

Teoria e prática em Hannah Arendt:  
entre a *pólis* e a política contemporânea

Nathalia Silva Carneiro

Trabalho Preparado para Apresentação no VII Seminário Discente  
da Pós-Graduação em Ciência Política da USP, de 8 a 12 de maio  
de 2017

São Paulo

2017

## Resumo

Causa estranheza o fato de que Hannah Arendt explique no prólogo de *A condição humana* que seu objetivo seja “pensar o que estamos fazendo” e, no entanto, passe a discutir ao longo da obra o significado da política na Atenas do século V, a.C. encontrando ali uma concepção de liberdade política com uma substância concreta: a ação coletiva e o discurso público. Essa retomada e a crítica à modernidade construída sobre tal fundamento têm lhe valido o título de nostálgica, anacrônica e grecomaniaca. Entretanto não se trata de uma simples reivindicação da *pólis* grega. A pensadora alemã toma posição, com uma estratégia ao mesmo tempo política e filosófica, contra um pensar que, afastado das especificidades do real concreto, distorce-o e estabelece uma verdade ideal. Partindo da noção de que o “fio da tradição” haveria se rompido, Arendt procura por um pensar sem balizas [*Denken ohne Geländer*].

Diante disso, visaremos compreender a relação da autora com a *pólis*, de forma a entender os limites e as aberturas que tal recuperação pode oferecer para pensar a política contemporânea. Em tal empreendimento, nos aproximaremos do componente experimental existente em sua interpretação crítica do passado, considerando que a autora concebe a teoria política como uma atividade narrativa e não como um caso de aplicação ou formulação de conceitos. Há uma relação entre conteúdo e forma em *A condição humana*: ao mesmo tempo em que resgata uma noção de liberdade, que tem como conteúdo a ação coletiva e não a soberania, nem o governar e ser governado, Arendt não faz teoria política no sentido tradicional, isto é, oferecendo prescrições políticas baseadas em argumentos filosóficos. Suas reflexões não nos disponibilizam soluções teóricas prontas e acabadas, apenas “uma profusão de incentivos para pensar por si mesmo”.

*Se não formos capazes de enlouquecer o ocorrido – de entendê-lo como louco (não incompreensível, mas louco) – de injetar variantes nele, mostrá-lo sempre à beira do apagamento, sempre à borda de outra interpretação, se o que ficar de um fato não for a borra de múltiplos fatos possíveis, se o efetivo não prestar homenagem a tudo o que não subiu à superfície (...), bem, então será melhor recitar alto, todos os dias, as manchetes que a gente lê nos jornais, porque a isso vai se resumir nossas vidas*

(Nuno Ramos, Ó)

## Introdução

As reflexões de Hannah Arendt (1906-1975), poderíamos dizer, possuem um caráter insubmisso: não por acaso seus leitores as intitulam como *desconcertantes*<sup>1</sup>, *assombrosas*<sup>2</sup> e como um pensamento que causa de *perplexidade*<sup>3</sup>. Nesse sentido, notadamente em *A Condição Humana* (1958), Arendt afirma que seu objetivo seria “pensar o que estamos fazendo”, mas no entanto deixa claro que os acontecimentos de nosso tempo servirão apenas como “pano de fundo”, nunca chegando, portanto, a empreender uma análise sobre as concepções, eventos ou instituições políticas atuais. Se bem reparado, a autora realiza, ao longo desse livro, muitas coisas ao mesmo tempo: ancorada na experiência política da *pólis* ateniense, Arendt revê toda a tradição do pensamento que teria começado em Platão e se acabado em Marx, passando pelo pensamento cristão; ela se detém na mudança de paradigma da mentalidade moderna, dissertando longamente sobre a invenção do telescópio e o conseqüente o descobrimento de um novo ponto de referência no universo; denuncia também a mentalidade instrumental moderna, evidenciando a falta de sentido do afã pelo

---

<sup>1</sup> “(...) um certo tipo de constrangimento intelectual que deriva da própria natureza de sua obra. A obra de Arendt não é apenas momentaneamente desconcertante. O vento do pensamento ameaça deixar tudo fora de ordem” (ABRANCHES, 1993; p. 7).

<sup>2</sup> “O pensamento de Arendt assombra, tanto por sua rara sagacidade e ousadia como pela forma que as traduz em fina e enérgica poesia. Surpreendente também, embora menos se reconheça, porque vem de uma mulher (...). Mas há outros [motivos] também, ainda mais contundentes, que insistem em não dar sossego às sensibilidades contemporâneas” (JASMIN, 2004; p. 11)

<sup>3</sup> “Sente-se admiração diante da profusão de pistas arqueológicas que são oferecidas [em *A condição humana*]. Mas também se sente espanto, frente a ideia de que o germe da razão prática possa ser alojado, sem maiores cerimônias, numa natureza humana imemorial” (LEBRUN, 1983, p. 64).

progresso, o qual ao mesmo tempo expropria pessoas<sup>4</sup> e destrói a natureza<sup>5</sup>; além disso, critica simultaneamente as ideias marxianas e o raciocínio liberal.

A explicitação da pensadora, feita no Prólogo, dos dois tipos de análise que empreenderá em sua obra também pode ser fonte de embaraço, pois afirma desejar tanto uma análise as capacidades humanas que são “permanentes” - no sentido de que não podem mudar enquanto a própria condição humana não se modificar – quanto uma análise histórica - “rastreado” até o início a moderna alienação do mundo (ARENDR, 2010; p. 7). Entretanto, falar de condição humana não é o mesmo que falar de natureza humana, não devemos confundir essas duas noções, pois as capacidades dessa condição – e nessa obra, a autora analisa a ação, fabricação e o labor, tomando o pensar como uma faculdade sempre implícita – não constituem aptidões essenciais da natureza humana, no sentido de que sem elas as pessoas deixariam de ter uma existência humana. A condição humana, é, portanto, sempre passível de modificação e o interessante, no caso da vida humana, é que os sujeitos possuam a faculdade de se condicionar a si mesmos. Isso, porém, só pode ser feito em conjunto. Na realidade, a pergunta por uma “natureza humana” seria uma pergunta mesmo imprópria de ser feita, e isso não se deve somente ao fato de que não podemos respondê-la. Se por um lado, como diz Hannah Arendt,

É altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso respeito: seria como pular sobre nossas próprias sombras”(ARENDR, 2011; p. 12).

Por outro lado, mesmo que tal coisa como uma “natureza humana” existisse – e Arendt duvida disso - ainda teríamos que temos de levar em conta um problema no que se refere à liberdade, pois essa só pode persistir enquanto “o Homem não sabe o que Ser realmente é” (ARENDR, 1993; p. 35).

A liberdade possui, no pensamento arendtiano um sentido concreto: é dada pela ação, a capacidade de instaurar o novo, e, embora possa ser iniciada por alguém em particular, só pode ser efetivada coletivamente. Agir só é prerrogativa dos homens<sup>6</sup>, mas

---

<sup>4</sup> “A expropriação de pessoas, a destruição de objetos e a devastação de cidades converteram,-se em um estímulo radical não para um processo de mera recuperação, mas deu acúmulo de riqueza mais rápido e eficaz – bastando para isso que o país seja suficientemente moderno para responder em termos de processo de produção” (ARENDR, 2010; p. 314).

<sup>5</sup> “O que nos ocorre em primeiro lugar, naturalmente, é o tremendo aumento do poder humano de destruição, o fato de que, somos capazes de destruir toda vida orgânica da Terra e de que, algum dia, provavelmente seremos capazes de destruir a própria Terra” (ARENDR, 2010; p. 335).

<sup>6</sup> Arendt se utiliza constantemente da palavra “homem” para se referir aos seres humanos em geral. Voltaremos a problematizar essa questão na conclusão.

não do Homem, pois está ancorado na característica especificamente humana da pluralidade – “nenhum animal, nem um deus é capaz de ação, e só a ação depende inteiramente da presença de outros” (ARENDDT, 2011, p. 27). A pluralidade é o fato de que os homens não são somente repetição de um mesmo modelo, de uma espécie, e sim um conjunto de seres, que embora únicos, sejam iguais o suficiente para se comunicarem, justamente para “expressarem sua diferença”. Se somos singulares, a pergunta não é o “o que” somos nós – cuja resposta se referiria à humanidade em geral -, mas *quem* cada um de nós é – cuja resposta transcende a mera enumeração de características e nunca é unívoca, mas é dada quando agimos e discursamos em público. A identidade do indivíduo é intangível e só no espaço público há luz forte o suficiente para que apareça. E nesse sentido é necessário que o ator político seja visto sob vários ângulos.

Dadas essas reflexões, mais uma vez encontramos o embaraço, pois, embora Arendt se defina como uma teórica política, não parece estar falando propriamente de política, mas de algo como as condições pré-políticas para a política<sup>7</sup>. Seguindo os passos de considerações desse gênero, George Kateb por exemplo, afirma, que os maiores benefícios de seu pensamento político, principalmente em *A Condição Humana*, não são políticos, mas, sim, os de preencher um vazio no coração da condição humana, dando sentido à vida dos homens<sup>8</sup>.

Por outro lado, no que se refere à relação de Arendt com a história, devemos ver que “fazer uma análise histórica”, para a autora não pode possuir um sentido tradicional. Em mais de um de seus textos, a pensadora alemã critica a noção moderna de história, enquanto aquela que procura por um sentido no curso histórico. Se “o real é resultado do improvável” e a vida humana, conforme Arendt, é marcada pelo signo da contingência, devemos voltar-nos aos eventos particulares, momentos em que o agir instaura aquilo que é sem precedentes: são esses eventos que “constituem a própria textura do realidade dos domínios dos assuntos humanos” (ARENDDT, 2010). Pode soar estranho, por exemplo, que Arendt coloque, no fundamento do mundo moderno, a invenção do telescópio. Ao falar de cursos históricos, entretanto, Hannah Arendt não se refere a desenvolvimentos históricos no sentido causal: das descobertas de Galileu não se segue necessariamente a noção de progresso e nem o totalitarismo (um dos panos de fundo de *A condição humana*). A história é, nessa visão, o “grande livro de estórias”

<sup>7</sup>“A good deal of the book does not on the face of it appear to be about politics at all. The long analyses of labor and work, and of the implications of modern science and economic growth, are concerned with the setting for politics rather than politics itself. Even the discussions of action is only partially to specifically political acts” (CANOVAN, 1998; p. ix)

<sup>8</sup> KATEB, 2000.

sem começo nem fim. Não à toa Arendt se intitula também como uma “contadora de estórias” [*storyteller*]: contar uma estória, nesse caso, representa muito mais as faculdades da epifania e da memória que, como tais, são contrárias à compreensão da vida de forma simultânea e sucedânea<sup>9</sup>.

Como caminho para lidarmos com tais perplexidades, tentaremos compreender qual é o aspecto político que contar uma estória possui. Mais especificamente: quais os limites e aberturas que “contar a estória” da política na Atenas do Século V a.C. poderia oferecer a nós que fazemos e pensamos política na atualidade? A questão, assim colocada, não deve deixar procurar compreender se há algo a ser oferecido nesse percurso, ou se há alguma justiça no fato de a autora ter sido acusada de anacrônica, nostálgica e grecomaniaca<sup>10</sup>.

## I

Se Arendt não nos conta “o que estamos fazendo” em *A condição humana* talvez seja de grande validade interpretativa recorrer a seu livro imediatamente anterior para procurar responder essa questão. Por aqui veremos que o que então se manifestando na época de Arendt – que, como sabemos foi uma judia que viveu as agruras do século XX – não era senão totalitarismo. Em *Origens do Totalitarismo* (1949), a pensadora empreendeu, como sabemos, a comparação estrutural entre o nazismo e o estalinismo. Ali, o fenômeno totalitário seria algo novo, que não se confunde com nenhum despotismo ou tirania, representando uma ruptura ao mesmo tempo política e epistêmica ao desafiar todas as concepções políticas ocidentais elaboradas desde os gregos, isto é, quando teria começado a filosofia política. O totalitarismo borra a “a alternativa entre o governo legal e o ilegal, entre o poder ilegal e o ilegítimo”, afirmando não obedecer a nenhuma lei positiva e, sim, à sua fonte primeira, a lei da História ou da Natureza, esperando “que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como seu produto final” (ARENDR, 2012; p. 614). O totalitarismo ousa cortar de vez a linha que liga liberdade e

---

<sup>9</sup> “A repetição narrativa se esquia de uma racionalidade linear e contínua. Ela é lacunar. Agir, ver, ouvir, lembrar significam: completar, finalizar uma recordação por narrativa (...) A narrativa é sempre uma busca de uma significação que possa ser compartilhada, não se estabilizando em nada de toralizante ou totalizador” (MATOS, 2003; p. 91).

<sup>10</sup> Mesmo os intérpretes mais simpáticos à Arendt desconfiam desse empreendimento. Seyla Benhabib a acusa de “essencialismo fenomenológico” (BENHABIB, 2003) e Margareth Canovan afirma que em *A Condição Humana* Arendt mostra seu lado mais elitista (CANOVAN, 1978).

política, não dizendo somente que a liberdade “não é boa nem necessária para o homem”, mas que “a liberdade dos homens precisa ser sacrificada para o desenvolvimento histórico, cujo processo só pode ser impedido pelo homem quando este age e se move em liberdade” (ARENDDT, 2007; p. 51). Desejando produzir a Humanidade, os governos totalitários tornam as pessoas mesmas supérfluas, meros meios para a consecução do fim que se dá na História, executando sua tarefa por meio da violência, uma violência que é, entretanto, organizada burocraticamente.

Se essa crítica anterior ao fascismo de esquerda e de direita parecia “servir perfeitamente às exigências ideológicas da Guerra Fria”, surpreendeu os seus leitores a recusa de Arendt em seu livro posterior, *A Condição Humana*, “a extrair o que parecia ser a consequência fundamental” dessa crítica, isto é, a defesa da democracia liberal (DUARTE, 2002; p. 59). A autora, ao contrário, ambiciona denunciar o fato de que nessas democracias o que continuamos a fazer é viver sob o pressuposto perigoso de que é possível, entregando o poder político para o Estado, ser livre em sentido negativo - e foi esse pressuposto que o totalitarismo desmentiu. A resposta de Arendt é ao mesmo tempo política e filosófica, reivindicando o rompimento com as categorias centrais sobre as quais têm se articulado as sociedades democráticas. Estranhamente, faz isso retornando aos gregos, pois parte do princípio de que o início e o fim da tradição tem em comum o seguinte: “os problemas elementares da política jamais vêm tão claramente à luz, em sua insurgência imediata e simples, como ao serem formulados pela primeira vez, e ao receberem seu desafio final” (ARENDDT, 1993; p. 44).

O que começou com a tradição e terminou com o totalitarismo seria a separação entre pensar e agir, entre governantes e governados, com a qual o totalitarismo rompe “de modo totalmente controverso”. Conforme Arendt, a tradição ocidental teria tido início em Platão: desde a Alegoria da Caverna, na qual o Bem passa a ser concebido como verdade tomada como um parâmetro com o qual é possível avaliar o âmbito humano, tenta-se introduzir nos assuntos humanos padrões externos a eles<sup>11</sup>. A partir de então, passa a ser um padrão constante, às vezes explícito, às vezes implícito, a oposição entre a contemplação do filósofo e o agir na política. Iniciou-se, em termos filosóficos a distinção metafísica entre o “sensorial e o supra-sensorial” e, em termos políticos a separação entre “saber e agir”, a separação entre os que sabem e agem e os que sabem e não agem. A política passa a ser concebida nos moldes do governo, não mais a ação

---

<sup>11</sup>E, assim, a *theôria* grega, “que originalmente designava apenas a contemplação maravilhada do cosmos, bem cedo se tornou sinônimo de saber, isto é, de desmistificação das aparências” (LEBRUN, 1983; p. 60).

coletiva torna-se seu centro e seu sentido, e sim a relação entre os que mandam e obedecem. A consequência para o pensamento político é que a política se converte, em uma questão de especialistas, que pretendem produzir sistemas políticos utópicos, passíveis de serem construídos segundo um modelo por alguém que dominasse as técnicas os assuntos humanos. Essa separação teria vindo para curar a ação coletiva de suas vicissitudes, de sua imprevisibilidade e de sua fragilidade.

Entretanto, entender a política nos moldes do governo ou como questão de especialistas a transforma em algo descabido. Justamente porque estamos lidando com outros sujeitos que também possuem capacidade de agir, nossa ação reverbera em novas ações, frustrando sempre qualquer intenção prévia. Em política nenhum resultado pode ser assegurado, mas nem por isso ela deixa de ter sentido, pois o seu sentido é justamente o compartilhamento do mundo. É por isso que Arendt afirma que a ação não possui finalidade. Não que ela nada produza ou que as pessoas não tenham objetivos anteriores ao agir, mas o que está dizendo é que a ação não se subordina a seus fins<sup>12</sup>. Concepções políticas que se pretendam soberanas, desejando instaurar uma verdade no real, acabam por deturpar a própria realidade, pois precisam suprimir a alteridade, fundando sistemas na ideia de Homem. Porém, o fato é que vivemos sob a condição de seres plurais e que são “os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDR, 2010; p. 8). Portanto, são as consequências imprevisíveis e não controláveis desse agir que determinam o rumo dos assuntos humanos, e não a teoria. Enquanto pessoas nascerem, será sempre possível agir; o totalitarismo, por sua vez, é aquele que chega próximo a destruir essa possibilidade, na medida em que é a matança em massa<sup>13</sup>.

Se o totalitarismo rompe com a tradição, um novo modo de pensar e fazer política precisa ser buscado, reivindicado, para que não vivamos em um mundo marcado por elementos totalitários<sup>14</sup>. Por outro lado, se o legado tradicional não faz mais sentido ele ainda pode ter o efeito de truncar a possibilidade de renovação:

Esse poder das noções e categorias cediças e puidas torna-se

---

<sup>12</sup> “Evidentemente, Arendt não pensa que a ação política autêntica seja desprovida de fins e motivações prévias, o que seria absurdo. O que ela quer enfatizar é que a ação política genuína em seu caráter de pura manifestação da liberdade humana, possui *sentido* apenas na medida em que excede a justificção de motivo, por um lado, bem como na medida em que ultrapassa a consideração de sua eficácia ou efetividade, por outro” (DUARTE, 2007; p. 32).

<sup>13</sup>“Somente onde há grandes massas supérfluas que podem ser sacrificadas sem resultados desastrosos de despovoamento é que se torna viável o governo totalitário, diferente do movimento totalitário” (ARENDR, 2012).

<sup>14</sup>“A sobrevivência de elementos totalitários em regimes não totalitários continua a ser uma ameaça tão mais poderosa quanto mais recoberta estiver pelo esquecimento e pela subsequente paralisação de um pensamento que se encontra impedido de começar a pensar” (ABRANCHES, 1993; p. 13).

mais tirânico à medida que a tradição perde sua força viva e se distancia da memória de seu início; ela pode mesmo revelar sua força coerciva somente depois de vindo seu fim, quando os homens nem mesmo se rebelam contra ela (ARENDR, 2011; p. 53).

Desde a separação metafísica entre o “sensorial e o supra-sensorial”, toda história do pensamento ocidental, para Arendt, passa a ser uma história de inversões, seja “entre materialismo e idealismo, ou hedonismo e ascetismo, ou transcendentalismo e imanentismo e assim por diante” (ARENDR, 2010, p. 365), a qual persistiu até seu último expoente, Karl Marx. Esse último, teria vivido “a perplexidade de ter que lidar com fenômenos novos em termos de uma velha tradição de pensamento”; é como se ele “tentasse desesperadamente pensar contra a tradição, utilizando ao mesmo tempo suas próprias ferramentas conceituais” (ARENDR, 2011; p. 52). Mesmo que o homem moderno, já tivesse se dado conta de ter chegado a viver em um mundo no qual sua mentalidade e sua tradição de pensamento não eram capazes de formular questões adequadas, e, menos ainda, dar respostas às perplexidades, não conseguiu dar uma resposta a essa situação **Se** foi o evento totalitário que cortou esse cordão, ele é, entretanto, a incapacidade de agir, de produzir significado, ele também é a incapacidade de compreender, ou seja, procurar significado<sup>15</sup>

Se as ideias “não mudam o mundo” e, sim, os eventos, mesmo assim resta uma tarefa política para o pensamento<sup>16</sup>, que nos momentos de crise se faz importante do que nunca. Para que não se caia nos feitiços da tradição, a qual não mais responde às nossas questões, é preciso ativamente “destruí-la”, abrindo caminhos para a renovação política e teórica, caso contrário, o futuro continuará “à nossa frente como uma linha desgarrada que não sabemos como alcançar” (ARENDR, 1993; p. 83). Essa destruição só pode ser feita por um pensamento ativo, que não é contemplação e nunca para de se movimentar. Porém, em todas as inversões empreendidas pela tradição, seja quando a contemplação estava no topo da hierarquia, seja quando, a partir de Marx, o trabalho galgou essa posição, o “pensar” teria continuado a ser subjugado. Mesmo a nossa noção de saber não serve a Arendt, pois não se trata da procura da verdade, da desmistificação de aparências, mas da busca pela significação que não tem fim, pois é a tarefa

---

<sup>15</sup>“Nossa busca de significado é ao mesmo tempo estimulada e frustrada por nossa inabilidade para produzir significado.” (ARENDR, 1993; p 45)

<sup>16</sup>“Ainda que pensar e agir sejam experiências fenomenologicamente distintas, para as quais a autora reservou momentos diferentes de sua obra, tais atividades se encontram entrelaçadas de maneira fundamental em sua reflexão” (DUARTE, 2007, p. 31) Tanto o pensar como o agir fundam-se no fato de que a “essência” dos seres humanos é começar, trata-se de “um ser cuja é o começo pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras comuns que é a moralidade.” (ARENDR, 1993; p. 52)

constantemente a ser refeita da reconciliação dos sujeitos com a realidade<sup>17</sup>. Quando nossas categorias já não nos servem, e forma a fazer com que a reconciliação seja possível, é preciso que o pensamento aja criticamente, perturbando o presente, sacudindo nossas noções já deterioradas que truncam a possibilidade uma renovação política e teórica. Essa noção de pensamento, Arendt a encontrou em Heidegger que em *Ser e Tempo*, afirma ser a “destruição” necessária na medida em que a tradição torna o passado uma repetição de escolas e clichês, impedindo um “um retorno positivo ao passado”<sup>18</sup>, no sentido de se chegar a uma crítica que atingiria o hoje. Arendt se utiliza da metáfora dos “caminhos florestais” [*Holzwege*], para explicar o que seria pensar para esse filósofo:

Em alemão, a metáfora dos 'caminhos florestais' exprime algo muito essencial, não só que, como sugere o termo alemão, a pessoa está engajada num 'caminho que não leva a lugar nenhum', do qual ela não se afasta mas também que, como o lenhador, cujo assunto é a floresta, segue caminhos que ela mesma desbravou, e esse desbravamento faz parte do ofício quanto a derrubada das árvores (ARENDDT, 2008; p. 281).

A formação dos caminhos se faz voltando-se ao passado, não como fonte de autoridade, mas para descobrir aquilo que não nos foi legado, abrindo novas dimensões e alargando os horizontes estreitos do presente.

Arendt se utiliza de filósofos em seus textos e recupera os elementos da tradição ocidental da teoria política, ela o faz com o intuito de melhor superar essa tradição. Não é diferente com Heidegger: enquanto ele se preocupa com o “fim da filosofia”, Arendt está preocupada com o fim da política. É por isso que a pensadora não volta aos primeiros filósofos gregos, mas à primeira experiência democrática ateniense, contra à qual teria justamente nascido a filosofia. Arendt também subverte Heidegger ao transformar o conceito de “ser-no-mundo”, no qual o homem sempre decai, em “mundo”, tornando-o elemento central de sua teoria política. Esse conceito é uma ferramenta ao mesmo tempo teórica e política: Arendt está afirmando que é a aparência - aparecer, ver e ser visto; ouvir e ser ouvido - que constitui a realidade. A política feita no espaço público está fundada nessa pluralidade, na conversação e ação em conjunto.

---

<sup>17</sup>“A compreensão é a maneira especificamente humana de estar vivo porque , porque toda pessoa precisa reconciliar-se com um mundo em que nasceu um estranho e que permanecerá um estranho em sua inconfundível singularidade” (ARENDDT, 1993; p. 39).

<sup>18</sup> “A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela 'transmite', ao contrário, encobre-o. Ela transmuda o que a tradição legou em um poder-ser-entendido-por-si mesmo. (...) A tradição erradica do *Dasein* tão amplamente sua historicidade que ele já se move somente no interesse pela multiplicidade de possíveis tipos, correntes e pontos-de-vista do filosofar, em culturas as mais distantes e as mais estranhas e, com esse interesse, procura encobrir sua falta de solo próprio. Do que se segue que o *Dasein* (...) já não entende as condições mais elementares que possibilitaram unicamente um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação positiva” (HEIDEGGER, 2012; p. 85)

Portanto, ser é, nesse caso, “originariamente ser com os outros homens” (MOURA, 2012; p. 55), quer dizer, aparecer no palco da vida pública, pelo discurso e pela ação livre. Estaríamos acostumados a pensar por dicotomias e a radicalidade de Arendt vem do fato de, apesar de fazer as distinções fenomenológicas, questionar oposições como ação/pensamento e até mesmo eu/outro.

Entretanto, nossa explicação inicial sobre a volta de Arendt aos gregos nos causa outras perturbações. Em Heidegger, a destruição da tradição metafísica está a serviço da refundação da ontologia, enquanto que para Arendt, não se pode levar a sério essa última empreitada<sup>19</sup> Heidegger pode voltar até onde a pergunta pelo Ser foi primeiro colocada, porque o Ser, por definição, é sempre o mesmo. Porém, se Arendt desacredita da noção de *Ser* e questiona a ideia de natureza humana, o que justifica sua volta aos gregos? Será que, mesmo criticando sistemas utópicos de pensamento, não toma *pólis* como modelo, dizendo-nos como a política deve ser feita? Será que Arendt, ao pretender uma crítica à nossa democracia liberal, não teria pescado, junto com a “pérola” de uma concepção positiva de liberdade presente na ação política na *pólis*, ou seja, nos colocando diante do fato de que a Atenas democrática era escravocrata, xenofóbica, patriarcal e imperialista?

## II

Como vimos, Arendt denuncia o pensamento que violenta e deturpa o real concreto ao pretender estabelecer nele uma verdade ideal. Por outro lado, devemos ver que a autora é também avessa a relativismos, uma vez que o “pressuposto de que qualquer coisa pode ser chamada de qualquer outra coisa” faz com que nos “refugiemos em nosso próprio mundo de significado” (ARENDR, 2011; p. 132); é diante disso que veremos a e afirma a necessidade de estabelecer distinções. Como dissemos, o pensar de Hannah Arendt possui um certo caráter “concreto”, é se intitulando como “teórica política” que procurará uma reflexão que não se perca nas “nuvens da especulação” - um risco sempre presente para aqueles que se engajam na tarefa do pensamento. Seu

---

<sup>19</sup> “Ele [Heidegger] diz explicitamente que quer fundar uma ontologia e que nada pode ter em mente além de desfazer a destruição iniciada por Kant do antigo conceito de Ser. Não é possível deixar de levar isto a sério, ainda que se tenha que chegar á conclusão de que, a partir dessa ideia, que surge da revolta contra a filosofia nenhuma ontologia no sentido tradicional pode ser restabelecida. Heidegger realmente não estabeleceu sua ontologia, o segundo volume de *Sein und Zeit* nunca apareceu. À questão relativa ao significado do Ser ele deu a resposta provisória, em si mesma ininteligível, de que o significado do Ser é a temporalidade” (ARENDR, 1993; p. 98).

interesse está voltado a uma faculdade particular do pensamento, a dizer, a compreensão, que nos reconcilia com os eventos ocorridos no mundo. Na medida em que o mundo só possui significado se podemos comunicá-lo uns aos outros, a busca incessante deve estar voltada a uma linguagem que possa ser compartilhada. Além disso, como vemos notadamente em *A condição humana*, Arendt se vale da etimologia para driblar a tradição e propor a diferenciação entre *ação*, *labor* e *trabalho*<sup>20</sup>. Dessa forma, podemos perceber que uma maneira de responder o *porquê* e o *como* Arendt retorna aos gregos pode ser conduzida em direção à sua relação com a palavra: se a palavra “política”, tal como se entende no ocidente, surgiu em Atenas, é a ela que devemos voltar para destilar seu significado original, haja vista que “a *pólis* grega continuará a existir na base de nossa existência política – isto é – no fundo do mar – enquanto usarmos a palavra política” (ARENDDT, 2008; p. 220).

Novamente, a ligação entre pensamento e política torna-se patente em Arendt, que, voltando a Aristóteles, identificará a fundação da política na fala. Ao nomear, estabelecemos uma primeira de interpretação do mundo, e é a essa compreensão que retornamos, com o objetivo de extrair dela suas experiências iniciais<sup>21</sup>. É nesse sentido que Arendt vai citar Walter Benjamin para dizer que “não Platão, mas Adão” teria sido o primeiro filósofo (ARENDDT, 1993, p. 220). Trata-se de uma metáfora, que Arendt utiliza para dizer que existem ações e conceitos que se encontram fixados no discurso escrito e que, por isso mesmo, podemos ainda recuperar. A palavra se torna, em Arendt, um dos “pontos de referência”, mas não de autoridade, para pensarmos quando tradição já não nos lega o passado.

Ao ligar-se à palavra, a autora desafia a distinção entre o “sensorial e o “supra-sensorial”, uma vez que é a linguagem que faz a mediação, nunca completa, entre o pensamento e o mundo: “essas palavras, usadas para agrupar qualidades e ocorrências visíveis em vistas e manifestas, e que no entanto se relacionam a algo não-aparente, são parte inseparável da nossa fala cotidiana, e, ainda assim, não conseguimos explicá-las”

---

<sup>20</sup>É na palavra que Arendt procura evidências de que os dois momentos da ação esta estariam interconectados da ação - o começar ou *archein* em grego e o realizar ou *prattein*, que só pode ser feito em conjunto – que a tradição teria separado em dois momentos diferentes ou traduzir em “governar e “ser governado”, pretendendo que aquele que começa continue soberano de seus atos. É na palavra que Arendt encontra também a diferenciação entre labor e trabalho, ou entre *laborare* e *facere* ou *fabricari*, *travailler* e *ouvrier*, *arbeiten* e *werken*, *work* e *labor*.

<sup>21</sup> “A linguagem popular, ao expressar uma compreensão preliminar, inicia assim o processo da verdadeira compreensão. Sua descoberta deve sempre permanecer como o conteúdo da verdadeira compreensão para não se perder em meio às nuvens da mera especulação – um perigo sempre presente” (ARENDDT, 1993; p. 43)

(ARENDDT, 1993; p. 154). A palavra também problematiza a divisão entre o geral e o particular, pois as complicações começam quando procuramos substantivar adjetivos: não ao falarmos de homens justos, mas quando nos perguntamos sobre *o que é* a justiça. O pensamento não nos diz o que a palavra é: ao refletirmos constantemente sobre a palavra “casa”, por exemplo, podemos não ser capazes de dizer o que uma casa é, mas nos tornamos capazes de “construir casas agradáveis”; se tomarmos o caso da justiça, de sermos mais justos. No caso da política, finalmente, de sermos seres políticos.

Se pensamento e a realidade do mundo concreto não estão separados para Arendt, eles, no entanto, são diferentes: quando pensamos, nos retiramos da realidade; estamos em “lugar nenhum” e a mediação, feita pela palavra, nunca é completa. Lembremos que a distinção proposta pela mediação da palavra desafia tanto nossas noções tradicionais do mundo “supra-sensorial”, aquele que possui verdades para além das aparências, como do nosso mundo “sensorial”, como aquele que pode ser analisado objetivamente. Assim, a “concretude” do pensamento de Arendt pode ser visto como sendo da ordem da poesia, uma vez que a linguagem poética, ao contrário da linguagem conceitual, mantém a consciência da linguagem, da não transposição direta entre pensamento e palavra. E nesse sentido que podemos compreender porque a autora considera a metáfora o maior dom da linguagem, vista como aquela que torna possível o aparentemente impossível, a transferência do “estado do pensar” para o “ser da aparência”.

Essa liberdade no trato dos dados históricos, factuais, é, ao que parece, privilégio dos poetas, e se os não-poetas experimentam fazê-lo, os eruditos irão dizer que se trata de liberdade excessiva ou coisa pior. E, no entanto, com ou sem justificativa, acaba não passando rigorosamente disso o costume amplamente aceito de construir “tipos ideais” pois a grande vantagem do tipo ideal é justamente não ser uma abstração personificada que se atribui algum significado alegórico, mas ter sido escolhido em meio a uma multidão de seres vivos, no passado ou no presente, em virtude de ter uma significação representativa da realidade, que só precisava purificar-se um pouco para revelar todo seu significado (ARENDDT, 1993; p. 153).

Arendt, portanto, fala do passado, mas não de desenvolvimentos históricos. Ao descrever seu entendimento sobre a *pólis* grega, afirma estar falando “metafórica e teoricamente” (e não historicamente, é claro), quer dizer, deixando claro que não lhe “interessam aqui as causas históricas do surgimento de toda cidade-estado grega” (ARENDDT, 2010; p. 246). Está retornando às autointerpretações dos próprios gregos. O que interessa a Arendt é o discurso utilizado para comunicar o mundo, pois ao discursar

em público os homens criaram a condição para a memória. Esse modo de proceder, entretanto, aparece como uma outra fonte de perplexidade, pois se Arendt não está pensando conceitualmente, também não está procedendo como uma historiadora. Pelo contrário, considera o passado uma fonte de “pérolas” que podem ser “pescadas”, ou seja, retiradas de seu contexto e utilizadas diretamente para pensar, ou “perturbar”, o presente: em tal experimento, por sua metodologia, Arendt corre sério risco de incorrer em anacronismos. Entretanto, devemos considerar que, como afirma Margareth Leslie em *In defense of anachronism*, esse diálogo direto com o passado não se trata de um erro inocente: se com ele se perde em precisão, ganha-se em riqueza conceitual. Na verdade, como nos mostra também Leslie, não há tal coisa como uma coincidência completa entre teoria e história; e o modo do historiador de proceder, também possui suas perdas e ganhos, dado que pode acabar por se afastando do passado que quer apreender ao demonstrar sua irredutível particularidade<sup>22</sup>.

Arendt, por seu lado, parece ter consciência desses riscos que advém com essa forma de trabalhar com o passado nos moldes da bricolagem, pois não deixa de afirmar a força “destrutiva” dessa paixão pelo passado e pela linguagem. Arendt utiliza a noção de “citabilidade”, que encontra em Walter Benjamin, para explicar como “retirar as pérolas da linguagem” pode ao mesmo tempo vir de uma vontade de libertar-se do passado, fazendo com que as “pérolas” pescadas nas “profundezas” do passado passem a perturbar o presente:

Qualquer período para o qual seu próprio passado tenha se tornado tão questionável quanto para nós deve finalmente erguer-se contra o fenômeno da linguagem, pois nela o passado está contido de modo ineliminável, frustrando todas as tentativas de se libertar dele de uma vez por todas (ARENDR, 2008; p. 220)

O resgate do passado feito por Hannah Arendt não se dá, portanto, nos moldes de uma emulação. Isso não só porque ao se voltar aos gregos os critica muitas vezes<sup>23</sup>, mas também porque “repete o passado para chegar até seu *impensado*, isto é, para chegar até a origem democrática da política, que a tradição não legara ao futuro” (DUARTE, 2003; p. 69). Mas essa origem não é a mesma coisa que uma essência, uma

---

<sup>22</sup> “(..) the Renaissance set out to study antiquity, in the confident expectation that they would be able to learn from the Romans and model themselves upon their illustrious predecessors. So as to be able to emulate the Romans, they tried to discover as much as possible about them and developed historical techniques for doing so. But here the logic of their own enterprise betrayed them; for as they elaborated methods of studying the past, they found that the past receded from them” (LESLIE, 1970; p. 433)

<sup>23</sup> Critica o caráter “altamente individualista” que a ação possuía para os gregos antigos e mesmo a noção de lei grega como resultado da “fabricação”, os contrapõe para isso, aos romanos que tinham “o mundo” no centro da política e não os homens e que possuíam uma noção política de lei.

vez que, ao *nomear* a política, os gregos na verdade teriam inventando um modo de ordenação do político. Os gregos *agiram* e, agindo, fundaram um corpo político que foi especial, especial no sentido de ligar a liberdade à política. Discursando e criando condições para a memória determinaram a compreensão dessa noção de política para a posteridade. O passado nos “co-determina” porque a ação, reverberando em outras ações, não teria fim, não só porque não possui finalidade, como acima exposto, mas também porque é imortal. A morte humana – na medida em que somos mais do que uma espécie, na medida em que somos seres singulares - pode ser aplacada com um tipo peculiar de imortalidade: ou seja, com os feitos e as palavras que são deixados e que irão constituir o mundo no qual os homens poderão achar seu lugar frente a um “cosmos” imortal.

Se somos também nosso passado, se “o passado não está morto” e “ele nem mesmo é passado”<sup>24</sup>, não precisamos ser por ele escravizados. Mas isso só é possível sob a condição de não o esquecermos. É necessário que respondamos a ele agindo, sendo esse, para Arendt, o único meio de interromper a cadeia de acontecimentos iniciada no passado. Nesse sentido, “encontrar grandes palavras” para responder ao que nos ocorre será também uma forma de ação:

É verdade que o homem não pode proteger-se contra os golpes do destino, contra os golpes dos deuses, mas pode opor-se a esses e retrucar-lhes no falar e, se bem que retrucar não adianta nada, não muda a infelicidade nem traia a felicidade, essas palavras pertencem ao acontecer como tal; se as palavras são iguais ao acontecimento, se (como no final de *Antígona*) “grandes palavras replicam e pagam na mesma moeda” “os grandes golpes dos ombros altos”, então o que sucede é algo grandioso e digno de lembrança enaltecedora (ARENDR, 2010; p. 56).

Assim, o tempo da política, que é feita no presente pelo agir e que, no entanto, cria as condições para imortalidade pelo discurso e pela memória, liga-se ao tempo do pensamento: ambos desafiam os limites dentro dos quais a vida individual decorre. Nesse sentido é que o eu pensante não está nem em lugar nenhum e nem em um tempo definido: ele se encontra na linha diagonal que junta o passado e o futuro<sup>25</sup>. Ao percorrer

<sup>24</sup> Citação de Arendt a Faulkner (ARENDR, 2011; p. 37).

<sup>25</sup> Falamos da interpretação de Arendt sobre a parábola de Kafka: “Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos” (ARENDR, 2010; p. 33). Essas duas forças seriam o passado que vem da origem, e o futuro, que empurra o homem para seu passado. Arendt vai além da parábola: para o eu pensante essas duas forças “compõem um paralelogramo” e ele se encontra na linha diagonal resultante que teria origem no ponto em que as forças se chocam. Assim é que “essa força diagonal, cuja origem é conhecida, cuja direção é determinada pelo passado e pelo futuro, mas cujo eventual término jaz no infinito, é a atividade perfeita para a atividade de pensamento” (ARENDR, 2011; p. 38).

a linha diagonal, ele encontra nessa mesma linha vestígios dos que já a percorreram, encontra-se, em suma, “com o pensamento dos que estão vivos e também com o daqueles cuja vida individual não coincide minimamente com os limites da nossa própria vida” (AMARAL, 2010). Se a tradição já não preserva, seleciona e nomeia o passado, há, por outro lado, um elemento liberador em sua abordagem: podemos ativamente escolher “nossa companhia entre os homens, entre coisas e entre pensamentos” (ARENDR, 2001, P. 281) no passado. E Arendt escolheu sua companhia entre os que agiram politicamente na Atenas do Século V a.C. em virtude de terem uma “representação significativa” da equalização entre política, ação e liberdade. Ela respondeu ao totalitarismo ao tentar compreendê-lo e ao reafirmar a noção da qual ele constitui a negação: a de que liberdade e política encontram-se ligadas e de que as pessoas nasceram para serem livres. A afirmação da possibilidade propriamente política de instaurar o novo é, na verdade, sua exigência.

### III

Embora sua tarefa seja a de encontrar um modo de comunicar o pensar e o faz comunicando experiências e utilizando a pólis como metáfora, escrever não é o mesmo que pensar. Segundo a autora, a escrita é o trabalho de tradução – que, como toda tradução, nunca é completa - dos pensamentos, os quais são lembrados e passam por uma reificação, transfigurando-se “em objetos tangíveis que, como a página escrita ou o A livro impresso, se tornam parte do artifício humano” (ARENDR, 2010; p. 94). Diante desse quadro, se, ao escrever *A condição humana*, Arendt deixou evidentemente algo no mundo, não poderíamos perguntar-nos o que foi, afinal, aquilo que Arendt, talvez mesmo à sua revelia, teria deixado para nós.

Arendt nunca responde “o que é a política”, ou “o que é a ação”, ou “o que é a liberdade”, embora afirme, constantemente o que essas coisas não são. Em lugar de nos responder positivamente, legando-nos um conceito, Arendt escolhe narrar o modo grego de fazer política em *A Condição Humana*, e essa narração, enquanto tal, pressupõe uma escolha e uma interpretação, pois existem inúmeras pérolas a serem pescadas. Nesse sentido, não parece inoportuno fazer aqui uma relação com a forma trágica de refletir:

as pessoas são predispostas a inferir o geral do particular, o ideal do material. Também na tragédia essa maneira de reflexão encontra seu lugar. Mas para merecer essa posição, ela precisa recuperar, na performance trágica, a

vida material que se perde no processo dedutivo (ZIMMERMANN, 1993; p. 21. *Tradução nossa*).

Essa relação não parece ser descabida se compreendemos que a tragédia nasce justamente na chamada “Atenas de Péricles”, sobre à qual o interesse de Arendt se volta em *A condição humana*. E mesmo que a tragédia não seja um documento é um histórico, não podemos deixar de entendê-la como um documento da imaginação daquele período<sup>26</sup>. Além disso, segundo a forma como Arendt concebe a política, quer dizer, como o discursar e o agir no palco do mundo público, podemos entender que a política mesma está longe de estar isenta de ter relações com o teatro. De fato, a autora afirma que manifestação de quem alguém é, manifestação, em suma, do “fluxo vivo do agir e do falar”, só pode ser representada e reificada por uma espécie de *mimeses*, no teatro. E, no teatro grego, como para Arendt, as generalizações tem um caráter metafórico: “tanto o significado direto como o significado universal da estória são revelados pelo coro, que não imita e cujos comentários são pura poesia” (ARENDRT, 2010; p. 234).

Uma das coisas que Arendt nos transmite é justamente essa concepção trágica de política, que é passível tanto de nos mostrar seu “bem” - a ação - quanto sua “desgraça” - o totalitarismo<sup>27</sup>. Não se trata de uma visão meramente “pessimista”, como afirma, por exemplo, Benhabib<sup>28</sup>, ou “otimista”, como quer Kateb. Querer colocá-la em um desses termos é não entender que a liberdade da ação, para os gregos, transforma-se em um paradoxo quando a pensamos como sinônimo de estar livre de impedimentos: ela não é o papel que se suporta, nem por ela se significa o fato de ser o autor de seu próprio papel. A liberdade não é senão o papel que ativamente se desempenha (SCHWARTZ, 1986; p. 204). É nessa trilha que podemos entender a afirmação de Arendt de que “as estórias, resultado da ação e o discurso, revelam um agente, mas esse agente não é autor nem produtor. Alguém as iniciou e delas é o sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu paciente, mas ninguém é seu autor” (ARENDRT, 2010; p. 230). Quanto à tragédia, como afirma Schwarz em “*Human Action and Political Action in Oedipus Tyrannos*”, foi ela o gênero que pôde dar conta da noção grega de homem, de um ser que, como coloca Aristóteles, não é nem um animal, nem um deus, nem uma simples criatura da necessidade, nem um mestre absoluto da necessidade<sup>29</sup>. Se confundimos

<sup>26</sup> “*But what tragedy undoubtedly offers is a document of the Athenian imagination*” (HALL, 2010; p. 98).

<sup>27</sup> “(...) sentido da política e, na verdade, tanto o bem quanto a desgraça da coisa política” (ARENDRT, 2007; p. 51).

<sup>28</sup> “*A dose of Arendtian pessimisms may be necessary to keep us honest thinkers*” (BENHABIB, 2003, p. .xiii)

<sup>29</sup> “*Classical tragedy, like the classical polis, required this conjugal merging of author and actor, theory and practice, and neither survived the wedge driven between the tow by the influence of*

liberdade com soberania, pagamos o preço de concluir que a existência humana é absurda, uma vez que no agir, como colocado acima, nenhum resultado está garantido.

Essa concepção trágica é necessária para que nos lembremos de que não podemos lidar com os assuntos humanos como lidamos com algo do qual podemos dispor. Não dispomos nem mesmo de nossa identidade, uma vez que “ser é originalmente ser-com”, nem do outro, que, embora igual, continua a ser irredutivelmente diferente de nós. O totalitarismo foi o evento que chegou próximo a essa negação total da política ao proceder do único modo possível para impedir o homem de agir: destruindo a alteridade e matando o diferente. Mas Arendt aponta um caminho para a compreensão do homem ao interpretar a noção grega de mundo: diferente do que para os antigos, não são os deuses que nos determinam, e sim o próprio reverberar sem fim da ação presente e passada, ou o que Arendt chama de “teia de relações humanas”. Por isso é necessário que tomemos as rédeas, conscientemente, de nosso agir, cujas consequências não podem ser previstas pela teoria.

#### IV

Fazendo uma analogia entre forma e conteúdo dessa obra, como aqui propusemos, vemos que se o sujeito político não domina o curso de seu agir, que a ação só é possível nas condições da pluralidade e que ele é responsável pelo seu decorrer. Do mesmo modo, se o significado de *A condição humana* permanece sempre em aberto, pois, como tentamos demonstrar, trata-se de uma obra cuja autora afirma o caráter poético do pensar. Isso, porém, não nos exime de perguntarmos sobre o legado das reflexões arendtianas, sobre a responsabilidade da obra em suas possíveis interpretações. Como dissemos, Arendt nos lega, muitas vezes, mais problemas do que soluções. E muito disso se deve ao retorno que propõe ao ponto em que os problemas iniciais da política foram formulados para descobrir que a solução só pode vir do agir.

Uma das questões fundamentais da obra arendtiana parece ser justamente o desafio à noção de universal e o questionamento da dicotomia geral/particular. Arendt está questionando justamente a oposição entre “iluminismo e obscurantismo”; mas sair dessa oposição é também a pergunta pelo caráter universal do pensar e do fazer políticos. Para quem pensa política atualmente, essas questões são fundamentais, pois dela se segue a possibilidade de se pensar ou não também as leis e as instituições modernas a partir das reflexões arendtianas. Ao contrário do que afirma Abreu, por

---

*philosophy and the flow of events*” (SCHWARTZ, 1986; p. 208).

exemplo, Arendt não está negando o geral em detrimento do particular: “ora, onde as leis não são políticas, juízos que simplesmente aplicam regras gerais – as leis no âmbito jurídico – aos casos particulares não poderão ser políticos (ABREU, 2004; p. 111). Em primeiro lugar, é preciso notar que Arendt não está simplesmente saudando o modo grego de ver a lei como algo exterior à política, produto da fabricação. Ela também contrapõe essa concepção com o modo romano de entender a lei, pelo qual esta possuía um caráter político e topográfico, construía mundos (ARENDR, 2007). Por outro lado, como tentamos demonstrar, Arendt está afirmando a necessidade de generalizações estarem calcadas de tal forma no real que as experiências concretas que não se percam no caminho – e a troca da palavra “universal” por “geral” é importante aqui.

Traduzindo politicamente, no que tange às leis, Arendt procura por uma forma em que não se produza mera obediência cega - que surge sempre quando entendemos o governo em termos de dominação -, mas apoio às leis, calcado nas experiências políticas dos cidadãos, um “apoio que jamais deixa de questionar”. No que se refere às instituições, ela procurou demonstrar em *Sobre a Revolução*, a partir dos conselhos das revoluções modernas, a possibilidade da institucionalização da ordem pública, utilizando-se desses conselhos como metáfora para nos dizer que há um “elemento performativo e inventivo no caráter mesmo das instituições republicanas” (WELLMER, 2001, P. 96). Mas mesmo *A condição humana* é a afirmação da necessidade de formação de corpos políticos. Essas são respostas de Arendt a duas noções sobre às quais a democracia liberal está fundada e que o totalitarismo teria desmentido. Primeiro, “que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou com outro”, pois uma democracia pode funcionar com normas aceitas somente por uma minoria; e, segundo, “que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo da vida política da nação” (ARENDR, 2012).

Outra complicação de *A condição humana* é se relaciona ao anúncio de que a política teria sido inventada pelos gregos, que parece torná-la uma propriedade ocidental. Não são raras as passagens em que Arendt nos dá margem para pensar dessa maneira. Ao mesmo tempo, porém, Arendt também afirma que “a vida humana sempre exige alguma forma de organização política”, “mas a forma de vida na pólis era uma forma de vida política muito especial” (ARENDR, 2010; p. 16). Uma resposta preliminar a tais dificuldades, mas que não resolve por completo nosso problema, foi nossa tentativa de mostrar que, no caráter ativo da busca pelos gregos, Arendt estaria fazendo aquilo que os antropólogos chamam de “invenção da tradição”, o que não

exclui sua “destruição”, no sentido em que Arendt a pensa.

Essa última questão é, na verdade, desdobramento da pergunta pela especificidade do político. Ao afirmar essa especificidade, Arendt acaba por separar esse âmbito do político, do social e mesmo da natureza. Como contraponto, Francis Wolff, por exemplo, afirma que a universalidade da política não implica dizer que “a vida política não é natural ao homem como a respiração o é”. Além disso, afirma a política como necessidade de coerção:

Eis o paradoxo eles vivem *necessariamente* em comunidades políticas, mas não podem fazê-lo sem *coerção*, isto é, sem *política*, justamente. E vive politicamente é isso. É como se a natureza os obrigasse a viver contra a sua natureza. E essa dupla natureza é o político (WOLFF, 2003; p. 28).

Arendt, ao contrário, deseja afirmar que a política é liberdade, que ela é uma escolha. Ela não teria, portanto, a ver com violência, nem poderia ser tratada nos moldes de uma necessidade. Mas, ao mesmo tempo, a autora parece estar partindo de um “universalismo antropológico”, tal como a leitura de Benhabib afirma, no sentido de que a política é uma possibilidade humana universal. Ela estaria, então, pensando as “possibilidades e impossibilidades” da política no mundo contemporâneo.

Se, em *A condição humana*, Arendt está falando de uma *pólis* que era altamente excludente, nem por isso o caráter emancipatório para alguns grupos da sociedade na modernidade lhe passa despercebido: o fato de as mulheres e os operários poderem mostrar-se na vida pública dá, como diz, “um rosto radicalmente novo a todas as questões políticas” e é aí que os tempos modernos “manifestam seus aspectos mais revolucionários”. Esse fato não é indiferente, uma vez que

quantos mais pontos de vista houver num povo, a partir dos quais possa ser avistado o mesmo mundo, habitado do mesmo modo por todos e estando diante dos olhos de todos, do mesmo modo, mais importante e mais aberta para o mundo será a nação (ARENDR, 2007; p. 109).

Essa teria sido uma das épocas mais pacíficas, se por isso compreendemos o sentido de eliminar a força da vida em sociedade. Porém, na modernidade, se a violência não é mais exercida diretamente do homem sobre o homem, o sujeito encontra-se, mais do que nunca, sujeito às necessidades, e “é duvidoso qual coação é mais repugnante”. Por outro lado, também devemos ver que a separação da política do econômico também não é um “mero desprezo elitista pela questão social”, na medida em que Arendt afirma que “antes de pedirmos idealismo aos pobres, e isso envolve a mudança das

circunstâncias de suas vidas privadas, a fim de que eles possam desfrutar do ‘público’<sup>30</sup>.

Mas esse tipo de afirmação nos faz perguntar o que acontece quando a política não é simplesmente “concedida” aos que não tem pleno estatuto de cidadãos, mas é por eles buscada? A revolução epistemológica teria acontecido para Arendt quando esta levou às últimas consequências o fato de que não “o Homem, mas os homens vivem no mundo”, que resultados teríamos se procurássemos em suas considerações também a busca *política* de direitos feita pelas mulheres e por aqueles aos quais o título de cidadão não está plenamente concedido?

Diante do quadro que aqui procuramos oferecer, terminamos, por fim, com essas questões que, em nossa pesquisa de mestrado, vêm surgindo como uma direção a ser seguida. Hannah Arendt diz que *A condição humana* é uma espécie de prolegômeno a um trabalho mais sistemático de teoria política que planejou<sup>31</sup>. Reafirmamos, porém, que mesmo que completasse sua teoria política, ela dificilmente deixaria de ser feita nos moldes da narrativa. Se Arendt não fez esse trabalho sistemático, passou, por outro lado, a analisar eventos contemporâneos. Há, portanto, um elo perdido no meio do caminho. Nesse sentido, no horizonte de nossa pesquisa, a passagem da consideração sobre os gregos às análises dos movimentos sociais que Arendt faz nos anos 1960 servirá, não para preenchermos um buraco impossível de ser preenchido, mas, sobretudo, para “testar” os ganhos e perdas de uma concepção do político e dos questionamentos já colocados em *A Condição Humana*.

---

<sup>30</sup> Retiramos essa citação de Arendt de DUARTE, 2002, p. 68.

<sup>31</sup> CANOVAN, 1978; p. XX.

## Bibliografia

- ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- ABRANCHES, Antonio. “Introdução – Uma herança sem testamentos” In: *Dignidade da Política: ensaios e conferências*. ARENDT, Hannah. Trad. Helena Martins. Rio De Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- AMARAL, Margarida. “O pescador de corais e pérolas: o tempo do eu pensante” In: “Hannah Arendt: Luz e Sombra – Seminário Internacional”, 2010.
- ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins. Rio De Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007; trad. Reinaldo Guarany.
- \_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *The Human Condition*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1998.
- BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- CANOVAN, Margareth. “Introduction”. In: *The Human Condition*. ARENDT, Hannah. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. “The contradictions of Hannah Arendt's Political Thought”. *Political Theory*, vol. 6, nº 1, fevereiro de 1978.
- DUARTE, André. “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política”. In: *Transpondo o abismo: entre a filosofia e a política*. CORREIA, Adriano (org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

\_\_\_\_\_. “Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica”. *Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, nº9, jan. - jun. de 2007.

\_\_\_\_\_. “Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: A crítica da tradição e a recuperação da origem políticas”. In: *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de. (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

EISENBERG, José. “Comunidade ou República? Hannah Arendt e as linguagens do pensamento político contemporâneo”. In: *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de. (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Edith. *Suffering under the sun*. Oxfor: Oxford University Press, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

JASMIN, Marcelo. “Prólogo”. In: ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.

KATEB, George. “Political action: its nature and advantages.” In: VILLA, Dana (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, 2000

LESLIE, Margareth. “In defense of anachronism”. *Political Studies*, vol. XVIII, nº 4, p. 433-447, 1970.

LEBRUN, Gérard. “Hannah Arendt: um testamento socrático”. In: *Passeios ao léu*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983.

MATOS, Olgária. “O Storyteller e o Flâneur: Hannah Arendt e Walter Benjamin”. In: *Hannah Arendt: Diálogos, Reflexões, Memórias*. BIGNOTTO, Newton; MORAES, Eduardo Jardim de. (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MCCARTHY, Mary. “Posfácio”. In: *A vida do espírito*. In: ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MOURA, Alex de Campos. A política como espaço de aparição de liberdade: a resposta de Hannah Arendt. *Prometeus*, Ano 5, Número 9, 2012.

SCHKLAR, Judith. “Rethinking the past”. *Social Research*, Vol. 44, No. 1, 1977.

SCHWARZ, Joel D. “Human Action and Political Action in *Oedipus Tyrannos*”. In: EUBEN, Peter (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*. Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1986.

WELLMER, Albrecht. “Hannah Arendt y la revolución”. In: *Hannah Arendt: el legado de una mirada*. BERNSTEIN, Richard et al. Trad. Javier Eraso Ceballos. Madrid, Sequitur, 2001.

WIEGEL, Sigrid. "Poetics as a Presupposition of Philosophy: Hannah Arendt's *Denktagebuch*" . *Telos*, Nº 146, 2009.

WOLFF, Francis. "A invenção da política." In: *A crise do Estado-Nação*. NOVAES, Adauto (org.). Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2003.

ZIMMERMAN, Bernhard. *Greek Tragedy, An Introduction*. Baltimore & Londres: The Johns Hopkins University Press, 1993.