

FERNANDO JOSÉ DO NASCIMENTO

**A CONTRIBUIÇÃO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL
HEIDEGGERIANA NA CONCEPÇÃO DE PLURALIDADE
PRESENTE EM A *CONDIÇÃO HUMANA* DE HANNAH ARENDT**

Recife, 2009

FERNANDO JOSÉ DO NASCIMENTO

**A CONTRIBUIÇÃO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL
HEIDEGGERIANA NA CONCEPÇÃO DE PLURALIDADE
PRESENTE EM A *CONDIÇÃO HUMANA* DE HANNAH ARENDT**

Dissertação de Mestrado apresentada por Fernando José do Nascimento ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação do Professor Dr. Jesús Vázquez Torres, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Recife, 2009

Nascimento, Fernando José do

A contribuição da analítica existencial heideggeriana na concepção de pluralidade presente em a condição humana de Hannah Arendt / Fernando José do Nascimento. -- Recife: O Autor, 2009.

101 folhas.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Filosofia, 2009.

Inclui: bibliografia.

1. Filosofia. 2. Fenomenologia. 3. Existencialismo. 4. Pluralidade. 5. Heidegger, Martin, 1889-1976. 6. Arendt, Hannah, 1906-1975. I. Título.

**1
100**

ed.)

**CDU (2.
CDD (22. ed.)**

**UFPE
BCFCH2009/104**

TERMO DE APROVAÇÃO

FERNANDO JOSÉ DO NASCIMENTO

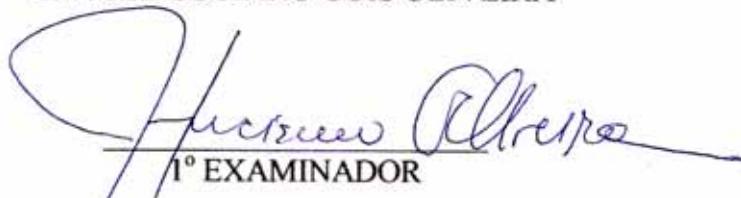
Dissertação de Mestrado em Filosofia **aprovada**, pela Comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Dr. JESÚS VÁZQUEZ TORRES



ORIENTADOR

Dr. JOSÉ LUCIANO GÓIS OLIVEIRA



1º EXAMINADOR

Dr. WASHINGTON LUIZ MARTINS DA SILVA



2º EXAMINADOR

RECIFE/2009

Im memoriam a Idalina Nascimento de Macêdo, que
sonhou comigo os meus sonhos e depois me deixou.

Aos professores Nélio Vieira, Betânia Santiago e Evandro Costa, por ter aprendido com eles o gosto pela pesquisa, pelo ensino, e pelo compromisso ético.

AGRADECIMENTOS

A Deus e a Nossa Senhora do Carmo, padroeira do Recife, aos pés dos quais pedi, às vezes mesmo descrente, forças para vencer e encontrei coragem para lutar.

Aos meus pais, José Francisco e Maria Francisca, minha tia Severina Francisca, meus irmãos, José Fábio e Maria de Fátima, por nunca terem deixado, mesmo em condições adversas, faltar-me condições de estudar e atingir meus objetivos.

Ao professor Jesús Vázquez, orientador dessa dissertação, pela confiança depositada, pelo diálogo sempre aberto e pelas inúmeras contribuições para a construção do trabalho.

Aos professores Washington Martins e Ivo Dantas, pelo incentivo, durante o curso de Especialização em Bioética, para que eu fizesse a seleção de mestrado nesta universidade e no departamento de filosofia.

A Betânia, secretária do departamento de filosofia, pela competência profissional, amizade e paciência.

A Márcio, amigo e revisor do texto, pelo estímulo e dedicação com que corrigiu o trabalho.

A Juliana, Isabel e ao Sr. Edson por sempre ajudarem no que foi preciso e estivesse aos seus alcances no departamento de filosofia.

Aos grandes amigos de caminhada, Jefferson e Sheila, Adilson e Thalles, Eugênio e Marcela, Conceição, Francisco e Angélica, pelo apoio em todos os momentos, pelas discussões sempre ricas em contribuições e pela partilha de experiências, livros, medos e alegrias.

*É difícil dizer a verdade, pois, por mais que só haja uma,
esta é viva e tem feições vividamente cambiantes.*
(Franz Kafka)

RESUMO

A *pluralidade* é um dos baluartes da teoria política de Hannah Arendt. Perpassa a sua obra quase inteiramente. Faz-se notar desde *As origens do totalitarismo*, publicada em 1951, livro que deu notoriedade internacional a autora, até *A vida do espírito*, de 1978, póstuma; mas, é em *A condição humana*, de 1958, que ganha um lugar imprescindível. Seguindo as indicações desse escrito podemos caracterizar a pluralidade como à condição da ação e do discurso. Esses dois aspectos que lhe são inerentes manifestam a singularidade humana. Isto é, somente na presença de outros com e entre os quais agimos e falamos, que nos são iguais e diferentes, é que podemos ir desvelando o *Quem* que cada um de nós é. Isso pode significar algumas convergências com a analítica existencial heideggeriana, apesar de não tê-la necessariamente como única fonte de inspiração e de também poder apresentar alguma divergência. O *Dasein* nunca se dá isoladamente, ele é sempre *ser-com*, é co-presença e neste mesmo sentido o mundo é sempre mundo compartilhado, viver é conviver. No pensamento de Heidegger não há lugar para se pensar em um *si-mesmo* isolado da presença dos outros, visto que até na decisão resoluta do *Dasein* de assumir o peso de sua finitude, seu modo de ser mais próprio, isso se dá simultaneamente a todos os outros modos de ser. Não há como separar o *ser-para-morte* do *ser-no-mundo* e do *ser-com-os-outros*. Aceitando essa interpretação podemos perceber que o *Dasein* mesmo em seu modo de ser mais *próprio*, na singularização permitida pela angústia fundamental, manifesta e não nega a pluralidade que lhe é inerente. Arendt insinua essa compreensão de Heidegger a partir dos anos cinquenta. Dessa forma, pode-se assumir como possibilidade, a partir dessa reinterpretação da analítica existencial, que a noção de *mundo* e de *Dasein* como *ser-no-mundo* e *ser-com* tem um papel importante para a noção de pluralidade como a “paradoxal pluralidade de seres singulares”, desenvolvida em *A condição humana*. O presente texto versa sobre essa possível aproximação entre os autores. Procuramos resgatar o legado heideggeriano sobre uma autora e um tema que cada vez mais são estudados com recorrência na contemporaneidade. A pluralidade é uma das categorias atuais mais visitadas em diversas áreas do saber, isso por causa do seu potencial de fazer refletir sobre a igualdade e o respeito às diferenças.

Palavras-chave: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Pluralidade, Ser-com, Ser-no-mundo.

ABSTRACT

The plurality is one of the bulwarks from the Hannah Arendt's political theory. It permeates her work almost entirely. It is noted since *Origins of Totalitarism*, published in 1951, book gave the author international notoriety, until *The Life of the Mind*, from 1958, posthumous; but, is in *The Human Condition*, from 1958, which won a vital place. Following signs of writing we can characterize the plurality as the condition of action and speech. These two aspects those are inherent, to manifest the human uniqueness. That is, only in the presence of others, with and among, we act and speak, which are equal and different of ourselves, we can go revealing the WHO that each of us is. This might means some convergences with the heideggerian existential analytic, although of doesn't take it as the only source of inspiration and might presents some divergence. The *Dasein* never is isolated, it is always being-with, is co-presence and in this same meaning, the world is always shared world, life is coexistence. In the Heidegger's thought there is no place to think in a selfness isolated from the other's presence, therefore indeed in the resolute decision of the *Dasein* of assume the responsibility of its infinitude, its most proper-being mode, occurs simultaneously to all being modes. It is impossible to separate the *being-to-death* of the *being-in-the-world* and of the *being-with-others*. Accepting this interpretation, we can realize the *Dasein* by itself in its most proper way, in the uniqueness allowed by the fundamental anguish, manifest and doesn't refuse the plurality is inherent in it. Arendt insinuates this comprehension of Heidegger since the fifteen's. Thus, it might be assumed as possibility, from this existential analytic reinterpretation, which the notion of world and *Dasein* as being-in-world and being-with takes an important place to the concept of plurality as a "paradoxal plurality of singular beings", developed in *The Human Condition*. This work concerns to this possible approximation between the authors. We tried to rescue the heideggerian legacy about an author and a theme on which are increasing the studies at the contemporary. The plurality is one of the current categories most visited in several areas of knowledge, because its potential of doing reflect about the equality and respect to the differences. Heidegger and Hannah Arendt, each one by his on way, can help us to find out the plurality's place in the human condition.

Keywords: Hannah Arendt, Martin Heidegger, Plurality, Being-with, Being-in-world.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
PARTE I: A CONTEXTUALIZAÇÃO ENTRE OS PENSAMENTOS DE HEIDEGGER E HANNAH ARENDT	
CAPÍTULO I: O PERCURSO DA CRÍTICA DE HANNAH ARENDT A HEIDEGGER.....	16
1 O ENCONTRO COM O PENSAMENTO DE HEIDEGGER.....	25
2 A FASE MAIS CRÍTICA	24
3 O CAMINHO DA APROPRIAÇÃO	29
CAPÍTULO II: MARTIN HEIDEGGER E HANNAH ARENDT: CONVERGÊNCIAS	36
1 O MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE HEIDEGGER NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT.....	38
2 A DESCONSTRUÇÃO DA TRADIÇÃO EM HEIDEGGER E EM ARENDT.....	43
3 A CRÍTICA FEITA A ARENDT PELA SUA APROPRIAÇÃO DO PENSAMENTO DE HEIDEGGER.....	50
PARTE II: O LEGADO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA EM A <i>CONDIÇÃO HUMANA</i>	
CAPÍTULO III: A CONCEPÇÃO ARENDTIANA DE PLURALIDADE NA OBRA A <i>CONDIÇÃO HUMANA</i>.....	57
1 A GÊNESE DE A <i>CONDIÇÃO HUMANA</i>	58
2 O CONTEÚDO DE A <i>CONDIÇÃO HUMANA</i> E A VITA ACTIVA.....	61
2.1 Labor	68
2.2 Trabalho	70
2.3 Ação	72
3 PLURALIDADE	75

CAPÍTULO IV: A ANALÍTICA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA E A PLURALIDADE.....	81
1 O PROJETO DE <i>SER E TEMPO</i>	82
2 A PLURALIDADE EM <i>SER E TEMPO</i>	85
3 O <i>DASEIN</i> COMO SER-NO-MUNDO E SER-COM E A PLURALIDADE EM A <i>CONDIÇÃO HUMANA</i>	94
CONCLUSÃO.....	101
REFERÊNCIAS.....	104

INTRODUÇÃO

Uma garota frágil, órfã de pai, natural de Hannover, mas que passou parte da infância e juventude em Königsberg, onde se tornou leitora de Kant, a aluna de figuras como Bultmann, Heidegger, Husserl e Jaspers. Joannah Kohn Arendt, judia, contemporânea da Segunda Grande Guerra, tornou-se uma das mais importantes pensadoras do século XX. O seu mais forte impulso para a reflexão foi o Regime Totalitário Nazista e os campos de concentração, aos quais talvez não foi submetida por ter fugido astuciosamente, em 1933, da Alemanha. Por isso, a sua iniciativa teórica apenas pode ser compreendida tendo como pano de fundo o contexto da Segunda Guerra, pois, como afirmou, certa vez, o objetivo ao pensar a realidade do seu tempo era se reconciliar com um mundo em que se sentia estranha, este onde tantas monstruosidades aconteceram e que parte delas testemunhou.

A estranheza a que ela se referia não era um sentimento seu de alheamento da realidade, mas um inconformismo em relação a um crescente distanciamento e falta de compromisso com a Terra, quintessência da condição humana, e, sobretudo, a desconsideração da importância do ser humano, que ela observava na sociedade. O genocídio dos judeus era a prova mais cabal de que o humano fora considerado como um instrumento. O porquê daquilo tudo não era algo que pudesse ser respondido com facilidade e justamente isso causava não só espanto, mas terror em todos os que pensassem a sério.

A hipótese da autora para a questão foi a da negação da dimensão verdadeiramente política do ser humano. Portanto, seu pensamento, como afirmou em uma entrevista a Günter Gaus, em 28 de outubro de 1964, em um canal de televisão da Alemanha Ocidental, versa sobre o campo da teoria política. Mas, sem qualquer dúvida não pode ser compreendido, em sua profundidade, sem se levar em conta a formação inicial que teve em filosofia. Devolver a dignidade da política, tema que configurou seu projeto, significava, entre outras coisas, voltar o olhar sobre a experiência originária e desvelar daí exemplos a serem ressignificados. Isso implicou em uma atitude em relação à tradição de pensamento ocidental: romper com a velha hostilidade entre filosofia e política.

A tradição, ao mesmo tempo em que legou sorrateiramente, também negou a importância da política. Pois, foi caracterizada, desde o início, por uma inversão na disposição originária da *Vita Activa*. Assim, valorizou mais as dimensões produtivas e

consumistas da espécie humana do que a política, que é a mais propriamente humana. Isso nos trouxe, além da situação de alienação moderna, a condição de superfluidade. A filosofia tradicional, grosso modo, tratou sempre do Homem, um ser de essência eterna e imutável, apesar das mudanças históricas e sociais. Negou a pluralidade que é inerente a cada um individualmente e que, ao mesmo tempo, é o que nos faz parte da coletividade. Considerando um modelo específico para dar unidade a tal concepção, excluiu e tornou descartável um grande número de pessoas e talvez, a própria Terra, mãe de todos.

A consideração da pluralidade assumiu, por isso, um lugar central em sua teoria. Ela é o norte não apenas para o resgate da política, mas, ao mesmo tempo, para pensar uma forma de dignidade humana, uma ética e um direito. Entre os diversos comentadores de Arendt no Brasil, muito se tem escrito sobre esses desdobramentos possíveis. No entanto, poucos são os que se dedicam a pesquisar as articulações com o pensamento de Heidegger que fizeram com que chegassem à pluralidade.

O nosso trabalho procura compreender uma das possibilidades da origem da pluralidade em Hannah Arendt. A quem conhece a biografia da autora não passa despercebido da sua relação com o filósofo Martin Heidegger, desde os primeiros anos como estudante universitária. Mais que uma relação íntima e clandestina, chama atenção a paixão intelectual deles. O débito da autora é inegável e ela mesma, algumas vezes, escreve sobre toda a admiração e contribuição que guarda dele. Heidegger, por sua vez, apesar de apático ao pensar próprio dela, fez de Arendt nos anos vinte a sua ouvinte e interlocutora predileta, quando escrevia, entre outros escritos, *Ser e Tempo*, e, na maturidade, confiou-lhe a revisão dos seus textos para o inglês.

Muitos trabalhos da autora, mesmo que ela não cite Heidegger, resguardam diversas convergências com a filosofia dele. Sem falar de tantos outros em que discute diretamente, ora contestando, ora se apropriando para a consolidação de sua política. A obra *A condição humana* é um bom exemplo disso. Nela, o encontramos em toda parte e em parte alguma. A abordagem da autora sobre a condição humana é uma analítica da *Vita Activa* que pressupõe temas heideggerianos como a *temporalidade*, a *finitude*, o *Dasein* etc. Há também uma crítica à noção de público do autor; no entanto, ela não afirma que dialoga com ele, podendo isso passar despercebido a um leitor desatento ou não iniciado na filosofia heideggeriana.

Sem desconsiderar que a pluralidade em Arendt é suscitada, apesar de sua originalidade, de diversos autores, tais como Kant, Jaspers e alguns existencialistas

franceses, procuramos neste trabalho levantar os elementos que contribuam para considerar a possibilidade da filosofia heideggeriana ser uma das suas procedências. Tomamos como referência para isso a hipótese de que haja uma relação de proximidade e, ao mesmo tempo, de distância entre a analítica existencial, presente em *Ser e Tempo*, e a concepção de pluralidade de *A condição humana*. De qualquer forma, o fato de uma herança, nessa temática, não implica, a princípio, uma transposição literal, mas ao contrário, como veremos, um ir mais além de Heidegger.

O primeiro passo do nosso trabalho foi então relacionar o pensamento dos dois a fim de delimitar as suas proximidades e distâncias. Para isso, percorremos os textos em que ela discute diretamente ou que mais se aproximam da filosofia dele. Iniciamos por fazer uma distinção didática na relação, e observamos que é possível diferenciar três fases distintas: um momento inicial em que a autora era aluna de Heidegger e de Jaspers, e em que produziu a sua tese de doutorado e iniciou um estudo sobre Rahel Varnhagen. Depois, um período em que, refugiada na França e depois nos Estados Unidos, ela se tornou uma dura crítica da filosofia e das atitudes políticas dele; por fim, um momento definitivo de apropriação crítica, quando ela retorna de visita à Europa, depois da Guerra, em que floresce a sua teoria política em obras como *A condição humana*, *Entre o passado e o futuro* e *Sobre a revolução*.

A partir da compreensão desse percurso, podemos delinear as convergências e divergências que marcaram a relação intelectual deles. Arendt, nunca abandonou o que aprendeu com o método fenomenológico de Heidegger, isso em todas as suas implicações, tal como a de uma desconstrução da tradição, mas também discordou dele em vários aspectos, que tomaram nova tonalidade com ela. Um exemplo disso é que apesar de considerar a abordagem dele sobre o público “penetrante” não aderiu ao seu “pessimismo” em relação ao mesmo. Em sua teoria política, o público não é desde sempre lugar de decadência, mas apenas nos tempos sombrios, em que vivemos, podendo inclusive ser ressignificado.

De posse das fronteiras entre os pensamentos dos autores passamos à segunda parte do trabalho, onde buscamos a plausibilidade da hipótese de um legado da analítica existencial na concepção de pluralidade de *A condição humana*. Essa obra e *Ser e Tempo* se distanciam não apenas temporalmente, mas também tematicamente. Apesar disso, o fato dela ter sido escrita em um período de reconciliação e intenso diálogo com Heidegger é uma pista para uma possível aproximação. Esse argumento é abonado por

uma carta em que ela afirma dever “tudo quase inteiramente” do que está escrito no livro aos primeiros anos de encontro com ele.

O que está na base desse texto, bem como de outros escritos do mesmo período, é a preocupação da autora com a perda da pluralidade. Talvez por isso a primeira tentação seja contrapor os dois livros e ler *A condição humana* apenas como uma crítica ferrenha a um suposto solipsismo presente na concepção de finitude do pensamento heideggeriano. No entanto, observamos que nem a autora acreditava, nesse período, que houvesse algo do tipo no autor de *Ser e Tempo*, nem que a própria filosofia dele estivesse aprisionada ao individualismo exacerbado moderno. Uma leitura atenta, auxiliada por comentadores deles, fez-nos chegar a uma possível concepção de pluralidade presente na obra de Heidegger e isso nos aproximou ainda mais da probabilidade de uma contribuição da analítica dele na pluralidade arendtiana.

O nosso empreendimento é encerrado quando, assistidos pela correspondência entre eles, por rascunhos de textos e, sobretudo, pela leitura de *A condição humana*, descortinamos a importância da concepção de *ser-no-mundo* como *ser-com* da analítica heideggeriana para a concepção de pluralidade e, com isso, acenamos para o legado fundamental da filosofia de Heidegger sobre a teoria política de Arendt. Uma política da amizade, do amor pelo mundo, que foi, em certo sentido, herdeira de um autor geralmente considerado obscuro em sua filosofia e opções políticas.

PARTE I:

**A CONTEXTUALIZAÇÃO ENTRE OS PENSAMENTOS DE
HEIDEGGER E HANNAH ARENDT**

CAPÍTULO I

O PERCURSO DA CRÍTICA DE HANNAH ARENDT A HEIDEGGER

Hannah Arendt foi aluna de Martin Heidegger entre 1925 e 1926 na universidade de Marburg, Alemanha. Desde então, os dois mantêm um profícuo diálogo que se estenderá até a morte dela, em 1975. Durante esse período, houve um intervalo entre os anos de 1933 a 1950, proveniente, sobretudo, dos problemas engendrados na Europa por causa da ascensão e consolidação do nazismo, bem como, consequentemente, pela Segunda Grande Guerra. Arendt, diante da crescente onda anti-semita, parte, em 1933, para a França e, em 1941, depois de passar um tempo detida por causa de uma ordem geral do governo francês de confinamento aos estrangeiros, foge para os Estados Unidos e, apenas no início dos anos 1950, retorna à Europa e retoma o diálogo com Heidegger.¹

A relação intelectual entre esses dois pensadores alemães ficou registrada através de cartas escritas entre 1925 e 1975, publicadas no Brasil, em 2001, pela Relume Dumará e também em vários textos em que Arendt discute, direta e indiretamente, o pensamento e o comportamento político de Heidegger. Podemos observar, por exemplo, que ao longo dos textos editados por Jerome Kohn, em 1994, escritos pela autora entre 1930 e 1954, sob o título *Essays in Understanding*, traduzido no Brasil pelo título *Compreender*, que pelo menos seis deles fazem referência a Heidegger e dois discutem diretamente o pensamento dele². São eles *O que é a filosofia da existenz?* e *O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu*. Posteriormente, em 1968, no livro *Homens em tempos sombrios* e em *A vida do espírito*, de 1978, publicada postumamente, aparecem mais textos que dialogam com

¹ Sobre a biografia de Arendt: Cf. ADLER, Laure. **Nos Passos de Hannah Arendt**. Trad. de Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007; YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo**: a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997 e COURTINE-DENAMY, Sylvie. **Hannah Arendt**. Trad. de Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. Quanto à biografia de Heidegger: Cf. SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração editorial, 2005. A propósito da relação pessoal entre eles: Cf. ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt – Martin Heidegger**. Trad. Mário Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

²Cf. ARENDT, Hannah. **Compreender**: formação, exílio e totalitarismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2008 a.

questões da filosofia heideggeriana, *Heidegger faz 80 anos* e *O querer-não-querer de Heidegger*, respectivamente.

Neste primeiro momento do nosso trabalho, vamos apresentar, sobretudo, os textos em que Arendt discute diretamente o pensamento de Heidegger. À exceção do primeiro item, detivemo-nos àqueles em que a autora cita e discute explicitamente o pensamento de Heidegger. O motivo é simples: eles representam a melhor pista para percebermos o duplo movimento de crítica e, depois, de apropriação das idéias do seu professor. Somente lendo esses textos e situando-os, cronologicamente, dentro do desenvolvimento da reflexão da autora, é que podemos ter um referencial significativo, tendo em vista a complexidade da sua leitura que discute os textos heideggerianos sem uma referência explícita.

O motivo pelo qual o primeiro item não parte dos textos em que Arendt cita e discute diretamente o pensamento de Heidegger é que eles representam o “pontapé” inicial da relação intelectual de ambos. É um período preliminar de apropriação e corresponde para nós a um momento de encantamento de Arendt pelo pensamento e pela pessoa do seu mestre. De qualquer forma, ela não o priva de críticas, o que demonstra, desde o início, que não está interessada em ser uma discípula mediana; mas, partindo do pensamento dele, como modelo de uma nova forma de fazer filosofia, de pensar a realidade, é original e mesmo, como ele fez em relação ao pensamento de Husserl, aponta limites.

Observamos que é possível distinguir, de modo geral, pelo menos três momentos na sua relação intelectual. Ao primeiro chamamos *O encontro com a filosofia de Heidegger*. Com isso, queremos nos referir a uma primeira aproximação de cunho metodológico, mas não só, como veremos, que corresponde aos primeiros anos de Arendt na vida acadêmica, quando era aluna de Heidegger.³ Desse momento é que surge a tese de doutorado de Arendt, *O conceito de amor em Santo Agostinho*, orientada por Jaspers, que guarda uma contribuição significativa do pensamento de Heidegger. Por uma questão didática também incluímos nessa fase, *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo* que, apesar de publicado apenas em 1957, a autora começara a escrevê-lo por volta de 1932.

³ Situamos esse momento entre aproximadamente 1923-1933, é o período em que a obra *Ser e Tempo* começa a tomar fôlego em palestras de Heidegger, sobretudo por volta de 1923 e 1924, também posteriormente *Kant e o problema da metafísica*. Foi durante esse período que eles dois tiveram um caso amoroso. Segundo Young-Bruehl (1997, p. 63), Heidegger “vinte anos depois, confessou a Arendt que naquela ocasião fora ela, Hannah, a inspiração para o seu trabalho, o ímpeto para o seu pensar apaixonado.”

Ao segundo momento demos o nome de *A fase mais crítica*, por corresponder aos textos mais agressivos em relação ao pensamento e à atitude política de Heidegger. Como já acenamos anteriormente, essa fase também compreende o período em que eles, por causa da Segunda Guerra, estavam sem contato.⁴ É preciso fazer notar, contudo, que o fato do desentendimento pessoal e do desencontro entre eles não é a causa das críticas da autora ao pensamento do seu antigo mestre, como se ela criticasse ou valorizasse a filosofia dele por motivos pessoais. Isso se confirma pelo fato de que ela se manterá firme nas suas críticas, apesar de ter revisto algumas delas, até o fim da vida. Aqui nos deteremos no que é, sem qualquer dúvida, o mais crítico, *O que é a filosofia da existenz?*.

Por fim, na última parte deste capítulo, apresentaremos os textos que, depois de retomarem o diálogo e certamente discutirem sobre as perspectivas heideggerianas, ela passa não só a rever, mas também a fazer considerações sobre a possibilidade de Heidegger dar margem para pensar uma política. Essa é justamente a fase mais madura do pensamento da autora, em que ela escreverá livros que trazem a sua avaliação da situação da modernidade, a sua proposta de reavaliação da tradição, nas suas consequências políticas, morais, educacionais etc., enfim, a sua teoria política.

Os textos apresentados da fase de apropriação crítica, *O interesse pela filosofia no recente pensamento filosófico europeu*, *Heidegger faz oitenta anos* e *O querer-não-querer de Heidegger* são de singular importância para uma interpretação adequada das posições defendidas por Arendt em *A condição humana*. Isso porque uma leitura descontextualizada do todo poderia não só não revelar a contribuição de Heidegger, bem como levar a uma interpretação, segundo a qual a compreensão permanece presa às críticas feitas na fase anterior revistas por ela. Não raro, encontramos comentários em que as críticas de *O que é a filosofia da existenz?* são concebidas como definitivas no pensamento da autora, sobre tudo quanto à tese de um suposto solipsismo na analítica

⁴ Delimitamos essa fase entre 1933, quando Arendt parte para a França, até aproximadamente 1950, quando Arendt regressa a Europa depois da Grande Guerra e reencontra Heidegger. No entanto, é necessário chamar a atenção para o fato de antes de 1933 a relação pessoal deles já está cortada. Aqui pensamos a relação intelectual e por isso, como ela começa a escrever *Rahel Varnhagen* em 1932, sobre uma forte influência heideggeriana, fato que não se pode encontrar, por exemplo, em *As origens do Totalitarismo*, publicada 1951, escrita logo após o fim da Guerra, optamos em estender o momento anterior até 1933. O que nos permite fazer essa interpretação são as cartas entre os dois que têm um intervalo entre o inverno de 1932/33 e fevereiro de 1950 (Cf. ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. **Correspondência:** 1925/1975. Org. Ursula Ludz. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001a, p. 49-51), bem como, a afirmação de Young-Bruehl(1997, p. 78), que afirma sobre esse período que Arendt, “por dezessete anos não soube mais nada dele”. A terceira fase a que nos referiremos corresponde ao período posterior aos anos 1950 e que se estenderá definitivamente até a morte de Arendt, em 1975.

existencial de Heidegger.⁵ Algumas críticas desse período permanecerão, mas não essa, como demonstraremos ao longo desse trabalho.

1. O ENCONTRO COM O PENSAMENTO DE HEIDEGGER

Comentadores como Young-Bruehl (1997), Richard Wolin (2003) e Laure Adler (2007) acenam para uma contribuição da filosofia heideggeriana ou diálogo desde a tese de doutoramento de Arendt, como na biografia *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*. Quanto à tese, Arendt começa a escreverem 1928, e os possíveis motivos que a levaram a escolher o tema podem ter sido: por manifestar desde a infância interesse pela teologia; por ter sido aluna de Rudolf Bultmann, teólogo protestante; pelo próprio Heidegger tratar, com freqüência, de Agostinho nos seus cursos.⁶

Apesar de um interesse juvenil pela teologia, a tese de Arendt nada tem de teológica; ao contrário, desconsidera as possíveis contribuições de autoridades agostinianas da época. É um trabalho de filosofia existencial. Ela defendia, segundo Young-Bruehl, que Agostinho não era teólogo. Por isso, o seu trabalho foi duramente criticado por algumas das maiores publicações da época, tais como *Philosophisches Jahrbuch*, *Kantstudien*, *Deutsche Literatur-Zeitung Gnomon*. Por tratar de um clássico da teologia, sem fazer referência aos mais significativos estudiosos do tema, a obra de Arendt, na sua abordagem fenomenológica, se apresentara pouco palatável para os especialistas no assunto.

A marca heideggeriana na sua tese é defendida, sobretudo, por Young-Bruehl em uma sinopse no apêndice de *Por amor ao mundo*. A comentadora afirma que, além do texto ter sido escrito em uma linguagem heideggeriana, teria a influência de

⁵ Uma dessas interpretações é feita por Sylvie Courtine-Denamy que não leva em conta a mudança de perspectiva da autora e a contrapõe radicalmente a Heidegger. Ela afirma, por exemplo, que a questão sobre o *Quem* levantada em *A condição humana* era uma “réplica” a pergunta por quem é o *Dasein*. Defende também que as leituras dela sobre Aristóteles afastam-se completamente das dele e ainda que Arendt foi crítica da ontologia heideggeriana por essa pressupor um sujeito isolado e, portanto, um “absoluto egoísmo”. Outras críticas que a comentadora cita, tal como a divergência em relação ao público, concordamos, mas não a de que Arendt permanecerá até o fim da vida com a interpretação de que havia uma espécie de egoísmo no pensamento do escritor de *Ser e Tempo* (Cf. COURTINE-DÉNAMY, 1994, p. 323-329.).

⁶ Cf. ADLER, 2007, p. 88; COURTINE-DÉNAMY, 1994, p.164-166.

Heidegger também no que diz respeito à valorização da *temporalidade*. Eles, antes da exploração de qualquer conceito ou fenômeno, “indagavam-se não apenas sobre os desenvolvimentos históricos, as histórias de fenômenos ou conceitos, mas fundamentalmente sobre experiências do tempo, no tempo, que residem nas fontes dos fenômenos ou conceitos”.⁷

Young-Bruehl procura mostrar como algumas questões abordadas na tese se tornaram recorrentes. Para a comentadora, no *Conceito de amor em Santo Agostinho*, está o germe da categoria fundamental para a concepção de política de Arendt, a saber, a *natalidade*. Deter-nos-emos no que seja natalidade no terceiro capítulo deste trabalho. Por ora, destacamos que, segundo Young-Bruehl, Arendt, na segunda parte da sua tese, examina a proposição agostiniana de que o amor como desejo esteja ligado a um objeto definido. Para ela, se a vida feliz deve ser objeto de desejo, tem de ser conhecida previamente. Dessa forma, o conhecimento precederia o desejo. Aqui estaria a origem do significado da natalidade, pois somente uma lembrança transmundana da eternidade possibilitaria o desejo da vida feliz e isso só seria possível porque houve um início, um nascimento.

Young-Bruehl afirma que ali, na nascente concepção de natalidade, se pode notar elementos que se desdobrarão em um afastamento do pensamento heideggeriano. Mesmo se utilizando do método fenomenológico, Arendt valorizaria a natalidade como uma das condições existenciais cruciais, ao lado da mortalidade ou mesmo se sobrepondo a ela, ao passo que Heidegger não teria dado a devida atenção a essa questão.⁸ No nosso entender, entretanto, isso se deve ao fato de ele não ter se voltado para o âmbito da política. A própria Hannah Arendt deixará isso claro quando, em *A condição humana*, afirma que a natalidade é categoria central do pensamento político na medida em que nos lança no mundo, na companhia de outros, enquanto a mortalidade, por nos reportar a finitude como possibilidade de compreensão do ser, é categoria metafísica.⁹

Richard Wolin, por sua vez, não concorda com os comentadores de Arendt que defendem uma continuidade das idéias do *Conceito de amor em Santo Agostinho* no pensamento maduro da autora, como por exemplo, a percepção nessa tese daquilo que seria a natalidade. Segundo ele:

⁷ YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 427.

⁸ Cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 430-431.

⁹ Cf. ARENDT, Hannah. **A Condição Humana**. Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2003a, p. 17.

O argumento a favor da continuidade intelectual se torna difícil de sustentar, pois enquanto que a Arendt posterior é conhecida acima de tudo como filósofa da “mundanidade”, essas preocupações são difíceis de conciliar com uma orientação tão manifestamente supramundana como a de Santo Agostinho (tradução nossa).¹⁰

Para ele, a importância posterior dada à natalidade, que tem a característica de ser um estar-lançado-no-mundo-entre-seus-pares não pode ser comparada com os valores transcedentes que fundamentam a intersubjetividade humana em Agostinho, para quem, o amor ao próximo deve ser sempre mediado pela relação com Deus, senão seria uma forma decaída, inautêntica de amor.

Para Wolin, o trabalho de Arendt tomava como base uma categoria-chave do pensamento heideggeriano, o *ser-com-os-outros*, isso a partir dos dilemas da concepção de amor ao próximo de Santo Agostinho. É que, segundo ele, acreditava-se que a experiência da conversão agostiniana poderia ser interpretada à luz das inquietudes da Filosofia da Existência. Teria, assim, relação tanto com a *decisão* heideggeriana, quanto com a *situação limite* de Jaspers. Talvez por isso Wolin afirma que a tese de doutorado de Arendt é obra de uma discípula estreitamente textual e desprovida de originalidade. De qualquer forma, não nega que haja aí também uma crítica implícita à Heidegger.

A crítica referida por Wolin diz respeito à utilização da concepção de mundo agostiniana feita por Heidegger. Arendt afirma que o seu antigo mestre distingue dois conceitos de mundo em Agostinho, mas se detém a apenas um. Vejamos:

Heidegger distingue, também ele, dois significados de mundo em Santo Agostinho: o mundo é desde logo o ente criado (*enscreatum*), o que abrange aqui a obra de Deus, o céu e a terra, e, por outro lado, o mundo compreendido como *dilectores mundi*. Heidegger só interpreta o último significado, [...] a nossa interpretação visa precisamente tornar compreensível este caráter duplo.¹¹

¹⁰El argumento a favor de la continuidad intelectual resulta difícil de sostener, pues mientras que la Arendt posterior es conocida sobre todo como filósofa de la ‘mundanidad’, esas preocupaciones son difíciles de conciliar con una orientación tan manifestamente supramundana como la de San Agustín(WOLIN, Richard. **Los hijos de Heidegger**: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Trad. María Condor. Madrid: Cátedra, 2003, p. 81.).

¹¹ ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Trad. Alberto Pereira Deinis. Lisboa: Piaget, 1997, p. 129.

Ou seja, Arendt se propõe a elucidar uma dimensão da obra agostiniana que, segundo ela, Heidegger negligenciou. Aqui, certamente, a autora se refere aos anos de 1928-29 em que o autor de *Ser e Tempo* esboça uma história do conceito mundo em suas preleções em Freiburg. De fato, vemos o autor afirmar que:

Em Agostinho, *mundus* significa por um lado o todo do que foi criado, portanto o mesmo que *enscreatum*; com a mesma freqüência, porém, o termo *mundus* aponta para *mundi habitatores*, e, com efeito, no sentido existenciário determinado de *dilectores mundi, impii, carnales*. *Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitant, corde cum Deo sunt* [Os amantes do mundo, ímpios, carnais. Mundo não aponta para os justos, pois, ainda que esses morem no mundo, em seu coração estão com Deus].¹²

No entanto, mais adiante, no fim desse item, Heidegger conclui sua incursão fazendo referência apenas à última concepção de Agostinho. Mas, Arendt não se refere às possíveis implicações dessa suposta ausência em Heidegger, o que nos impede de interpretar isso como um limite do pensamento dele, pois, claramente, nesse texto, ele trata do que interessa a seus objetivos, isto é, mostrar a indissociabilidade do homem com o mundo, pois, constitutivamente é ser-no-mundo.

Assim, mesmo que Wolin e Young-Bruehl não estejam de acordo sobre uma possível continuidade no pensamento de Arendt, em relação à sua tese e à sua filosofia política, não discordam quanto a uma apropriação crítica. Afinal, segundo eles, a autora teria escrito a obra em uma linguagem e metodologia heideggerianas e se voltado para uma temática existencial, o *ser-com-os-outros*.

Sobre *Rahel Varnhagen*, é interessante observar a divergência provocada por alguns comentadores que afirmam se tratar de um “auto-retrato”. Young-Bruehl, intitula o comentário da obra de “Biografia como autobiografia”. Sobre esse texto, afirmará que “*Rahel Varnhagen* é uma biografia, mas certamente não de um tipo facilmente classificável. Não é tanto o que afirma seu subtítulo—‘a vida de uma judia’—quanto a vida de um pensamento pensado por uma judia”.¹³ Nesse livro, para citar apenas um dos aspectos em que há, segundo a comentadora, uma confluência entre as vidas da biógrafa e da biografada ela observa que Arendt traça o percurso da vida de Varnhagen até que

¹² HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 259.

¹³ YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 92.

ela aprendesse o sentido de ser judia e, dessa forma, aceitasse a situação. Complementa Young-Bruehl pouco depois: “tivesse sido Rahel uma mulher do século XX e não do século XVIII, a biografia de Arendt poderia ter sido a história de uma conversão ao sionismo”.¹⁴ Ora, como sabemos, Arendt vai tomado consciência dos problemas judaicos progressivamente e, quando sai da Alemanha para se refugiar na França, temporariamente, passa a colaborar com o sionismo.

Para Adler, *Rahel Varnhagen* é uma “odisséia da sua própria judeidade atormentada”.¹⁵ Defende que essa obra de Arendt, no contexto conturbado em que se encontrava a Alemanha de crescente anti-semitismo, tencionava no fim das contas responder a questão do que ela, Arendt, poderia fazer de maneira concreta na qualidade de judia. Talvez por isso, a obra termine com considerações bastante críticas sobre o assimilacionismo, parecendo querer estimular o seu leitor a se posicionar a favor do sionismo. Diz a comentadora:

Além da vontade de Hannah de empreender uma pesquisa histórica sobre a perda da identidade judaica, na mesma época em que sofria as consequências da ascensão do nazismo, pode-se ler também, acréscito, na paixão que ela coloca nesse trabalho, a tentativa mais pessoal de compreender suas próprias angústias, suas próprias vertigens, suas próprias dificuldades existenciais.¹⁶

Ao contrário das comentadoras citadas acima, Courtine-Denamy defende, por sua vez, que *Rahel Varnhagen* não é uma biografia feita por projeção. Diferentemente de Varnhagen, Arendt nunca negou ser judia. O intento de Arendt era simplesmente o de narrar a história de Varnhagen como se fosse ela mesma que escrevesse. Por outro lado, *Rahel Varnhagen* e essa observação é bem importante no contexto do pensamento de Arendt que representa o primeiro voltar-se dela para os problemas judaicos, tema que a partir de então acompanhará Arendt por toda vida.¹⁷

Afinal, qual é a abordagem dessa biografia escrita por Arendt que dá margem a essas interpretações divergentes? O foco dessa biografia está, sem dúvida, no assimilacionismo. Trata do percurso de Varnhagen¹⁸ que apenas no fim da vida se

¹⁴ YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 92.

¹⁵ ADLER, 2007, p. 98.

¹⁶ *Ib idem*, p. 102.

¹⁷ Cf. COURTINE-DENAMY, 1994, p. 41-42.

¹⁸ Rahel Levin, primeiro nome de Varnhagen, filha de um joalheiro judeu de Berlin, nasceu em 1771 e morreu em 1833; procurou a todo custo ser assimilada à vida cultural da sua época. Nesse intuito, envolveu-se com vários homens não judeus até conseguir se casar e batizar. Dirigiu um salão em Berlin

conforma à sua identidade judaica, que renunciara. A conciliação com a sua origem é assumida apenas no leito de morte, quando afirma: “O que foi, para mim, durante tanto tempo, na minha vida, a vergonha extrema, o sofrimento e a desgraça mais amargos, ter nascido judia, doravante não quereria, por nada no mundo, renunciar a isso”.¹⁹

Acreditamos na possibilidade de Arendt ter depositado em *Rahel Varnhagen* certa medida de subjetividade. No entanto, seria possível a completa imparcialidade na construção de um texto biográfico em que se pretende como vimos contar a história de alguém como se fosse ela mesma que contasse? Certamente, não. Assim, acreditamos que não tenha sido algo intencional. O problema estaria configurado se houvesse qualquer deturpação da vida da biografada, o que sobre isso não encontramos qualquer comentário. Arendt deixa claro que não eram os seus próprios problemas judaicos que debatia no texto. A questão da pertença ao judaísmo, fato que não se configurava como um problema pessoal, transformou-se posteriormente em um problema para ela, porque se tornou uma questão política.

Quanto ao fato de esse texto resultar de um primeiro momento de encontro de Arendt com o pensamento de Heidegger, lembre-se que ele começou a ser escrito por volta de 1932. O estudo sobre o texto vem nos revelar o encanto que Arendt tinha pela maneira de pensar heideggeriana, afinal ela pretende escrever essa biografia se utilizando do método do seu antigo mestre. Nesse sentido, cabe observar que, segundo Adler, Arendt tenta “objetivar a existência judaica recorrendo à fenomenologia da existência”²⁰, tendo o pensamento de Heidegger como chave de compreensão; além disso, a comentadora destaca também que o vocabulário heideggeriano é onipresente no texto, o que na tradução para o português, na nossa opinião, se perdeu.

O argumento de que em *Rahel Varnhagen* transparece uma atitude de apropriação de Arendt em relação ao pensamento do escritor de *Ser e Tempo* pode ser ratificado ainda pela carta em que Jaspers pede para Heidegger escrever, recomendando uma bolsa para a sua ex-aluna desenvolver a pesquisa sobre Varnhagen. Nessa carta, Jaspers:

que era frequentado por personalidades notórias da sua época, tais como, Schleiermacher, Schlegel e Von Humboldt.

¹⁹VARNHAGEN apud ARENDT, Hannah. **Rahel Varnhagen**: a vida de uma judia alemã na época do romantismo. Trad. de Antônio trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a, p. 15.

²⁰ ADLER, 2007, p. 103.

Evoca perante Heidegger a lembrança dessa antiga estudante cujo trabalho de tese “não ficou, uma vez concluído, tão brilhante quanto poderíamos esperar”, mas ele se permite insistir, pois essa jovem possui “uma verdadeira inquietação pelo que aprendeu de método com o senhor, e não há dúvidas da autenticidade de seu interesse pelos problemas, ao qual ela está predestinada pela sua formação e pelos seus gostos”.²¹

Arendt guarda de Heidegger o método inovador que, mais radical que aquele de Husserl, permite pensar não *sobre* Rahel Varnhagen, mas *pensá-la*. Isto é, assim como Heidegger não pensava *sobre* o que estudava, como em uma relação tradicional de sujeito e objeto, mas, ao contrário, se deixava envolver com o que refletia, tornando temas antiquíssimos atuais e levando-os até as suas últimas consequências, com um pensar apaixonado, Arendt dialoga com as cartas e pesquisas de Varnhagen com tal intensidade que torna as questões vividas por ela, um século antes, tão atuais que se pode confundir com as da própria Arendt.

2. A FASE MAIS CRÍTICA

O percurso da apropriação crítica da filosofia de Heidegger não pára pôr aí. Ao contrário, as duas obras, *O conceito de amor em Santo Agostinho* e *Rahel Varnhagen*, representam apenas o início de um grande debate que perdurará cerca de cinqüenta anos aproximadamente. Nesse ínterim, podemos observar, partindo da tese de doutorado, um crescente afastamento do pensamento de Heidegger, sobretudo, após a sua fuga para a França. Esse afastamento vai alcançar o seu cume em 1946 com a publicação de *O que é a filosofia da existenz?* a sua abordagem mais crítica do seu antigo mestre. Posteriormente à reconciliação pessoal, através de cartas e esporádicos encontros, vemos a autora, a partir de *O Interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu*, de 1954, fazer uma avaliação menos crítica, inclusive apropriar-se das questões da análise existencial heideggeriana, que antes refutava.

Em *O que é a filosofia da existenz?*, Arendt—ao explicar o sentido do termo *Existenz*, que para ela significava *o ser do homem*, e ao afirmar Scheler, Heidegger e Jaspers como os seus legítimos expoentes na Alemanha do entre-guerras—comenta os

²¹ COURTINE-DENAMY, 1994, p. 96.

precursores desse movimento, situando como inaugurador na filosofia moderna Kierkegaard. Podemos notar que, se tal corrente tem como questão o ser do homem, é porque procura enaltecer a concretude da sua existência. É nesse sentido que considera Kierkegaard o fundador, pois, na medida em que ele se contrapôs à concepção de *Indivíduo* como simples manifestação do Espírito Absoluto do sistema hegeliano, sugeriu uma concepção de *Indivíduo* que levava em conta toda a contingencialidade da existência humana.

Outro precursor fundamental da filosofia da *Existenz* teria sido Edmund Husserl. A importância dele não se situa apenas na abordagem metodológica do movimento, é mais que isso: ele contribuiu decisivamente para libertar o homem do historicismo e dos complexos sistemas modernos, em que se negava o valor do indivíduo. Como isso foi possível? A partir da *epoché*, isto é, através da colocação da realidade entre parênteses. Na atitude fenomenológica—em que o mundo se manifesta à consciência despida de qualquer preconceito, isto é, como fenômeno—, Husserl trouxe à luz o *Eu puro*, mais que um fundamento sólido, devolvendo à filosofia *o homem* como centro.

A crítica dirigida a Heidegger é disposta na comparação com a filosofia de Jaspers. Arendt enaltece a filosofia desse último no que diz respeito à sua concepção de *Existenz*, que teria a comunicabilidade como amparo principal. Traria assim a ideia de que nunca está isolada, mas de só existir na comunicação e no reconhecimento de outros. Dessa forma, a filosofia de Jaspers romperia com o tradicional afastamento do filósofo ante o mundo e os outros; liberaria a filosofia da *Existenz* da sua preocupação com a “Eu-dade”, isto é, de um período de egoísmo.²²

A mesma avaliação, naquele momento, não é feita da filosofia de Heidegger, que não romperia os limites do egoísmo tradicional, mas aí permaneceria preso, na medida em que concebe como *decadência* todos os modos de ser que se dão *junto a* outros homens. A crítica de Arendt, neste contexto, foi dirigida às concepções de *propriedade* e de *impropriedade* do modo de ser do *Dasein*.

Para Arendt, a decisão do *Dasein* de ser *si-mesmo* implicava a negação da pluralidade humana, visto que se daria apenas a partir da suspensão do *ser-com*. Isto é, na antecipação da morte, a *Existenz* estaria completamente isolada. Essa é uma interpretação de Arendt sobre Heidegger que pode ser questionada. Afinal, uma leitura mais atenta de *Ser e Tempo* esclarecer-nos-á que a impropriedade é, de início e na maior

²² Cf. ARENDT, 2008a, p. 216.

parte das vezes, o modo cotidiano de *ser-no-mundo*, pois nos sendo constitutiva, é um existencial.²³

Com essa compreensão equivocada de Heidegger, Arendt defende, em *O que é a filosofia da existenz?*, que a analítica existencial apresentaria um impasse, a saber, que “o Dasein só poderia ser verdadeiramente si mesmo se pudesse recuar de seu ser-no-mundo para si mesmo, mas é isso que sua natureza nunca pode lhe permitir, e é por isso que, por sua própria natureza, ele sempre fica aquém de si mesmo”.²⁴ Ou seja, não nega que Heidegger dá importância significativa à percepção do *Dasein* como ser-no-mundo. A questão era que isso contradiria a concepção de propriedade como distanciamento dos outros. Seria, segundo a autora, como se Heidegger quisesse retirar o homem da sua inexorável mundanidade, depois de tê-lo lançado nela.

Além da crítica ao pensamento, há uma crítica ao comportamento político de Heidegger. Arendt indaga, ironicamente, a possibilidade de levar Heidegger a sério na sua tentativa de desmontar a metafísica e repensar a ontologia. Mas ela mesma responde que, de fato, ele queria mesmo ser levado a sério, ao ponto de aderir ao Nacional-socialismo. Acusa-o, quando foi reitor na universidade de Freiburg em 1933, de ter, além de outras coisas, proibido Husserl de lecionar na instituição. Esse comentário—apesar de objetado por Jaspers, para quem não haveria certeza quanto à verdadeira posição—a faz considerar Heidegger um assassino em potencial. Para Arendt, mesmo que tal interdição dissesse respeito a uma circular que os reitores do governo nazista tiveram de assinar para as pessoas excluídas do regime, sabendo ele que aquilo seria quase como assassinato para Husserl, deveria ter se abstido.²⁵

É interessante notar que essa questão do possível anti-semitismo de Heidegger já havia sido motivo de discussão entre eles no período em que ainda se correspondiam. A última carta de que temos notícia, enviada por Heidegger a Arendt, antes da fuga dela para a França, datada do inverno de 1932/33, é uma tentativa de tranquilizar a ex-aluna dos “boatos que a inquietam”. Escreve ele:

²³ Trataremos de esclarecer o significado do que seja ser propriamente e impropriamente e de como é possível refutar a interpretação de que há uma negação da pluralidade humana no modo de ser propriamente da obra heideggeriana, no capítulo IV deste trabalho, página 82 e seguintes. Por hora, vale enfatizar, mais uma vez, que Arendt muda de opinião posteriormente à reconciliação pessoal com Heidegger.

²⁴ ARENDT, 2008a, p. 208.

²⁵ COURTINE-DENAMY, 1994, p. 77.

Como esclarecimento de como me comporto em relação aos judeus, cito apenas os seguintes fatos: fui licenciado neste semestre de inverno e por isso mesmo já informei a tempo, no verão, que gostaria de ser deixado em paz e que não assumiria trabalhos e coisas do gênero. Apesar disso, quem se encontrou comigo, quem precisa urgentemente e pode inclusive defender a sua tese de doutorado, é um judeu. Quem tem a oportunidade de vir mensalmente até mim para relatar um grande trabalho em curso (nem dissertação de doutorado, nem projeto de pós-doutorado) é uma vez mais um judeu. Quem me enviou há algumas semanas um trabalho extenso para uma leitura urgente é um judeu. Os dois bolsistas da sociedade benficiante, que foram alocados por mim nos últimos três semestres, são judeus. Quem conseguiu através de mim uma bolsa para Roma é um judeu. Quem quiser chamar isso de “anti-semitismo furioso” pode fazê-lo.²⁶

O problema é que Heidegger aderiu ao nazismo, tornando-se inclusive reitor da Universidade de Freiburg por onze meses, no período de maio de 1933 até abril de 1934, e chegou a proferir discursos públicos em que se alinhava aos ideais do Nacional-socialismo. Com certeza, isso deve ter sido motivo de uma grande decepção para Arendt, tendo em vista a profunda admiração que tinha por Heidegger. Mas talvez pior que essa sua breve aventura política—justificada por ele como uma tentativa de defender a autonomia das universidades alemãs e de ter, mesmo depois de renunciado ao cargo, permanecido simpático ao movimento até aproximadamente 1938—pese mais o fato de nunca ter reconhecido publicamente o grande engano que havia cometido. Isso lhe rendeu, inclusive, o não perdão do seu velho amigo Karl Jaspers.

A grandeza e a profundidade do pensamento de Heidegger não são invalidadas pela sua opção política. Mesmo que a sua contribuição filosófica tenha sido contaminada, ou mesmo influenciada, pelo movimento nazista—argumento que uns defendem e outros contestam—, acreditamos que o problema se encontra muito mais no fato de que diversos comentadores conseguem levantar argumentos para defender as teses mais contrárias.²⁷

Arendt fará outra avaliação sobre a adesão de Heidegger ao nazismo, menos radical, mas não o absolve. O que queremos destacar é que ambos não estavam se comunicando, apesar da precedente tentativa dele de não se deixar interpretar como

²⁶ ARENDT; HEIDEGGER, 2001, p. 50.

²⁷ Sobre a polêmica adesão de Heidegger ao nazismo consultar: FARIAS, Vitor. **Heidegger e o nazismo**: moral e política. Trad. Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988; FÉDIER, François. **Heidegger**: anatomia de um escândalo. Petropólis: Vozes, 1989 e SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger**: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

anti-semita. Os seus argumentos, entretanto, não a convenceram—e nem podiam—, pois as notícias do comportamento posterior dele não contribuíam em nada para sanar as suas inquietações. Por isso, ela só mudaria de opinião após o reencontro no início dos anos 1950, provavelmente devido a intensas conversas sobre o incidente. É oportuno fazer perceber que ela permanecerá com a opinião de que tal comportamento—além de outras coisas—encontrava paralelos no romantismo, do qual—afirmava ela de forma um tanto irônica—esperava ele ser o derradeiro entre os alemães.

3. O CAMINHO DA APROPRIAÇÃO

Depois da retomada do diálogo com Heidegger, Arendt passa a delimitar uma aproximação, por mais que precária, do pensamento dele. Desde então, os textos dela—embora nem sempre citem explicitamente as obras—apresentam mais aspectos convergentes com os dele do que no período anterior. Essa apropriação crítica do pensamento de Heidegger aconteceu por volta dos anos 1950, quando volta à Europa depois da guerra. Acreditamos que os diálogos pessoais que mantiveram a fizeram rever alguns aspectos da sua crítica. Essas conversas, mais que um caráter de esclarecimento pessoal, vão assumir uma perspectiva acadêmica porque Arendt se torna, a pedido de Heidegger, revisora das suas obras para o inglês.

A reavaliação de Arendt pode ser notada a partir do texto *Interesse pela filosofia no recente pensamento filosófico europeu*, escrito logo após uma visita à França e à Alemanha em 1949. Ela começa por defender que a tradição de pensamento político, nascida no julgamento e condenação de Sócrates e que teve como principais representantes no seu nascedouro Platão e Aristóteles, caracterizou-se pela hostilidade em relação aos assuntos políticos. Ela se refere à questão de todos os escritos políticos tradicionais terem sempre a característica de pensar a sociedade por uma perspectiva normativa ou finalista. Para Arendt, não se pensava a sociedade na sua realidade, mas como ela deveria ser. Com isso, queremos dizer que, desde Platão até o rompimento da tradição com Marx, aproximadamente, o que caracterizava a filosofia política era um olhar desconfiado e superficial que apenas formulava prescrições para o modelo de sociedade ideal.

Essa crítica ao modelo de pensar a política na tradição de pensamento ocidental vai se tornar predominante no seu pensamento. Acreditamos, inclusive, que podemos afirmar que todo empreendimento teórico dela passa a girar em torno desta questão: desvelar a dignidade da política. A maneira como procurará fazer esse resgate é, em linhas gerais, pelo método fenomenológico heideggeriano. Veremos como isso é possível no capítulo seguinte. Desde já, podemos dizer que as abordagens da política, no seu modo de apresentação tradicional—que na verdade ocultou o seu sentido, bem como o significado originário, que Arendt tenta resgatar na experiência grega pré-tradicional—, guarda a mesma atitude de Heidegger, ao desconstruir a tradição metafísica, por ter velado a questão do sentido do ser na sua história.

Arendt, assim como Heidegger, não poupa esforços para demonstrar o quanto a tradição ocultou experiências originárias da realidade humana. Mas também guarda o respeito em relação à mesma tradição, pois afinal, apesar dela ter ocultado tais experiências, somente a partir dela podemos reencontrá-las. Somente uma intensa apropriação intelectual desse fenômeno é capaz de fazer pensar a sua superação.

Ela destaca que a abordagem da política de maneira tradicional não é um caso isolado dos filósofos, apesar de nascer daí a tradição política; na verdade, foi um modelo civilizacional. Até os cientistas políticos, afirmava ela, negligenciavam, geralmente, a verdade da afirmação de Pascal:

Só imaginamos Platão e Aristóteles com longas vestes de pedantes. Eram homens de sociedade que gostavam, como outros, de se divertir com seus amigos; e quando se divertiram em escrever suas *Leis* e a *Política*, fizeram-no brincando. Era essa a parte menos filosófica e menos séria da sua vida [...]. Se escreveram de política, foi, de certo modo, para pôr ordem num hospital de doidos; e, se apareciam falar dessas coisas como de um magno assunto, é porque sabiam que os doidos a quem falavam pensavam ser reis e imperadores. Punham-se em consonância com os princípios deles para lhes moderar a loucura da melhor maneira possível.²⁸

Essa passagem mostra que os filósofos nunca levaram a política muito a sério, mas quando se voltavam para ela, era com a intenção de garantir a própria atividade filosófica. Essa tendência inata à tradição política se modificará apenas depois das duas

²⁸PASCAL *apud*. ARENDT, 2008a, p. 445.

grandes guerras. É a partir daí, segundo Arendt, que vemos emergir um verdadeiro interesse pela política no pensamento filosófico europeu.

Para Arendt, a partir do seu novo filtro interpretativo, Heidegger é um autêntico representante da filosofia do pós-guerra na Alemanha. A sua importância está em ter pensado o termo *historicidade* ontologicamente e, com isso, ter abandonado a tradicional posição do filósofo como homem sábio—visão bem demonstrada na passagem de Pascal que acabamos de ler.

A implicação que ela quer destacar é que Heidegger lançou o filósofo diante dos assuntos políticos ao afirmar a sua posição relevante na filosofia do pós-guerra, mas não como aquele que vai dizer como a sociedade deveria ser e propor novos valores. Como os outros homens, o filósofo passa a se envolver fundamentalmente no turbilhão dos acontecimentos.

O fato de Heidegger ter proposto o abandono da idéia do filósofo como homem sábio não quer dizer que ele próprio não estivesse ainda vulnerável—enquanto filósofo—a equívocos. É assim que, apesar de tudo, ainda conserva a velha hostilidade em relação ao mundo público. De fato, para Heidegger, o público tem a função de dissimular as verdades da realidade e evitar a aparição da verdade. Como podemos notar no parágrafo 27 de *Ser e Tempo*, o domínio público a tudo nivela e obscurece na medida em que o *Dasein* se encontra fechado para o modo de compreensão que lhe é mais próprio; o público não contribui para que o *Dasein* se assuma como possibilidade. Não obstante, poderíamos objetar-lhe que nivelar as possibilidades não significa, necessariamente, que não seja possível a apropriação de si-mesmo no público, no qual o ser próprio se confronta com a impessoalidade em que geralmente se vive.

Para Arendt, seria essa posição de Heidegger em relação à publicidade que o mantém preso à tradição. Isso mesmo, para a autora, apesar de todo esforço dele de desmantelar a metafísica, continua preso a uma forma particular, autoritária, de compreender a política. Insinuaria isso, segundo ela, a adesão dele ao nazismo, comparada com a experiência de Platão com o tirano de Siracusa. Assim, ele se manteve preso ao quadro de pensadores que rejeitam, em certo sentido, a importância da pluralidade para a política, aderindo a ideais opressivos.

Apesar disso, é notável a apropriação do pensamento de Heidegger nesse contexto. Arendt assume a sua interpretação em relação ao fato de o espaço público contemporâneo obscurecer a realidade humana, afirmando que a descrição do impessoal em *Ser e Tempo* tem uma “precisão excepcional” e uma “relevância filosófica

inegável”, mas não admite, com o olhar sobre a experiência grega antiga sobre a política, que isso seja algo que diga respeito ao público como tal, mas apenas à experiência de tempos sombrios.²⁹

Como podemos perceber, em nenhum momento Arendt deixa de delimitar a fronteira do seu pensamento com o de Heidegger. Mesmo em um texto em homenagem a ele, *Heidegger faz oitenta anos*, ela aponta o que considera limite. Chama-o de “o rei secreto” do pensar e enfatiza que a obra *Ser e Tempo* veio apenas confirmar aquilo que já se sabia dele, a genialidade; afinal, a sua boa fama como professor era anterior ao sucesso da obra.

A abordagem arendtiana em *Heidegger faz oitenta anos* parte da situação de crise das universidades alemãs no entre-guerras que, segundo ela, haviam se transformado em escolas profissionais. Contra um ensino de filosofia “confortável” e “totalmente sólido”, surge uma revolta que tem as suas fontes na “volta às coisas mesmas” de Husserl e na corrente existencial que teve em Scheler, Heidegger e Jaspers os seus legítimos representantes. O que caracterizava esse grupo de rebeldes, diferentemente dos demais filósofos da época, segundo Arendt, era o fato de diferenciarem entre “um objeto de erudição e uma coisa pensada” e o de que o objeto de erudição era praticamente indiferente para eles. Heidegger—o mais significativo de todos—seria aquele que jamais pensa sobre alguma coisa, mas antes alguma coisa.

É a essa proposta “revolucionária” daquele movimento de fazer filosofia de uma forma totalmente diferenciada do comum que Arendt permanecerá ligada. Como teórica política, vai procurar pensar também de forma completamente diferente o seu campo próprio. E o repensar a política—como vimos defendendo aqui—não se filia à fenomenologia a partir de Husserl, apesar de Arendt ter sido aluna dele também, mas a Jaspers e a Heidegger—mas muito mais a esse último.

Em *Heidegger faz oitenta anos*, Arendt afirma que ele estaria alinhado aos rebeldes da filosofia. Partindo disso, questiona se poderia falar de uma filosofia heideggeriana. É nesse sentido que propõe que seja melhor falar do “pensar de Heidegger”, porque romperia com a tradição para refletir originariamente e redescobrir o passado imemorial do pensar. Esse ato apaixonado, levado às últimas consequências e sem buscar qualquer resultado, acaba por “derrubar o edifício da metafísica”. Por isso,

²⁹ Abordaremos a crítica de Arendt à concepção de público da analítica existencial heideggeriana no capítulo IV deste trabalho, na página 87.

Heidegger será decisivo para caracterizar, segundo ela, o que seria a “fisionomia espiritual” do seu século.³⁰

É interessante observar ainda que Arendt expressa que a melhor forma de falar sobre quem é Heidegger é levar em conta que, para ele, o pensar diz respeito ao espantar-se diante do simples e de fazer aí a sua morada. Essa característica terá tanto o aspecto de elogio, quanto de crítica. Isso porque, ao mesmo tempo que é uma qualidade peculiar aos grandes pensadores, é também perigosa no sentido de que significa uma desconfiança da política. Isso foi consagrado na hostilidade entre filosofia e política. Arendt compara Heidegger a Platão novamente, aqui na sua experiência em Siracusa, mas afirma que “mostrou-se ainda um pouco pior para Heidegger do que para Platão, pois o tirano e as suas vítimas não estavam além-mar, mas em seu próprio país”.³¹

Como podemos notar, a crítica de Arendt é dirigida a dois aspectos no texto em questão. O primeiro diz respeito ao pensar de Heidegger, isto é, à sua filosofia, que na grandeza que lhe é característica, acaba permanecendo preso à tradição do pensamento político ocidental. Mesmo tendo lançado o homem na sua mundanidade, reproduziu mais uma vez a atitude hostil aos assuntos “meramente” humanos, ou seja, à política. A outra crítica, que é na verdade um desdobramento da primeira, é que, como todos os grandes pensadores, à exceção de Kant, Heidegger ao tentar deixar o seu mundo próprio, o pensar, acaba cedendo a ideais tirânicos.

Arendt vai caracterizar, na verdade, a opção política de Heidegger como uma tendência comum aos pensadores, o que chama, tomando uma expressão francesa, de *déformation professionnelle*. O que pode ser explicado pela defesa de um conflito originário entre filosofia e política, que neste sentido são consideradas como dois modos distintos de ser-no-mundo. A filosofia, a partir dessa linha interpretativa, seria marcada pela ‘solidão’ constitutiva, enquanto a política pela ‘pluralidade’ constitutiva.

Poderíamos, equivocadamente, afirmar que Arendt com essa posição em relação a Heidegger, a de que a sua opção política podia ser compreendida como um problema da filosofia e não do seu caráter, estava minorando o grau de responsabilidade dele sobre a sua opção pelo nazismo. Acreditamos que não era essa a intenção da autora. Mais do que qualquer eufemização de erros, ela tinha a intenção de desvelar a dignidade da política e a necessidade de pensá-la a partir de si mesma, desprovida do peso da

³⁰ Cf. ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003b, p. 223.

³¹ ARENDT, 2003b, p. 229.

tradição político-filosófica, que, desde o seu nascedouro, desvaloriza o que diz respeito aos assuntos humanos e, neste sentido, Heidegger seria mais um caso entre tantos outros.

Esse será o “tom” da crítica de Arendt a Heidegger, o descaso da vida política, como se pode notar no seu último texto sobre ele, que comenta sobre a faculdade da vontade. *O querer-não-querer de Heidegger* compõe as conclusões do segundo volume da obra *A Vida do Espírito*. É um texto denso, em que a autora expressa a sua maturidade filosófica. Em poucas páginas, discute com o pensamento de Heidegger de antes e de depois da virada, mostrando alcances e limites da filosofia daquele que creditou a ela a inspiração, a interlocução e a tradução do seu empreendimento teórico.

A abordagem da autora é iniciada com a afirmação de que, se lermos a obra *Nietzsche*, poderemos perceber que a reviravolta no pensamento de Heidegger tem lugar entre os volumes primeiro e segundo desse texto. Essa mudança de perspectiva será anunciada publicamente por Heidegger apenas na *Carta sobre o humanismo*, em que afirma que *Ser e Tempo* era uma preparação para esse passo do seu pensamento.³²

A reviravolta do pensamento de Heidegger, segundo Arendt, foi dirigida ao suposto subjetivismo de *Ser e Tempo* que pensava o ser a partir da abertura e transcendência do *Dasein*; agora, ao contrário, a questão seria “definir o homem em termos de Ser”.³³ Com isso, a autora queria expressar que, nesse segundo momento, ele transforma o pensamento em função do ser, isto é, pensar passa a ser a resposta obediente ao chamado do ser. Além de, com isso, dessubjetivizar o pensamento. Outra consequência dessa mudança de perspectiva seria que agora se torna mais claro que antes o fato de que os entes velam o ser. Isso implica que está na própria natureza da relação entre Homem-Ser o esquecimento do ser e, por isso, a importância de se pensar fundamentalmente na *diferença ontológica*.

A crítica de Arendt a Heidegger nesse texto, em relação à virada no seu pensamento, é comentado por Duarte:

O argumento crítico de Arendt é o de que a partir da *Carta sobre o Humanismo* e das reflexões heideggerianas sobre a essência da tecnologia a ação foi reduzida ao pensamento meditativo e poético, concebido como a única alternativa capaz de impedir o

³² Cf. HEIDEGGER. Martin. **Sobre o humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Ed. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 46-47.

³³ ARENDT, Hannah. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Trad. de Antônio Abrantes. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1979, p. 317.

completo “esquecimento do Ser” nas sociedades tecnológicas avançadas.³⁴

Para Duarte, Arendt está apontando para um caráter de descomprometimento também nessa segunda fase do pensamento de Heidegger. De qualquer forma, a autora não nega a relevância do pensar heideggeriano no que concerne, por exemplo, à técnica e à atomização da sociedade, mas aponta para que, com a permanência do afastamento radical em relação ao mundo público, ele jamais seria capaz, como não foi, de perceber o quanto prejudicial seria a ascensão do nazismo à pluralidade humana.

Não há, em Arendt, uma negação da importância do pensamento do evento pressupor para a sua legitimidade a *serenidade* e o *afastamento*. O problema para ela era que, em Heidegger, havia uma inaptidão para se concretizar ou vicissitudes de afastamento e aproximação sobre os eventos do mundo porque o pensamento era a “única morada” dele. Para a autora, portanto, o afastamento não deve nos desconectar da realidade em si mesma, dos eventos, mas deve ser critério para o seu julgamento e ação.

Depois de conhecermos esse percurso de encontro, afastamento e apropriação que marcou a relação intelectual entre os pensadores, podemos aprofundar as convergências entre eles. Para isso, é preciso, mais uma vez, recordar que afirmar a existência de aproximações não implica que a autora tenha se apropriado de forma acrítica do pensamento de Heidegger, mas, ao contrário, no caso de Arendt, o que os une é paradoxalmente o que passou pelo crivo de duras críticas e revisões.

³⁴DUARTE, André. **O pensamento a sombra da ruptura:** política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000a, p. 335.

CAPÍTULO II

MARTIN HEIDEGGER E HANNAH ARENDT: CONVERGÊNCIAS

A compreensão do percurso da apropriação crítica do pensamento de Heidegger por Arendt nos revela características fundamentais do pensamento dela. Nota-se, por exemplo, a partir da análise dos textos e dos comentários sobre a autora que, o recurso ao método fenomenológico se faz presente em parte considerável das suas obras, sobretudo na fase mais madura, em que delineará a sua concepção de política em *A condição humana, Entre o passado e o futuro e Sobre a revolução*.

É significativo, nesse contexto, também lembrar que os temas a que os dois autores se dedicaram são bem distintos. Representam perspectivas de preocupações diferentes, pois enquanto Heidegger está voltado para a ontologia, Arendt tem como foco a teoria política e, enquanto a categoria central do primeiro tema, segundo ela mesma, é a finitude, a do segundo é a natalidade.

À revelia do fato de Arendt e Heidegger trabalharem em temáticas tão distintas, podemos afirmar que é exatamente essa diferença temática que os une. Essa unidade no pensamento dos autores se dá porque, apesar de projetos bem diferenciados, os dois centram-se na *Existenz*, isto é, tomam o ser-no-mundo, a concretude da vida humana como referência para as suas abordagens, o que nos permite incluir ambos como pensadores da existência.

Quando afirmamos que Heidegger parte de uma analítica da existência, isso não quer dizer que seja o tema central das suas reflexões, como equivocadamente se poderia defender. A reflexão heideggeriana, no seu projeto de *Ser e Tempo*, tem como foco precisamente a questão do ser. A análise da existência humana que ele desenvolve se configura unicamente porque essa temática não pode ser abordada senão pela reposição da pergunta pelo ser. Para Heidegger, essa análise só poderia ser empreendida a partir de um ente, que, pela sua constituição ôntico-ontológica, já era abertura e compreensão do ser. Ele afirma que “a colocação explícita e transparente da questão do sentido do ser

requer uma explicação prévia e adequada de um ente (da presença) no tocante a seu ser”.³⁵

Não nos deteremos sobre o projeto de *Ser e Tempo* agora, pois reservamos lugar especial para tal nesse trabalho. Assim, no capítulo que segue, discutiremos dois dos aspectos mais significativos do legado heideggeriano no pensamento de Hannah Arendt, e uma crítica que pode ser feita à autora por sua vinculação a ele.

O capítulo está disposto em três itens. O primeiro trata de como a autora se apropriou do método fenomenológico heideggeriano. Apresentamos o que seja esse procedimento no seu idealizador e como surte efeito no seu projeto, bem como o significado e a importância dele no pensamento da autora. No segundo item, no qual abordaremos a desconstrução da tradição no pensamento de ambos, discutiremos as repercussões de tal abordagem na teoria da autora. Por fim, no último, debateremos uma das possíveis críticas que podem ser feitas a Arendt por sua aproximação teórica de Heidegger. É que a leitura dela pode ter herdado um suposto caráter aristocrático dele, que inclusive seria um dos motes antidemocráticos presentes neles.

Não pretendemos reduzir a contribuição do pensamento de Heidegger, na obra arendtiana nos aspectos que agora vamos discutir. No entanto, essas são, sem dúvida, as características centrais de tal apropriação, e aquelas a partir das quais podemos inferir qualquer outra. Daí a importância de discuti-los, pois nos servirão de base para relacionar os dois pensadores e perceber em que medida a analítica existencial heideggeriana contribuiu para a acepção de pluralidade em *A condição humana*.

A crítica dirigida a Arendt por sua herança heideggeriana é disposta neste texto a partir de Richard Wolin que, entre os comentadores do autor de *Ser e Tempo*, tem se destacado por abordar e criticar uma perspectiva política. Como Wolin dedicou parte de um livro seu, *Os filhos de Heidegger*, à relação entre eles, acreditamos ser uma leitura considerável também neste contexto. Mas, enfim, representa apenas uma abordagem que, como mostraremos no texto, pode ser questionada.

³⁵HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Ed. 2. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 43.

1. O MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE HEIDEGGER NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT

Não é forçoso admitir que Arendt, apesar de ter sido também aluna de Husserl e Jaspers, e esse último ter exercido um papel significativo no pensamento dela, foi iniciada na filosofia existencial por Heidegger. E aqui não nos referimos a iniciar apenas no sentido de introduzir, mas de contribuir decisivamente, mesmo que essa iniciação seja caracterizada por “aproximação e afastamento”. Esse nosso argumento se ratifica, além do fato de Heidegger ter sido professor dela antes dos outros dois, e de eles manterem já nos primeiros meses de encontro um intenso diálogo intelectual, no fato de ela partir da temporalidade para empreender boa parte das suas análises políticas. Mas, então, o que significa aqui esse caráter temporal que Arendt assume da analítica existencial heideggeriana? Para respondermos a essa questão, precisamos primeiro recordar o que significa temporalidade para Heidegger.

Não é possível uma abordagem do significado da temporalidade sem uma passagem por *Ser e Tempo*. Apesar do tema já se fazer presente desde os primeiros parágrafos da obra, é na segunda seção que se vai dedicar mais a ele. Por esse motivo, seguiremos as indicações do parágrafo 65, em que preliminarmente Heidegger explicita o que seja temporalidade para o desenvolvimento dos capítulos procedentes do texto.

No parágrafo 65, afirma:

Vindo a si mesma num porvir, a decisão atualiza-se na situação. O vigor de ter sido surge do porvir e isso de tal maneira que o porvir do ter sido (melhor, do que tem sido) deixa vir a si a atualidade. Chamamos de *temporalidade* este fenômeno unificador do porvir que atualiza o vigor de ter sido. Somente determinada como temporalidade é que a presença possibilita para si mesma o poder-ser toda em sentido próprio da decisão antecipadora.³⁶

Para compreender essa citação, precisamos levar em conta que Heidegger alega, anteriormente, que só é possível ser próprio na decisão; ela antecipa a possibilidade da impossibilidade de continuar sendo, isto é, a morte. No entanto, essa *antecipação* não é um “pensar na morte”, mas antes assumir-se como poder-ser, que tem como

³⁶ HEIDEGGER, 2007, p. 410.

possibilidade mais autêntica deixar de ser. A busca pelo sentido do ser do *Dasein* o leva ao seguinte: o seu ser é o cuidado. Como essa compreensão só é possível na abertura que lhe é própria e que permite a antecipação, é a temporalidade que torna possível se tornar si-mesmo na decisão.

Quando o *Dasein* “antecipa” a própria morte na decisão, ele vem a ser si-mesmo a partir do que está *por-vir*. Aceitar essa possível “realização”, para Heidegger, significa assumir-se como *ter-sido*, isto é, como o seu passado e assim presentifica o seu ser. Com essa abordagem fenomenológica ele está se opondo radicalmente à noção tradicional do tempo. O futuro não é aqui um ainda-não-presente, mas um modo possível de apropriação; o passado não é o que ficou para trás, nem o que trazemos na lembrança, é a aceitação da facticidade como a condição em que se estava; o presente não é uma sucessão de agora, mas a saída em direção a *si-mesmo*. Na concepção tradicional, “os conceitos de ‘futuro’, ‘passado’ e ‘presente’ nascem, imediatamente, da compreensão imprópria de tempo”.³⁷ O tempo original, ao qual nos referimos só existe no *Dasein*, e, apesar disso, não corresponde a um sentido subjetivo, e assim, ele é a duração entre os dois limites que o caracterizam, o nascimento e a morte, ou seja, o tempo é finito.

Do parágrafo 65 em diante a temática da temporalidade será predominante nas análises de Heidegger. Ele conclui tal parágrafo resumindo-o nas teses seguintes: “originariamente, tempo é temporalização da temporalidade que, como tal, possibilita a constituição da estrutura da cura. A temporalidade é, essencialmente, *ekstática*. Temporalidade temporaliza-se, originariamente, a partir do porvir. O tempo originário é finito”.³⁸ O que significa essa conclusão? Primeiro, a temporalização do tempo se dá na medida em que o tempo só existe como dado no *Dasein*, este não pode se compreender senão como tempo. O *Dasein* é tempo. Segundo, precisamos destacar o que Heidegger comprehende por *ekstase*, recorramos a ele mesmo que responde, “chamaremos, pois, os fenômenos caracterizados de porvir, vigor de ter sido e atualidade, de *ekstases* da temporalidade”. Neste sentido, as modalidades da temporalidade, que ele chama de *ekstases*, é a própria temporalidade enquanto presentes no *Dasein*.

As duas últimas teses, “temporalidade temporaliza-se, originariamente, a partir do porvir” e “o tempo originário é finito” compreendemos da seguinte forma: inicialmente, podemos olhar para elas em conjunto porque o *porvir* é antecipação, isto é, finitude.

³⁷HEIDEGGER, 2007, p. 411.

³⁸Ibidem, p. 416.

Partindo desse pressuposto, podemos afirmar que é a partir da *ekstáse* fundamental da temporalidade, que o *Dasein* se temporaliza. Temporalizar-se, aqui, significa assumir a possibilidade da impossibilidade absoluta. Depois, como o *porvir* diz respeito a assumir a finitude, podemos concluir que ele é finito. Assim, para concluir, como afirma Heidegger, é a partir desse tempo originário, finito, que pode surgir qualquer concepção de tempo, como a tradicional.

Essa abordagem da temporalidade feita por Heidegger, segundo Dubois, ao comentar *Ser e Tempo*, mostrará todo o seu maravilhoso potencial criativo. Vejamos:

Nesses últimos capítulos, de um andamento às vezes áspero, nervoso, revela-se de modo mais explosivo a incrível ‘novidade’ do pensamento de Heidegger, que, ao se engajar numa fenomenologia da temporalidade, embrenha-se pelo não-acessível, exibe um fenômeno que, na maior parte do tempo (!), não se mostra.³⁹

Isto é, certamente, o fato de desrido das categorias tradicionais sobre o tempo e fundando-o na *temporalidade*, Heidegger apresenta uma compreensão de tempo, capaz de abracer a totalidade da existência, tanto própria quanto imprópria, que estava velada.

Sobre o método de Arendt, Adeodato o divide em três partes, a saber: “a importância de *estabelecer distinções* na pesquisa filosófica”, a fenomenologia conceitual, isto é, “o método de investigar através da análise etimológica e semântica de certos termos-chaves” e finalmente, “a observação de fenômenos históricos passados como acontecimentos únicos que são erigidos em *exemplos* a serem seguidos ou evitados”⁴⁰. Para este comentador, a marca heideggeriana se faz notar, sobretudo, mas não apenas, no segundo. Este corresponderia a uma ontologia a *La Heidegger*. Isso se justificaria, para ele, por Arendt acreditar que as palavras desvelam o sentido do ser e que, tanto para Heidegger quanto para Arendt, não haveria uma separação definitiva entre sujeito e objeto, mas, ao contrário, um participa constitutivamente do outro.

Adeodato considera o método utilizado pela autora limitado e afirma que ela se afasta ou se aproxima deles de acordo com a questão que lida. O próprio Heidegger, segundo ele, não teria concordado com a apropriação arendtiana do seu método. Pois, como a objetividade da fenomenologia conceitual pode ser questionada, é alvo de duras

³⁹ DUBOIS, Christian. **Heidegger:** introdução a uma leitura. Trad. Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, p. 57.

⁴⁰ ADEODATO, João Maurício. **O problema da legitimidade:** no rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989, p. 101.

críticas. Vejamos um comentário da posição de Heidegger em relação à obra *A condição humana*:

É curioso notar o repúdio de Heidegger a *A Condição Humana*, cuja edição em alemão lhe foi presenteada por sua ex-aluna, o que revela mais que o caráter duvidoso do filósofo; mostra que a fenomenologia conceitual deixa ampla margem às preferências de quem a aplica, desde que procure uma ontologia por trás e além das palavras.⁴¹

Não se sabe, ao certo, o motivo de Heidegger não ter dado a devida atenção à obra da autora. Por isso, não encontramos respaldo suficiente para este comentário, o que parece dizer ser apenas uma especulação provável. O método polêmico da autora pode ser compreendido dentro do seu intento de romper com o modelo de filosofia vigente, que tinha no método o seu enfoque principal e seu estatuto de legitimidade. As incursões de Arendt nunca pretendiam chegar à verdade das coisas, em um sentido tradicional, seu objetivo é vislumbrar um sentido, que não é um resultado final, definitivo, mas, fluido.

Um dos procedimentos do método de Arendt é, diante das circunstâncias presentes, compreender o passado para tentar iluminar o futuro. Tomemos como exemplo a sua obra *A condição humana*. Nela, a análise da situação de alienação do homem moderno parte da compreensão do que foi a *Vita Activa* na Grécia pré-clássica, que é o modelo de proposta parar e pensar a condição humana. Isso, no entanto, não quer dizer que ela enxergava como solução para a crise de sentido contemporânea uma repetição histórica da experiência grega, mas como uma possibilidade de repensar o presente e construir projetos para o futuro.

Esse aspecto do pensamento de Arendt também guarda a atitude fundamental do método fenomenológico heideggeriano que, na sua tentativa de desvelar o sentido do ser, procura resgatar a experiência originária do pensar, antes do surgimento do que se convencionou chamar de metafísica.

Podemos observar a mesma convergência em *Entre o passado e o futuro*, obra publicada em 1963, onde, segundo Lafer, pulsa o conjunto de inquietações que marcam

⁴¹ADEODATO, 1989, p. 110.

toda a sua obra.⁴² No prefácio deste texto, comentando sobre a quebra entre o passado e o futuro, a autora apresenta uma parábola de Kafka nos seguintes termos:

Ele tem dois adversários: o primeiro acossa-o por trás, da origem. O segundo bloqueia-lhe o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro ajuda-o na luta contra o segundo, pois quer empurrá-lo para frente, e, do mesmo modo, o segundo o auxilia na luta contra o primeiro, uma vez que o empurra para trás. Mas isso é assim só teoricamente. Pois não há ali apenas os dois adversários, mas também ele mesmo, e quem sabe realmente de suas intenções? Seu sonho, porém, é em alguma ocasião, num momento imprevisto – e isso exigiria uma noite mais escura do que jamais o foi nenhuma noite -, saltar fora da linha de combate e ser alçado, por conta de sua experiência de luta, à posição de juiz dos adversários que lutam entre si.⁴³

Nesse extrato a autora quer se referir ao fenômeno do pensamento. Ela interpreta que as forças que se digladiam neste campo da batalha são, na verdade, o passado e o futuro. Destaca ainda que o “ele” referido por Kafka vive em combate com essas duas forças e que, sem a sua presença, não existiriam mais, pois já teriam se destruído.

Ao explicar o que seja passado e futuro notamos que o texto arendtiano mais parece um comentário da *temporalidade* de Heidegger. Desse modo, observamos que a análise arendtiana oferece uma linha de compreensão importante para sua apropriação da concepção de temporalidade heideggeriana. Ela afirma que o passado, “ao invés de puxar para trás, empurra para frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado”, sendo assim, ela caracteriza o tempo como “partido ao meio, no ponto onde ‘ele’ está”.⁴⁴ Ora, não é *temporalidade originária* o espaço da existência sem o qual o *Dasein* não pode ser compreendido entre o seu nascimento e a sua morte?

Segundo Duarte, a interpretação arendtiana da parábola de Kafka “reteve o movimento circular subjacente à análise heideggeriana da temporalidade originária, em que é a abertura do futuro que remete a um passado passível de ‘repetição’ (*Wiederholung*) no presente”.⁴⁵

⁴² Cf. LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003, p. 51.

⁴³ ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5 ed. Trad. de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003c, p. 33.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁵ DUARTE, 2000a, p. 134.

Para Arendt, tanto quanto para Heidegger, “passado” e “futuro” são duas forças ativas que se encontram no presente, no *Dasein*. Essa compreensão é o que permite aos dois pensadores transitar livremente pelo passado para avaliar o presente, mas com a preocupação voltada para o futuro.

Não nos resta dúvida de que há uma transposição da análise ontológica de Heidegger sobre a *temporalidade originária* para o pensamento político de Arendt. A compreensão dessa interpretação nos leva a entender a atitude metodológica de Arendt, para quem seria possível o recobramento das manifestações políticas que permaneceram veladas pela tradição e que foram legadas apenas timidamente, permanecendo subentendidas nas experiências políticas do ocidente.

2. A DESCONSTRUÇÃO DA TRADIÇÃO EM HEIDEGGER E EM ARENDT

O resgate das experiências políticas do passado grego pré-clássico, em Arendt, além de revelar claramente a apropriação da concepção de *temporalidade*, revela outro aspecto convergente com o pensamento de Heidegger. Íntima e consequentemente ligada à abordagem *temporal* está, tanto em um quanto em outro, uma desconstrução da tradição metafísica, em Heidegger, e também política, em Arendt.

A desconstrução da metafísica em Heidegger, que seria levada a cabo na segunda parte de *Ser e Tempo*, e que foi parcialmente abandonada nesta obra, é apontada como necessidade imanente ao desvelamento do sentido do ser desde o seu primeiro parágrafo. Começa, pois por afirmar que a questão do ser caiu em esquecimento. Para este autor, a metafísica, que tem os seus inícios em Platão e Aristóteles, desde a antiguidade, constituiu-se em um dogma que transformou a questão do ser em supérflua e mesmo, segundo ele, sancionou-lhe a falta.

Por isso que em *Ser e Tempo* Heidegger apresenta de saída os preconceitos que se firmaram na tradição em relação à questão do ser e que obstacularizaram a sua compreensão. São três os preconceitos apresentados pelo escritor de *Ser e Tempo*, a saber, primeiro, que “‘Ser’ é o conceito mais universal”, implicando isso em um problema que se fará notar no fato de ao invés de, por ser o conceito de ser concebido como o mais universal, ser claro, essa característica tradicional o torna o mais obscuro. Segundo, que “o conceito de ‘ser’ é indefinível”, e aqui a questão estaria na aceitação,

por parte da tradição, que essa indefinibilidade dispensaria a busca do sentido do ser, sendo para Heidegger justamente o contrário, essa impossibilidade seria o motor da busca do sentido. Por fim, o terceiro preconceito, que se circunscreve nos seguintes termos: “o ‘ser’ é o conceito evidente por si mesmo”, quer trazer a idéia de que apesar de acharmos que todo mundo comprehende o que seja ser, ao contrário, essa suposta comprehensão apenas demonstra a incompreensibilidade da questão que deve ser colocada.

É no parágrafo 6 que Heidegger vai expressamente se referir à desconstrução da metafísica como parte indispensável para a tarefa de uma comprehensão do sentido do ser. Aqui ele se refere à história da ontologia nos seguintes termos: “a tradição assim predominante tende a tornar tão pouco acessível o que ela ‘lega’ que, na maioria das vezes e numa primeira aproximação, ela o encobre e o esconde”.⁴⁶ Isto é, para Heidegger a tradição metafísica que é a depositária do sentido do ser, é, ao mesmo tempo, o que o deixa velado pelas cristalizações da entificação que se deram no seu percurso.

Heidegger inicia o sexto parágrafo de *Ser e Tempo* mostrando como a análise da existência, que tem como meta desvelar o sentido do ser através da e na temporalidade, pressupõe uma desconstrução da metafísica. É que para ele o *Dasein* se constitui e comprehende o seu ser a partir de uma interpretação de si mesmo, legada pela tradição. Isso é o que caracteriza a *historicidade*, que é a “constituição de ser do ‘acontecer’, próprio da presença como tal”⁴⁷. Em outras palavras, a História só é possível porque o *Dasein* é *temporal*. Isso se torna claro quando recordamos que, a partir da temporalidade, o *Dasein* é sempre o que já foi em projeção ao seu futuro. Assim, “seu próprio passado”, defende Heidegger, “não segue, mas precede a presença, antecipando-lhe os passos”.⁴⁸

Como o *Dasein* se constitui dentro de uma interpretação herdada da tradição e esta, como vimos anteriormente, traz em si preconceitos que impedem uma correta comprehensão da questão, para torná-la transparente, se fará necessária a destruição da história do ser, isto é, da metafísica. Heidegger afirma, no entanto, que essa atitude frente à tradição metafísica não tem o sentido de arrasá-la, mas de pensá-la até os seus

⁴⁶ HEIDEGGER, 2007, p. 59.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 58.

limites, ou seja, até as suas últimas consequências. Por isso, conclui ele em *Ser e Tempo*, “a destruição não se propõe a sepultar o passado em um nada negativo”.⁴⁹

Com a sua desconstrução da metafísica em *Ser e Tempo*, Heidegger não nega, ao nosso entender, a importância da tradição. Ao contrário, ao mesmo tempo em que a metafísica dogmatizou e tornou indiferente a questão do ser, ela também resguarda o seu sentido. Por isso, a busca pelo sentido do ser significa se voltar por sobre a tradição, desconstruindo-a, para assim desvelar o que ela e nela se oculta.

No entanto, sabemos que o tema de uma destruição da história da metafísica, que ora se apresentava como simples obstrução de acesso ao ser, ora como história que tem como destinamento ocultar o ser, tem, em *Ser e Tempo*, apenas o seu início. Esse tema será de grande recorrência em todo percurso posterior do pensamento de Heidegger e se associa a uma das suas questões mais fundamentais, a saber, a *diferença ontológica*, sobretudo, depois da virada do pensamento dele.⁵⁰

Como o parágrafo 6 faz parte da introdução do tratado, Heidegger acaba por apenas acenar rapidamente como seria essa sua destruição da metafísica, indicando que dirigiria a sua crítica a Kant, Descartes e Aristóteles. A parte em que o autor discorreria sobre essa problemática de maneira definitiva não foi escrita. De qualquer forma, publicou, posteriormente, um texto que, certamente, comporia, ou corresponderia à primeira seção da segunda parte, a saber, *Kant e o problema da metafísica*.

O que devemos notar com a temática da metafísica em Heidegger é a sua atitude em relação à tradição. Isto é, a compreensão de que se faz necessário desconstruir a história da metafísica, a fim de se resgatar as experiências originárias do pensar. Isso porque Hannah Arendt assume a mesma atitude frente à tradição. Ela não apenas concorda com Heidegger em relação a sua posição quanto à metafísica, como também desconstrói a tradição política de pensamento ocidental, a fim de resgatar as experiências políticas originárias.

A tradição política, para Arendt, que nasce com Platão e Aristóteles, tem o seu esgarçamento máximo com Marx, e o seu fio é definitivamente rompido com o surgimento dos regimes totalitários. A originalidade da autora na abordagem desse tema se torna evidente quando observamos a sua interpretação do julgamento de Sócrates e

⁴⁹HEIDEGGER, 2007, p. 61.

⁵⁰Sobre a crítica à história da metafísica em *Ser e Tempo* e obras posteriores Cf. STEIN, Ernildo.

Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Rio Grande do sul: UNIJUÍ, 2001, p. 221-240 e VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger.** 4 ed. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 65-106.

da postura de Platão em relação a esse fato. Para ela, Platão, decepcionado com a condenação do seu mestre pela democracia ateniense, acaba por assumir uma postura hostil frente à política. A hostilidade do autor da *República* a tudo aquilo que diz respeito aos assuntos estritamente humanos será, desde então, segundo Arendt, a marca característica da tradição política.

Para compreendermos a posição de Arendt, basta notar a sua singular interpretação da alegoria da caverna de Platão, que ocupa, segundo ela, o centro da filosofia dele. Ela defende que essa estória é a narrativa do que o autor da *República* acreditava ser a biografia do filósofo.

A alegoria da caverna, segundo Arendt, desdobra-se em três estágios, cada um significando uma reviravolta na vida da personagem principal. A primeira dar-se-ia dentro da caverna e corresponderia ao momento em que o “futuro filósofo” se desprenderia das amarras que o prendiam, podendo assim vislumbrar o fogo artificial que projeta os objetos no fundo da parede. Essa atitude é a do cientista que cansado das opiniões de como as pessoas veem a realidade, procura descobrir como as coisas são em si mesmas. A segunda reviravolta dar-se-ia quando o “aventureiro solitário” encontraria a saída da caverna, e aí se depararia com o céu límpido das idéias, “as essências eternas das coisas”, tornando-se assim filósofo. O terceiro estágio é, segundo a autora, o momento crucial porque ele, depois de sair da caverna, não pode permanecer do lado de fora, tendo que voltar a ela, mesmo não se sentindo mais em casa lá. Arendt observa que cada uma dessas reviravoltas implica uma perda de sentido e de orientação. Como ela mesma afirma:

Os olhos, acostumados às aparências obscurecidas na parede, são cegados pelo fogo no fundo da caverna. Os olhos adaptados à luz mortiça do fogo artificial são agora cegados pela luz do sol. Mas o pior de tudo é a perda de orientação que sucede àqueles olhos que, já adaptados à luz brilhante sob o céu das idéias, agora tem de achar o caminho na escuridão da caverna.⁵¹

A última perda de sentido e orientação é, para a autora, o motivo pelo qual o filósofo não sabe o que é bom para a vida política, pois, cegado pela luz das ideias, não mais consegue enxergar no escuro da caverna. Isto é, os filósofos se afastam de tal modo dos assuntos práticos que perdem toda habilidade de lidar com eles. O que mais

⁵¹ ARENDT, Hannah. **A promessa da política**. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008b, p. 74.

impressiona nessa interpretação da autora é a sua conclusão de que somente para se defender dos perigos a que se submete ao voltar para caverna, o filósofo deve se tornar governante, ou ao menos não ser governado por um “ignorante”. Na verdade, essa é mais uma das várias interpretações polêmicas que Arendt faz daqueles que comenta. Talvez por isso, certamente, Young-Bruehl, de maneira irônica, em outro contexto, afirma que a carreira literária de Arendt foi como um carrapicho sob as selas eruditas.⁵²

Essa é, segundo Arendt, a característica que será predominante na relação entre filosofia e política na tradição. A hostilidade iniciada com Platão perdurará na história até que atinja o seu clímax com Hegel. Daí em diante, começará a sua decadência, e chegará a termo, finalmente, nos regimes totalitários. Desde a sua ruptura definitiva, acreditava Arendt, não se deveria mais procurar “remendar” o seu fio partido. Para a autora o que se deve proceder é uma desconstrução da tradição, a fim de se desvelar a partir dela as experiências originárias da política, aquilo que a tradição negligenciou na sua história.

É preciso chamar a atenção, neste contexto, para que Arendt compreendia como tradição política um conjunto teórico hegemônico que permaneceu em constante conflito com outras teorias divergentes. Desse modo, nota-se que a autora não negava a diversidade de concepções sobre a política na tradição. Além disso, também não acreditava que esta tivesse uma linha ininterrupta, isto é, fosse linear na sua história, sendo marcada pela multiplicidade de perspectivas e pelo conflito.

Referindo-se a um aforismo de René Char,⁵³ Arendt se refere à tradição como a um testamento que nos transmite os tesouros do passado, que, para ela, era a expressão da autêntica vida pública. Por isso, compreendemos que o desafio dela era pensar como resgatar essa realidade perdida sem partir das categorias políticas tradicionais, que já perderam o seu sentido de ser. Nisso consiste a desconstrução arendtiana da tradição: resgatar o sentido da vida pública. Certamente, mesmo que em áreas tão distintas do saber, a autora vai encontrar amparos na filosofia do seu antigo mestre, Martin Heidegger, que, como vimos, também procede a uma desconstrução da tradição para desvelar o pensar originário, o sentido do ser.⁵⁴

⁵²Cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 83.

⁵³“nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento” (ARENDT, 2003c, p. 28).

⁵⁴A crítica da tradição em Arendt também tem influência do pensamento de Walter Benjamin, seu amigo, que confiou a ela, em Marselha, durante a tentativa de fuga deles para os Estados Unidos, diversos de seus manuscritos, entre eles as teses sobre o conceito de história. Como Benjamin não foi bem sucedido na fuga e suicidou-se os textos chegaram às Américas portados por Arendt, que se encarregou de passá-

Em *Entre o Passado e o Futuro*, a autora fala sobre a rebeldia de alguns pensadores que, no século XIX, antecederam diretamente o fim da tradição, a saber, Kierkegaard, Marx e Nietzsche. Eles se situam ainda presos à tradição apesar de se rebelarem contra ela. Não se separam da tradição completamente por causa das suas abordagens da história da filosofia, que, segundo ela, ainda traziam como base um desenvolvimento dialético nos moldes hegelianos. Referindo-se ao empreendimento frustrado deles, afirma Arendt:

O Kierkegaard queria era afirmar a dignidade da fé contra a razão e o raciocínio modernos, assim como Marx desejava reafirmar a dignidade da ação humana contra a contemplação e a relativização histórica modernas, e Nietzsche, a dignidade da vida humana contra a impotência do homem moderno.⁵⁵

O que conseguiram esses notáveis pensadores? Kierkegaard salta da dúvida para a crença; Marx põe Hegel e toda tradição platônica novamente de cabeça para cima – tenha-se em vista que, para Arendt, Platão havia colocado Homero de cabeça para baixo – e Nietzsche com a sua transvaloração dos valores concebe nessa temática dele um “platonismo invertido”. Por isso que, para Arendt:

A rebeldia contra a tradição no século XIX permaneceu estritamente no interior de um quadro de referência tradicional; e, ao nível do mero pensamento, que dificilmente poderia se preocupar, então, com mais que as experiências essencialmente negativas da previsão, da apreensão e do silêncio ominoso, somente a radicalização, e não um novo início e reconsideração do passado, era possível.⁵⁶

Os três, segundo ela, opuseram-se à perspectiva exagerada de abstração da filosofia e da sua concepção do ser humano como *animal rationale*. Apesar disso e mesmo tendo vislumbrado a “novidade” do que a tradição ocultou, eles tentaram resolver esse problema se valendo das antigas categorias, que não eram suficientes para desvelar a verdade da política.

A noção de tradição para Arendt é indissociável de outros dois conceitos, também fundamentais para a construção do seu pensamento político. Ao tratar da tradição nesta

los para Adorno. Podemos perceber o legado Benjaminiano na autora em sua crítica as filosofias da história, bem como, na sua desconfiança da crença no progresso moderno.

⁵⁵ ARENDT, 2003c, p. 58.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 55.

autora, deve-se levar em conta também o que ela compreendia por *autoridade* e *fundação*. Logo de saída, podemos notar que estamos diante de uma tríade que teve a sua eminência na civilização romana. Isso pode nos levar a um impasse. Se a proposta da autora era resgatar a experiência política grega, que, para ela, representava a essência do político, no período anterior ao surgimento da tradição, como ela pode valorizar fenômenos romanos e posteriores ao surgimento da tradição? É que para ela se a tradição nasceu no período clássico da história da filosofia, é apenas na civilização romana, no período de assimilação da cultura grega, que surge a noção de tradição e consequentemente da reverência que se deveria a ela.

A tradição existe porque houve um início, e, por isso, ela deve se configurar como conservação daquela experiência originária. A *fundação* tem um caráter sagrado, isso pode ser observado, segundo Arendt, mesmo na política. A importância dada a essa experiência era tal que um dos principais deuses romanos era Jano, deus do início. Isto indica a devoção daquele povo pelo caráter sagrado da *fundação*. Essa importância dada pelos romanos à *fundação* será herdada pela Igreja Católica, que tomando o evento Cristo como o seu início, louva os apóstolos, “pais fundadores”, por terem sido testemunhas desse acontecimento.

A autoridade é a atitude que emana da tradição e que tem como função louvar, preservar e aumentar a glória da fundação. Arendt observa que a palavra *auctoritas* dos romanos é derivada do verbo *augere* que significa aumentar. A noção que ela oferece sobre o que seja autoridade pode ser melhor percebida nos textos *O que é autoridade?* e *Sobre a violência*. No primeiro ela aprofunda não apenas o que seja autoridade, mas, sobretudo, a ausência dela na modernidade que se configura como uma das indicações da perda pelo respeito à tradição. Faz um percurso pela Grécia procurando mostrar a ausência da concepção de autoridade naquele contexto, e faz um elogio aos romanos que dignificaram tal conceito. No segundo, bem posterior ao que antes nos referimos e em outro contexto temático, ela diferencia entre poder e violência, e, para a melhor explicitação desses conceitos, mostra a confusão entre as palavras-chave para a compreensão desses dois fenômenos; a saber: vigor, força e autoridade. Aqui, a autoridade aparece como o reconhecimento que não pressupõe nem a coerção, nem a persuasão, e tem como maior inimigo não a violência, mas o desprezo e a risada.⁵⁷

⁵⁷ Cf. ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p. 37.

3. A CRÍTICA FEITA A ARENDT PELA SUA APROPRIAÇÃO DO PENSAMENTO DE HEIDEGGER

Ao tratar de um autor que se dedica à teoria política, podemos sentir a inclinação de querer enquadrá-lo em uma categoria deste campo do conhecimento. Essa tarefa não é simples de ser realizada com Arendt, pois, suas reflexões não são fáceis de classificar como sendo de direita ou de esquerda, conservadora ou liberal, classicista ou modernista. Duarte acena, por exemplo, para o fato de que após o lançamento de *As origens do totalitarismo* se esperava que ela se tornasse partidária do liberalismo político e do chamado estado de bem-estar social, o que não aconteceu, para surpresa dos seus críticos. Posteriormente, em *A condição humana*, ela critica justamente tudo aquilo que esperavam de que fosse defensora. Com tudo isso, não se pode negar, junto com autores como Gramsci, Schmitt entre outros, o valor de suas contribuições à reflexão política no século XX.

O legado da autora não pode, de fato, ser compreendido sem se considerar a Filosofia da Existência de Heidegger e Jaspers como sua fonte. É a partir deste enfoque que o arcabouço teórico dela passa a fazer sentido e que podemos, como faz Wolin, afirmar que sua teorização é um existencialismo político.⁵⁸ Isso porque um dos seus destaques, como se pode notar em *A condição humana*, é a preocupação com a singularização do homem. Ao abordar a possibilidade de um espaço público-político como o único lugar onde podemos encontrar o nosso ser mais próprio, ela se aproximava dos seus professores de juventude com as suas reflexões sobre a decisão e a situação-limite, respectivamente.⁵⁹

Outro contributo significativo para o pensamento da autora foi a filosofia nietzscheana. Apesar disso, apenas recentemente seus comentadores vêm dando atenção a este fato:

Somente agora a proximidade existente entre o pensamento de Arendt e o de Nietzsche vem recebendo uma avaliação mais criteriosa por parte dos comentadores; por certo, ela se insere no curso de uma avaliação da dimensão política transgressiva e libertária da própria filosofia de Nietzsche, para além do

⁵⁸ Cf. WOLIN, 2003, p. 133.

⁵⁹ Cf. *Idem. Labirintos: Em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros*. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Piaget, 1995, p. 260.

fantasma de suas apropriações reacionárias, empreendidas pelos teóricos do nazismo durante as décadas de 1930 e 1940.⁶⁰

Arendt, ao retornar as experiências da Grécia antiga, não se volta para o período clássico, mas, ao contrário, sua abordagem quer resgatar o período pré-filosófico e, a partir disso, até critica os tempos platônicos. Por isso, faz referência principalmente ao que se convencionou chamar de período homérico da história grega. A sua valorização do agir heróico e da fala como persuasão, tão característicos em *A odisséia* e em *A ilíada*, são as melhores testemunhas disso.

O aspecto grandioso dos feitos de Ulisses e Aquiles, que conquistaram a glória da imortalidade ao desafiar a própria morte e os deuses era, na verdade, uma luta pela distinção individual. Arendt, assim como o autor de *Para além do bem e do mal*, valorizava o heroísmo, o esforço, a coragem guerreira dessas personagens e, sobretudo, a sua capacidade de se distinguirem.

A leitura de Nietzsche por Arendt, como indica Wolin, foi influenciada pela de Heidegger e, por isso, encontramos aí mais uma convergência entre os autores. Para ela, tanto quanto para Heidegger a *La Nietzsche*, a política é “a grande política”, isto é, não tem nada a ver com a tendência conformista, rotinizada, mediana das sociedades contemporâneas de massa. A política deve ser um espaço de autenticidade e de manifestação da glória daqueles que são dignos dela. E isso só é possível entre homens de ação.

É assim que “as dimensões da ação confessadamente homéricas que tanta importância tiveram para Nietzsche [...]encarnavam, também para Arendt, a contribuição ímpar dos gregos para a vida política moderna”.⁶¹ Essa apropriação da autora implica que a ação, atividade agonística por excelência e, ao mesmo tempo, a mais política, deve transcender todo e qualquer critério de moralidade estabelecido. Tem que estar além do certo e do errado, do bem e do mal, pois, apenas tresvelando todos os valores pode manifestar o seu potencial inovador. Com isso, percebemos o porquê da valorização de um espaço onde se possa manifestar a singularidade. É que somente aí é possível a liberdade. Esta e a ação coincidem na esfera pública, na medida

⁶⁰ DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (org.). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002a, p. 69.

⁶¹ WOLIN, 1995, p. 261.

em que os indivíduos mostram através da realização da novidade as suas capacidades, únicas e intransferíveis.

Wolin aproxima Arendt de Heidegger pelo motivo de os dois compartilharem da mesma suposta “inveja” da polis grega. Para ele não é a democracia que a autora valoriza da Grécia antiga, mas antes, a àgora nos moldes homéricos, como espaço privilegiado de apropriação do homem, vejamos:

Quanto mais avaliamos as bases teóricas da compreensão que Arendt tem da política, mais nos apercebemos de até que ponto ela permanece em dúvida relativamente a pressupostos ontológicos-heideggerianos específicos. Para Arendt, tal como para Heidegger, a *polis*, o lugar político, permite uma “clareira” (*Lichtung*) na qual a ação cede à expressão.⁶²

Essa convergência entre os autores implicaria, para esse comentador, que a teoria de Arendt é antidemocrática e padece da falta de solidariedade política, essencial, segundo ele, para a cidadania. Isso porque não seria para todos, mas para um pequeno grupo de privilegiados, capazes de se destacar. Portanto, muito mais uma questão de afirmação existencial que só seria possível nesse espaço privilegiado, o público-político, para Arendt, e a clareira, para Heidegger.

Como se pode perceber essa crítica apresentada a Arendt pode ser desdobrada em outras. Por exemplo, a de que ela participa de uma mesma concepção aristocrática da política que Heidegger teria herdado de Nietzsche. A ênfase dada à ação e o fato dela, desde os tempos homéricos, segundo seus críticos, ser cada vez mais rara, portanto, limitada a poucos, seria a comprovação desse aspecto da teoria arendtiana.

Comprovaria o elitismo de Arendt também o caráter eminentemente estético da sua concepção política. É que para ela, partindo de sua matriz fenomenológica, a política, como lugar da existência autêntica, é como um palco onde aparecemos para atuar, tornando-nos singulares, e que só tem sentido na medida em que falamos e agimos para ser vistos e ouvidos pelos outros. Apesar disso, estes que atuam são julgados não pela sua atuação, mas pelo que são, por todo o seu potencial de estrelar no palco. Diferentemente das pessoas simples que são avaliadas pelo que fazem e por isso ficam fora da esfera da autenticidade.

⁶²WOLIN, 1995, p. 261.

Ao assumir a natalidade como a categoria central da política, a autora estaria, segundo seus críticos, reforçando ainda mais este aspecto da sua teoria. Isso porque tal concepção ao destacar a novidade, desvalorizaria a “normalidade da política”⁶³. Wolin comprehende por essa expressão tudo o que diz respeito à organização das bases, ao voto, ao debate, à deliberação, às convenções dos partidos etc., tudo isso, enquanto parte de uma rotina, seria rebaixado como bem político de categoria inferior. Por isso, este comentador defende que no pensamento da autora, “só os grandes indivíduos, e não os *hoipolloi* (Sic.), ou homens e mulheres comuns, possuem uma verdadeira capacidade de ação”,⁶⁴ sendo, deste modo, aristocrático.

Podemos resumir a crítica de Wolin, neste contexto, na seguinte citação:

Com uma doutrina aristocrática da natureza humana como a de Arendt não é possível evitar o fato de determinadas naturezas terem mais valor do que outras. Arendt mantém-se liberal no que diz respeito aos direitos cívicos ou judiciais. Mantém-se crente nas virtudes do respeito pela lei, das liberdades cívicas, do estado constitucional, etc. Mas no que diz respeito aos direitos da cidadania activa ou à questão da participação política, a sua orientação mostra ser franca e desapontadoramente paternalista.⁶⁵

Mesmo que Arendt tenha defendido as experiências dos conselhos comunistas, para este comentador, não seria democrata. Ou, pelo menos, apenas em sentido muito restrito. Pois, segundo ele, na autora o mérito dos conselhos, para ela, não era o fato de ser democrático, mas o de ser um instrumento capaz de selecionar elites políticas, uma verdadeira “*Lichtung*” heideggeriana, onde poucos conseguem afirmar-se.

Apesar disso tudo, vale salientar, que Wolin não nega em tudo o valor das reflexões da autora. Para ele, a teoria dela é importante para notarmos, por exemplo, os fracassos da política moderna, que se deixou invadir e dominar pelas esferas da economia e da administração pública, ou seja, pela lógica própria do labor.

Ele chama atenção também para que a concepção de pluralidade da autora seja uma releitura democrática do ser-com da analítica heideggeriana, que tendia, no autor, a ser relegada para a inautenticidade do dia-a-dia. Por outro lado, permaneceria, como em Heidegger, a característica de ser como uma liga de eleitos capazes de expressarem sua

⁶³ WOLIN, 1995, p. 265.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 265

⁶⁵ *Ibidem*, p. 270.

distinção. Não nos parece plausível este argumento em que se defende que a pluralidade só pode ser manifesta por um pequeno grupo. Para a autora, todos são capazes de distinguirem-se e se isso não acontece no mundo moderno, nem por isso a autora deixa de vislumbrar que possa advir, acaso seja restabelecido o espaço público-político.

Duarte também tem opiniões contrárias a de Wolin em relação às questões aqui abordadas, sobretudo, no que diz respeito a um elitismo na teoria da autora. Para ele:

Contrariamente a Nietzsche, Arendt jamais assumiu uma compreensão instrumental da política, segundo a qual ela seria um meio para a garantia de um fim supremo extrapolítico: a preservação dos ideais da alta cultura e da auto-superação humana;⁶⁶

Essa opção o aproximaria, à revelia de sua dura crítica, a perspectiva platônica, que defendia que apenas os reis filósofos e legisladores eram capazes de fazer surgir novos valores. Arendt é crítica dessa hipótese de Platão e, por conseguinte, de qualquer teoria que tome os filósofos como uma raça privilegiada afastada da realidade comum.

O problema do julgamento do comentador parece ser o seguinte: a análise de Arendt da democracia moderna se fundamenta, entre outras coisas, no fato de ela acreditar que o modelo de partidos atual se aproxima muito mais de uma oligarquia do que de um regime democrático e, por isso, a sua reivindicação é a de outra forma de democracia. Tal possibilidade pode ser vislumbrada, para ela, nas revoluções modernas que seriam uma espécie de retomada das experiências originárias da política. Pois, na reatualização das experiências greco-romanas podemos encontrar a renovação do interesse público pela participação e debate político.

Arendt toma como modelo para essa sua apreciação experiências como, por exemplo, a Revolução Americana e a Revolução Francesa e contrapõe as experiências de conselho surgidas aí ao sistema de partidos da política representativa. Os conselhos, apesar dos seus desdobramentos não terem sido o esperado, significavam, para a autora, a possibilidade de repensar a democracia na modernidade, sendo assim, a base de uma nova forma de governo, mais participativo.

O sistema de conselhos, apesar disso, não negaria, para a autora, a representação política, mas promoveria uma reestruturação do modo atual. Promoveria a multiplicação de espaços de participação, permitindo assim que um maior número de pessoas tomasse

⁶⁶ DUARTE, 2002a, p. 73.

parte das coisas do estado. Essa perspectiva promoveria, por exemplo, “a possibilidade do surgimento de uma estrutura política piramidal, em que a autoridade não viria do topo e sim da base da pirâmide, conciliando-se assim igualdade e autoridade de um modo como nenhuma outra forma de governo moderno conseguiu até hoje”.⁶⁷ É neste sentido que acreditamos não poder acusar a autora de antidemocrática por pensar uma forma diferenciada de democracia.

⁶⁷ DUARTE, 2002a, p. 77.

PARTE II:

**O LEGADO DA ANALÍTICA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA
EM A *CONDIÇÃO HUMANA***

CAPÍTULO III

A CONCEPÇÃO ARENDTIANA DE PLURALIDADE NA OBRA A *CONDIÇÃO HUMANA*

Neste capítulo de nosso trabalho apresentamos a concepção de pluralidade presente em *A condição humana*. Iniciamos com um item que procura resgatar os fundamentos teóricos e as motivações da autora para escrever a obra. Precisamos regressar e buscar, na gênese desse texto, o germe da nossa questão. É que, desde *As origens do totalitarismo*, que dará origem às inquietações que farão surgir o livro, o tema se faz presente no pensamento da autora.

Na sequência, a fim de contextualizar a problemática no todo de *A condição humana*, discorremos sobre aquele que é um dos temas centrais, a saber, a alienação no mundo moderno. Ora, o que Arendt pretende através da sua crítica da modernidade nada mais é do que situar, na crescente tendência moderna de fugir da condição humana sobre a Terra para o espaço ou para o ego, os elementos que nos permitiram chegar à situação atual de crise de sentido.

A temática da *Vita Activa* não é o tema central que Arendt objetiva discutir. Assume, no entanto, o papel de referencial principal para avaliar e propor caminhos à compreensão da alienação. A pluralidade aparece como a dimensão constitutiva do ser humano que é negada na sociedade de massas. A sua escassez é o sinal claro da alienação. A autora defende que, através da reconstrução de espaços público-políticos, *locus* da ação política, poderemos vislumbrar a possibilidade de livrar o homem dessa situação. O reconhecimento da pluralidade em que a humanidade do homem, o seu ser mais próprio, se manifesta é uma perspectiva de superação da alienação.

Situada no período em que Arendt havia se reconciliado pessoal e intelectualmente com Heidegger, *A condição humana* é escrita em diálogo com ele. A autora demonstrará, sem citá-lo, o que, em sua opinião, são os limites e alcances da analítica existencial. E é a partir da pluralidade, concepção influenciada também por ele, que ela procederá a sua crítica madura ao autor de *Ser e Tempo*.

1. A GÊNESE DE A CONDIÇÃO HUMANA

Para entendermos *A condição humana*, precisamos nos voltar para a sua gênese. E esta se encontra em uma obra da qual ela seria um complemento, a saber, *As origens do totalitarismo*, escrita entre 1945 e 1949. Passados os horrores da Guerra, Arendt sente a necessidade de se reconciliar com o mundo, este em que tais acontecimentos - o surgimento dos regimes totalitários, a consideração da superfluidade do homem, o genocídio dos judeus etc. - foram possíveis. Como habitar num mundo em que se deram esses fatos? Essa era, sem dúvida, uma questão que preocupava não só essa judia, fugida da Alemanha por conta da ascensão do nazismo, mas diversos intelectuais, os seus contemporâneos, que passaram a pensar a realidade histórica, social e a filosofia a partir de um marco: Auschwitz.

Arendt se dedica a escrever *As origens do totalitarismo* tendo como objetivo, entre outros, compreender o totalitarismo, a fim de se reconciliar com o mundo. Por isso, o seu ponto de partida, conforme ela mesma, era de elucidar as questões às quais toda a sua geração havia se indagado: “o que havia acontecido? Porque havia acontecido? Como pôde ter acontecido?”⁶⁸ E depois, pretendia, ainda, tentar se reconciliar, a partir da compreensão do totalitarismo, com um mundo em que se sentia estranha. Compreender, para ela, seria buscar a explicitação e a confirmação do percurso que foi seguido para que o totalitarismo viesse a ocorrer. Sentir-se estranha no mundo, por outro lado, significava que ela não se conformava com o que havia acontecido. Esse inconformismo de Arendt será um dos aspectos que vai permitir que ela pense e teorize sobre a necessidade urgente na Era Moderna de se assumir a responsabilidade pelo mundo.

As investigações de Arendt levaram-na a considerar que as características peculiares ao totalitarismo - os campos de concentração, por exemplo - são inteiramente inaceitáveis moralmente. Robert Orr, por sua vez, ao comentar a obra arendtiana, afirma que “o livro de Hannah Arendt, vasto e bem conhecido, mostra que existe interesse suficientemente grande por uma obra que faz considerações morais bem informadas

⁶⁸ ARENDT, Hannah **As origens do totalitarismo**: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989, p. 339.

sobre as misérias de nosso tempo – e lhes atribui origens”.⁶⁹ As categorias e modos de abordagem de Arendt em relação à política sempre chocou e confundiu muitos teóricos. A abordagem diferenciada da autora se deve, ao nosso entender, à sua formação e ligação inicial com a fenomenologia, apesar de, nesse livro, encontrarmos menos vestígios de tal relação. Assim, termos como compreensão, responsabilidade, entre outros, são expressões da sua filosofia, não representando, portanto, uma abordagem moralista dos acontecimentos.

Outra questão interessante de se notar é que o título da obra da autora, *As origens do totalitarismo*, pode conduzir a um equívoco. Com a palavra *origem*, Arendt não queria se referir aos fenômenos que necessariamente teriam determinado o surgimento do totalitarismo, senão apenas antecedido. Significando que a autora não tinha intenção de estabelecer uma análise causal de acontecimentos que conduziram ao totalitarismo. Ela defende uma noção diferenciada de história daquela de alguns dos seus contemporâneos estudiosos da política, que, no mais das vezes, concebiam-na como um encadeamento necessário, ou seja, a partir de um modelo causal. A sua perspectiva se alinha muito mais à fenomenológica, que comprehende a história a partir da imprevisibilidade inerente à ação.

As origens do totalitarismo, bem como boa parte da obra de Arendt, é um livro polêmico. Deste modo, muitas críticas foram dirigidas às ideias contidas nele. Uma delas é justamente o que vai dar origem à sua pesquisa, que culminará em *A condição humana*. Tal se refere ao fato de ela incluir, sem uma investigação exaustiva na época, o socialismo soviético como um regime totalitário.

Para compreendermos essa polêmica, na época, tese de Arendt, a equiparação entre socialismo e nazismo, precisamos saber que ela acreditava ser possível falar de uma “essência” dos regimes totalitários. Vejamos, então, antes de apresentar a sua perspectiva sobre o socialismo, os principais acontecimentos que levaram-na a acreditar na possibilidade de descobrir uma “essência” para o totalitarismo: inicialmente um dos fatores decisivos foi o surgimento das massas que, pela desqualificação da participação na esfera pública, tornou-se passível de manipulação de todas as ordens. Depois, outro aspecto importante é o que a autora chamou de movimento totalitário. Ela diferenciou regime de movimento totalitário. Este segundo pode se fazer presente mesmo nas democracias, ao passo que a democracia não pode impedir manifestações de caráter

⁶⁹ ORR, Robert. Reflexões sobre o Totalitarismo. In: CRESPINY, Anthony de; CRONIN, Jeremy (Org.). **Ideologias Políticas**. Trad. Sergio Duarte. Brasília: UNB, 1981, p. 116.

totalitário se estas se servirem dos mecanismos institucionais. Por fim, a propaganda, que é o instrumento mais excelente do totalitarismo, pois contribui para forjar uma ideia de realidade falsa, que é apresentada como a mais coerente e consistente.⁷⁰

Foram estes elementos que, no desenvolvimento da sua pesquisa, serviram para Arendt defender sua compreensão do totalitarismo. Deste modo, para ela “se a lei é a essência do governo constitucional ou republicano, o terror constitui aquela do governo totalitário”.⁷¹ O que Arendt observa é que, conhecendo os elementos que estiveram na raiz desse fenômeno, é possível encontrar um ponto de chegada, ou seja, um elemento comum dos regimes totalitários. Como comenta Bignotto sobre o tema do totalitarismo na autora: “o terror nos permite identificar nas diversas experiências históricas aquelas que são de natureza totalitária”.⁷² Aqui, cabe apenas salientar que a noção defendida por ela se refere àquilo que esteve na possibilização da sua origem, e não um fundamento metafísico.

Tomando o pressuposto de uma “essência” para os regimes totalitários, é que Arendt inclui aí dentro o socialismo. No entanto, a equiparação entre socialismo soviético e nazismo foi feita pela autora sem um estudo exaustivo. Isso se torna claro, quando lemos a obra e observamos o desequilíbrio de abordagem entre essas duas formas de governos. A terceira parte do livro é dedicada quase que integralmente ao nazismo e faltam argumentos suficientes, ao menos neste texto, para justificar que o governo socialista fosse considerado um regime totalitário.

Logo após a publicação de *As origens do totalitarismo*, Arendt passa a investigar os elementos totalitários no marxismo, a fim de sanar as limitações desta obra. É neste sentido que ela envia um projeto à *John Simon Guggenheim Memorial Foundation* para o financiamento de uma pesquisa que deveria culminar em um livro intitulado *Elementos totalitários no marxismo*. A sua investigação, no entanto, levou-a a perceber que, apesar de todo o esforço de Marx em partir da teoria em direção à ação, ele não se livrou das amarras da tradição porque continuou a recusar, em certa medida, a ação em detrimento da produção. Para compreendermos isso, ainda preliminarmente, pois nos deteremos a essa distinção mais à frente, basta ver a sua afirmação:

⁷⁰ Cf. ARENDT, 1989, p. 355ss.

⁷¹ ARENDT, 1989, p. 401.

⁷² BIGNOTTO, Newton. O totalitarismo hoje? In: AGUIAR *et al* (org.). **Origens do Totalitarismo:** 50 anos depois, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001, p. 40.

A confusão entre ação política e fazer história remonta a Marx. Depois que Hegel interpretou a história da humanidade, Marx tinha a esperança de poder “mudar o mundo”, isto é, fazer o futuro da humanidade. O marxismo pôde se transformar numa ideologia totalitária devido a essa distorção, ou incompreensão, da ação política como fazer a história.⁷³

Arendt, diante das conclusões a que chega na pesquisa, acaba por decidir mudar o título da obra que publicaria para *Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental*, no entanto, este nunca foi concluído. Apesar disso, esse estudo da autora será fundamental para o desenvolvimento de livros como *Entre o passado e o futuro*, *Sobre a revolução* e, sobretudo, *A condição humana*, definindo aquilo que se pode chamar de sua teoria política.

Em 1955, segundo Courtine-Dénamy, Arendt, em carta a Karl Jaspers, já manifestava a intenção de escrever *A condição humana*. Posteriormente, Jaspers, em carta a Blücher, segundo marido de Arendt, afirmaria que esperava ser essa obra da autora, publicada na Alemanha sob o título *Vita Activa odervomtätigen Leben*, um acontecimento notável e se não fosse isso seria culpa dos alemães e não dela. De fato, *A condição humana* se tornou um dos livros mais lidos e estudados da autora, de tal modo que mesmo Arendt se espanta com o seu sucesso.⁷⁴

Talvez o sucesso do livro se deva à abordagem da política por uma reflexão claramente filiada à Filosofia da Existência. Heidegger e Jaspers, entre outros, estão presentes como pano de fundo de toda a cena da obra. Os temas envolventes daquela filosofia alemã do pós-guerra, transpostos por ela para o campo da política, darão um brilho e originalidade à sua teoria, que a consagrou como uma das mais críticas pensadoras do século XX. Mas, que conteúdo tão envolvente é esse de *A condição humana*? E como encontramos, dentro do limite temático do nosso texto, Heidegger presente nela? Responderemos a essas perguntas no restante do nosso trabalho.

2. O CONTEÚDO DE A CONDIÇÃO HUMANA E A VITA ACTIVA

⁷³ ARENDT, 2008a, p. 412.

⁷⁴ COURTINE-DÉNAMY, 1994, p. 319.

A temática principal apresentada por Arendt em *A condição humana* é, na verdade, pensar sobre o que estamos fazendo. Desse modo, logo de saída podemos perceber que esta obra não se limita à teoria política, mas, ao contrário, é muito abrangente. Paul Ricoeur, que prefaciou a edição francesa, segundo Young-Bruehl, afirmou que este é um livro de “resistência e reconstrução”. Resistência diante da hipótese do totalitarismo e tentativa de reconstruir a política. Por sua vez, Hans Jonas, amigo da sua autora, segundo a mesma comentadora, afirma que esta é a obra mais filosófica que Arendt jamais escreveu e que, por isso, deve ser lida mais como uma antropologia filosófica. Nós poderíamos completar que é impossível negar que esse texto nos dá margem para pensar, além da política, bioética e sociologia.⁷⁵

Mas afinal, o que a autora de *A condição humana* quis afirmar quando disse que “o que estamos fazendo é, na verdade, o tema central deste livro”?⁷⁶ A resposta a esta questão, dada pela autora no prefácio da obra, constitui uma pré-compreensão do seu conteúdo. O seu intuito era, segundo ela mesma, reconsiderar a condição humana à luz da situação do homem contemporâneo, partindo da problemática da alienação. Para isso, ela parte daquelas atividades que nos são mais inalienáveis, a saber, o *labor*, o *trabalho* e a *ação*. É a partir destas atividades, que constituem a *Vita Activa*, que ela avalia, considera e propõe uma alternativa à alienação.

A alienação, no sentido dado por Arendt, é algo eminentemente moderno e compreendido por um duplo processo em que o homem, primeiro, movido pela ciência e pela técnica, parte os “grilhões” que o prendem à Terra e sai para desbravar o espaço. Segundo, caracterizada pela negação do *mundo comum*,⁷⁷ e consequente fuga para dentro de si, o ego. Em linhas gerais, para Arendt, a alienação é o “duplo vôo da Terra para o universo e do mundo para dentro do homem”.⁷⁸ Deste modo, o que está implicado aí e que constituirá o conteúdo do livro é:

A eliminação da esfera pública e a diluição da distinção entre o público e o privado com a ascensão do social; a transformação da relação entre ação, fabricação e o trabalho; o estabelecimento

⁷⁵ Cf. YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 320.

⁷⁶ ARENDT, 2003a, p. 13.

⁷⁷ Segundo Duarte, o *mundo comum* “refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados.” (DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (org.). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002a, p. 63.).

⁷⁸ ARENDT, *op. cit.*, p. 14.

da instrumentalidade e do consumo como os modos básicos de se relacionar com as coisas no mundo.⁷⁹

Existe uma distinção, para Arendt, entre era moderna e mundo moderno, que é importante para compreender as suas reflexões a cerca da situação de alienação do ser humano na modernidade. O que a autora chama de era moderna compreende o período aproximado do surgimento das ciências naturais, por volta dos séculos XVI e XVII, que tem como principal marco a constatação de Galileu de que a terra gira ao redor do sol e que conduzirá, no âmbito da filosofia, a uma desconfiança quase que generalizada nos sentidos. Atingirá o seu clímax político nas revoluções do século XVIII, e as suas implicações filosóficas se farão notar somente após a Revolução Industrial, com a rebelião contra a tradição, empreendidas, segundo Arendt, como já vimos, por Kierkegaard, Marx e Nietzsche.

O mundo moderno, por sua vez, tem o seu início aproximadamente com a Primeira Grande Guerra. A sua peculiaridade seria o advento dos regimes totalitários que demarcam a ruptura definitiva com a tradição. As implicações disso serão percebidas apenas com o advento das armas atômicas e da incerteza de uma continuidade histórica. Esta incerteza é chamada por Arendt de *mortalidade absoluta*, porque vinculada à possibilidade da destruição de toda a vida no planeta mediante as armas nucleares.⁸⁰

O movimento de alienação do homem no mundo moderno remete aos eventos que, segundo Arendt, marcaram o limiar da era moderna. Dessa forma, avaliar e compreender nossa situação atual requer um olhar sobre eles. Vejamos, então, quais foram esses eventos: a descoberta da América, a Reforma Protestante, e a invenção do telescópio.

A descoberta da América foi acompanhada pela subsequente exploração de toda a Terra, e a sua consequência foi o apequenamento de todo o globo terrestre. Além da espetacular novidade da descoberta de continentes desconhecidos e de mares nunca antes navegados, ela foi o primeiro passo para o levantamento cartográfico e mapeamento do mundo. O problema é que isso, contrariamente ao esperado pelos navegadores, que pretendiam ampliar a Terra, a reduziu a uma bola.

⁷⁹CORREIA, Adriano. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Org.). **Hannah Arendt**: diálogos, reflexões e memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 227.

⁸⁰Cf. ARENDT, 2003a, p. 108-109.

Este foi o primeiro passo para o encolhimento das distâncias, procedido pelas ferrovias, pelos navios a vapor e pelos aviões. Acontece que sempre que medimos pontos distantes, estamos estabelecendo proximidades onde antes havia distância e, por isso, “os mapas e as cartas de navegações das primeiras etapas da era moderna anteciparam-se às invenções técnicas, mediante as quais todo o espaço terrestre se tornou pequeno e próximo”.⁸¹ O seu resultado no mundo moderno foi a alienação da Terra, a criação de uma distância definitiva que o homem tenta estabelecer entre ele e o seu ambiente imediato e terreno.

A Reforma Protestante não significou apenas um corte na unidade espiritual dos cristãos. Ela trouxe consigo um movimento de expropriação eclesiástica e monástica que promoveu a expulsão das classes camponesas das terras que pertenciam à Igreja, sendo um dos fatores que mais contribuiu para o colapso do sistema feudal. Sem as suas terras e de mãos vazias, tornaram-se os colonos da Igreja em classes trabalhadoras assalariadas, que, hipoteticamente, tinham a possibilidade de transformar o seu trabalho em capital, e acumular riqueza. Entretanto, continuavam a viver para trabalhar e comer.

A expropriação significou simbolicamente, segundo Arendt, uma expulsão do mundo. Para compreendermos isso melhor, basta lembrar que propriedade, para ela, diferentemente de riqueza, correspondia ao fato de que um indivíduo possuía um lugar determinado no mundo, sendo, dessa forma, a condição política da mundanidade. Sem esse espaço, o homem está sem mundo. Por isso, a autora afirma que a “expropriação e a alienação do homem em relação ao mundo coincidem”.⁸²

A invenção do telescópio, apesar de ter sido o menos percebido de todos os eventos que marcaram o surgimento da era moderna, foi o primeiro utensílio exclusivamente científico a ser concebido. A sua importância é fundamental na construção da ciência moderna e vai lhe determinar o caráter. Isso porque, através do telescópio, Galileu demonstrou que a Terra não é o centro do universo. Antes dele, porém, outros já haviam defendido isso, mas ele transformou em fato demonstrável, através de um instrumento, o que era apenas especulação. A consequência disso, ou seja, a sua alienação correspondente, no campo da filosofia foi a dúvida cartesiana, uma negação do mundo mediante a desconfiança no senso comum, e em tudo aquilo que aparece ao ser humano.

⁸¹ ARENDT, 2003^a, p. 262.

⁸² *Ibidem*, p. 265.

Essa abordagem de Arendt é desenvolvida no último capítulo de *A condição humana*, chamado de *A Vita Activa e a era moderna*. A autora concluirá tal capítulo e, portanto a obra, demonstrando como todos esses fenômenos estão ligados às inversões ocorridas no interior da disposição da *Vita Activa*, que culmina com a vitória do *animal laborans*. Isto é, uma sociedade massificada e de consumo, onde, na maioria das vezes, apenas nos preocupamos com a sobrevivência, deixando de lado aquilo que mais caracteriza a nossa humanidade, os assuntos políticos. Nesta realidade, enfim, não pode haver *propriedade* no modo de ser do homem, pois nossas relações se encontram completamente desfiguradas do seu sentido originário.

Um dos referenciais centrais de *A Condição Humana* é a *Vita Activa*, pois é a partir deste tema que ela articula a sua crítica à modernidade, e repensa a humanidade do homem. Assim, esse conceito é exposto logo nas primeiras páginas do livro, e permanece presente em todo o seu percurso através das atividades do *labor*, do *trabalho* e da *ação* que a caracterizam.

A *Vita Activa* é compreendida dentro do projeto de Arendt em oposição à *Vita Contemplativa*, caracterizada respectivamente pelo *pensar*, *querer* e *julgar*. Essa polarização a que nos referimos não deve ser compreendida, no entanto, em um sentido forte, definitivo. Na verdade, Arendt quer chamar a atenção para a desvalorização da primeira em detrimento da glorificação da segunda. Dessa forma, resgatar a dignidade da política não significava, para a autora, um desprezo pela contemplação, senão o alcance de um equilíbrio perdido entre essas duas modalidades da existência.

Se ao tema da *Vita Activa*, apesar de abordado mais sistematicamente apenas em *A Condição Humana*, vemos Arendt tratar em quase todos os seus textos, por ser do domínio da política, à *Vita Contemplativa* ela vai se dedicar no fim da sua vida. Podemos notar a gênese do interesse posterior de Arendt por esse tema já em 1958, ano da publicação de *A condição humana*. No fim dessa obra, exatamente no último parágrafo, a autora afirma que a atividade de pensar ainda é possível, apesar dos horrores do mundo moderno e da vitória do *animal laborans*, apenas onde possa haver liberdade política, cada vez mais escassa. Por isso, apesar de todos carregarem o potencial de poder pensar, poucos o fazem, e proclama por fim a necessidade de pensar, como uma urgência ética para o futuro do homem.⁸³

⁸³ Cf. ARENDT, 2003a, p. 338.

Arendt iniciará, de fato, a sua abordagem sobre a *Vida Contemplativa* no livro publicado postumamente em 1978, *A vida do espírito*. Estruturada em três partes (*o pensar, o querer e o julgar*), essa obra levaria a cabo o projeto intelectual da autora de resgatar a dignidade da política, isso ao demonstrar na faculdade do juízo, a partir de uma interpretação inusitada da *Crítica do juízo* de Kant, o lugar da política na *Vita Contemplativa* e a possibilidade mesma de sua fundamentação teórica. A *vida do espírito* teria, para Arendt, o seu foco de preocupação na ação política. Por isso que, para ela, como demonstra Schio, “ao pensar cabe a busca pelo significado; ao julgar, a avaliação dos acontecimentos e uma espécie de deliberação e sugestão para a escolha da melhor opção, e à vontade, a escolha, propriamente dita, e o impulso para a execução da ação”.⁸⁴ Assim, como podemos notar, em Arendt existe uma complementariedade entre ação e pensamento, de tal modo que o agir deveria ser sempre uma consequência natural das atividades do espírito.

Infelizmente a última parte de *A vida do espírito*, justamente a que seria dedicada à faculdade do juízo, não foi escrita. Assim, não se sabe ao certo as conclusões a que Arendt chegaria ao fim do seu projeto de desvelar o sentido originário da política. Muitos comentadores têm levantado diversas hipóteses, mas todas elas não passam de especulações mais ou menos prováveis. Tais teorizações são possíveis porque mesmo sem ter escrito *o julgar*, ela deixou um escrito que, certamente, seria fundamental para o desenvolvimento daquele. Nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*, é que encontramos a interpretação da autora sobre a *Crítica do juízo*, pouco aceita pelos comentadores de Kant, onde Arendt afirma ser nessa obra que podemos encontrar todo o potencial político do pensamento do escritor da *Crítica da razão pura*.

De qualquer forma, uma coisa não se pode negar nesse contexto, a saber, uma consequência do desligamento da ação da contemplação. Esse aspecto do pensamento de Arendt pode ser inferido pela leitura de *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, publicado em 1963. Ao assistir o julgamento de Karl Adolf Eichmann, carrasco nazista, frequentemente chamado de “executor chefe do Terceiro Reich”, capturado em Buenos Aires e levado ao tribunal em Israel em 15 de abril de 1961, o que chama a atenção de Arendt é a sua incapacidade para pensar. As características que mais se evidenciavam na irreflexão dele eram: ausência de convicções, individualidade atenuada, incapacidade de assumir responsabilidade

⁸⁴SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt**. História e liberdade: da ação à reflexão. Caxias do Sul: EDUCS, 2006, p. 156.

pessoal, incapacidade de elaborar juízo próprio, cumprimento cego de regras e incapacidade de considerar o ponto de vista dos outros. Eichmann é o protótipo de uma das consequências do desligamento da ação da contemplação. Incapaz de julgar o que era correto fazer, ele age sem pensar, contribuindo decisivamente para o genocídio dos judeus.⁸⁵

Enfim, seria no *juízo* que, certamente, Arendt encontraria a base definitiva para a consolidação do pensamento da política como um ultrapassar a filosofia política no sentido tradicional. O pensamento da política, portanto, nos remete necessariamente ao período anterior à desvalorização do político como tal. Daí o resgate arendtiano da compreensão grega da *Vita Activa*. Consistindo basicamente na maneira pela qual a vida foi dada ao homem sobre a terra, a *Vita Activa* se expressa na participação nos assuntos públicos através do agir e falar.

A *Vita Activa* é o sentido mesmo da humanidade sobre a terra, isto é, a vida humana só tem sentido na convivência com outros, na construção de um mundo comum, que parte da necessidade para a transcendência. Por isso, na sua disposição originária tem a característica de ser um saber cuidar dos assuntos de importância comum para a coletividade através da liberdade. É a *Vita Activa* que nos permite construir a nossa história e a nos revelar propriamente, ser singulares pelo discurso e pela ação no instante em que aparecemos entre iguais.

Quando Arendt se refere, no entanto, à *Vita Activa* não está equivalendo à condição humana, é preciso diferenciar. A condição humana é mais que simplesmente a *Vita Activa* porque “o que quer que toque a vida humana ou entre em duradoura relação com ela, assume imediatamente o caráter de condição da existência humana”.⁸⁶ Ou seja, ao passo que vivemos em um mundo de coisas construídas por nós mesmos, essas coisas nos limitam e, em certo sentido, condicionam nossa existência, tornando-se, assim, parte da nossa condição humana. Vale salientar, ainda, que essa compreensão da condição humana também não é o mesmo que uma aceitação de que isso corresponda a uma natureza humana, pois mesmo as somas de todas as atividades humanas não correspondem a características essenciais da existência, sem as quais deixássemos de ser humanos.

⁸⁵ Cf. ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: um relato sobre a banalidade do mal. Trad. de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 32-47.

⁸⁶ ARENDT, 2003a, p. 17.

Como afirmamos inicialmente, Arendt observa que, na Grécia antiga, a *Vita Activa* se apresentava na seguinte disposição: as mais significativas atividades humanas eram o *agir* e o *falar* livremente, próprios dos cidadãos, seguidos da *produção* e *manutenção da vida*, mais ligadas à necessidade, própria dos artesãos e dos escravos respectivamente. Categorizados por ela como *ação*, *trabalho* e *labor*. Há, portanto, uma disposição natural no modo de apresentação delas que, manifestado no período grego antigo, desapareceu no percurso da tradição.

A disposição que Arendt apresenta na *Vita Activa* carrega, ao nosso entender, a idéia de uma interdependência e complementariedade que não encontramos, por exemplo, com o mesmo rigor, nas atividades da *Vita Contemplativa*. As inversões que essas atividades sofrem são capazes de caracterizar tendências antropológicas na história. Como, para citar apenas um exemplo, o caráter consumista do homem na contemporaneidade, ligado à valorização do *labor*. Vejamos como se caracteriza cada uma dessas atividades e o seu lugar na disposição originária da *Vita Activa*.

2.1. Labor

O capítulo que leva o nome de *labor*, em *A condição humana*, tem início com um item que reproduz uma frase de John Locke, a saber, “o labor de nosso corpo e o trabalho de nossas mãos”.⁸⁷ Para Arendt, a distinção que ela faz entre *the labor* e *the work* aparece discretamente neste trecho da obra lockeana. Para ela, o autor insinua que uma coisa é o esforço do corpo e outra é o produto do trabalho das nossas mãos. Mas, mais que aí, uma prova “eloquente e obstinada” é que todas as línguas européias, tanto as modernas quanto as antigas, guardam etimologias diferentes para os dois termos, apesar de comumente serem usados como sinônimos. Para ratificar o seu argumento ela recorre, além do grego e do latim, ao inglês, ao alemão e ao Francês. No entanto, como observa Adeodato, na língua portuguesa o problema permanece e a distinção não é

⁸⁷Tal fragmento tomado pela autora encontra-se no capítulo V do *Segundo tratado sobre o governo*. No item Intitulado *Da propriedade*, é uma das partes mais debatidas do pensamento do autor. É a parte do livro em que ele procura mostrar como um homem pode ter propriedade privada, haja vista Deus ter concedido os bens naturais a toda a humanidade e não aos homens particularmente. Para ele, como o trabalho imprime o caráter de propriedade nas coisas da natureza, ele chega a afirmar que “o trabalho de seu corpo e a obra de suas mãos, pode-se dizer, são propriamente dele”, dando assim, um estatuto natural à propriedade privada. (LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 409.)

clara, pois, o substantivo *trabalho* traduz tanto *labor*, *travail* e *Arbeit*, como da mesma forma *work*, *oeuvre* e *Werk*, não existindo assim uma palavra para o que Arendt chama de *work*.⁸⁸

A questão da tradução tem gerado divergência entre os comentadores e tradutores da obra de Arendt para o português. Roberto Raposo, na sua tradução de *A condição humana*, optou pela literalidade e chama de labor, *labor* e de trabalho, *work*. Essa tradução tem sido alvo de duras críticas. Uma delas é a de Theresa Calvet de Magalhães que, em contraposição à tradução da versão brasileira da obra *A condição humana*, afirma que se traduzirmos *work* por trabalho se tornará “difícil compreender toda a polêmica antimoderna de Hannah Arendt, sua crítica ao conceito de trabalho de Marx e a importância atribuída, na época moderna, ao conceito de trabalho produtivo”.⁸⁹ Esta comentadora prefere *obra* ou *fabricação* para o termo *work* arendtiano.

Adeodato, por sua vez, apesar de afirmar que tem argumentos a favor das duas traduções, observa que, por exemplo, a favor da tradução de Raposo tem o fato de existir, em nossa língua, o termo labor e de ser habitual a tradução de *work* por trabalho. Isso já justificaria, segundo ele, a versão da tradução brasileira de *A condição humana*, mas, opta por traduzir *work* por *fabricação* e *produção de objetos*. No corpo desse trabalho, como se pode notar, optamos pela tradução de Raposo. Isto porque, sem deixar de levar em conta as considerações de Magalhães, o termo *work* não se constitui em categoria central para nosso argumento. Portanto, a sua tradução por *trabalho* não causa qualquer problema conceitual.

O *labor* é a dimensão mais fundamental da vida, garantindo-a. Pois, diz respeito ao ciclo biológico, ao metabolismo com a natureza. Caracteriza-se pela circularidade da produção de bens consumíveis imediatamente e pela sua reprodução, isto é, produção-consumo. Portanto, não tem início nem fim, é sempre solitário, porque diz respeito à imanência da existência. A sua única preocupação é em manter viva a espécie, sanando as carências orgânicas. Assim, apesar do ser humano conceber a vida em progressão retilínea de declínio - nascimento, reprodução e morte -, o *labor* mostra a repetitividade da vida, incapaz de fazer do *animal laborans* um ser singular.

⁸⁸ Cf. ADEODATO, 1989, p. 116.

⁸⁹ MAGALHÃES, T. C. Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer. In: CORREIA, Adriano (coord.). **Transpondo o abismo:** Hannah Arendt entre filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 10.

Imerso na natureza, o *labor* não é capaz de fazer surgir uma vida verdadeiramente humana, mas a fundamenta, sendo uma atividade que é comum aos homens e aos animais. Sendo uma atividade pré-política, por antecedê-la, mas também anti-política, por negá-la, ela encontra a sua importância e característica mais fundamental no fato de propiciar a felicidade de se sentir vivo.⁹⁰

Os gregos antigos desprezavam o labor por ele dizer respeito às necessidades da vida, e acreditavam que a sua liberação era indispensável para a liberdade. É a partir disso, segundo Arendt, que se justificava a escravidão naquele período, pois, apenas através da subjugação de outros para satisfazerem as necessidades da vida, é que se podia conquistar o tempo livre para a dedicação aos assuntos públicos, verdadeiramente humanos. Assim, podemos perceber que para os antigos, a escravidão não era instrumento de exploração, “mas sim a tentativa de excluir o labor das condições de vida humana”.⁹¹

O *labor* era, dessa forma, a atividade mais fundamental para a vida, mas, ao mesmo tempo, apesar de ser a pré-condição da humanidade, era também a menos política e mais natural de todas. Por isso, o *labor* ocupa o lugar mais básico na disposição da condição humana. Apesar disso, como acena Arendt no fim de *A condição humana*, no nosso tempo, com o surgimento de uma cultura de massas, consumista, hedonista etc., o que presenciamos é a vitória do *animal laborans*.⁹²

2.2.Trabalho

É a partir da distinção entre *labor* e *trabalho* que Arendt procede a uma crítica ao pensamento de Marx, muito questionada pelos estudiosos dele. Ela mesma, antes de começar a sua crítica, pede licença para fazê-lo e, de certa forma, se justifica por isso, fato que se torna motivo de ironia por parte dos marxistas. Para nós, essa reverência de Arendt demonstra apenas que o fato de Marx, segundo ela, ter permanecido preso ao quadro conceitual da tradição política, na medida em que não percebeu a confusão na

⁹⁰ “O trabalho [labor] é o lugar privilegiado da felicidade; a felicidade, nada desprezável, de se sentir vivo ou de pertencer ao ciclo vital”. (AMIEL, Anne. **Hannah Arendt**: Política e acontecimento. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1994, p. 61.).

⁹¹ ARENDT, 2003a, p. 95.

⁹² Cf.*Ibidem*, p. 333.

disposição das atividades da *Vita Activa* e de ter, apenas em certo sentido, colocado Hegel de cabeça para baixo, não invalida a grandiosidade e o alcance do pensamento dele.

Marx, segundo ela, apesar de ser o único dos modernos que se preocupou verdadeiramente com *labor*, não percebeu a diferença entre *labor* e *trabalho* e, muitas vezes, se referiu ao primeiro em termos muito mais apropriados ao segundo. O problema é que os pensadores geralmente não levaram em conta a função e o destino da coisa produzida. Isto é, se o objeto produzido tinha como finalidade o consumo e a manutenção da vida, ou se era feito para durar e se tornar parte de nossa condição humana.⁹³

Ao *trabalho*, cabe a compreensão de que tem como objetivo a produção de utensílios para a construção de um mundo que se interpõe entre o homem e a natureza. Diferenciando-se, deste modo, do *labor* pelo seu papel de ser construtor e parte da condição humana da mundanidade, ou seja, da sua pertença ao mundo. Acompanhemos o exemplo de Arendt para esclarecer a diferença entre o produto do *labor* e o produto do *trabalho*:

A distinção entre labor e trabalho, que nossos teoristas tão obstinadamente desprezaram e nossas línguas tão aferradamente conservaram, torna-se realmente apenas uma diferença de grau quando não se leva em conta o caráter da coisa produzida [...]. A distinção entre um pão, cuja ‘longevidade’ no mundo dificilmente ultrapassa um dia, e uma mesa, que pode facilmente sobreviver a gerações de convivas, é sem dúvida muito mais óbvia e decisiva que a diferença entre um padeiro e um carpinteiro.⁹⁴

Apesar da distinção entre essas duas atividades humanas da *Vita Activa* se encontrar na longevidade dos seus produtos, e do fato de que o resultado do trabalho seja justamente a construção de objetos para durar, isso não quer dizer, no entanto, que a sua durabilidade seja absoluta. O uso desgasta os objetos construídos pelo trabalho. De qualquer forma, o que interessa a Arendt é que tais objetos são feitos para durar.

⁹³ Sobre a crítica de Arendt a Marx: Cf. WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx:** o mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê Cultural, 2002; AMIEL, Anne. **A não-filosofia de Hannah Arendt:** revolução e julgamento. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 123-209 e DUARTE, André. **O pensamento a sombra da ruptura:** política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000a, p. 75-120.

⁹⁴ ARENDT, 2003a, p. 105.

O *homo faber*, denominação dada por Arendt à condição do homem que “trabalha”, isto é, que produz utensílios para o mundo, é essencialmente instrumentalista. A sua produção consiste basicamente em instrumentos que, interpostos entre ele e a natureza, dar-lhe-ão algum conforto. Como afirma Schio, “em seu lar, o ser humano encontra um lugar conhecido, não apenas fruto da natureza, independente dele, mas criação sua, fornecendo-lhe um entorno que o aconchega”.⁹⁵ Assim, o *trabalho* permite a construção de um mundo humano, artificial, mas próprio, diferente daquele dos demais animais.

O *trabalho* é também uma atividade utilitarista e, por isso, completamente orientada pelas categorias de meio e fim. Antes da fabricação, o produtor tem na mente a representação do que pretende fazer e age em função disso, não importando, grosso modo, os meios para tal. Este aspecto do *trabalho* determina o seu caráter destruidor da natureza. Aquele que fabrica retira da natureza a sua matéria-prima. Destruindo-a, tem em vista a construção do seu artifício.

O seu utilitarismo radical, no entanto, engendra um problema, a saber, esta relação entre meios e fins aprisiona o *homo faber* a um ciclo onde nada chega a ser definitivamente um fim. Para compreender isso basta notar que o produzido, que era fim no início do processo, tornar-se-á sempre meio ou para uma nova produção ou para o bem-estar humano. Assim, o produto do trabalho, que era o fim da produção, tem o papel de se tornar meio para alguma outra coisa. Isso o levará a uma crise de sentido, pois, como afirma Amiel, a utilidade assumida como sentido conduzirá necessariamente a um não sentido.⁹⁶

Para além das características do *trabalho*, de uma sociedade e de uma cultura que se regeu por séculos a partir da lógica que pensa a realidade como produção, o que nos interessa aqui neste momento é que essa atividade ocupa, na disposição originária da *Vita Activa*, um lugar mais privilegiado em relação ao *labor*. O *trabalho* cria um espaço comum para o encontro humano, que não é meramente animal, pois artificial.

2.3. Ação

⁹⁵SCHIO, 2006, p. 166.

⁹⁶Cf. AMIEL, 1994, p. 65.

O *labor* e o *trabalho* são apresentados por Arendt em um lugar inferior à *ação* na disposição originária da *Vita Activa*. Isso não quer dizer, no entanto, que sejam menos importantes para a constituição do ser humano. Todas as três atividades a que a autora se dedica a tratar mais extensivamente em *A condição humana*, correspondem às condições mais fundamentais e inalienáveis da vida humana sobre a Terra. De qualquer modo, o posto da *ação* se deve ao fato de ela ser a atividade menos natural e, portanto, a mais humana, isto é, por não ser comum aos outros animais, bem como por ser a única que tem como pressuposto indispensável a presença de outros seres humanos, diferentemente do *trabalho*, por exemplo, que, apesar de não natural e de propiciar a construção de um mundo comum, não resguarda o encontro humano desinteressado como a sua condição necessária.

A compreensão da *ação* como a atividade que está no cume da hierarquia da *Vita Activa* encontra o seu sentido na experiência grega antiga, sobretudo porque, naquele contexto, a *ação* e a liberdade coincidiam. A liberdade era indispensável para se poder participar das atividades políticas da cidade-estado. As condições apontadas por Arendt para o homem ser livre e, portanto ator, isto é, homem de ação, naquele período, eram: a liberação do trabalho do lar, ou seja, do *labor*; outros seres humanos igualmente liberados e em par de igualdade, e um espaço onde se possa realizar o encontro. Arendt chama a atenção em *Entre o passado e o futuro* para o fato da liberdade ser um fenômeno mundano e não um problema, como concebido pela tradição, que a reduziu a um atributo da vontade.⁹⁷ A liberdade é o motivo pelo qual os homens convivem politicamente organizados. Por isso, afirma Arendt, que: “a *raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”.⁹⁸ Enfim, liberdade e *ação* coincidem, e são como os dois lados da mesma moeda.

A *ação* é, no pensamento de Arendt, tendo em vista o seu empreendimento de resgatar a dignidade da política, categoria central. Por isso, sobre essa atividade da *Vita Activa*, ela procede a uma análise conceitual, que tem como objetivo desvelar o seu sentido perdido na tradição. Observa que a *ação*, no sentido originário, corresponde ao termo grego *arkhein* e ao latino *agere*, que significam respectivamente começar, conduzir, guiar e pôr alguma coisa em movimento. Isso, ao mesmo tempo em que se aproxima dos correspondentes *práttein* e *gerere*, mas em sentido secundário, tendo em vista que esses dois últimos termos significam levar a cabo alguma coisa, permanência e

⁹⁷ Cf. ARENDT, 2003c, p. 195.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 192.

sustentação de atos passados. Dessa forma, como atesta Amiel, para Arendt, a *ação* é uma iniciativa singular (*arkhein*), manifestando, portanto, a individualidade do seu agente, e ainda, em seguida a *ação* é conduzida por vários participantes (*práttein*), o que demonstra que ela só tem sentido entre outros seres humanos.⁹⁹

O fato da *ação*, apesar de sua singularidade, ser direcionada para a presença de outros que dela tomarão parte, dar-lhe-á a característica de ser imprevisível. O agente não tem como prever as consequências da sua *ação*, uma vez que iniciada, ele perde o seu controle, pois ela deixa de ser sua e passa a fazer parte do conjunto dos assuntos humanos. Para essa insegurança e instabilidade em relação à *ação*, há, segundo Arendt, a possibilidade da promessa. É interessante notar que a autora toma uma categoria predominantemente cristã e a transpõe para o campo da política, justamente ela que pensa a política na sua origem grega e, portanto, pagã. Isso não invalida as considerações da autora, mas, ao contrário, enriquece-as. Afinal, isso prova que o seu retorno à Grécia não é nostálgico, mas apenas comprehensivo. A possibilidade da promessa e do seu cumprimento, nesse sentido, permite uma certa estabilidade para *ação*, na medida que permite mais confiabilidade nas relações humanas.

Também não é possível repetir a ação, anulá-la ou dissolvê-la, portanto, ela é irreversível. Uma vez que o seu início é singular e imprevisível, tendo agido, o agente, além de não ter o controle sobre o que pode acontecer, não tem também como voltar atrás. Isso poderia lançar ao homem, por medo e insegurança, o desejo para a inatividade. Daí a autora propõe como solução para “desmanchar” o que foi realizado, o perdão. Para ela, como afirma Schio, o perdão, “consiste na capacidade que o ser humano possui de, sabendo que algo não pode ser modificado, desculpar o agente do ato, sem punição ou vingança”.¹⁰⁰ Ou seja, é reconhecer que, para o agente, seria melhor que o ato empreendido não tivesse ocorrido. Não é, dessa forma, apagar o erro, mas sim pedir que ele continue.

Por ser política por excelência, a *ação* é uma atividade própria de ser realizada em um espaço onde se possa vivenciar a liberdade e a igualdade que lhe pressupõe. Esse *locus* na Grécia antiga era a ágora, a praça pública, o lugar de encontro e deliberação dos cidadãos. Isto não quer dizer, no entanto, que corresponda a um lugar geográfico, senão a um espaço de aparência. Dessa forma, à luz de Aristóteles, que Arendt cita frequentemente em *A condição humana*, ao tratar desse tema, ela diferencia uma esfera

⁹⁹ AMIEL, 1994, p. 69.

¹⁰⁰ SCHIO, 2006, p. 171.

pública de uma esfera privada. O termo público é compreendido pela autora em dois sentidos correlacionados. O primeiro refere-se a tudo aquilo que vem a público, pode ser visto e ouvido por todos, e tem a maior visibilidade possível. Por outro lado, significa, também, o próprio mundo, na medida em que é comum a todos, e difere do lugar que nos cabe dentro dele.

Assim como, para que haja *ação*, é necessária uma esfera pública e política, as outras atividades também têm o seu lugar próprio. O *trabalho*, como vimos acima, por exemplo, cria o seu próprio espaço, mas não político. O *labor*, por sua vez, é próprio da esfera privada. Esta designa a privação de coisas essenciais à vida humana. Como diz Arendt, “para o indivíduo, viver uma vida inteiramente privada significa, acima de tudo, ser destituído de coisas essenciais à vida verdadeiramente humana.”¹⁰¹ E ainda: “a privação da privatividade reside na ausência de outros. Para estes, o homem privado não se dá a conhecer e, portanto, é como se não existisse”.¹⁰² A vida privada era a vida no lar, um espaço despótico onde, sobre a tirania do chefe da família, não há liberdade nem igualdade.

Enfim, pudemos observar neste nosso percurso, o lugar de cada atividade da *Vita Activa* na sua disposição originária. Vale recordar, neste momento, o que afirmamos no início deste item que Arendt não pressupõe o desprezo de qualquer uma dessas atividades, o seu intuito era restabelecer o equilíbrio perdido ao longo da tradição no seio da *Vita Activa* e, assim, salientar a dignidade da *ação*. Como vimos, a importância do *labor* neste contexto é garantir a vida, sendo assim, a condição prenunciadora da *ação*. Já o *trabalho* encontra a sua importância no fato de produzir um mundo artificial, que se destina a durar para além de todas as vidas individuais e, dessa forma, construir um mundo para a *ação*, que necessita desse espaço artificial para a sua manifestação.

3. PLURALIDADE

Ao discutirmos sobre a ação omitimos intencionalmente alguns dos seus aspectos mais importantes. Isso para que pudéssemos, dentro dos objetivos do nosso

¹⁰¹ ARENDT, 2003a, p. 68.

¹⁰² *Idem*.

trabalho, dar-lhes uma ênfase especial. Não é fácil tratar da ação sem tocar explicitamente nos temas da pluralidade da natalidade, ou mesmo, tocando nestas questões discretamente, não ser repetitivo depois, ao tentar tratá-los diretamente. De qualquer forma, a abordagem que resguardamos para esse momento levanta os elementos que se concatenarão no argumento definitivo do nosso projeto, a saber, mostrar em que sentido a analítica existencial heideggeriana contribuiu para a concepção de pluralidade presente em *A condição humana*.

A categoria ação não se reduz, para Arendt, em agir. Falar é também *ação*. Dessa forma, chegamos às suas duas características centrais. São elas que caracterizam o que Arendt chamou de pluralidade. Esta é “a condição da ação humana”, como fala a autora. Para Jerome Kohn, a pluralidade pode não representar propriamente um conceito em Arendt e, por isso, não é fácil de ser definida. Seria, nas palavras deste comentador, “como um piloto em um oceano sem mapa, localizando e emitindo conceito sem uma diversidade de situações”.¹⁰³ Configurando-se, segundo ele, mais como um esquema, como uma imagem para o conceito de política.

Se tomarmos as indicações de *A condição humana*, podemos compreender a pluralidade a partir do duplo aspecto de igualdade e diferença, que caracteriza a ação e manifesta o *Quem* – a identidade única e intransferível – em contraposição ao *Que* – nossos dons, qualidades, defeitos - que se é. O ato e a fala assumem um papel todo importante na constituição humana, pois, permitem que o homem seja singular. Arendt parte de uma compreensão fenomenológica nas suas incursões sobre a pluralidade nesse texto. Isso se torna claro, ao notarmos que ela tem como pressuposto que a aparência e a existência são o mesmo, e, por isso, falar e agir são condições fundamentais da existência humana autêntica.

A compreensão de Arendt de que a pluralidade singulariza a existência humana é importante para notarmos que, para a autora, a companhia dos outros, da mesma forma iguais e livres, é o lugar próprio do humano. No entanto, para ela vivemos em tempos sombrios em que a ação é negada. Daí o projeto de devolver-lhe o seu lugar próprio. Arendt chama a atenção para os riscos dessa negação no mundo moderno. Entre eles está, por exemplo, a compreensão do humano como um objeto supérfluo, que pode ser descartado a qualquer momento, como se deu nos regimes totalitários.

¹⁰³ KOHN, Jerome. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à vida do espírito. Trad. Odílio Alves Aguiar. In: AGUIAR, Et. al. (org.), 2001, p. 21.

Uma concepção de pluralidade pode ser encontrada na autora desde *As origens do totalitarismo*. Nessa obra “o mal que Arendt primeiramente chamou de radical foi uma tentativa de erradicar a pluralidade da face da Terra: para despojar os seres humanos de suas qualidades humanas, para torná-los intercambiáveis e, acima de tudo, supérfluos”.¹⁰⁴ Isto é, os regimes totalitários negaram a condição humana mais fundamental, aquela que manifestava a humanidade do homem, tornando-o assim desnecessário, ou seja, a sua existência deixou de ter qualquer importância, também e em consequência disso, descartável, portanto, passível de ser eliminada sem qualquer encargo moral.

Kohn afirma que Arendt, após a publicação de *As origens do totalitarismo*, procurará encontrar elementos que lhe ajudem a compreender melhor o que seja a pluralidade humana. E ela, segundo este comentador, vai buscar em Jaspers, Heidegger e em pensadores católicos e existencialistas franceses esclarecimentos sobre o tema.

Se na primeira obra, de reconhecida relevância internacional, a pluralidade estava presente nas reflexões de Arendt, também nos últimos escritos da autora se fez notar. Em *A vida do espírito*, ela afirma que “a pluralidade é a lei da terra”, observando que a realidade mesma só pode existir onde existam homens e não o homem. Mesmo no pensar que, na confluência com o pensamento de Sócrates, ela considera ser o diálogo de si consigo mesmo, por pressupor uma dualidade na conversa silenciosa da mente, lá está presente essa condição humana, desconsiderada pela tradição do pensamento político e filosófico.

A ação, no pensamento de Arendt, diz respeito ao fato de que agir significa o surgimento do inteiramente novo e irrepetível, e isso pode ser verificado tanto pela origem do termo quanto por sua coincidência com a liberdade. É um agir que é fim em si mesmo. Neste sentido, é também a atividade mais intimamente ligada à natalidade. Esta se refere ao fato de sermos lançados no mundo como iniciadores. Ou seja, é o que nos faz ser lançados para o convívio verdadeiramente humano, para a presença de outros com os quais compartilharemos um mundo.

A natalidade, em Arendt, é uma categoria política, e pouco tem a ver com o nascimento biológico, é o que nos lança adiante de nossa condição de necessidade, do âmbito do labor, tornando-nos livres. É o que permite a constante renovação das ideias do convívio público, isso, na medida em que proporciona a chegada e discussão de

¹⁰⁴KOHN, 2001, p. 18.

opiniões diferentes, é o que garante a possibilidade da mudança e permanência do mundo.

É a partir da natalidade que o ser humano se manifesta como plural. Pois é ela que nos lança no mundo, que nos faz ser-no-mundo e ser-com outros. É também somente a partir da natalidade que a pluralidade manifesta a singularidade humana. Isso porque, sem desprezar que somos iguais, nos diferencia. Diferença essa que só pode ser vivida plenamente onde haja um espaço público-político e outros seres humanos que permitam a manifestação do *Quem* que se é.

Observe-se bem que, no pensamento de Arendt, só podemos manifestar o nosso ser mais próprio onde haja um espaço público-político. O que isto significa? Que no mundo moderno, com a vitória do *animal laborans*, a ascensão de uma sociedade que faz submergir a esfera pública e privada, essa manifestação não é fácil de ser realizada. Daí a importância de se refundar um espaço público legítimo, como defende ela. Vivemos em tempos sombrios, em que o lugar do encontro humano, onde aparecemos uns para os outros de forma impessoal, não é mais capaz de permitir a apropriação de si.

Sobre a questão se a pluralidade corresponderia a uma concepção de alteridade a resposta seria não. Para Arendt, a primeira é mais abrangente que a segunda. Esta, segundo podemos ler em *A condição humana*, é um aspecto daquela e não ela mesma. Isso porque está presente em toda realidade orgânica e inorgânica. Tudo o que existe a manifesta e é por ela, segundo a autora, que todas as nossas definições são distinções. Mas, por somente o ser humano ser capaz de expressar a sua diferença de tudo o que existe e distinguir-se, manifestando a sua singularidade, é que a alteridade e a pluralidade não são a mesma coisa. Como ela mesma afirma: “no homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é paradoxal pluralidade de seres humanos singulares”.¹⁰⁵

Se compararmos essa compreensão da autora com a do *Dasein* heideggeriano, poderemos observar, desde já, suas aproximações. Afinal de contas, para o autor de *Ser e Tempo*, o ser humano é um ente, mas, distinto. Não é como os outros com os quais também constitui um mundo. Esse ente privilegiado que somos tem a oportunidade de compreender o ser. Ao tomar consciência de ser-para-a-morte o homem tem a oportunidade de se individualizar e de se deparar com o seu modo de ser mais próprio.

¹⁰⁵ ARENDT, 2003a, p. 189.

Mas isso, sem negar a co-presença dos outros, que também nos constitui ontologicamente. Assim, como, em Heidegger, a singularidade só é possível porque somos ser-no-mundo com outros, para Arendt, a singularidade é característica da pluralidade.

A natalidade é o que caracteriza o ser humano necessariamente como *ser-lançado* e, portanto, *ser-no-mundo*, e o que, para Arendt, permite pensá-lo como abertura, como o que traz intrinsecamente a possibilidade do novo. A noção de que o aparecimento do homem diz respeito ao imprevisível aproxima-se da noção do *Dasein* como poder-ser. Ser possibilidade é mais do que não ter uma natureza, é não poder determinar o que se pode ser, é esperar daí o inédito.

Como a natalidade diz respeito também ao *ser-lançado* no mundo como mundo, isto é, para a existência, ela não negligencia, mas pressupõe a finitude. Esta como a natalidade não se reduz à fisiologia, são modos afetivos de se compreender. De qualquer forma, apesar de se referir à concretude da existência, isto é, voltar-se para o mesmo fenômeno, a natalidade e a finitude estão em posições opostas. São as fronteiras da existência: o aparecimento e o desaparecimento.

Esses aspectos da analítica da ação humana, empreendida por Arendt em *A condição humana*, demonstram a sua herança da Filosofia da Existência. E também que, desse legado, o autor de *Ser e Tempo* se faz presente de forma considerável. A aproximação é algo interessante de ser observado porque não se revela à primeira leitura, mas requer atenção. É possível até que, em um estudo insipiente, se oponham os dois. Arendt carrega consigo do pensamento de Heidegger o que estava nas entrelinhas da filosofia dele. Ela o reinterpreta criticamente e responde à filosofia dele de forma original e profunda.

Muitos comentadores têm percebido isso. Por exemplo, podemos destacar Safranski que aponta as divergências entre ambos como complementariedade. Vejamos:

Ao *precursor* (Vorlauf) na morte ela responderá com uma filosofia do nascimento; ao solipsismo existencial da *jemeinigkeit* (Sic.) ela responderá com a filosofia da pluralidade; a crítica da *decaída* (Verfallenheit) diante do mundo do *a gente* (Man) ela responderá com *amor mundi*. A *clareira* (Lichtung) ela responderá enobrecendo filosoficamente a coisa pública.¹⁰⁶

¹⁰⁶ SAFRANSKI, 2005, p. 178.

Para este biógrafo, Arendt agregou à filosofia de Heidegger a mundanidade que lhe faltava. Apesar disso, ou talvez justamente por isso, ele nunca deu a devida atenção aos escritos da autora. Mesmo assim, a autora, em certo sentido, apropriou-se da analítica dele para a sua articulação da pluralidade em *A condição humana*. Enfim, vale destacar, desde já, que ela não ficou presa a ele no que diz respeito à noção do público e à compreensão de ser si-mesmo, mas foi além, mostrando os seus limites e apresentando respostas às questões divergentes dele.

CAPÍTULO IV

A ANALÍTICA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA E A PLURALIDADE

Ser e Tempo, livro onde Heidegger desenvolve inicialmente sua analítica da existência, pode ser considerado a obra magistral e aquela que o consagrou como um dos mais instigantes pensadores do século passado. Em um período em que a filosofia vinha se tornando em um ensino de doutrinas, ele fazia os jovens acreditarem que ainda era possível o exercício do pensar originário, tornando-se, segundo Arendt, o rei secreto do pensar.

O rigor em desvelar o sentido do ser levou Heidegger à construção de uma filosofia profunda, densa e desconstrutiva. Da abrangência que o seu empreendimento teórico alcançou, talvez o tema mais explorado seja o que versa a respeito de suas reflexões sobre a existência humana. A ênfase dada por ele à finitude como a sua categoria central abriu as portas não apenas para a desconstrução de todo um arcabouço teórico tradicional, assentado em bases infinitistas, mas, mais que isso, à possibilização da edificação de um pensar que, ao mesmo tempo em que remete ao período anterior à tradição, é singular e original.

Neste último capítulo do nosso trabalho, apresentamos como a analítica existencial heideggeriana pode ter influenciado na concepção de pluralidade em *A condição humana*. Isso porque uma leitura desatenta da obra pode não fazer perceber a herança do pensamento de Heidegger. Ao longo do percurso que fizemos até aqui, já acenamos para as diversas aproximações que podem ser notadas entre os autores. O esqueleto da teoria política de Arendt foi construído em um diálogo, às vezes áspero, com Heidegger. Essa hipótese se torna plausível pelo estudo, entre outras, de *A condição humana*, que parece pulsar em alguns dos conceitos da analítica dele, mesmo sem que isso seja explicitado.

Defender a hipótese de tal herança na obra da autora requer, por fim e a cabo, mais uma passagem por *Ser e Tempo*. Começaremos a discussão em um item que trata sobre o projeto da obra e a tentativa de compreender aquilo que mais nos interessa para o nosso trabalho: a concepção de humano da análise do autor. Partindo daí, vamos levantar a questão da presença de uma concepção de pluralidade em *Ser e Tempo*, e

ainda, como tal está em consonância com o pensamento de Arendt. Defendemos que não há divergência entre eles no que se refere à pluralidade. Por último, apresentaremos como é possível defender a importância da compreensão do homem como ser-no-mundo e ser-com para a pluralidade, em Arendt, de maneira particular em *A condição humana*.

1. O PROJETO DE *SER E TEMPO*

Como se sabe, *Ser e Tempo*, publicada em 1927, foi a obra que projetou Heidegger como um grande pensador do seu tempo. Até ela, apesar de já ter algumas publicações e de ser um respeitado professor de Marburg, era visto como alguém que tinha uma interpretação formidável da filosofia, ao ponto de conseguir tornar algumas questões clássicas atuais e nada mais. Escrevera antes do reverenciado livro textos como *A teoria do juízo no psicologismo*, de 1913, que foi seu trabalho de doutorado. Depois, em 1916, *A doutrina das categorias e do significado em Duns Escoto* que foi sua tese de docência e no mesmo ano o *Conceito de tempo em historiografia*. Essas obras, segundo alguns de seus comentadores, apesar de já trazerem, grosso modo, um esboço temático do que seria desenvolvido em *Ser e Tempo*, aproximam-se criticamente muito mais da sua formação inicial neo-kantiana da escola de Rickert.¹⁰⁷

Antes, porém, o primeiro contato marcante do jovem Martin Heidegger, estudante jesuíta de humanidades, com a filosofia foi a partir do presente que ganhou de um amigo. O Pe. Konrad Grüber deu-lhe *Sobre os diversos sentidos do Ente segundo Aristóteles* de Franz Brentano, mesmo autor que fora crucial também para Husserl. O segundo encontro decisivo foi, anos depois, já como aluno de teologia em Freiburg, com as *Investigações lógicas*, texto em que Husserl procurava refutar o psicologismo. Nascera aí o seu interesse pela filosofia. Podemos concluir, a partir disso, que três dos traços iniciais mais marcantes da reflexão do autor de *Ser e Tempo* foram os pensamentos de Aristóteles, de Rickert e de Husserl.

¹⁰⁷ Depois que Heidegger terminou seus estudos humanísticos nos ginásios de Konstanz e Freiburg-im-Breisgau, passa a estudar na escola neo-kantiana de Heinrich Rickert e desde aí começa a se voltar para a questão do subjetivismo psicologista. Na sua tese de doutorado, por exemplo, ao contestar as concepções tradicionais de categorias, isto é, da lógica, enuncia-se a hipótese de fundamentar a validade objetiva delas na vida da consciência a partir da temporalidade e da historicidade. O que parece ser um prenúncio do caminho que assumirá em *Ser e Tempo*. (Cf. VATTIMO, 1996, p.12)

Mas não se pode resumir a problemática que foi tratada em *Ser e Tempo* a apenas essas influências. Não se pode esquecer que o período em que o pensamento de Heidegger tomara fôlego é uma época de crises profundas. Sacudida pela Primeira Guerra Mundial, a sua geração sofria de um profundo colapso econômico e, ainda, dos valores tradicionais. Basta lembrar que é desse mesmo período o livro *O mal-estar na civilização* de Freud, em que se defende que a sociedade é responsável por parte significativa do mal-estar em que se vivia, e que o ser humano seria mais feliz se retornasse às condições primitivas; também é desse período *Mein Kampf*, que Hitler escrevera em Landsberg e se tornou símbolo de uma geração de alemães que, infelizmente, marcaram negativamente a história da humanidade. É deste contexto social e intelectual e ainda de leituras como a de Nietzsche, de Kierkegaard, de Dostoiévski, entre outros, que Heidegger vai amadurecendo para a sua compreensão da necessidade de desmantelar radicalmente as concepções filosóficas tradicionais e pensar sem amparos.

Ser e Tempo foi escrito, provavelmente, entre os anos de 1923 a 1926, pois nas conferências desse período já aparecem claramente os temas da obra. A temática, em torno da qual se dirigira a obra, mas não só, pois também todo o pensamento posterior de Heidegger, está explicitada, desde a sua epígrafe, em uma citação de *O Sofista* de Platão: "... pois é evidente que há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão 'ente'. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia."¹⁰⁸ Isto é, a problemática sobre o sentido do ser.

O projeto primeiro de *Ser e Tempo* pode ser dividido em duas partes, a saber, "a interpretação do Dasein como referência à temporalidade e explicação do tempo como horizonte transcendental do problema do ser" e a segunda, na qual se estabeleceriam "as linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia sob a guia da problemática da temporalidade".¹⁰⁹ A obra foi interrompida na segunda seção da primeira parte. Assim, esta obra versa sobre a tentativa de partir do tempo como possibilidade para compreender a esquecida questão do ser.

O que orientou, de saída, o projeto de *Ser e Tempo* foi que a colocação e a possível compreensão da questão só poderiam ser alcançadas por um ente privilegiado que somos nós.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, 2007, p. 34.

¹⁰⁹ VATTIMO, 1996, p. 23.

Heidegger chega até esse ponto levando em conta que, ao se colocar a questão sobre o sentido do ser, busca-se, na verdade, uma solução. Tendo colocado o assunto, quem responderá? É aí que, para ele, o problema se torna reflexão, isto é, voltar-se sobre si mesmo. A resposta é dada por aquele que pergunta, ou seja, nós mesmos.

É dessa forma, a princípio secundária no projeto da obra, que se chega à concepção do *Dasein*, este ente que nós mesmos somos. E o mais interessante é que toda a parte escrita do texto vai acabar por girar em torno disso. Este termo heideggeriano quer expressar o sentido de uma existência empírica constatável, a realidade. Mas sem fundo, é compreendido necessariamente como possibilidade. Dessa forma, “poder ser” é o próprio sentido da existência. Com isso, Heidegger quis retirar do homem toda e qualquer concepção de uma possível natureza, ou ao menos, se quisermos insistir na questão, que a natureza do homem consiste em não ter uma natureza.

Acompanhemos a explicação de Dubois sobre o que significa *Dasein*:

O *Dasein* é e não é o “homem”. Ele não é: o *Dasein* permite reduzir todas as definições tradicionais do homem, animal racional, corpo-e-alma, sujeito, consciência, e questioná-las a partir deste traço primordial, a relação com o ser. Ele o é: o *Dasein* não é “outra coisa” senão o homem, um outro ente, tratar-se de nós mesmos, mas nós mesmos pensados a partir da relação com o ser, isto é, com nosso ser próprio, com o das coisas e dos outros.¹¹⁰

Ou seja, para esse comentador, o *Dasein*, para além de um vocábulo ontológico, somos nós mesmos, mas, ainda mais que isso, é a própria humanidade do homem, na medida em que voltada para a questão do ser. Só ele tem como modo de ser a existência e, por isso, pode se colocar e compreender a problemática. Existir é próprio do *Dasein*. Ele não é um ente como os outros, que estão aí, simplesmente dados. A existência, no homem, “deve entender-se no sentido etimológico de EX-SISTERE, estar fora, ultrapassar a realidade simplesmente presente na direção da possibilidade.”¹¹¹ Assim, para Heidegger, existir é estar em relação consigo mesmo, sabendo-se abertura, e com seu ser.

É a partir do enfoque no *Dasein* que Heidegger acreditou poder chegar à resposta da questão do sentido do ser. Assim, a ontologia fundamental é também uma

¹¹⁰VATTIMO, 1996, p. 17.

¹¹¹DUBBOIS, 2004, p. 25.

analítica existencial. Mas essa abordagem levou o autor por um caminho áspero que o fez, muitas vezes, mal compreendido. E, assim, as dimensões da existência, tais como o ser-em, a disposição, a decadência, a decisão e o cuidado, por exemplo, tornaram-se o alvo das críticas que geralmente são dirigidas a ele.

Uma das críticas mais comuns é a de que ele permaneceria preso ao modelo moderno de egoísmo, concebido como um solipsismo existencial. Isso estaria em oposição, por exemplo, à concepção de humano como fundamentalmente plural de Arendt. No entanto, o que observamos é que tal não só não se sustenta como também que seja provável que a autora, tendo percebido isso, adaptou o pensamento dele ao seu interesse de resgatar a dignidade da política, através da concepção de pluralidade.

2. A PLURALIDADE EM *SER E TEMPO*

Hannah Arendt foi uma das maiores herdeiras do pensar de Heidegger, pois soube, como ninguém antes, transpor o pensamento do autor de *Ser e Tempo* para uma área que parecia inconciliável com a proposta dele. Categorias utilizadas pela autora manifestam a apropriação do seu pensamento. No entanto, nem sempre isso é claro. A pluralidade é, a nosso ver, o melhor exemplo disso. Afinal, pode-se equivocadamente interpretar Heidegger, como fez Arendt na década de 1940, como um pensador que não só negligencia, mas que também nega a pluralidade como possibilidade do homem ser propriamente. Nesse período, a autora chegou a afirmar que, para Heidegger, “o *Dasein* só poderia ser verdadeiramente si mesmo se pudesse recuar de seu ser-no-mundo para si mesmo”¹¹², pressupondo, assim, um alheamento da realidade onde se está sempre com os outros. Arendt reviu essa sua posição ao perceber, certamente, que a decisão antecipatória não isola o *Dasein* da companhia dos outros, mas o faz conviver e assumir o outro também propriamente.

No entanto, a crítica a Heidegger permanece firme em outros autores, entre os quais podemos citar, por exemplo, Emmanuel Lévinas e Jürgen Habermas. O primeiro, apesar de não negar a herança heideggeriana em sua filosofia e de também afirmar que a analítica do *Dasein* é de grande beleza e rara perfeição, afirma:

¹¹² ARENDT, 2008a, p. 208.

Ao colocar o problema da ontologia, em que Heidegger vê o essencial de sua obra, ele subordinou a verdade ôntica, aquela que se dirige ao outro, à questão ontológica que se coloca no seio do Mesmo, desse si-mesmo que, pela sua existência, tem uma relação com o ser que é o seu ser. Essa relação com o ser é a verdadeira interioridade original. A filosofia de Heidegger é a tentativa de estabelecer a pessoa – enquanto lugar onde se efetua a compreensão do ser –, renunciando a qualquer apoio no Eterno. No tempo original, ou no ser para a morte, condição de todo o ser, ela descobre o nada em que assenta, o que significa também que não assenta em nada que não seja ela própria.¹¹³

Para Lévinas, como podemos notar, a filosofia de Heidegger compromete inteiramente o encontro com o outro, isso na medida em que, no ser-para-a-morte, como o modo de ser mais próprio, não se encontra outro “fundamento”, senão a sua própria existência. Com isso, segundo o autor, Heidegger teria permanecido preso a uma tendência metafísica, a que submeteria a relação com o outro à preferência ontológica de uma tentativa de compreender o ser. Para ele, a ontologia não deveria ser, como em Heidegger, a questão primeira, mas sim a ética. Assumindo esta como a filosofia primeira, escapuliríamos da negligência predominante na tradição: a negação do outro.¹¹⁴

Habermas defendeu, por um período, que, apesar de toda a crítica ao modelo moderno de subjetividade e de ter ido mais adiante de Hegel e Marx, Heidegger, em certa medida, continuou preso ao solipsismo. O interesse do autor de *Ser e Tempo* era “ultrapassar o pensamento pós-moderno pela via da superação da metafísica internamente aplicada”¹¹⁵ por uma apropriação de Nietzsche. Daí a sua tentativa de devolver à filosofia a plenitude da sua glória perdida, como tentara fazer o autor de *Assim falou Zaratustra*. Contudo, por causa da filiação heideggeriana à noção de “consciência transcendental” de Husserl, que teria as suas bases assentadas na filosofia do sujeito, Heidegger acabou preso àquilo de que quis libertar a filosofia.

Diante dessas críticas, entre outras, podemos falar da presença de uma concepção de pluralidade em *Ser e Tempo* que, de alguma forma, contribuiu para a

¹¹³ LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger.** Trad. Fernando Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 111.

¹¹⁴ Sobre como questionar a crítica de Lévinas, entre outros, a Heidegger Cf. DUARTE, André. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e Tempo*. **Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas**, São Paulo, ano 1, v. 2., n.1, 2000b, p. 77-82.

¹¹⁵ HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade.** Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodinei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 187.

fundamentação arendtiana? Para responder a isso, precisamos nos voltar para alguns parágrafos da obra, onde Heidegger tratará do ser-no-mundo como ser-com e o impessoal, do ser-lançado e da decisão como abertura própria do *Dasein*, que possibilita o assumir o outro em sua pluralidade.

O capítulo quarto é, neste contexto, o nosso ponto de partida. Aqui, inicialmente, se procede uma crítica ao modelo de subjetividade moderna. É que a filosofia vinha, segundo Heidegger, concebendo o sujeito como um ser simplesmente dado, isto é, uma coisa que está aí como todas as outras, e não como um ente privilegiado que pode indagar pelo seu ser. O outro era visto como a projeção ou duplicação de si mesmo. Por isso, a crítica heideggeriana será direcionada a essas duas maneiras de compreender, respectivamente, a si e ao outro.

Para Heidegger, segundo Duarte, “o encontro com o outro não se dá nunca, em primeiro lugar, por meio da atividade teórica de um sujeito disperso, isolado, pairando junto a todas as coisas mundanas, pois o outro já é, sempre, imediatamente reconhecido enquanto outro *Dasein*, isto é, como abertura pela compreensão de ser”.¹¹⁶ Isso quer dizer que o outro não pode ser apreendido como coisa, um ser simplesmente dado, mas como outro que constitui conosco um mundo.

Anteriormente, mas também nesse capítulo, brevemente, Heidegger exporá o que entende como sendo a estrutura constitutiva do *Dasein*. Para ele, é preciso ter claro de saída que “a ‘essência’ da presença está em sua existência”, e que “o ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu”¹¹⁷, isto significa que o ser humano é *Existenz*, ou seja, um ser lançado para fora, como a etimologia do termo nos revela¹¹⁸. Por isso, ele é possibilidade de ser e tem capacidade de compreender-se, além disso, não pode ser comparado aos outros entes intra-mundanos, pois não tem uma essência como tem a mesa, a casa, a árvore etc. O *Dasein* é possibilidade e, como tal, pode apropriar-se de si ou viver na indiferença.

Para entendermos o que Heidegger quer afirmar com isso, precisamos antes lembrar o que ele concebe como propriedade e impropriedade. Primeiramente, estes dois termos nada têm a ver com qualquer teoria econômica ou moral, o seu significado

¹¹⁶DUARTE, André. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e Tempo*. **Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas**, São Paulo, ano 4, v. 3., n.1, 2002b, p. 164.

¹¹⁷HEIDEGGER, 2007, p. 85.

¹¹⁸ A palavra alemã *Existenz*, segundo a nota da tradução brasileira de *Ser e Tempo*, “resulta da aglutinação da preposição *eke* do verbo *sistere*. No plano meramente vocabular, existência diz: 1) um movimento de dentro para fora, expresso na preposição; 2) a instalação que circunscreve e delimita um estado e um lugar; 3) uma dinâmica de contínua estruturação em que se trocam os estados, as passagens, os lugares.” (Cf. *Ibidem*, p. 562)

apenas pode ser deduzido se nos voltarmos para a ontologia. Quando falamos de propriedade em Heidegger, estamos nos referindo ao fato de o *Dasein* poder se apropriar de si. Assim, devemos compreender esse termo em seu sentido etimológico literal. Próprio é o ser humano que, a partir de uma modificação daquilo que se é comumente, apropria-se, através da angústia, da possibilidade que é mais sua, o fato de ser-para-a-morte. Aqui, encontramo-nos com a categoria do pensamento heideggeriano que permite a singularização. A finitude que advém ao nosso encontro na angústia é o *principium individuationis* absoluto, criticado por alguns autores, conforme tratamos pouco acima, como o elemento que demonstra um aprisionamento do autor ao solipsismo moderno.

Ser impróprio, por sua vez, diz respeito ao fato de o *Dasein* sempre um ser-lançado no mundo. Vivemos e nos constituímos a partir de experiências que nos antecederam e que nos sucederão. Assim, herdamos, em certa medida, uma forma de nos relacionar e compreender o mundo. Como afirma Vattimo, “a compreensão preliminar do mundo que constitui o estar-aí realiza-se como participação irreflexiva e acrítica, num certo mundo histórico-social, nos seus prejuízos, nas suas propensões e repúdios, no modo ‘comum’ de ver e julgar as coisas.”¹¹⁹ Nesta modalidade da existência, na impessoalidade, isto é, na indiferenciação dos outros, o *Dasein* está desapropriado de si. É, portanto, impróprio.

Para falar da impessoalidade, Heidegger utiliza o termo *Manque*, em alemão, tem o sentido de uma despersonalização e que pode corresponder em português ao *a gente*. Nesta concepção, está presente a noção de publicidade do autor. O público é o modo existencial de estar sempre em um mundo, onde vivemos comumente na conversa sem fundamentos, na curiosidade e na ambiguidade.¹²⁰ O mundo é constitutivo do *Dasein* e, por isso, cada ser-no-mundo, além de decaído na mentalidade do *a gente*, é também ser-com.¹²¹ Não há como fugir integralmente dessa modalidade da existência. Nós realizamos, a partir ou contra o público, toda nossa compreensão da realidade. Inclusive, diga-se de passagem, o *Dasein* pode nunca apropriar-se e viver sempre sob a ditadura do público.

¹¹⁹ VATTIMO, 1996, p. 43.

¹²⁰ Cf. HEIDEGGER, 2007 p. 230-240.

¹²¹ A decadência não é um modo negativo de ser do *Dasein*, é como nos encontramos na maioria das vezes, por isso Heidegger afirma que com este termo pretende apenas indicar que, “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença está *junto* e no ‘mundo’ das ocupações. Este empenhar-se e estar junto a... possui, frequentemente, o caráter de perder-se no caráter público do impessoal. Por si mesma, em seu próprio poder-ser si-mesmo mais autêntico, a presença já sempre caiu de si mesma e decaiu no ‘mundo’” (HEIDEGGER, 2007, p. 240).

O equívoco interpretativo a que essa leitura pode nos levar é a que a impropriedade seja o modo exclusivo de estar na companhia dos outros, enquanto que, quando decidido e diante da sua finitude, o *Dasein* esteja isolado, ou seja, em um estado de suspensão do ser-com. Este argumento é insustentável e pode ser refutado a partir de uma leitura mais atenta de *Ser e Tempo*.

Desde o parágrafo 26, podemos observar a explicação de como os outros nos constituem e de como não podemos fugir dessa realidade. Os artefatos que nos circundam e que fazem parte do nosso mundo já são provas suficientes da presença inegável dos outros na nossa vida. É que, junto às coisas de que nos servimos, vem ao nosso encontro também os seus produtores. Heidegger dá exemplos: “o campo [...] onde passeamos ‘lá fora’ mostra-se como o campo que pertence a alguém, que é por ele mantido em ordem; o livro usado foi comprado em tal livreiro, foi presenteado por...”¹²² Assim, os produtos das mãos humanas são testemunhas que o mundo é sempre compartilhado.

Para além da mediação instrumental, a presença dos outros não acontece como uma aglomeração de subjetividades. Para Heidegger, eu sou também e necessariamente com o outro e vice-versa. O “com” do ser-com é uma determinação do *Dasein*. Neste sentido, afirma: “O mundo da presença é *mundo compartilhado*. O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é *co-presença*”.¹²³

O estar com os outros é, de fato, na maioria das vezes, o modo decaído de ser do *Dasein*, mas o que determina a impropriedade que lhe é característica é o domínio da impessoalidade e não os outros. A decadência tem como aspecto principal a indiferenciiação na convivência mediana na cotidianidade e, segundo Heidegger, como veremos, apropriar-se de si significa também assumir o outro propriamente, isto é, em sua singularidade.

No parágrafo 27, uma afirmação sobre o modo impessoal de ser-no-mundo é elucidativa para a nossa questão: “Este conviver dissolve inteiramente a própria presença no modo de ser dos ‘outros’, e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de **diferença e expressão**” (grifo nosso)¹²⁴. Aqui, aparece com clareza a noção de que a impessoalidade faz com que o outro seja negado em sua diferença e expressão. Ora, esses dois termos são justamente aqueles que

¹²²HEIDEGGER, p. 174.

¹²³*Ibidem*, p. 175.

¹²⁴*Ibidem*, p. 184.

constituem o que Hannah Arendt chama de pluralidade. Desse modo, em uma primeira aproximação, podemos inferir que, para o autor de *Ser e Tempo*, a impessoalidade nega a pluralidade inerente ao ser humano.

A pluralidade, no sentido atribuído por Arendt, como já vimos, diz respeito à singularidade que nos diferencia. A diferenciação é possível porque, como condição da ação humana, é composta pelo agir e falar autênticos, isto é, não como um agir contra ou a favor de alguém como geralmente se faz, nem a conversa como falatório, mas de forma própria, única, irrepetível e irrevogável. Enfim, podemos perceber com clareza que a impessoalidade é o contrário da pluralidade, pois naquela ninguém se diferencia, não há singularização, enquanto nesta é condição *sine qua non*.

Agora que sabemos que o ser-com é uma determinação existencial do *Dasein* e que, portanto, nenhuma outra modalidade da existência pode negá-la, nem mesmo suspendê-la, ainda que temporariamente, e também que a impessoalidade seja o contrário da pluralidade, podemos responder a questão de como em seu modo próprio o *Dasein* pode manifestar a sua pluralidade.

Vejamos a afirmação do parágrafo 60 de *Ser e Tempo*:

A decisão não desprende a presença, enquanto *ser-si-mesmo mais próprio*, de seu mundo, ela não a isola num eu solto no ar. E como poderia, se a presença, no sentido de abertura própria, nada mais é *propriamente* do que *ser-no-mundo*? A decisão traz o si-mesmo justamente para o ser que sempre se ocupa do que está à mão e o empurra para o ser-com da preocupação com os outros.¹²⁵

Todo o segundo capítulo da segunda seção - *o testemunho, segundo o modo de ser da presença, de um poder-ser próprio e a decisão-* caminha em direção a este argumento, de que a decisão, ao abrir o *Dasein* à sua possibilidade mais própria, libera-o conjuntamente para uma relação autêntica com o outro. Isto é possível a partir da abertura privilegiada e própria que é a decisão. Esta, que é constituída pela disposição da angústia, pela compreensão do estar em dívida e pela fala como silenciosidade, é apresentada por Heidegger como, “o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida mais próprio”.¹²⁶

¹²⁵HEIDEGGER, 2007, p. 379.

¹²⁶*Ibidem*, p. 378.

A decisão modifica o modo como o *Dasein* se relaciona com o mundo e, consequentemente, com o outro que ele é constituído no mundo. A realidade não será outra, muito menos suspensa, a circunvizinhança dos outros não se modifica, nem há um isolamento do eu, como em alguma teoria solipsista, mas o que acontece é que o modo como passa a compreender e ocupar-se do mundo, bem como a preocupar-se com os outros é agora determinada pelo seu poder-ser mais próprio. O *Dasein* é, assim, liberado para assumir a responsabilidade pelo outro, na medida em que pode se tornar *consciência* deles.

Quando aqui se fala de consciência, não queremos nos referir à compreensão vulgar que a concebe com a função crítica de censura e de advertência em relação a algum ato realizado ou desejado. Este é o modo impessoal de compreender a consciência. Para Heidegger, “a consciência é o apelo da cura que, a partir da estranheza do ser-no-mundo, faz apelo para a presença assumir o seu poder ser e estar em dúvida mais próprio”.¹²⁷ Inicialmente, o autor afirma que tal apelo se manifesta fundamentalmente do próprio *Dasein*, no entanto, mais à frente, ele insinua que o outro, em certa medida, também pode assumir esse papel.

Duarte defende que, nas páginas deste capítulo, se revela o potencial ético do encontro com o outro da analítica existencial heideggeriana. Para ele, partindo do parágrafo 40, o *Dasein*, no estranhamento propiciado pela angústia, depara-se com a sua singularidade, por isso é que ele foge desse *outro* da compreensão cotidiana de si como identidade. Essa fuga pode, no entanto, ser cerceada pelo *chamado da consciência* onde se escolhe poder-ser próprio. É assumindo a sua estranhedade por este chamado silencioso da consciência do *Dasein* que podemos encontrar o desvelar do outro de si mesmo que se é propriamente. Deste modo, para ele, é aí que se enraíza a alteridade presente na analítica heideggeriana.

Importante é observar que, para este comentador, Heidegger não estabeleceu nenhum tipo de oposição forte e definitiva entre o que seja o si-mesmo impróprio e o próprio, pois a propriedade do modo de ser é apenas uma modificação existenciária daquilo que se é na maioria das vezes na cotidianidade. Sendo assim, para ele, Duarte, não só o ser-para-a-morte, como princípio absoluto de individuação, não manifesta nenhum tipo de solipsismo, como permite um encontro próprio com o outro. “Muito embora”, como ele afirma na esteira de Arendt, “seja forçoso reconhecer que o filósofo

¹²⁷HEIDEGGER, 2007, p. 369.

jamais tenha explorado essa possibilidade existencial rica em implicações ético-políticas”.¹²⁸

Apenas no modo próprio da existência, em que se assume a finitude como a possibilidade mais autêntica, podemos falar de uma pluralidade na analítica existencial. Essa afirmação, à primeira vista, não parece muito alinhada com *A condição humana*, em que não vemos a autora tratar diretamente da finitude em parte alguma, mas, ao contrário, enfatiza a natalidade como a modalidade existencial que nos faz ser-no-mundo e, consequentemente, nos permite ser propriamente, manifestando nossa pluralidade. Pode-se inclusive cometer o equívoco de antagonizar essas duas categorias da existência, e afirmar que a obra em questão está na contramão de *Ser e Tempo*.

O que acontece, na verdade, é que os projetos dos autores são bem distintos tematicamente. Hannah Arendt tratou de esboçar uma teoria política em *A condição humana*. E Heidegger, ao menos explicitamente, não discutiu política em *Ser e Tempo*. No entanto, se observarmos com maior atenção encontraremos a relação entre as obras.

A abordagem contemporânea da modernidade, empreendida a partir de um resgate das experiências originárias, a fim de ressignificar o sentido perdido da política é o tema de *A condição humana*. A tematização da finitude pode ser percebida aí se recordarmos que ela é o pressuposto do método fenomenológico, do qual a autora se valeu para desenvolver o texto. A articulação arentiana entre presente, passado e futuro, nessa obra, não pode ser compreendida sem o acesso à temporalidade. Mas também, o ser-lançado no mundo na companhia dos outros implica que somos também ser-para-o-fim. Então, a finitude perpassa todo o escrito e, mesmo ao destacar a natalidade como categoria central da sua teoria, não está contrapondo, mas pressupondo a finitude.

Existe uma divergência marcante entre os pensadores. Essa, no entanto, não diz respeito a uma interpretação de Arendt em que Heidegger negaria a pluralidade como modo de ser próprio ao defender que o ser humano apenas é propriamente quando se depara com a sua finitude. Ela chegou a interpretá-lo assim, mas, como já apresentamos anteriormente, a partir da década de 1950 reviu sua posição. A questão que distancia os dois pensadores é a concepção de publicidade. Pois, enquanto que Arendt acredita na possibilidade de se resgatar o âmbito público como *locus* da autenticidade humana, Heidegger defende que o público não tem “salvação”, é e sempre será o lugar da decadência. No mais, para ele, o que podemos fazer é fugir do seu domínio.

¹²⁸ DUARTE, 2002b, p. 182.

A divergência se encontra aqui na perspectiva de cada um, pois Arendt, em seu pensamento, vislumbra a possibilidade de resgatar a dignidade da política. Este é exatamente o projeto que perseguiu por quase toda a vida. Por outro lado, Heidegger não está em sua analítica propondo nenhum tipo de redenção. Ele avalia o ser humano em sua situação “nua e crua” e apenas isso. Ora, a análise da existência, explorada por ele, tinha como único objetivo uma preparação para se chegar à questão do ser. Deste modo, por mais que se possa inferir uma ética ou uma política de *Ser e Tempo*, o projeto de desvelar o sentido do ser não tinha qualquer obrigação de propor nada do tipo.

A noção de público, em Hannah Arendt, diz respeito a um âmbito da existência que, segundo ela, se perdeu com a ascensão do social. Ela toma como modelo o período pré-filosófico, mas não a era de Péricles, e sim os tempos homéricos. Para ela, naquele momento, o público era o espaço político em que o ser humano manifestava plenamente a sua singularidade, isto é, seu ser si-mesmo próprio. Daí a sua ênfase no agir e falar, tão característicos da *Odisseia*, capazes de imortalizar o seu protagonista. Aqueles que não eram capazes, por qualquer motivo, de participar do espaço público-político, como os escravos, os estrangeiros, os bárbaros etc., não eram propriamente humanos.

A vida pública é um modo de existência humana que se alcança pela transcendência de nosso modo de ser comum aos outros animais. Por isso que, somente em público, o homem, através da pluralidade, manifesta a sua singularidade. Como afirma D’Arcais: “A política é a esfera da existência autêntica, o lugar exclusivo e privilegiado de onde ao homem é dado realizar-se enquanto tal. Privado, ao contrário, é privação de autenticidade, repetição, rotina (tradução nossa).”¹²⁹

Para Arendt, tanto quanto para Heidegger, tais experiências originárias da nossa civilização se perderam com o nascimento da tradição. É possível afirmar, inclusive, que Heidegger concordaria com Arendt quanto à possibilidade do espaço público-político, no período anterior ao surgimento da tradição, manifestar o ser próprio do *Dasein*. Mas, desde que nasceu a metafísica com seu esquecimento da questão do ser, isso não seria mais assim.

O público, para Arendt, desde, sobretudo, Platão e Aristóteles começou a ser submerso pela esfera do social, até que na era moderna houve a sua submersão definitiva. Isso acarretou a descaracterização do público como lugar próprio do ser

¹²⁹ *La política es la esfera de la existencia auténtica, el lugar exclusivo y privilegiado donde al hombre le es dado realizarse em cuanto tal. Lo privado, por el contrario, es privación de autenticidad, repetición, rutina.* (D’ARCAIS, P. F. **Hannah Arendt:** Existencia e libertad. Trad. César Cansino. Madrid: Tecnos, 1996.).

humano. Arendt não afirma que o ser humano nas condições contemporâneas, em sua cotidianidade, exista sempre propriamente. Ao contrário, seu ponto de partida é exatamente a alienação e a negação da pluralidade. Isso a aproxima de Heidegger nas abordagens dele sobre o *a gente*, mas também a afasta na medida em que para ela o autor de *Ser e Tempo* negligencia o potencial do público ao centrar-se apenas na sua crítica como o lugar onde se estará sempre na decadência. Para ela, resgatado em sua origem, o público pode voltar a ser o lugar privilegiado da transcendência.

Heidegger comprehende a publicidade como um existencial porque sabe que o ser humano não pode existir sem a presença dos outros para os quais se manifesta. No entanto, a sua hostilidade em relação ao público transparece no seu pessimismo em relação a ele. Pois não haveria aqui como ser propriamente sem escapar do seu domínio, que é caracterizado pela impessoalidade. Arendt, por sua vez, aponta para a possibilidade, por mais que remota, de resgatar um domínio público onde se possa ser propriamente, isto é, em que não nos guemos por uma compreensão dada e comum da realidade e do outro.

3. O *DASEIN* COMO SER-NO-MUNDO E SER-COM, E A PLURALIDADE EM A CONDIÇÃO HUMANA

Como vimos, no item precedente, é no parágrafo quarto de *Ser e Tempo* que Heidegger se dedica a falar sobre o ser-no-mundo como ser-com. Recordemos, brevemente: o *Dasein* é constitutivamente um ser que não apenas está, mas que também é mundo. E mundo é também outros, com os quais se partilha a realidade. Não há como separar o ser humano dessa verdade existencial. Por isso, concluímos que não há solipsismo nesta analítica, isto é, a finitude que individualiza o ser humano não suspende os seus demais modos de existência e, portanto, mesmo na angústia fundamental, diante da sua possibilidade mais extrema, o *Dasein* continua sendo co-presença.

É elucidativa a seguinte afirmação de Arendt destacando que, em Heidegger, a companhia no mundo é pressuposto inquestionável:

Como Heidegger define a existência humana como ser-no-mundo, ele insiste em atribuir uma importância filosófica às estruturas da vida cotidiana que seriam completamente incompreensíveis se não se compreendesse o homem, em primeiro lugar, como um ser com os outros.¹³⁰

Para Arendt, a filosofia não pode tratar do Homem, no singular, porque o ser humano não existe isoladamente. Heidegger leva essa questão em conta e, por isso, para ela, em alguns dos seus textos, ele preferiu evitar o termo homem e utilizava, mais frequentemente: os mortais.

Arendt passa a dar atenção a isso, à revelia de tê-lo interpretado anteriormente de forma diferente, a partir dos anos 1950. A ênfase nessa releitura de Heidegger, no período em que ela articulava a sua teoria política, é significativa, e demonstra o quanto a filosofia dele foi valorosa para ela.

Observemos, apesar de um pouco extenso, um extrato do primeiro rascunho de *O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu*, de 1954, onde Arendt esclarecerá que vê, na analítica existencial, a possibilidade de pensar uma política:

É quase impossível fazer uma exposição clara das idéias de Heidegger que possam ter pertinência política sem uma apresentação detalhada do seu conceito e análise de “mundo”. Isso se torna ainda mais difícil visto que o próprio Heidegger nunca tratou das implicações políticas de sua filosofia, e em alguns casos chegou a empregar termos com conotações capazes de induzir o leitor ao engano de achar que ele ainda está lidando com o velho preconceito filosófico contra a política como tal, ou com a mania moderna de fugir da filosofia para a política. O primeiro se mostra nas exploradíssimas análises heideggerianas do *das Man*, a opinião pública ou os “outros”, em oposição ao “eu” e seu ser autêntico, segundo as quais a realidade pública funciona para ocultar a realidade verdadeira e impedir a aparição da verdade. A segunda encontra apoio na interpretação da *Entschlossenheit* (resolução), que, entendida como um estado do ser, parece carecer de objeto. Para nossas finalidades, muito mais importante do que esses conceitos é a definição heideggeriana do ser humano como ser-no-mundo.¹³¹

Arendt não tem dúvidas das implicações políticas da analítica heideggeriana. E vale salientar que ela não se referia a uma política no sentido tradicional, mas a uma

¹³⁰ ARENDT, 2008a, p. 459.

¹³¹ *Ibidem*, p. 477.

nova forma. Isto é, sem a resistência e supremacia da teoria sobre a prática. Note-se que a autora afirma que, em Heidegger, não permanece a velha hostilidade contra a política, própria dos filósofos e que uma leitura hostil, como a dela própria na década de 1940, seria um engano a que os textos dele podem levar.

É evidente que, ao destacar essa dimensão da analítica existencial, a autora estava chamando a atenção para se pensar uma política. No entanto, como ela mesma destaca: “visto que Heidegger nunca expôs as implicações de sua posição a esse respeito, talvez seja presunçoso atribuir demasiada importância a esse seu uso no plural”¹³². Ou seja, ele, ao menos até ali, não havia se interessado pela temática.

É necessário destacar que é em *O interesse pela política no recente pensamento filosófico europeu* que a autora vai acenar, pela primeira vez, para uma noção de pluralidade presente na concepção de mundo da obra heideggeriana, cujas implicações, no entanto, o próprio Heidegger não percebe. Isso se torna claro se recordarmos que ela o elogia por lançar o filósofo no mundo entre os seus pares, isto é, devolvendo-lhe a reflexão da sua condição de homem como ser-no-mundo, portanto, plural; por mais que decaído pela publicidade que lhe é inerente.

Duarte corrobora com a nossa percepção quando afirma que, depois da reaproximação entre Arendt e Heidegger, ela passará a se apropriar da compreensão do si-próprio e do si-impróprio, “deslocando-a do âmbito da analítica fundamental do *Dasein* para o plano da consideração dos fenômenos políticos”.¹³³ Afirma, ainda, que, a partir daí, a analítica existencial assume um papel importante nas considerações sobre a pluralidade. A própria autora defende, posteriormente, a hipótese de que os fenômenos políticos, como os regimes totalitários e as revoluções modernas, podem tanto revelar como ocultar a realidade do político no seu caráter próprio ou impróprio, assumindo definitivamente o legado heideggeriano no seu pensamento.¹³⁴

A pluralidade, tal como apresentada por Arendt em *A condição humana*, reúne as compreensões do *Dasein* como ser-no-mundo e ser-com da analítica existencial. Isto não quer dizer, no entanto, que Arendt tenha transposto essa concepção de forma acrítica para o seu pensamento, muito menos que Heidegger tenha sido o único autor que contribuiu para a construção arendtiana. De qualquer forma, é inegável a

¹³² ARENDT, 2008a, p. 459.

¹³³ DUARTE, 2000a, p. 327.

¹³⁴Sobre a hipótese dessa transposição da analítica existencial heideggeriana para o âmbito dos fenômenos políticos que Duarte considera uma interpretação violenta: Cf. ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. Trad. I. Moraes. Lisboa: Relógio d'Água, 2001b.

importância das reflexões de *Ser e Tempo* para a consolidação da teoria política da autora.

Em *Ser e Tempo* é desenvolvida uma análise da existência que teve como objetivo desvelar o sentido do ser como tempo. Em *A condição humana*, por sua vez, encontramos também uma analítica, mas aqui das atividades que constituem a vida ativa, isso com a finalidade de chamar a atenção para o fato de que a política é o espaço onde o ser humano encontra a sua dignidade própria. As perspectivas dos autores convergem na abordagem fenomenológica e não apenas nisso. Vários pressupostos são os mesmos em ambos, tais como: a concepção de ser humano como uma “realidade” sempre aberta e a referência como modelo ao período grego pré-filosófico.

Como se sabe, parte de *Ser e Tempo* foi escrita no período em que Arendt foi aluna de Heidegger e ele, certamente, discutia com ela as ideias contidas nos manuscritos da obra. Vejamos sobre isso o que Young-Bruehl afirma:

Durante o semestre de inverno de 1923-24, Heidegger dera um grande passo adiante em seu trabalho sobre a primeira parte do manuscrito que iria se tornar *Ser e Tempo*. A obra começou a tomar forma nas palestras e seminários a que Arendt assistia, pois, naquele ano Heidegger apresentou um sumário de sua interpretação da noção de *aletheia*, de Aristóteles [...], e depois guiou seus alunos em uma leitura, linha a linha, do *Sofista* de Platão.¹³⁵

Alguns anos depois, sobre esse período, Heidegger afirmará ter sido uma época estimulante, complexa, cheia de acontecimentos e que Arendt foi à inspiração para o seu trabalho e o ímpeto para o seu pensar apaixonado. Levando-se em conta os frequentes encontros particulares que eles mantinham, é possível ter sido ela até uma das ouvintes principais das ideias que o professor desenvolvia.

O contato da autora com *Ser e Tempo* não pára no período de sua elaboração. Anos depois, após a reconciliação pessoal dos autores, Arendt se tornará a revisora da obra para o inglês. Desde esse período, passamos a notar uma mudança significativa de atitude por parte dela em relação ao seu antigo professor. Para que se perceba essa modificação na relação, podemos checar também as correspondências entre ambos. Nelas vemos asseguradas textualmente sua dúvida a Heidegger no que escreveu em *A condição humana*, sobretudo do período em que ele elaborava *Ser e Tempo*.

¹³⁵ YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 61.

Arendt, respondendo a pergunta que ele lhe fez sobre em que estava trabalhando, responde apresentando os seus temas de pesquisa. Vejamos:

Você perguntou em que estou trabalhando. Há três anos venho tentando me aproximar de três coisas ligadas umas com as outras sob vários aspectos: 1. Partindo de Montesquieu, empreender uma análise das formas de Estado [...] 2. Partindo talvez de Marx por um lado e de Hobbes por outro, empreender uma análise destas atividades fundamentalmente distintas que consideradas a partir da vida contemplativa, foram jogadas com frequência no caldeirão unívoco da vida ativa: trabalhar - produzir – agir [...] (**eu não poderia fazer isso sem o que aprendi com você na juventude**) e 3. Partindo do Mito da Caverna (**e de sua interpretação**), empreender uma apresentação da relação tradicional entre filosofia e política¹³⁶ (grifos nossos)

Ora, essa pesquisa é o que vai dar origem à obra *A condição humana*. E, aqui, a autora deixa claro que isso não seria possível sem o que havia aprendido com Heidegger. Algum tempo depois, sobre o envio do livro para o seu antigo professor, escreverá:

Você verá que o livro não contém nenhuma dedicatória. Se as coisas entre nós tivessem seguido algum dia os trilhos corretos [...] então lhe teria perguntado se poderia dedicá-lo a você. **Ele surgiu imediatamente a partir dos primeiros dias de Freiburg [?] e deve assim quase tudo a você em todos os aspectos**¹³⁷(grifo nosso).

Como se vê nesses trechos das correspondências, é impossível negar que haja um diálogo entre as perspectivas e mesmo que este não esteja presente desde as inquietações que deram origem à obra da autora. Poder-se-ia objetar esse argumento, de qualquer modo, que Arendt, assim como Heidegger em relação a Husserl, estaria contestando seu antigo mestre. Não negamos as críticas, mas destacamos as convergências. De qualquer forma, como é impossível negar a influência de Husserl em *Ser e Tempo*, em vários aspectos, então o mesmo, ao nosso entender, pode-se dizer sobre *A condição humana*.

¹³⁶ ARENDT; HEIDEGGER, 2001, p. 105-107.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 108-109.

A pluralidade assume um duplo sentido em relação ao pensamento de Heidegger. Tanto revela o quanto Arendt é devedora do pensamento dele, mas também o quanto é crítica e original. O débito diz respeito à aproximação teórica com a noção de ser-no-mundo e ser-com. A crítica, como já tratamos no item anterior, diz respeito à posição dele sobre a publicidade. Ela explora da analítica existencial de *Ser e Tempo* para as suas elaborações aquilo que ele não havia aprofundado, isto é, o potencial de, partindo da compreensão do *Dasein* como ser-no-mundo e ser-com, pensar uma política. Com isso, ela demonstra quanto o comprehendia e era capaz de aprofundar o pensamento dele, levando-o por caminhos ainda não percorridos.

No capítulo quinto de *A condição humana*, em que ela trata, entre outras coisas, da atividade da ação e da pluralidade, encontra-se claramente a analítica existencial como pressuposição das reflexões. Logo de início, ao abordar como o discurso e a ação manifestam seu agente, a autora afirma que “esta qualidade reveladora do discurso e da ação vem à tona quando as pessoas estão *com* outras, isto é, no simples gozo da convivência humana, e não ‘pró’ ou ‘contra’ as outras”.¹³⁸ Com isso defende que há uma forma de convivência autêntica e outra que não é e que só na primeira é possível a manifestação do *quem* que cada um é.

A manifestação da singularidade humana, para Arendt, não acontece de qualquer forma, simplesmente porque estamos na companhia dos demais. O ato e a fala podem também não revelar o agente. Isso acontece quando eles assumem a característica de um meio para atingir um fim. Desse modo, agir é um feito como outro qualquer e o discurso se torna também mera conversa. Ora, vale recordar que, para ela, o utilitarismo do *homo faber* é uma das características que tem prevalecido nas sociedades contemporâneas.

Ao compreender dessa forma a possibilidade da manifestação da singularidade humana, a autora está em concordância com o parágrafo 27 de *Ser e Tempo*, que, por sinal, anteriormente, ela considerara penetrante. Vejamos o que Heidegger afirma sobre o caráter de *afastamento*¹³⁹ do *Dasein* na medianidade:

Nas ocupações do que se faz com, contra ou a favor dos outros, sempre se cuida de uma diferença com os outros, seja apenas para nivelar as diferenças, seja para a presença, estando aquém

¹³⁸ ARENDT, 2003a, p. 192.

¹³⁹ A palavra *Abständigkeit* (afastamento), segundo nota de *Ser e Tempo*, tem a significância de distanciar, criar espaço, afastando-se.

dos outros, esforçar-se por chegar até eles, seja ainda para a presença, na precedência sobre os outros querer subjugá-los.¹⁴⁰

Para ele, é nesse comportamento que a convivência cotidiana se caracteriza pela impessoalidade. Assim, não há como haver propriedade aí, mas apenas impropriedade, pois, o *Dasein*, nessa situação, encontra-se, desde sempre, “dissolvido” no modo de ser dos outros.

A manifestação da singularidade, segundo a autora, apenas pode se realizar na “luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível na esfera pública”.¹⁴¹ Essa mesma que, no mundo moderno foi submersa, juntamente com a esfera privada, pela social. Por isso, o projeto da autora de, para livrar o homem da alienação em que está imerso, resgatar o espaço público-político como o *locus* da apropriação humana.

Tanto essa abordagem heideggeriana em *Ser e Tempo*, quanto a de *A condição humana*, pressupõe a concepção do *Dasein* como ser-no-mundo e ser-com. Afinal, a igualdade e a diferença que caracterizam a pluralidade só podem ser compreendidas dentro do quadro fenomenológico-existencial em que somos constitutivamente mundo e não podemos prescindir da presença de outros que, enquanto existentes, confirmam a nossa existência.

Assim, a probabilidade de Arendt ter assumido essa perspectiva da analítica existencial heideggeriana é bastante razoável. A concepção de pluralidade, cara à teoria política da autora, foi, em certa medida, herdada de Heidegger, sobretudo no que concerne à compreensão do humano como *Dasein*.

¹⁴⁰ HEIDEGGER, 2007, p. 183.

¹⁴¹ ARENDT,*op. cit.*, p.193.

CONCLUSÃO

A concepção de política em Hannah Arendt assume fundamentalmente a ação com o sentido em todas as suas probabilidades e consequências. Consideramo-la radicalmente democrática ao pressupor a possibilidade da participação de todos com as suas opiniões diversas. Pois, por mais que a totalidade não compartilhe das discussões públicas, isso por causa da situação de alienação do mundo comum e da condição da superfluidade do ser humano atual, ela não exclui a consideração de que sejam capazes de tomar parte. O problema, neste caso, seria que, para a autora, a política não é algo natural ao homem, um *Zoonpolitikon*, como defendeu Aristóteles. É algo artificial e se concretiza na relação *entre* os homens. Portanto, pode não ser experienciada, sobretudo onde não haja um espaço privilegiado para tal.

Uma das principais marcas do pensamento arendtiano é a tentativa de considerar a política a partir da *práxis* e não da *theoria*, como fez a tradição. Não se pode negar, nesse contexto, que ela é uma pensadora da ação, que quer devolver ao ser humano a dignidade dos assuntos políticos. O afastamento, que ela observou, do filósofo em relação à política, caracterizado pela abordagem normativa e finalista, inaugurada por Platão, é estéril e sem sentido. A política deve ser pensada, segundo ela, a partir de si mesma, isto é, da realidade e não de um olhar que se pressupõe exterior.

Heidegger, apesar de todo o seu esforço de romper com a tradição, no âmbito político permaneceu preso a ela. Prova disso é a sua temporária adesão ao nazismo, ao exemplo de tantos outros pensadores que, ao partirem para o ativismo, aderiram a ideais tirânicos. Daí a primeira conclusão a que chegamos: ao se apropriar criticamente, e apenas em certo sentido, da analítica heideggeriana, Arendt não está o absolvendo da culpa das suas opções políticas, nem tampouco formulando uma filosofia política a *La Heidegger*. Ou, ao menos, se quisermos insistir na questão, não no sentido tradicional. A consideração de Arendt quer romper com qualquer ensaio de normatização e fundamentação dessa área do conhecimento, ainda que tal, como em Heidegger, esteja assentada na existência diluída na temporalidade. A proposta da autora é a de uma nova forma, mesmo que tomando como referência a experiência grega pré-clássica, de política. Esta tem, para ela, como aspectos centrais a imprevisibilidade e irrepetibilidade que são inerentes à ação e que, portanto, escapam de qualquer tentativa de uma teorização categórica.

Não se pode negar, todavia, que, no alicerce da concepção de política como ação, está a pluralidade e esta tem uma perspectiva político-filosófica. Afinal, ao mesmo tempo em que serve para se contrapor à tendência de compreender o ser humano por uma expectativa unicista e até, em certo sentido, essencialista, aproxima-se do ponto de vista de uma corrente filosófica do século XX, a Filosofia da existência. Isso na medida em que também convém para realçar a questão da singularização. Ora, é sabido que a autora sempre abordou a temática da existência com certa acuidade, lembre-se, por exemplo, da sua tese de doutorado, da biografia de Varnhagen, do texto *O que é a filosofia da existenz?*, de *O interesse pela política*, entre outros, e de que haja quem denomine a sua reflexão de um existencialismo político.

A pluralidade envia a autora para a possibilidade política da igualdade radical e, ao mesmo tempo, da distinção. Ela garante, grosso modo, que a realidade é algo construído fenomenologicamente, isto é, na relação e diversidade de perspectivas e não na solidão egocêntrica moderna. Por isso que a sua forma de pensar a política se caracteriza também pela ênfase no dissenso caracterizado pela heterogeneidade de falas e de ações. Através destes dois, a disputa pelo reconhecimento, à luz do caráter agonístico grego, dispensa a dominação pela força de apenas um ponto de vista.

A articulação que levou a autora até a pluralidade é diversa, pois perpassa toda a constante construção e reconstrução das suas reflexões. No entanto, levando em conta a relação intelectual com Heidegger, pudemos nos dedicar a desenvolver a hipótese de um legado nesta concepção de Arendt. Da analítica heideggeriana, a escritora de *A condição humana* parece ter se apropriado criticamente da noção do *Dasein* como ser-no-mundo e ser-com. Vimos, ao longo do nosso texto, que, nos anos 1940, a autora tece uma crítica a Heidegger por lançar o homem no mundo diante de seus pares, e depois parecer querer tirar ele daí. Mas, após a reconciliação pessoal, nos anos 1950, quando sugere passar a considerar que não há um solipsismo em Heidegger, ela elogia as concepções de ser-no-mundo e ser-com e afirma que tais dão margem para pensar uma política. Percebe-se, então, o valor que a autora atribuiu a tais noções da filosofia heideggeriana.

As descrições da *Vita Activa* em *A condição humana* pressupõem claramente alguns aspectos da analítica heideggeriana na mesma medida em que a critica. Afinal, tanto para um quanto para o outro, na sociedade contemporânea, encontramo-nos em uma situação sombria, em que o humano vive de forma sempre decadente e imprópria. Mas, por outro lado, Arendt não concorda com a posição de Heidegger quanto ao caráter impresumível do público para a apropriação. Para ela, diferentemente dele, o

público, que atualmente anda em extinção, é o lugar privilegiado do ser humano encontrar sua singularidade, e talvez também por isso ela pretenda resgatá-lo. Daí, a segunda conclusão a que chegamos com nosso trabalho: a pluralidade não é uma simples transposição ou reinterpretação do *Dasein* por Arendt, tampouco uma versão mais democrática do ser-com, como afirmou Wolin. É, ao nosso entender, uma “suprassunção” daquelas compreensões da analítica, isto é, ela se apropria para superá-la.

Hannah Arendt, ao desenvolver a concepção de pluralidade, em diálogo também com Heidegger, na fase madura do pensamento dela, possibilitou uma crítica que partia do interior da filosofia dele. Ela, ao nosso entender, parece se apropriar da analítica existencial para levá-la até as suas últimas consequências e, deste modo, revelar todo o potencial e limites do pensar heideggeriano. Ela não foi uma discípula, nem mesmo uma revisora, mas uma crítica, que soube reconhecer a grandiosidade daquela filosofia, à qual esteve ligada por quase toda a vida.

REFERÊNCIAS

ADEODATO, João Maurício. **O problema da legitimidade:** no rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt.** Trad. de Tatiana Salem Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AMIEL, Anne. **Hannah Arendt:** Política e acontecimento. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

_____. **A não-filosofia de Hannah Arendt:** revolução e julgamento. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

ARENDT, Hannah. **Compreender:** formação, exílio e totalitarismo. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das letras, 2008a.

_____. **A promessa da política.** Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008b.

_____. **A condição humana.** Trad. de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2003a.

_____. **Homens em tempos sombrios.** Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003b.

_____. **Entre o passado e o futuro.** 5 ed. Trad. de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003c.

_____; HEIDEGGER, Martin. **Correspondência:** 1925/1975. Org. Ursula Ludz. Trad. Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001a.

_____. **Sobre a revolução.** Trad. I. Morais. Lisboa: Relógio d'Água, 2001b.

_____. **Eichmann em Jerusalém:** um relato sobre a banalidade do mal. Trad. de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **O conceito de amor em Santo Agostinho.** Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Piaget, 1997.

_____. **Rahel Vernhagen:** a vida de uma judia alemã na época do romantismo. Trad. de Antônio trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.

_____. **Sobre a violência.** Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994b.

_____. **As origens do totalitarismo:** anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

_____. **A vida do espírito:** o pensar, o querer, o julgar. Trad. de Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1979.

BIGNOTTO, Newton. O totalitarismo hoje? In: AGUIAR *et al* (org.). **Origens do Totalitarismo:** 50 anos depois, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

CORREIA, Adriano. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (Org.). **Hannah Arendt:** diálogos, reflexões e memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **Hannah Arendt.** Trad. de Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

D'ARCAIS, P. F. **Hannah Arendt:** Existencia e libertad. Trad. César Cansino. Madrid: Tecnos, 1996.

DUARTE, André. **O pensamento a sombra da ruptura:** política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000a.

_____. Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de *Ser e Tempo*. **Natureza Humana:** Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas, São Paulo, ano 1, v. 2., n.1, 2000b, p. 77-82.

_____. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política. In: CORREIA, Adriano (org.). **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002a.

_____. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e Tempo*. **Natureza Humana**: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas, São Paulo, ano 4, v. 3., n.1, 2002b, p. 157-185.

DUBOIS, Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Trad. Bernardo Barros coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ETTINGER, Elzbieta. **Hannah Arendt – Martin Heidegger**. Trad. Mário Pontes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FARIAS, Vitor. **Heidegger e o nazismo**: moral e política. Trad. Sieni Maria Campos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

FÉDIER, François. **Heidegger**: anatomia de um escândalo. Petropólis: Vozes, 1989.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade**. Trad. Luiz Sérgio Repa e Rodinei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Ed. 2. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

_____. **Introdução à filosofia**. Trad. Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Sobre o humanismo**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Ed. 2. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 46-47.

KOHN, Jerome. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção À vida do espírito. Trad. Odílio Alves Aguiar. In: AGUIAR, Et. al. (org.). **Origens do totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LAFER, Celso. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LÉVINAS, Emmanuel. **Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger**. Trad. Fernando Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo.** Trad. Júlio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

MAGALHÃES, T. C. Hannah Arendt e a desconstrução fenomenológica da atividade de querer. In: CORREIA, Adriano (coord.). **Transpondo o abismo:** Hannah Arendt entre filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

ORR, Robert. Reflexões sobre o Totalitarismo. In: CRESPIGNY, Anthony de; CRONIN, Jeremy. **Ideologias Políticas.** Trad. Sergio Duarte. Brasília: UNB, 1981.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger:** um mestre da Alemanha entre o bem e o mal. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração editorial, 2005.

SCHIO, Sônia Maria. **Hannah Arendt.** História e liberdade: da ação à reflexão. Caxias do Sul: Educs, 2006.

STEIN, Ernildo. **Compreensão e finitude:** estrutura e movimento da interrogação heideggeriana. Rio Grande do sul: UNIJUÍ, 2001.

VATTIMO, Gianni. **Introdução a Heidegger.** Ed. 4. Trad. João Gma. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt e Karl Marx:** o mundo do trabalho. São Paulo: Ateliê Cultural, 2002.

WOLIN, Richard. **Los hijos de Heidegger:** Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse. Trad. María Condor. Madrid: Cátedra, 2003.

_____. **Labirintos:** Em torno a Benjamin, Habermas, Schmitt, Arendt, Derrida, Marx, Heidegger e outros. Trad. María José Figueiredo. Lisboa: Piaget, 1995.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. **Por amor ao mundo:** a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.