

A RUPTURA DA TRADIÇÃO TEÓRICA E UMA NOVA FORMA DE ABORDAR A HISTÓRIA.

Gustavo Daher

RESUMO

Para compreender a inédita catástrofe política ocorrida no século XX, representada, sobretudo, pelas experiências dos governos totalitários, pensadores políticos contemporâneos partiram do seguinte questionamento: o que tornou possível o amadurecimento de regimes governamentais criminosos e radicalmente negadores da liberdade, baseados na organização burocrática, no terror e na ideologia? De acordo com Hannah Arendt, a dificuldade de se abordar essa questão está em sua originalidade, uma vez que aponta para o desafio de compreender um fenômeno político sem paralelos na história, e portanto irreduzível a qualquer escola de pensamento político de que atualmente se pode dispor. Sem referências práticas ou categorias teóricas do passado para iluminar essa nova realidade, torna-se imprescindível estabelecer novos parâmetros de reflexão. Neste trabalho pretendemos expor os principais aspectos da metodologia arendtiana de abordagem histórica, cujo objetivo central é compreender os fenômenos do mundo tais como se apresentam, sem apoiar-se em estruturas conceituais já estabelecidas. A tarefa de compreender, tal como entendida por Arendt, é imprescindível para nos familiarizarmos com a realidade, e condição para o inevitável desafio de julgar.

PALAVRAS-CHAVE: Política, História, Governos Totalitários, Compreender, Julgar.

INTRODUÇÃO

A fim de compreender a inédita catástrofe política ocorrida no século XX, representada, sobretudo, pelas experiências de governos totalitários, os filósofos contemporâneos tomaram como ponto de partida para as suas reflexões o seguinte questionamento: o que tornou possível o amadurecimento de regimes governamentais criminosos e radicalmente negadores da liberdade, baseados na organização burocrática, no terror e na ideologia? De acordo com Hannah Arendt, a dificuldade para se responder a essa questão está em sua

originalidade, uma vez que aponta para o desafio de compreender um fenômeno político sem paralelos na história, e portanto irreduzível a qualquer filosofia política de que se pode ter conhecimento. Embora seja possível identificar certos princípios da doutrina totalitária em teorias conhecidas do pensamento político ocidental, “as implicações manifestas no evento concreto da dominação totalitária vão muito além das mais radicais ou ousadas idéias”(ARENDT, 2013, p. 54) Em outras palavras, se por um lado, na esfera dos conceitos que desde a Grécia Antiga orientam a compreensão dos assuntos humanos, pode ser mesmo que não haja absolutamente nada de novo, por outro, no plano dos fenômenos, é impossível encontrar no passado algo que se assemelhe às práticas governamentais totalitárias. “Stalin e Hitler não acrescentaram uma única idéia nova ao socialismo ou ao racismo, respectivamente; no entanto, foi apenas em suas mãos que essas ideologias adquiriram uma gravidade fatal.” (ARENDT, 2008, p. 370) “O governo totalitário não tem precedentes porque desafia comparações” (ARENDT, 2008, p. 358), diz Arendt. Sem referências práticas ou categorias teóricas do passado para iluminar essa nova realidade, torna-se imprescindível refletir sobre ela a partir de novos parâmetros, abrindo mão das teorias herdadas pela tradição filosófica, as quais sempre nortearam o julgamento dos homens acerca dos acontecimentos políticos.

DESENVOLVIMENTO

Hoje são de conhecimento público as práticas dos governos totalitários, como os atos de genocídio engendrados pelas lideranças nazistas e stalinistas, cujo objetivo último era “espalhar o medo e abafar com uma onda de terror indizível todas as tentativas de oposição organizada.” (ARENDT, 2004, p.104) O que chama a atenção além dos métodos de extermínio humano utilizados, muitas vezes comparados a fábricas de morte, é que os regimes liquidavam milhões de pessoas inocentes, rebaixadas ao *status* de criminosas não pelo que fizeram, mas simplesmente por pertencerem a um determinado grupo. Por trás da frieza de seres humanos obedientes que organizavam o aniquilamento de homens condenados apenas por terem nascidos em determinados

contextos culturais, a lealdade total aos seus líderes, o respeito incondicional a princípios estritamente ideológicos e a ausência de reflexão sobre o que de fato estavam fazendo. Assim, tornou-se evidente aos pensadores da política tratar-se de um acontecimento estranho aos padrões da política, e disso emanaram perguntas desafiadoras aos pensadores da política contemporânea: “O que havia acontecido? Por que havia acontecido? Como pôde ter acontecido?” (ARENDT, 1989, p. 339-340).

Da estranheza dos fenômenos a serem abordados, e da ineficácia de compreendê-lo partindo de teorias formuladas no decorrer da história do pensamento ocidental, seguiu-se a necessidade da elaboração de uma nova forma de abordar questões de filosofia política. Não bastaria o exercício do pensamento com a pretensão essencialmente teórica de fundamentar racionalmente conceitos, dialogando com as teses mais tradicionais da história da filosofia em detrimento das experiências humanas com sua multiplicidade de perspectivas e contradições, uma vez que a novidade se manifestava no plano da prática. Era necessário empenhar-se numa empreitada hermenêutica acerca dos fenômenos do mundo tais como estavam aparecendo, como se o pensador tivesse agora de incorporar o que durante a história da filosofia política fora desprezado pelos maiores pensadores: a figura do espectador político.

O empenho intelectual de Hannah Arendt seguiu esses rumos. Contando com o fato de ter sido durante sua juventude espectadora desse trágico momento da história ocidental, o totalitarismo se transformou no tema central de grande parte de suas teorias. Como não ocorre com frequência entre os filósofos, suas reflexões são indissociáveis de sua experiência pessoal. Quando na condição de judia alemã expatriada pelas lideranças do regime de extremo nacionalismo que em 1933 se instituíra em seu país, não lhe faltou material vivo para construir mais tarde suas teses sobre o judaísmo e a condição do homem expatriado. Estas últimas são de importância para se pensar o conceito de cidadania no mundo contemporâneo. Igualmente importante é notar que no início de sua formação acadêmica, no decurso de seus primeiros contatos com a filosofia, datados de 1925 em Marburgo, seu interesse estivesse voltado mais à tradição teológica, e já com mais idade, ao perceber as atrocidades do governo totalitário germânico em formação, não

mediu esforços para esmiuçar os preconceitos desta mesma tradição e encontrar neles as raízes mais profundas dos governos totalitários. É portanto oportuno que as reflexões sobre as práticas políticas contemporâneas, tomando por referência o pensamento arendtiano, tenha por base as experiências de alguém que viveu a crise política do século XX, e por desafio confrontar-se com o tradicionalismo filosófico, representado pelo pensamento de autores clássicos como Platão, Descartes e Hegel.

Sem dúvidas não faltam dificuldades para se interpretar o pensamento de Arendt em todo o seu alcance e profundidade, o que pode ser confirmado pelos acirrados debates entre seus interpretes. Uma das dificuldades está no fato da autora não ter revelado explicita e diretamente os princípios norteadores de seu trabalho intelectual, quase sempre às voltas com realidades políticas do passado e do presente. Afirmou em certa ocasião lançar mão de uma empreitada intelectual a partir de fatos e eventos, e não de afinidades ou influências intelectuais, o que nos sugere apenas a originalidade de seu pensamento sem, contudo, dar pistas de seu método de abordagem. No entanto, podemos estar convictos de que Arendt esteve consciente do totalitarismo ser um *evento* histórico, ou seja, uma nova realidade, que pela terrível originalidade de seu caráter exigiu também originalidade para ser pensada. A preocupação da autora está em evitar os pressupostos tradicionais de investigação filosófica, que pretendem basicamente regredir infinita e linearmente à fundamentação ontológica dos conceitos. Ela estava convicta de que esse caminho tão habitual no terreno da filosofia não poderia conduzi-la a seu objetivo: compreender a natureza do regime totalitário. Torna-se assim compreensível a sua rejeição de enquadrar suas teorias sob o título de qualquer escola ou corrente da tradição filosófica. E tal recusa, Arendt expressa nos seguintes termos:

O problema da sabedoria do passado é que ela, por assim dizer, morre em nossas mãos tão logo tentamos aplicá-la de forma honesta às experiências políticas centrais de nossos tempos. Tudo o que sabemos sobre o totalitarismo indica uma terrível originalidade, que nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar. (ARENDT, 2002, p. 41)

As polêmicas suscitadas pela obra *Eichmann em Jerusalém* são o reflexo da independência dos juízos críticos de Arendt sobre a realidade. Acima

do comprometimento com a cultura judaica estava o compromisso da autora em revelar sua compreensão dos fatos tais como ocorreram, abdicando-se de quaisquer pressupostos teóricos. Logo após o lançamento da obra houve uma campanha de desautorização do livro, o que significou um profundo corte na sua vida, levando-a a um estado de solidão, o qual se instaura quando é negado a alguém o diálogo com outrem, tal como ela mesma anteriormente já tinha analisado. A autora experimentou o que seu mestre Jaspers denominara “risco do público”, ou seja, uma insegurança em que incorrem os que defendem a liberdade de pensamento sem se apoiar em nenhuma corrente de pensamento ou movimento político, nem confiar em nada além de seu próprio julgamento.¹

Mesmo que Arendt negue enquadrar-se em alguma tradição de pensamento, suas teses não se afastam das mais antigas e instigantes questões sobre política. Com o distanciamento crítico necessário para manter a originalidade de suas reflexões, aborda conceitos oriundos das tradições marxista, liberal e conservadora, como poder, violência e autoridade. E tal abordagem ocorre de maneira não propriamente sistemática, mas através da análises e discussões sobre acontecimentos políticos imediatos, o que lhe permite estabelecer distinções conceituais que de certa forma foram ofuscadas pelos pensadores da política desde Platão até Marx.

(...) nada, como veremos, é mais comum do que a combinação de violência e poder, nada é menos frequente do que encontrá-los em sua forma pura e, portanto, extrema. Disto não se segue que autoridade, poder e violência sejam o mesmo. (ARENDT, 1994, p. 38)

No que diz respeito ao cuidadoso trabalho da autora de estabelecer distinções conceituais, sobre as quais se firmam toda a estrutura de sua teoria política, vale ressaltar uma importante característica. Embora ela discirna poder e violência, necessidade e liberdade, espaço público e privado, nenhum desses temas é abordado isoladamente, como se se tratasse de entidades absolutas e independentes. Ao invés disso, são pensados em seu caráter relacional, ou seja, pressupondo que “aquilo que se distingue mantém um relação intrínseca

¹ O desinteresse de Arendt pelo movimento feminista pode ser entendido como uma manifestação de sua defesa incondicional da liberdade de pensamento e de suas reservas perante as organizações políticas.

com aquilo de que se distingue” (DUARTE, 2009, p. 3). Sendo assim, a noção de poder é inconcebível sem levar em conta a violência, a liberdade é imponderável sem o reconhecimento do necessário, e pensar o espaço público pressupõe a existência da esfera privada. Como bem observou Duarte em artigo sobre o conceito de violência em Arendt, a “exigência arendtiana por estabelecer distinções implica o reconhecimento de que, na vida política cotidiana, o limite jamais é absoluto, mas sempre tênue e sujeito à contaminação e ao deslocamento.”

Pelo que dissemos acima, pretendemos apontar para a inutilidade de se estabelecer qualquer paralelo entre a estrutura argumentativa das teorias e métodos tradicionais de argumentação e investigação filosófica e a forma como Arendt abordou os assuntos sobre os quais lançou as luzes de suas reflexões. Na sequência partimos para a tentativa de esclarecer o método arendtiano de abordagem da realidade analisando o significado do termo *compreensão* no contexto de suas obras. Afinal, Arendt nos deixa claro que seu mais importante objetivo como pensadora é compreender.

No texto *Compreensão e política*, publicado em 1953, a autora deixa claro seu entendimento sobre esse conceito associando-o à necessidade que toda pessoa tem de sentir-se em casa no mundo em que nasceu e do qual fará parte enquanto estiver viva. Considerando que os indivíduos, vindo de lugar nenhum aparecem em uma realidade que lhe é de início estranha, é certo que enquanto forem vivos será necessária a apreensão de elementos que os tornem aptos a atuar em diferentes circunstâncias. Tais adaptações dizem respeito não apenas às suas necessidades biológicas, mas também às faculdades humanas de entendimento do mundo percebido, o que pode-se dizer estar na base de todas as suas iniciativas de ação. Entre tais faculdades, Arendt destaca a compreensão como a de maior relevância para as ações políticas, pois é por meio dela que aprendemos a lidar com a realidade. Logo no primeiro parágrafo do texto, a autora nos diz que compreender é um “processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos” (ARENDT, 2002, p. 39). Por trazer em si esta característica de não produzir resultados seguros, o processo da compreensão não pode estar associado a nenhuma pretensão de certeza ou verdade absoluta. Assim sendo, não implica jamais em dar por encerrado tudo o que pode ser dito ou pensado sobre alguma coisa.

Nesse sentido ainda a autora afirma tratar-se de uma “atividade interminável”, que “não pode produzir resultados finais”, como se fosse um erro representa-la pela imagem de um produto acabado sendo visto pelo seu criador após longo período de trabalho. Em consonância com a tese de Heráclito sobre a instabilidade do real, o conceito arendtiano de compreensão designa um processo contínuo e complexo, um fluxo constante e infundável inerente à maneira especificamente humana de estar vivo. Por fazer parte do próprio modo de ser humano, em termos heideggerianos um ser com abertura hermenêutica para o mundo, compreensão é um processo que se inicia com a vida e se encerra com a morte. Se é possível dizer algo a respeito dos resultados deste processo, apenas a palavra *sentido* pode ser utilizada.

[...] a atividade de compreensão é necessária; se jamais pode inspirar diretamente a luta ou fornecer objetivos que do contrário estariam ausentes, por outro lado pode, por si só, conferir-lhe sentido e produzir uma nova desenvoltura no espírito e no coração humanos, uma desenvoltura que provavelmente só será completada depois de vencida a batalha. (Idem, p.42)

Diante do desafio de compreender as catástrofes do século XX, Arendt ainda vacila: “Se é verdade que estamos diante de algo que destruiu nossas categorias de pensamento e os padrões de nosso juízo, não será um caso perdido nossa tarefa de compreender?” (ARENDT, 2002, p. 44) O que falar de um mundo constituído por fenômenos impossíveis de serem avaliados a partir das categorias de reflexão e juízo de que se pode dispor?² Eis o drama do pensador contemporâneo: “Talvez seja mesmo absurdo pensar que qualquer coisa que nossas categorias não estejam equipadas para compreender possa chegar a acontecer.” (Idem)

De acordo com Celso Lafer, o “exame do presente Hannah Arendt realizou fundindo, na sua reflexão, o pensar e o estar vivo.” (LAFER, 1979, p. 23) Neste sentido, pensar e compreender são tomados como verbos correspondentes. Em vistas a uma aproximação do conceito arendtiano de

² Para lidar com esse problema Arendt nos mostra como o conceito de começo e origem tem uma importância fundamental no debate de todas as questões estritamente políticas. Se nas suas obra as ações humanas, e o que a ela interessa são especificamente as ações políticas, tem em sua essência a promoção de um novo começo, certamente ela concebe que o pensamento político deve se ocupar com o conceito de começo. E começar algo é uma capacidade essencialmente humana, pois consiste em trazer ao mundo uma novidade, algo só pode advir dos que são dotados de liberdade para criar.

pensamento, para elucidar como é possível a proposta da autora de pensar a realidade sem o auxílio de conceitos legados pela tradição da filosofia, é de boa ajuda apresentar o que a autora entende pelos verbos *pensar* e *conhecer*, para ela termos com significados distintos.

Mesmo que se possa apresentar nitidamente a diferença entre esses conceitos, seria impossível estabelecer uma separação rígida entre eles, uma vez que as implicações de um remetem ao outro. Todavia, o que aqui importa é destacar uma diferença que está na base da estrutura conceitual de Arendt, a saber, o fato do conhecimento ser um atributo do intelecto e ter por meta a revelação de uma *verdade*, não podendo fugir às regras coercitivas da cognição, enquanto o exercício do pensamento consiste na busca do *sentido* dos objetos.

No que diz respeito à construção científica de conhecimento, sua meta final é a verdade. Todavia, uma descoberta científica significa não propriamente o desvelamento de uma verdade permanente, trata-se melhor dizendo de uma verdade provisória, a qual substituirá um conhecimento no momento em que não for mais reconhecido como verdadeiro, e este estará sujeito a ser substituído por outra descoberta mais acurada. Vale aqui ressaltar uma consideração de Arendt acerca da cognição, o fato dela derivar seus critérios de verdade do mundo das aparências, ou seja, do ambiente no qual o homens se deixam guiar por suas percepções sensoriais. A princípio parece estranho associar os critérios da verdade científica, a qual pretende-se atribuir um valor universal, ao mundo instável das aparências. Todavia, basta dar atenção à palavra *evidência*, no sentido de designar aquilo que é “inabalável por argumentos e substituído apenas por outra evidência.” (ARENDT, 1992, p. 45) Por ter Kant como referência ao tratar dessa distinção, Arendt nota que o filósofo traduz a palavra latina *perceptio* para o alemão *Wahrnehmung*, o que indica estar a verdade situada na *evidência* dos sentidos. O conceito científico de verdade, ou seja, aquilo que impulsiona a busca do cientista por proposições que não deixem margem para refutações, deriva portanto da “experiência que o senso comum faz da evidência irrefutável, que dissipa o erro e a ilusão.” (ARENDT, 1992, p. 46)

Por outro lado, da atividade do pensamento e de todas as questões que daí emergem - sempre questões sobre o significado – pode-se dizer: se

por um lado não encontram na ciência ou no senso comum as suas respostas, por outro não encontram barreiras nas regras coercitivas da verdade, tal como ocorre com o cientista. Mesmo que se torne nítida a diferença entre o pensador e o cientista, com relação à busca deste por conhecimento não se pode negar que o pensamento tenha “um papel muito grande; mas é o papel de um meio em relação a um fim; e o fim é determinado por uma decisão a respeito do que vale a pena conhecer, e essa decisão não pode ser científica” (ARENDT, 1992, p.43). Fazendo as distinções entre verdade e significado, conhecimento e pensamento, Arendt não pretende mostrar que não haja conexão entre a tarefa do pensamento em busca de significado, e a tarefa do conhecimento em busca da verdade. Quando refletem sobre as questões de significado, sem nunca encontrar respostas que deem por encerrado determinado assunto, “os homens afirmam-se como seres que interrogam”. O pensamento aristotélico contribui decisivamente para Arendt dar conta da distinção entre verdade e significado. O filósofo descobriu que os critérios para se distinguir verdade e falsidade em um discurso não são os mesmos para se distinguir sua coerência ou incoerência. Nos diz o filósofo: “nem todo *logos* é revelador (*apophantikos*); somente aqueles nos quais tem vigência o discurso verdadeiro ou o discurso falso (*aletheuein* ou *peseudesthai*)”. Por isso podemos dizer que um discurso, embora não seja verdadeiro, pode ser coerente e pleno de significado. Arendt nos dá o exemplo da reza: se por um lado pode ser classificado como um discurso não apofântico, ou seja, constituído por proposições que não revelam nenhum conhecimento novo, por outro não podemos afirmar que seja destituído de sentido, uma vez que podemos verificar a sua coerência.

Kant também lhe serve de apoio em seu entendimento sobre as faculdades da razão e do intelecto. A primeira nos serve para conceber mentalmente e *compreender* nossas experiências e percepções, o segundo apenas *apreende* o que é dado pelos sentidos, através daquilo que o filósofo chama formas puras da sensibilidade. Daí as conclusões fundamentais de Arendt: o pensamento não se ocupa com o *que algo é*, mas sim com o *que significa esse algo ser*. Assim, ela rompe com a confusão entre sentido, objetivo do pensamento, e verdade, objetivo do conhecimento. Ao contrário do intelecto, que busca estabelecer conhecimentos com validade universal, o pensamento é sempre pessoal, único e individual. O fato de os sistemas

filosóficos dos grandes pensadores fiquem conhecidos pelos seus nomes próprios já nos indica isso. Todavia, isso não quer dizer que esteja fechado na subjetividade, e portanto a individualidade da tarefa do pensar não implica nem arbitrariedade nem incomunicabilidade. O que ocorre é, por referir-se sempre ao sentido de seus objetos, a impossibilidade de ser provado. O pensador em busca de compreensão não pode contar com a mesma segurança do cientista em busca de conhecimento, pois só este pode se apoiar em métodos de investigação que põem à prova a verdade de suas descobertas. Por isso as críticas de Arendt às ciências sociais modernas, as quais pretendem investigar os assuntos humanos assim como fazem as ciências na natureza, ou seja, a partir de metodologias configuradas para obtenção de conhecimentos certos e seguros. Se Arendt nos mostra que política é um terreno no qual podemos apenas falar sobre o sentido das coisas, não podemos construir a partir dela conhecimentos tal como as ciências nos propõem.

As obras de Arendt são uma minuciosa investigação do passado em busca de elementos que não propriamente tenham sido as causas da catástrofe política contemporânea, mas que possam ao menos contribuir tanto para a compreensão de fenômenos políticos como o nazismo e o stalinismo, quanto para a confirmação de estarmos em um momento radicalmente novo na história, incompreensível a partir de metodologias tradicionais de abordagem histórica. Em 1951 Arendt apresenta ao público *As origens do totalitarismo*, obra na qual a autora apresenta uma forma distinta de analisar e correlacionar fatos históricos. Diferentemente da tradição intelectual historicista, segundo a qual os acontecimentos são concebidos como consequências necessárias de fatos precedentes, tendo assim caráter pré-determinado e passíveis de previsibilidade, Arendt concentra-se em mostrar que cada fenômeno político trás em si uma novidade, apresentando assim um conceito de história associado sobretudo ao conceito de liberdade, ou seja, a capacidade humana de fazer surgir no mundo o que antes não existia. Como dirá a autora:

A causalidade é entretanto uma categoria totalmente estranha e falseadora no que diz respeito às ciências históricas. Não só é verdade que o real significado de todo evento transcende qualquer número de causas passadas que passamos a atribuir a ele [...], mas também que o próprio passado só vem a ser com o próprio acontecimento.[...] O acontecimento ilumina o próprio passado; jamais pode ser deduzido dele. (ARENDT, 1989, p. 490)

O leitor de *Compreensão e política* (1993) pode reconhecer nesse ensaio passagens importantes das fortes críticas da autora aos historiadores modernos, especificamente os que adotam o princípio de causalidade como método de investigação. Acreditar que o desenrolar dos fatos políticos não foge às leis de causa e efeito, é tomá-los como pré-determinados por essas leis, é pressupor que os fatos políticos de amanhã são passíveis de previsão, o que significa negar o objeto de estudo da própria ciência histórica. Em outros termos, é extinguir de uma vez por todas a luz que o passado pode oferecer, proveniente do caráter irrevogavelmente singular dos eventos, cada qual revelador das capacidades humanas que aconteceu uma vez só e não poderá se repetir. Um grande evento não pode ser deduzido dos acontecimentos do passado, porque acontecem não em função de uma necessidade histórica, mas emergem do terreno instável da contingência, no qual a liberdade e a ação política encontram sua fundamentação. A tese de Arendt sobre o que podemos chamar metodologia de abordagem histórica parece dar privilégio não às ocorrências que deram início a um período histórico, mas o que marcou o seu desfecho, ou seja, não é possível compreender um período da história antes da ocorrência de um fenômeno que marque o seu fim. Ela sugere um caminho inverso ao da tradição historicista, a saber, um grande evento histórico não pode ser previsto ou compreendido a partir do retorno a uma série de acontecimentos passados, mas é o próprio evento que iluminará o passado e revelará a origem do período histórico do qual ele é o desfecho final.

E a história é uma estória que tem muitos começos mas nenhum fim. O fim, em qualquer sentido estrito ou definitivo da palavra, só poderia ser o desaparecimento do homem da face da terra. Pois o que quer que o historiador chame de fim, seja o fim de um período, de uma tradição, ou de toda uma civilização, ele é um novo começo para aqueles que estão vivos. (ARENDR, 2002, p. 50)

Vale destacar ainda que, mesmo sendo os problemas e paradoxos que estimularam as primeiras reflexões filosóficas no mundo grego os mesmos que ocupam o pensamento dos filósofos contemporâneos (metafísica, política, religião, ciência, etc...), os eventos do século XX levaram pensadores à reavaliação crítica dos pressupostos que serviram de ponto de partida para pensamento filosófico desde a antiguidade, e que estabeleceram o modo

tradicional de investigação filosófica. Em outras palavras, filósofos contemporâneos como Arendt colocaram em cheque a autoridade de certos hábitos de reflexão, cujas raízes vamos encontrar nos momentos iniciais da história do pensamento ocidental, e abriram caminho para novas formas de abordagem. Esses hábitos se tornaram um dos focos das críticas arendtiana, e os tem aqueles que seguem a proposta platônica de fazer da filosofia uma busca de fundamentação sobre qualquer tema que se decida submeter à investigação teórica. Nesse sentido, o que se pretende é desvendar o fundamento último do real, os seus princípios constitutivos, em detrimento das aparências, ou seja, do que é imediatamente dado aos órgãos dos sentidos. Nesses princípios fundadores estariam os critérios absolutamente válidos, a partir dos quais o pensamento e as ações dos homens seriam adequadamente julgados. Essa empreitada que visa perscrutar o que está além da realidade aparente das coisas foi repetida pelas personalidades que representam os momentos mais importantes do desenvolvimento da história da filosofia, e teve como consequência a valorização do pensamento especulativo e o desprezo pela “esfera dos negócios humanos”, a qual, nas palavras de Arendt, “consiste na teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos” (ARENDT, 2004, p. 196). A filosofia de caráter especulativo, por consistir na busca de justificação puramente racional e com validade universal, independente das opiniões e interesses humanos, é apreciada pela tradição como fundamentadora dos conceitos e legitimadora das ações humanas. Por outro lado, o discurso político, os debates e deliberações entre cidadãos são desprezados. Tais atividades humanas perdem sua credibilidade diante da proposta da filosofia de buscar no mundo das ideias perfeitas os padrões universais e as medidas justas para avaliar tudo o que se passa no mundo dos homens. É isso que Platão nos dá a entender em sua *Alegoria da Caverna* quando, ao recorrer à linguagem metafórica, não apenas contrapõe, como também estabelece uma hierarquia entre a perspectiva do pensador, convencido por suas solitárias reflexões de que a verdade só pode estar no plano metafísico, acessível apenas aos que se dispõem ao diálogo silencioso de si consigo mesmo, à do cidadão comum, que como integrante de uma comunidade dialoga com seus pares e utilizando-se

de suas habilidades argumentativas participa do jogo que envolve consenso e disputa de interesses.

Entendes que será caso para admirar, se quem descer destas coisas divinas às humanas fizer gestos disparatados e parecer muito ridículo, porque está ofuscado e ainda não se habituou suficientemente às trevas ambientes, e foi forçado a contender, em tribunais ou noutros lugares, acerca das sombras do justo ou das imagens das sombras, e a disputar sobre o assunto, sobre o que supõe ser a própria justiça quem jamais a viu? (PLATÃO, 517d)

A *Alegoria*, portanto, apresenta pela primeira vez a hostilidade *ontológica* entre pensamento e ação (ou entre filosofia e política), que tomará formas diversas no decorrer da história das ideias ocidentais, firmando-se como um traço característico da tradição filosófica. No texto *O que é autoridade*, Arendt nos apresenta esse procedimento platônico como paradigmático para se compreender a legitimação do poder em instâncias externas à esfera da *práxis* política.

CONCLUSÃO

Embora as experiências catastróficas do século XX estejam ainda em vias de serem compreendidas, talvez algo seja possível afirmar: a fundamentação da política através de padrões metafísicos efetivou-se no mundo contemporâneo, através da instituição de governos totalitários. Neste contexto, o espaço para a atividade da cidadania foi reduzido a nada, o que significa o enclausuramento do potencial dos homens de fazer parte da formação cultural da comunidade a qual pertencem. A multiplicidade de opiniões e interesses, e o potencial de compreensão que inevitavelmente emergem da convivência entre seres humanos, não são de forma alguma levados em conta por esses governos. Como bem nos mostra Arendt em *As origens...* os regimes totalitários são guiados por alguma *ideologia*, ou seja, uma lógica de ideias que pretende deduzir os acontecimentos a partir de uma única premissa axiomática, e acaba por distorcer os fatos ao invés de compreendê-los.

Mesmo que o cidadão contemporâneo não possa mais contar com a gama de conceitos que outrora orientava a inevitável tarefa compreender e

fazer juízos sobre a realidade, Arendt considera que a capacidade humana de pensar não foi de modo algum abalada. Diz ela que “por mais seriamente que nossos modos de pensar estejam envolvidos nessa crise, nossa *habilidade* para pensar não está em questão; somos o que os homens sempre foram – seres pensantes.” (ARENDT, 2010, p.11), e vai além, ao afirmar a que “necessidade humana de refletir acompanha quase tudo o que acontece ao homem”.

REFERÊNCIAS

- ARENDT, H. *Da Revolução*. Lisboa: Moraes Editores, 1971.
- _____. *As origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo e totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martns. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. *Entre o Passado e*
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- _____. “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política.” *Trans/form/ação*, v. 24, n. 1, 2001
- LAFER, C. *Pensamento, Persuasão e Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- _____. *A reconstrução dos direitos humanos: a contribuição de Hannah Arendt*. *Estudos avançados*, 11(30), 55-65, 1997.