



CATOLICA
INSTITUTO DE ESTUDOS POLÍTICOS

LISBOA

O Conceito de Modernidade em Hannah Arendt

- Da antissistematicidade ao agregado -

Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais: Segurança e Defesa

Ramo: Ciência Política

Bernardo Filipe M. de Carvalho G. de Freitas

Nº de Aluno: 100520030

Dissertação de Mestrado orientada pelo Prof. Doutor Miguel Morgado

Novembro, 2023

Lisboa, Portugal

Agradecimentos

Ao meu orientador, Prof. Doutor Miguel Morgado com um sentido reconhecimento.

Aos coordenadores do Mestrado, Prof. Doutora Ivone Morreira e Prof. Doutor Carlos Marques de Almeida pela oportunidade proporcionada pelo curso.

A todos os Professores que contribuíram para a minha formação académica.

A todos os que me acompanharam neste percurso, em especial à minha família.

“I have no exact political philosophy which I could summon up with one ism (...) After all, `moi je me sers où je peu` (I help myself to what I can). I take whatever I can and whatever suits me. I think one of the great advantages of our time is really, you know, what René Char has said: `Notre héritage n'est garanti par aucun testament` (Our inheritance is guaranteed by no testament).”¹

Hannah Arendt

“Hannah Arendt remains an elusive figure. She never wrote a systematic political philosophy (...) Thus, it is no surprise that newcomers to her work are often baffled by how the pieces fit together (...). They cannot help wondering whether there is, in fact, a consistent perspective behind her varied reflections.”²

Danna Villa

“Arendt did not make great efforts to communicate her ideas.”³

Margaret Canovan

¹ H. ARENDT *The Last interview And Other Conversations* Melville House Boston London 2013 p.90

² D. VILLA “Introduction: the development of Arendt’s political thought”, in D. VILLA (Org.) *The Cambridge companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001 p. 1.

³ M. CANOVAN *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 2

Resumo

O propósito desta tese será o de definir o conceito de Modernidade formulado por Hannah Arendt de modo a agregar uma parte substancial do pensamento desta autora. Efetivamente, a unanimidade que aclamou Hannah Arendt enquanto uma das mais relevantes teóricas políticas do século XX foi, desde sempre, obrigada a conviver com a falta de sistematicidade associada ao seu pensamento. Mais ainda, os mesmos autores que convergiram na importância que atribuíram ao pensamento arendtiano também discordaram, significativamente, na definição daquilo que esse mesmo pensamento possa ser.

Procuraremos, por isso, apresentar as razões para a falta de sistematicidade que Hannah Arendt optou por atribuir ao seu pensamento. Seguir-se-á uma breve apresentação das reflexões fundacionais sobre a Modernidade e que servirá de antecâmara a uma exposição do conceito arendtiano de Modernidade. Iremos, igualmente, tomar posição face a algumas das principais contendas doutrinárias que têm ocupado os estudiosos do pensamento de Hannah Arendt, o que nos permitirá apresentar o pensamento desta autora como sendo próximo do conservadorismo, mas sem que exista nos seus postulados uma filiação a posições anti modernistas. Não obstante, continuarão a ser necessários estudos mais desenvolvidos que analisem os seguintes pontos de controvérsia: as características da Modernidade que não são comuns a todas as sociedades enquadradas neste período Histórico; a comparação entre o conceito de Modernidade formulado por Hannah Arendt e os conceitos de Modernidade de outros autores e, por último, a indagação sobre a hipótese de aplicar o pensamento Arendtiano enquanto grelha interpretativa de acontecimentos do nosso tempo Histórico.

Palavras-chave: Modernidade; Sistematicidade; Pluralismo; Conservadorismo; Ciência

Abstract

The purpose of this thesis will be to define the concept of Modernity put forward by Hannah Arendt in order to bring together a substantial portion of her thought. Indeed, the same unanimity that consecrated Hannah Arendt as one of the most relevant political theorists of the XXth century was always forced to co-exist with the absence of a systematic methodology underlying her work. Moreover, the same scholars that agreed on the importance that they have ascribed to arendtian thought have also disagreed, significantly, on the definition of what this same thought is.

Our research will look to convey the motives for why Hannah Arendt opted to associate herself with a type of reasoning that was marked by a lack of a systematicity. After this, we will be presenting a brief overlook regarding the foundational reflections on the concept of Modernity, and which will serve as a preamble towards portraying Hannah Arendt's own interpretation of this concept. Furthermore, we will also be taking a stance on some of the main doctrinal disagreements that were raised by the scholars of Hannah Arendt's thought and this in turn will allow us to portray the arendtian remarks as approaching conservatism but without there being an adoption of anti-modernists stances within her postulates. However, even after we present our conclusions there will still need to be further studies that look at the following points of contention: the characteristics of Modernity which are not common to every society included in this same Historical period; the comparison between the concept of Modernity as formulated by Hannah Arendt and the concepts of Modernity of other authors; and lastly a in depth look at the possibility of applying Hannah Arendt's thought as a way of interpreting events of our own Historical time period.

Key words: Modernity; Systematicity; Ambiguity; Pluralism; Conservatism; Science

Índice

Introdução.....	8
Capítulo I. Escolas de pensamento sobre o conceito de Modernidade.....	16
Capítulo II. Definição do conceito Arendtiano de Modernidade.....	19
Capítulo III. O modo de vida da Modernidade enquanto superação da <i>Vita Contemplativa</i> pela <i>Vita Activa</i>	27
3.1. Questões introdutórias e análise do debate entre Hannah Arendt e Eric Voegelin.....	27
3.2. Definição dos diferentes modos de vida possíveis e considerações sobre o ato de pensar.....	32
3.3. Definição das noções arendtianas de espetáculo e de preformação.....	39
3.4. A Fenomenologia da pluralidade e a estetização da política.....	41
3.5. O surgimento de um modo de vida específico da Modernidade.....	49
3.6. A condição de <i>animal laborans</i> no período Histórico anterior à Modernidade.....	55
3.7. Consequências do modo de vida próprio da Modernidade.....	58
Capítulo IV. A tábua de valores da Modernidade: As paixões morais niilistas.....	67
4.1. Origem das ligações entre a Modernidade e a moral no âmbito do pensamento arendtiano.....	67
4.2. Definição do contexto anterior à tábua de valores da Modernidade.....	68
4.3. A análise arendtiana do papel da tradição enquanto concretização da metodologia fenomenológica proposta por Martin Heidegger.....	74
4.4. Os efeitos advindos da perda da tradição para o surgimento de uma nova tábua de valores.....	76

4.5. Primeira abordagem às potenciais sobreposições entre o pensamento conservador e o pensamento arendtiano	79
4.6. Conclusão da análise da tríade arendtiana	88
4.7. O debate sobre a autonomia da ação à luz da interpretação conservadora do pensamento arendtiano	92
4.8. Análise arendtiana da proposta de Michael Polanyi e referência ao diálogo entre Hannah Arendt e Mary McCarthy	94
Capítulo V. As problemáticas específicas da Modernidade	97
5.1. Delimitação do âmbito deste capítulo	97
5.2. A ascensão da esfera social e da burocracia	99
5.3. Críticas à teoria das esferas enunciada por Hannah Arendt	106
5.4. O pensamento arendtiano e o debate sobre a democracia de tipo <i>agon</i>	110
5.5. Considerações finais sobre o conservadorismo e o estatuto da mulher	112
5.6. O conceito de revolução endémico à Modernidade	114
5.7. O surgimento do imperialismo e de um novo tipo de expansionismo	118
5.8. O conflito entre a política e as verdades de facto	120
5.10. A transformação da arte num bem de consumo	123
5.11. Os limites da ciência moderna	124
Capítulo VI. A Modernidade e a Ciência Positiva da História	126
6.1. Definição dos conceitos relevantes para a temática em análise e enunciação das principais questões teóricas	126
6.2. Razões para o surgimento da Ciência Positiva da História como doutrina da Modernidade	129

6.3. A adoção das ciências naturais enquanto paradigma e explicitação das razões para a falência do modelo da Ciência Positiva da História	131
6.4. A adoção do modelo da narração de histórias enquanto alternativa à tradição e à Ciência Positiva da História	133
6.5. Perspetivas sobre a continuidade e a rutura no decurso da História	135
Conclusão:	138
BIBLIOGRAFIA	143
Obras de Hannah Arendt.....	143
Obras de outros autores.....	144

Introdução

O conceito de Modernidade corresponde a um dos mais importantes elementos do glossário Arendtiano⁴. Não obstante, Hannah Arendt não redigiu uma Obra sobre a ideia de Modernidade equiparável à análise do conceito de Revolução feita em: *Sobre a Revolução* – ou à interpretação do conceito de Totalitarismo explanada em: *As Origens do Totalitarismo*. Mesmo entre os estudiosos da obra de Hannah Arendt, as abordagens feitas ao conceito Arendtiano de Modernidade foram dispersas e, em alguns aspetos, pouco desenvolvidas⁵.

As observações expressas pela teórica política, Margaret Canovan, a propósito das ambivalências que subjazem ao pensamento de Hannah Arendt permitem-nos esboçar uma explicação para as dificuldades em definir o conceito Arendtiano de Modernidade. Assim sendo, este conjunto de observações gerais é inteiramente subsumível à introdução do tema que serve de objeto à nossa investigação. De acordo com Canovan existem três causas para as ambivalências que permeiam o pensamento Arendtiano, a saber: o conceito de compreensão postulado pela metodologia Arendtiana; a formulação propositadamente inconclusiva – e em alguns casos aforística – que Hannah Arendt, atribuiu ao seu

⁴ Em algumas passagens da Obra de Hannah Arendt o conceito de Modernidade surge sob a designação de Era Moderna. Não obstante, optamos por recorrer sempre à designação de Modernidade. Esta formulação não só permitirá evitar quaisquer conotações com o conceito de Idade Moderna, como facilitará o diálogo com os autores que também utilizaram o conceito de Modernidade de modo a designar períodos Históricos que procuraram analisar. Importa, igualmente, referir que a designação de Modernidade passou a ser a formulação mais aceite entre os estudiosos do pensamento de Hannah Arendt nas circunstâncias em que abordaram este ponto do glossário arendtiano.

⁵ As abordagens ao conceito de Modernidade que foram feitas pelos estudiosos do pensamento de Hannah Arendt subdividem-se entre as abordagens que procuraram localizar o conceito arendtiano de Modernidade no contexto da reflexão mais vasta que a teoria política promoveu sobre este tema (tal como sucede na abordagem postulada por Maurizio Passerin d'Entreves) e as abordagens que procuram debater as potenciais afinidades entre Hannah Arendt e o Modernismo (tal como sucede nas abordagens promovidas por Dana Villa ou por Seyla Benhabib). Não obstante, não encontramos entre os estudiosos do pensamento de Hannah Arendt nenhuma perspectiva que combine estas duas vertentes ou que procure utilizar o conceito de Modernidade enquanto conceito a partir do qual seria possível fazer decorrer uma análise agregada do pensamento arendtiano.

pensamento; e, por último, a ligação do pensamento desta autora a experiências Históricas por si vivenciadas⁶.

Segundo, Hannah Arendt a compreensão corresponde a uma atividade que, por definição, não pode chegar a um fim, a não ser mediante a morte do agente que procura compreender. A partir de uma lógica tributária do Existencialismo e da Fenomenologia, Hannah Arendt, interpretou o ser humano como um agente que é colocado num mundo para o qual permanece estrangeiro e onde assiste ao surgimento de vários fenómenos sem uma raiz evidente no Passado. A este contexto de impotência vivenciado pelo agente há que acrescer a circunstância de os vários fenómenos que vão surgindo só poderem começar a ser alvo de uma tentativa de compreensão depois de terem morrido, ou seja, terminado. A ideia de que o terminar de um fenómeno é equiparável à descrição de uma morte resulta da analogia Arendtiana entre o tempo de vida de um agente e o hiato temporal de um fenómeno. Por sua vez, as observações sobre o momento tardio a partir do qual as tentativas, inevitavelmente imperfeitas, de compreensão passam a ser possíveis afigurar-se-ão importantes para analisar as ambivalências do pensamento de Hannah Arendt se tivermos em consideração que o tempo de vida de um fenómeno pode exceder, largamente, o tempo de vida de uma única pessoa⁷.

Para Hannah Arendt a redação dos seus textos estava inserida neste esforço, por definição inacabado e imperfeito, para compreender. A propósito desta relação de dependência que a própria autora estabeleceu entre o ato de escrever e o ato de compreender importa referir que Hannah Arendt chegou a afirmar que caso não necessitasse de escrever de modo a compreender, provavelmente, nunca teria escrito

⁶ M. CANOVAN *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, pp. 2 - 6

⁷ H. ARENDT, *Essays in understanding*, Schocken, Londres, 2005, pp. 307 e sgs.

nada⁸. A opção de não deixar nenhuma reflexão escrita foi, de resto, a escolha feita pelo segundo marido de Hannah Arendt, Heinrich Blücher. Quer isto dizer, que a ambivalência dos textos que exprimem o pensamento de Hannah Arendt começou por surgir como uma decorrência das limitações associadas às suas várias tentativas de compreender.

Acresce a isto a circunstância de as dificuldades de interpretação decorrentes das características que Hannah Arendt associou ao conceito de compreensão terem sido reforçadas pelo seu estilo de escrita, propositadamente, inconclusivo e até mesmo aforístico. São vários os textos de Hannah Arendt que partem de versos de poemas ou de frases isoladas de romancistas ou até de adágios populares. Esta atividade de recolha de fragmentos é semelhante à atividade aforística que já tinha sido desenvolvida pelo pensador e crítico literário Walter Benjamin⁹ e que Hannah Arendt definia a partir de uma citação de William Shakespeare enquanto “uma busca de pérolas”. Mais ainda, Arendt parecia satisfeita com a hipótese de os seus textos serem passíveis de várias interpretações e de com isso adquirirem uma autoria que não seria estritamente singular¹⁰. De igual modo a circunstância de a autora ter associado a opção por uma menor sistematicidade a uma facilidade acrescida aquando da abordagem das temáticas integradas no objeto das suas reflexões permitiu reforçar as características de ambivalência associadas à sua escrita. Com efeito, a adoção de uma menor sistematicidade asseguraria que a singularidade dos pensamentos que são formulados não estaria sujeita à necessidade de encontrar um todo comum que os permitisse agregar, para além, de libertar o autor de preocupações excessivas com a apresentação das suas ideias. De resto, há também que referir que a

⁸ IDEM, *The last interview: and other conversations*, p. 9.

⁹ IDEM, *Men in Dark Times*, Harcourt Brace and the World, Nova Iorque, 1968, p. 153.

¹⁰ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, Schocken Books, New York, 2018, p. 476.

admiração que Hannah Arendt tinha por Montesquieu adveio, em parte, da capacidade que este autor evidenciou ao escrever de um modo não sistemático¹¹.

Importa, ainda, ter em consideração o modo como os textos de Hannah Arendt estão dispersos por vários formatos que incluem não apenas Obras de análise teórica, mas também artigos de imprensa, entrevistas ou correspondência privada. A cada um destes formatos corresponde um conjunto vasto de fontes teóricas que informaram as posições assumidas pela autora, mas sem que a própria tivesse reivindicado para si a pertença uma escola doutrinária em específico¹² tendo inclusivamente rejeitado a pertença a algumas das escolas doutrinárias nas quais a pretenderam filiar.¹³ Ora, ainda a propósito da diversidade de formatos associados ao pensamento arendtiano Margaret Canovan viria a comentar que ao consultar-mos a bibliografia legada por Hannah Arendt não é possível encontrar um texto que represente um equivalente teórico aquilo que, por exemplo, *Uma Teoria da Justiça* representou para o pensamento de John Rawls¹⁴. Se tivermos em consideração que uma parte substancial da bibliografia legada por Hannah Arendt foi redigida em inglês e não na sua língua materna - isto é, o alemão - as ambiguidades resultantes do estilo de escrita arendtiano surgirão, ainda mais, reforçadas. Isto porque, não existem certezas de que Hannah Arendt dominasse todas as particularidades da língua em que escolheu exprimir uma parte substancial do seu pensamento, o que pode gerar problemas na interpretação dos seus conceitos¹⁵.

¹¹ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding* p. 51.

¹² IDEM, *The Last interview And Other Conversations* p. 90

¹³ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding* p. 471.

¹⁴ M. CANOVAN *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought* p. 99

¹⁵ H. ARENDT, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary Mccarthy-1949-1975*, Harcourt Brace and Company, New York, San Diego, and London, 1995, p. 296.

Por último, os intérpretes do pensamento Arendtiano não podem desconsiderar a circunstância de Hannah Arendt ter procurado refletir sobre acontecimentos Históricos de que foi contemporânea. Os trabalhos desenvolvidos por biógrafas tais como Elisabeth Young Bruehl ou Samatha Rose-Hill permitem adquirir os dados necessários para suportar este ponto de vista, sendo que a própria Hannah Arendt definiu o seu pensamento enquanto “pós-pensamento baseado numa experiência pessoal”¹⁶. A propósito desta conjugação entre as vivências internas que produziram o pensamento de Hannah Arendt e as suas respetivas influências exteriores, a teórica política Margaret Canovan invocou o movimento de uma aranha que tecendo a sua teia tem de acautelar os impactos advindos das condições exteriores¹⁷. Assim sendo, a impossibilidade de partilhar da totalidade da experiência biográfica vivenciada pela autora pode implicar uma dissonância entre o pensamento de Hannah Arendt e os esforços dos seus vários interpretes.

Ao enunciar as observações expressas por Margaret Canovan, importa formular um comentário adicional sobre a necessidade de distinguir entre as situações de ambivalência em sentido lato e as situações de ambivalência em sentido estrito. A ambivalência em sentido lato corresponde às dificuldades em definir o sistema de pensamento Arendtiano como um todo. Por sua vez, as ambivalências em sentido estrito correspondem às dificuldades em definir conceitos específicos de entre o glossário utilizado por Hannah Arendt. Assim sendo, o propósito de definir o conceito de Modernidade corresponde a algo que lida com as ambivalências do pensamento Arendtiano em sentido estrito. Não obstante, o conceito de Modernidade é também o elemento do glossário Arendtiano que mediante a sua definição permitiria superar as

¹⁶ IDEM, *The Last interview And Other Conversations*, p. 30.

¹⁷ M. CANOVAN, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, p. 12.

ambivalências que existem em sentido lato. Este é, portanto, um dos pontos de vista que procuraremos sustentar.

O principal propósito desta tese será o de fornecer uma exposição agregada daquilo que deve ser entendido pelo conceito de Modernidade formulado por Hannah Arendt e que, por sua vez, nos permita ultrapassar as ambivalências que estão presentes no pensamento Arendtiano, sendo que, esta investigação será formulada a partir da seguinte pergunta teórica: *Qual o conceito de Modernidade cunhado por Hannah Arendt?* A partir deste conjunto de observações é possível justificar o subtítulo que atribuímos à nossa tese. A ambiguidade é o predicado associado a um pensamento resultante de uma metodologia propositadamente antissistemática e, por essa razão, ao procurar superar a ambiguidade estaremos a transitar da antissistematicidade para o agregado.

Naquilo que concerne à delimitação negativa do tema que serve de objeto a esta tese, importa referir que apenas serão mencionados os aspetos que são partilhados por todas as sociedades enquadradas no período Histórico correspondente à Modernidade arendtiana. Quer isto dizer que, não serão abordados os temas relativos aos regimes totalitários nem tão pouco serão analisadas as questões relacionadas com a banalidade do mal. Para justificar esta delimitação há que referir que os traços de Modernidade associados aos regimes totalitários não impediram Hannah Arendt de postular uma interpretação do totalitarismo, enquanto regime definido pela sua singularidade¹⁸. Assim sendo, não existe no pensamento arendtiano uma relação de sobreposição plena entre o conceito de Modernidade e o conceito de totalitarismo. Do mesmo modo o conceito de banalidade do mal também era definido pela sua singularidade, para além de a própria

¹⁸ H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleaveland, and New York, 1962, p. 310.

autora ter afirmado que não pretendia cunhar nenhuma doutrina própria mediante o uso desta formulação¹⁹.

Diz-nos, Hannah Arendt que a singularidade dos regimes totalitários é justificada pela sua necessidade em arregimentar grandes quantidades de população que adotassem uma ideologia totalitária enquanto princípio de ação. Ora, a existência destes grandes contingentes de população seria aquilo que garantiria a dinâmica do totalitarismo enquanto regime baseado num movimento perpétuo em torno de um ideário. Mais ainda, este processo de aglomeração permitiria um uso do terror político que, não obstante, o número elevado de vítimas, continuaria a possibilitar a existência de quantidades vastas de “material humano” face às necessidades desta tipologia de regime²⁰.

A propósito da singularidade dos regimes totalitários, importa citar as observações de Hannah Arendt relativas à circunstância de o regime nazi só ter adquirido uma dimensão totalitária a partir do momento em que se deu uma expansão territorial que, por sua vez, permitiu aumentar a quantidade de população incluída nesta forma de governo. Ainda sobre este ponto, é relevante citar os comentários de Hannah Arendt sobre a circunstância de o regime Soviético ter deixado de poder ser considerado totalitário após a morte de Estaline, sendo que a diminuição do número absoluto de população soviética era citada para formular esta conclusão²¹. Por último, também é necessário que façamos referência ao facto de Hannah Arendt ter afirmado que a Índia e a China estariam, particularmente, expostas à adoção de regimes totalitários em decorrência dos seus elevados números de população²². Ora, ao nos referirmos à inexistência de uma

¹⁹ H. ARENDT, *Responsibility and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003, p. 159.

²⁰ IDEM, *The Origins of Totalitarianism*, p. 310.

²¹ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, p. 114

²² IDEM, *The Origins of Totalitarianism*, p. 311.

sobreposição plena entre a Modernidade e certos conceitos centrais do pensamento arendtiano não estamos a negar a possibilidade de apresentar uma exposição agregada do pensamento de Hannah Arendt a partir do conceito de Modernidade, mas, apenas, a limitar o âmbito que iremos atribuir a este exercício. Com efeito, a interpretação dos conceitos de totalitarismo e de banalidade do mal continua a necessitar de uma abordagem do conceito arendtiano de Modernidade, não obstante quaisquer outras realidades que também sejam necessárias abordar.

De forma a alcançar os propósitos centrais da nossa tese será necessário que tomemos posição relativamente a algumas das disputas que ainda prevalecem entre os intérpretes do pensamento Arendtiano. Estamos cientes de que o âmbito das divergências doutrinárias que escolhemos para análise nunca poderia ser exaustivo. Não obstante, parece-nos que a tomada de posição face ao conjunto de divergências que escolhemos abordar será suficientemente relevante e diversificada para nos permitir apresentar uma perspectiva própria sobre a autora, bem como para demonstrar a possibilidade de utilizar o seu conceito de Modernidade enquanto componente agregadora das suas perspectivas.

A exposição do conteúdo da tese iniciar-se-á com um capítulo subordinado à apresentação das duas escolas de pensamento fundacionais naquilo que concerne à reflexão sobre o conceito de Modernidade. Seguidamente, procuraremos apresentar uma definição do conceito arendtiano de Modernidade, sendo que a partir deste ponto os três capítulos seguintes estarão subordinados à exposição dos três traços característicos da Modernidade: o modo de vida próprio da Modernidade; a tábua de valores específica da Modernidade; e, as problemáticas próprias da Modernidade. Por sua vez, o sexto capítulo apresentará as razões para não considerarmos o conceito arendtiano de Modernidade como sendo uma nova Ciência Positiva da História. Por último, iremos inserir na nossa conclusão uma tentativa de caracterização do conceito arendtiano de Modernidade.

Capítulo I. Escolas de pensamento sobre o conceito de Modernidade

Desde o século XIX que a reflexão sobre o conceito de Modernidade foi sendo sujeita a abordagens distintas. Em decorrência desta dimensão de Historicidade o autor Maurizio Passerin d'Entreves procurou enunciar uma cronologia sobre a evolução na abordagem deste tema. Ora, tendo por base o levantamento Histórico desenvolvido por este intérprete do pensamento arendtiano tornasse possível identificar duas escolas de pensamento com um papel fundacional para a definição do conceito de Modernidade: a escola de diferenciação institucional formulada, inicialmente, por Hegel; e a escola de diferenciação cultural, originalmente, postulada por Max Weber. Quer isto dizer que cada uma destas escolas de pensamento é anterior ao contributo que Hannah Arendt formulou para a reflexão sobre o conceito de Modernidade, sendo que Maurizio Passerin d'Entreves procurou sustentar que a perspectiva Arendtiana deveria ser considerada como uma terceira escola para a abordagem deste conceito²³.

Hegel foi definido por Jürgen Habermas como tendo sido o primeiro pensador a refletir sobre a Modernidade enquanto problemática com uma dignidade própria. As primeiras observações sobre o conceito de Modernidade que surgiram no pensamento Hegeliano tiveram lugar num contexto Historiográfico no qual a ideia de Modernidade foi utilizada para definir a época Histórica da qual o autor considerava ser contemporâneo. Ora, o uso que Hegel atribui-o à noção de “moderno” corresponde aquilo que, atualmente, designaríamos de mudança de paradigma. Contrariamente, aquilo que era a nomenclatura vigente, até então, o termo “moderno” não foi utilizado num contexto religioso para designar um mundo que surgiria depois de uma revelação religiosa. Ou seja, o moderno

²³ M Passerin d'Entreves, *The political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, Londres e Nova Iorque, 2001, pp. 22 – 28.

passou a ser interpretado como algo presente e não como algo futuro e dependente de uma dimensão religiosa²⁴.

A abordagem Hegeliana sobre a Modernidade é denominada de diferenciação institucional por ser baseada na ideia de que a Modernidade impôs uma separação entre instituições que antes estavam unificadas. A partir da divisão Clássica entre Oikos e Polis, Hegel defendeu não apenas que a Modernidade teria criado um contexto no qual a noção de Estado teria deixado de coincidir com a definição de sociedade, mas também que teria ocorrido uma separação da economia em relação aquilo que era o seu âmbito inicial. Na obra: *Princípios da Filosofia do Direito*²⁵ – são enunciadas as distinções que Hegel considera ter identificado entre a Antiguidade e o Moderno, naquilo que respeita à distinção entre órgãos que antes estariam unificados, e onde é atribuída uma particular atenção à separação entre o conceito de Oikos- ou seja, de casa de uma família - e, o conceito de uma Economia que a partir daqui passaria para um domínio comum à comunidade.

Segue-se a análise da escola Weberiana para o surgimento da Modernidade. Ora, as primeiras abordagens que Max Weber formulou a propósito do conceito de Modernidade surgiram no contexto da sua reflexão sobre aquilo que teria permitido o despontar de um novo período Histórico no qual o autor considerava estar integrado. A partir daquilo que foi postulado nos seus textos sobre Sociologia da Religião é possível concluir que para Max Weber o despontar da Modernidade esteve dependente daquilo que denominava de “racionalismo do Ocidente”. Por sua vez, a noção de racionalidade do Ocidente é entendida como uma modalidade instrumental do uso da razão e que implica

²⁴ J. HABERMAS, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1998, p. 12 (tradução para inglês).

²⁵ F. HEGEL, *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, pp. 172- 177; 220- 227 (tradução para inglês).

a separação entre várias esferas de valores. Ora, cada uma destas novas esferas de valores estaria englobada num conjunto plural de instituições em que existiria uma instituição para cada um dos valores dispersos num universo mais vasto.

A abordagem de Weber é denominada de diferenciação cultural precisamente por implicar uma diversificação na tábua de valores das sociedades em que surgiu a modernidade. Por outro lado, a racionalidade instrumental a que Weber fez referência era entendida como sendo oposta à denominada racionalidade de valores. A partir desta inversão nas categorias de racionalidade ter-se-ia verificado, um processo de alienação face a um mundo, que até então estava sustentado por tábuas de valores herdadas do passado. É neste contexto que o agente individual passou a ser a fonte normativa da construção de uma nova realidade. Não obstante, Weber considerava que esta mudança poderia introduzir perigos para a manutenção da Liberdade. Nomeadamente, Weber estava preocupado com a hipótese de uma “jaula de aço” constituída pela enorme teia burocrática advinda de todas as novas instituições que surgiram e que impedissem ação livre dos agentes.

A análise que foi explanada através desta cronologia Histórica não pretende englobar a totalidade das reflexões que foram formuladas sobre o conceito de Modernidade. Procuramos, apenas, compreender os momentos fundacionais deste debate, sendo que a partir desta cronologia é possível concluir que o conceito de Modernidade apresenta uma assinalável polissemia. Não obstante, a comparação entre as várias interpretações da Modernidade seria algo que transcenderia o objeto da nossa tese. Assim sendo, o nosso propósito foi apenas o de dar a conhecer os elementos essenciais do contexto intelectual em que surgiram as formulações arendtianas sobre a temática da Modernidade.

Capítulo II. Definição do conceito Arendtiano de Modernidade

O conceito Arendtiano de Modernidade, destina-se a definir o período Histórico que adveio da seguinte tríade de acontecimentos: a invenção do telescópio; a reforma protestante; e a descoberta das Américas²⁶. Cada um dos elementos desta tríade contribuiu de forma específica para o sedimentar da noção Arendtiana de Modernidade, mas sem que exista uma relação de causalidade entre si.

Importa, igualmente, referir que a enunciação de cada uma das causas para o surgimento da Modernidade não obsta a que identifiquemos acontecimentos posteriores que também tenham contribuído para reforçar os efeitos de cada um dos elementos que estão na base deste período Histórico. Tal como procuraremos demonstrar, Hannah Arendt considerava que os efeitos produzidos pela invenção do telescópio teriam sido intensificados não só pelo processo de separação entre o Estado e a Igreja, mas também pelas reflexões que favoreceram uma perspetiva fideísta enquanto Filosofia da Religião. Entre os pensadores fideístas invocados na análise Arendtiana encontramos autores tais como, Pascal ou Kierkegaard, cujas filosofias são definidas por Hannah Arendt enquanto sistemas de pensamento baseados na introdução da dúvida nos domínios da reflexão sobre a religião. Ora, ainda no que respeita à influência de acontecimentos posteriores, mas com o potencial para reforçar as causas iniciais da Modernidade importa sublinhar que para Hannah Arendt o acontecimento relativo à descoberta das Américas deveria ser interpretado em linha com os impactos produzidos pela revolução industrial naquilo que concerne à elevação material do modo de vida.

²⁶ H. ARENDT, *The Human Condition*, pp. 248 – 268; 273 - 280.

A enunciação das causas para o surgimento da Modernidade que subjaz ao pensamento de Hannah Arendt reconhece que nem todos os povos teriam ingressado neste período Histórico no mesmo momento. Isto porque, existem comunidades que em decorrência da sua maior distância cultural ou geográfica face às causas iniciais da Modernidade teriam começado a experienciar os efeitos deste mesmo período Histórico num momento posterior. Não obstante, a Modernidade não deixou de ser interpretada por Hannah Arendt enquanto um período Histórico que acabaria por englobar toda a Humanidade²⁷.

Através daquilo que já foi explicitado sobre o surgimento da Modernidade é possível concluir que este momento da História não deve ser equiparado à noção de Idade Moderna empregue na produção científica da Historiografia. A propósito desta distinção importa, ainda, referir que aquando da identificação do século no qual a Modernidade teria tido o seu início Hannah Arendt fez referência ao século XVII²⁸. Mais ainda, numa entrevista que teve lugar na segunda metade do século XX Hannah Arendt afirmou que ainda estaríamos a viver no período Histórico da Modernidade²⁹. Ora, a enunciação de uma cronologia que coloca a Modernidade a iniciar-se no século XVII e que interpreta este período da História como algo que ainda estaria a decorrer na segunda metade do século XX reforça a impossibilidade de existir qualquer identificação entre a Modernidade e a Idade Moderna. Do mesmo modo, qualquer definição do conceito Arendtiano de Modernidade enquanto antecedente cronológico da Pós-Modernidade ou da Hipermodernidade seria, igualmente, equívoca para a interpretação da terminologia formulada por Hannah Arendt. Feitas estas considerações iniciais é-nos agora possível

²⁷ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, p. 190 – 191.

²⁸ IDEM, *Between Past and Future*, p. 24

²⁹ IDEM, *The last interview*, p. 30

prosseguir para uma análise mais detalhada de cada um dos elementos identificados, pela autora, como estando na origem da Modernidade.

A invenção do telescópio sobressai entre as causas que deram origem à Modernidade pelo modo como os primeiros usos deste instrumento científico deram lugar a uma dupla crise que englobou não só a credibilidade associada aos sentidos, mas também, a credibilidade associada às reflexões formuladas *a priori* pela atividade de Contemplação. Antes deste acontecimento as teses que sustentavam uma explicação Heliocêntrica já haviam erodido o depoimento dos sentidos, naquilo que concerne à sua aptidão para funcionarem enquanto meios para perceber o mundo. Contudo, só com o uso do telescópio é que esta crise de credibilidade foi estendida para a atividade da Contemplação. Com efeito, foi através do telescópio que a contemplação revelou a sua falibilidade para solucionar uma dúvida científica de forma unívoca, pelo que, a falibilidade reforçada que ficou associada à contemplação surgiu mediante o uso de instrumentos científicos produzidos pelo trabalho e sem que as constatações sobre a insuficiência dos mecanismos até então utilizados pudessem ter sido formuladas através do recurso a um exercício apriorístico e baseado exclusivamente no recurso às faculdades racionais do ser humano. Importa também referir que entre os vários acontecimentos da revolução científica, a invenção do telescópio reporta-se a um evento específico relacionado com a apresentação do modelo Heliocêntrico de Galileu.

Ora, a noção de contemplação, utilizada no pensamento de Hannah Arendt, é tributária da dicotomia entre *Vida Activa* e *Vida Contemplativa*. Enquanto a *Vida Activa* estaria relacionada com aquilo de que o ser humano não se pode evadir, a *Vida Contemplativa* diria respeito a uma noção de influência clássica baseada na busca da contemplação de uma verdade que residiria no domínio do mundo inteligível e a que o filósofo acederia de forma individual. Por esta razão, o pensamento formulado pelo

agente através da contemplação, seria definível como “um diálogo consigo mesmo”. Sem antecipar, desnecessariamente, matérias que serão submetidas a uma análise posterior, procurarei, densificar este ponto apenas quando fizer referência à criação de modos de vida próprios do período correspondente à Modernidade.

Dir-se-ia, de modo a colocar em causa os comentários feitos por Hannah Arendt, que antes de Galileu apresentar as suas conclusões, sobre o modelo heliocêntrico, já autores tais como: Aristarco, Giordano Bruno ou Copérnico- haviam formulado modelos semelhantes a partir de exercícios de contemplação e que dispensavam o uso de instrumentos científicos, tais como, o telescópio. A autora formula a sua réplica a estas críticas a partir de duas considerações: a primeira destas considerações, é baseada num comentário sobre o modo pelo qual evoluíram as bases metafísicas da atividade científica; enquanto isso, a segunda consideração da réplica está relacionada com uma interpretação do texto de acusação dirigido contra Galileu pelas autoridades religiosas.

Para a análise das bases metafísicas da Ciência, Hannah Arendt baseia-se no trabalho do historiador Edwin Arthur Burtt. De acordo com este académico, a problemática relativa ao debate entre o Geocentrismo e o Heliocentrismo só teria sido resolvida, de forma definitiva, entre os eruditos da época, após as investigações de Galileu, sendo que, a razão para esta particularidade decorreria precisamente das potencialidades subjacentes ao uso do telescópio. Assim sendo, só esta mudança é que permitiu alterar as posições metafísicas que se encontravam na base da prática científica. Por sua vez, a referência à acusação dirigida contra Galileu diz respeito ao texto redigido pelo Cardeal Belarmino. Para este membro do Clero a conclusão de Galileu era merecedora de uma condenação que não tinha recaído sobre os sistemas heliocêntricos pré-galileanos. Ora, o motivo para esta alteração residia, segundo o Cardeal Belarmino, na circunstância de o Heliocentrismo de Galileu ser apresentado como algo mais de que

uma hipótese fundamentada apenas em modelos matemáticos. Ou seja, Galileu ter-se-ia distinguido na medida em que pretendia surgir com uma certeza até então inexistente entre os sistemas heliocêntricos e que se apresentava como algo semelhante às certezas que estavam apenas associadas aos sentidos.

A propósito das mudanças introduzidas pela revolução científica Hannah Arendt também fez referência à definição que os eruditos atribuíram à sua própria atividade. Com efeito, a partir do século XVII, a Ciência Moderna passou a ser denominada pelos seus autores não apenas como uma ciência nova (*scienza nuova*) mas também uma ciência nova e operativa (*scienza activa et operativa*) Ora, esta designação remete, precisamente, para a ideia de uma ciência dependente da Vida Activa e não da contemplação³⁰.

Para a autora as mudanças introduzidas pela invenção do telescópio tornam-se ainda mais relevantes se tivermos em consideração que os vários instrumentos científicos que surgiram a partir deste processo foram criados com a intenção prévia de servirem de alternativa aos mecanismos anteriormente utilizados para perceber o mundo. Ora, ao formular uma cronologia sobre os objetos criados pelo trabalho do ser humano, mas que demonstrasse, igualmente, uma aptidão para a reflexão, Hannah Arendt dedicou uma particular atenção às máquinas que ainda durante o seu tempo de vida foram capazes de vencer mestres de xadrez numa partida deste jogo de tabuleiro³¹.

Mais ainda, Hannah Arendt preocupou-se em demonstrar que no rescaldo destes acontecimentos surgiu uma ideia de progresso científico, definida pela separação inexorável entre o conceito de bom e o conceito de melhor. Ou seja, ao adotar uma mentalidade baseada no potencial para um melhoramento eterno constata-se que deixa de

³⁰ H. ARENDT, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, p. 408.

³¹ *ibidem*, p. 322.

ser possível que exista algo intrinsecamente bom, na medida em que, cada nova descoberta seria só a etapa que antecede o próximo e necessário melhoramento.³²

A análise da importância da invenção do telescópio, para o surgimento do conceito de Modernidade, é concluída com uma interpretação do sistema Cartesiano enquanto sistema de pensamento epistemológico no qual seria mais visível a dupla crise que se abateu sobre os sentidos e a contemplação. A hipótese da existência de um génio maligno, assim como a formulação de uma dúvida hiperbólica, corresponderiam aos sintomas epistemológicos decorrentes da invenção dos novos instrumentos científicos. Face à falência da Contemplação foi a Introspeção que passou a ocupar o lugar de principal atividade. No Cartesianismo, a introspeção é definida, pelo movimento despontado pelo interesse cognitivo que o agente faz recair sobre o movimento da consciência. Não obstante, enquanto atividade voltada para o interior a introspeção marca o momento histórico em que o agente passa a ser a fonte normativa para a criação da sua própria realidade. Feitas estas considerações torna-se agora possível progredir para a análise do segundo elemento enunciado pela autora como estando na origem da Modernidade.

A reforma protestante sobressai pelo seu impacto económico e pelo seu contributo para o desmembramento de autoridades religiosas pré-existentes. Vejamos, a reforma protestante e as guerras religiosas entre facções do cristianismo, determinaram uma erosão das estruturas económicas pré-existentes, assim como, determinaram uma nova acumulação vertical da propriedade. A reforma protestante apresentaria uma importância económica que também envolveria a libertação de várias forças de trabalho que seriam colocadas à disposição dos novos detentores de bens. Ora, a constatação de como as mudanças no plano económico estão relacionadas com períodos de destruição leva a

³² *ibidem*, p. 440.

autora a comentar que as crises, se deveriam ao excessivo esforço de conservação de bens pré-existentes e não aos momentos de destruição. Neste ponto a análise da autora encontra-se focada, sobretudo, na experiência alemã.

Ainda no que respeita aos efeitos desencadeados pela reforma protestante importa fazer referência ao modo pelo qual este processo contribuiu para a erosão de autoridades religiosas pré-existentes. A relevância deste acontecimento é focada pela autora na sua análise de como a Modernidade se caracteriza pelo surgimento de uma tábua de valores própria na qual a religião evidencia uma erosão da sua importância e que, por sua vez, serviria de antecâmara para uma erosão do conceito de autoridade até então numa relação de dependência face a noções teológicas precedentes e decorrentes da relevância das instituições religiosas.

Por último, a descoberta das Américas caracteriza-se pelo encurtar do mundo e pela conquista cada vez mais absoluta da velocidade. Dado que as capacidades de observação implicam um distanciamento do mundo que se torna impossível depois do desaparecimento das distâncias físicas consideradas, até então, intransponíveis, conclui-se daqui que os descobrimentos afetaram a capacidade de observação. Por sua vez, a impossibilidade de observação impede a hipótese de contemplação, dado que esta atividade obrigaria a uma observação de uma verdade.

Importa também referir que, segundo a autora, a descoberta do novo mundo teria permitido um melhoramento nas condições materiais de vida. Este processo foi particularmente relevante para o surgimento dos EUA, enquanto primeira nação da História a nunca ter passado pelos períodos de pobreza que foram experienciados na Europa. Ora, a mudança no paradigma associado às condições de vida apresentará uma relevância particular na análise Arendtiana do conceito de Revolução, enquanto fenómeno característico da Modernidade. Por sua vez, o período da revolução industrial

ao estender ainda mais a melhoria na condição de vida deixaria este ponto reforçado nos seus efeitos³³.

A Modernidade foi descrita por Hannah Arendt como sendo um período Histórico que despontou: o seu próprio modo de vida; a sua própria tábua de valores; e, por último as suas problemáticas específicas. Assim sendo, será a partir da exposição de cada um destes elementos que procuraremos densificar a nossa análise daquilo a que corresponde a Modernidade no seu sentido Arendtiano. Uma vez concluída esta análise iremos abordar as razões para não considerarmos a Modernidade como uma nova teoria da História seguindo-se a isto uma análise do debate sobre se Hannah Arendt pode ser considerada uma Modernista e que estará integrado nas nossas conclusões.

Ora, sem prejuízo das análises que ainda terão de ser feitas podemos adiantar que o período Histórico da Modernidade é identificado pela autora como sendo um período de crise. Com efeito, o uso do termo crise surge por várias vezes nas referências feitas pela obra de Hannah Arendt naquilo que concerne à descrição da Modernidade, sendo que, a autora secundou a posição expressa por Churchill numa citação na qual este político britânico revelou estar descrente relativamente ao período Histórico de que foi contemporâneo³⁴. Mais ainda, o sentimento de crise que Hannah Arendt identifica com a Modernidade é, por vezes, designado utilizando a citação de Bertolt Brecht na qual é feita referência aos *tempos sombrios*. Assim sendo, a escolha da citação utilizada para designar a Modernidade fornece aos intérpretes do pensamento arendtiano uma dimensão da crise que lhe está associada.

³³ IDEM, *On Revolution*, Penguin Books, England, 1990, pp. 68.

³⁴ IDEM, *Thinking Without a Banister*, p. 329.

Capítulo III. O modo de vida da Modernidade enquanto superação da *Vita Contemplativa* pela *Vita Activa*

3.1. Questões introdutórias e análise do debate entre Hannah Arendt e Eric Voegelin

De acordo com Hannah Arendt a diferenciação entre a *Vita Activa* e a *Vita Contemplativa* não corresponde a uma mera dicotomia entre atividades distintas, mas a uma oposição entre dois modos de vida³⁵. Acresce a isto a circunstância de as particularidades subjacentes a estes dois modos de vida serem também aquilo que serve de base ao conceito de condição humana formulado por esta autora. Prosseguindo na senda do pensamento cunhado por Hannah Arendt torna-se possível estabelecer uma distinção entre o conceito arendtiano de condição humana e um eventual apelo a um conceito de natureza humana. A razão para a diferenciação entre estes dois conceitos radica no seguinte: a condição humana a que Hannah Arendt faz referência corresponde a um agregado de atividades que seriam reconduzíveis ou à definição de *Vita Contemplativa* ou à definição de *Vita Activa*; por sua vez, um eventual conceito de natureza humana corresponderia a uma essência na qual todos os seres humanos teriam de estar filiados.³⁶ Ora, mediante o recurso à distinção arendtiana entre a condição humana e a natureza humana é possível concluir que a mudança entre modos de vida que

³⁵ *ibidem*, p. 291.

³⁶ IDEM, *The Human condition*, pp. 9 – 10.

decorreu da Modernidade não impôs uma alteração na humanidade dos agentes deste período Histórico.

O interesse que Hannah Arendt evidenciou pelo debate sobre a natureza humana resultou de uma influência teórica advinda do pensamento de Santo Agostinho, sendo que foi este o autor para quem a questão da natureza humana foi definida enquanto: *à quaestio mihi factos sum* (a questão que me tornei para mim mesmo)³⁷. Não obstante, o pensamento arendtiano afirma que nada nos autoriza a assumir que exista na base da experiência humana uma natureza comum e cujo papel definidor face a um grupo de seres humanos possa ser equiparado à essência que encontramos nas coisas não vivas. A relevância atribuída por Hannah Arendt à distinção entre a noção de essência (*essentia*)-reconduzível ao conceito de natureza humana- e, a noção de existência (*existentia*)-enquadrada enquanto objeto para as nossas formas de cognição- parece ser a principal justificação para a assunção desta posição. Efetivamente, se nada for exteriorizado, por via de uma experiência associada à existência, a nossa cognição não encontra algo que possa procurar definir enquanto natureza comum o que explica que Hannah Arendt tenha afirmado que colocar o ser humano a conhecer a sua própria natureza seria como saltar sobre a própria sombra. Ora, a propósito desta questão importa referir que existe no pensamento arendtiano uma filiação nos preceitos da Fenomenologia o que, por sua vez, justifica que a autora estivesse, particularmente, interessada na necessidade de justificar a existência de um conceito por via do recurso a uma experiência que lhe estivesse associada. Isto porque, um dos postulados centrais da Fenomenologia está relacionado com a ideia de que a realidade existe na medida em que surge como aparência face a uma consciência. Quer isto dizer que sem uma experiência que fosse reconduzível a um

³⁷ *ibidem*, p. 10.

conceito não existiria algo que lhe desse realidade a não ser enquanto objeto de análises etimológicas e historiográficas.

Ao partirmos deste conjunto de considerações ser-nos-á possível analisar os meandros do debate entre Hannah Arendt e Eric Voegelin a propósito do conceito de natureza humana. Sobre este ponto importa referir que ainda que este debate tenha surgido a partir do comentário à obra de Hannah Arendt sobre o totalitarismo é possível retirar desta troca de argumentos consequências para o objeto da nossa tese. De facto, revelar-se-á importante interpretar as consequências advindas desta reflexão de modo a esclarecer qual o conceito de natureza humana seguido por Hannah Arendt o que, por sua vez, facilitará a tarefa de delimitar as referências que são feitas à ideia de uma natureza comum ao distingui-las do conceito de condição humana que foi formulado a partir das atividades a que correspondem os diversos modos de vida.

Após ter lido: *As Origens do Totalitarismo*- Eric Voegelin censurou Hannah Arendt por ter afirmado que os campos de concentração tinham por objetivo mudar a natureza humana. De acordo com Voegelin na medida em que a natureza humana corresponde a uma essência não poderia ser alterada, sendo que a existência de um ser humano seria, por sua vez, algo que decorre dessa mesma essência eterna. Na sua replica a este argumento Hannah Arendt começou por afirmar que a temática relativa ao debate sobre a relação entre a essência e a existência é mais complexa do que aquilo que Voegelin fez transparecer³⁸. Ora, é por via desta observação que nos será possível reforçar a posição que localiza o entendimento arendtiano sobre a natureza humana enquanto algo que relaciona os conceitos de existência e de essência. Acresce a isto que a análise da maior complexidade que subjaz à relação entre o conceito de essência e o conceito de existência

³⁸ IDEM, *Essays in Understanding*, p. 407.

também serviu de mote para algumas das observações de Hannah Arendt sobre o Existencialismo.

No ensaio: *O que é a Filosofia da Existência?*³⁹ - Hannah Arendt apresenta-nos uma cronologia sobre o modo como evoluiu o debate suscitado pela relação entre o conceito de existência e o conceito de essência. Segundo, a autora houve um período inicial na História da Filosofia durante o qual existiu uma relação direta entre estes dois conceitos o que possibilitou o surgimento das formulações que subjazem ao argumento ontológico de Santo Anselmo. Como é sabido este argumento é tributário da perspectiva que sustenta que a definição de uma essência pode incluir no seu enunciado a necessidade de existência, sendo que também Martin Heidegger já havia postulado que o argumento ontológico era exemplificativo de como a essência começou por ser interpretada como algo em ligação direta com a existência⁴⁰. A partir deste ponto Hannah Arendt prossegue na sua cronologia ao afirmar que com Kant a conjugação entre estes conceitos teria sido quebrada para além de considerar que tanto Schelling como Kierkegaard teriam aprofundado esta disjunção.

O contributo de Kant para este debate adveio da sua enunciação das antinomias da razão cujo propósito era o de demonstrar que existe uma realidade transcendental há qual não podemos procurar aceder como se fosse algo localizado no espaço e no tempo sob pena de cairmos em paradoxos. Ora, Hannah Arendt procurou sintetizar esta posição ao afirmar que: a palavra nunca está em condições de explicar a essência. Por sua vez, Schelling reforçou esta divisão ao distinguir entre uma Filosofia negativa baseada no pensar e a Filosofia positiva que parte da existência. Mais ainda, entre os contributos deste

³⁹ *ibidem*, pp. 195 – 227.

⁴⁰ H. HEIDEGGER, *The Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1988, p. 30.

filósofo importa, ainda, referir as suas críticas ao conceito de Universal enunciado por Hegel de modo a criticar as antinomias da razão enunciadas por Kant. Por último, Kierkegaard contribui para o debate ao postular que a existência de um ser humano singular não é compreensível pelo uso da razão na medida em que lhe estão associadas as antinomias da razão inicialmente identificadas por Kant e que impediriam a definição de uma essência. Assim sendo, o conceito de essência passou a ser entendida apenas como aquilo que pode ser pensado ou conceptualizado enquanto a existência passou a ser entendida como aquilo que pode estar num plano de realidade. Com esta mudança, a natureza humana passou a ser interpretada enquanto algo que apenas pode ser analisado como objeto de pensamento, mas sem que seja possível colocá-la no plano da realidade. Ora, ainda que Martin Heidegger tenha sido identificado por Hannah Arendt como um pensador que pretendeu restabelecer a antiga unidade entre estes conceitos a autora considerou, contudo, que as tentativas Heideggerianas acabaram por não ter sucesso na medida em que o autor não terminou a sua Obra.

Atendo à circunstância de Hannah Arendt remeter o debate sobre as mudanças na natureza humana para algo que decorre no âmbito do pensamento é possível constatar que as suas observações são tributárias de uma posição que autonomiza a essência face à existência. De resto, é neste sentido que a autora afirma que até mesmo Voegelin teria de reconhecer que houve mudanças no conteúdo associado ao conceito de natureza humana caso pretenda ser consequente com o conteúdo que expos nos seus trabalhos teóricos. Por exemplo, na obra: *The New Science of Politics*- Voegelin afirma que antes da descoberta do conceito de *psyche* -feita pelas teorias platónica e aristotélica- era como se o Homem não tivesse alma. Esta afirmação implica que antes da descoberta da *psyche* não seria possível considerar que a noção de alma era parte integrante da essência associada ao conceito de natureza humana, sendo que resulta desta exposição que pelo menos neste

sentido teórico é possível mudar a natureza humana⁴¹. É, pois, nesta senda que Hannah Arendt procura fornecer outros exemplos de alterações semelhantes no conceito de natureza humana e cuja apresentação é feita invocando paralelos com afirmações formuladas por Montesquieu. Entre a doutrina portuguesa Miguel Morgado foi o autor que melhor explorou este tema⁴².

3.2. Definição dos diferentes modos de vida possíveis e considerações sobre o ato de pensar

Tal como já foi referido - no capítulo precedente - o conceito de *Vita Activa* corresponde a tudo aquilo do qual o ser humano não se pode evadir ao longo da sua existência e em decorrência das condições que o circundam. Diferentemente, a *Vita Contemplativa* remete para uma construção teórica com origem na antiguidade clássica e relativa a um modo de vida baseado na contemplação de uma verdade que habitaria no mundo inteligível ou que, pelo menos, teria de habitar num plano não imediatamente acessível a partir do mundo sensível. Os termos em que é feita esta diferenciação permitem-nos inferir que um agente pode viver sem alguma vez ter participado na atividade de contemplação muito embora não lhe seja possível viver sem alguma vez ter participado na *Vita Activa*. Dir-se-ia, portanto, que o padrão da *Vita Activa* é o movimento,

⁴¹ H. ARENDT, *Essays in Understanding*, p. 408.

⁴² M. Morgado, “O Princípio da ação: Arendt e Montesquieu” in P. S. Mendes e L. P. Coutinho (Org.) *Eichman em Jerusalém 50 anos depois; Marcial Pons*, Madrid, Barcelona, Buenos Aires, São Pulo, 2011, pp. 77 - 93.

mas que o padrão da *Vita Contemplativa* é a quietude e a solidão⁴³. Ora, a circunstância de a *Vida Ativa* corresponder a tudo aquilo de que o ser humano não se pode evadir implica, igualmente, que este conceito apresente um conteúdo muito mais geral e que, por essa razão, seja passível de ser dividido em três subcategorias: o labor; o trabalho; e a ação. Esta enunciação não obsta, contudo, a que existam coatividades - tais como os comportamentos - e a que também procuraremos fazer referência.

O detalhe atribuído por Hannah Arendt às várias distinções entre conceitos teóricos parece resultar do seguinte princípio: cada definição de um conceito é, simultaneamente, uma afirmação e uma negação, visto que para evitar cometer tautologias aquando do tecer da nossa argumentação é necessário que a definição daquilo que um conceito: é- seja acompanhada da definição daquilo que esse mesmo conceito: não é.⁴⁴ Ao evitar tautologias este princípio visa impedir situações nas quais o conteúdo de uma definição incorpora no seu enunciado o próprio conceito que está a ser definido. Ora, para os intérpretes do pensamento arendtiano esta posição teórica permitirá justificar a desconsideração que Hannah Arendt evidencia por abordagens que não têm em conta a *alteritas* dos conceitos⁴⁵, ou que pretendam fazer equivaler conceitos apenas porque estes mesmos conceitos apresentam algumas funções comuns naquilo que concerne ao seu conteúdo ou à sua influência na realidade.⁴⁶ Nos seus textos, Hannah Arendt confirmou que este princípio relativo à definição enquanto negação e afirmação foi por si recolhido a partir da filosofia de Espinosa⁴⁷. Foi de resto, a referência a este princípio arendtiano

⁴³ H. ARENDT, *The Life of The Mind, The Life Of The Mind*, p. 7.

⁴⁴ *ibidem*, p. 183.

⁴⁵ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, p. 108

⁴⁶ IDEM, *Between Past and the Future*, Penguin Books, New York, 2006, p. 100.

⁴⁷ IDEM, *The Life of The Mind, The Life of The Mind, one-volume edition*, p. 183

que permitiu à comentadora, Seyla Benhabib, definir Hannah Arendt como uma pensadora que se caracterizava, sobretudo, pela “art of making distinctions”⁴⁸. Por sua vez, no âmbito da doutrina portuguesa esta posição teórica foi defendida por Miguel Morgado⁴⁹.

As primeiras formulações sobre a existência de um modo de vida baseado na atividade de contemplação surgiram no pensamento de Platão a partir do diálogo: *Fedro*. Esta abordagem fundacional foi também a primeira a colocar a contemplação num plano superior ao dos restantes modos de vida, sendo que foi esta a circunstância que permitiu sedimentar a hierarquia entre modos de vida que viria a perdurar durante mais de um milénio. Poder-se-ia obstar à resenha histórica que faz reconduzir a superioridade associada à contemplação ao período da antiguidade clássica ao invocar as diferenças filosóficas entre Platão e Aristóteles. Com efeito, Aristóteles não partilhava da teoria das ideias de Platão naquilo que respeita à sua distinção entre um mundo sensível e um mundo inteligível o que parece obstar a uma filiação na oposição entre modos de vida postulada, inicialmente, por Platão. Não obstante, importa ter em consideração que o Estagirita também distinguia entre um modo de vida teórico (*Bios theoretikos*) e um modo de vida dedicado aos assuntos humanos (*Bios Politikos*)⁵⁰. Ora, é a existência desta distinção que torna possível filiar Aristóteles nesta tradição filosófica. Importa, ainda, referir que a justificação arendtiana para incluir Aristóteles entre os fundadores da *Vita Contemplativa* também incorpora uma referência à importância da noção de espanto subjacente ao

⁴⁸ S. BENHABIT, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowan e Littlefield Publishers, inc, EUA, 2003, p. 123.

⁴⁹ M. MORGADO., *Autoridade*, Fundação Francisco Manuel dos Santos, Lisboa, 2010, P.

⁵⁰ H. ARENDT, *Between Past and The Future: Eight Exercises in Political Thought*, p. 116.

pensamento do Estagirita e à qual está acoplada uma menção ao *Nous* enquanto órgão hipotético onde reside o pensamento.

Uma vez, findado o período da antiguidade clássica a hierarquia que visava superiorizar o modo de vida correspondente ao conceito de *Vita Contemplativa* permaneceu em vigor entre as classes eruditas das várias sociedades, mediante o acolhimento que esta mesma hierarquização obteve no Cristianismo, sobretudo, através dos textos de Tertuliano. De acordo com a doutrina Cristã as virtudes da contemplação permitiriam ao agente antecipar as benesses oferecidas pelo paraíso na vida após a morte. Mais ainda, a contemplação também permitiria evitar uma mundanidade excessiva na vida daquele que contempla. Assim sendo, esta cronologia permite explicar os preconceitos milenares que existiram por parte da comunidade mais instruída face à *Vita Activa*.

Os termos em que foi feita a distinção entre a *Vita Activa* e a *Vita Contemplativa* tornaram possível definir o exercício do pensamento enquanto algo que ocorreria no âmbito da contemplação. Quer isto dizer que a distinção entre estes dois modos de vida ofereceu aos autores da antiguidade clássica uma primeira resposta à pergunta: *o que é pensar?* Aquando da análise do conceito arendtiano de Modernidade, a enunciação das respostas apresentadas a esta questão revelar-se-á importante não só para interpretar os comentários da autora sobre a crise do pensamento no contexto das condições da Modernidade, mas também para interpretar as consequências dos mecanismos pelos quais a Modernidade criou concepções próprias sobre os fins últimos que devem ser atribuídos às nossas atividades. De acordo com, Hannah Arendt, os autores da antiguidade clássica entenderam o pensamento enquanto algo que seria exercido mediante um diálogo solitário que o agente mantém consigo próprio. Por outro lado, este diálogo não teria em vista o propósito de servir o agente como um mero meio para alcançar um fim, mas como fim

em si. Ora, partindo da perspectiva arendtiana é possível concluir que apenas a ideia de contemplação apresentaria ao agente um modo de vida enquadrável nesta descrição. Por contraste, a *Vita Activa* e as suas respetivas atividades apresentariam um recurso a um pensar que seria meramente aparente e que seria apenas reconduzível à figura da deliberação, ou seja, ao exercício em que aquilo que é procurado é o melhor meio para alcançar um fim⁵¹. Durante a Idade Média o mesmo conceito de pensamento que durante a antiguidade clássica foi interpretado como algo que é exercido na *Vita Contemplativa* passou a ser designado de meditação. Acresce a isto que mesmo com o surgimento da ciência moderna o exercício do pensar continuou a ser utilizado em áreas que se evadiram de uma ligação direta com a experiência, tal como sucedeu com a matemática. Não obstante, esta circunstância não impediu que o domínio da *Vita Activa* tenha criado um paradigma de crise no Pensar. Ora, a importância que o exercício do pensar ocupa na descrição da *Vita Contemplativa* foi citada por Hannah Arendt como uma das razões para ter redigido o primeiro volume de: *A vida do espírito*- precisamente, sobre a atividade de pensar⁵².

Feita a definição da *Vita Contemplativa*, bem como dos traços gerais da *Vita Activa*, importa, igualmente, apresentar uma definição das atividades que compõem este segundo modo de vida. Ora, o labor corresponde à totalidade da atividade biológica do ser humano, bem como a todas as atividades que visem satisfazer de forma imediata as necessidades criadas por estas atividades. Neste contexto, o propósito de satisfazer as necessidades biológicas que surgem associadas ao labor é alcançado mediante o recurso a produtos que não estejam destinados a durar de forma permanente ou sequer a ultrapassar o tempo de vida do seu criador. Conclui-se, por via, desta descrição que as

⁵¹ IDEM *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, 510.

⁵² IDEM, *The Life of The Mind, The Life of The Mind, one-volume edition*, pp. 6 – 7.

necessidades que justificam o labor são cíclicas e que por essa razão a dinâmica do labor é também cíclica. Ora, na medida em que os produtos do labor servem para satisfazer as necessidades imediatas do agente a sua descrição é enquadrada por Hannah Arendt no conceito de bens de consumo e não na ideia de objetos de uso. Isto porque, a diferença entre uso e consumo depende não só do hiato temporal que cada coisa dura, mas também daquilo que está na origem da coisa. Segue-se a esta, primeira, definição o conceito relativo ao trabalho e que corresponde à dimensão de artificialidade da condição humana visto que nos permite criar um mundo diferente do ambiente natural. Contrariamente, ao labor o trabalho não radica nas necessidades biológicas do ser humano nem está contida no seu ciclo de vida. Resulta desta distinção que a condição do trabalho é a mundanidade e que os seus produtos estão destinados a sobreviver ao seu autor podendo, por isso, ser designados de objetos de uso. Por último, a ação corresponde às relações interpares que são encetadas sem a intermediação das coisas ou da matéria e às quais estão subjacentes a diversidade e o pluralismo existentes entre os seres humanos. A ação caracteriza-se, igualmente, por transmitir aquilo que são as particularidades de cada agente, sobretudo, pelo uso do discurso. Acresce a isto que a ação permite criar algo que não tinha qualquer tipo de correspondência com um elemento anteriormente existente. Por esta razão, a ação cria, necessariamente, algo imprevisível e também irreversível⁵³. Ora, esta potencialidade é identificada por Hannah Arendt com a faculdade de imaginação⁵⁴, sendo que a realidade que a ação pode criar é definida pelo conceito de: *Novus ordo seclorum*. Por último, esta potencialidade é também aquilo que distingue a ação do conceito de comportamento⁵⁵.

⁵³ IDEM *The Human Condition*, pp. 7 – 12.

⁵⁴ IDEM, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, pp. 79 – 89.

⁵⁵ IDEM, *On Violence*; Harcourt Brace Jovanovich, Publisher, San Diego, New York London, 1970, pp. 30 – 31.

A distinção entre o labor e o trabalho corresponde a uma das particularidades do pensamento de Hannah Arendt naquilo que concerne à sua descrição da *Vita Activa*. O comentador Robert W. Major viria a referir-se a este ponto como sendo: *the unusual distinction between Labor and Work*⁵⁶. Para justificar a sua posição singular Hannah Arendt começa por olhar para o facto de as várias línguas nacionais terem adotado uma palavra para designar a ideia de labor e outra para designar a ideia de trabalho muito embora o uso destes termos na linguagem corrente nem sempre reflita esta distinção. Diz-nos Hannah Arendt que as várias línguas nacionais não teriam coincidido nesta distinção se não existisse uma base que a sustentasse. Por outro lado, a circunstância de existirem diferenças no hiato temporal destas duas atividades, bem como no tipo de produtos que são criados permitem dar uma base real a esta distinção. Neste contexto, é também formulada uma crítica aquilo que a autora considera como sendo os erros conceptuais de Karl Marx. Segundo, Hannah Arendt o trabalho a que Marx se referia como sendo algo distintivo do ser humano era na realidade labor. Mais ainda, a atividade a que Marx se referia por via da ideia de força de trabalho seria, primeiramente, algo relativo ao labor. É por esta razão que Hannah Arendt recorre na interpretação de passagens sobre estes autores à ideia de: trabalho enquanto labor. Ou seja, esta formulação clarifica o intérprete ao afirmar que aquilo que em determinada passagem é identificado pelo autor originário como trabalho corresponde segundo Hannah Arendt ao labor.

Aquilo que agrega os vários elementos da *Vita Activa* é a sua ligação à ideia de nascimento, bem como à ideia de morte. Atendendo a este ponto compreender-se-á que o conceito de natalidade surja um dos conceitos mais relevantes do glossário Arendtiano.

⁵⁶ R.W. MAJOR, “A reading of Hannah Arendt’s *Unusual Distinction Unusual Distinction Between Labor and Work*.” in HILL, M.A (Org.), *The Recovery of the Public World*.

Com efeito, o labor e o trabalho são as faculdades que asseguram não só a subsistência do ser humano, mas também a existência das coisas que integram o mundo, no seu sentido mais amplo. Por outro lado, a ação não só é o elemento mais fértil da *Vita Activa* como é também o elemento que permite dar início ao corpo político que assegura, através da sua manutenção, a subsistência da espécie. Ora, os comentadores do pensamento arendtiano: Fernando Bárcena⁵⁷; e, Karin Fry⁵⁸ – redigiram fontes bibliográficas importantes para os interpretes que pretendam localizar este tema no glossário arendtiano. Ao consultar as fontes redigidas por estes dois autores é possível concluir que as primeiras referências ao conceito de natalidade surgiram na tese de Hannah Arendt sobre: *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* - mas também na biografia que Hannah Arendt redigiu sobre Rahel Varnhagen.

3.3. Definição das noções arendtianas de espetáculo e de preformação

A influência conjunta que adveio da Fenomenologia e do pensamento de Nietzsche aquando da formulação do pensamento de Hannah Arendt permite-nos justificar a atenção que a autora atribuiu tanto ao pluralismo, bem como à diversidade enquanto realidades subjacentes à ideia de ação. Partindo dos preceitos da Fenomenologia Hannah Arendt postulou que cada coisa que o mundo contém necessita de aparecer perante a consciência de uma coisa-viva para poder existir sendo que as várias

⁵⁷ F. BÁRCENA, *Hannah Arendt: Una Filosofía de la Natalidad*, Herder Editorial S.L., Barcelona, 2006, pp. 84 – 96.

⁵⁸ K. FRY, “Natality” in Hayden. P (Org.), *Hannah Arendt: Key Concepts*, Routledge, New York, 2014, pp. 23 – 35.

particularidades que possam existir, entre coisas artificiais e naturais; ou entre coisas vivas e não vivas em nada alteram este ponto. Sucede, contudo, que as coisas vivas que estabelecem relações com outras coisas vivas correspondem à única instância em que seria possível desempenhar, simultaneamente, o papel de objeto e de sujeito⁵⁹. Ora, este último conjunto de considerações visam acrescentar novas exigências aos padrões herdados do Cartesianismo relativamente aos meios pelos quais o agente obtém certezas sobre a sua existência. Enquanto em Descartes a *res cogitans* permitiria providenciar ao agente a garantia de que existe⁶⁰ para Hannah Arendt as cogitações da *res cogitans* só poderiam oferecer-nos uma garantia da existência de um agente se este mesmo agente aparecesse face a outra coisa viva. Segundo, a autora a afirmação da existência da *res cogitans* serviria apenas para confirmar a existência de uma matéria pensante, mas sem que exista um sujeito que tenha de estar sobreposto à *res cogitans*. Quer isto dizer, que a afirmação da existência continuaria a estar dependente das relações que estabelecemos com os outros agentes no contexto da nossa ação e por via das quais podemos aparecer no exercício das nossas cogitações. Ora, tal como refere Hannah Arendt a crítica sobre a impossibilidade de inferir a existência do sujeito através da *res cogitans* foi formulada, primeiramente, por Nietzsche muito embora a enunciação dos critérios adicionais para a afirmação da existência do agente não sejam da sua autoria⁶¹.

Há que acrescentar ao conteúdo destas considerações iniciais uma referência à circunstância de as coisas vivas apresentarem uma motivação para adotarem uma conduta pela qual possam aparecer o mais possível. Por sua vez, esta realidade permite-nos atribuir à existência- assegurada por via da aparência- uma dimensão de espetáculo. Isto porque,

⁵⁹ H. ARENDT, *The life of the mind one volume edition*, pp. 19 – 23.

⁶⁰ R. DESCARTES, *Discourse on the Method*, Oxford University Press, Oxford, 2006, p. 28.

⁶¹ H. ARENDT, *Essays in Understanding*, p. 168.

na sua condição de sujeito a coisa-viva seria um espetador, mas na sua condição de objeto a coisa-viva seria como uma tipologia de espetáculo. Mais ainda, a dimensão de espetáculo, associada à ação, também explica a noção de preformação utilizada por Hannah Arendt. Na esteira dos conceitos de *virtù* e de *fortuna* utilizados por Maquiavel, Hannah Arendt argumentou que mediante a preformação, o agente demonstraria a sua capacidade para atendo à sua *virtù* utilizar as oportunidades oferecidas pela *fortuna* de um modo que demonstrasse excelência. De resto, é por esta razão que Hannah Arendt defendeu que a ação que ocorre no contexto da política pode ser comparada com as particularidades das artes teatrais ou preformativas, mas não com as restantes⁶².

3.4. A Fenomenologia da pluralidade e a estetização da política

Uma vez terminada a definição dos conceitos referentes aos dois modos de vida que foram analisados por Hannah Arendt estamos agora em condições de prosseguir para uma indagação mais detalhada sobre o conjunto de influências teóricas nas quais radicam as posições assumidas por esta autora. Através desta análise ser-nos-á possível inserir a perspectiva arendtiana numa cronologia mais vasta de pensadores que coincidiram no objeto das suas reflexões. Por outro lado, esta clarificação de conceitos também nos habilitará a perceber quais as posições nas quais a autora pretendeu filiar-se, ainda que não o tenha feito de forma explícita. Importa, por último, referir que a nossa análise terá por base uma referência ao conceito de: Fenomenologia da pluralidade- utilizada por Sophie Loidolt e a que acrescentaremos uma referência ao conceito de: estetização da

⁶² IDEM *Between Past and the Future: eight exercises in political thought*, p. 149.

política- utilizada por Dana Villa. É certo que alguns aspetos destas doutrinas já foram abordados, mas sem que lhes tivesse sido atribuída a devida profundidade na sua exposição e sem que tivesse sido feito o necessário entrosamento entre conceitos.

Diz-nos Sophie Loidolt que a Fenomenologia surgiu num contexto de questionamento sobre os limites do sujeito cartesiano⁶³. Como é sabido este sujeito é identificado como sendo o *ego cogitans* que obteria certezas sobre a sua existência mediante a sua capacidade em formular uma dúvida hiperbólica. Acresce a isto que ao figurar enquanto primeira verdade necessária do sistema Cartesiano este sujeito ocuparia no quadro desta epistemologia uma posição de princípio normativo para a enunciação daquilo que é a realidade. Tal como já foi referido este postulado surge na conhecida formulação: *cogito ergo sum*. Ou seja, o *cogito* do *ego cogitans*- isto é, a sua matéria pensante- na medida em que duvida permitiria ao agente concluir que existe. No entanto, esta posição pode ser criticada afirmando que o *cogito* apenas garante a existência de uma matéria pensante sem que tenha de existir um sujeito que lhe esteja sobreposto.

A importância atribuída ao conceito de aparência é a base para o questionamento em torno do sujeito cartesiano. Com efeito, é o apelo à aparência que nos permite passar do recurso a um sujeito isolado para um enfoque no pluralismo e na intersubjetividade. Na senda desta reflexão é relevante invocar o modo como Hannah Arendt- aquando da sua apresentação dos postulados da Fenomenologia- argumentou a favor da seguinte posição: na medida em que cada ato da consciência tem um objeto isso mesmo permite que tenhamos a certeza de que os objetos da nossa consciência existem. Por exemplo, a árvore que surge face à nossa consciência não tem de ser a árvore real, mas, ainda assim,

⁶³ S. LOIDOLT, *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Routledge, New York, and London, 2018, p. 193.

podemos saber que esta árvore existe enquanto objeto da consciência⁶⁴. Ora, é por via desta argumentação que veremos surgir em lugar do apelo cartesiano ao indivíduo uma epistemologia na qual a aparência que surge face à consciência dos restantes agentes passa a servir de garantia da nossa existência. No pensamento clássico a ideia de aparência já surgia associado ao conceito grego de *phainomenon*⁶⁵ enquanto algo que permite revelar um determinado agente. No entanto, Husserl e Heidegger foram os dois autores que apresentaram sistemas de pensamentos baseados neste conceito e cuja influência em Hannah Arendt é preciso ter em consideração. Sobre este ponto importa referir que a quinta medição apresentada por Husserl nas suas conferências na Sorbonne e publicadas com o título de: *Meditações Cartesianas*- teve por objeto, precisamente, as questões relacionadas com a intersubjetividade.

De acordo com Sophie Loidolt existem três temáticas nas quais o pensamento de Husserl influenciou Hannah Arendt, a saber: a intersubjetividade transcendental; o conceito de generatividade; e a ontologia social. O primeiro elemento desta enunciação está relacionado com o conceito de empatia formulado por Husserl. Diz-nos o autor que ao tomarmos a aparência de outro sujeito como objeto da nossa consciência- mediante uma intersubjetividade que decorre no domínio do transcendental- teríamos por esta razão de experienciar aquilo que antes era inacessível nesse mesmo agente o que serviria de base ao conceito de empatia para com o outro. Segue-se a esta primeira observação a referência ao conceito de generatividade que visa designar a comunidade na qual o agente está inserido e que interfere no plano do transcendental ao afetar o modo como as aparências surgem perante a nossa consciência. Ou seja, a tradição linguística e Histórica em que estamos inseridos através das nossas comunidades determina de modo bastante

⁶⁴ H. ARENDT, *Essays in Understanding*, p. 196

⁶⁵ S. LOIDOLT, *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, p. 74

significativo as particularidades com que surge uma aparência. Por último, o conceito de ontologia social surge na senda destas reflexões ao distinguir entre as várias tipologias de comunidades. Para este autor as primeiras comunidades seriam as comunidades de instinto definidas como comunidades pessoais e naturais, tais como a família. Seguem-se as comunidades de vontade e de propósito nas quais existe uma vontade de pertencer à comunidade. Por último existiriam comunidades éticas baseadas numa ética partilhada pelos seus membros⁶⁶.

Os contributos de Heidegger para o postulado que associa a realidade a algo que desponta enquanto aparência face à consciência de um agente decorrem da sua enunciação dos elementos que considerava serem indissociáveis da experiência subjacente à aparência mediante a qual a realidade surge. Ora, estes elementos incluem as seguintes três observações: a importância dos conceitos de *Dasein* e de *Mitdasein*; a densificação na análise dos modos de vida identificados por Aristóteles; e, por último a interpretação da aparência enquanto coaparência. Importa referir que no pensamento Heideggeriano o conceito de *Dasein* visa definir a existência na dimensão que está relacionada com a posição de estar no mundo. Enquanto isso, o conceito de *Mitdasein* está relacionado com a circunstância de estarmos relacionados com os outros.

A partir da sua interpretação dos preceitos da Fenomenologia Heidegger afirmou que a possibilidade de sermos um agente no mundo- ou seja, um *Dasein* - é indissociável da dimensão pela qual nos relacionamos com os outros - isto é, o *Mitdasein* - visto que só através da intersubjetividade que estabelecemos com os outros seria possível existir um agente colocado no mundo. Assim sendo, a aparência não é para Heidegger uma construção inteiramente teórica, na medida em que isso pressuporia que o agente existe

⁶⁶ *ibidem*, pp. 206 – 213.

antes de estabelecer relações com os outros. Por esta razão, existe em Heidegger uma concepção distinta das etapas que subjazem ao conceito de empatia. Por outro lado, a concepção Heideggeriana, procurou apresentar uma interpretação dos dois modos de vida identificados por Aristóteles e nos termos da qual o *bio theoretikos* é considerado como estando dependente do *bios politikos*. Isto porque, o agente que exerce uma atividade teórica só pode existir na medida em que pertence a uma comunidade. Por último, o contributo Heideggeriano para o conceito de aparência está relacionada com a noção de coaparência. Ou seja, a dependência associada ao conceito de comunidade faz de toda a aparência uma coaparência⁶⁷.

Existem vários aspetos nos quais a interpretação Arendtiana sobre a Fenomenologia foi influenciada pelos elementos das Fenomenologias de Husserl e de Heidegger que procuramos sublinhar através da análise do conceito de Fenomenologia da Pluralidade. Com efeito, existem passagens dos textos de Hannah Arendt nas quais é reconhecido que os agentes variam no modo de interpretar as aparências que surgem perante a sua consciência em decorrência das suas particularidades culturais ou linguísticas⁶⁸. Por outro lado, a perspectiva arendtiana sobre a Fenomenologia também procura enunciar as comunidades que surgem associadas à importância do conceito de aparência, sendo que no capítulo sobre as problemáticas próprias da Modernidade procuraremos analisar este ponto.

A estas observações sobre a Fenomenologia da Pluralidade importa, ainda, acrescentar uma referência ao conceito de estetização da política feita com base nas observações enunciadas por Dana Villa⁶⁹. Ora, a análise apresentada por este autor radica

⁶⁷ *ibidem* pp. 213 – 222.

⁶⁸ H. ARENDT, *The Life of the Mind*, p. 50.

⁶⁹ D. VILLA, *Politics, Philosophy, Terror*, pp. 137 – 143.

nos postulados de Hannah Arendt sobre o modo como a aparência deu origem a uma realidade que, por sua vez, está associada a uma noção de espetáculo que é decorrente da motivação de cada agente para aparecer o mais possível face à consciência dos outros. Tal como já foi referido, as observações de Hannah Arendt adquirem uma maior complexidade se tivermos em consideração o modo como a *Virtù* e a *Fortuna* criam uma tipologia específica de espetáculo referente à preformação. De resto, é a partir deste momento da análise que Dana Villa pretende acrescentar novas observações à reflexão arendtiana ao referir-se ao papel desempenhado na política pelo conceito de hipocrisia e tendo por base aquilo que foi afirmado por Hannah Arendt na sua análise do período revolucionário do século XVIII.

Segundo, Hannah Arendt a ideia de separar o agente entre uma entidade que corresponderia ao agente genuíno e uma entidade correspondente ao agente tal como este se revela perante o público nem sempre foi entendida como uma forma de hipocrisia nem tão pouco como algo negativo. A este propósito Hannah Arendt cita os exemplos tanto de Sócrates, bem como, de Maquiavel por os considerar como arquétipos de autores que criaram uma imagem daquilo que eram face aos outros, mas sem recaírem em exemplos de hipocrisia. Com efeito, Sócrates considerava que ao estabelecer uma imagem pela qual aparecesse face aos restantes agentes estaria a facilitar a tarefa de alcançar a verdade na medida em que esta demarcação poderia facilitar o funcionamento da ironia e da maiêutica. Por sua vez, Maquiavel é interpretado como um autor que ainda estaria sobre a influência da ideia cristã de que existe uma distinção entre as aparências e a realidade tal como o Criador a percebe. De resto, seria esta a razão pela qual nos textos de Maquiavel é feita uma referência à capacidade do príncipe para projetar uma imagem distinta da tipologia de pessoa a que verdadeiramente corresponde. Mais uma vez a

demarcação entre o agente tal como ele é o agente tal como surge perante os outros não foi interpretada enquanto algo negativo.

Para Hannah Arendt a representação teatral do agente só passou a ser interpretado como algo negativo a partir do século XVIII. Isto porque, foi este o período a partir do qual a teatralidade do agente passou a ser utilizada como uma forma de dissimulação dos outros⁷⁰. Tal como procuraremos demonstrar no capítulo sobre as problemáticas específicas da Modernidade esta alteração pode estar relacionada com a influência dos grupos sociais advindos da esfera social que procuram uniformizar condutas e que por essa razão exigiriam que o agente surgisse em público nos termos exigidos por cada um destes grupos. Ora, tendo em consideração a ligação entre a hipocrisia e a esfera social torna-se possível perceber as razões que levaram autores críticos desta esfera- tais como Jean-Jacques Rousseau- a serem simultaneamente críticos do papel cada vez mais prevaiente da hipocrisia.

As observações formuladas por Dana Villa levam o autor a apresentar uma interpretação sobre o conceito de ação em Hannah Arendt que é baseada na influência de Nietzsche⁷¹, bem como, num debate sobre se Hannah Arendt estaria filiada numa perspectiva elitista da política ou antes numa perspectiva comunitarista. Diz-nos Dana Villa que as observações de Hannah Arendt sobre a hipocrisia permitem inserir esta autora na corrente de pensamento com raízes em Nietzsche e baseada na distinção entre o autor e as suas consequências. Para Nietzsche a separação entre o agente e as consequências das suas ações constituiria um exemplo de uma moral que visa a desresponsabilização. Embora não seja possível afirmar que as causas para esta divisão coincidam entre os dois

⁷⁰ H. ARENDT, *On Revolution* pp. 98 - 109

⁷¹ D. VILLA, *Arendt and Heidegger*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995, pp. 86 – 87.

autores ambos consideram que existiria um processo de desresponsabilização do agente que seria favorável a todos os que não querem enfrentar as consequências das suas ações. Feitas estas observações importa agora interpretar o debate sobre se Hannah Arendt defenderia uma concepção elitista ou comunitarista da política.

A perspetiva elitista sobre a política está associada à concepção que nos diz que Hannah Arendt pretendia colocar um enfoque no papel heroico do indivíduo ao mesmo tempo que afirma que a ação deste agente estaria em oposição ao papel das comunidades. Por sua vez, a concepção comunitarista é a que considera que no pensamento arendtiano existe uma superiorização da comunidade face ao indivíduo. Ora, de acordo com, Maurizio Passerin d'Entrèves cada uma destas concepções sobre a política estaria associada a uma de duas interpretações sobre o modo como a ação permite a nossa interação com outros agentes, nomeadamente: a interpretação baseada na componente expressiva; e a interpretação baseada na componente comunicativa.

Enquanto a componente expressiva diria respeito ao modo como o agente comunica aquilo que lhe é individual a componente comunicativa diria respeito ao modo como o agente estabelece relações com outros agentes através daquilo que subjaz à formação das comunidades. Segundo, Maurizio d'Entrèves⁷² a concepção elitista coloca um enfoque na dimensão expressiva enquanto a concepção comunitarista diria respeito à dimensão comunicativa. Diz-nos também este autor que seria erróneo fazer uma divisão entre as duas concepções de política na medida em que ambas as interpretações permitem explicar o conceito de ação em Hannah Arendt.

Ao partir do enfoque que Hannah Arendt coloca na hipocrisia Dana Villa defende que a dimensão expressiva da ação está, necessariamente, dependente da dimensão

⁷² M. P. ENTRÈVES, *The political Philosophy of Hannah Arendt*, pp. 95 – 97.

comunicativa. Com efeito, o propósito de apresentar uma aparência que divirja do agente em si e que esteja focada naquilo que pretendemos apresentar face à comunidade implica que a dimensão expressiva esteja numa relação de dependência com a dimensão comunicativa. Assim sendo, as observações de Dana Villa permitem-nos concluir que a perspectiva de Hannah Arendt sobre a política não coloca um enfoque num elitismo nem tão pouco deve ser entendida a partir da dicotomia entre comunitarismo e elitismo. Em linha com aquilo que é postulado por Dana Villa- e, salvo melhor posição- parece-nos que Hannah Arendt deve ser interpretada como tendo no seu pensamento postulados comunitaristas.

Parece-nos que mediante esta análise foi possível esclarecer uma componente importante das influências da Fenomenologia no pensamento arendtiano, para além de termos tomado posição relativamente a debates importantes entre os estudiosos de Hannah Arendt. Neste sentido a análise tanto da Fenomenologia da Pluralidade bem como do conceito de estetização da política revelam-se importantes para interpretar o pensamento de Hannah Arendt.

3.5. O surgimento de um modo de vida específico da Modernidade

O surgimento de um modo de vida característico da Modernidade iniciou-se por via da superação da *Vida Contemplativa* e pela ascensão da *Vita Ativa*, sendo que esta inversão na hierarquia dos modos de vida surgiu, primordialmente, em decorrência dos efeitos introduzidos pela invenção do telescópio e aos quais está associado o despontar da ciência moderna. Tal como já foi referido, no capítulo precedente, o uso do telescópio estendeu a crise de credibilidade associada aos sentidos e com isso passou a englobar a

contemplação nas dúvidas sobre a definição daquilo que é a realidade. Ora, ao equiparar as insuficiências do depoimento dos sentidos às insuficiências do depoimento da contemplação a hierarquização iniciada na antiguidade clássica erodiu-se. Por outro lado, a erosão da ideia de distância que adveio da descoberta das Américas impediu que houvesse uma separação entre o agente e o mundo sensível o que dificultou, por sua vez, a possibilidade de contemplação. Na atualidade, o filósofo coreano-germânico, Byung-Chul Han têm-se afirmado como um dos principais intérpretes das consequências que advieram da superação da ideia de *Vita Contemplativa* pela *Vita Activa*. Ora, a análise deste filósofo interpretou a ideia de inatividade como algo que no contexto das condições de Modernidade passou a ser visto como uma anomalia que seria necessário suprimir. No entanto, Byung-Chul Han discorda de Hannah Arendt naquilo que concerne ao debate sobre qual a definição que deve ser dada ao conceito de política. Aquando da análise das problemáticas próprias da Modernidade este ponto será abordado⁷³.

Atendo à circunstância de que a *Vita Activa* é suscetível de ser subdividida em: ação; trabalho e labor- torna-se possível inferir, por via desta tripartição, que a superação da *Vita Contemplativa* dificilmente permitiria esgotar a cronologia respeitante ao surgimento de um modo de vida próprio da Modernidade. Efetivamente, a superação da *Vita Contemplativa* começou por dar origem a uma modalidade de *Vita Activa* na qual o ascendente é exercido pelo trabalho, mas seguiu-se a este primeiro momento uma modalidade de *Vita Activa* dominada pelo labor. Mediante esta sequência de mutações verificou-se uma passagem do *animals rationale* para o *homo faber* e, posteriormente, do *homo faber* para o *animal laborans*. Ora, a partir desta descrição é possível concluir que a condição humana da Modernidade é a condição de *animal laborans*.

⁷³ B. CHUL- HAN, *Vita Contemplativa*, Relógio de Água, Lisboa, 2023, p. 11 - 12 (tradução para português).

Torna-se possível perceber as razões que levaram o *homo faber* a surgir enquanto figura primordial da *Vita Activa* se tivermos em consideração que a superação da *Vita Contemplativa* decorreu do uso do telescópio enquanto instrumento resultante da atividade do trabalho. Efetivamente, antes dos acontecimentos da revolução científica e dos primeiros usos do telescópio não havia nenhuma descoberta que estivesse vedada à humanidade pela circunstância do seu potencial autor residir numa época Histórica que ainda não dispusesse dos instrumentos necessários para as suas pesquisas. Ora, a Modernidade veio alterar irremediavelmente este paradigma. Por exemplo, as experiências de Michelson, realizadas no final do século XIX, e com recurso ao interferómetro não poderiam ter sido realizadas antes de o trabalho produzir este instrumento. Acresce a isto que a condição de *homo faber* também beneficiou do surgimento de novos fenómenos suscetíveis de serem observados a partir dos efeitos que geram nos instrumentos científicos produzidos pelo trabalho⁷⁴.

Ora, a promoção do *homo faber* a elemento definidor da condição humano correspondeu também à subversão de um modelo teórico cultivado pelo pensamento político da Antiguidade Clássica. Platão tinha procurado estabilizar a imprevisibilidade e irreversibilidade da ação ao impor-lhe a metodologia própria da fabricação enquanto forma de produção que ocorre no contexto do trabalho. Sucede que com a mudança operada nas primeiras etapas da Modernidade foi o trabalho que se impôs não só à ação, mas também à *Vita Contemplativa*. Para Hannah Arendt esta é a razão pela qual teorias políticas, tais como a de Hobbes passaram a descrever o ser humano por referência à ideia de fabricação. Isto porque, esta foi a atividade que passou a ocupar o lugar primordial no modo de vida do ser humano durante os primeiros momentos da Modernidade⁷⁵.

⁷⁴ H. ARENDT, *The Human Condition*, pp. 294 – 304.

⁷⁵ *ibidem*, pp. 192 – 199.

As razões que levaram o labor a elevar-se à condição de elemento mais importante da *Vita Activa*, são, consideravelmente, mais difíceis de perceber visto que os preconceitos que existiam contra a *Vita Activa* visavam de forma particular a atividade do labor. Por outro lado, os instrumentos que permitiram o surgimento da ciência moderna e que explicam, por isso, uma das causas essenciais para o despontar da Modernidade eram, tal como já foi referido, produtos do trabalho, mas não do labor. Ora, na explicação para esta mutação parece-me importante distinguir ente aquilo que permitiu um ascendente na consideração atribuído ao labor entre as classes de eruditas e aquilo que levou a uma maior consideração pelo labor na população em geral. Por exemplo, a teoria do valor trabalho, a interpretação materialista da história e, por último, a adoção de um ponto de vista científico sobre o ser humano tiveram um maior impacto naquilo que foi a consideração pelo labor demonstrada pelas classes mais instruídas. Por outro lado, a automatização foi o fator que mais influenciou os outros membros da comunidade. Por último, a crescente desconsideração pela ideia relativa à santidade da vida teve um efeito transversal a todos os membros da comunidade.

Segundo, a teoria do valor trabalho o valor de troca de uma mercadoria decorre da sua condição enquanto produto de um trabalho abstrato, isto é, enquanto produto de um trabalho desprovido de qualidades específicas. Na terminologia Arendtiana o trabalho identificado pelos autores desta teoria económica corresponde na realidade ao labor⁷⁶. Por sua vez, a única ligação que a explicação do valor teria com a ideia de valor de uso decorreria da circunstância de o uso oferecer um conteúdo material para o armazenamento do trabalho abstrato que cria o valor de troca. Assim sendo, o trabalho abstrato que fosse empregue na produção de uma mercadoria para a qual não existe nenhum tipo de utilidade

⁷⁶ *ibidem*, pp. 101 – 108.

continuar a não ser capaz de criar qualquer valor de troca. Ora, esta teoria implicava elevar o labor à condição de grande fonte para a explicação da riqueza das sociedades.

Os postulados da teoria do valor trabalho foram reforçados - naquilo que corresponde ao seu potencial para elevar o labor a elemento mais importante da *Vita Activa* - mediante o surgimento da interpretação materialista da história. De acordo com os preceitos desta interpretação, o labor - enquanto atividade apta a criar bens de consumo que satisfaçam as necessidades biológicas de um agente - corresponde ao traço distintivo dos seres humanos face aos restantes seres vivos. Por sua vez, é o exercício deste labor que determina o surgimento de um modo de produção que funcionaria como traço definidor de cada um dos modelos de sociedade. Por último, seria através do desenvolvimento deste modo de produção que surgiram os ímpetus que determinam as mudanças de uma sociedade para outra. Ora, Hannah Arendt postula que esta doutrina sobre como evolui a história da humanidade implicou que uma parte dos pensadores de uma sociedade passassem a interpretar o ser humano não como uma criação de Deus, mas como uma criação do labor⁷⁷. Por esta razão o labor passou a beneficiar de um estatuto muito mais elevado entre as comunidades eruditas o que justifica, em parte, a sua ascensão a elemento mais relevante da *Vita Activa*.

Por último, o papel que o labor passou a ocupar na hierarquia dos elementos constitutivos da *Vita Activa* - face aquilo que eram as posições tomadas pela classe mais erudita de uma sociedade - foi beneficiado pela circunstância de esta atividade ter passado a ser um objeto de estudo da ciência moderna. Refiro-me neste ponto aos estudos que foram desenvolvidos sobre a biologia do ser humano a partir do surgimento da Modernidade. Com efeito, a ciência moderna passou das antigas questões sobre o:

⁷⁷ IDEM, *Between Past and the Future: eight exercises in political thought*, p. 36.

porquê- para passar a perguntas sobre o: como. Ou seja, a ciência moderna passou a descrever processos. Assim sendo, o labor passou a ser um dos seus principais objetos de estudo⁷⁸.

A automação é outro dos factos que permite justificar a elevação do labor. O *homo faber* relaciona-se com o *animal laborans* pela sua atividade na criação dos instrumentos necessários para facilitar o exercício do labor. Ora, a automação corresponde à mais recente etapa deste processo e caracteriza-se por ter facilitado as tarefas do labor ao tornar estas tarefas menos penosas. Por outro lado, ao mecanizar as atividades- e ao encurtar o tempo entre produção e o consumo- a automação também aumentou o âmbito de atividades suscetíveis de serem enquadradas no domínio do labor. Assim sendo, uma cada vez maior porção do tempo do ser humano passou a ser despendida em atividades relacionadas com o labor o que aumentou a consideração por este elemento da *Vita Activa*⁷⁹.

Na conclusão, deste processo de elevação da importância do labor importa ter em consideração o papel desempenhado pela dessacralização do conceito de vida. Ora, para Hannah Arendt este processo está relacionado com a erosão da importância associada ao pensamento da Antiguidade clássica. Isto porque, as teorizações sobre a ideia de inferno surgiram precisamente no período histórico da Antiguidade. Diz-nos Hannah Arendt que Platão pode ser entendido como um antecessor de Dante. Contudo, a importância que Platão associava à ideia de Inferno não estava relacionada com uma dimensão religiosa, mas a uma temática de reflexão política. Para Platão a decisão de cultivar entre os membros de uma comunidade um medo do Inferno era uma forma de assegurar a obediência às autoridades políticas vigentes. Existem alguns conceitos de Inferno que já circulavam enquanto ideias daquilo que hoje designaríamos de cultura popular, mas

⁷⁸ IDEM, *The Human Condition*, pp. 96 – 101.

⁷⁹ IDEM, *Thinking Without a Banister*, p. 300.

Platão foi o primeiro a dar a estas ideias um corpo teórico⁸⁰. Posteriormente, estas ideias foram acolhidas pela Religião no âmbito do seu papel enquanto fiel depositária do pensamento inicialmente herdado da Antiguidade Clássica. Ora, na medida em que este passado herdado pela Antiguidade clássica foi erodido por via da Modernidade esta inversão também implicou que a ideia de Inferno perdesse importância. Por último, é possível afirmar que houve uma erosão do passado herdado da Antiguidade clássica devido à perda de importância da *Vita Contemplativa*⁸¹.

3.6. A condição de *animal laborans* no período Histórico anterior à Modernidade

Pois que, a Modernidade impôs ao ser humano um modo de vida baseado na condição de *animal laborans*. Não obstante, a natureza desta constatação não implica que no período anterior à Modernidade não tivessem existido segmentos de população suscetíveis de serem interpretados enquanto arquétipos de um modo de vida correspondente a esta mesma condição. Quer isto dizer que a Modernidade pode ser identificada pelos intérpretes de Hannah Arendt como sendo o momento Histórico que generalizou o modo de vida que apresenta como ascendente o *labor*, mas não pode ser definida como o primeiro período Histórico a constituir esse mesmo modo de vida.

Ao percorrer as reflexões formuladas por Hannah Arendt é possível encontrar referências ao modo como a condição dos escravos durante a Antiguidade Clássica

⁸⁰ IDEM, *Between Past and the Future: eight exercises in political thought*, pp. 105 – 108.

⁸¹ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, p. 406.

constituiu um exemplo inicial de um segmento de população que viveu como *animal laborans* num período muito anterior à Modernidade. Isto porque, era exigido dos escravos que estivessem, em larga medida, circunscritos às tarefas relacionadas com a biologia e com a criação dos bens de consumo que são necessários para satisfazer essas mesmas necessidades biológicas⁸². Sobretudo, a atividade da ação era algo que estava vedado aos escravos na medida em que estavam limitados naquilo que concerne à hipótese de estabelecerem relações interpares nas quais dessem a conhecer as suas particularidades enquanto seres humanos.

Também é necessário que olhemos para os textos de alguns dos estudiosos de Hannah Arendt nos quais é sugerida a hipótese de a condição da mulher - quando integrada em sociedades que não lhe reconheçam uma dignidade equivalente à dos homens – corresponder a mais um exemplo de um modo de vida reconduzível ao *animal laborans* mas, anterior à Modernidade. Assim sendo, na eventualidade de a resposta a esta indagação levantada pelos estudiosos ser positiva ser-nos-á possível associar alguns dos elementos subjacentes às posições de Hannah Arendt a postulados proto feministas.

Ora, o tema relativo à possível ligação de Hannah Arendt ao Feminismo corresponde a um dos mais prolíferos entre os interpretes do pensamento arendtiano. Num primeiro momento de análise a posição que foi expressa por Hannah Arendt na sua conhecida entrevista com Günter Gaus e na qual foi feita referência à alegada necessidade de as mulheres evitarem colocar-se numa posição em que tenham de emitir ordens⁸³ parece ser categórica o suficiente para remeter esta autora para uma esfera distante das preocupações com a condição da mulher. Acresce a isto que segundo autoras, tais como, Mary O'Brien e Adrienne Rich o enfoque arendtiano na ideia de uma excelência associada

⁸² *ibidem*, p. 15.

⁸³ IDEM, *The Last Interview*, pp. 8- 9

à ação e remanescente do período da antiguidade clássica poderia ser visto como algo associado a uma perspectiva masculinizante da condição humana⁸⁴.

Ainda assim, está é mais uma matéria na qual a interpretação do pensamento arendtiano requer uma análise mais detalhada. A propósito desta análise importa começar por referir que Hannah Arendt redigiu um texto sobre a temática da emancipação das mulheres que tinha por propósito comentar as posições teóricas assumidas pela feminista A. Rühle-Gerstels. O livro de A. Rühle-Gerstels que Hannah Arendt coloca sob comentário corresponde à obra: *Das Frauenproblem der Gegenwart Eine Psychologische Bilanz (Contemporary Women's Issues: A Psychological Balance Sheet)*⁸⁵. Ora, a análise de Hannah Arendt começa, precisamente, por saudar os avanços que as mulheres tinham conseguido no que concerne à possibilidade de concorrer a cargos públicos ou de votar, para além de lamentar as discriminações que as mulheres ainda podiam enfrentar no local de trabalho.

De entre as várias observações feitas por Hannah Arendt é particularmente relevante a que afirma que a condição feminina ainda estava em larga medida sujeita aquilo que era estritamente biológico. Atendendo ao glossário utilizado por Hannah Arendt esta constatação implica inserir o espaço da mulher no domínio do labor. Por sua vez, esta observação é importante porque surge em concordância com aquilo que viria a ser defendido por autoras tais como: Margaret Canovana⁸⁶; Anna Pitkin⁸⁷ - visto que estas

⁸⁴ A referência a estas posições foi retirada da seguinte fonte: H. PITKIN, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998, pp. 165 - 166.

⁸⁵ H. ARENDT, *Essays in understanding*, pp. 66 – 68.

⁸⁶ M. CANOVAN, *Hannah Arendt: a Reinterpretation of Her Work*, p. 116.

⁸⁷ H. PITKIN, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, p. 167.

autoras defenderam que a condição das mulheres deve ser interpretada como um primeiro exemplo do *animal laborans*. Quer isto dizer que as condições em função das quais é estabelecida a *Vita Activa* também comportam uma dimensão relativa a uma divisão entre estratos sociais e entre sexos. Ora, Hannah Arendt viria a referir-se ao papel que a biologia desempenha no modo de vida das mulheres a partir da noção de *factum brutum*. Isto é, existe uma matéria em bruto sob a qual a *Vita Activa* é edificada. Assim sendo, parece-nos possível afirmar que muito embora Hannah Arendt não tenha tido pronunciamentos significativos sobre os direitos da mulher o seu pensamento contém observações que permitem considerá-lo como sendo proto feminista. Por último, a circunstância de existirem exemplos de *animals laborans* anteriores à Modernidade implica que algumas das consequências deste modo vida tenham sido experienciados por segmentos da população anteriores à Modernidade.

3.7. Consequências do modo de vida próprio da Modernidade

A elevação do labor à condição de atividade mais relevante da *Vita Activa* deu lugar a um conjunto de consequências significativas, que incluem: o surgimento de novas ideias sobre quais os fins últimos que devem ser atribuídos às atividades que compõem a *Vita Activa*; o despontar de uma sociedade de massas; o surgimento de práticas consumistas; e, por último, um proliferar das causas tendentes tanto à violência, bem como à erosão do conceito de Poder.

Os fins últimos que em resultado da Modernidade passaram a ser atribuídos às atividades que compõem a *Vita Activa* decorrem da relação que passou a ser estabelecida entre o ser humano e os instrumentos que são produzidos para o auxiliar nas suas

respetivas atividades. Vejamos, durante a atividade do trabalho continua a existir um hiato temporal que vai desde o momento da criação do objeto de uso até ao momento em que esse mesmo objeto é utilizado. Por outro lado, no trabalho também existe a hipótese de o objeto fabricado durar mais tempo do que o seu criador. Em decorrência desta realidade foi possível manter uma independência do *homo faber* face aos instrumentos que eram utilizados na sua atividade. Contrastando com esta primeira circunstância o labor implica uma ausência de distinções significativas entre o *animal laborans* e os seus instrumentos. Ora, neste contexto, tornou-se, praticamente, impossível que existisse uma autonomia do agente face aos seus instrumentos de trabalho.

A cada vez maior instrumentalização do ser humano permitiu o surgimento de teorias consequencialistas. Durante o período em que dominou o *homo faber* a independência parcial que era mantida face aos instrumentos utilizados na sua atividade possibilitou que continuasse a ser reconhecida ao ser humano uma independência radicada na ideia de dignidade humana. Posteriormente, o surgimento do *animal laborans*, e a conseqüente junção entre o ser humano e os seus instrumentos teria acabado por promover uma lógica consequencialista que erodiu a ideia de dignidade humana ao transformar o próprio ser humano num meio que pode ser utilizado para alcançar um fim. Por esta razão, a Modernidade atribuiu à utilidade a posição de fim último, mas sem conseguir responder às interrogações de Lessing: “*Que utilidade tem a utilidade?*”; “*Que uso podemos dar ao uso?*”⁸⁸ Isto porque, a noção de dignidade humana era aquilo que segundo Hannah Arendt permitia responder a esta interrogação. Sobre este ponto importa referir que Hannah Arendt utilizava o termo moral no seu sentido etimológico original relativo à ideia *mores*, cujo significado corresponde à noção de costumes ou de hábitos.

⁸⁸ H. ARENDT, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, pp. 301 – 303.

Por esta razão os hábitos criados pela Modernidade - e caracterizados pela instrumentalização do ser humano - são suscetíveis de ser considerados ideias morais⁸⁹.

Segue-se a este primeiro ponto de análise uma observação sobre o conceito de sociedade de massas enquanto elemento caracterizador da Modernidade. O labor é a atividade da *Vita Activa* que menos apela à diversidade. De acordo com Hannah Arendt a sociabilidade que o labor promove, mediante o agrupar de seres humanos em conjuntos que labutam juntos, é baseada numa uniformidade que requer que cada agente abandone toda a consciência da sua individualidade visto que o ritmo biológico implica unir os vários seres humanos em moldes que estão para lá daquilo que é particular ao indivíduo.

Ora, ao elevar o labor à condição de atividade mais relevante da *Vita Activa* a Modernidade transformou as necessidades metabólicas e biológicas do ser humano no principal denominador comum que subjaz ao seu modo de vida. Por sua vez, esta circunstância suprimiu o apelo a quaisquer aspetos qualitativos relevantes. Segue-se deste ponto que a alteração promovida pela Modernidade implicou, o surgimento da ideia de massas enquanto agente político endémico ao período Histórico da Modernidade. Isto porque, as massas são definidas enquanto agente político no qual o aspeto qualitativo se funde com o quantitativo. Mais ainda, é possível perceber as razões pelas quais a sociedade de massas implicou uma junção entre o qualitativo e o quantitativo se tivermos em consideração que o único ponto que pode ser apresentado como qualidade comum dos vários membros filiados nas massas diz respeito à pertença a um grupo largamente maioritário de uma sociedade, mas sem que existam outros aspetos qualitativos relevantes⁹⁰.

⁸⁹ IDEM, *Responsibility and Judgment* p. 143

⁹⁰O. GASSET, *La Rebelión de las Massas*, La Guillotina, Ciudad de México, 2010, p.15.

Para Hannah Arendt, a noção de sociedade de massas é particularmente relevante em regiões com uma ideia de nacionalidade enfraquecida e nas quais não existe uma uniformidade que seja criada pela pertença a uma etnia majoritária ou a uma língua comum. A este propósito era citado o exemplo dos Estados Unidos. Por outro lado, a sociedade de massas também está associada à assunção de uma posição de conformismo na medida em que os mecanismos subjacentes à ideia de massas implicam anular os aspetos qualitativos de cada um⁹¹.

Nas suas primeiras reflexões sobre o conceito de massas, Hannah Arendt colocou este agente endémico à Modernidade entre a ideia de rale e a ideia de elites. Ora, aquilo que segundo a autora permitia identificar os agentes agrupados nas massas era a sua indiferença pelos assuntos humanos visto que estes agentes são incapazes de desenvolverem, por iniciativa própria, um ideário comum. Por outro lado, a indiferença das massas face aos assuntos políticos e humanos seria aquilo que demonstra que é possível a um sistema político manter-se em funcionamento mesmo que a maioria da população não demonstre um apoio ativo pelos seus preceitos⁹².

Dir-se-ia de modo a colocar em causa esta posição que a existência de movimentos políticos tais como aqueles que estão relacionados com o movimento operário impediriam que a Modernidade fosse descrita como um período Histórico que dá lugar a uma sociedade quase exclusivamente constituída por massas. Isto porque, o movimento operário implica que existam grupos de seres humanos que estão congregados em função de aspetos qualitativos que decorrem de um ideário comum e que, por essa razão, não poderiam ser explicados apenas pela dimensão quantitativa. Hannah Arendt formula a sua

⁹¹ H. ARENDT, *Essays in Understanding*, pp. 423 – 427.

⁹² IDEM, *The Origins of Totalitarianism*, p. 341.

réplica a esta crítica afirmando que o propósito do movimento operário é o de elevar as condições de vida dos operários integrando-os, com isso, na lógica que subjaz ao modo de vida endêmico da Modernidade. Por sua vez, este modo de vida está relacionado com o labor e, por isso, com o consumo. Assim sendo, este movimento é precisamente aquilo que integra os operários nos domínios dos quais decorre a sociedade de massas⁹³.

A ideia de uma liderança política que esteja filiada nos aspetos qualitativos de um ideário político também não impede uma invocação do conceito de massas. Isto porque, cada membro de uma liderança política está, necessariamente, rodeado de técnicos que no contexto dos seus desacordos têm o propósito esclarecer uma liderança cujos membros não podem estar informados sobre todos os assuntos ou sobre todos os critérios técnicos para uma tomada de decisão. Ora, no momento de decidir esta liderança política não é menos iludível do que os membros das massas. Por esta razão, a liderança política dependente de técnicos também pode ser considerada como integrando a ideia de massas⁹⁴.

Por último, a ideia de sociedade de massas também surge associada à explicação da crise do sistema partidário. Na sua análise sobre as eleições Presidenciais disputadas entre Kennedy e Nixon a autora defendeu que já não existia uma lealdade em relação aos partidos, mas apenas em relação a agentes individuais que demonstrassem uma capacidade de cativar as massas ao oferecer-lhes o ideário que não têm. Estes líderes teriam, contudo, de ser algo mais do que lideranças políticas sem ideários que lhes permitam decidir de uma forma que não seja apenas baseada nos técnicos. Para Hannah Arendt, o então candidato Kennedy demonstrava esta capacidade⁹⁵. Ora, atendendo à

⁹³ IDEM, *The Human Condition*, pp. 212 – 220.

⁹⁴ IDEM, *The Last Interview*, p. 31.

circunstância de que o sistema partidário é o principal mecanismo pelo qual a soberania do Povo é exercida no estado-nação, resulta daqui que uma crise do sistema partidário implica não só uma crise da ideia de soberania do Povo, mas da própria ideia de estado-nação. Sobre este ponto Hannah Arendt constata que por várias vezes- durante o século XX- ditaduras de partido único emergiram de sistemas multipartidários⁹⁶.

Ao comentário sobre a sociedade de massas, segue-se uma análise sobre a sociedade de consumo erigida pela Modernidade. Sobre este ponto, importa reiterar que a distinção entre a atividade do labor e a atividade do trabalho radica em grande parte numa diferenciação entre o conceito de consumo e o conceito de uso. Assim sendo, uma sociedade composta por *animal laborans* corresponde, necessariamente, a uma sociedade de consumidores. Ora, tendo em consideração que uma sociedade focada no labor apresenta uma propensão para criar as condições sociais necessárias ao fortalecimento da sua atividade primordial este facto justifica as propensões consumistas que Hannah Arendt identifica no funcionamento da Modernidade⁹⁷. Por outro lado, a dimensão consumista que despontou com a Modernidade foi reforçada pela crescente quantidade de bens de consumo a que é possível aceder e que surgiram, paralelamente, à cada vez maior quantidade de tempo que ficou disponível para atividades de consumo. Não obstante, este tempo livre não corresponde na sua maioria ao lazer, mas à indolência. Ora, a dicotomia entre estes dois conceitos foi formulada, primeiramente por Mary Hilton: a indolência corresponde a tempo vazio; por sua vez, o lazer corresponde à antiga *Scholé*

⁹⁵ IDEM, *Thinking without a banister: Essays in Understanding*, pp. 262 - 263

⁹⁶ *ibidem*, pp. 251 – 261.

⁹⁷ IDEM, *The Human Condition*, pp. 126 – 136.

Grega e definiu por corresponder à abstinência de uma coisa para fazer outra. Assim sendo, o tempo *animal laborans* passou a estar dividido entre o consumo e a indolência⁹⁸.

Por último, a violência também surgiu enquanto elemento de uma Modernidade constituída por *animal laborans* dado que este período Histórico impôs ao ser humano uma situação na qual a ação passou a ser filtrada pelo labor. Ora, a produção que está subjacente ao labor implica, necessariamente, uma ideia de destruição que possa acompanhar a sua atividade de criação. Com efeito, estas duas componentes são as faces indissociáveis do mesmo processo de consumo. Por outro lado, o uso dos instrumentos a que recorre o labor implicam uma instrumentalização das atividades humanas, sendo que este facto também passou a ter o seu papel na filtragem da ação. Ora, este último ponto afigura-se relevante na medida em que a violência se caracteriza, precisamente, por ser uma ação instrumental. Mais ainda, a proximidade entre o labor e a violência permite justificar a circunstância de alguns dos principais teóricos do labor - tais como Karl Marx - terem sido também estudiosos sobre o papel da violência. Não obstante, Hannah Arendt realça que no século XX as ideias iniciais de Karl Marx sobre violência perderam a sua hegemonia face a perspectivas que apresentavam um apelo ainda mais reforçado ao papel desempenhado por este elemento da ação. Sobre este ponto, Hannah Arendt cita autores, tais como; Franz Fanon; Sartre e Mao Tsé tung. Nos postulados de Marx a violência era entendida como algo cujo poder transformador estava dependente de desenvolvimentos no modo de produção e do lugar que cada agente ocupa na estrutura económica, acontece que no século XX a violência passou a ser visto como um ato redentor, único e voluntarista.

⁹⁸ IDEM, *Thinking without a banister: Essays in Understanding*, p. 324.

A ocorrência da violência carece de meios. É por esta razão que Hannah Arendt considerou que a bomba atômica foi o único acontecimento cuja importância na cronologia do século XX rivalizou com a importância do totalitarismo⁹⁹. Decorre desta observação, que a violência da Modernidade não é um ato ligado a um instinto animal, mas antes algo acoplado aquilo que nos distingue dos animais, pois são as particularidades do ser humano que permitem criar meios conducentes a uma maior violência. Por outro lado, a violência é necessariamente arbitrária visto que está inserida na ação e, por isso, partilha não só da sua imprevisibilidade, mas da sua irreversibilidade. Ao agir por via de uma ação violenta, o agente entra num espaço de contingências onde o caminho percorrido entre o ato inicial e o fim a alcançar pode testemunhar vários imprevistos que alterem, inadvertidamente, o alvo inicial da violência ou que aumentem a severidade dos danos inicialmente esperados.

Hannah Arendt também postula que a violência deve ser entendida como algo distinto do Poder e que age, inclusivamente, num movimento antagónico do conceito de Poder. Efetivamente, os apelos à violência são feitos, precisamente, por quem não tem o Poder ou por quem vê o seu Poder a ser mitigado ou até extinto. Na definição formulada por Hannah Arendt o Poder corresponde à capacidade para agir de uma forma concertada. Ora, através de uma comparação detalhada entre o conceito de violência e o conceito de Poder será possível aos intérpretes do pensamento arendtiano tornar esta distinção mais tangível. Vejamos, o Poder é sempre exercido por uma maioria, mas a violência é sempre exercida por uma minoria ou até por uma pessoa isolada. Assim sendo, a forma mais vinculada de Poder é a dos muitos contra poucos, mas, a forma mais severa de violência é a de um contra vários. Acresce a isto que o Poder é baseado na ideia de legitimação contrariamente ao conceito de violência que é baseada na justificação. Isto porque, o

⁹⁹ IDEM, *The Promise of Politics*, p. 109.

acordo que leva diferentes grupos de seres humanos a atuar em conjunto e em moldes reconduzíveis à definição Arendtiana de Poder também os obriga a recuar a um momento fundacional situado no Passado. Por sua vez, é a obediência aos propósitos que ficaram fixados neste Passado comum que atribuem ao Poder a sua legitimidade. Contrariamente, a violência remete para um futuro que seria despontado pelo uso de uma ação violenta e que, por essa razão, encontraria a sua na ideia de justificação relativa a algo que é oferecido para explicar as razões pelas quais é necessário recorrer à violência. Por último, o Poder recorre às instituições enquanto a violência ocorre quando o apelo às instituições já não é visto como possível.

Ora, a constatação de que a violência e o Poder servem para atender aos propósitos de grupos de população distintos, bem como a observação de que a violência é utilizada como recurso apenas quando o Poder não existe ou é mitigado, permitem aos intérpretes concluir que o Poder e a violência são dois conceitos em oposição. Por sua vez, quando a violência prevalece sobre o Poder esta superposição implica que o comando dos agregados de população passe a ser exercido por uma modalidade específica de violência denominada por Hannah Arendt de: terror. Em circunstâncias de terror a arbitrariedade da violência é elevada à sua máxima potência. A violência que não toma a forma de terror só é dirigida contra inimigos do agente que exerce a violência. Já o terror é utilizado de forma indiscriminada não só contra aqueles que são inimigos do agente, mas também contra aqueles que não demonstraram nenhum antagonismo óbvio¹⁰⁰.

¹⁰⁰ IDEM, *On Violence*, pp. 51- 56

Capítulo IV. A tábua de valores da Modernidade: As paixões morais niilistas

4.1. Origem das ligações entre a Modernidade e a moral no âmbito do pensamento arendtiano

Uma vez concluída a análise das causas da Modernidade, bem como do seu modo de vida específico é-nos agora possível prosseguir para uma exposição referente à tábua de valores deste período Histórico. No capítulo anterior, foram feitas breves referências aos mecanismos pelos quais a Modernidade é suscetível de afetar a tábua de valores do ser humano. Não obstante, este será o capítulo em que esta temática será abordada na sua escala mais ampla. Para alcançar este propósito será necessário interpretar as reflexões arendtianas relativas à seguinte tríade: tradição; religião e autoridade. Ora, mediante a referência feita por Hannah Arendt não só ao conceito de senso comum, mas também ao conceito de preconceito é possível concluir que a erosão desta tríade contribuiu para a origem da tábua de valores que vemos surgir durante a Modernidade. Por sua vez, o conteúdo desta tábua de valores apresenta-se relacionado com as “paixões morais niilistas” que foram analisadas de forma mais extensa no texto de Hannah Arendt em resposta a Michael Polanyi¹⁰¹.

Na senda das reflexões formuladas sobre a temática das “paixões morais niilistas” Hannah Arendt manifestou as suas reservas face a algumas das soluções que haviam sido enunciadas por Michael Polanyi com o propósito de remediar os defeitos que a tábua de valores da Modernidade poderia suscitar. Não obstante, o pensamento arendtiano manteve

¹⁰¹ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, pp. 185 e sgs.

a menção aos seguintes conceitos: sentimentos morais; paixões morais; e, excessos morais. Importa, igualmente, referir que a mudança operada pelo senso comum e o preconceito- em conjugação com a erosão da tríade identificada por Hannah Arendt- tem por base um debate teórico sobre a relação entre a Filosofia e a política ao qual também será preciso fazer referência. Ora, aquilo que veremos surgir a partir desta análise remeter-nos-á para um contexto de progressiva perda das referências herdadas do Passado e de distanciamento face às ideias que haviam sido formuladas com o propósito de impor limitações ao Poder. Por outro lado, a análise da tábua de valores da Modernidade também nos permitirá formular uma referência às influências que a Fenomenologia postulada por Heidegger assumiu em Hannah Arendt, para além de possibilitar uma interpretação das potenciais sobreposições entre o conservadorismo e o pensamento arendtiano.

4.2. Definição do contexto anterior à tábua de valores da Modernidade

Feitas estas considerações iniciais, importa, definir os conceitos respeitantes ao passado comum que a tábua de valores da Modernidade veio substituir. Sobre este ponto há que começar por referir que o conceito de tradição foi utilizado por Hannah Arendt de modo a designar uma vertente do pensamento político que teve uma origem conjunta em Platão e em Aristóteles. De acordo, com Hannah Arendt a vigência da tradição perdurou durante mais de um milénio até ao surgimento do Marxismo, sendo que a autora colocou as formulações de Karl Marx no final desta cronologia não por este ter sido o último autor a formular um pensamento político em sintonia com os cânones da tradição, mas por ter

tido este o autor cujo pensamento consagrou o fim definitivo dessa mesma tradição¹⁰². Importa, igualmente, referir que o denominador comum utilizado pelo pensamento arendtiano para enunciar o conteúdo partilhado do conceito de tradição - e, por consequência, para decidir sobre quais os autores cujo pensamento é passível de ser incluído nesta designação - está relacionado com a atitude de aversão que a filosofia, inicialmente, apresentou face à política.

Na esteira da filosofia de Platão a política foi interpretada como algo que se destinava a ser desenvolvido na esfera do mundo sensível onde habitam: os sofistas; os políticos; e os cidadãos. Por esta razão, a política estaria num plano inferior ao do mundo inteligível no qual o filósofo se movimenta. Mais ainda, a política era entendida num sentido instrumental enquanto condição necessária para viabilizar o exercício da filosofia. Efetivamente, para assegurar que é possível filosofar é necessário garantir que existem meios de subsistência colocados à disposição do filósofo. Acresce a isto que a sociedade na qual o filósofo se encontra inserido teria de apresentar mínimos de estabilidade que, por sua vez, fossem capazes de assegurar que a atividade filosófica não é impedida. Assim sendo, a tradição surge determinada por dois eixos: um eixo inferior determinado pelas carências e pelas necessidades biológicas; e um eixo superior determinado pela busca da contemplação do mundo inteligível.

A atitude de aversão que o filósofo evidenciava face à política era também uma atitude de aversão face a pólis e em relação ao conjunto dos assuntos humanos. A este propósito Pascal viria a comentar- numa citação invocada por Hannah Arendt- que Platão e Aristóteles surgiram na História do Pensamento político envergando as vestes dos pedantes. Ora, a principal afirmação teórica desta posição surge na alegoria da caverna

¹⁰² IDEM, *Between Past and the Future*, pp. 17.

de Platão. Já a afirmação teórica que consagrou o fim definitivo da tradição surge na décima primeira tese de Marx e de Engels sobre Feurbach: Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de várias formas, importa, contudo, transformá-lo. A ideia de interpretar a filosofia enquanto algo que decorre estritamente da materialidade e de paralelamente lhe atribuir um propósito transformador dessa mesma materialidade, seria algo completamente anômalo para o espírito iniciado por Platão e Aristóteles e assinalou, com isso, o desaparecimento do denominador comum que durante vários milénios assegurou a existência da tradição. A própria Hannah Arendt ver-se-ia forçada a ultrapassar o seu antagonismo face à política após o incêndio do *Reichstag*¹⁰³.

Sócrates não é incluído por Hannah Arendt entre os autores que desempenharam um papel fundacional aquando do surgimento da tradição. Isto porque a posição que este filósofo assumiu face ao seu julgamento evidenciou uma perspectiva de menor ceticismo face à política. Segundo, Hannah Arendt, a posição assumida por Sócrates ao aceitar defender-se perante um tribunal composto por membros da *pólis* pressupõe que este filósofo tenha demonstrado uma crença distintiva em como lhe seria possível persuadir não-filósofos da sua inocência o que, por sua vez, implicaria levá-los, a participar no modo de vida do filósofo. Por esta razão, a condenação e, posterior execução de Sócrates foi interpretada por Platão e por Aristóteles como uma demonstração da irremediável tensão entre a política e a filosofia. Justifica-se, por isso, que Hannah Arendt tenha comparado a importância que a condenação de Sócrates desempenhou para o surgimento da tradição à importância da condenação de Cristo para o surgimento do Cristianismo¹⁰⁴.

¹⁰³ YOUNG-BRUEHL, E., Hannah Arendt: una biografía, Paidós Contextos, Barcelona, 2020, p. 173 (tradução para português).

¹⁰⁴ Para a nossa exposição sobre o conceito de tradição: H ARENDT, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York, 2005 pp. 5 – 39.

O pensamento político correspondente aquilo que Hannah Arendt designou de: tradição- viu-se impelido para uma reflexão sobre as várias categorias de regimes políticos, não por um interesse atinente aquilo que eram as diferentes formas de organização dos vários povos, mas em decorrência da sua intenção em assegurar que os assuntos humanos eram suficientemente estabilizados. A esta primeira intenção estava também acoplado o propósito de assegurar que o exercício da filosofia era possível. Ora, sem analisar esta teoria sobre os regimes políticos não será possível perceber qual o passado comum que a Modernidade fez desaparecer para dar lugar a uma nova tábua de valores nem tão pouco será possível entender o processo pelo qual esta referência comum desapareceu e quais as suas consequências.

Os dois critérios utilizados para formular a catalogação de regimes foram: o Poder e a lei. O critério do Poder permite-nos formular uma classificação dos regimes políticos baseada na diferenciação que é feita em função do número de magistrados de cada regime. Por outro lado, o critério da lei permite-nos distinguir entre formas de regimes puras e formas de regime degeneradas. Assim sendo, independentemente, do número de magistrados que exercem o Poder a posição que o regime assume na sua relação com a lei continuaria a permitir englobá-los, seja no grupo de regimes puros ou no grupo de regimes degenerados¹⁰⁵.

O papel autónomo que o Poder desempenha aquando da classificação dos regimes políticos permite-nos concluir que esse mesmo conceito de Poder é necessariamente algo mais do que um mero executante da lei. Com efeito, se a lei fosse o único critério pelo qual nos fosse possível classificar os regimes políticos estaríamos perante uma situação em que apenas existiria uma bicefalia entre regimes legais e ilegais. Quer isto dizer que,

¹⁰⁵ Para a Teoria dos regimes formulada pela tradição: IDEM, *Thinking without a banister: Essays in Understanding*, pp.43 – 55.

independentemente, das disposições estatuídas pelas leis continua a ser possível ao pensamento político efetuar distinções no interior do grupo de regimes considerados puros, bem como entre aqueles que são considerados degenerados. Isto porque, a divisão de poderes entre magistrados continuaria a ser relevante: uma monarquia continuaria a ser destinta de uma aristocracia; e, uma tirania seria diferente de uma oligarquia. Ora, a ideia de transformar o Poder num mero executante de leis implicaria uma relação de dependência que não se coaduna com o papel que o critério relativo ao Poder desempenha na classificação dos regimes. Assim sendo, para Hannah Arendt a relação entre Poder e lei que ocorre nos regimes puros só pode ser, corretamente, interpretada se a lei fosse interpretada como um mecanismo para limitar e enquadrar o Poder. Não obstante, a partir deste ponto o Poder- devidamente enquadrado- continuaria a manter uma liberdade de ação da qual decorreria a diferenciação entre regimes que é feita pela distribuição deste critério entre os vários magistrados.

No pensamento arendtiano as doutrinas do direito natural são interpretadas como algo que teria surgido na sequência do papel atribuído à lei pela tradição. Isto porque, existe nas ideias de direito natural uma noção de uma lei universal à qual o Poder teria de se conformar. Na senda desta argumentação, Montesquieu foi apresentado por Hannah Arendt como o único autor referente ao período da tradição cuja importância para a interpretação dos regimes políticos foi capaz de rivalizar com a de Platão ou com a de Aristóteles. De acordo com Hannah Arendt os contributos teóricos de Montesquieu advêm, não só da identificação da possibilidade de dividir o Poder, mas também da sua exposição sobre a ideia de princípio móbil respeitante a cada um dos regimes políticos. Ora, ambas estas ideias surgem em linha com a noção de limitação do Poder, e com a noção de que as leis não fazem do Poder um mero executante das suas decisões.

Efetivamente, a ideia do princípio móbil dos regimes surge da ideia de que a lei não pode instigar princípios móbeis de ação, mas apenas proibir ações.

Hegel foi, segundo Hannah Arendt, o primeiro autor que contribuiu para erodir as bases da tradição ao interpretar a História como um processo, ainda que este contínuo fosse presidido por uma razão universal. Contrariamente aos paradigmas anteriores, a análise de Hegel estava mais focada na descrição da realidade que subjaz à política. No entanto, a tradição só viria a ser definitivamente erodida por via do pensamento de três autores enunciados por Hannah Arendt, a saber: Kierkegaard; Nietzsche; e Marx. Kierkegaard é citado pelo seu contributo para o surgimento do fideísmo. Segundo Hannah Arendt, Descartes já teria introduzido dimensões transcendentais à noção de dúvida que surgiu com a ciência moderna, visto que este autor recorria à figura de um génio maligno aquando da formulação da sua dúvida hiperbólica. Foi, no entanto, Kierkegaard, quem introduziu a dúvida como base para a crença e com isso consolidou um movimento iniciado por Pascal do qual resultou um novo sistema de pensamento para interpretar a religião. Por sua vez, o contributo de Nietzsche advém da sua inversão assumida do platonismo. Por último, Karl Marx formulou o pensamento que consagrou o fim definitivo da tradição ao olhar para o pensamento político como uma decorrência da materialidade e com o propósito de transformar a realidade.

Importa, ainda assim, perceber o âmbito da tradição que está incluído nesta ideia de erosão introduzida pela Modernidade. A tradição foi afetada naquilo que concerne à ideia de distanciamento da filosofia face à política e naquilo que respeita à ideia de participação nos assuntos humanos. Não obstante, existem outros pontos onde o pensamento da Modernidade é coincidente com a tradição: a ideia de uma filosofia que determine a política de forma mais significativa do que as decisões de um Estadista é um ponto em comum entre Platão e Marx; por outro lado, a importância atribuída por Marx

às questões económicas no contexto da política tem antecedentes nas ideias de Aristóteles sobre as oligarquias ou a democracia; e, por último a ideia de erosão do Estado que surge em Marx tem paralelos na forma como algumas das cidades-estado da Grécia Clássica eram governadas sem distinção entre governantes e governados . Assim sendo, é preciso ter em consideração que a tradição foi erodida naquilo que é referente à aversão à participação na política e nos assuntos humanos¹⁰⁶.

4.3. A análise arendtiana do papel da tradição enquanto concretização da metodologia fenomenológica proposta por Martin Heidegger

Ao recorrer à análise postulada por David Arndt ser-nos-á possível argumentar que a interpretação do conceito de tradição que surge no pensamento Arendtiano apresenta uma influência teórica radicada na metodologia que Martin Heidegger propôs para a Fenomenologia. Naquilo que concerne à análise desta influência teórica importa referir que a metodologia enunciada por Heidegger está subdividida em três componentes: destruição; redução e, por último, construção. Ora, mediante os efeitos conjuntos que advêm destas componentes ser-nos-á possível interpretar o propósito assumido por esta perspectiva Fenomenológica naquilo que concerne à sua tentativa em operar um desmantelamento crítico dos conceitos herdados da nossa tradição¹⁰⁷. De resto, foi neste contexto de recondução ao passado que Martin Heidegger formulou um comentário sobre a importância de analisar o conceito de tradição ao afirmar que até

¹⁰⁶ IDEM, *Between Past and the Future: eight exercises in political thought*, pp. 18 – 19.

¹⁰⁷ D. ARNDT, *Arendt on the Political*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019, pp. 34 – 38.

mesmo os projetos que visam reiniciar a reflexão sobre uma determinada temática estão, necessariamente, associados a conceitos herdados do passado¹⁰⁸. Importa, por isso, definir cada um destes elementos e associá-los ao pensamento de Hannah Arendt.

A destruição corresponde ao momento da metodologia Fenomenológica que permite ao intérprete debruçar-se sobre os conceitos que são utilizados para refletir sobre uma determinada temática de modo a levá-los a recuar à experiência original a partir da qual esses mesmos conceitos surgiram. Diz-nos David Arndt que ao recorrermos aos textos de Heidegger sobre a temática da obra de arte é possível contactarmos com um exemplo sobre como deve ser feita a distinção entre os conceitos utilizados para refletir sobre uma temática e a temática em si. Isto porque, no âmbito do pensamento de Martin Heidegger os conceitos de matéria e de forma são conceitos determinantes da obra de arte, mas distintos da obra de arte enquanto temática. Ou seja, nesta fase inicial do método Fenomenológico apenas os conceitos de matéria ou de forma seriam invocáveis.

Por sua vez, a redução corresponde à tentativa de compreender um exemplo primordial de um fenómeno ao olharmos para como este mesmo fenómeno surgiu no âmbito da nossa experiência e procedendo de seguida a uma análise de como nos é possível recuar a partir daqui até ao surgimento de uma lei universal. Tal como refere Martin Heidegger o conceito fenomenológico de redução foi formulado pela primeira vez por Husserl, sendo que nesta primeira abordagem já era afirmado que o propósito associado a esta componente do método fenomenológico deveria ser o de transitar da atitude natural de um ser humano que exerce as suas atividades num mundo de coisas e de pessoas de modo a alcançar o domínio transcendental da consciência em que os conceitos surgem nos termos em que estão correlacionados com a experiência.

¹⁰⁸ M. HEIDEGGER, *The Basic Problems of Phenomenology*, p. 23.

Por último, a construção conclui as etapas deste método Fenomenológico ao apelar a uma interpretação daquilo que um conceito: é- e, ao procurar analisar os seus limites descritivos face à realidade. Não obstante, parece-nos - salvo melhor posição - que David Arndt cometeu um erro de terminologia ao afirmar que um dos propósitos de Hannah Arendt era o de identificar a essência dos conceitos. Ora, tal como já tivemos oportunidade de sublinhar no debate a propósito da natureza humana é possível concluir que para Hannah Arendt o conceito de essência encontra-se num domínio não cognoscível a não ser enquanto produto do pensamento ou das disciplinas especulativas.

Naquilo que concerne às influências de Heidegger relativamente à análise arendtiana da tradição importa também invocar o conceito Heideggeriano de: Filosofia das Origens- respeitante à filosofia da Antiguidade Clássica e que também exerceu influência em Hannah Arendt. Isto é, tanto Heidegger, bem como Hannah Arendt apresentavam metodologias que recuavam ao período clássico para justificar a evolução dos conceitos. Esta análise justifica a atenção atribuída por Hannah Arendt às análises etimológicas bem como à posição que afirma que as questões revelam de forma mais precisa aquilo a que corresponde o seu objeto de estudo quando são formuladas pela primeira vez.

4.4. Os efeitos advindos da perda da tradição para o surgimento de uma nova tábua de valores

A partir da descrição de como ocorreu a erosão da tradição é-nos, agora, possível formular algumas explicações, iniciais, sobre o surgimento de uma tábua de valores

característica da Modernidade. Ora, tal como já foi referido, o senso comum e o preconceito são aquilo que permite que as consequências dos debates teóricos apresentem repercussões na tábua de valores que é adotada pela sociedade como um todo. O senso comum é apresentado por Hannah Arendt como um conceito de origem romana e que diz respeito a um sexto sentido que permitiria formular juízos sobre a coisa pública. Alguns dos Povos anteriores aos romanos tais como, os judeus ou os gregos já teriam uma ideia sobre como fazer juízos, mas o senso comum só teria sido desenvolvido pelos romanos na sua condição de “povo mais político” de todos. Para Hannah Arendt o senso comum não é uma faculdade lógica, mas algo que nos guia na prática. Por exemplo, a capacidade de somar duas parcelas numa operação matemática seria algo relacionado com o exercício da lógica matemática, mas a decisão sobre aquilo que, eventualmente, poderia ser feito com essa informação ao decidir aplicá-la ao domínio dos assuntos humanos estaria relacionada com o senso comum. Assim sendo, o senso comum é colocado no mesmo plano que os sentidos, sendo-lhe reservado um papel na tentativa de descrição da realidade. Mais ainda, na senda das definições feitas por Hannah Arendt podemos concluir que o preconceito diz respeito aquilo que nos é inculcado pela circunstância de não sermos os autores integrais da nossa tábua de valores. Por essa razão, os seres humanos estão dependentes de outros agentes que agem sobre os seus valores mediante a transmissão de um ideário. Ora, a razão para necessitarmos de recorrer a preconceitos encontra-se nas limitações da nossa inteligência o que, por sua vez, impede que tenhamos posições fechadas e bem sustentadas sobre todos os assuntos. Tentando ensaiar uma explicação para a relação entre estes dois conceitos dir-se-ia que o preconceito informa o agente e que o senso comum o faz tomar decisões por via dos influxos que advêm em parte dos nossos preconceitos¹⁰⁹.

Ao subsumir a descrição feita por Hannah Arendt sobre a erosão da tradição aos mecanismos descritos pelos conceitos de preconceito e de senso comum, utilizados pela autora, vemos surgir uma paixão niilista que se caracteriza por dois pontos essenciais: uma escassez de referências radicadas no passado; e, em segundo lugar, uma crença na ideia de que tudo é possível no que concerne aos projetos de transformação encetados pelo agente. A este segundo ponto está também acoplada uma suspeição face à realidade até então existente. Ora, a falta de referências advindas do passado está relacionada com a perda do fio condutor que a tradição oferecia aos intérpretes da história e pelo qual era possível agrupar o pensamento desde Platão até ao surgimento da época oitocentista. Por sua vez, a crença na mudança sem limites está relacionada com as características da *Vita Activa*, sobretudo naquilo que concerne à atividade da ação. Isto porque, esta atividade é aquilo que permite criar algo sem qualquer correspondência no passado. Por outro lado, também existe uma desconfiança face à realidade que decorre das inovações introduzidas pela ciência moderna. Sobre este facto é ilustrativo que Hannah Arendt tenha identificado Descartes- e, não um filósofo moral- como sendo o primeiro autor das dúvidas com que passamos a questionar a nossa anterior moral¹¹⁰.

As ligações que o conceito de tradição mantém com os preconceitos e com o senso comum são reconhecidas pela autora. Não obstante, a interpretação das reflexões sobre a tábua de valores da Modernidade continua a requerer por parte dos intérpretes uma consideração pelos conceitos que foram importados a partir do pensamento de Michael Polanyi¹¹¹, a saber: sentimentos morais; paixões morais; e excessos morais. Hannah

¹⁰⁹ Para a análise do conceito de preconceito e de senso comum: H. ARENDT, *The Promise of Politics*, pp. 41-43; 99 – 102.

¹¹⁰ IDEM, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary Mccarthy-1949-1975*, pp. 23 – 24.

¹¹¹ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, pp. 185 e sgs.

Arendt não apresenta uma definição acabada destes conceitos, mas é possível atribuí-lhes uma designação atendo à forma como surgem nas análises da autora. Assim sendo, da leitura do texto de Hannah Arendt é possível inferir que o conceito de sentimentos morais está relacionado com a moral que adotamos. Importa, contudo, lembrar que para Hannah Arendt a moral está relacionada com os *mores*, isto é, com os hábitos e normas sociais de uma comunidade não tendo, por isso, de existir um juízo sobre o que é certo e errado. Por sua vez, a ideia de paixões morais é entendida como o princípio móbil que determina o movimento dos sentimentos morais entre os vários enunciados possíveis e que determina, igualmente, a sua amplitude. Ora, Hannah Arendt diz-nos que as paixões morais não apresentam limites intrínsecos. Por essa razão teriam de existir limites impostos de forma exterior que ao não existirem levariam a situações definidas como excessos morais. Por outro lado, o período da Modernidade- naquilo que concerne à sua tábua de valores- definiu-se pela circunstância de ter removido as limitações que incidiam sobre as paixões morais. Na sua análise Hannah Arendt procurou enunciar as duas paixões morais que atuam neste processo: o perfeccionismo; e a compaixão. Ao remover a importância da tradição e ao levar a uma erosão dos preconceitos e do senso comum a Modernidade deu a estas paixões morais espaço para agirem livremente. Hannah Arendt procurou explicar este ponto recorrendo à imagem de uma barragem que transborda. O resultado foram os excessos morais.

4.5. Primeira abordagem às potenciais sobreposições entre o pensamento conservador e o pensamento arendtiano

Os moldes em que Hannah Arendt formulou as suas referências ao conceito de preconceito justificam que levantemos a hipótese de existir uma adesão a alguns dos postulados do conservadorismo, por parte desta autora. Tal como já foi referido, Hannah Arendt não reivindicou a pertença a uma escola doutrinária em específico o que reforça o nosso interesse em analisar as suas potenciais influências teóricas de modo a apresentar uma interpretação do seu pensamento.

Ora, a investigação sobre a possibilidade de Hannah Arendt ter recolhido influências oriundas do pensamento conservador não corresponde a um domínio, inteiramente, inexplorada por parte dos estudiosos do pensamento Arendtiano. Com efeito, tanto Margaret Canovan¹¹², bem como, Mordenchai Gordon¹¹³ redigiram textos dedicados exclusivamente a este tema. Não obstante, as fontes bibliográficas que procuraram explorar esta hipótese teórica permanecem escassas.

Para além das dificuldades que decorrem do número reduzido de fontes subordinadas à investigação sobre esta problemática há ainda que ter em consideração a circunstância de o texto de Margaret Canovan não fazer qualquer referência ao uso do conceito de preconceito que foi empregue pelo pensamento Arendtiano na medida em que a autora optou por focar-se numa abordagem aos limites que devem ser impostos à liberdade da ação, bem como, numa análise às limitações que devem ser respeitadas aquando da demarcação das esferas da vida em comunidade identificadas pelo pensamento Arendtiano. Por sua vez, o texto de Mordenchai Gordon apresenta-nos um conjunto de considerações sobre o papel da educação no pensamento de Hannah Arendt,

¹¹² C. MARGARET, “*Hannah Arendt como pensadora conservadora*” in Birulés, F. (Org.) *Hannah Arendt: El Orgullo de Pensar*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2000, 51 – 77 (traduzido para Espanhol a partir do original inglês).

¹¹³ G. MORDENCHAI, “*Hannah Arendt on Authority: Conservatism in Education Reconsidered*” in Gordon. M (Org.) *Hannah Arendt and Education: Renewing Our Common World*, Taylor & Francis Ltd, USA, 2001, pp. 37 – 67.

assim como, uma referência ao papel da ação aquando da fixação de instituições cuja vigência transcenda períodos Históricos tanto de curta como de média duração. Não obstante, também nesta fonte não existe uma referência ao papel desempenhado pelo conceito que inicialmente suscitou a nossa investigação sobre a possibilidade de existirem influências oriundas do conservadorismo no pensamento de Hannah Arendt.

Face a este contexto procuraremos redigir uma exposição que embora partindo das nossas interrogações iniciais sobre o conceito de preconceito não deixe de incorporar os argumentos providenciados pelos estudiosos de Hannah Arendt. Contudo, a referência à questão sobre os limites que devem ser observados aquando da demarcação das várias esferas identificadas por Hannah Arendt apenas será feita no capítulo relativo às problemáticas próprias da Modernidade visto que esta análise revela estar mais bem enquadrada na temática desse mesmo capítulo. Ora, tendo tudo isto em consideração justifica-se que a nossa tomada de posição face a este debate esteja dividida entre uma primeira abordagem e um momento posterior no qual serão apresentadas as reflexões finais sobre esta hipótese teórica.

Importa, ainda, referir que a sistemática subjacente à nossa argumentação não só adotará uma perspetiva reforçada pelas posições dos dois autores já mencionados como também nos obrigará a formular uma subdivisão entre um conjunto de argumentos de índole negativa e um conjunto posterior de argumentos de índole positiva. Neste âmbito, os argumentos de índole negativa terão por propósito rebater as afirmações que numa primeira análise poderiam ser feitas de modo a distanciar Hannah Arendt do pensamento conservador. Enquanto isso os argumentos de índole positiva serão os argumentos que permitiram iniciar a tarefa de justificar a aproximação do pensamento arendtiano aos postulados do conservadorismo.

Feitos estes primeiros esclarecimentos importa delimitar qual a vertente do pensamento conservador na qual um enquadramento do pensamento de Hannah Arendt nos parece ser possível. Ora, sobre este ponto a nossa posição é a de que o conservadorismo de Joseph Maistre não se mostrara suscetível de justificar um enquadramento do pensamento de Hannah Arendt, enquanto autora influenciada pelo movimento conservador. Com efeito, em Maistre não encontramos uma interpretação das ações do ser humano feita em referência ao conceito de preconceito, mas antes um postulado próximo das posições assumidas pelas teodiceias e que afirma que as ações do ser humano são influenciadas pelo modo como este utiliza o seu livre-arbítrio, não obstante o papel que pode ser desempenhado pela providência, bem como, pela omnisciência e conseqüente presciência do Criador¹¹⁴.

Acresce a esta primeira observação a circunstância de no pensamento de Joseph Maistre não existir uma interpretação do papel das instituições enquanto algo orgânico - isto é, constituído pela ação conjunta dos vários seres humanos - nem tão pouco teleológico - ou seja, fixada com base num determinado fim e tendo em vista a resolução dos problemas práticos das comunidades - sendo que foi precisamente esta a interpretação sobre o papel das instituições que serviu de base aos estudiosos que procuram sustentar a proximidade de Hannah Arendt ao conservadorismo. Diferentemente, a posição assumida por Maistre caracteriza-se por postular que as instituições mantidas ao longo do tempo beneficiam da circunstância de terem sido ungidas por uma graça divina. Neste sentido, a condenação do autor face a qualquer tentativa de atentar contra estas mesmas instituições não está associada a uma preocupação com aquilo que impeça a preservação das soluções que as comunidades encontraram para os seus problemas, mas está antes relacionada com a proteção de algo que é interpretado como estando relacionado com

¹¹⁴ JOSEPH M, *Consideraciones sobre Francia*, Escolar y Mayo, Salamanca, 2015, p. 51

uma ideia de divindade. De resto é esta a posição que justifica que Maistre visse na Revolução Francesa algo de diabólico no sentido religioso do termo¹¹⁵. Ora, feita esta demarcação é-nos agora possível enunciar os argumentos de índole negativa que são suscitadas por este debate.

Numa primeira análise existem três observações que poderiam ser invocadas de modo a afastar qualquer associação entre o conservadorismo e o pensamento de Hannah Arendt, nomeadamente: a biografia que Hannah Arendt redigiu sobre Rosa Luxemburgo e cujo conteúdo denota um registo elogioso face a algumas das posições assumidas pela autora biografada¹¹⁶; a invocação de citações de textos de Rosa Luxemburgo e cujo emprego é feito com o propósito de consubstanciar algumas das posições arendtianas¹¹⁷ e, por último, as afirmações formuladas no contexto do pensamento de Hannah Arendt com o propósito de criticar alguns aspetos da economia de livre mercado¹¹⁸. Não obstante, a relevância que deve ser atribuída a cada um destes factos parece-nos - salvo melhor posição - que todas as consequências que delas se queiram retirar naquilo que concerne o debate sobre o conservadorismo são rebatíveis.

É certo que Hannah Arendt redigiu uma biografia sobre Rosa Luxemburgo, mas os textos biográficos que surgem na bibliografia arendtiana também incluem um texto sobre Friedrich Von Gentz - autor fundador do conservadorismo alemão - bem como, uma biografia do Papa João XXIII. Quer isto dizer que a decisão de redigir uma biografia sobre uma determina personalidade não deve ser equiparada a uma filiação nas posições defendidas por essa mesma personalidade. Tal como referiu a própria Hannah Arendt a

¹¹⁵ IDEM, *ibidem*, pp. 95 – 96.

¹¹⁶ H. ARENDT, *Men in Dark Times*, pp. 33 – 56.

¹¹⁷ IDEM, *The Origins of Totalitarianism*, p. 148.

¹¹⁸ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, p.472.

decisão sobre quais os autores a quem deveria ser dedicado um texto de análise biográfica estava relacionada com a participação destas personalidades no período Histórico da Modernidade e definido a partir da expressão de Bertolt Brecht: tempos sombrios - e não com afinidades em termos de doutrina.

Também não existem razões que levem a crer que a citação de textos de Rosa Luxemburgo feita de modo a consubstanciar algumas das perspectivas Arendtianas deva ser entendida como uma adoção das posições doutrinárias assumidas por esta autora. Isto porque, nos textos de Hannah Arendt também surgem citações de Winston Churchill cujo propósito é igualmente o de atribuir um maior respaldo a posições assumidas pelos postulados arendtianos. Assim sendo, se interpretássemos qualquer citação de um texto de um autor como correspondendo a uma adesão à totalidade das suas posições teríamos de aderir à posição de que Hannah Arendt era, simultaneamente, uma autora filiada nas propostas de Rosa Luxemburgo e uma conservadora com proximidades doutrinárias a Winston Churchill. Parece-nos que esta tese sofreria de contradições de tal modo evidentes que é possível afirmar que esta interpretação colapsaria pela base face a qualquer tentativa de a fazer valer.

Por último, os comentários críticos sobre a economia de mercado formulados por Hannah Arendt devem ser interpretados partindo da constatação de que o conservadorismo anterior tanto ao thatcherismo, bem como ao reaganismo não era totalmente oposto à proposta de uma maior intervenção do Estado na Economia. Por outro lado, alguns dos comentários de Hannah Arendt nos quais surgem as suas formulações sobre o livre mercado foram utilizados pela autora para se distanciar dos postulados do Marxismo. Enquanto Marx criticava o capitalismo e o livre-mercado, mas assumindo que existia nos meandros do modo de produção vigente uma hipótese de emancipação relacionada com o advir de uma sociedade capaz de ultrapassar a escassez e a divisão de

classes em Hannah Arendt esta perspectiva de emancipação não surge associada à sua crítica. Ou seja, a circunstância de a crítica de Hannah Arendt ser mais pessimista permite classificá-la não apenas como uma autora crítica do mercado livre, mas também como uma autora crítica do Marxismo. Feitas estas observações seguem-se agora os argumentos de índole positiva.

Edmund Burke, em: *Reflexões sobre a Revolução em França* - apresentou uma definição do conceito de preconceito que é substancialmente distinta da definição utilizada no discurso comum. Contrariamente, à interpretação que considera que este conceito seria sempre algo prejudicial e empregue com intenções de minorizar o seu destinatário, Edmund Burke apresentou uma definição de preconceito referente ao modo como o agente necessita de encontrar preceitos importados de fora e que completem a sua tábua de valores. O pensamento de Edmund Burke ensina-nos que não somos os autores integrais da nossa tábua de valores e que por essa razão precisamos de recorrer a fontes que não provenham apenas do nosso íntimo¹¹⁹. Relativamente a este ponto ser-nos-á possível compreender a natureza distinta que o pensamento conservador atribui ao conceito de preconceito se tivermos em consideração que para esta corrente de pensamento as normas de boa educação e de gentlemanship são suscetíveis de ser identificadas como sendo um preconceito, sendo que no contexto da doutrina portuguesa João Carlos Espada foi o autor que mais detalhadamente explorou estas ligações¹²⁰. Ora, tendo por base o conjunto de argumentos sobre as influências exteriores que incidem na formação da tábua de valores de cada agente o conservadorismo com raiz em Edmund Burke procura argumentar que eliminar estes preconceitos corresponderia a um

¹¹⁹ E, BURKE., *Reflections on the Revolution in France*, J M Dent Sons Ltd Publishers, New York, 1951, p. 84.

¹²⁰ J.C. ESPADA, *The Anglo-American Tradition of Liberty*, Routledge, London and New York, 2016, pp. 185 -186.

movimento semelhante a um “salto de fé” no qual um grupo de agentes despojados da orientação dos seus preconceitos deixaram de ter um código de ação sem que houvesse algo imediatamente pronto para o substituir.

Ao subsumir-mos a descrição do conceito de preconceito que é feita por Edmund Burke ao debate sobre as eventuais sobreposições entre o pensamento arendtiano e o pensamento conservador é possível contatar que existem vários pontos de semelhança. Com efeito, ambos os autores apresentam uma definição de preconceito distinta da que é utilizada na linguagem comum e ambos associam este conceito aquilo que ainda que fazendo parte da nossa tábua de valores não decorre da nossa autoria, mas antes da circunstância de não sermos omniscientes e de necessitarmos de elementos importados a partir de agentes exteriores. Mais ainda, no pensamento arendtiano a erosão dos nossos preconceitos também surge associada a consequências negativas que no caso de Hannah Arendt são descritas a partir da referência às paixões morais niilistas.

Podemos agora densificar o que foi afirmado através do recurso aos dois autores que analisaram as semelhanças entre o pensamento conservador e o pensamento arendtiano. Ora, um dos principais argumentos de Margaret Canovan a favor da integração de Hannah Arendt numa escola doutrinária próxima do conservadorismo passa por constatar que os textos de Hannah Arendt sobre a educação contêm uma condenação face a um uso inteiramente desinibido da ideia de ação que surge no glossário arendtiano enquanto elemento da *Vita Activa*. Isto mesmo decorreria da afirmação de que cada nova geração representa sempre um perigo para a forma de governo vigente, bem como para a continuação da sociedade em que essa mesma geração está inserida. Por sua vez, a educação era identificada por Hannah Arendt como a principal solução para esta problemática, sobretudo, em comunidades com uma forte presença imigrante e nas quais não existisse a garantia de uma filiação face aos princípios essenciais que regem a

sociedade em que um agente está integrado. Ora, esta preocupação com os excessos que podem advir da ação apresenta semelhanças com a condenação feita pelo pensamento conservador de Edmund Burke em relação a qualquer tentativa de aplicar uma ideia diretamente à realidade sem ter em consideração os circunstancialismos que rodeiam a aplicação desse mesmo ideário. Com efeito, ao compararmos a perspectiva de Hannah Arendt sobre os limites à ação com a perspectiva assumida pelo conservadorismo somos lembrados dos comentários feitos por Burke relativamente ao agente que através de uma interpretação estreita do seu ideário estaria disposto a saudar um preso recém-evadido pela reconquista da sua liberdade.

Procurando, reforçar os argumentos apresentados por Margaret Canovan parece-nos pertinente invocar a importância que o pensamento arendtiano atribui ao papel dos: *Hommes de Lettres*¹²¹ - sendo que segundo Hannah Arendt o propósito destes agentes era o de aplicar com originalidade o melhor das tradições intelectuais que tivessem herdado. Ora, a circunstância de Hannah Arendt adotar enquanto modelo a figura do agente que não obstante as suas originalidades continua a apresentar uma dependência face a tradições precedentes reconduz o seu pensamento para uma crítica do excesso de espontaneidade. Foi de resto esta a posição que levou Hannah Arendt a adotar os pais fundadores como exemplos daquilo que deveria ser a ação que está enquadrada na *Vita Activa*. Acresce a isto a circunstância de a postura arendtiana de crítica à violência – e, à qual já fizemos referência - também permitir reforçar as preocupações relativamente aos limites que devem ser impostos à liberdade da ação. Isto porque, a condenação formulada por Hannah Arendt remete os seus intérpretes para as consequências negativas que podem advir tanto da irreversibilidade, bem com, da imprevisibilidade associada à ação. Assim sendo, existe no pensamento arendtiano uma rejeição da possibilidade de justificar a

¹²¹ H. ARENT, *On Revolution* Penguin Books, England, 1990, pp. 121 – 122.

severidade dos meios utilizados pela ação através do apelo aos fins que se pretendem alcançar o que mais uma vez traduz uma defesa da necessidade de limitar a ação naquilo que concerne a sua atividade de criação de algo absolutamente novo.

A nossa primeira abordagem a este debate conclui-se com a referência aos argumentos de Mordenchai Gordon. Segundo este autor a ação não se limita a gerar algo novo e a dar conta daquilo que é particular em cada indivíduo. Isto porque, um dos propósitos desta componente da *Vita Activa* seria a de deixar algo que transcendesse a passagem da história. Assim sendo, a perspetiva Arendtiana aproxima-se do propósito do pensamento conservador em identificar exemplos e instituições que transcendam um período de apenas curta ou média duração. Por esta razão em ambas estas correntes de pensamento existe uma preocupação com os juízos da História.

4.6. Conclusão da análise da tríade arendtiana

De modo a concluir a nossa análise da tábua de valores da Modernidade revela-se necessário esclarecer o modo como o fim da tradição levou a erosões, igualmente, significativas tanto no conceito de religião, bem como naquilo que concerne ao conceito de autoridade. A religião surge entre os elementos da tríade arendtiana em consequência do papel que o Cristianismo desempenhou enquanto fiel depositário da tradição com origem na Antiguidade Clássica, sendo que esta faceta das atribuições associadas à religião ficou consolidada a partir da passagem para a Idade Média. Por sua vez, a Autoridade surge na conclusão desta tríade por corresponder a um conceito cuja relevância teria sido identificada primeiramente pela tradição de origem clássica e que a religião Cristã procurou preservar. Assim sendo, tornasse possível perceber as razões

pelas quais a Modernidade foi interpretada por Hannah Arendt enquanto período associado a uma crise do conceito de Autoridade.

Ora, a afirmação arendtiana de que houve uma erosão da religião não deve ser entendida como sendo uma apologia de posições de denúncia face à crença religiosa. Pelo contrário, a tese ateia de que é possível provar a não existência de Deus é abertamente descrita por Hannah Arendt com sendo “algo parva”¹²². Importa também referir que qualquer interpretação que entendesse a erosão da religião enquanto uma adoção generalizada de posições de descrença por parte da população seria igualmente errônea. Isto porque, no pensamento Arendtiano existem referências ao papel político positivo que foi desempenhado pelas populações filiadas numa determinada crença religiosa, sobretudo, naquilo que concerne à resistência católica à ocupação nazi da França. Mais ainda, o pensamento de Hannah Arendt também fez referência ao papel das várias igrejas americanas naquilo que concerne ao seu papel no movimento dos direitos civis para a promoção de uma maior igualdade, sendo que nenhum destes movimentos teria sido possível sem uma significativa congregação da população em torno da religião¹²³.

Em revelia às interpretações próximas do agnosticismo ou do ateísmo a ideia de erosão da importância da religião que é referida por Hannah Arendt deve ser interpretada como estando relacionada com a perda de importância outrora associado à preservação de um passado comum. Mais ainda, o processo de separação entre a Igreja e o Estado permitiu reforçar esta perda de relevância na medida em que ampliou ainda mais distância da religião face aos assuntos humanos.

¹²² IDEM, *Essays in Understanding*, p. 368.

¹²³ IDEM, *Responsibility and Judgment*, p. 209.

Ora, a esta perda da importância simbólica da religião somou-se o surgimento de uma escola da Filosofia da Religião baseada no Fideísmo e cuja origem pode ser explicada pela alteração nos modos de vida promovida pela modernidade. Isto porque, a dúvida associada tanto aos sentidos, bem como à contemplação passou a assumir uma formulação situada no domínio do transcendental através da hipótese de existir um génio maligno, sendo que o Fideísmo corresponderia à mais recente formulação de uma dúvida localizada no domínio do transcendental na medida em que pretende construir uma crença baseada na dúvida e que postula que nem todas as modalidades de dúvida são atendíveis pelo conhecimento. De resto, foi a análise do papel que a dúvida passou a desempenhar nos domínios da religião que despontou o interesse de Hannah Arendt por algumas das obras de Dostoievski. Acresce a isto a circunstância de a Modernidade ter alterado as concepções associadas à ideia de Inferno na medida em que mesmas estas concepções eram tributárias das concepções de Platão e tinham uma relevância que estava dependente da relevância atribuída à *Vita Contemplativa*. Foi de resto esta a razão pela qual Hannah Arendt considerou que a época correspondente à Modernidade foi a primeira a não conviver com um medo generalizado do Inferno.

Para além da perda de importância da tradição e da religião ter-se-ia também verificado uma erosão do conceito de autoridade decorrente da reflexão formulada pela tradição. Para Hannah Arendt a formulação do conceito de autoridade derivou da necessidade de encontrar um método que permitisse instigar a obediência sem recorrer à persuasão ou à violência, sendo que a persuasão teria demonstrado a sua incapacidade de motivar a obediência em decorrência da falência do modelo de cidadania socrático. Por sua vez, o recurso à violência corresponderia a um apelo autodestrutivo.

Ao apresentar um enunciado sobre qual a concepção de autoridade formulada pela tradição o pensamento arendtiano sublinhou que este conceito- inicialmente, designado

de *auctoritas*- tem por base a ideia de um respeito intrínseco que teria de ser reconhecido não apenas face a um único agente, mas também face a órgãos hierárquicos, sendo que pela referência ao respeito intrínseco da autoridade deve entender-se um reconhecimento sem questionamento e sem que exista apelo à persuasão ou à coação. Foi esta conceção que levou Hannah Arendt a identificar a comédia como o principal inimigo da autoridade. Ora, na senda destas reflexões também é possível perceber as razões pelas quais o conceito de autoridade recorreu a ideias sobre potenciais condenações após a morte quando estas possam ser utilizadas para manter esta noção de respeito¹²⁴. Entre os autores da doutrina portuguesa, Miguel Morgado foi um dos que também associou a autoridade a um prestígio decorrente de um respeito intrínseco¹²⁵.

Um dos traços ilustrativos desta crise da autoridade diz respeito à ideia de crise na educação. A Modernidade é interpretada por Hannah Arendt como a primeira época da História que não reconhece a autoridade dos adultos sobre as crianças como algo natural. Acresce a isto que a elevação da *Vita Activa* a modo de vida dominante dos agregados de população permite justificar o surgimento de teorias de educação filiadas na perspetiva que olhava para o ensino como algo que estaria focado no aluno e num processo empírico com o mínimo de intervenção do Professor. Ora, o tema da educação era particularmente relevante para Hannah Arendt: a mãe desta autora era conhecedora das teses pedagógicas do seu tempo e como é sabido Hannah Arendt teve uma larga carreira no ensino superior que lhe permitiu associar as suas reflexões à prática do ensino¹²⁶.

¹²⁴ IDEM, *On Violence*, p. 45.

¹²⁵ M. MORGADO, *Autoridade*, p. 53.

¹²⁶ S. ROSE-HILL, *Hannah Arendt*, Reaktion Books, London, 2021, p. 17.

Assim sendo, sem a relevância outrora atribuída à religião e à autoridade verificou-se uma quebra ainda maior dos anteriores preconceitos e uma ainda maior liberdade de ação para as paixões morais.

4.7. O debate sobre a autonomia da ação à luz da interpretação conservadora do pensamento arendtiano

De acordo com Dana Villa, ao apelarmos à análise arendtiana sobre o fim da tradição ser-nos-ia possível inferir que Hannah Arendt pretendia atribuir à ação um papel de maior autonomia face aos restantes elementos da *Vita Activa*, sendo que o conteúdo desta apologia da ação estaria associado a um louvor, tanto da espontaneidade, bem como da criatividade, enquanto características associadas à noção de *novus ordo seclorum*¹²⁷. Por esta razão a posição assumida por Dana Villa situa a interpretação perfilhada por este autor em divergência com a leitura do pensamento Arendtiano que adotámos ao recorrer às observações formuladas por Margaret Canovan, e, a partir das quais elaborámos a nossa primeira abordagem relativamente à existência de uma sobreposição entre o pensamento arendtiano e o pensamento conservador. Ora, face a este contexto é necessário que nos debrucemos sobre a posição que associa Hannah Arendt à valorização da espontaneidade e da criatividade.

Segundo, Dana Villa, existem três momentos na relação que Hannah Arendt identifica entre a política e a filosofia. Inicialmente, a perspetiva promovida por Sócrates procurou criar um modelo de Filosofia que estivesse enquadrada naquilo que ocorre no

¹²⁷ D. VILLA, *Politics, Philosophy, Terror*, pp. 155 – 179.

mundo e no âmbito dos assuntos humanos. Assim sendo, este modelo implicava que o filósofo fizesse uso da persuasão para levar os cidadãos a melhorar a sua *doxa*, ou seja a sua opinião. Perante a falência do modelo Socrático surgiu o modelo conjunto de Platão e de Aristóteles baseado no recurso à autoridade como forma de instigar a obediência sem requerer o uso da persuasão, e ao qual também esteve associado o surgimento de uma tradição de pensamento político baseado na superiorização da Filosofia face à política. Por último, uma vez ocorrido um processo de erosão da tradição, assim como do conceito de autoridade que lhe estava associado, teria surgido um contexto no qual haveria a oportunidade de olhar tanto para o Passado, bem como para a realidade sem utilizar noções herdadas de períodos anteriores. Mais ainda, este novo olhar para o Passado estaria associado ao conceito de historicidade formulado por Heidegger. Ora, decorreria daqui uma valorização das capacidades associadas à ação e às quais caberia a função de serem os agentes desta nova possibilidade de interpretar a realidade.

Dana Villa apresenta a perspetiva de Hannah Arendt como estando em oposição às posições de Leo Strauss. De acordo com Dana Villa, tanto Leo Strauss, bem como Hannah Arendt consideravam que a Modernidade tinha testemunhado uma degradação de uma tipologia de tradição que remonta à Antiguidade Clássica e que teria a sua origem no conflito entre a política e a Filosofia. Ainda a propósito destas semelhanças importa referir que ao recorrermos às observações de João Carlos Espada¹²⁸, sobre as ambiguidades do Pensamento de Leo Strauss, é possível defender que ambos estes autores partilhavam pontos importantes do seu pensamento, para além de se tornar possível enquadrá-los numa geração de autores alemães definidos pela ambiguidade das suas reflexões e que, também, incluiria autores tais como Walter Benjamin. No entanto, Dana Villa considera que Leo Strauss se distingue de Hannah Arendt por ter defendido que a

¹²⁸ J.C. ESPADA, *The Anglo-American Tradition of Liberty*, p. 86.

Filosofia continua a poder ser aplicada aos assuntos humanos, não obstante a falência do projeto socrático e da tradição. Isto porque a Filosofia parte sempre daquilo que é convencional para chegar ao natural, o que significa que mesmo os maiores filósofos teriam de continuar a partir dos assuntos humanos para chegarem aos temas filosóficos. Sobre este ponto Dana Villa afirma que Strauss seria o representante da moderação e Arendt a representante da espontaneidade.

Parece-nos que a posição de Dana Villa pode ser criticada, apelando aos comentários que já fizemos à necessidade de manter os efeitos da ação enquadrados pelos benefícios da educação e aos quais está associado uma condenação da violência para fins políticos. É certo que Hannah Arendt associa a Modernidade ao período de novas possibilidades associadas ao romper da tradição, mas ao mesmo tempo evidencia clara preocupações com os excessos que poderiam advir de uma ação demasiadamente desinibida, sendo que Dana Villa não apresenta uma resposta para esta objeção.

4.8. Análise arendtiana da proposta de Michael Polanyi e referência ao diálogo entre Hannah Arendt e Mary McCarthy

A análise que Hannah Arendt promoveu sobre a tábua de valores da Modernidade motivou um diálogo com dois autores: Michael Polanyi e Mary McCarthy.

O diálogo com o primeiro destes intervenientes decorre da seguinte problemática: após a descrição da tábua de valores da Modernidade importa perceber se existem hipóteses de correção dos excessos morais a que o pensamento arendtiano fez referência. Neste ponto Michael Polanyi propôs que a correção da tábua de valores niilista fosse feita

recorrendo ao exemplo inglês. De acordo com este autor o povo inglês demonstrou uma importante capacidade para conservar os valores morais herdados do passado o que lhe permitiu, por sua vez, evidenciar uma maior resiliência face aos efeitos das novas tábuas de valores que estavam a surgir.

Hannah Arendt não nega que seja correto afirmar que os ingleses apresentam uma maior facilidade em conservar valores morais herdados do passado, mas questiona a hipótese de que este traço do povo inglês possa ser duradouro ou que seja suficientemente abrangente para oferecer uma tábua de valores alternativa à tábua de valores que foi progressivamente imposta pela Modernidade. Sobre este ponto Hannah Arendt afirma que a ideia de que os Ingleses são mais moderados devido ao espírito empirista do mundo anglo-saxónico não está suficientemente bem fundamentado. Diz-nos também a autora que a Modernidade não age sobre todos os países da mesma forma na medida em que podem existir certos aspetos que inicialmente não são incluídos na lógica gerada por este período Histórico. A este propósito importa referir que existem outras nações que mantiveram alguns aspetos da sua tábua de valores o que nos permite relativizar a importância associada à singularidade inglesa. Sobre este ponto Hannah Arendt cita a posição dos Alemães face ao trabalho e que segundo a autora demonstraria uma adesão a uma moral próxima da que existia antes da Modernidade, mas que estaria focada apenas neste aspeto. Quer isto dizer que certos aspetos localizados não seriam suficientes para atribuir aos ingleses um espírito que fosse mais moderado¹²⁹ em todas as matérias.

Por sua vez, a correspondência entre Hannah Arendt e a escritora Mary McCarthy inclui passagens relevantes para a interpretação do conceito de senso comum utilizado pelo pensamento arendtiano, bem como, para a análise da tábua de valores que define a

¹²⁹ H. ARENDT, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, pp. 184 – 185.

Modernidade. Neste sentido a carta datada de agosto de 1954 – e, dirigida por Mary McCarthy a Hannah Arendt- contém observações feitas pela escritora que deram lugar a uma questão de ética prática que podemos associar às implicações da perda de senso comum. Ora, tal como, Hannah Arendt, Mary McCarthy também fazia referência à enorme propensão da Humanidade de que ambas foram contemporâneas para questionar todos os padrões herdados do passado mediante aquilo que apelidava de “ignorância dogmática” e de “boemetização popular”. A partir deste ponto, Mary McCarthy utiliza uma referência às escolhas feitas por Raskolnikov em *Crime e Castigo* para apresentar uma questão que a própria considerava como uma caricatura da interrogação enfrentada pela personagem de Dostoievski: “*Why Shouldn't i murder my grandmother?*” Na sua resposta Hannah Arendt afirma que a Modernidade se caracteriza por ser o primeiro período Histórico que não oferece uma resposta a estas interrogações em moldes que possam ser aceites por todos, sendo que este facto decorreria da perda dos antigos sistemas de moral.¹³⁰

¹³⁰ IDEM, *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary Mccarthy-1949-1975*, pp. 18 – 26.

Capítulo V. As problemáticas específicas da Modernidade

5.1. Delimitação do âmbito deste capítulo

A descrição dos traços que caracterizam o conceito arendtiano de Modernidade só ficará concluída mediante uma enunciação das problemáticas que estão associadas a este período Histórico, a saber: a ascensão da esfera social e da burocracia; o cunhar de um conceito próprio de revolução; o surgimento tanto do imperialismo, bem como de um novo tipo de expansionismo; o conflito entre a política e as verdades de facto; a transformação da cultura num bem de consumo; e, por último, a crescente evidência dos limites da ciência moderna.

O tratamento muitas vezes disperso que Hannah Arendt optou por dedicar às potenciais relações entre as problemáticas que caracterizam o seu conceito de Modernidade constitui uma dificuldade, acrescida, para os seus intérpretes. Salvo melhor posição, parece-nos que o recurso a uma sistemática que reproduza a ordem pela qual enunciámos cada uma destas problemáticas permitirá auxiliar os intérpretes do pensamento arendtiano que partilhem da nossa tentativa em aglutinar este conjunto de elementos. Com efeito, a ascensão da esfera social e da burocracia revelar-se-á importante para analisar o conceito de revolução que surgiu com a Modernidade, sendo que o novo tipo de expansionismo a que este período Histórico deu origem - em decorrência do imperialismo - facilitou a expansão do novo ideário revolucionário. Segue-se a este ponto o conflito entre a política e as verdades de facto e que apresenta como intervenientes centrais alguns dos agentes da burocracia criada pela esfera social da Modernidade, sejam estes agentes reconduzíveis à figura dos “solucionadores de problemas” ou à figura dos

“relações-públicas”. A estas observações há ainda que acrescer a circunstância de a transformação da estética num bem de consumo ter permitido aprofundar os mecanismos disponíveis para o conflito entre a política e as verdades de facto, para além, de nos permitir contactar com um dos principais efeitos advindos da generalização do labor enquanto atividade central da Modernidade. Por último, a crescente evidência dos limites da ciência moderna confrontar-nos-á com a impossibilidade de expandir indefinidamente o progresso que em parte deu origem à esfera social, para além, de nos permitir explicitar algumas das razões pelas quais este período encerra em si mesmo um profundo sentimento de crise.

Paralelamente, aos esforços que visam formular uma apresentação aglutinadora das várias problemáticas da Modernidade este capítulo também procurará tomar posição relativamente a um conjunto vasto de observações que foram feitas pelos comentadores da obra de Hannah Arendt. Refiro-me aos debates sobre as potenciais insuficiências da divisão entre esferas proposta por Hannah Arendt, bem como, às dúvidas que alguns interpretes enunciaram relativamente à exatidão da descrição do conceito de liberdade e de política formulados pelo pensamento arendtiano. Acresce a isto a necessidade de fazermos referência à importância que o conceito grego de *agon* pode vir a ter na análise da substituição do conceito de ação pelo conceito de comportamento. Também será relevante olhar para o papel que a teoria das esferas pode desempenhar na análise das potenciais sobreposições entre o pensamento arendtiano e o conservadorismo sendo que, a teoria das esferas de Hannah Arendt também será relevante para interpretar potenciais cruzamentos entre o pensamento arendtiano e uma eventual proposta de descrição sobre a condição das mulheres. Por último, iremos analisar a hipótese de a questão social surgir como uma das poucas situações nas quais a Modernidade não substituiu o exercício da ação pelo comportamento.

5.2. A ascensão da esfera social e da burocracia

No contexto das condições iniciais da Modernidade todas as atividades que constituíam o conteúdo essencial da *Vita Activa* evidenciavam uma propensão para a formação de comunidades de seres humanos: o labor não poderia ter sido exercido de forma isolada sem que o agente que desempenhava esta atividade passasse a ser um *animal laborans* no sentido mais estrito da expressão e que, por essa razão, acabaria por apresentar mais semelhanças com os animais não humanos do que com a restante humanidade; o apelo à artificialidade que estava subjacente ao trabalho enquanto atividade que tinha em vista a criação de um mundo distinto do meio natural - e, suscetível de ser habitado pelos vários seres humanos - não poderia ter alcançado o seu potencial pleno a não ser mediante a formação de uma comunidade de *homo fabers*; e, por último, o conceito de ação correspondia, por definição, à atividade do âmbito da *Vita Activa* que requeria uma comunidade entre vários seres humanos para alcançar os seus fins. Ora, a propensão para a formação de comunidades de seres humanos justifica o surgimento das várias esferas identificadas por Hannah Arendt: a esfera privada; a esfera pública; e a esfera social¹³¹.

A esfera privada- denominada no pensamento grego de *Oikos*- corresponde à primeira esfera a surgir entre os seres humanos na medida em que resulta do princípio da necessidade. É também no contexto desta esfera que os seres humanos procuram satisfazer as suas necessidades mais imediatas, para além, de darem corpo às filiações que são estabelecidas entre si. Acresce a isto, a circunstância de no âmbito da esfera privada,

¹³¹ A nossa exposição sobre o surgimento das esferas identificadas por Hannah Arendt terá por base a seguinte referência bibliográfica: IDEM, *The Human Condition*, pp. 22 – 73.

não existirem relações entre iguais, dado que, que o governo desta esfera estava centrado na figura do *paters familia*.

Uma vez, satisfeitas as necessidades mais básicas do ser humano tornou-se possível progredir para uma esfera na qual são estabelecidas relações interpares com um âmbito mais amplo do que aquelas que existiam, exclusivamente, no seio da esfera privada. Ora, foi esta expansão no âmbito das relações que são estabelecidas entre seres humanos que possibilitou a criação de uma esfera pública, baseada tanto em princípios de igualdade, bem como em princípios de liberdade. Diz-nos, também, Hannah Arendt que esta esfera era denominada no pensamento grego de *Polis*, sendo que esta designação será relevante para a enunciação das várias concepções de política identificadas pelo pensamento arendtiano. Há ainda que referir que esta esfera começou por ser edificada pela atividade do trabalho que mediante a fabricação dotou o ser humano dos bens de uso que em função da sua durabilidade permitiram constituir um mundo distinto do meio natural. Não obstante, a esfera pública viria a corresponder a um domínio em que a principal atividade a ser exercida seria a ação. Efetivamente, as características da ação enquanto atividade focada nas relações interpares e na divulgação daquilo que é específico do ser humano justificam que esta componente da *Vita Activa* surgisse como sendo particularmente, relevante, para a esfera que foi edificada a partir de um alargamento do âmbito das relações estabelecidas pelos seres humanos.

Contrariamente, à esfera privada a esfera pública permite dar conta da realidade a que correspondia cada um dos seus membros. Isto porque, o âmbito daquilo que é público foi o primeiro a criar um contexto no qual cada um poderia surgir enquanto aparência face à consciência de outros sujeitos. Ora, tal como já foi referido o pensamento arendtiano recolhe uma influência advinda da Fenomenologia e que considera que a afirmação da existência de uma realidade está dependente do modo como esta realidade

surge enquanto aparência face à consciência de um agente. Assim sendo, o pensamento arendtiano apresenta-nos o postulado de que o agente adquire a certeza da sua existência no exercício da ação que tem lugar na esfera pública.

A concepção que associa a pertença à esfera pública à confirmação da existência do agente é relevante para perceber as razões que levaram Hannah Arendt a defender que a liberdade política só seria possível neste âmbito. Efetivamente, se não existir uma garantia da existência do agente não existirá alguém que possa ser titular de uma liberdade, pelo que, o exercício da liberdade política é interpretado como sendo possível apenas num quadro coletivo. Ora, prosseguindo na senda desta afirmação é possível descortinar as razões que levam o pensamento de Hannah Arendt a associar a garantia da liberdade ao assegurar da subsistência do agente. Isto porque, a formação de uma esfera pública só é possível após terem sido satisfeitas as necessidades que começaram por surgir como princípios basilares para a formação da esfera privada. Assim sendo, um agente que viva de forma isolada e sujeito às suas necessidades mais básicas não poder ser considerado como sendo livre à luz do pensamento arendtiano, visto que neste domínio de isolamento apenas imperaria a carência, para além, de não existir uma garantia da existência do agente que reclama a sua liberdade.

Para além destas duas primeiras características a liberdade também surge associada à ideia de espontaneidade e de criação. De modo a justificar esta posição Hannah Arendt recorre à metodologia que faz remontar as nossas experiências aos primeiros exemplos que temos delas e que no caso da análise de conceitos nos levaria a analisar a sua etimologia. Ora, tanto na Grécia clássica, bem com, em Roma o conceito de liberdade estava associada à capacidade para criar algo novo, sendo que no período

romano esta capacidade era denominada a partir dos conceitos de *agere* e *gerere*. Assim sendo, a autora conclui que a liberdade está associada a atividade da ação¹³².

Ao abordarmos o conceito de pensamento não enquanto aglomerado de perspectivas formulados por um autor, mas como um diálogo silencioso que um agente mantém consigo mesmo tornar-se-á possível interpretar as razões que levaram Hannah Arendt a identificar a impossibilidade de definir o conceito de liberdade como sendo uma das limitações associadas ao pensamento e à própria filosofia. Isto porque, para a autora a definição de liberdade só seria possível através da sua vivência num âmbito da esfera pública feita entre seres humanos cujas necessidades básicas foram satisfeitas e que através da sua ação procuram não apenas apresentar aquilo que são as suas particularidades, mas também criar algo a partir da ideia de novos *ordum seclourum*, ou seja, sem que exista qualquer ligação com um elemento precedente.

Por último, as considerações enunciadas por Hannah Arendt relativamente à sua noção de liberdade também serão relevantes para a definição do seu conceito de política. A noção de *polis* é utilizada por Hannah Arendt para argumentar que uma política que defenda a sua noção de liberdade terá de ser interpretada como um exercício coletivo e focado no potencial criador e espontâneo da ação. Por esta razão são rejeitadas todas as propostas que definam a política a partir de um enfoque no tratamento de questões económicas ou que associem a política a algo que visa garantir a segurança de que os agentes carecem para poderem dedicar-se a outras esferas de atividades. Estas perspectivas economicistas ou securitárias seriam, por isso, contrárias à noção de liberdade.

A ascensão da esfera social está relacionada com a elevação da administração doméstica a um domínio exterior ao da esfera privada. Esta ascensão começou por

¹³² IDEM, *Between Past and the Future: eight exercises in political thought*, p. 150

decorrer de dois acontecimentos: o surgimento da economia política; e, a passagem de uma economia de subsistência para uma economia com atividades mais diversificadas e produtivas. Com a economia política o domínio da *Oikos* passou a ser um assunto que poderia ser debatido em fóruns que seriam associados à *pólis*. Por outro lado, a necessidade de encontrar meios de vida fora das atividades de subsistência que antes eram desenvolvidas no âmbito da esfera privada permitiu criar tipologias de relações interpares sem paralelo com qualquer tipo de relações pré-existentes.

Se a descrição da elevação das questões económicas a um âmbito exterior ao da esfera privada ficasse restrita a este conjunto de observações iniciais seríamos obrigados a concluir que os efeitos desta transformação apenas teriam possibilitado uma expansão dos domínios da esfera pública. Sucede, contudo, que o exercício de atividades económicas exteriores à esfera privada também exigiu a inserção em grupos sociais que vão exigindo um determinado padrão da parte dos seus membros. Assim sendo, a ação baseada na deliberação e capaz de criar novas realidades através da sua espontaneidade foi substituída pelo comportamento que tal como já foi referido na análise dos modos de vida de modernidade não tem associados a si quaisquer preceitos relativos à criação de algo novo. Por este motivo, não nos é possível subscrever a posição de Anna Pitkin¹³³ quando esta afirma que a definição do conceito de comportamento não é suscetível de ser apreendida a partir dos textos de Hannah Arendt. Sendo certo que a definição não é densificada na obra: *A Condição Humana*- a autora não deixa de referir no conjunto das suas reflexões as razões para distinguir entre ação e comportamento. Ora, resulta desta constatação que depois da crise do pensamento até mesmo o conceito de deliberação foi deixado numa circunstância de crise face à erosão da ação em benefício do comportamento. Importa, igualmente, referir que na descrição apresentada por Hannah

¹³³ H. PITKIN, *Attack on the Blob*, p. 178.

Arendt os grupos sociais são aquilo que justifica que a discriminação surja enquanto princípio base da esfera social. Isto porque, ao nos inserirmos num destes grupos estamos a seleccionar um aglomerado que consideramos preferencial.

A propósito da análise da influência uniformizadora dos grupos sociais que compõem a esfera social Hannah Arendt começa por fazer referência aos salões nos quais eram realizados encontros sociais e debates, sendo que o pensamento de Jean-Jacques Rousseau é identificado enquanto última grande corrente de pensamento a ter postulado uma oposição à ideia de sociedade proposta pela Modernidade visto que invoca os méritos do estado de natureza¹³⁴. Importa, também, referir que a esfera social deu origem a um novo modelo de governo consubstanciado na burocracia e que contrariamente às anteriores tripartições de formas de governo - identificadas durante a antiguidade clássica - não correspondia nem ao governo de um nem ao governo de poucos nem mesmo ao governo da quase totalidade. Para Hannah Arendt a burocracia corresponde ao governo de ninguém, sendo que este aparente paradoxo é tornado possível na medida em que a estrutura da burocracia visa atribuir aos seus membros um anonimato que de outro modo não teriam.

Partindo destas observações Seyla Benhabib enunciou três dimensões que estão adstritas ao conceito de social: em primeiro lugar, há um crescimento de uma economia com transição de mercadorias; segue-se a isto o âmbito da sociedade de massas; e, por último, temos também de ter em consideração a sociabilidade existente na sociedade civil e nas associações cívicas¹³⁵.

¹³⁴ J. J. Rousseau, *Discurso sobre a Origem e o Fundamento da Desigualdade entre os Homens*, Editorial Presença, Lisboa, 1971, pp. 76 – 77.

¹³⁵ S. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 23

A propósito dos termos em que são estabelecidas as relações entre as várias esferas é necessário que citeamos a controversa análise que Hannah Arendt fez ao caso *Little Rock* relativa à resistência por parte de cidadãos do sul dos estados unidos face ao processo de dessegregação do ensino americano¹³⁶. A autora oponha-se à imposição da transição para um modelo de escolas sem segregação, mas não o fazia por partilhar de uma crença numa qualquer doutrina de superioridade racial. Para comprovar este facto basta citar a circunstância de o texto sobre *Little Rock* também ter defendido que não deveria existir legislação que impedisse casamento inter-raciais, tal como sucedia nas legislações dos estados do sul. A perspetiva de Hannah Arendt é a seguinte: cada esfera deve utilizar os meios que lhe estão adstritos apenas de modo a lidar com os princípios radicados na sua base, sendo que nenhuma esfera deve ser importunada no âmbito fixado pelos princípios que estão na sua raiz. A esfera privada e pessoal é baseada nas necessidades e na desigualdade. A esfera política e pública é baseada na liberdade e na igualdade. Por último a esfera social é baseada na discriminação estabelecida pelos grupos sociais desta mesma esfera, com exceção do grupo correspondente à Igreja. Assim sendo, os meios da esfera pública e política não deveriam intervir na esfera social onde ocorre a discriminação.

A controvérsia gerada pela posição de Hannah Arendt está devidamente documentada¹³⁷. Não obstante, a autora manteve este princípio de separação das esferas sem a qual a apresentação da sua posição não pode ser, devidamente, interpretada.

¹³⁶H. Arendt *Responsability and Judgment*, Schocken Books, New York, 2003 pp. 193 - 214

¹³⁷ K.T.Gines, *Hannah Arendt and The negro Question*, Indiana University press, Bloomington and Indianapolis, 2014, pp. 46 – 48.

5.3. Críticas à teoria das esferas enunciada por Hannah Arendt

A teoria das esferas formulada por Hannah Arendt foi sujeita a três críticas. O primeiro conjunto de objeções assenta na noção de que a modelagem Histórica utilizada, para formular a distinção entre a esfera privada e a esfera pública, é tributária de uma dependência excessiva face à antiguidade clássica. A esta primeira objeção, segue-se um comentário sobre as possíveis insuficiências da conceção de liberdade formulada a partir da teoria das esferas e, por último, há, ainda, que ter em consideração a crítica que postula que o âmbito atribuído à política pelo pensamento arendtiano é excessivamente restritivo.

Aquando da análise à primeira crítica dirigida à teoria das esferas de Hannah Arendt a nossa principal interlocutora será, Seyla Benhabib¹³⁸. Diz-nos esta autora que a modelagem histórica que serve de base à enunciação arendtiana relativa às várias tipologias de esferas desconsidera a importância do período entre o fim da antiguidade clássica e o início da Modernidade, pelo que existiria um hiato de várias centenas de anos aos quais não seria atribuída a devida relevância. Por sua vez, esta observação de Seyla Benhabib tornar-se-á ainda mais relevante se tivermos em consideração que existem descrições alternativas da origem da esfera pública que não exigem um recuo tão distante ao passado, tal como sucede com a descrição feita por Habermas em: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (traduziremos este título a partir da versão em inglês da obra como, sendo: *A Transformação Estrutural da Esfera Pública*). Na sua descrição, Habermas associou o surgimento da esfera pública ao surgimento de uma opinião pública que desponta num contexto de confrontação entre uma burguesia em ascensão e aquilo que o autor interpreta como sendo um feudalismo em decadência. Nos termos dos postulados de Habermas as *coffee shops* inglesas são apresentadas como exemplos de proto-esfera pública, mas para

¹³⁸ S. BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, p. 23.

apreender a perspectiva deste autor será necessário olhar para a cronologia proposta pelo seu pensamento.

De acordo com Habermas, a esfera pública surgiu da consciencialização de que existiria uma distinção entre as posições assumidas por uma elite social e aquilo que era prescrito por uma concepção de bem comum, independentemente das bases que pudessem sustentar a definição daquilo que o bem comum era em concreto. Para este processo também seria necessário que surgisse uma prática de sujeitar a legitimidade das instituições e da legislação ao exame crítico dos membros da opinião, sendo que o ensaio de Immanuel Kanto: *O que é o Iluminismo?* - foi citado por Habermas como sendo a principal exposição desta doutrina. A erosão da esfera pública ter-se-ia dado a partir dos efeitos conjuntos da sociedade de massas e do consumismo. Enquanto o primeiro destes fatores impediu a individualidade que caracteriza a troca de ideias e o debate a segunda faceta deste processo transformou em mercadoria as poucas instâncias em que ainda existia debate. As próprias localizações nas quais o debate decorreu teriam sido alteradas. Feita esta descrição importa tomar posição.

Parece-nos relevante invocar as observações de Dana Villa sobre a circunstância de a crítica à modelagem histórica adotada pela teoria das esferas partir de uma posição que não insere a perspectiva arendtiana naquilo que era o objetivo das suas investigações. Com efeito, o principal propósito de Hannah Arendt era o de apresentar um conjunto de observações sobre o funcionamento do mundo, sendo que este conceito era entendido enquanto ambiente distinto do natural e criado por via da fabricação de modo a ser habitado por seres humanos que exerceriam a sua ação. Assim sendo, a perspectiva sobre o funcionamento do conceito de mundo postulada pela análise arendtiana deve ser entendida enquanto algo cujo âmbito é aplicável a vários períodos históricos. Isto porque, desde a antiguidade clássica que existem esferas públicas distintas da esfera privada e na

medida em que estas esferas apresentam algo em comum a análise de Hannah Arendt transcende o domínio exclusivo da *polis* grega¹³⁹.

De modo a reforçar a nossa réplica à crítica que foi dirigida à teoria das esferas também nos parece relevante invocar a importância que Hannah Arendt atribuiu à redução, enquanto etapa do método fenomenológico. Ou seja, para Hannah Arendt é necessário que recuemos ao primeiro exemplo que temos de uma experiência, o que neste caso implicaria recuar à Antiguidade Clássica.

Segue-se a este primeiro ponto a objeção dirigida ao conceito de liberdade cunhado por Hannah Arendt - naquilo que concerne às suas objeções ao liberalismo – e cujo conteúdo foi articulado por Kei Hiruta¹⁴⁰. De acordo com este autor, Hannah Arendt evidencia um desconhecimento da doutrina liberal, sobretudo no que respeita aos autores liberais de que foi contemporânea e entre os quais importa destacar Isaiah Berlin. Ora, esta posição sobre o eventual desconhecimento da doutrina liberal evidenciado por Hannah Arendt é partilhada por Dana Villa. Para estes dois autores seria esta falta de familiaridade que justificaria a escassa densificação da análise das doutrinas liberais em Hannah Arendt. A estes comentários acresce a circunstância de Kei Hiruta considerar que Hannah Arendt teria um preconceito contra o liberalismo advindo da experiência da república de Weimar e que teria sido complementado pelas proximidades do seu segundo marido ao marxismo.

¹³⁹ Tanto a apresentação da posição subscrita por Habermas, assim como, da posição subscrita por David Villa foram feitas com base na seguinte nota bibliográfica: D. VILLA, *Politics, Philosophy, Terror*, pp. 129 – 130; 143 – 151.

¹⁴⁰K. HIRUTA, “*Hannah Arendt, Liberalism, and Freedom from Politics*” in HIRUTA, K. (Org.) *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, Palgrave Macmillan, Oxford, 2019, 17 – 47.

Estas observações suscitam-nos os seguintes comentários: primeiramente, não nos parece correto afirmar que Hannah Arendt desconhecia pontos importantes do pensamento liberal, por exemplo, o pensamento arendtiano refere explicitamente a distinção entre as liberdades positivas e as liberdades negativas, para além, de sabermos que Hannah Arendt tinha na sua biblioteca pessoal obras de Isaiah Berlin; em segundo lugar, os comentários de Hannah Arendt dirigidos ao liberalismo são mais restritos do que aquilo que é sugerido pelos seus intérpretes, na medida em que são dirigidos não à ideologia liberal, mas aquilo que poderíamos designar de mentalidade liberal e que, segundo Hannah Arendt, cometia o erro conceptual de associar a política a algo que reduz a liberdade, para além, de equiparar os conceitos de: autoridade; poder; totalitarismo e violência¹⁴¹.

Ao concluirmos a nossa análise das críticas dirigidas à teoria das esferas de Hannah Arendt há que referir a posição que defende que o conceito arendtiano de política é excessivamente restritivo, sendo que esta crítica foi subscrita por Hanna Pitkin¹⁴² e por Byung-Chul Han¹⁴³. De acordo com estes dois autores excluir da política tudo aquilo que está relacionado com a esfera privada ou com questões económicas corresponde a uma interpretação excessivamente estrita. Ora, sobre este ponto parece-nos importante sublinhar que a formulação dos conceitos arendtianos é feita tendo por base a ideia de que a tentativa de compreender algo significa recuar à primeira experiência que temos dessa mesma coisa, sendo que neste ponto há que referir que a política começou por ser uma esfera distinta da economia. Por outro lado, a divisão arendtiana apoia-se naquilo que pode ser inferido da prática, na medida em que a política demonstrou ter dificuldades em

¹⁴¹ H. ARENDT, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, pp. 72 – 73.

¹⁴² H. PITKIN, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, p. 79.

¹⁴³ B. CHUL-HAN, *Vita Contemplativa*, pp.70- 74.

solucionar problemas da esfera social tais como a pobreza. Mais ainda, a análise de cada uma das esferas permite concluir que estas são baseadas em princípios distintos que não podem ser sobrepostos sem gerar tensões e conflitos. A propósito desta separação Hannah Arendt diz-nos também que os esforços dos intérpretes em determinar aquilo que é político devem estar focados em encontrar assuntos que possam ser debatidos em coletivo, mas que não sejam reconduzíveis a questões económicas ou da esfera privada. A este propósito a autora chegou a afirmar que as relações internacionais seriam um exemplo deste tipo de temática¹⁴⁴.

5.4. O pensamento arendtiano e o debate sobre a democracia de tipo *agon*

Tendo definido os conceitos arendtianos de política e de ação importa que nos pronunciemos no debate sobre qual a prevalência que a espontaneidade e a criatividade assumem em cada um destes âmbitos. Por sua vez, esta tomada de posição obrigar-nos-á a uma análise do modelo de democracia de tipo *agon*.

O conceito de *agon* é de origem grega e destina-se a fazer referência às várias tipologias de disputa. Não obstante, na teoria dos regimes políticos este conceito é empregue de forma mais restritiva e com o propósito de designar apenas as disputas que subjazem a um debate entre dois interlocutores. Quer isto dizer que a ideia de uma democracia com raiz no *agon* designa uma modalidade de regime democrático que permitiria um âmbito mais amplo de discussão do que os regimes democráticos que procuraram fixar padrões universais e inalienáveis de decisão e que, por consequência,

¹⁴⁴ H. ARENDT, *Between Past and the Future: eight exercises in political thought*, p. 151.

procuram estabelecer fontes de legitimidade associadas à vinculação a um conjunto de instituições e de procedimentos. No âmbito do debate sobre estas duas tipologias de democracia autores tais como John Rawls são tidos como estando entre os principais teorizadores das tipologias de Democracia que procuram fixar padrões universais para os regimes políticos, sendo por isso designado de procedimentalistas. Por sua vez, é em oposição à perspectiva procedimentalista que surge a democracia de tipo *agon* associada a postulados que pretendem estruturar-se a partir do pensamento de Nietzsche e de Foucault.

No contexto da análise ao pensamento de Hannah Arendt, Dana Villa utilizou a conceção arendtiana de ação com o propósito de defender que Hannah Arendt deveria ser enquadrada pelos seus intérpretes enquanto autora filiada entre os defensores de uma democracia de tipo *agon*. Neste sentido a posição de Dana Villa baseia-se no postulado de que Hannah Arendt atribui um papel central à ação enquanto elemento da *Vita Activa* e ao qual corresponde as capacidades de criatividade e de espontaneidade. Mais ainda, há que acrescer a esta primeira afirmação a circunstância de Hannah Arendt ter cunhado o seu conceito de liberdade a partir das virtualidades que estão associadas à ação o que parece fortalecer o apelo aquilo que é criativo e espontâneo¹⁴⁵. Salvo melhor posição, parece-nos que esta interpretação de Hannah Arendt enquanto teórica de uma Democracia de tipo *agon* apresenta vários problemas que devem levar a que esta posição seja rejeitada.

Primeiramente, a posição de Dana Villa relativamente a uma ação que é louvada pelas suas capacidades criativas coloca de parte a circunstância de Hannah Arendt também ter defendido a necessidade de filtrar esta mesma ação por via da educação. Mais ainda, a descrição feita por Hannah Arendt a propósito da necessidade de fazer decorrer

¹⁴⁵ A nossa exposição sobre o conceito de *agon* proposto por Dana Villa é, inteiramente, baseado na seguinte nota bibliográfica: D. VILLA, *Politics, Philosophy, Terror*, pp. 107 – 127.

da ação algo que transcendesse a passagem do tempo permite reforçar esta crítica visto que coloca a reverência pela permanência num plano superior aquilo que é a apologia do que possa ser considerado novo.

A estas observações há ainda que acrescer a enunciação da posição arendtiana sobre como deveria ser feita o relacionamento entre as várias esferas identificadas pelo seu pensamento. Com efeito, uma vez que Hannah Arendt argumentou que a esfera política e a esfera privada não devem pretender intervir na esfera social - mesmo quando esta intervenção seja destinada a evitar situações de discriminação - resulta deste ponto que existem limites que a autora pretendia impor à política e que a distanciam do conceito de *agon*. Mais ainda, sendo o social o domínio do comportamento a posição de Hannah Arendt obriga a que consideremos que em certas situações pode ser aceitável que o comportamento se substitua à ação. Ora, tudo isto implica que não possamos defender que Hannah Arendt tenha sido uma crítica de todas as situações de conformação, sobretudo quando a leitura que Dana Villa faz sobre este debate pretende equiparar os postulados de Hannah Arendt sobre a ação e o comportamento às posições mais radicalmente a favor do *agon* assumidas por Foucault. Parece-nos, por isso, que Hannah Arendt não deve ser incluída entre os defensores de uma democracia de tipo *agon*.

5.5. Considerações finais sobre o conservadorismo e o estatuto da mulher

A análise da posição que foi assumida por Dana Villa, no âmbito do debate sobre qual o tipo de democracia associada a Hannah Arendt, serve de mote para a conclusão da nossa análise sobre as potenciais sobreposições entre o pensamento conservador e o pensamento arendtiano. A propósito deste ponto parece-nos relevante citar dois dos aspetos da teoria das esferas de Hannah Arendt aos quais Margaret Canovan também

atribuiu particular importância, nomeadamente: o carácter orgânico que esta teoria associa às instituições; e, em segundo lugar, o seu carácter teleológico. Sabemos que existe uma dimensão orgânica na teoria arendtiana, visto que as esferas identificadas por Hannah Arendt são sempre criadas pelo esforço conjunto dos membros dessa mesma comunidade o que nos permite, igualmente, densificar a distinção que é feita entre o conceito de terra (*earth*) - enquanto meio natural - e o conceito de mundo (*world*) - enquanto algo que resulta da atividade do ser humano - ou seja, enquanto algo artificial, mas que corresponderia à dimensão orgânica das instituições. Por outro lado, a posição arendtiana também considera que existe um princípio subjacente a cada esfera na qual a vida em comunidade pode ser enquadrada, o que implica que exista na sua descrição uma dimensão teleológica, ou seja, uma ideia de fim associado a esta teoria. Este ponto torna-se, particularmente, relevante se tivermos em consideração que para Hannah Arendt as mudanças que ocorrem no âmbito de cada umas das esferas não podem ser feitas com base em influências exteriores, mas antes pelo movimento interno e paciente daquilo a que cada uma destas esferas corresponde¹⁴⁶. Ora, a propósito da possibilidade de existirem sobreposições entre o pensamento arendtiano e o pensamento conservador também é relevante dar conta de que, muito embora, Hannah Arendt não tenha assumido uma filiação no conservadorismo esta corrente doutrinária não corresponde, ainda assim, a uma das correntes doutrinárias que a autora rejeitou de forma explícita. Assim sendo, as várias posições que analisamos permitem-nos concluir que na ausência de uma escola doutrinária na qual a autora estivesse filiada de forma categórica, a perspetiva mais correta seria a que considera que a doutrina da qual o pensamento arendtiano está mais próxima é o conservadorismo.

¹⁴⁶ M.CANOVAN, *Hannah Arendt como pensadora conservadora*, pp. 62 – 63.

Por outro lado, naquilo que concerne ao debate sobre a análise do estatuto das mulheres no âmbito do pensamento de Hannah Arendt verifica-se que a teoria das esferas, também, assume particular importância. Isto porque, nas sociedades em que não é reconhecida às mulheres uma dignidade equivalente à dos homens existe uma propensão para que os membros do sexo feminino sejam remetidos para a esfera do privado e do doméstico. Ora, na medida em que na esfera privada não existiria nem liberdade nem igualdade constata-se que, ao conjugarmos estas observações, com aquilo que já afirmamos sobre o modo como o estatuto das mulheres pode ser interpretado como um antecedente do *animal laborans*, é possível concluir que existe no pensamento arendtiano uma postura proto-feminista¹⁴⁷. Isto é, embora Hannah Arendt não tenha redigido um tratado sobre o estatuto das mulheres, ainda assim é possível retirar do seu pensamento argumentos a favor de um estatuto que reconheça às mulheres uma dignidade equivalente à dos homens. A aplicação das conclusões desta teoria sobre o papel das mulheres na vida em comunidade estaria, no entanto, restrita à prática prescrita pela postura associada ao conservadorismo.

5.6. O conceito de revolução endémico à Modernidade

O conceito de revolução cunhado pela Modernidade baseia-se nas seguintes inovações: a importância da questão social decorrente do surgimento da esfera social e da

¹⁴⁷ BENHABIB, S., “*La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt*” in Birulés, F. (Org.) Hannah Arendt: *El Orgullo de Pensar*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2000, 108 – 109 (tradução para Espanhol).

convicção de que a pobreza não era uma inevitabilidade¹⁴⁸; a distinção entre o ato de libertação e a constituição da liberdade¹⁴⁹; o surgimento de um novo conceito de mudança¹⁵⁰; e, por último, a alteração do significado, originalmente, proto conservador atribuído ao conceito de revolução¹⁵¹.

Tal como já foi referido, a esfera social adveio da transposição que permitiu que a economia começasse a ser debatida fora da esfera privada através de disciplinas tais como a Economia Política, sendo que para esta transposição também contribuiu a circunstância de os recursos utilizados para assegurar a subsistência terem passado a ser obtidos por via de tarefas realizadas fora da esfera doméstica e num contexto que passou a transcender a mera economia de subsistência. Ora, o surgimento desta nova esfera permitiu que surgissem fora do domínio do lar preocupações económicas suscetíveis de gerar novas reivindicações por parte dos agentes que compõem uma sociedade. Por sua vez, esta alteração na natureza das reivindicações apresentadas fora do domínio privado também está relacionada com a elevação dos níveis de produção que se verificaram durante a Modernidade na medida em que esta alteração demonstrou que a pobreza não era uma inevitabilidade. Neste ponto há, contudo, que referir que no glossário arendtiano a pobreza não é interpretada como equivalente da mera privação ou necessidade. Isto porque, para Hannah Arendt a pobreza corresponde à ditadura do corpo sob o agente que a detêm e nesse sentido é mais radical do que a mera privação. Diz-nos ainda a autora que foi a existência desta pobreza que impediu a salvaguarda da revolução em alguns dos países nos quais este movimento de mudança foi prosseguido. Ora, a interpretação desta

¹⁴⁸ H. ARENDT, *On Revolution*, pp. 59 – 61.

¹⁴⁹ *ibidem* p. 154

¹⁵⁰ *ibidem*, p. 21.

¹⁵¹ *ibidem*, p. 42.

observação enunciada por Hannah Arendt exige que olhemos para a distinção entre a libertação e a constituição da liberdade.

A revolução distingue-se da rebelião por pretender associar à libertação dos membros de uma comunidade uma constituição que consagre esta alteração e denominada de: *Constitutius libertas*. Na medida em que a liberdade política é definida pelo pensamento arendtiano enquanto algo que resulta de uma ação coletiva feita após a satisfação das necessidades do ser humano e focada na dimensão da espontaneidade e de originalidade da ação resulta desta mesma definição que o ato de libertação tem de respeitar todos estes elementos do entendimento arendtiano da liberdade. Assim sendo, o traço distintivo da revolução naquilo que concerne ao conceito de liberdade e à distinção face à rebelião resulta da assunção do seguinte propósito: permitir que uma comunidade atribua a si própria uma nova constituição em lugar ou das normas herdadas do passado ou de novas normas atribuídas por um monarca.

Neste contexto, a existência da pobreza é algo que impede a constituição da liberdade na medida em que impede o desenvolvimento da esfera pública na qual esta liberdade é exercida. A este propósito Hannah Arendt cita as afirmações de Robespierre sobre a circunstância de os revolucionários franceses terem perdido a oportunidade de cumprir a tarefa de constituir a liberdade para além de citar as observações dos revolucionários americanos que procuraram alertar os seus pares Europeus para a perigosidade associada a uma tentativa de exportar diretamente o modelo da revolução americana para o velho continente. Por outro lado, Hannah Arendt também cita a observação de Lenine sobre o facto de um dos principais propósitos da revolução russa ser a eletrificação mais o poder soviète. Segundo a autora ao tratar a eletrificação como um objetivo distinto do objetivo do propósito político de construir o poder soviético Lenine estaria a conceder não só que a política poderia determinar a infraestrutura, mas

também que os problemas enfrentados pelos bolcheviques eram semelhantes aos problemas enfrentados pelos revolucionários franceses naquilo que concerne à impossibilidade de estabelecer a liberdade sem eliminar a pobreza. Sucede, contudo, que para Hannah Arendt estas tentativas de revolução são aquilo que demonstra que não era possível à política resolver o problema da pobreza a tempo de estabelecer a liberdade.

Mais ainda, o conceito de revolução endêmico à Modernidade também erodiu os anteriores conceitos de mudança utilizados na teoria política. Vejamos, a teoria política anterior à Modernidade já tinha formulado concepções sobre o conceito de mudança e que estavam associadas às concepções de Políbio sobre a teoria circular dos regimes políticos. No entanto, o conceito de mudança característico do conceito revolução que está associado à Modernidade destas anteriores definições do conceito de mudança por pretender criar algo sem precedentes no passado político de uma comunidade. Ora, esta realidade decorre tanto das características criadoras da ação, bem como do contexto que a Modernidade criou relativamente à sua mentalidade niilista de que tudo seria possível e associada à convicção de que a pobreza não era uma inevitabilidade.

Importa, também, sublinhar que a Modernidade despontou uma mudança no próprio significado inicialmente associado ao conceito de revolução. A palavra revolução surge pela primeira vez nos textos de Copérnico de modo a descrever o movimento dos astros numa rota elíptica. Assim sendo, quando a palavra foi importada para a teoria política destinava-se a designar o movimento pelo qual as comunidades retomam às bases em que estavam inicialmente estabelecidas. É neste sentido que o movimento ocorrido em Inglaterra em 1688 foi considerado como sendo uma revolução. Contudo, a partir do enfoque colocado na nova noção de mudança a revolução passou a ser um conceito cujo significado estava relacionado com a ligação com algo novo tendo, por isso, invertido completamente o seu sentido original. Ora, na mediada em qua aquilo que distingue a

ação do comportamento é a sua propensão para a criação de algo novo e uma vez que os efeitos da ação visam ter consequências na esfera pública e política parece-nos correto defender que a revolução pode ser considerada como um dos últimos redutos tanto da ação, bem como, da política durante o período da Modernidade, não obstante as suas origens relacionadas com a esfera social.

Por último, Hannah Arendt defendia que as diferenças entre a revolução americana e a Revolução Francesa permitiriam explicar a razão pela qual a aliança transatlântica entre Europeus e Americanos tende a sofrer sobressaltos. Com efeito, as diferenças nas tradições revolucionárias justificam que ambos estes blocos apresentem diferenças no modo como interpretam a política ou o papel relativo aos agentes associados ao conceito de pobreza.

5.7. O surgimento do imperialismo e de um novo tipo de expansionismo

De acordo com Hannah Arendt o imperialismo surgiu da necessidade económica em transpor os limites aos quais os estados-nação estavam circunscritos. Diz-nos a autora que os aumentos de produtividade advindos da industrialização teriam obrigado os agentes de cada economia nacional a encontrar novos mercados para os quais seriam escoados os excedentes de mercadorias e de capitais, sendo que esta circunstância teria acabado por gerar um ascendente sob os países menos desenvolvidos e que seria exercido pelos países mais produtivos e industrializados. Ora, tal como reconheceu a própria Hannah Arendt esta interpretação das implicações impostas pelo funcionamento da economia no domínio da esfera internacional é tributária dos postulados de Rosa

Luxemburgo. Sobre este ponto, importa remeter para as observações que já formulamos naquilo que concerne à análise da sobreposição entre o pensamento arendtiano e o pensamento conservador de modo a afastar qualquer hipótese que interprete esta influência teórica enquanto algo que seria demonstrativo de uma filiação em escolas doutrinárias distintas do conservadorismo. Acresce a este conjunto de observações a circunstância de Rosa Luxemburgo ter sido identificada por Hannah Arendt como uma marxista não ortodoxa, sendo que algumas das suas teses foram descritas por Lenin como não marxistas. Ou seja, mesmo existindo uma filiação esta adesão seria feita num progressismo marcado pela sua heterodoxia¹⁵². Por último, o postulado arendtiano que afasta a esfera pública da economia implica, necessariamente, que não exista qualquer coincidência com o marxismo.

A expansão a que o imperialismo deu origem distingue-se por não ter por base propósito políticos, culturais ou relacionados com imperativos de defesa, mas antes por ser baseada em necessidades económicas que operam como a principal causa para o movimento do imperialismo.

A partir deste contexto a burocracia gerada pela Modernidade teria experienciado uma bifurcação. Passou a existir uma burocracia do estado-nação e uma burocracia destinada às colónias. No domínio da burocracia das colónias os agentes burocráticos poderiam facilmente ver-se numa situação em que aplicariam o terror como modo de comandar a vida em sociedade visto que - nos termos formulados por Hannah Arendt - o Poder exige a pertença a uma maioria para poder existir. Por outro lado, dada a profusão de “material humano” existente nas colónias este terror teria alcançado uma escala que já apresentaria semelhanças com o totalitarismo, mas que por falta das restantes condições

¹⁵² IDEM, *Men in Dark Times*, pp. 37 – 40.

necessárias a esta forma de governo ainda não poderia ser considerada um regime totalitário.

Para Hannah Arendt o imperialismo deu origem a um dos principais exemplos da manifestação de uma opinião pública. Isto porque, a justificação do imperialismo implicou a difusão em larga escala das ideias que vieram a servir de base ao racismo enquanto do lado oposto o imperialismo motivou uma reação de condenação do uso do terror¹⁵³. No entanto, o principal legado do imperialismo no que concerne à divulgação de ideias estaria relacionado com a exportação do modelo francês de revolução onde existe um maior papel desempenhado pela pobreza. Ou seja, na medida em que os países outrora colonizados apresentam uma estrutura social semelhante à que existia em França as suas revoluções seguiriam o modelo francês e não o exemplo americano¹⁵⁴.

5.8. O conflito entre a política e as verdades de facto

Por entre os elementos que compõem a burocracia erigida pela Modernidade é possível identificar dois agentes que Hannah Arendt procurou abordar de modo mais detalhado, nomeadamente: os solucionadores de problemas profissionais; e os relações-públicas. Através da nossa análise procuraremos demonstrar a importância destes dois elementos da burocracia endémica à Modernidade face ao contexto de oposição entre a política e as verdades de facto enquanto problemática própria da Modernidade.

¹⁵³ A nossa abordagem sobre o imperialismo é baseada na seguinte nota bibliográfica: IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding* pp. 139 – 142.

¹⁵⁴ *ibidem*, p. 253-254.

No glossário arendtiano os solucionadores de problemas profissionais são definidos enquanto agentes oriundos do meio acadêmico, sendo que as suas atividades visam utilizar os conhecimentos mais avançados de que uma sociedade dispõe de modo a racionalizar os assuntos humanos. Por sua vez, o cumprimento deste objetivo impele estes mesmos agentes da burocracia a procurar identificar um conjunto de leis sobre o funcionamento das sociedades e sobre o decorrer da História tendo como propósito conceber uma ciência social que apresentasse uma metodologia semelhante à metodologia das ciências naturais. Prosseguindo para a definição dos relações-públicas importa referir que esta tipologia de burocrata corresponde ao agente cuja função pretende aplicar conceitos semelhantes aos do marketing ao subsumi-los ao decorrer dos assuntos humanos. Assim sendo, os relações-públicas procurariam levar os segmentos de população que são alvo das suas atividades a adquirir uma determinada posição sobre a realidade que os circunda, sendo, que este processo decorreria nos mesmo termos pelos quais poderíamos ser levados a adquirir um determinado produto comercial devidamente publicitado pelo marketing¹⁵⁵.

Os agentes da burocracia demonstram ser capazes de agir no âmbito dos assuntos humanos na medida em que estes mesmos assuntos são contingentes e imbuídos de uma fragilidade que permite manipulá-los ou vetá-los ao esquecimento. Durante a antiguidade clássica, Heródoto foi impelido para a tarefa de registrar a História, precisamente, porque pretendia contornar estas fragilidades e assegurar, com isso, uma imortalidade que estes assuntos não possuíam de origem. De acordo com Hannah Arendt os esforços empreendidos por este autor são aquilo que justifica que Cícero lhe tenha atribuído o

¹⁵⁵ IDEM, *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics*, A Harvest Book Harcourt Brace and Company, San Diego, New York, London, 1972, pp. 7 – 12.

título de *pater historiae*¹⁵⁶. Por sua vez, a distinção entre verdades de facto e verdades racionais cunhada por Leibniz é acolhida por Hannah Arendt por corresponder à consagração epistemológica desta realidade.

No texto, *Monadologia*, Leibniz cunhou a sua distinção entre tipologias de verdades nos seguintes termos: as verdades racionais, constituem as verdades necessárias e cujo oposto é impossível; por sua vez, as verdades de facto são contingentes e o seu oposto é possível¹⁵⁷. Segundo Hannah Arendt a Modernidade é o período no qual a política passou a estar em conflito com as verdades de facto. Sobre este ponto é preciso começar por ter em consideração o facto de os burocratas a que Hannah Arendt faz referência poderem condicionar as condutas assumidas pelos outros ao mesmo tempo que continuam a existir num plano no qual as suas próprias condutas não são condicionadas. Assim sendo, estes agentes correspondem a um dos últimos redutos da ação e onde é possível fazer uso da capacidade de imaginação que está associada a esta atividade através da *novus ordo seclorum* podendo, por isso, especular antes das suas ações sobre qual a realidade que gostariam de ver surgir. Assim sendo, os burocratas têm o propósito de impor uma realidade com contingências diferentes à existente, mas na medida em que criar algo implica que comecemos por imaginar uma realidade distinta impõem-se por esta via um conflito com as verdades de facto¹⁵⁸. Por outro lado, a modernidade também é identificada como um período de perda de importância da religião e onde não só o debate ideológico, mas também o pensamento que lhes deu origem perdeu relevância,

¹⁵⁶ IDEM, *Between Past and the Future*, p. 41.

¹⁵⁷ G. W. LEIBNIZ, *Discourse on Metaphysics Correspondence with Arnauld and Monadology (traduzido do original alemão para inglês)*, Chicago the Open Court Publishing Company, Chicago, 1902, p. 258.

¹⁵⁸H. ARENDT, *Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics*, p. 5.

sobretudo, após o falhanço das tentativas de impor modelos ideológicos distintos dos vigentes. Mais uma vez aquilo que resulta daqui é um reforço do conflito com as verdades de facto.

O conflito com as verdades de facto é distinto da noção de segredos de estado referida pela expressão *arcana imperii*. Aquilo que está em causa não é uma situação na qual os agentes que vedam o acesso a segredos, mas antes uma situação na qual se procura dificultar a discussão de factos de acesso livre ao mesmo tempo que se procura alterar as percepções que fazemos da realidade e num contexto ou a mera enunciação de facto pode ser vista como sendo tão perigosa quanto era a enunciação de uma ideologia que no passado tenha sido considerada perniciosa¹⁵⁹.

5.10. A transformação da arte num bem de consumo

De acordo com Hannah Arendt a Modernidade prejudicou a produção artística. Diz-nos a autora que a arte depende dos seguintes fatores: da permanência associada ao objeto artístico; do distanciamento face a qualquer ideia de utilidade associada aquilo que é produzido para ser arte; e do enfoque no pensamento como sendo aquilo que está na raiz da arte¹⁶⁰. Ora, a Modernidade é interpretada como sendo o período Histórico que reconduziu o anterior conceito de arte à atividade do labor e que, por essa razão, transformou o desejo de permanência, inicialmente, associado à arte em apenas mais um objeto de consumo. Mais ainda, a Modernidade teria imposto à esfera outrora ocupada

¹⁵⁹ IDEM, *Between Past and the Future*, pp. 229- 230.

¹⁶⁰ IDEM, *The Human condition*, pp. 167 – 174.

pela arte uma lógica da eficiência e com isso obrigou a que os novos objetos de consumo demonstrassem a sua utilidade. Por último, a Modernidade também deixou o pensamento em crise e nesse sentido levou à erosão daquilo que era interpretado como estando na raiz da atividade artística. Em consequência de todos estes factos a atividade artística teria sido transformada num mero entretenimento¹⁶¹. Neste contexto, houve também um fortalecimento relativamente à quantidade de elementos que podem ser utilizados no conflito entre a política e as verdades de facto, visto que este conflito está dependente da existência de bens contingentes e não duradouros.

5.11. Os limites da ciência moderna

O despontar da ciência moderna deu origem a um conceito de progresso cujos enunciados pretenderam dissociar a noção de bom da noção de melhor. Cada novo avanço passou a ser entendido como um mero melhoramento ao qual se seguiria uma melhoria ainda mais substancial. Por outro lado, este ritmo de constante avanço foi descrito pelo conceito de progresso associado à Modernidade como sendo um ciclo sem fim. Assim sendo, deixou de ser possível afirmar que existe algo intrinsecamente bom uma vez que esta noção implicaria que não seriam possíveis novos melhoramentos.

Segundo, Hannah Arendt existem três razões que nos devem levar a duvidar da possibilidade de continuarmos a aplicar este conceito de progresso, e que são: as limitações biológicas ao tempo máximo de vida de cada ser humano; a impossibilidade de exceder a velocidade da luz; e, por último, as inovações introduzidas pela física

¹⁶¹ IDEM, *Between Past and the Future: eight exercises in political thought*, pp. 190 – 194.

quântica, sobretudo, naquilo que concerne ao princípio da incerteza de Heisenberg¹⁶². Importa, por isso, olhar para cada uma destas limitações que vão sendo impostas aos postulados da Ciência Moderna.

Os limites biológicos à extensão da vida confrontam-nos com a impossibilidade de melhor indefinidamente os nossos cuidados médicos, naquilo que concerne a extensão da nossa existência. Segue-se a este ponto a constatação de que não existindo meios para ultrapassar a velocidade da luz, mesmo os veículos que se deslocassem à maior velocidade possível não seriam capazes de atingir os objetivos a que a imaginação coletiva se referia durante a segunda metade do século XX e que seriam referentes a uma colonização em larga escala do espaço por parte da espécie humana. Ora, tal como nos diz a autora seria pouco provável que a seguir às viagens à lua fosse possível ir muito além de uma colonização de Marte. Por último, a física quântica remete-nos para a impossibilidade de continuarmos a ter padrões estáveis para avaliar os nossos avanços científicos de modo a aferir das melhorias que pudessem ter ocorrido.

Paralelamente, ao conceito de progresso a ciência moderna também evidencia uma crise decorrente daquilo que Hannah Arendt entendia ser a falência de algumas das suas bases teóricas. Vejamos, a partir da revolução introduzida pelo telescópio o cientista passou a partilhar com o filósofo o propósito de desenvolver um sistema de pensamento que lhe permitisse ir além das aparências pelas quais a realidade surge na sua mente. Sucede que para Hannah Arendt a aparência é a categoria que filtra a realidade. Assim sendo, o esforço do cientista seria, necessariamente, frustrado, pois, as suas bases teóricas seriam excessivamente otimistas quanto às capacidades que atribuem a si próprias¹⁶³.

¹⁶² *ibidem*, pp. 268 – 269.

¹⁶³ IDEM, *The life of the mind one volume edition*, pp. 26 – 29.

Capítulo VI. A Modernidade e a Ciência Positiva da História

6.1. Definição dos conceitos relevantes para a temática em análise e enunciação das principais questões teóricas

Para Hannah Arendt a Ciência Positiva da História corresponde à doutrina que postula que o desenrolar da História é pré-determinado por forças impessoais e não por um voluntarismo radicado no ser humano¹⁶⁴. Assim sendo, esta nova disciplina com ambições de cientificidade diz-nos que é possível enunciar um conjunto de leis subjacentes à História e cujo conteúdo apresentaria previsões exatas sobre como se iria desenrolar o desenvolvimento das várias comunidades de seres humanos. Ora, uma vez agrupadas num corpo teórico próprio estas mesmas leis da História permitiriam erigir a sua própria ciência social. Neste contexto, a intervenção dos seres humanos passou a ser interpretada pelos autores associados à Ciência Positiva da História como estando restrita a uma dimensão de conformação face a estas determinações. Relativamente a esta temática há também que referir que contrariamente às leis da natureza as leis da História continuam a depender de atividades desenvolvidas pelo ser humano para assegurar a sua vigência. Por esta razão as atividades que o ser humano pretendesse empreender estariam previamente enquadradas pelo movimento irreduzível das leis da História. Assim sendo, a suposta liberdade do ser humano para participar na criação da sua própria História seria meramente aparente.

¹⁶⁴ IDEM, *Essays in Understanding*, p. 411.

A análise das posições assumidas pela perspectiva não voluntarista da História deu origem ao conceito arendtiano de processo. Para Hannah Arendt este conceito define-se por ter feito divergir as ações do agente do sentido intrínseco que lhes estaria adstrito. Isto porque, em lugar de um registo dos vários exemplos que poderiam ser retirados tanto da ação de cada agente, bem como de uma enunciação da História da vida em comunidade veríamos surgir algo relativo a um contexto intelectual no qual a História dos assuntos humanos passaria a ser interpretada como sendo presidida por uma teleologia que efetua um enquadramento prévio da importância associada a cada agente ou a cada momento da vida em comunidade¹⁶⁵.

Diz-nos também Hannah Arendt que a produção Historiográfica feita nos moldes da Ciência Positiva da História incidiria sob o conceito de: acontecimento – entendido por Hannah Arendt enquanto atividade do agente ou enquanto momento da vida em comunidade, mas sendo ambos estes exemplos anteriores ao tratamento que seria feito de cada um destes objetos de estudo pela Historiografia. Mais ainda, o conceito de processo apresentaria uma relação com o conceito de progresso e baseada no seguinte: a partir dos postulados associados ao processo seria possível que aquilo que antes era interpretado como uma catástrofe passasse a ser visto como um progresso do mesmo modo que aquilo que antes seria considerado como um progresso poderia passar a ser visto como sendo uma catástrofe. Assim sendo, a teleologia associada à História teria um papel na adjetivação que fazemos dessa mesma História. Importa, igualmente, referir que para Hannah Arendt uma das principais funções desta nova Ciência seria a de restabelecer uma ligação que englobe a História de várias gerações. Isto porque, após a erosão da tradição

¹⁶⁵ IDEM, *Between Past and the Future*, p. 78.

o vínculo que durante mais de um milénio uniu as comunidades numa cronologia que remonta à Antiguidade Clássica teria sido perdida.

Para Hannah Arendt a teleologia associada à Ciência Positiva da História não deveria ser equiparada às interpretações da História feitas pela Teologia e a Filosofia da Religião com base na Filosofia sobre o conceito de tempo iniciada por Santo Agostinho. Isto porque, a interpretação religiosa de uma potencial teleologia associa à História diz respeito apenas aos pontos de interceção entre a mundanidade e o transcendental. Diferentemente, a Ciência Positiva da História pretende alcançar uma maior universalidade no conjunto de matérias sobre as quais incide¹⁶⁶.

Feitos estes esclarecimentos há, no entanto, que referir que qualquer posição que pretendesse associar a Modernidade arendtiana a uma nova variante daquilo que a autora considerou serem os postulados da Ciência Positiva da História seria errónea. Tudo isto sem prejuízo dos traços que de forma superficial pudessem inclinar o intérprete para essa analogia. Ora, tal como já foi referido, Hannah Arendt apresenta formulações sobre como a Modernidade surgiu em consequência de causas que despontaram: o seu próprio modo de vida; a sua própria tábua de valores; e as suas próprias problemáticas. Mais ainda, alguns dos pontos arendtianos de análise pretendem apresentar, previsões sobre o possível desenrolar de acontecimentos futuros, tal como sucede com a análise da crise da Ciência enquanto fenómeno da Modernidade ou com a expansão da sociedade de massas ou ainda com a progressiva erosão da ação a favor do conceito de comportamento. Não obstante, não é crível que Hannah Arendt tenha pretendido utilizar as suas conceções sobre Modernidade enquanto nova forma de previsão sobre o desenrolar da História. Pelo contrário, a autora interpretava a adoção de posições filiadas nos postulados da Ciência Positiva da História como um sintoma das crises que subjazem à Modernidade e

¹⁶⁶ *ibidem*, pp. 60 – 61.

considerava que as várias afirmações desta doutrina não apresentavam qualquer poder explicativo da nossa realidade, devendo, por isso, ser rejeitadas.

6.2. Razões para o surgimento da Ciência Positiva da História como doutrina da Modernidade

Segundo, Hannah Arendt todas as ciências são, necessariamente, baseadas em postulados tidos como axiomas e cuja conteúdo permanece em vigor até serem confrontadas com um fenómeno que não possa ser explicado pelos padrões herdados do passado¹⁶⁷. Ora, interpretando o pensamento da autora é possível concluir que a Modernidade teria tido um impacto deste tipo entre as ciências sociais e as humanidades seguindo-se desta realidade uma circunstância de crise. Por sua vez, os textos de Hannah Arendt também permitem aos intérpretes concluir que a Ciência Positiva da História surgiu associado à Modernidade por ter constituído uma tentativa de resposta face à crise experienciada pelas ciências sociais e pelas humanidades.

A este propósito importa começar por sublinhar que as ciências sociais, bem como as humanidades obrigam os seus intérpretes a ter em consideração aquilo que aconteceu no passado. Isto porque, o passado comum da Humanidade constitui um repositório de dados para o desenvolvimento de uma atividade teórica no âmbito das humanidades. Tendo em consideração que a Modernidade se caracteriza, em parte, pela rejeição de uma grande parte das referências que poderiam ter sido herdadas do passado segue-se deste

¹⁶⁷ IDEM, *Essays in Understanding*, p. 232

ponto teórico que a crise do passado teria de estar associada a uma crise das ciências sociais e das humanidades¹⁶⁸.

A esta primeira causa para a crise das humanidades e das ciências sociais é também necessário acoplar a circunstância de as ciências sociais e as humanidades - ao contrário daquilo que sucede com as ciências naturais - não terem utilizado nos seus desenvolvimentos o novo critério de objetividade introduzidos pelas ciências naturais e que envolveriam uma não discriminação nos factos que são abordados. Isto porque, atendo às limitações do intelecto aquando da análise dos factos históricos esta vertente da objetividade seria difícil de concretizar. Por esta razão, estas disciplinas não partilham de uma parte daquilo que são os novos paradigmas introduzidos pela Modernidade no que respeita à definição de objetividade nas ciências¹⁶⁹.

A esta erosão acresce, ainda, a circunstância de as ciências sociais e as humanidades terem sido deixadas em crise em decorrência da mentalidade consequencialista que a Modernidade criou e na qual até mesmo o ser humano seria suscetível de ser interpretado como um meio que pode ser utilizado para alcançar um determinado fim. Este Fenómeno corresponde, portanto, a algo ligado à razão instrumental e que - pelas razões que já foram enunciadas nos capítulos precedentes - é uma das características da Modernidade. É neste contexto que as ciências sociais e as humanidades passaram a ser interpretadas como algo de importância menor em decorrência da sua incapacidade de se deixarem utilizar para alcançar fins considerados “práticos” ou relacionados com questões “pragmáticas”¹⁷⁰.

¹⁶⁸ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, p. 406.

¹⁶⁹ IDEM, *Between Past and the Future: eight exercises in political thought*, pp. 47 – 48.

¹⁷⁰ IDEM, *Thinking Without a Banister: Essays in Understanding*, pp. 485 – 486.

Nem sempre as ciências sociais e as humanidades foram interpretadas como a disciplina para a qual não existiria uma utilidade. Por exemplo, Cícero considerava as humanidades a *ad hominem utilitatem*, ou seja, aquilo que é feito em benefício do homem. Para a Modernidade adotar uma posição pragmática significaria estar inserido na lógica que funde o *animal laborans* com os instrumentos utilizados durante o seu labor e que foram criados pelo *homo faber*. Isto porque, foi esta a circunstância que gerou a mentalidade consequencialista que associamos à Modernidade. Assim sendo, as ciências sociais e as humanidades só seriam consideradas como sendo dotadas de algum tipo de utilidade se permitissem contribuir para intensificar a lógica da atividade ligada ao labor e, por consequência, ao consumo¹⁷¹.

Por último, há que referir que a Modernidade também gerou uma circunstância de crise no pensamento, bem como, no modo de vida associado aos autores que inicialmente foram os cultivadores das Humanidades e das ciências sociais. A concepção tradicional que existia de pensamento era algo que surgia relacionado com os domínios da *Vita Contemplativa* cuja proeminência foi derogada nos primeiros momentos da Modernidade. Ora, uma vez que a *Vita Activa* teve um papel relevante na história das humanidades parece-nos que esta circunstância também contribuiu para a crise desta disciplina.

6.3. A adoção das ciências naturais enquanto paradigma e explicitação das razões para a falência do modelo da Ciência Positiva da História

¹⁷¹ *ibidem*, p. 412.

Para Hannah Arendt existe um paradoxo no processo despontado pela Modernidade e pelo qual as Ciências Sociais e as Humanidades foram levadas a entrar num contexto de crise. Sobre este ponto, a autora pretende demonstrar que o mesmo despontar das ciências naturais que permitiu que houvesse uma erosão da importância associada às humanidades e às ciências sociais também facilitou a adoção dos padrões das ciências naturais por parte das mesmas disciplinas que a Modernidade diminuiu em importância. Ora, esta circunstância decorreu de dois fatores: do facto de as ciências naturais apresentarem uma opção pela descrição da cronologia de processos e, por outro lado pela circunstância de ter surgido uma mentalidade específica sobre aquilo que pode ser conhecido com uma maior certeza através do depoimento das ciências.

As ciências naturais - após o surgimento da Modernidade e das inovações que decorreram dos primeiros usos dos instrumentos científicos - evidenciaram uma tendência para se afastarem das perguntas ligadas a um desejo inicial de radicalidade e que poderiam estar relacionadas com um: porquê - para transitarem para questões sobre processos relacionadas com um: como. Assim sendo, a própria natureza passou a poder ser historizada. Segundo Hannah Arendt os trabalhos de Darwin seriam um exemplo disto mesmo¹⁷². Mais ainda, as ciências naturais também criaram a convicção de aquilo que é criado pelos seres humanos corresponde ao único domínio da realidade que seria possível conhecer com um maior grau de certeza. Esta foi de resto a perspectiva adotada pelo autor Giambattista Vico que Hannah Arendt invoca a propósito do surgimento deste novo paradigma¹⁷³.

Não obstante, Hannah Arendt não considera que a Ciência Positiva da História apresente um valor explicativo na medida em que as suas previsões acabam por falhar

¹⁷² *ibidem*, p. 49.

¹⁷³ IDEM, *Between Past and the Future: eight exercises in political thought*, p. 49.

quando são colocadas em contraposição com a realidade. Aquilo que está na origem desta disciplina com ambições de cientificidade não corresponde, por isso, à formulação de uma nova ciência social dotada de objetividade ou de um poder de previsão equivalente ao das ciências naturais, mas está antes relacionado com uma tentativa enviesada de interpretar os acontecimentos de forma retrospectiva de modo a procurar um significado que os fizesse parecer inexoráveis¹⁷⁴. Por esta razão Hannah Arendt diz-nos que a Ciência Positiva da História pretende substituir a complexidade que subjaz à compreensão colocando no seu lugar uma forma de doutrinação.

6.4. A adoção do modelo da narração de histórias enquanto alternativa à tradição e à Ciência Positiva da História

A erosão tanto do papel desempenhado pela tradição e à qual está acoplada a falência dos postulados da Ciência Positiva da História permite justificar que Hannah Arendt tenha proposto um modelo baseado no regresso à narração das histórias que surjam associadas a cada agente ou momento na História das comunidades, sendo que a raiz deste modelo reside na poesia e na historiografia pré-filosóficas que vigoraram durante uma parte da Antiguidade Clássica. A propósito deste ponto importa esclarecer que no glossário arendtiano o conceito de História- enquanto *History*- é distinto do conceito de história que pretende surgir enquanto equivalente à noção de *story*. Não obstante, Hannah Arendt afirma que houve um período durante a Antiguidade Clássica no qual a produção relativa à História teve por objeto os factos relativos ao conceito de

¹⁷⁴ IDEM, *The Last Interview and other Conversations*, p. 87.

história. Ora, um dos principais propósitos do retorno ao modelo da narração de histórias consiste na tentativa de erodir o conceito de processo cunhado pela ciência positiva da História de modo a retomar a revelação de uma *Phronesis* relativa a um saber prático e a uma prudência que são distintas da *Sophia*, ou seja, do saber teórico¹⁷⁵. Por esta razão, alguns dos estudiosos de Hannah Arendt apresentaram esta autora como tendo posições que renovaram o interesse da teoria política relativamente ao papel desempenhado pela narração na Antiguidade Clássica.¹⁷⁶.

As observações expressas por Hannah Arendt sobre a narração partem da posição de que o agente não narra a sua própria história podendo apenas viabilizar os trâmites pelos quais essa mesma história emerge através das suas atividades e num contexto no qual existe uma reconhecida pluralidade nas relações estabelecidas com outros agentes. Diz-nos a autora que é por existir uma circunstância de pluralidade associada à vida em comum, bem como uma imprevisibilidade e irreversibilidade associadas à ação que as atividades do ser humano raramente alçam os seus propósitos criando em lugar da concretização dos seus objetivos um conjunto de histórias sobre o agente. Assim sendo, seria sob estas histórias que a narração se proponha a incidir.

O modelo de narração feita pela Poesia e pela História e que serve de base às posições assumidas por Hannah Arendt é pré-filosófico o que significa que não só é anterior ao conceito arendtiano de tradição como é também anterior à filosofia clássica. Para Hannah Arendt a principal virtualidade desta narração estaria na hipótese de permitir relatar aquilo que foi feito por cada um dos agentes sem que o conteúdo da narração

¹⁷⁵ J. KRISTEVA, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo and London, 2001. p. 15.

¹⁷⁶ R.C. PIRRO, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Northern Illinois University Press, Illinois, 2000, p. 18.

tivesse de ser alienado a favor de uma teleologia que é entendida como presidindo ao agente. Estas virtualidades da narração foram descritas por Seyla Benhabib¹⁷⁷.

De acordo com os estudiosos do pensamento arendtiano a posição de Hannah Arendt também pretende associar ao retomar da narração da Antiguidade Clássica uma perspectiva baseada na historiografia fragmentária de Walter Benjamin assim como nas teses de Paul Ricoeur. A historiografia fragmentária corresponde à perspectiva que em lugar de uma teleologia associada à história pretende isolar aquilo que são os exemplos que podemos retirar das ações de cada agente e da vida de cada comunidade. Por sua vez, o pensamento de Paul Ricoeur defende que toda a existência do ser humano é narrativa. De acordo com Ricoeur o facto de estarmos adstritos a um mundo e a uma temporalidade implicam um esforço de narração¹⁷⁸.

6.5. Perspetivas sobre a continuidade e a rutura no decurso da História

As posições assumidas por Hannah Arendt naquilo que concerne à rejeição da hipótese de formular uma Ciência Positiva da História impedem-nos de transpor o seu pensamento diretamente para a análise da realidade de que somos contemporâneos. Assim sendo, cada elemento do pensamento arendtiano que pretendamos aplicar ao Presente terá primeiramente de demonstrar a sua aplicabilidade mediante o confronto com a realidade e sem que recaia sobre si um pressuposto de correção. Por outro lado, um esforço de

¹⁷⁷ S. BENHABIB., “*Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*” in Hinchman, L. P. e Hinchman, S.K (Org.) *Hannah Arendt: Critical Essays*, State University of New York Press, Nova York, 1994, pp. 111 – 143.

¹⁷⁸ M. MROVLJE, “*Narrating and Understanding*” in Hayden. P (Org.), *Hannah Arendt: Key Concepts*, Routledge, New York, 2014, 73 – 74.

transposição também obrigaria a que nos interrogássemos sobre até que ponto pode existir um elemento do pensamento arendtiano que mantivesse a sua aplicabilidade face a uma circunstância em que os restantes elementos do pensamento de Hannah Arendt deixassem de evidenciar um poder explicativo da realidade. No entanto, esta é uma matéria que transcende o objeto da nossa tese e que por essa razão terá de ser remetida para estudos futuros.

Ora, caso os estudos futuros concluam que os elementos do pensamento arendtiano mantiveram a sua aplicabilidade ao Presente ver-nos-emos chegados à seguinte conclusão: com a passagem do século XX para o século XXI a História não terminou nem se reinventou, mas antes continuou a partir das bases em que já estava estabelecida pelo menos desde o século XX. Assim sendo, em lugar de uma abordagem que procura diferir estes dois séculos teríamos uma perspetiva que permite postular a existência de um longo século XX cujos traços característicos transcendem aqueles que são fixados pelas cronologias tradicionais.

O teórico político Richard Berstein¹⁷⁹ foi um dos autores que procurou explorar a temática sobre aquilo que pode ser aplicado à nossa realidade partindo do pensamento de Hannah Arendt. As abordagens deste autor estiveram focadas sobretudo na análise daquilo que podemos concluir sobre a nossa realidade utilizando as reflexões arendtianas sobre o conflito entre a política e as verdades de facto. Não obstante, a interpretação deste autor não visa uma confrontação com a realidade que utilize uma quantidade mais vasta de elementos do pensamento arendtiano.

Por último, a tentativa de aferir sobre o poder explicativo dos elementos constitutivos do pensamento arendtiano também se revelará relevante para que seja

¹⁷⁹ R. BERSTEIN, *Why Read Hannah Arendt Now*, Polity Press, Cambridge, 2018, pp. 42 – 49.

possível proceder à passagem da anti sistematicidade para um agregado sem trair o núcleo essencial do pensamento arendtiano. Isto porque a passagem para uma exposição agregada deste pensamento não nos deve fazer esquecer que a aplicabilidade destes elementos está dependente da sua contraposição à realidade vigente.

Conclusão:

Hannah Arendt fez parte de uma geração de autores alemães que expuseram o seu pensamento em moldes propositadamente ambíguos, para além de, ter evidenciado uma admiração por autores cujas teses estão associadas a uma ambiguidade decorrente de uma metodologia não sistemática. Ora, ao recorrer à primeira destas características é-nos possível integrar Hannah Arendt num grupo de autores que inclui, Walter Benjamin e Leo Strauss. Por sua vez, a admiração arendtiana por autores que adotaram metodologias não sistemáticas no âmbito da exposição dos seus postulados permite-nos justificar os elogios feitos por Hannah Arendt ao trabalho teórico de Montesquieu.

Os vários estudiosos do pensamento de Hannah Arendt reconheceram as dificuldades subjacentes à tentativa de ultrapassar as ambiguidades associadas às posições assumidas por esta autora, sendo que a esta contingência inicial há, também, que acoplar as divergências que continuam a persistir naquilo que concerne aos debates sobre a caracterização dos postulados Arendtianos. Foi neste contexto que procuramos apresentar o nosso contributo para o estudo do pensamento de Hannah Arendt, ao identificarmos o conceito de Modernidade enquanto meio adequado para agregar as posições assumidas por esta autora e para caracterizar os seus postulados. Sobre este ponto importa, igualmente, referir que muito embora o conceito que selecionamos como mote para as nossas reflexões esteja imbuído em reflexões apresentadas por autores anteriores aos contributos de Hannah Arendt a nossa posição continua a ser a de que o tratamento que o pensamento arendtiano atribuiu a esta temática permite evidenciar o cunho pessoal desta autora.

Ora, partindo do objetivo que assumimos para a nossa tese, foi-nos possível identificar Hannah Arendt enquanto autora que se debruçou sobre a progressiva perda de importância da ação e da política no contexto da Modernidade. Não obstante, esta teórica política, também evidenciou uma preocupação com as consequências que poderiam advir de uma ação excessivamente desinibida, sendo que a esta observação é preciso acrescentar a circunstância de o pensamento arendtiano ter postulado que a política deveria aceitar os limites para os quais as restantes esferas a remeteram, sempre que esta seja a única forma de respeitar os princípios subjacente a cada uma das dimensões da vida em comunidade identificadas por Hannah Arendt. Por sua vez, a conjugação entre estes postulados foi aquilo que nos levou a defender a posição de que existe uma aproximação do pensamento arendtiano ao conservadorismo.

Mais ainda, o conteúdo da nossa tese também procurou identificar as influências teóricas nas quais Hannah Arendt estava filiada, nomeadamente, naquilo que concerne à Fenomenologia e ao Existencialismo. Procurámos, igualmente, registar a existência de considerações respeitantes ao estatuto da mulher no contexto do pensamento arendtiano. Através deste exercício foi-nos possível identificar a importância dos conceitos de pluralismo e de intersubjetividade para a afirmação da existência do agente e da sua liberdade, para além, de termos invocado a reflexão sobre o estatuto da mulher de modo a aprofundar a caracterização da autora sobre o *animal laborans*.

Não obstante, a enunciação das respostas para as interrogações que levantamos no início da nossa tese, obriga, igualmente, a que apresentemos uma breve tomada de posição na contenda sobre se Hannah Arendt deve ser considerada como uma autora antimodernista ou modernista, sendo que no contexto deste debate o modernismo é interpretado como a posição assumida pelos autores que aceitam continuar no âmbito da Modernidade e sem apelar ao regresso a modelos Históricos anteriores.

Assim sendo, poderíamos ser levados a considerar Hannah Arendt como uma antimodernista, que ao identificar a Modernidade como um período de crise apela, ao mesmo tempo, aos méritos da Antiguidade Clássica. Não obstante, esta não nos parece ser a melhor leitura. Tal como já referido, as invocações de Hannah Arendt, naquilo que concerne à antiguidade clássica, estão relacionadas com as etapas do método fenomenológico adotado pela autora. Por outro lado, as reflexões sobre as esferas da vida em comunidade procuram transmitir conclusões que transcendem o domínio da antiguidade clássica, visto que estas reflexões identificam pontos comuns às várias épocas históricas em que estas esferas existiram. Sobre este ponto, importa, igualmente, sublinhar o comentário feito por Dana Villa¹⁸⁰ sobre a circunstância de o pensamento Arendtiano não partilhar da convicção de que fosse possível voltar para os modelos da antiguidade clássica.

Uma vez tomada esta posição inicial importa enunciar as duas perspetivas na qual se subdivide a posição modernista, nomeadamente: a posição da supra modernidade (higher-modernity) de Dana Villa¹⁸¹ e a perspetiva da modernidade relutante (reluctant modernism) de Seyla Benhabib¹⁸². A diferença entre estas duas perspetivas decorre do enfoque atribuído a eventuais vinculações morais ou legais às quais a ação esteja adstrita. Efetivamente, Dana Villa identifica os conceitos de ação e de política de Hannah Arendt como algo que diria respeito a uma “política pela política”, ou seja, a uma ação feita na esfera política sem quaisquer limitações impostas pelo direito internacional ou pela moral.

¹⁸⁰ D, VILLA. “*Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique*” in Beiner, R e Nedelsky, J (Org.) *Judgment, Imagination, and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, inc., Lanham, Boulder, New York e Oxford, 2001, 294.

¹⁸¹ IDEM, *Arendt and Heidegger*, p. 55.

¹⁸² S. BENHABIB, p. 46; 138.

Em contrapartida, Seyla Benhabib considera que o pensamento arendtiano advoga uma filiação da ação face aos limites impostos por fontes exteriores.

Relativamente, à posição de Dana Villa importa remeter para as críticas, que já fizemos, à sua interpretação sobre a autonomia da ação e sobre a democracia de tipo agon, visto que, as suas posições sobre o modernismo em Hannah Arendt continuam a decorrer de um excesso de enfoque na dimensão de criatividade e de espontaneidade da ação.

Não obstante, também temos uma discordância com Seyla Benhabib, naquilo que respeita à proveniência das fontes externas que permitiriam vincular a ação. Sobre este ponto, não nos parece que o propósito de Hannah Arendt fosse o de apresentar a moral Kantiana como algo que apresentaria à ação os seus limites. Parece-nos que, para Hannah Arendt, estes limites adviriam da criação de novos *mores* que reagissem à perda da tradição e que voltassem a dominar as paixões morais.

Podemos agora responder à nossa pergunta teórica inicial: *Qual o conceito de Modernidade cunhado por Hannah Arendt?* – lembrando que a tentativa de resposta a esta pergunta foi aquilo que nos permitiu testar a nossa hipótese naquilo que concerne à possibilidade de formular uma sistemática que atribua ao pensamento arendtiano uma exposição agregada. Ora, de entre as várias abordagens que a teoria política desenvolveu sobre o conceito de Modernidade, a interpretação cunhada por Hannah Arendt é a que parte do enfoque dedicado: ao uso do telescópio; à descoberta da América; e, à reforma protestante – de modo a descrever um período marcado por: uma alteração nos modos de vida; por uma mudança de raiz na tábua de valores; e, pelo surgimento de novas problemáticas. A partir daqui a realidade correspondente à Modernidade arendtiana pode ser descrita como sendo habitada por agentes cuja condição é baseada no labor e cujas tábuas de valores não evidenciam uma relação com o passado, mas denotam, pelo contrário, uma filiação nas paixões morais e evidenciam uma confiança quase ilimitada

nas suas capacidades criadoras. Mais ainda, estes agentes têm de conviver com os novos problemas que a Modernidade lhes coloca, naquilo que respeita, por exemplo: ao surgimento de novas esferas da vida em comunidade, ao papel das novas concepções sobre o conceito de mudança, às relações internacionais; ao conflito com as verdades de facto; à erosão das bases para a atividade artística ou à crise na ciência.

A caracterização que resulta daqui é a de que Hannah Arendt identifica as dificuldades associadas à Modernidade. Não obstante, o pensamento arendtiano continua a poder ser classificado como um Modernismo relutante em decorrência da sua aceitação face a certos aspetos da realidade correspondente à Modernidade, bem como pelas suas observações sobre a hipótese de continuarem a existir meios para vincular a ação dos agentes.

Parece-nos que ficou demonstrado que é possível utilizar o conceito de Modernidade de Hannah Arendt de modo a agregar o seu pensamento, visto que os vários conceitos utilizados por esta autora adquirem o seu devido encadeamento sistemático, a partir do momento em que a exposição do pensamento arendtiano é feita recorrendo ao conceito de Modernidade. Mais ainda, ao apresentar este corpo teórico agregado também será possível que os debates sobre a caracterização do pensamento da autora decorram com um maior detalhe.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Hannah Arendt

Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary Mccarthy-1949-1975, Harcourt Brace and Company, New York, San Diego, and London, 1995.

Between Past and the Future, Penguin Books, New York, 2006.

Crises of the Republic: Lying in Politics, Civil Disobedience, On Violence, Thoughts on Politics, A Harvest Book Harcourt Brace and Company, San Diego, New York, London, 1972.

Essays in Understanding, Schocken Books, New York, 1994.

Lectures on Kant`s Political Philosophy, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Men In Dark Times, Harvest Book Harcourt Brace and Company, San Diego New York London, 1995.

On Revolution, Penguin Books, England, 1990.

On Violence; Harcourt Brace Jovanovich, Publisher, San Diego, New York London, 1970.

Responsibility and Judgment, Schocken Books, New York, 2003.

The Human condition, The University of Chicago Press, Chicago, and London, 1998.

The last interview and other conversations, Melville House, Brooklyn and London 2013.

The life of the mind one volume edition, A Harvest Book. Harcourt, Inc., San Diego, New York, London, 1981.

The Origins of Totalitarianism, Meridian Books, Cleaveland, and New York, 1962.

The Promisse of Politics, Schocken Books, New York, 2005.

Thinking Without a Banister: Essays in Understanding, Schocken Books, New York, 2018.

Obras de outros autores

ARNDT, D., *Arendt on the Political*, Cambridge University Press, Cambridge, 2019.

BÁRCENA, F., *Hannah Arendt: Una Filosofía de la Natalidad*, Herder Editorial S.L., Barcelona, 2006.

BENHABIB, S., “*Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative*” in Hinchman, L. P. e Hinchman, S.K (Org.) *Hannah Arendt: Critical Essays*, State University of New York Press, Nova York, 1994, 111 – 143.

BENHABIB, S., *La paria y su sombra. Sobre la invisibilidad de las mujeres en la filosofía política de Hannah Arendt* in Birulés, F. (Org.) *Hannah Arendt: El Orgullo de Pensar*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2000, 97 – 117 (os artigos foram traduzidos para Espanhol de modo a serem publicados nesta coletânea).

BENHABIB, S., *The Relunctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, EUA, 2003.

BERSTEIN, R., *Why Read Hannah Arendt Now*, Polity Press, Cambridge, 2018.

BURKE, E., *Reflections on the Revolution in France*, J M Dent Sons ltd Publishers, New York, 1951.

CANOVAN, M., *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

CANOVAN, M., “*Hannah Arendt como pensadora conservadora*” in Birulés, F. (Org.) *Hannah Arendt: El Orgullo de Pensar*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2000, 51 – 77 (os artigos foram traduzidos para Espanhol de modo a serem publicados nesta coletânea).

DESCARTES, R., *Discourse on the Method*, Oxford University Press, Oxford, 2006 (tradução para inglês).

ENTREVES, M.P., *The political Philosophy of Hannah Arendt*, Routhledge, Londres e Nova Iorque, 2001.

ESPADA, J.C., *The Anglo-American Tradition of Liberty*, Routledge, London and New York, 2016 (tradução para inglês).

FRY, K., “*Nativity*” in Hayden. P (Org.), *Hannah Arendt: Key Concepts*, Routledge, New York, 2014, 23 – 35.

GASSET, J.O., *La Rebelión de las Massas*, La Guillotina, Ciudad de México, 2010.

GINES, K. T., *Hannah Arendt and the Negro Question*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2014.

HABERMAS, J., *The Philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1998 (tradução para inglês a partir do original em alemão).

HAN, B. C., *Vita Contemplativa*, Relógio de Água, Lisboa, 2023 (tradução para português a partir do original alemão).

HEGEL, F., *Elements of the Philosophy of Right*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003 (tradução para inglês a partir do original alemão).

HEIDEGGER, M., *The Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1988.

HIRUTA, K., “*Hannah Arendt, Liberalism, and Freedom from Politics*” in HIRUTA, K. (Org.) *Arendt on Freedom, Liberation, and Revolution*, Palgrave Macmillan, Oxford, 2019, 17 – 47.

LEIBNIZ, G. W., *Discourse on Metaphysics Correspondence with Arnauld and Monadology*, Chicago the Open Court Publishing Company, Chicago, 1902 (traduzido para inglês a partir do original alemão).

LOIDOLT, S., *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, Routledge, New York and London, 2018.

MAISTRE, J., *Consideraciones sobre Francia*, Escolar y Mayo, Salamanca, 2015 (tradução para espanhol).

MAJOR, R.W., “*A reading of Hannah Arendt’s Unusual Distinction Unusual Distinction Between Labor and Work.*” in HILL, M.A (Org.), *The Recovery of the Public World*.

MORDENCHAI, G., “*Hannah Arendt on Authority: Conservatism in Education Reconsidered*” in Gordon. M (Org.) *Hannah Arendt and Education: Renewing Our Common World*, Taylor & Francis ltd, USA, 2001, pp. 37 – 67.

MORGADO, M., *Autoridade*, Fundação Francisco Manuel dos Santos, Lisboa, 2010.

MORGADO, M., “*O Princípio da ação: Arendt e Montesquieu*” in Mendes, P.S, e Coutinho, L.P (Org.), *Eichman em Jerusalém 50 anos depois*, Marcial Pons, Madrid, Barcelona, Buenos Aires, São Pulo, 2011, 77 – 93.

MROVLJE, M., “*Narrating and Understanding*” in Hayden. P (Org.), *Hannah Arendt: Key Concepts*, Routledge, New York, 2014, 66 – 86.

PIRRO, R.C., *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, Northern Illinois University Press, Illinois, 2000.

PITKIN, F.H., *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1998.

ROSE-HILL, S., *Hannah Arendt*, Reaktion Books, London, 2021.

ROUSSEAU, J.J., *Discurso sobre a Origem e o Fundamento da Desigualdade entre os Homens*, Editorial Presença, Lisboa, 1971 (tradução para português).

VILLA, D., *Arendt and Heidegger*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995.

VILLA, D., *Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique* in Beiner, R e Nedelsky, J (Org.) *Judgment, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers, inc., Lanham, Boulder, New York e Oxford, 2001, 287 – 311.

VILLA, D., “*Introduction: the development of Arendt's political thought*” in Villa, D. (Org.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, 1 – 23.

VILLA, D., *Politics, Philosophy, Terror*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999.

KRISTEVA, J., *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, University of Toronto Press, Toronto, Buffalo and London, 2001.

YOUNG-BRUEHL, E., *Hannah Arendt: una biografía*, Paidós Contextos, Barcelona, 2020 (tradução para espanhol).