

**POR UM PENSAMENTO POLÍTICO-FILOSÓFICO:
ORIGINALIDADE E CONTEMPORANEIDADE
DA OBRA *A CONDIÇÃO HUMANA***

**[FOR A POLITICAL-PHILOSOPHICAL THOUGHT:
ORIGINALITY AND CONTEMPORANEITY
IN *THE HUMAN CONDITION*]**

Rodrigo Ribeiro Alves Neto

Professor Associado do Departamento de Filosofia da
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n48ID14165>

Natal, v. 25, n. 48
Set.-Dez. 2018, p. 59-86

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: O artigo analisa a originalidade e a contemporaneidade das elaborações reflexivas da obra *A Condição Humana*. A contemporaneidade dessa obra não resulta da harmonização entre pensamento e atualidade, mas do diagnóstico crítico de que a terrível novidade do totalitarismo rompeu com as continuidades históricas, trazendo à tona uma crise radical da civilização ocidental que exige repensarmos nossas pressuposições e significações tradicionais. A originalidade que busca por outro começo do pensamento diante do fim da tradição reside no entrecruzamento de filosofia e política, tendo em vista elaborar em termos filosóficos a existência pública e ativa dos homens como singularidades plurais, superando o tradicional desprezo dos filósofos pelo mundo comum e humano e problematizando a despolitização liberal das atuais democracias formais que atrofiam a esfera política da ação e do discurso.

Palavras-chave: Filosofia; Política; Totalitarismo; Mundo; Ação.

Abstract: The article analyzes the originality and contemporaneity of the reflective elaborations in *The Human Condition*. The contemporaneity of this work does not result from the harmonization of thought and actuality, but from the critical diagnosis that the terrible novelty of totalitarianism has broken with historical continuities, bringing to the surface a radical crisis of Western civilization that requires us to rethink our traditional concepts and meanings without presuppositions. The originality that seeks another beginning of thought before the end of tradition intersects philosophy and politics with the object to elaborate, in philosophical terms, the public and active existence of men as plural singularities, refusing the traditional contempt of philosophers for the common human world and problematizing the liberal depoliticization of current formal democracies that atrophy the political sphere of action and discourse.

Keywords: Philosophy; Politics; Totalitarianism; World; Action.

Ao completar sessenta anos da publicação de sua 1ª edição, a obra *A Condição Humana* conserva a originalidade de suas elaborações reflexivas, contribuindo de modo relevante para analisarmos, em termos político-filosóficos, o significado do mundo público em suas determinações democráticas constitutivas e a importância do pertencimento ativo (prático-produtivo) dos homens a um mundo humano, um “mundo de homens e de coisas feitas pelos homens” (Arendt, 2010, p. 26). Essa obra conserva a contemporaneidade de seu diagnóstico crítico na medida em que se mantém iluminando a “alienação do mundo” (*world alienation*) como a base sobre a qual se encontram assentadas nossas mais recentes experiências políticas, seja a novidade do “puro horror” (Arendt, 1993, p. 88) da destruição totalitária do mundo comum e humano, seja a hegemônica despolitização liberal e a aguda contração da esfera política nas atuais democracias formais de massa e mercado¹.

Entretanto, o alcance dessa “originalidade” e o sentido dessa “contemporaneidade” não se deixam apreender a partir do uso corrente de tais termos e de nossa representação habitual do tempo como transitoriedade homogênea de um fluxo contínuo, unidirecional e exterior de instantes sucessivos, justapostos e descartáveis. A crescente fusão de “originalidade” e “contemporaneidade” com variação, inovação, simultaneidade, instantaneidade e velocidade promove hoje uma profusão de “novidades” diversificadas para o consumo diário e uma exigência de “atualidade” em um ritmo cada vez mais acelerado. Na ansiedade incessante de preencher o vazio deixado por um tempo em fuga constante, o

¹ Como afirma Arendt (2007, p. 84): “Entre as características dessa época ainda vivas e presentes em nosso próprio mundo, é proeminente a alienação do homem frente ao mundo, já mencionada anteriormente, e tão difícil de perceber como estado básico de toda a nossa vida porque dela e, pelo menos em parte, de seu desespero, surgiu a tremenda estrutura do edifício humano em que hoje vivemos e em cujo âmbito descobrimos até mesmo os meios de destruí-lo juntamente com todas as coisas não-produzidas-pelo-homem existentes sobre a Terra”.

frênético ativismo reivindica cada vez mais desempenho em menos tempo. Passa a imperar a contração do tempo e a dilatação do presente em uma velocidade que consome cada instante em seu caráter imediato.

A fixação no trânsito de um presente não se fixa em nada, pois apenas substitui a novidade do original pela originalidade do mais novo, em uma infundável multiplicidade quantitativa de conteúdos rapidamente obsoletos. Variação e velocidade, contudo, não tornam nossa experiência mais densa, pelo contrário, torna-a mais fluida e pobre, uma vez que nada dura no mundo o suficiente para que pudéssemos experimentar a qualidade de um tempo vivido como efetiva transformação. Para nossa perplexidade, essa fixação no trânsito do presente promove hoje muito mais indiferença, estagnação, previsibilidade, despolitização, rotina e ausência de significado. Esse tempo como onipresença de um movimento ininterrupto com fim em si mesmo nos insere sempre de novo em um presente autorreferente, um “presente monstro” (Hartog, 2014, p. 259), no qual somos muito mais passageiros alheios e expectadores despreocupados com o mundo e com o devir histórico do que atores ou agentes de mudanças. A reprodução da instantaneidade numa mobilidade voraz fortalece muito mais a manutenção de um presente em corriqueira mudança do que a capacidade inovadora da ação e o poder de significação e recordação do pensamento, encurtando nosso horizonte de expectativa e nossa disposição prática de discernir e decidir sobre o que há de ser conservado e o que há de ser modificado no presente. Nesse movimento constante, o passado não ensina e o futuro nada realiza, pois só o trânsito do presente se torna uma referência, embora vazia e em perpétua mudança.

Por esta via, a originalidade e a contemporaneidade da reflexão arendtiana não residem na consagração desse presente múltiplo, multidirecional, opaco, esvaziado, sem densidade e espessura, com relação ao qual assumimos uma relação cada vez mais extrínseca. Elas exprimem muito mais um diagnóstico crítico que revela uma

indiferença cada vez maior em face das contínuas mudanças e, simultaneamente, uma profunda incapacidade de promovê-las a partir de uma experiência intrínseca de transformação. Nunca antes o mundo e o tempo histórico foram tão flexíveis, marcados pela variação e pela velocidade de mutações, mas, ao mesmo tempo, nunca antes os homens se sentiram tão incapazes ou impotentes para mudar o mundo e a história que, no entanto, deve a sua existência a eles. Nossa incessante busca por originalidade e atualidade promove hoje uma evaporação da espessura temporal, instaurando uma aceleração instantânea que nos impede continuamente de habitar o tempo do pensamento, o tempo da história e o tempo da política.

Portanto, a originalidade da reflexão arendtiana reside em outra experiência temporal, pois exprime muito mais um retorno às fontes de significação de conceitos políticos e experiências históricas privilegiadas com o mundo público e humano – não apenas na pólis ateniense e na república romana, mas também nas revoluções modernas e na *Comuna* de Paris, na revolta de Praga e no sistema de conselhos, nos *Rätes* alemães e nos Sovietes, na desobediência civil e todos os movimentos e coletivos de atuação política nos quais o agonismo, o poder instituinte e a liberdade possam ser revitalizados e colocados em tensão com a representação política, pondo à prova a própria legitimidade do poder instituído. Como afirma Jerome Kohn (2008, p. 37):

Numa época em que as instituições de governo e as estruturas jurídicas envelheceram e se desgastaram, recordar as raras ocasiões em que os seres humanos plurais puseram em prática e completaram as ações políticas, e narrar essas ocasiões em histórias, talvez não faça rejuvenescer as instituições e restaurar a autoridade das leis. Mas as histórias de Arendt são capazes de instilar amor pelo mundo (*amor mundi*) suficiente para nos persuadir de que vale a pena aproveitar a oportunidade de afugentar a ruína do nosso mundo.

A originalidade da reflexão arendtiana se deixa compreender nos termos da insigne frase de Antoni Gaudí: “ser original é voltar às origens”. Para ser original e, assim, impedir ruína de nosso mundo, Arendt promove um retorno às origens de nosso *viver-em-comum* ou das formas democráticas de compartilhamento do mundo. Não se trata de um movimento nostálgico que nos faz olhar para trás, mas uma postura fenomenológica que empreende um retorno “às coisas mesmas”, ou seja, à realidade fenomênica, à experiência viva ou à concretude de certos acontecimentos políticos excepcionais ao longo da história ocidental, nos quais, entretanto, foi experimentada a *origem* do político. Esse retorno fenomenológico à experiência e a fenômenos políticos excepcionais recusa a elaboração de “teorias prévias” e pressupostos para acompanhar a realidade fenomênica e performativa em seu campo próprio de manifestação e na dinâmica própria de realização de suas possibilidades. Para ser original, Arendt se abriu para o reexame da ação política em seu campo originário, ou seja, o mundo público fundado na pluralidade de seres singulares, recuperando experiências humanas privilegiadas com esse domínio e descartando, assim, conceitos prévios e significações tradicionais, oriundos de âmbitos estranhos, tais como a contemplação, a fabricação, o trabalho, a esfera socioeconômica, a violência, o governo etc. Para ser original, Arendt buscou ir ao encontro do *viver-em-comum* a partir da performatividade mundana própria na qual ele se dá em si mesmo, a partir de si mesmo e com o seu fim em si mesmo. Sua originalidade reside em ter evidenciado esses espaços de manifestação da origem democrática e performativa da política. É performativo tudo o que, para ser, precisa *torna-se*, pois não é antes de ser, reivindicando engajamento ativo com o mundo a partir da concretude da experiência. Para ser original, Arendt empreendeu um retorno às condições reais da vida comum, sem suspender o mundo como espaço originário de realização da existência pública e ativa dos homens, pois o mundo humano não

pode ser simplesmente *pensado*, contemplado como algo pronto ou conhecido como *objeto*.

Nessa medida, a originalidade da reflexão arendtiana nasce do diagnóstico de uma situação de “confusão e desamparo” (Arendt, 2007, p. 45) que reivindica do pensamento um retorno à origem desveladora, ou seja, ao poder de significação das palavras-chaves do nosso vocabulário político que preservam em si os fragmentos de determinadas experiências políticas não transmitidas e obscurecidas e soterradas pela tradição do pensamento político ocidental. A origem desveladora de termos tais como “liberdade”, “pluralidade”, “ação”, “responsabilidade”, “poder”, “autoridade”, “fundação”, dentre outras, reside em um pano de fundo histórico do qual surgiram e ao qual permanecem ligadas. Portanto, a originalidade da reflexão arendtiana reside na recondução de diversos termos, conceitos, experiências e acontecimentos políticos ao solo histórico de sua proveniência, desconstruindo criticamente as estruturas prévias da semântica sedimentada da tradição. A tradição opera de modo seletivo e, segundo Arendt (2010, p. 14), está “longe de abranger e conceitualizar todas as experiências políticas da humanidade ocidental”, revelando aspectos impensados e encobertos, não transmitindo “muitas das experiências de um passado próximo que eram irrelevantes para suas finalidades políticas”. A desmontagem positiva e apropriativa da tradição não abandona o passado, pois atualiza seus fragmentos, suas possibilidades esquecidas e soterradas, suas significações obscurecidas e seus preconceitos sedimentados. Assim, a originalidade arendtiana reside nesse esforço de enraizar os conceitos políticos na realidade fenomênica da qual emergiram, recuperando a relação mais forte com o que eles denotam, ao invés de promover as usuais indistinções, equalizações e funcionalizações que ameaçam destruir o sentido da política. Nas palavras de Celso Lafer (2003, p. 239), a originalidade do pensamento arendtiano reside em

uma espécie de fenomenologia, que assume a palavra como ponto de partida, ao detectar na historicidade de seus significados o repertório das percepções passadas – verdadeiras ou falsas, reveladoras ou dissimuladoras – que esclarecem elementos chave de fenômenos políticos como, por exemplo, autoridade, revolução, violência, força, liberdade.

Do mesmo modo, as elaborações reflexivas de Hannah Arendt na obra *A Condição Humana* conservam sua *contemporaneidade* não porque exaltam, consagram e se adéquam ao presente, mas porque revelam que a cisão da atualidade com a continuidade do tempo histórico promove hoje a emergência de uma ruptura do presente em relação à narrativa histórica oficial. Portanto, a contemporaneidade desse pensamento reside na tarefa de pensar à luz do presente como uma diferença na continuidade histórica, tendo em vista salvar o presente da “ausência de pensamento” (*thoughtlessness*), ou seja, da “despreocupação negligente”, da “confusão desesperada” ou da mera “repetição complacente de ‘verdades’ que se tornaram vazias e triviais” (Arendt, 2010, p. 6). Como adverte a autora:

Não se pode negar que, sem uma tradição firmemente ancorada – e a perda dessa firmeza ocorreu muitos séculos atrás –, toda a dimensão do passado foi também posta em perigo. Estamos ameaçados de esquecimento, e um tal olvido – pondo inteiramente à parte os conteúdos que se poderiam perder – significaria que, humanamente falando, nos teríamos privado de um dimensão, a dimensão de profundidade na existência humana. Pois memória e profundidade são o mesmo, ou antes, a profundidade não pode ser alcançada pelo homem a não ser pela recordação. (Arendt, 2007, p. 131)

A ruptura do presente com o passado enquanto tradição e fonte para a recordação futura ameaça o próprio presente a uma perda de si mesmo, uma perda de peso e gravidade, ao esquecimento de sua historicidade, mantendo-o preso ao mero fluxo transitório que desliza na superfície dos eventos e na superfície dos indivíduos sem penetração ou profundidade. A contemporaneidade do pensamento arendtiano reside na tarefa de inserir o presente em uma

rearticulação histórica com o passado e o futuro, evitando que a nossa presença no tempo seja apagada pelo esquecimento e pela superficialidade. Interrogando e abordando com profunda originalidade os eventos históricos e as transformações políticas do nosso presente, julgando suas implicações e significações, questionando a que conjuntura política e espiritual respondem, e fazendo surgir, desse confronto com a atualidade, novos instrumentos de análise, a reflexão arendtiana, por um lado, impede que o passado anule a irreduzível novidade do presente concebendo-o como ponto de continuidade e, por outro lado, impede que o futuro anule a singularidade disruptiva do presente concebendo-o como mera etapa para a realização progressiva de um fim histórico conhecido de antemão. Arendt evidencia que a fratura que nosso presente provoca em nossa história não pode ser pensada por uma tradição na qual possamos nos fiar e não pode ser compreendida como concretização de alguma utopia meta-histórica. Por isso, nossa presença no tempo se tornou insegura e desamparada, reivindicando uma nova relação entre pensamento, atualidade e tempo histórico, ou seja, uma nova experiência temporal que rearticule o modo como o presente se relaciona com o passado e o futuro. Nas palavras de Octavio Paz (2017, p. 88):

Pela primeira vez na história, os homens vivem em uma espécie de intempérie espiritual e não, como antes, à sombra de sistemas religiosos ou políticos que, simultaneamente, nos oprimiam e nos consolavam. As sociedades são históricas, porém todas viveram guiadas e inspiradas por um conjunto de crenças e ideias meta-históricas. A nossa é a primeira a estar prestes a viver sem uma doutrina meta-histórica.

É justamente a superficialidade do esquecimento e a ausência de pensamento que promovem a grande dificuldade que sentimos hoje em sermos contemporâneos, de pertencermos ao nosso próprio tempo. Por isso Arendt (1993, p. 53) afirma: “Somos contemporâneos somente até o ponto em que chega a nossa compreensão”. A atualidade de Arendt não reside na adesão de seu pensa-

mento ao presente ou no atendimento aos imperativos do presente, pois a contemporaneidade do pensamento reside justamente na recusa em aderir cegamente ao presente, tendo em vista conquistar uma distância adequada para abrir um espaço reflexivo não submetido o tempo ordinário, cronológico e biográfico, ou seja, o mero fluxo contínuo da pura sucessão linear dentro do qual se realiza, pelo nascimento e pela morte, o limitado período de vida dos homens. O pensamento arendtiano busca defender ou preencher esse espaço reflexivo que problematiza a atualidade na medida em que a rearticula sua relação com as forças do passado e do futuro. Somos contemporâneos, portanto, somente até o ponto em que não coincidirmos completamente com o presente, não se adequando a suas pretensões, afastando-nos do que está presente e nos aproximando do que está ausente.

Não se trata, de modo algum, de negar o presente como se fosse possível uma fuga para outro tempo², mas sim de assumir uma tomada de posição que se opõe à mera transitoriedade, visto que não quer simplesmente perpetuá-la ou arquivá-la como curiosidade fugidia. A contemporaneidade das reflexões arendtianas pode ser pensada a partir do modo como Foucault definiu o “contemporâneo”, ou seja, não como a mera adesão do pensador ao tempo dentro do qual ele pensa, mas sim como *ethos filosófico* no qual é exercido um diagnóstico crítico do presente que busca dizer o que

² Nas palavras de Agamben (2009, p. 58-59): “Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais que os outros, de perceber e apreender o seu tempo. [...] A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias; mais precisamente, essa é a relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com sua época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela”.

somos hoje e o que significa pensar o que pensamos e fazer o que fazemos. Arendt pensa sobre “o que estamos fazendo” não apenas para descrevê-lo, pois o valor do presente é indissociável do esforço por imaginá-lo de forma diferente do que ele é. Como ressalta Foucault, ser contemporâneo é exercer a autonomia do pensamento pela crítica do que se apresenta a nós como formas pretensamente necessárias e suas práticas de normalização. Não se trata de interpretar o presente a partir das formas atuais de sobrevivência do passado. Tampouco se trata de interpretar o passado a partir de questões contemporâneas. A concepção de “contemporaneidade” aqui é profundamente crítica, pois promove escavações sob o presente, tendo em vista identificar os seus limites contingentes e modificáveis. Ser contemporâneo é pensar o presente como lugar possível de outro pensamento, não consagrando o presente pelo que ele é, mas pelo que ele contém como possíveis alternativas. Pensar o presente é fazê-lo aparecer como podendo não ser ou podendo não ser como ele é. A contemporaneidade do pensamento não reside apenas no vivido, mas também no não-vivido, ou seja, em tudo aquilo que no presente não conseguimos viver. Para ser autenticamente contemporânea, a *reflexão* precisa não estar plenamente aderida ao presente, operando uma *inflexão* da atualidade sobre ela própria, afastando-a de si mesma, tendo em vista diagnosticar os seus perigos e elucidar aquilo que ela introduz de novidade e produz de potencial transformação futura na dinâmica de superação das suas próprias condições. A reflexão arendtiana não é contemporânea por reconhecer e aceitar a trivial ocorrência do presente transitório, mas porque analisa o que estamos fazendo indicando a contingência e as condições históricas do surgimento daquilo que estrutura hoje nosso pensamento e nossa ação. Como diz Foucault, dizer o que nós somos hoje significa fazer falar as formas anônimas e compulsórias que nos fazem pensar e nos conduzir no tempo presente, evidenciando a armadura histórica de nosso pensamento, que não

é livre senão nas margens da estrutura que o torna possível (Cf. Foucault, 2011; 2015).

Por esta via, a contemporaneidade da reflexão arendtiana não nasce da harmonização entre pensamento e atualidade, pois a situação presente não permite uma plena reconciliação entre o pensamento e a realidade. As mais altas potencialidades do ser-em-comum e ser *entre* os outros não se encontram realizadas pelo desenvolvimento das formas sociais e políticas existentes. Para Arendt, a ruptura que determina nossa atualidade não realiza a filosofia e a reconcilia com a história, ao contrário do que pensou Hegel, pois ela nega a realização da filosofia. E essa negação não apenas impede o pleno acabamento da história pela reconciliação entre ser e pensar, mas também revela dimensões da realidade que a própria Razão e a tradição filosófica jamais serão capazes de pensar por si mesmas. Nesse sentido, nossa contemporaneidade reflexiva reside na constatação de que as questões e perplexidades de nosso tempo não podem ser formuladas e assumidas pela tradição filosófica, mas somente por outro começo do pensamento.

A reflexão arendtiana conserva a força da sua originalidade e da sua contemporaneidade porque, ao invés de reafirmar “antigas verdades”, parte da experiência do fim da tradição para pensar acontecimentos políticos e enfrentar impasses e problemas procedentes do mundo moderno, cuja maior dificuldade reside precisamente no fato de que a tradição sequer os previu. A rebelião do filósofo contra a tradição, na segunda metade do século XIX, é o sinal de que passamos a viver em um mundo não ancorado em um começo sagrado, assentado em algum fundamento transcendente ou na autoridade de uma tradição, pois não há uma mentalidade pré-estabelecida capaz de herdar e questionar nosso processo de constituição histórica resultante da moderna secularização. Essa rebelião formulou os primeiros diagnósticos críticos da modernidade que, na passagem para o século XX, já havia perdido o ímpeto revolucionário, futurista, emancipacionista e utópico do iluminismo. Diante desse fim, inaugurou-se um horizonte pós-metafísico

de questões e reflexões assentadas na confrontação crítica, apropriativa e desconstrutiva com a tradição. Kierkegaard, Marx e Nietzsche são os mais significativos representantes dessa ruptura com os princípios teóricos do pensamento filosófico tradicional, pois construíram suas obras a partir da crise dos parâmetros metafísicos de reflexão, influenciando profundamente a atmosfera intelectual do século XX. A atitude desses pensadores com relação à tradição filosófica desafiou as verdades até então tidas por inquestionáveis. Os pensadores que promoveram essa transição de Hegel ao horizonte contemporâneo de desconstrução crítica da metafísica acusam a tradição filosófica de não ser capaz de articular efetivamente o pensamento com a existência concreta, situacional, temporal e finita dos indivíduos no mundo. Por isso tais pensadores rebeldes expressam uma “negação da filosofia” e uma denúncia de que o racionalismo filosófico não era mais adequado para pensar o presente.

Arendt considera que até mesmo a franca rebelião do filósofo contra a tradição no fim do século XIX, representa ainda transformações que se mantêm no interior de um quadro de referência tradicional, visto que ocorre aí uma inversão das ferramentas conceituais da tradição e da hierarquia de suas categorias sem o desenvolvimento de um efetivo novo começo, apenas impasses conceituais e paradoxos teóricos insolucionáveis. A crise da qual procede a ruptura do presente com a continuidade histórica foi efetivamente provocada apenas com o advento da terrível novidade do totalitarismo. O termo “crise” não significa aqui decadência, fim, esmorecimento e ocaso, pois se trata muito mais de oportunidade proporcionada à reflexão que rompe com as continuidades históricas e exige repensarmos sem pressuposições nossos conceitos e significações tradicionais. Por isso, derivado do verbo *kríno*, separar, decidir, julgar, triar, distinguir, arbitrar, escolher, decidir, apreciar, contestar, explicar e interpretar, o termo *krísis* (crise) indica que todo processo crítico do pensamento, uma vez deflagrado, exige crítica (*krinein*). Arendt (2007, p. 223)

afirma que o “desaparecimento dos pressupostos significa simplesmente que perdemos as respostas em que nos apoiávamos vulgarmente sem aceitar perceber que originariamente elas constituíam respostas a questões”. Foi, portanto, o “impacto da realidade” e o “choque da experiência” (Arendt, 1989, p. 12) que efetivamente exigiram do pensamento outro começo que reconcilie a filosofia com o mundo público e humano. Arendt considera que a terrível novidade contida no evento totalitário oferece a oportunidade de uma renovação no modo filosófico de abordar os fenômenos políticos e os cuidados humanos com o mundo comum de homens e coisas feitas pelos homens.

Para Arendt (1993, p. 75), o problema decisivo da filosofia política tradicional pode ser formulado nos termos da seguinte indagação: “como lidar filosoficamente com esse domínio do Ser que deve sua origem exclusivamente ao homem”? O termo “mundo” denomina esse domínio do Ser que deve sua origem exclusivamente aos cuidados humanos. A tradição da “filosofia política” nasceu e se desdobrou historicamente a partir de uma clássica oposição crítica entre o modo de vida filosófico e a vida mundana dedicada aos assuntos públicos, de tal modo que a expressão “filosofia política” significa não o modo como a filosofia vê a constituição do mundo comum do ponto de vista da política, mas sim como a esfera política é percebida do ponto de vista da filosofia ou do pensamento puro. Platão, cuja reflexão deu origem à tradição da “filosofia política” no Ocidente, contrapôs-se à *pólis* e àquilo que ela definia por *liberdade*, elaborando uma compreensão da política na qual os critérios dos negócios públicos não seriam criados a partir da própria política, mas sim da filosofia (cf. Alves Neto, 2009). O que motivou o interesse do filósofo pelo mundo comum e humano foi denunciar as fragilidades da ação, inerentes à pluralidade humana, exigindo que o mundo público não devesse adquirir dignidade advinda de si próprio, mas se sujeitasse ao domínio de algo exterior a seu âmbito: a *vida contemplativa*. Sempre que os filósofos pretenderam pensar filosoficamente a po-

lítica, eles buscaram formular fundamentos e princípios extraídos da vida teórica, uma vez que a filosofia, ela mesma, não seria política, não ocorreria *entre* os homens na esfera pública da aparência por meio da ação e do discurso, mas sim *no* homem que, sozinho, age somente sobre o seu próprio espírito invisível, voltado para si mesmo e abrigado de toda relação política em um mundo compartilhado pela pluralidade humana. O caráter transcendente e incondicional da verdade filosófica ou da revelação divina abrigaria o filósofo e o protegeria da pluralidade humana, pois o coloca não *entre* os homens, mas *acima* deles e fora do mundo comum, submetendo a todos com igual autoridade a um princípio único. Com base na inerente superioridade do fim em relação aos meios, a filosofia política tradicional assumiu como tarefa “pôr ordem nas coisas do mundo que não podem ser apreendidas ou julgadas sem estar submetidas ao crivo de algum princípio transcendente” (Arendt, 1993, p. 79).

Esse caráter transcendente e incondicional da verdade filosófica recebeu, na era cristã, um respaldo religioso que em nada alterou a atitude negativa e hostil do filósofo com relação ao mundo público e humano, pois o pensamento cristão se manteve na busca por um vínculo entre os homens que fosse forte o suficiente para substituir o espaço mundano da política. E uma mudança nesta clássica ordem hierárquica não seria possível enquanto a verdade se mantivesse como princípio abrangente para estabelecer uma ordem entre as faculdades humanas, uma verdade transcendente compreendida como revelação, como algo essencialmente *dado* ao homem. A verdade como algo *dado* ao homem implica em superioridade do conhecimento sobre a vida prático-produtiva, pois toda atividade passa a ser orientada por um *télos* ordenado pelo pensamento, por um fim que lhe é exterior e em função do qual seria empreendida.

Contudo, esse quadro de referência tradicional não se alterou nem mesmo quando a revolução científica moderna dissolveu os parâmetros clássicos de conhecimento, fazendo o homem moderno

perder toda garantia de conhecimento da verdade como algo dado e revelado. Na era moderna, o homem moderno apostou na possibilidade de conhecer ao menos o que ele próprio faz, pois não haveria conhecimento seguro sobre algo dado e revelado, algo que não dependa de ser produzido. O desespero do homem moderno nasceu da perda de todo apoio em algo que lhe dê confiança e garantias de uma verdade dada, evidente por si mesma, transcendente e acolhida pela experiência ordinária, pela contemplação, por revelação, enfim, pela tradição, pela autoridade ou pela religião. A matematização da ciência teve como imediata consequência transformar o mundo da experimentação científica em uma realidade criada pelo homem, o que revela um inédito envolvimento da razão com o mundo feito pelo homem. Descartes passou a duvidar de todo conhecimento que não girasse em torno da relação da mente com ela mesma. A partir do caráter de sujeito fabricante atribuído ao homem, o *homo faber* se tornou o centro de referência de toda relação do homem com o mundo, pois o mundo se tornou um meio a serviço do homem, o campo de sua auto-realização e da instrumentalização universal. O moderno racionalismo iluminista culminou no entusiasmo com o progresso e a evolução dos conhecimentos que, um dia, explicariam totalmente a realidade e permitiriam manipulá-la tecnicamente. Depois de duzentos anos circunscrito exclusivamente ao domínio da racionalidade técnico-científica e da filosofia, esse ímpeto revolucionário moderno ingressou nas esferas histórica e política, ou seja, saindo do monopólio de uma minoria e chegando à maioria de homens em ação. As revoluções modernas aboliram toda transcendência teológica para a instituição do corpo político e a história se tornou o âmbito secular do progresso da humanidade, no qual o *homo faber* se tornou agente e consciente dos fins desse processo universal em contínuo desenvolvimento. A esfera histórico-política passou a ser vista como produto de um processo global, tal como a mesa é um produto da fabricação. Para o pensamento político moderno, “eventos, feitos e sofrimentos isolados não possuem mais

sentido do que martelo e pregos em relação à mesa concluída” (Arendt, 2007, p. 115). Entretanto, para Arendt, esse pressuposto do *homo faber* será sempre inadequado quando aplicado ao curso real dos eventos históricos e políticos no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado, contingente, imprevisível e ilimitado. E é nesse sentido que as modernas filosofias da história não foram capazes de conferir ao mundo comum e humano uma dignidade advinda de si própria, visto que os conceitos de processo, movimento contínuo, desenvolvimento e progresso destituem de importância e valor intrínseco o que quer que tenha vindo antes, diluindo o passado como mero episódio cujo único propósito é abolir a si próprio. Inegavelmente, diante das revoluções modernas, filósofos como Kant e Hegel conferiram o mundo humano e histórico uma dignidade própria jamais conferida antes na tradição filosófica. Contudo, eles enxergaram nos acontecimentos políticos não o seu caráter de *acontecimentos* fundados da capacidade humana de agir, mas sim os nexos metafísicos que os integrariam em um processo unificado e progressivo. A perplexidade de Arendt reside no fato de que os eventos singulares da história e toda a textura mundana dos acontecimentos políticos deixaram de fazer sentido sem o processo global da razão subjetiva em seu movimento unidirecional global e progressivo. Como esclarece Arendt (1993, p. 75):

A solução hegeliana – segundo a qual as ações individuais permanecem, como antes, privadas de sentido, mas o processo como um todo revela uma verdade que transcende a esfera dos assuntos humanos – revelou-se muito engenhosa, porque abriu caminho para levar a sério os acontecimentos histórico-políticos sem abandonar o conceito tradicional de verdade.

Hegel continuou a buscar o absoluto, mas, em face da crise da metafísica na modernidade, não buscou mais em uma esfera imediatamente transcendente e sim na própria *história*. Isto significa que o processo histórico como um todo é que tem sentido, não a ação singular. A filosofia da história permitiu ao filósofo “descobrir

um significado na esfera política, compreendendo-o, entretanto, como verdade absoluta que transcende todas as intenções voluntárias e que opera por sob o ator político” (Arendt, 1993, p. 75). O *processo universal* adquiriu em si mesmo o monopólio da universalidade e do significado *a priori*, sugerindo que os homens, em suas ações mundanas, são conduzidos por algo de que eles não têm necessariamente consciência, que não é proveniente exclusivamente do engajamento ativo com o mundo e que não encontra expressão direta na ação mesma. Mas, para Arendt (1993, p. 88),

Hoje nada parece mais discutível do que a ideia de que o curso da história esteja, em si e por si mesmo, dirigido à crescente realização da liberdade. Se pensarmos em termos de correntes e tendências, bem mais plausível parece ser o oposto. Além disso, o grandioso esforço de Hegel para reconciliar o espírito com a realidade depende inteiramente da possibilidade de harmonizá-los e de ver algo de bom em todo mal. [...] Quem ousaria reconciliar-se com a realidade dos campos de extermínio ou entrar no jogo de tese-antítese-síntese até que a dialética descobrisse o “significado” no trabalho escravo?

Somente com Marx as metas e os propósitos do processo histórico se tornaram efetivos princípios da ação política através de uma identificação da ação desencadeadora de processos com o “fazer história”. O sentido histórico se transformou em fins intencionais dos homens em ação sem, contudo, haver interesse efetivo na ação e sim na transformação do sentido histórico em intenções programadas e voluntárias, ou seja, meros fins previsíveis da ação. Mantém-se a tentativa de derivar a política da história como produto final da fabricação, desconectando o processo histórico do mundo comum, inserindo-o em uma interminável cadeia de propósitos, cujas leis de movimento podem ser conhecidas. Nesse desenvolvimento processual, os significados dos desempenhos passados são continuamente cancelados em função de metas e intenções futuras. É a partir dessa leitura que Arendt chega à conclusão de que, se a filosofia política tradicional nasce da atitude hostil e negativa do filósofo em relação à autonomia do mundo público e

humano, sendo compreendido como meio e campo a ser aplicado padrões absolutos, Marx conduziu essa tradição para as suas últimas possibilidades quando fez o filósofo repudiar a filosofia para poder realizá-la na política.

Por esta via, o saldo desse diagnóstico consiste em observar que a filosofia política tradicional não fundamentou o mundo comum nas capacidades de agir e falar na esfera pública, mas sim na necessidade ou na “infeliz condição” que constrange o “animal humano” a viver em comum com os demais (Arendt, 1993, p. 74). É nesse sentido que Arendt constata que “séculos mais ricos em filosofias políticas foram os menos propícios para o ato de filosofar” (Arendt, 1993, p. 73), ou seja, as épocas mais ricas em “filosofias políticas” são aquelas em que os filósofos encontram mais dificuldades para se dedicarem exclusivamente aos problemas filosóficos propriamente ditos.

A possibilidade de um “novo começo” que se abre a partir desse mundo que chegou ao seu fim e dessa tradição que atingiu o seu esgotamento reside na tarefa de buscar não por novos fundamentos filosóficos para a compreensão do mundo comum e humano, mas sim pela superação dos obstáculos tradicionais, ou seja, por uma “reformulação da atitude do filósofo como ser político ou da relação entre pensamento e ação” (Arendt, 1993, p. 89). Somente quando o exercício do pensamento se tornar muito mais “uma prática entre os homens do que o desempenho de um indivíduo na solidão que escolheu para si” (Arendt, 1993, p. 85), o filósofo se tornará capaz de pensar o mundo comum e humano e colocar problemas político-filosóficos sobre a grandeza própria de um domínio de realidade que deve a sua existência exclusivamente aos homens. A originalidade da reflexão arendtiana reside na capacidade de lidar *filosoficamente* com esse domínio de realização que deve sua origem exclusivamente aos homens. Mas, para isso, é necessária uma transformação na atitude do filósofo com relação ao mundo comum e humano. O filósofo reformula a sua relação com o mundo quando abandona a visão do pensamento como con-

templação que termina na cognição da verdade incondicional e transcendente que o lança para uma posição fora do mundo público e humano. Trata-se de superar, portanto, a inclinação da filosofia política tradicional para anular, degradar, rebaixar ou neutralizar isso mesmo que ela pretende pensar: o homem como um ser do mundo e, especialmente, a dignidade própria do lado público do mundo. Para isso, o filósofo precisará abandonar sua aspiração à sabedoria.

Somente o advento do totalitarismo foi capaz de despertar na filosofia a possibilidade de um novo começo a partir de um inédito interesse na esfera pública e mundana dos assuntos e feitos humanos. O totalitarismo aponta para uma experiência de fim, mas não no sentido hegeliano de resultado totalizante de um processo transcendente. Diante dos regimes totalitários, torna-se filosoficamente, politicamente e eticamente necessário afirmar que a dominação totalitária não é e nunca será logicamente necessária ou incorporável a qualquer tipo de processo de suprassunção do espírito. Mesmo a reconciliação que a compreensão dos feitos e sofrimentos humanos promove não deve pretender e não poderá jamais apagar a cicatriz ou o corte que esse evento histórico constitui. Arendt afirma que um pensamento capaz de colocar problemas político-filosóficos e compreender a dignidade própria do mundo humano em termos filosóficos precisa dar “um passo decisivo para além da preestabelecida harmonia hegeliana, em que a filosofia e a política, o pensamento e a ação reconciliam-se na História” (Arendt, 1993, p. 76).

O advento do totalitarismo despertou o pensamento para a tarefa de pensar em termos filosóficos o mundo comum e humano em sua distinção e grandeza próprias, em seu valor próprio, sua fragilidade, sua contingência, seus perigos e vicissitudes, seus significados imanentes e suas determinações intrínsecas. As duas guerras mundiais, os regimes totalitários e a assustadora perspectiva da guerra total no século XX revelam que foram eventos que emergiram do próprio mundo público e humano que modi-

ficaram a atitude do filósofo em relação à política, reivindicando que a reflexão filosófica esteja mais preparada para pensar a grandeza, o valor e os perigos intrínsecos da esfera mundana dos assuntos humanos. O “puro horror dos eventos políticos contemporâneos, associado às possibilidades ainda mais terríveis do futuro” (Arendt, 1993, p. 88) faz com que a filosofia tenha que reconhecer que “os assuntos humanos apresentam autênticos problemas filosóficos” (Arendt, 1993, p. 75).

Por isso a originalidade e a contemporaneidade do pensamento arendtiano não faz do mundo comum e humano o seu mero objeto exterior, pois, para pensar de modo renovado o viver-em-comum, Arendt supera as fronteiras disciplinares que tradicionalmente separam a reflexão filosófica do pensamento político, inaugurando um autêntico “pensamento político-filosófico”. Tal pensamento compreende os eventos mundanos como uma esfera ou uma base de experiências da qual podem emergir importantes problemas filosóficos. Diante do choque da experiência e da perplexidade em face dos eventos políticos do século XX, “o interesse pela política tornou-se para a filosofia uma questão de vida ou morte”, assevera Arendt (1993, p. 88).

Tradicionalmente, os problemas filosóficos propriamente ditos não se confundem com os problemas políticos, uma vez que o filósofo passou a recusar à esfera mundana dos assuntos humanos o espanto ou o *pathos* da admiração (*thaumadzein*) que, segundo Platão e Aristóteles, consiste no impulso originário do filosofar. O espanto do qual nascem os problemas autenticamente filosóficos se liga à totalidade do ser em geral, não estando vinculado a nenhum fenômeno mundano particular ou alguma coisa específica advinda da concretude da experiência vivida em mundo de aparências no qual os próprios homens aparecem uns para os outros como singularidades plurais. Para Arendt, Platão tentou transformar em modo de vida independente o que era apenas um estado ou um *pathos* provisório e nunca definitivo. Mas, desse modo, Platão acabou destruindo os laços que vinculam os homens ao mundo

comum e, sobretudo, a condição mundana da pluralidade. As questões irrespondíveis do filósofo, que nascem do espanto com o que está além das palavras, passaram a assumir uma posição de conflito e oposição com a *doxadzein* que impele os homens a terem opiniões sobre um mundo situado entre eles, ou seja, que aparece para eles somente enquanto são capazes de falar uns com os outros e deliberar sobre as coisas tal como lhes aparecem. A partir de então, opôs-se o *thaumadzein* ao *doxadzein*, ou seja, o espanto mudo e solitário do qual surge os problemas filosóficos se opôs ao domínio mundano e público dos assuntos humanos. O mudo espanto filosófico passou a exprimir não o que o filósofo tem em comum com os outros homens, mas a singularidade que o distingue da maioria. O espanto seria um assombro mudo e solitário de gratidão em face do *que é tal como é*, ou seja, do que é independente do auxílio humano, a ordem inteligível ou racional do ser em si das coisas. Deste espanto emerge a distinção metafísica entre a coisa ela mesma e por ela mesma (o famoso *autò kathautó* platônico) e a coisa segundo o modo como ela se mostra para cada um (*khatá hemin*) em um mundo de aparências sensíveis que varia de acordo com aquele que o experimenta. Espantar-se com a totalidade e a gratuidade do ser em si e por si das coisas significa se admirar com o fato do ser não poder ser de outro modo, ser sempre idêntico a si mesmo, incondicionado, necessário, universal e eterno. Tal espanto iniciador do filosofar lança o pensamento na investigação das razões ou causas que fazem as coisas serem como são e não de outra maneira, como se originam e permanecem sendo o que são em meio ao devir das aparências. Conhecer o que é tal como é remete a uma verdade não-humana e não-mundana, remete ao que *sempre é*, não pode não ser e não pode ser de outro modo, diferindo, portanto, do que resulta dos cuidados humanos com um mundo que não foi desde sempre, pode deixar de ser, vir a ser de outro modo, podendo ser visto de uma ampla variedade de perspectivas.

Mas, então, como indaga Ricouer (1995, p. 15), “que é que mantém juntos a filosofia e o político em Hannah Arendt?”. Segundo a autora, a terrível novidade dos acontecimentos políticos do presente impede o filósofo de se manter recusando aos assuntos humanos o *thaumadzein* ou o espanto inicial e iniciador do qual surgem os problemas filosóficos e o ato de filosofar. “O terror mudo diante do que o homem pode fazer e do que o mundo pode se tornar está, sob vários aspectos, ligado ao espanto mudo de gratidão do qual surgem as questões da filosofia” (Arendt, 1993, p. 89), afirma Arendt. Esta mudança de atitude pode ser o indício de um novo pensamento ao mesmo tempo político e filosófico, ou seja, um pensamento capaz de ser tomado e impulsionado pelo *pathos do espanto* diante da esfera mundana da política e do homem como ser que age. Em face da ruptura totalitária, Arendt (1993, p. 74) ressalta que “ninguém mais acredita sinceramente que tudo de que precisamos são ‘homens sábios’, nem que o ‘desvario do mundo’ é tudo o que podemos depreender dos acontecimentos políticos”. Abandonar a posição de “homem sábio” significa compreender que o mundo público não pode ser algo simplesmente *pensado*, como se o filósofo fosse o único para o qual a verdade se revela a partir de alguma harmonia pré-estabelecida em que a filosofia e a política se reconciliariam na História. Como diz Arendt (1993, p. 76):

O próprio pensamento é histórico e nem o filósofo, como pensador hegeliano que olha retrospectivamente, nem *o que* ele pensa, como os modos hegelianos do Absoluto, se encontram fora da história ou revelam qualquer coisa que a transcenda.

O novo espanto ou admiração em face do mundo comum torna o pensamento capaz de colocar, pela primeira vez, problemas político-filosóficos. A admiração iniciadora de um inédito interesse filosófico pelos laços que ligam os homens ao mundo comum e humano

não poderá, em última instância, surgir a partir de uma análise de tendências, acomodações parciais, interpretações ou, pelo contrário, da revolta contra a própria filosofia. Ela só brotará de um ato original de *thaumadzein*, cujo impulso de admiração e questionamento deverá desta vez apreender diretamente a esfera dos assuntos e feitos humanos. Certamente os filósofos, com seu manifesto interesse em não serem perturbados pelos outros e com a sua experiência profissional da solidão, não estão particularmente equipados para realizar esse ato. Mas caso venham a nos decepcionar, quem mais poderia realizá-lo? (Arendt, 1993, p. 89)

Pela primeira vez se abre a possibilidade do mundo comum e humano e o homem como ser do mundo serem apreendidos em termos filosóficos e a partir de questões político-filosóficas tais como: Qual o sentido político da liberdade? Que é autoridade? Que é poder? Que é revolução? Em que consiste o juízo político? Que é o homem enquanto ser que age e fala? Que é o homem como ser que trabalha e produz? Qual o espaço de realização dessas atividades no mundo? Como se determina a dignidade própria da aparência? Qual é o sentido e como se determina a grandeza da esfera política? Por que existe *alguém* em vez de ninguém? O que, na condição humana, torna possível e necessário a formação de um *viver-em-comum*?

Em todos esses problemas está em jogo o que mantém reunidos a filosofia e o político no pensamento arendtiano: a tarefa de elaborar novos significados político-filosóficos para um mundo de homens e coisas feitas pelos homens, cuja existência depende exclusivamente dos cuidados humanos. Não se trata de obter respostas filosóficas apropriadas às perplexidades políticas, mas reconhecer a esfera mundana da política como digna do espanto ou do assombro iniciador do filosofar em face de problemas que resistem a quaisquer formulações e soluções adequadas em termos puramente ou estritamente filosóficos. Isto só pode ocorrer se o filósofo abandonar a sua “torre de marfim”, ou seja, a posição contemplativa como modo de vida, superando “o seu desejo de tornar a filosofia útil para a política” (Arendt, 1993, p. 114) e renunciando

à visão tradicional de que o mundo dos homens seria “o campo em que se cuida das necessidades elementares da vida humana e ao qual se aplicam padrões filosóficos absolutos” (Arendt, 1993, p. 114). Compreender o mundo como um problema político-filosófico significa reconhecer que o mundo não é habitado pelo homem, mas pelos homens no plural e o mundo não se torna *comum* meramente porque a força limitada do homem o faz depender do auxílio dos outros homens. Para isso, será preciso que o filósofo aprenda que o pensamento não está situado fora do mundo e acima da vida dos homens no mundo, pois a necessidade de compreender “emerge da concretude dos acontecimentos políticos” (2007, p. 41). Por isso Arendt considera sua obra como “exercícios” de pensamento político-filosófico, ou seja, sem jamais pretender obter alguma verdade definitiva para a cognição ou parâmetros absolutos para a ação. Seus escritos são ensaios no sentido de que são experimentos de pensamento e tudo que podem almejar é adquirir experiência em compreender o mundo público dos assuntos humanos.

Portanto, somente à luz dos eventos do presente Arendt diagnosticou a tarefa de repensar a tradição filosófica, tendo em vista renovar as bases sobre as quais o mundo público esteve assentado, entrelaçando de forma inédita a filosofia e a política. O choque causado pelos acontecimentos políticos do século passado teria forçado o pensamento filosófico a “reconhecer a importância dos acontecimentos políticos do que em qualquer outro momento do passado” (Arendt, 1993, p. 75). A originalidade desse empreendimento teórico reside justamente no esforço por manter vinculados a filosofia e a esfera mundana da existência humana, sobretudo, o lado público do mundo, buscando formular e elaborar em termos filosóficos essa dimensão em si mesma desprezada ou rebaixada pela filosofia política tradicional.

Em sintonia com o conhecido diagnóstico de Nietzsche³, podemos dizer que, tal como a “morte de Deus”, a “ruptura totalitária” levou ao colapso as conceitualizações tradicionais com as quais estávamos acostumados a pensar o mundo público e humano, deixando a própria esfera mundana dos assuntos e feitos dos homens desprovida de significado. Diante dessa ausência de sentido, a tarefa do pensamento seria modificar profundamente nosso modo de lidar filosoficamente com a política. Ao invés de, em nome das categorias tradicionais da filosofia política, depreciarmos a vida dos homens em um mundo de aparências, precisamos aprender a perguntar pela proveniência da nossa crença no tradicional rebaixamento filosófico do mundo comum. Desloca-se, assim, o objeto da depreciação. Se a crença nos conceitos tradicionais tem origem em um desprezo pelo mundo público e humano, então, temos o direito de recusarmos essas conceitualizações e retirarmos delas todo valor, pois a prova de sua inaplicabilidade ao mundo humano não será mais nenhuma razão para desprezarmos esse mundo que deve a sua existência aos homens, especialmente o lado público do mundo instaurado e mantido pela ação e pelo discurso.

Para Arendt, o mundo se torna um problema ao mesmo tempo político e filosófico quando o filósofo se torna capaz de sofrer o espanto em face não da totalidade *do que é enquanto é*, mas sim diante do que vem a ser e é gerado pelos homens no mundo que deve a sua existência aos cuidados humanos. O mundo público e humano será digno de ser pensado em termos filosóficos somente

³ Nietzsche afirma que “a crença nas categorias da razão é a causa do niilismo” (1996, p. 431), pois o colapso da crença nas categorias da razão deixou o mundo sem valor. Para a superação do niilismo, essas categorias lógico-transcendentais da razão ou essas formas tradicionais de sentido e valoração precisam ser avaliadas mediante outra perspectiva interpretiva que retire dessas categorias toda fé e veneração. Depois que, com a “morte de Deus”, essas categorias perderam o seu valor, “a prova de sua inaplicabilidade ao todo não será mais nenhuma razão *para desvalorizar o todo*” (Nietzsche, 1996, p. 431).

se abdicarmos do recurso a qualquer instância teórica última ou extra-política, abandonando qualquer pretensão de determinar normativamente nossas ações.

Trata-se, então, de se apropriar criticamente dos conceitos a partir dos quais a política e a filosofia política serão repensadas, assumindo uma nova relação entre si. Arendt não recusa a filosofia, mas opera uma desmontagem apropriativa da tradição que se movimenta para dentro de seus aspectos marginais, impensados ou inexplorados e para fora da tradição filosófica em suas tendências apolíticas e anti-pluralistas. A originalidade e contemporaneidade do pensamento arendtiano consistem, portanto, no desafio de dotar de significado filosófico o mundo humano, especialmente o seu lado público e, a partir dessa nova perspectiva interpretativa, articular os conceitos filosóficos com a dimensão mundana da existência humana.

Referências

AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó, SC: Argos, 2009.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.

ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

ARENDR, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Org. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDR, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Revisão Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes?. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. v. 7: Arte, epistemologia, filosofia, história da medicina. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011. p. 259-270.

FOUCAULT, Michel. O que são as luzes?. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos*. v. 2: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015. p. 351-384.

HARTOG, F. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

LAFER, Celso. Hannah Arendt: vida e obra. In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KOHN, Jerome. Introdução. In: ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008. p. 7-38.

NIETZSCHE, F. Sobre o niilismo e eterno retorno (1881-1888). In: NIETZSCHE, F. *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 425-437. (Coleção Os Pensadores).

PAZ, Octavio. A busca do presente. In: JARDIM, Eduardo. (Org.). *A busca do presente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2017. p. 67-92.

RICCEUR, Paul. Da Filosofia ao Político. In: RICCEUR, Paul. *Leituras 1 - Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995. p. 15-20.

Artigo recebido em 7/05/2018, aprovado em 23/06/2018