
ENUNCIÇÃO

Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

Reflexões sobre medo e esperança no prólogo de *A condição humana*

Reflections on fear and hope in the prologue of The Human Condition

Paulo Eduardo Bodziak Junior^{1*}

 <https://orcid.org/0000-0001-9018-8104>

Resumo: Desde seus textos sobre o evento totalitário, Hannah Arendt realizou exercícios de pensamento assumidamente guiados pelo registro afetivo das experiências e acontecimentos que buscou compreender. No prólogo de *A condição humana*, obra em que a autora propõe, a partir de uma antropologia filosófica, fazer a análise histórica do fenômeno da alienação do mundo, estão claramente indicados os elementos afetivos que orientaram seu exercício de pensamento: o medo e a esperança. Neste artigo, veremos como este registro afetivo orienta a proposta arendtiana e qual o papel decisivo deste aspecto para a atividade da compreensão.

Palavras-Chave: Medo; Esperança; Compreensão; Pensamento; Hannah Arendt.

Abstract: *Since her writings on the totalitarian event, Hannah Arendt has conducted exercises of thought that are openly guided by the affective record of the experiences and events she sought to understand. In the prologue of The Human Condition, a work in which the author proposes, from a philosophical anthropology, to analyze historically the phenomenon of the alienation of the world, the affective elements that guided her exercise of thought are clearly indicated: fear and hope. In this article, we will see how this affective register guides Arendt's proposal and what decisive role this aspect plays in the activity of understanding.*

Keywords: *Fear; Hope; Understanding; Thinking; Hannah Arendt.*

^{1*} Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Introdução

Apesar de propor um amplo exercício de pensamento, o prólogo de A condição humana revela expectativas modestas diante do monumental desafio de compreender as dimensões e as perplexidades da modernidade. O próprio título, claramente ambicioso, não foi inicialmente proposto por Hannah Arendt. Seu editor o sugeriu ao observar naquele trabalho uma envergadura maior do que a pretensão inicial e modesta da autora, que pretendia “[...]uma investigação sobre ‘A vita activa’”², as atividades humanas. Para leitoras e leitores, Arendt elenca e analisa as perplexidades trazidas pelas conquistas tecnológicas e suas arriscadas implicações para uma sociedade de trabalhadores que em breve perderiam seus postos graças à automação. Neste cenário: “Certamente nada poderia ser pior”³. Por esta razão, Arendt admite não oferecer respostas teóricas para tais perplexidades, pois não caberia à teoria, ainda menos em sua modalidade filosófica, apresentar soluções às questões práticas dos assuntos humanos. A pensadora propõe uma

[...]reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. É óbvio que este é um assunto do pensamento[...] O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se de pensar o que estamos fazendo.⁴

Verificar o sentido da simplicidade que Arendt atribui à sua obra pode nos ajudar a compreendê-la em um aspecto fundamental: o horizonte afetivo que orienta a obra de 1958. Como o programa de “pensar o que estamos fazendo” é conduzido pela análise das definições e transformações históricas das atividades humanas elementares – o trabalho, a obra e a ação –, minha proposta neste artigo é indicar porque este percurso é regido por um caráter afetivo específico.

Neste “ponto de vista” mencionado por Arendt, a consideração das novas experiências é feita a partir dos nossos “temores” (fears) mais recentes. Portanto, há um elemento afetivo inerente ao exercício da compreensão que não é marginal na obra de 1958. Em A condição humana, nota-se o registro afetivo do medo e da esperança, razão pela qual não basta a reconstrução de percursos como o de ascensão e vitória do *animal laborans* ou

² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992, p.7.

³ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 6.

⁴ *Ibidem*.

de fuga do mundo para o interior de si para interpretar a obra de 1958. É preciso explorar como o registro afetivo do pensamento arendtiano é decisivo na formação do seu significado.

Antes do prólogo, Arendt já havia abordado o registro afetivo do pensamento como expressão de seu compromisso com o mundo. Em *Origens do Totalitarismo* (1951), ela sustenta a inviabilidade do princípio metodológico *sine ira et studio*, que desde a historiografia romana exigia um juízo afetivamente desligado do tema estudado. Para ela, marcada intelectual e pessoalmente pelo totalitarismo, um registro histórico “objetivo”, sem vínculo afetivo com o ocorrido, não poderia expressar a originalidade atroz de uma forma de governo que tinha no campo de extermínio sua experiência central. Afinal: “[d]escrever os campos de *concentração sine ira et studio* não é ser ‘objetivo’, e sim desculpá-los[...]”⁵, pois a historiografia frequentemente leva à salvação e à justificação do tema estudado. O empenho da autora não estava em escrever uma história do totalitarismo, mas em realizar uma análise em termos históricos dos elementos decisivos para a cristalização do fenômeno totalitário. Como explica em sua réplica à resenha que Eric Voegelin escreveu sobre *Origens do Totalitarismo*, não se tratava apenas de um problema de estilo, mas de uma escolha metodológica que optava claramente pela renúncia à tradição *do sine ira et studio*. Segundo a autora: “Houve quem elogiasse por julgá-lo apaixonado, e quem o criticasse por considerá-lo sentimental. As duas avaliações me parecem um tanto deslocadas”⁶. Arendt não pretendia uma exaltação moral e sentimental, o que seria “sentimentalismo”⁷, mas pretendia que os fenômenos humanos fossem observados em meio ao contexto que pertenciam. Nesta perspectiva, por exemplo, a pobreza extrema não pode ser separada da indignação por ela provocada. Não porque Arendt reduza todas as nossas ações aos seus aspectos afetivos, mas porque ignorá-los como parcela significativa dos assuntos humanos seria igualmente equivocado. Com isso, a referência aos “nossos temores (*fears*) mais recentes” ganha papel central na reflexão sobre o mundo moderno. Embora não seja o objeto direto de sua análise em 1958, configura “o pano de fundo de redação deste livro”⁸.

⁵ ARENDT, Hannah. *Compreensão e Política: Formação, Exílio e Totalitarismo*. São Paulo/Belo horizonte: Cia das Letras/UFMG, 2008, p. 420.

⁶ *Ibidem*, p. 419.

⁷ ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011c, p. 83.

⁸ ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 7.

Mesmo constatada a centralidade do medo, o registro afetivo do prólogo não se resume a ele. Escrito no contexto da Guerra Fria, o texto chama atenção para o temor central de sua época: as explosões atômicas que anunciaram os arsenais nucleares e a disputa das superpotências pela hegemonia global. O ambiente de ameaça permanente e o medo da aniquilação nuclear atravessam e significam toda a análise arendtiana sobre a capacidade criativa do artifício humano. Para a autora, o alcance inédito do *homo faber* para “agir na natureza” (*to act into nature*) ultrapassou o mero acréscimo de um novo objeto durável no mundo. Paradoxalmente, a Bomba era um objeto que não preservava a condição da durabilidade, mas a ameaçava existencialmente, trazendo a possibilidade de destruição instantânea do mundo que abriga os homens. Em outro ensaio, “Introdução na Política”, destinado originalmente a suceder *A condição humana* com considerações sobre nossas experiências políticas presentes, a pensadora afirma que o mundo moderno está marcado pela falta de confiança na política, condição creditada à permanente ameaça da aniquilação⁹. Apesar da grave constatação, Arendt não se precipita em decretar o fim da política no mundo moderno, pois deste mesmo cenário assustador pode-se abrir uma alternativa positiva. Mesmo com a ameaça extrema, não apenas temores compõem a condição afetiva do seu tempo. Ela afirma:

Desde a invenção da bomba atômica, nossa desconfiança tem sido baseada no medo eminentemente justificável de que a política e os meios de violência à sua disposição podem destruir a humanidade. Desse medo surge a esperança de que os homens caiam em si e livrem o mundo da política ao invés de livrá-lo da humanidade. Essa esperança não é menos justificável do que o medo.¹⁰

⁹ ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2013, p. 163.

¹⁰ *Ibidem*, p. 212 (*trad. mod.*). Antes de avançar para o elemento de esperança que autora anuncia, é necessário observar que o conceito de política retratado na passagem não se refere à condição de liberdade, tal como Arendt formula em seu ensaio dedicado ao tema, mas da atividade moderna de administrar conflitos sociais com expedientes burocráticos e policiais; uma política determinada pelas experiências da dominação e da potencial aniquilação. Sobre o sentido da política relacionado à liberdade, diz a autora: “[...] a liberdade, que apenas raramente em tempos de crise ou revolução se torna o objetivo direto da ação política, é na verdade a única razão de os homens viverem juntos em organização política. Sem ela, a vida política enquanto tal não teria sentido. A *raison d’être* da política é a liberdade e seu campo de experiência é a ação.” ARENDT, 2011a, p.192.

A mesma dualidade entre medo e esperança já aparecia, tal como faces de um mesmo fenômeno político, no prólogo de *A condição humana*¹¹. Mesmo os afetos temerários despertados pela experiência política conduzem nosso exercício de pensamento à esperança de outro desfecho para os assuntos humanos. Se, por um lado, há o medo da bomba atômica e da sociedade administrada, por outro lado, há a esperança localizada no milagre operado pela atividade da ação, nossa capacidade de estabelecer novos inícios. Diz a autora:

O milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, “natural” é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente. Em outras palavras, é o nascimento de novos seres humanos o novo começo, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido. *Só a plena experiência dessa capacidade pode conferir aos assuntos humanos fé e esperança[...] É essa fé e essa esperança no mundo que encontra sua expressão talvez mais gloriosa e mais sucinta nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram sua “boa-nova”: “Nasceu uma criança entre nós.”*¹²

Deste modo, a compreensão da dimensão sombria dos temores que pairam sobre a modernidade também evidencia a esperança, fazendo-a saltar aos olhos e ser efetivamente compreendida. Verificamos que, pelo menos no prólogo de *A condição humana*, a reflexão de Arendt está atravessada por um contraste afetivo. Por isso, veremos agora que o registro afetivo contrastante deriva da maneira como a atividade do pensamento se instala.

O registro afetivo da vida do espírito

A atividade de pensar, que, acompanhada da volição e do julgamento, compõe o estado existencial do espírito (*mind*), é recorrentemente abordada ao longo da obra arendtiana. Embora seu tratamento tenha sido sistematizado ainda em vida pela autora, mas publicado apenas postumamente, não é possível, nem desejável, afirmar que o conceito de

¹¹ Esta dualidade medo e esperança também está presente em *Sobre a Revolução*. Como veremos a seguir, ao medo do holocausto nuclear, Arendt contrapõe a esperança da ação política, da abertura para a criação do novo que mantém a possibilidade de um mundo sem tamanha ameaça. Todavia, no caso da obra de 1963, a esperança da ação aparece na expectativa moderna da realização revolucionária enquanto instauração da liberdade política no mundo. Sobre este tema, ver: ARENDT, 2011b.

¹² ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 306.

pensamento tenha sido delineado pela autora. Mesmo seu esforço de maior fôlego, presente na referida obra, não comete o equívoco de pretender esgotar o tema, o que também não diminui sua relevante contribuição. Como a própria autora pondera: “[...] todas as perguntas sobre o objetivo ou propósito do pensamento são tão irrespondíveis quanto as perguntas sobre o objetivo ou o propósito da vida”¹³. Em outra ocasião, ela também salienta a dificuldade inerente à reflexão sobre o próprio pensar e elucida que o exame da experiência do pensamento corre um risco menor de inclinar-se à arbitrariedade se estiver dedicado a um modelo. No caso, Arendt escolheu Sócrates. Certamente, a escolha do modelo per se já soa arbitrária, mas a autora justifica sua decisão pela possibilidade de despir sua referência de qualquer particularidade histórica ou disputa biográfica. A experiência do pensamento socrático só ganha exemplaridade após “alguma purificação”¹⁴ que permita isolar sua significância representativa dos dados históricos. Neste sentido, a despeito dos Sócrates histórico, de Platão ou o Xenofonte, Arendt pensa ser possível examinar não as diferenças, mas o elemento significativo que permite abrigá-los nesta comparação.

A definição da autora trata menos de uma “essência socrática verdadeira” e mais da significação representativa experienciada com este exercício: o Sócrates arendtiano é um conceito da experiência do pensamento. Ocorre que os conceitos, lembra autora, são palavras

[...] usadas para agrupar qualidades e ocorrências vistas e manifestas, a despeito de relacionadas a algo invisível, são parte constitutiva de nosso discurso cotidiano, e ainda assim não conseguimos explicá-las; quando tentamos defini-las, elas se tornam escorregadias, quando falamos sobre seu significado, nada mais fica parado, tudo começa a se mover.¹⁵

Os conceitos abrigam limites consideravelmente menos tangíveis e nem por isso menos significativos. Se, como examina Arendt, a definição dispara imediatamente o movimento dos elementos e limites agrupados sob o conceito, o pensamento corresponde precisamente a esta experiência, que, por isso mesmo, é sempre inconclusiva e incapaz de produzir resultados tangíveis. Portanto, tais palavras não manifestam verdades, mas

¹³ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 149.

¹⁴ ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Cia das letras, 2004, p. 237.

¹⁵ *Ibidem*, p. 239.

elementos particulares que, inicialmente agregados, são “degelados”¹⁶, escoando na experiência espiritual do pensar. Eis a razão pela qual palavras são cotidianamente usadas, graças à multiplicidade de elementos nela agregados, sem que o “degelo” do seu sentido seja feito. Todavia, lembra Arendt, é possível que sequer o uso cotidiano seja possível, eliminando-se a condição prévia do próprio pensamento.

O pensamento requer palavras significativas. A perda de um repertório de conceitos não cessa a vitalidade do espírito, mas limita o escopo de experiências possíveis da atividade de pensar. No prefácio ao conjunto de ensaios publicados sob o título *Entre o passado e o futuro*, Arendt discorre sobre a experiência do pensamento erigida a partir da multiplicidade de elementos agregados em um conceito. Mais especificamente, ela descreve a dificuldade posta quando uma palavra é esvaziada de sentido ou nenhuma palavra é designada para denominar uma experiência mundana. Remetendo-se ao caso histórico das experiências revolucionárias do Século XVIII, Hannah Arendt examina a sua dificuldade – e a da tradição – para designar o sentido singular daqueles acontecimentos, que, tal como um “tesouro perdido”¹⁷, parecem não oferecer qualquer linha de continuidade traçada entre o presente e o passado. Como ela explica:

A perda, talvez inevitável em termos de realidade política, consumou-se, de qualquer modo, pelo olvido, por um lapso de memória que acometeu não apenas os herdeiros como, de certa forma, os atores, as testemunhas, aqueles que por um fugaz momento retiveram o tesouro nas palmas de suas mãos; em suma, os próprios vivos. *Isso porque a memória, que é apenas um dos modos do pensamento, embora dos mais importantes, é impotente fora de um quadro de referência preestabelecido, e somente em raríssimas ocasiões o espírito humano é capaz de reter algo inteiramente desconexo.*¹⁸

O “tesouro perdido” das revoluções modernas, chamado de “felicidade pública” por americanos e de “liberdade pública” por franceses, reflete uma crise que Tocqueville já havia constatado. Para o francês, que testemunhou a formação de um novo mundo a oeste do Atlântico: “Desde que o passado deixou de lançar luz sobre o futuro, a mente do homem vagueia nas trevas”¹⁹. Por sua vez, Arendt avalia que não apenas o passado dirige-se para e ilumina o futuro, mas o próprio futuro remete o espírito humano de volta ao passado. Esta é

¹⁶ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 240.

¹⁷ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011a, p. 29.

¹⁸ *Ibidem*, p. 31. grifos meus, trad. modificada.

¹⁹ TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America*. New York: Vintage Books, 1945, p. 311.

a relação que a autora explica quando recupera a parábola kafkiana do embate entre forças opostas, ambas colidindo sobre um terceiro elemento que igualmente participa do conflito – ora favorável a um adversário, ora favorável a outro²⁰. As forças antagônicas, em conflito no seu ponto de encontro, resultam e uma terceira força que compõe a “metáfora perfeita para a atividade do pensamento”, pois “[...] na medida em que pensa, isto é, em que é atemporal[...], o homem na plena realidade do seu ser concreto, *vive nessa lacuna temporal entre o passado e o futuro*”²¹. Trata-se de um presente imóvel, descrito por Arendt como um “*nunc stans*”²², vivido como uma retirada do mundo das aparências. Afinal, uma vez retirados nesta lacuna do encontramos-nos simultaneamente no presente, no passado e no futuro, algo que jamais poderia ocorrer obedecendo as regras e limitações impostas pelas sensações imediatas.

Pode-se constatar que a noção de encontro do passado com o futuro elucida a exigência da palavra significativa para experiência do pensamento. Ou seja, o múltiplo agregado em palavra significativa se forma pela relação de temporalidade dada neste conflito. Se, por um lado, a palavra significativa requer a transmissão de uma experiência passada, por outro, ela demanda uma força oposta do futuro, que permita o degelo desta experiência pela instauração da lacuna do pensamento. Todavia, como fica claro nas considerações sobre o tesouro perdido das revoluções, quando o elemento futuro falta à palavra significativa, o próprio passado perde contornos e sua capacidade de transmissão. Hoje, conceitos como “felicidade pública” e “liberdade pública” parecem termos desprovidos de sentido porque o passado revolucionário pouco transmite quando não é confrontado pelo futuro que Arendt diagnosticou em A condição humana: de pouco apreço à ação política e dedicação exclusiva da sociedade aos seus interesses privados.

No exemplo da experiência revolucionária, Arendt nitidamente se concentra em elucidar a relação do pensamento com a força do passado, o que verificamos com maior clareza em sua referência à Tocqueville e ao papel da tradição como legado histórico.

²⁰ A parábola “ELE”, contida em “Notas do ano 1920”, comporta complexidade interpretativa e sentido mais rico do que o elaborado acima. A apropriação feita por Arendt inicialmente no Prefácio à sua coletânea de ensaios volta a aparecer em *A vida do espírito*. As interpretações podem ajudar a conectar o texto arendtiano às suas influências heideggerianas, mas tema não poderia ser adequadamente abordado aqui. Para uma leitura mais detida e mais bem detalhada do tema, sugiro a leitura do capítulo 3 de DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

²¹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, pp. 38 e 39, grifo nosso.

²² ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 156.

Porém, dentro do exposto até aqui, permanece pouco clara a maneira pela qual o espírito experiencia o futuro. Como veremos agora, o papel do futuro na instalação da lacuna do pensamento está diretamente relacionado ao contraste afetivo que verificamos no Prólogo de *A condição humana*.

Medo e Esperança são registros do futuro na atividade do pensamento. Na segunda parte de *A vida do espírito*, dedicada à volição, Arendt mostra que a relação dada entre o medo e a esperança na experiência interna do espírito é produzida pela Vontade. Para a autora:

Nosso aparato psíquico - a alma em contraposição ao espírito - está equipado para lidar com o que vem da região do desconhecido em sua direção por meio da expectativa, cujas modalidades principais são a esperança e o medo. Essas duas maneiras de sentir estão intimamente relacionadas, uma vez que ambas estão propensas a dar uma guinada em direção a seu aparente oposto; e, dadas, as incertezas desta região, tais mudanças são quase automáticas. Toda esperança traz consigo um medo, e todo medo cura-se ao tornar-se esperança correspondente. Foi por sua natureza mutável, instável e inquieta que esses sentimentos foram incluídos, pela Antiguidade Clássica, entre os males da Caixa de Pandora.²³

Tal como o pensamento se afasta do mundo das aparências em direção ao *nunc stans*, esta lacuna entre passado e futuro que se prolonga como um presente imóvel, o ego volitivo também se afasta, mas para tornar presente o que não está dado na realidade. Diferente do Pensar, a Vontade estende-se para o futuro, antecipando-o no espírito como um projeto: “[...]coisas que nunca foram, que ainda não são e que podem muito bem nunca vir a ser”²⁴. Esta faculdade traz o “desconhecido” para a experiência interna do espírito, ao qual nosso aparato psíquico reage pela expectativa do medo e da esperança. Não é a abertura do futuro enquanto tal que instala o registro afetivo do medo e da esperança, mas o projeto da Vontade ao negar o dado no presente. Se adoecemos, por exemplo, o desfecho da enfermidade é desconhecido, mas o projeto de continuidade da vida após a enfermidade traz ao espírito o desconhecimento sobre o alcance, ou não, da cura. Nesta indeterminação, repousa a dualidade “medo e esperança”. Outro elemento que nos ajuda a entender este tema é recurso a expedientes como o “destino” e profecias que, em geral, convertem o

²³ *Ibidem*, p. 213.

²⁴ *Ibidem*, p. 197.

futuro em um pretérito: o “será” se torna o “*era pra ser*”, assegurando, no que Hegel chamava “a calma do passado”, a tranquilidade perante o desconhecido. Sem o recurso a fatalismos deste tipo, a Vontade sempre traz alguma perturbação para a lacuna entre o passado e o futuro. Sua inquietação só é apaziguada de fato pelo retorno ao mundo da aparência, ou seja, pela cessação das atividades do espírito. Por este motivo, há um conflito entre as atividades do pensamento e da vontade²⁵, enquanto um requer a retirada em serenidade do mundo de aparências, outro requer o seu retorno a ele. Tal conflito não acarreta um efeito paralisador no pensamento e na compreensão, pois a tensão entre medo e esperança que atravessa *A condição humana* reflete justamente a inquietude inerente ao mundo moderna, ocupado com projetos para o futuro. Ambições de conquista do espaço, de automação da produção e de controle sobre a geração da vida estão descritos no prólogo e são os fatores que efetivamente levam ao temor e à inquietude em relação à Bomba.

O registro afetivo do prólogo de *A condição humana*

Ao considerar “nossas experiências” e “nossos temores” mais recentes, a autora pretende abordar as condições de existência dadas a nós face aos projetos que o mundo moderno vislumbra realizar. Pode-se ilustrar esta pretensão de Arendt com o recorte epocal²⁶ proposto pela autora no prólogo entre Era moderna e mundo moderno. Indica tal propósito ao separar a Era Moderna, iniciada no limiar do século XVII, do mundo moderno, nascido das explosões atômicas. Enquanto a primeira tem sua origem rastreada pela autora até as grandes navegações, a reforma protestante e a revolução científica representada pela invenção do telescópio, o mundo moderno corresponde à realidade construída e condicionada pelas transformações iniciadas na Era moderna. A primeira trouxe a física moderna, o segundo teve início com as explosões atômicas.

O problema posto ao exercício de compreensão arendtiano resulta das ações humanas herdadas da Era moderna, cujo significado deverá agora ser pensado à luz dos temores da aniquilação e da esperança na ação e na natalidade humanas. Como afirma

²⁵ *Ibidem*, pp. 212-214.

²⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 54; *A condição humana*, p. 7.

autora, comentando sobre a relação da “luta” do pensamento entre passado e futuro com nossas ações e eventos históricos:

A luta de Kafka começa quando já transcorreu o curso da ação e a estória que dela resulta aguarda ser completada ‘nos espíritos que a herdaram e questionam’. A função do espírito é compreender o acontecido, e essa compreensão, de acordo com Hegel, é o modo de reconciliação do homem com a realidade; seu verdadeiro fim é estar em paz com o mundo.²⁷

Há na reconciliação uma possível paz para o conflito instalado no espírito entre as forças do passado e do futuro, entre as condições dadas pela Era moderna e os temores e as esperanças do mundo moderno. Arendt inicia o ensaio “Compreensão e Política” elucidando que a tarefa de compreender o totalitarismo não significa perdô-lo, nem esquecer o que ocorreu. Como define a autora: “É uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma *reconciliação com a realidade*, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa”²⁸. Deste modo, a reconciliação não ocorre como consequência, nem exige o perdão prévio dos atos humanos. Em seus *Diários Filosóficos*, a autora oferece distinções esclarecedoras entre o perdão e a compreensão que iluminam também a noção de reconciliação que subjaz ambas. O perdão libera a pessoa perdoada das consequências de sua ação pretérita, enquanto a reconciliação se define pela imagem do aprofundamento, da criação de raízes²⁹. Em outra nota, ela afirma que a reconciliação e perdão “não desfazem nada, mas continuam a ação iniciada, porém em uma direção que não estava nela. [...] Estabelecem um novo começo dentro da realização de uma ação que já havia começado”³⁰. Nestas passagens, verificamos que ganha contorno a relação feita por Arendt entre o apaziguamento do conflito entre passado e futuro e a restauração da possibilidade do novo. A reconciliação reabilita as condições para ação humana porque remove a determinação que o fardo das ações pregressas impõe sobre o novo. Vale ressaltar que a remoção desta determinação sobre o novo não apaga o fardo passado, mas estabelece o recomeço a partir dele. Nisto repousa a constatação arendtiana de que o totalitarismo pode ser compreendido, mas jamais esquecido. Deste quadro, o da

²⁷ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, pp. 33 e 34, trad. modificada.

²⁸ ARENDT, Hannah. *Compreensão e Política: Formação, Exílio e Totalitarismo*, p. 330.

²⁹ ARENDT, Hannah. *Diário Filosófico: 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2006, p. 321.

³⁰ *Ibidem*, p. 302.

relação reconciliação e recomeço, podemos retomar a questão que nos movia inicialmente acerca do registro afetivo da compreensão no prólogo de *A condição humana*.

Uma vez que a reconciliação entre passado e futuro se manifesta com a reabilitação para o recomeço, cabe ressaltar a dimensão temporal desta experiência. Tal como mencionado acima, Arendt concorda com a ideia hegeliana de que a compreensão, e, portanto, a própria filosofia, seja comparada à Coruja de Minerva que só voa ao anoitecer. Apenas o passado pode ser compreendido e reconciliado para que as raízes do recomeço possam se aprofundar. Não à toa, quando o tema da reconciliação surge em seus ensaios, o nome de Hegel ou referências a ele habitualmente surge em seguida. Porém, em *A vida do espírito*, a autora mostra que a “reconciliação”, embora seja o “maior triunfo do ego pensante”³¹, ocorre sob a primazia do futuro, ou seja, com antecipação realizada pela volição. Hannah Arendt credita esta reflexão sobre a participação do futuro, logo, da Vontade, na instalação da temporalidade à leitura de Hegel feita por Alexandre Koyré. Para ela:

Nesse esquema, o passado é produzido pelo futuro e o pensamento que contempla o passado é o resultado da Vontade. Porque a Vontade, em última instância antecipa a frustração final dos projetos da vontade, que é a morte; tais projetos também um dia terão sido.³²

A conversão do “ainda-não” em um “não-mais”, do “será” em “teria sido”, corresponde à capacidade de negação do espírito que não pertence às aparências mundanas, mas ocorre graças à nossa capacidade de tornar presente o ausente e de frustrar cada uma destas representações com seu fim antecipado, tornando-as um passado. Arendt admite que nem Hegel, nem Koyré relacionam a capacidade de negação do espírito à Vontade, mas a autora dirige sua leitura do pensador e do intérprete para formular com eles sua concepção da atividade volitiva como instauradora do tempo. No caso da concepção hegeliana de uma filosofia da história, Arendt considera que o passado reunido na mirada retrospectiva não passa de uma expressão da volição antecipando seus projetos, pois a atividade do espírito é a instauradora de inexorável mobilidade das coisas. O humano é o Tempo. Sem isso

³¹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 216.

³² *Ibidem*, p. 218.

Poderia haver movimentação e movimento, mas não haveria Tempo. Nem poderia haver se o espírito humano fosse equipado somente para pensar, para refletir sobre o que é dado, sobre aquilo que é e não poderia ser outro; se fosse assim, o homem viveria espiritualmente em um eterno presente. Seria incapaz de se dar conta de que ele mesmo um dia não será mais, isto é, ele seria incapaz de compreender o que significa existir.³³

Em última instância, a antecipação da experiência mais derradeira da vida, a morte, define nossa existência propriamente humana. Porém, a temporalidade pensada por Hegel com a antecipação plena de toda a existência não é o *nunc stans* arendtiano descrito na parábola kafkiana, mas um *nunc aeternitatis*. Ou seja, não de uma temporalidade inquieta como uma luta, mas de uma permanência plácida. Com isso, ela estabelece uma distinção entre seu pensamento e o de Hegel apesar de suas contribuições para a compreensão do vínculo entre Vontade e Tempo. A “imagem de eternidade” usada por Hegel para descrever a quintessência da temporalidade, manifesta em sua noção de Espírito Absoluto, aproxima o autor da tradição metafísica que Arendt pretende abandonar. Tal como ela descreve, este passo hegeliano ocorre como se o pensador traísse o ímpeto propriamente moderno do seu esforço filosófico e se curvasse ao ímpeto tradicional de impor uma identidade necessária e permanente entre Pensamento e Ser. Como bem sintetizam Nuno Castanheira e José Pinheiro Pertille:

Embora Arendt partilhe com Hegel a tentativa de atribuição de uma nova dignidade ontológica ao reino dos assuntos humanos, marcados pela contingência, uma comparação das respectivas concepções de temporalidade torna evidente a sua divergência central, esta identidade entre Ser e Pensar e a sua consequência imediata, a reintrodução da necessidade no reino dos assuntos humanos por intermédio de uma filosofia da história.³⁴

O elemento que interessa ao conceito arendtiano de espírito, definido pela temporalidade, é a inquietude e a reabertura das possibilidades da contingência que ela instaura. A diferença entre Arendt e Hegel é bem ilustrada na interpretação que a autora fez da parábola kafkiana³⁵. Como ela descreve:

³³ *Ibidem*.

³⁴ CASTANHEIRA, N; PERTILLE, J.P. “Tempo e conceito: Hannah Arendt, leitora de Hegel”. *Revista Dialectus*. Ano 5. Vol. 12. Jan-Jul 2018. pp.374-399, p. 388.

³⁵ Ele tem dois antagonistas: o primeiro empurra-o de trás a partir da origem. O segundo veda o caminho à frente. Ele luta com ambos. Na verdade, o primeiro lhe dá apoio na luta contra o segundo, pois ele quer empurrá-lo para frente; e, da mesma forma, o segundo apoia-o na luta contra o primeiro, pois ele empurra-o para trás” (ARENDR, 1992, p.153).

Penso que, sem distorcer o pensamento de Kafka, é possível dar um passo adiante. Kafka descreve como a inserção do homem quebra o fluxo unidirecional do tempo, mas, o que é bem estranho, não altera a imagem tradicional conforme a qual pensamos o tempo movendo-se em linha reta. Visto Kafka conservar a metáfora tradicional, de um movimento temporal e retilinear, “ele” mal tem espaço bastante para se manter, se, sempre que “ele”, pensa em fugir por conta própria, cai no sonho de uma região além e acima da linha de combate – e o que é *esse sonho e essa região, senão o antigo sonho, anelado pela Metafísica ocidental de Parmênides a Hegel, de uma esfera intemporal, fora do espaço e suprassensível como a região mais adequada do pensamento.*³⁶ (ARENDDT, 2011a, p.37, grifo nosso)

Diferente de Hegel, que estabelece uma saída para o conflito do espírito através do Devir incessante e retilinear do progresso histórico, Arendt compreende no espírito humano uma terceira força que reage em ambos os sentidos. Ao expor e comentar a metáfora, a autora elucida que o escape do ponto de encontro entre as forças em conflito representa a ambição tradicional de atuar como juiz isento, posicionado fora do encontro entre passado e futuro. Porém, como vimos, a saída deste conflito implica uma retirada da própria temporalidade que, para a autora, define os homens e a possibilidade da reconciliação que converte presente e futuro em passado, reabrindo o contingente para novos “Agoras” e novos projetos, algo que define a própria liberdade.

Considerações Finais

Ao considerar os nossos “temores”, o prólogo testemunha o papel desempenhado pela Vontade em *A condição humana* como a atividade que, embora cesse e dê lugar ao ego pensante, estabelece o presente pensado pela antecipação dos projetos modernos e do fim da condição humana como a conhecemos. Este é o sentido da sentença que motiva a autora: “pensar o que estamos fazendo”. O movimento de antecipação do fim é evidente no caso de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho. Transferir nossos temores do domínio de um “Será” para o domínio de um “Terá sido” é a forma propriamente humana de compreensão. Tal como Arendt realiza em *Origens do Totalitarismo* uma reconciliação com o passado de

³⁶ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 37, grifo nosso.

terror totalitário, em *A condição humana* ela busca se reconciliar com o futuro dado no registro afetivo do seu prólogo.

Referências Bibliográficas

- ARENDDT, H. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Cia das letras, 2004.
- _____. *Diario Filosófico: 1950-1973*. Barcelona: Herder, 2006
- _____. *Compreensão e Política: Formação, Exílio e Totalitarismo*. São Paulo/Belo horizonte: Cia das Letras/UFMG, 2008.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2011a.
- _____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Cia das Letras, 2011b.
- _____. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011c.
- _____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2013.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- DUARTE, A. *O pensamento à sombra da ruptura*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- CASTANHEIRA, N; PERTILLE, J.P. “Tempo e conceito: Hannah Arendt, leitora de Hegel”. *Revista Dialectus*. Ano 5. Vol. 12. Jan-Jul 2018. pp.374-399.
- PONCE, R. Deslocamentos do perdão e da reconciliação no Diário Filosófico de Hannah Arendt. 2014. Disponível em:
https://www.academia.edu/9031568/Deslocamentos_do_perdao_e_da_reconciliacao_no_Diario_Filosofico_de_Hannah_Arendt. Acessado em: 20/03/2023.
- TOCQUEVILLE, A. *Democracy in America*. New York: Vintage Books, 1945.

Recebido em: fevereiro de 2023

Aprovado em: março de 2023