

artigos

HANNAH ARENDT E A FILOSOFIA CONTRA A FUNCIONALIZAÇÃO*

Adriana Carvalho Novaes¹

RESUMO: Este artigo tem por objetivo mostrar a importância da crítica de Hannah Arendt à funcionalização à qual ela contrapõe a filosofia. Desde seu exame da obra *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim, em 1930, a autora busca resgatar a relevância do significado das experiências, o que se mostrará ainda mais urgente no pós-guerra pela compreensão do caráter inédito do totalitarismo, na avaliação do legado de Karl Marx e dos desafios relacionados às consequências da artificialização da natureza pela ciência. A referida crítica, portanto, tem papel fundamental na busca do significado e na reafirmação do valor filosófico da política que marcam a obra de Hannah Arendt.

Palavras-chave: funcionalização; significado; Hannah Arendt; filosofia

ABSTRACT: This article aims to demonstrate the importance of Hannah Arendt's critique of functionalization. From her examination of Karl Mannheim's *Ideology and Utopia* in 1930, the author seeks to recover the relevance of the meaning of experiences, which will be even more urgent in the postwar period by understanding the unprecedented nature of totalitarianism in the assessment of the legacy of Karl Marx and the challenges related to the consequences of the artificialization of nature by science. Such criticism, therefore, plays a key role in the search for meaning and in the reaffirmation of the philosophical value of the politics that mark her work.

Keywords: functionalization; meaning; Hannah Arendt; philosophy

“Philosophy has to be concrete and practical,
without forgetting its origins for a minute”.²

Karl Jaspers

¹ Doutora em Filosofia pela FFLCH-USP. Pós-Doutoranda em Filosofia na mesma instituição.

* Este artigo é um trecho adaptado do primeiro capítulo de minha tese intitulada “Pensar sem apoios: Hannah Arendt e a vida do espírito como política do pensar”, defendida em 26 de abril de 2017, no Departamento de Filosofia, FFLCH, USP.

**

² *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. Carta 44, de Karl Jaspers para Hannah Arendt, de 18 de setembro de 1946. p. 58.

É sabido e muito repetido que Arendt não se considerava filósofa e evitava nomear seu trabalho como “filosofia política”. Na verdade, estas declarações dadas na célebre entrevista concedida a Günter Gaus³ são justificadas, primeiro, porque ela diz não se sentir uma filósofa – os filósofos não a aceitariam como um par. Segundo, porque ela não queria seu trabalho identificado na mesma chave de uma tradição que sempre opôs de maneira tensa “filosofia” e “política”. Contudo, afirmo que Arendt é uma filósofa consciente de sua posição de *outsider*. Como declarou: “I somehow don’t fit”⁴. Ela se referia ao fato de não pertencer a nenhuma vertente política – não era socialista, nem comunista, nem liberal. Este artigo pretende mostrar como a filosofia sempre foi o fundamento, o fio e o horizonte das elaborações de Arendt e começa pela interpretação de um texto surpreendente porque, escrito em 1930 – no fim da República de Weimar já ameaçada pela ascensão dos nazistas –, faz uma *defesa* da filosofia. Neste texto é possível identificar alguns elementos constitutivos de suas inquietações futuras. Depois da análise dessa defesa, seguem considerações sobre a crítica que Arendt repetidamente faz à funcionalização operada pela ciência social, pela lógica, economia e psicanálise.

Contra a negação da Filosofia: a crítica à *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim

No ensaio que escreveu em 1930, intitulado “Filosofia e sociologia”, no qual reflete sobre os pressupostos e as consequências do livro *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim, Arendt enfrenta a posição do autor que “nega realidade ao pensamento como uma questão de princípios”.⁵ Para Mannheim, o pensamento só pode ser ideologia ou utopia.

Para se contrapor a essa “constatação”, Arendt argumenta que a própria concepção do autor era resultado do contexto, da história, portanto, o possível caráter esvaziado ou ilegítimo do pensamento era dado mais pela realidade passível de ser questionada em sua incapacidade de dar lugar à atividade do pensar. O contexto tomava como inconcebíveis o estar só⁶ e o afastamento: o estar só não era tido como “uma

³ Cf. “O que resta? Resta a língua”: uma conversa com Günter Gaus. In: ARENDT. *Compreender*, p. 31-32.

⁴ HILL. *Hannah Arendt*, p. 336.

⁵ ARENDT. *Compreender*, p. 58-72.

⁶ Em *Compreender*, o termo “*solitude*” foi traduzido como “solidão”. Mas, em *A vida do espírito*, é muito importante a distinção entre “estar só” (*solitude*) e “solidão” (*loneliness*). Portanto, aqui altero o termo “solidão” para “estar só”, mantendo o sentido dado por Arendt.

possibilidade autêntica e positiva da vida humana” enquanto que “a transcendência intrínseca a todo pensamento é inconcebível sem afastamento e distância”.⁷ Vejamos como se dá a argumentação de Mannheim e a contestação de Arendt.

Eles escrevem no contexto do fim da era dourada da República de Weimar e da formação de um cenário sombrio de agravamento da crise econômica e ascensão de Hitler e seus seguidores. Justifica-se assim a intenção de Mannheim enunciada na primeira linha do livro e corroborada em sua conclusão: “compreender a situação atual do pensamento” e defender a utopia que foi abandonada junto com “a vontade de plasmar a história e, com ela, a capacidade de compreendê-la”. O homem estava reduzido a um produto de impulsos porque sem utopia.⁸

Mannheim insiste no diagnóstico e palavra de ordem de Marx, de que era preciso parar de interpretar e passar a transformar a história, ideia retomada por Arendt como um problema, pois não se tratava de uma saída para o impasse da história, mas de um impedimento, já que o brado pela suspensão da interpretação teria a consequência do uso nefasto por qualquer utopia. A funcionalização da ideia de processo também contribuiu para a ascensão do discurso segundo o qual tudo era possível para o reequilíbrio de um país humilhado. E aqui se coloca a preocupação de Arendt, cujo alcance era inimaginável naquele momento porque lida com um desafio anterior ao período nazista: a questão da realidade do pensamento, ou seja, de que a busca de significado pudesse preservar a transcendência mesmo num quadro no qual as referências da tradição filosófica estavam desmoronando. E a definição fundamental é a do “significado”.

Tanto Mannheim quanto Arendt estão às voltas com o modo pelo qual o significado aparece e é compreensível. Se Mannheim entende, como Marx, que o pensamento é um processo determinado por forças sociais, Arendt dirá que o significado está no conteúdo objetivo do pensamento alcançável pela transcendência apenas possível no afastamento e na distância da realidade. Se para Mannheim o relacionismo – a dinâmica do sistema de significados na situação histórico-social – deve substituir o caráter estático do pensamento moderno, para Arendt, o desdobramento da concepção de Mannheim, que entende a transcendência como fuga, cria um resíduo impossível de ser desconstruído, tendo, como efeito contrário, a atribuição ao pensamento de uma transcendência muito mais radical. A busca de uma realidade mais

⁷ ARENDT. *Compreender*, p. 70.

⁸ MANNHEIM. *Ideologia e utopia*, p. 81 e 285.

original – erro da sociologia e também da psicanálise, segundo Arendt – é a negação da realidade ao pensamento, colocando em dúvida a possibilidade de uma compreensão ontológica do ser:

O sociólogo não investiga “o ser no mundo” como uma estrutura formal da existência como tal, e sim o mundo específico historicamente determinado em que vive qualquer ser humano. Essa delimitação da sociologia parece inofensiva, como se estivesse simplesmente definindo a área de competência da disciplina. Torna-se uma ameaça para a filosofia apenas quando afirma que o mundo só pode ser investigado em seus particulares, e não como uma estrutura formal da existência humana. Isso põe em dúvida a possibilidade de uma compreensão *ontológica* do ser.⁹

Arendt avalia as abordagens filosóficas contemporâneas de compreensão ontológica do ser e que são alvo de Mannheim: a de Karl Jaspers e a de Martin Heidegger. Jaspers “toma a existência humana como o tema fundamental da filosofia” e destaca as “situações-limite” em que “vivenciamos nossos seres autênticos e reconhecemos a incerteza de nossa condição humana como tal”. O estar só e o abandono proporcionam essa vivência. Enquanto a filosofia é essa vivência não cotidiana, a sociologia “tenta abranger o não-cotidiano como um modo intrínseco à vida cotidiana.”¹⁰

A avaliação da vida cotidiana pela sociologia parece próxima de Heidegger, pois para ele, o cotidiano que é “o eles”, “o impessoal”, é a instância em que “a existência [*Dasein*, o ser-aí] se manifesta da maneira mais comum e mais imediata”. Para Heidegger, o “ser humano significa necessariamente ‘Ser-no-mundo’”. Mannheim, segundo Arendt, duvida “da possibilidade de se libertar do ‘eles’ e, por extensão, de atingir a existência autêntica que Heidegger circunscreve com sua expressão ‘Ser-para-a-morte’ e Jaspers com suas ‘situações-limite’”.¹¹ No texto “O que é filosofia da existência?”, de 1946, Arendt examinaria com mais detalhes essas diferenças entre Heidegger e Jaspers.

Para a sociologia, a existência corresponde ao concretamente efetivo, à ordem social. Na filosofia, a estrutura formal da existência humana e a compreensão ontológica do ser pressupõem a afirmação da possibilidade da transcendência, do pensamento que ultrapassa a vivência cotidiana. O lugar para o pensamento está na utopia futura, segundo Mannheim. Para Arendt, no estar só (*solitude*), retomado muitos

⁹ ARENDT. *Compreender*, p. 62.

¹⁰ *Ibidem*, p. 61.

¹¹ *Ibidem*, p. 62.

anos depois como a principal referência do pensar, o exercício socrático. Após o totalitarismo, e especialmente a partir de meados dos anos 1960 até a escrita de *A vida do espírito* nos anos 1970, Arendt dedica-se a relacionar o pensamento às faculdades da vontade e do juízo.

Em contraposição a Mannheim, Arendt afirma que não bastaria negar o pensamento, alçando a história e o processo à qualidade de instâncias únicas de compreensão. Ela mostrará nas aulas e nos vários textos sobre Karl Marx e, especialmente, em *A condição humana*, que as ideias de processo e de progresso comprometeram a compreensão do próprio ser humano, para além de sua realidade econômica imediata, e ensejaram mesmo sua redução à função dentro de uma lógica totalizante¹².

A ideia de progresso, marca da era moderna, e o enaltecimento do processo, ou seja, da história como uma lógica dotada da capacidade da própria compreensão, parecem fazer do ser humano um acessório, um agente do fluxo contínuo, participante, mas sob a ameaça de ver sua atuação tomada como mera função, assim como Mannheim entende a teoria como função da realidade. Para Arendt, a redução do problema do significado – o problema de o espírito dar sentido à realidade, compreendendo-a, portanto, distante e, ao mesmo tempo, agindo nela pelo exercício da vontade e do juízo, como interpretaria décadas mais tarde – à realidade mais original que, para a sociologia, segundo Mannheim, é a realidade econômica, na verdade revela uma realidade estranha ao pensamento e ao significado. Este é o problema. Não a situação econômica que embota o ser humano e determina cruelmente sua realidade, mas o fato do pensamento e do significado serem retirados da realidade por esse estado de coisas, o que também nega a filosofia e o conteúdo objetivo do pensamento para o que Arendt chama a atenção em sua crítica e impede a compreensão de que o mundo não é simplesmente conversível ao significado:

A redução desse problema [a questão do significado] à realidade “mais original” da vida econômica só se torna possível quando o mundo e a vida dos seres humanos passaram, na verdade, a ser primariamente determinados por fatores econômicos, e quando a realidade a que está vinculada a vida mental se tornou em linhas gerais estranha ao pensamento e ao significado.¹³

¹² Segundo Yara Frateschi, “No enfrentamento com Marx é inevitável perceber que o alvo de Arendt é o funcionalismo que, para ela, caracteriza o seu modo de pensar e também o modo de pensar daqueles que o seguem”. Democracia, direito e poder comunicativo, p. 179.

¹³ ARENDT. *Compreender*, p. 72.

Voltemos a esse conceito chave do embate: o significado. O pensar exige a referência ao significado. Se a ideologia se instala “como justificativa pessoal de uma posição individual contra a posição dos outros” [...] “surge a questão do significado nascida da possibilidade de se contestar a própria situação pessoal”.¹⁴ É no estranhamento que surge a questão do significado. À análise sociológica dos significados de Mannheim, Arendt contrapõe a anterioridade da questão do significado: ela remonta ao cristianismo e está relacionada a uma transcendência que nega o mundo, mas não é utópica. Apesar da possível ameaça esmagadora do poder econômico de reduzir a vida mental à ideologia ou à utopia, a anterioridade da questão do significado mostra que o *topos* do pensamento é mais amplo, e sua recusa leva à perda desse horizonte e, conseqüentemente, à inviabilização de se encontrar saídas e lugares para o pensamento. O contexto em que escrevem é exatamente o da constatação de uma falta de moradia para o pensamento, o que “despertou uma desconfiança justificada diante dele”.¹⁵

A concepção de Mannheim, insiste Arendt, resulta do estranhamento, do desenraizamento. A desconstrução que a sociologia opera parte da ideia de que a vinculação existencial se opõe à filosofia. Contudo, o que aparece no exame da situação específica de um vínculo existencial é a questão do significado: mesmo que pareça paradoxal, “o pensamento existe autenticamente em seu contexto a-histórico (‘dimensão extática’) num total divórcio da realidade concreta”.¹⁶ A própria concepção de sociologia por Mannheim resulta de uma situação existencial, do mundo e da vida dos seres humanos “primariamente determinados por fatores econômicos”, de uma “realidade a que está vinculada a vida mental” que, como vimos, em linhas gerais, tornou-se “estranha ao pensamento e ao significado”.

Essa concepção do pensamento e da existência como pertencentes a um âmbito mais amplo historicamente, ao mesmo tempo em que identifica a pertinência de um problema para o qual Mannheim tenta dar resposta com sua Sociologia do Conhecimento – a falta de lugar para o pensamento e a questão do significado – é a afirmação da filosofia, o confronto à sua negação por Mannheim. Arendt entende a insistência dele na realidade “mais original” como uma espécie de “sintoma”, algo da

¹⁴ ARENDT. *Compreender*, loc.cit.

¹⁵ ARENDT. *Compreender*, p. 71.

¹⁶ *Ibidem*, p. 67.

situação existencial e histórica. Esse diagnóstico aponta para o caráter imprescindível da transcendência e conduz à ideia de autenticidade do pensamento como existente na dimensão extática, fora da concretude da realidade, no distanciamento necessário, na dissociação da vida cotidiana. Contudo, o significado resulta também da relação cambiante e desafiadora entre a realidade e o pensamento, ou entre o mundo e o espírito, e este será um desafio constante para Arendt.

Sapato ou martelo: contra a funcionalização

Um dos alvos da crítica de Arendt a qualquer forma de redução da complexidade e da amplitude da relação entre o mundo e o espírito foi a funcionalização. As funções são falsas chaves de interpretação porque reduzem a possibilidade de entendimento à mera operação, correspondendo a uma necessidade de administração das coisas, não à busca de significado. No curso “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, ministrado na New School, em 1969, Arendt afirma que naquele momento, a própria teoria já não se preocupava com a verdade, mas em fazer com que fatos pudessem ser manipuláveis. A teoria política tem como fim o bem comum, mas

alguns acreditam que isso pode ser feito por métodos quantitativos ou por contagem de narizes ou, de modo mais sofisticado, dissolvendo qualidades em quantidades, como serenidade em não-irritado-demodo-algum, uma espécie de zero numa escala na qual é possível medir a quantidade de raiva.¹⁷

A necessidade de administração das coisas serviria como substituta do apoio de que as teorias da tradição filosófica não são mais capazes. Essa substituição foi sempre rechaçada por Arendt. Sua crítica é dirigida à abordagem científica dos assuntos humanos que compromete o alicerce mesmo da análise e tentativa de compreensão do totalitarismo. O desenvolvimento moderno do historicismo, da sociologia e da economia em correspondência à lógica do desenvolvimento científico, comprometeria a compreensão dos fenômenos a ponto de inverter o próprio princípio de sua validade, como esclarece Arendt:

¹⁷ LIBRARY OF CONGRESS. Manuscript Division. *The Hannah Arendt Papers*. Subject File, Courses, New School for Social Research, New York, NY, “Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?”, lectures and seminar, 1969, image 4 (tradução nossa). Na mesma página, Arendt trata dos funcionalistas e de Marx. Disponível em: http://memory.loc.gov/mss/mharendt_pub/04/040460/0004.jpg

... se nossos padrões de rigor científico continuam a aumentar e hoje são mais elevados do que nunca, nossos padrões e critérios para a verdadeira compreensão, por outro lado, parecem em constante declínio. Com a introdução de categorias de avaliação estranhas e amiúde absurdas nas ciências sociais, eles estão em baixa constante. O rigor científico não admite nenhuma compreensão que ultrapasse os estreitos limites da pura factualidade, e essa arrogância lhe tem custado caro, visto que as superstições desenfreadas do século XX, fantasiadas de um cientificismo vigarista, começaram a suprir suas deficiências. Hoje, a necessidade de compreender não tem mais esperanças e devasta os critérios não só da compreensão como também do simples rigor científico e da honestidade intelectual.¹⁸

A negação do transcendente e a redução da compreensão ao factual ou à realidade concreta abrem caminho para superstições e formas vigaristas de conhecimento. A limitação à factualidade leva à inversão do próprio rigor que a ciência almeja, dando espaço a justificativas estreitas, como aquelas do totalitarismo, uma lógica de destruição em nome da Natureza e da História. A crítica a essa forma de estruturar o conhecimento em detrimento do significado, toma vários caminhos na obra de Arendt e está profundamente relacionada à afirmação da filosofia e à defesa do estatuto filosófico da política; à distinção entre pensamento/compreensão e operações lógicas.

No texto “Compreensão e política (As dificuldades de compreensão)”, Arendt chama atenção para a principal distinção política entre lógica e senso comum, qual seja, ao contrário do senso comum que é um senso político por excelência, portanto que opera *entre* os homens, a lógica é uma capacidade que se torna “produtiva” e traz consigo um poder persuasivo compulsório perigoso:

Igualar o pensamento e a compreensão com essas operações lógicas significa nivelar a capacidade de pensamento, que por milênios foi considerada a mais alta capacidade humana, a seu mínimo denominador comum, em que as diferenças na existência concreta já não têm nenhuma importância, nem mesmo a diferença qualitativa entre a essência de Deus e os homens.¹⁹

Em “Religião e política”, de 1953, texto apresentado numa conferência na Universidade Harvard sob o tema “A luta entre o mundo livre e o comunismo é uma luta basicamente religiosa?”, e publicada na revista *Confluence*, Arendt critica a

¹⁸ ARENDT. *Compreender*, p. 358

¹⁹ *Ibidem*, p. 341.

concepção segundo a qual há paralelismo entre a ideologia política e a religião. “O comunismo como ideologia”, afirma Arendt, “não é igual ao ateísmo”, pois diferente deste que ainda acolhe a dúvida – dúvida moderna que possui um caráter religioso – o comunismo treina seus adeptos para jamais levantar questões. Tanto a história quanto as ciências sociais utilizam a expressão “religião secular ou política”. Inadequado, o termo é abordado pelas ciências sociais como se a ideologia e a religião fossem a mesma coisa, como se o comunismo desempenhasse “para seus adeptos a mesma ‘função’ desempenhada por nossas denominações religiosas numa sociedade livre”.²⁰

Apontando o destaque maior dado à identificação entre ideologia e religião, tomados como equivalentes funcionais nas ciências sociais, Arendt alerta sobre a centralidade da função de um fenômeno histórico ou político em detrimento de seu conteúdo como postulado fundamental dessas ciências. Lembrando *Ideologia e utopia*, de Karl Mannheim, afirma que desde essa obra, as ciências sociais “se acostumaram a responder e dizer aos marxistas que o marxismo também é uma ideologia”,²¹ o que se desdobrou na perda de um certo grau de reconhecimento de diferença de conteúdo que ainda existia em Marx e Engels. Portanto, a concepção segundo a qual o comunismo é uma religião ficou mais fácil. Outro exemplo desse esvaziamento de significado é o tipo ideal do “líder carismático”, cunhado por Max Weber, tendo como modelo Jesus de Nazaré. Como afirma Arendt, “os discípulos de Karl Mannheim não sentiram nenhuma dificuldade em aplicar a mesma categoria a Hitler”.²² É aqui que ela esclarece sua crítica, definindo a funcionalização:

É inegável que essa funcionalização dessubstancializadora de nossas categorias não é um fenômeno isolado que ocorre em alguma torre de marfim do pensamento acadêmico. Está intimamente ligado à crescente funcionalização de nossa sociedade, ou melhor, ao fato de que o homem moderno tem se tornado, cada vez mais, uma simples função da sociedade. O mundo totalitário e suas ideologias não refletem o aspecto radical do secularismo ou do ateísmo; refletem o aspecto radical da funcionalização dos homens. Seus métodos de dominação se baseiam no postulado de que os homens podem ser inteiramente condicionados, porque são apenas funções de forças superiores, históricas ou naturais.²³

²⁰ ARENDT. *Compreender*, p. 391-392.

²¹ *Ibidem*, p. 395.

²² *Ibidem*, p. 398-399. Já em *Origens do totalitarismo*, Arendt faz essa observação de que é um erro grave interpretar os líderes totalitários como “líderes carismáticos”, nos termos de Max Weber. Ver p. 496, especialmente nota 57, p. 736.

²³ ARENDT. *Compreender*, p. 399.

Essa interpretação de Arendt – como no ensaio sobre o livro de Mannheim, em que a negação da filosofia se dá por esse tipo de funcionalização – se estende a todas as formas de conhecimento que se instrumentalizam por esse uso da função. A concentração nos “papéis funcionais”, portanto, repete uma distorção da sociedade, igualando função e essência. Como conclui Arendt, na réplica a uma crítica ao seu texto feita por Jules Moonerot:

mesmo que, em alguma estranha circunstância, duas coisas diferentes viessem a desempenhar o mesmo “papel funcional”, nem por isso eu iria considerá-las iguais, assim como não acho que o salto de meu sapato seja um martelo por usá-lo para fincar um prego na parede.²⁴

Nas avaliações funcionais, a explicação fica presa ao imediato, às situações do momento, ao desempenho de meras funções pelos homens, sem as categorias ou referências da tradição no horizonte do exame que se pretende fazer. No projeto de Arendt, esse diagnóstico implica rechaçar as funções por seu caráter redutor e consequentemente perigoso, por tomar como valor o abandono de qualquer distinção. A defesa, não da tradição, mas das distinções estabelecidas historicamente, marca a oposição entre filosofia e sociologia, ou entre a filosofia e as ciências humanas, na qual está implicada a muito criticada separação defendida por Arendt entre o político e o social.²⁵ Para ela, o social está restrito a medidas, à administração de coisas – citando Engels –, que podem ser solucionadas sem maiores discussões.

Essa separação entre o político e o social deve ser compreendida no âmbito de sua concepção de modernidade. O capítulo II de *A condição humana* é dedicado às esferas pública e privada: à profunda diferença entre os conceitos moderno e antigo de política, à promoção do social à instância que funcionaliza a política e as consequências para o que se entende por bem comum, para a privacidade e as atividades humanas. Arendt aborda a “socialização do homem”, a redução da política no mundo moderno:

²⁴ ARENDT. *Compreender*, p. 406.

²⁵ HILL. *Hannah Arendt*, p. 301-339. Este capítulo reúne trechos da conferência “The Work of Hannah Arendt”, realizada em Toronto, em novembro de 1972. Os debatedores insistem com Arendt de que é impossível não relacionar a política e as questões sociais – em especial Richard J. Bernstein. Realmente, essa separação é contraditória quando nos deparamos com assuntos como, por exemplo, os direitos civis, considerando o contexto daquele debate, início dos anos 1970. Contudo, interpreto a insistência de Arendt nesta distinção na chave de sua resistência à negação da filosofia. Quando se combina a dados do corpo social, a interpretação filosófica pode facilmente sucumbir à força dos fatos, perdendo a própria capacidade, recôndita, é verdade, de esclarecer ao trazer à tona os significados. E há aqui outra questão tomada na sequência do texto que é a extensão desse problema: a própria realidade.

O fato de que a política é apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social – não foi descoberto por Karl Marx; pelo contrário, foi uma das premissas axiomáticas que Marx recebeu acriticamente dos economistas políticos da era moderna. Essa funcionalização torna possível perceber qualquer grande abismo entre as duas esferas; e não se trata de uma questão de teoria ou de ideologia, pois, com a ascendência da sociedade, isto é, do “lar” (*oikia*) ou das atividades econômicas ao domínio público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação “coletiva”. No mundo moderno, os dois domínios constantemente recobrem um ao outro, como ondas no perene fluir do próprio processo da vida.²⁶

Há uma ligação entre as avaliações funcionais e a crise do pensamento na era moderna. No prefácio de *Entre o passado e o futuro*, Arendt destaca o fato de que o pensamento se apartou da realidade.²⁷ A crise das aparências desencadeada pela revolução científica do século XVII, da qual a ação de Galileu Galilei foi a protagonista e a filosofia de René Descartes a interpretação, colocou em xeque as concepções de mundo e de homem que haviam perdurado por toda a Idade Média. A “realidade”, enquanto aquilo que alcançávamos pelos sentidos, não correspondia mais à verdade, o que colocou em marcha inexorável um processo de artificialização do mundo, através do qual não mais conseguiríamos ter acesso às coisas pelo uso de nosso corpo, mas pelas operações de nossa mente. Segundo Arendt, esse crescente distanciamento a partir do uso dado ao telescópio por Galileu e que nos colocou fora do planeta, transformou totalmente o modo pelo qual o ser humano é capaz de se compreender e a concepção mesma de pensamento, na medida em que essa crise das aparências provoca uma inversão entre contemplação e ação.

A esse quadro, no qual as ciências – no dizer de Kant, citado por Arendt – levam a tocha e iluminam o caminho para a filosofia, podemos acrescentar seu distanciamento: elas vão apressando o passo e deixando a filosofia para trás. A crítica que Arendt faz às ciências humanas é a extensão das consequências que identifica nas ciências naturais modernas, que podem ser traduzidas em ameaça de impedimento à filosofia. A funcionalização é a artificialização – negação – da vida do espírito.

Em *A condição humana*, Arendt chama a atenção para os problemas que a concepção científica dos assuntos humanos impulsionada por esse processo da era moderna pode criar. No capítulo IV, “*A vita activa e a era moderna*”, partindo do

²⁶ ARENDT. *A condição humana*, p. 39-40.

²⁷ ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 32.

diagnóstico da alienação do homem em relação ao mundo causada pela descoberta da América e as navegações e a invenção do telescópio, e de outra alienação divergente, fenômeno decorrente da Reforma, que Weber chamou de “ascetismo intramundano”,²⁸ (p. 313), Arendt identifica a Nova Ordem, o processo capitalista de expropriação e produção de riqueza, cujo acúmulo só é possível “se o mundo e a própria mundanidade do homem forem sacrificados”.²⁹ As alienações transformaram a sociedade e moldaram a ciência moderna, o que significou uma mudança do modo de pensar.

Na seção 36 do capítulo, intitulada “A descoberta do ponto de vista arquimediano”, Arendt destaca que a ciência moderna se caracteriza por construir a realidade através da redução da natureza e dos fenômenos a símbolos matemáticos. Essa matematização passou a estruturar a mente humana, o que comprometeu “a capacidade de *pensar* em termos universais e absolutos”.³⁰ A principal consequência desse comprometimento foi a eliminação da contemplação:

A novidade aqui não é que existem coisas das quais não podemos formar uma imagem – essas “coisas” sempre foram conhecidas, e entre elas estava, por exemplo, a “alma” –, mas sim que as coisas materiais, que vemos e representamos e a partir das quais medimos as coisas imateriais que não podemos visualizar, são igualmente “inimagináveis”. Com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendente, e com ele a possibilidade de transcender o mundo material em conceito e pensamento.³¹

Para lidar com o mundo – com as coisas materiais que se tornaram “inimagináveis” –, o ser humano passa a conceber as relações com os elementos da realidade através do desempenho de funções. Os conteúdos e significados perdidos são substituídos pelo modo funcionalizado de operar e sobreviver. A perda do mundo transcendental afetou mais o *homo faber*, o homem que fabrica, que cria as coisas que compõem o mundo. Na divisão das atividades humanas em trabalho, obra e ação, estabelecida por Arendt,³² a obra corresponde ao produto daquele que cria, que traz

²⁸ ARENDT. *A condição humana*, p. 313.

²⁹ ARENDT. *A condição humana*, p. 319.

³⁰ *Ibidem*, p. 337.

³¹ *Ibidem*, p. 360.

³² Arendt define trabalho, obra e ação no início do capítulo I de *A condição humana* (p. 8): “O trabalho é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida.

originalidade ao mundo. Responsável pela criação dos elementos da vida mundana, teve sua atuação comprometida numa ordem em que o ser humano é introspectivo e está alienado do mundo. O grande vencedor nesse novo estado de coisas é o *animal laborans*, o ser humano reduzido a produtor do que supre suas necessidades, o que se confunde com o próprio processo biológico, tornando-se função e alimento.

Contudo, apesar de diagnosticar essas reduções, Arendt afirma a possibilidade do pensamento como o ato mais “ativo” de que o ser humano é capaz, citando uma frase de Catão que seria repetida em outros textos³³. A atuação do homem moderno reduzida ao processo poderia levar à ideia de que se encontra totalmente destituído de suas capacidades:

Não é preciso dizer que isto não significa que o homem moderno tenha perdido suas capacidades ou esteja a ponto de perdê-las. Digam o que disserem a sociologia, a psicologia e a antropologia acerca do “animal social”, os homens persistem em produzir, fabricar e construir, embora essas faculdades se limitem cada vez mais aos talentos do artista, de sorte que as concomitantes experiências de mundanidade escapam cada vez mais ao alcance da experiência humana comum.³⁴

As experiências de mundanidade – ou seja, o contato com a realidade sem artificializações – escapam ao homem. E Arendt nos alerta para o fato de que é das experiências mundanas da política que surgem questões filosóficas genuínas. Esse diagnóstico de impedimento do pensar e suas consequências concretizadas no século XX conduzem à necessária distinção e defesa do pensamento e à extensão às outras atividades do espírito ligadas e constitutivas do modo pelo qual os homens lidam com a realidade. *A condição humana* termina com a afirmação do pensamento. Mesmo que ameaçado e restrito, contexto relevante para o futuro do homem, ele é possível em

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-corrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo ‘artificial’ de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*].

A ação, única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana tenham alguma relação com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política”.

³³ “Nunca ele está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só que quando a sós consigo mesmo”.

³⁴ ARENDT. *A condição humana*, p. 404-405.

“condições de liberdade política”. A compreensão, o pensamento como possível pela experiência, mas realizado no silêncio e no distanciamento, e suas relações misteriosas com a vontade e o juízo, serão tema do que Arendt tentará completar com *A vida do espírito*. Esse projeto de, digamos, afirmar a importância da transcendência como busca de significado própria do exercício filosófico, se dá na chave de uma nova concepção da relação entre os homens e a experiência, o que quer dizer um reexame do sentido e das capacidades espirituais do ser humano, considerando questões clássicas postas pelo pensamento político, formulações como resultado das experiências reais. Estão imbricadas, portanto, a retomada das capacidades e a história de suas atualizações, a filosofia na concretude e na sua origem como busca de significado.

REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. *A condição humana*. 11.ed.rev. Trad. Roberto Raposo. Revisão e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. 4.ed. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- _____. *Essays in Understanding, 1930-1954*. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 2005.
- _____. *The Life of the Mind*. 2v. Ed. Mary McCarthy. Nova York: Harcourt, 1978.
- _____. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *A vida do espírito*. Trad. Cesar Augusto de Almeida e outros. Rio de Janeiro: 2009.
- FRATESCHI, Yara. Democracia, direito e poder comunicativo: Arendt contra Marx. *Revista Dois Pontos*, Curitiba: UFPR; São Carlos: UFSCar, vol. 7, n.4, p. 163-187, setembro de 2010.
- Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-1969*. Ed. Lotte Kohler and Hans Saner. New York: Harcourt, 1993.
- HILL, Melvyn A. *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979.
- LIBRARY OF CONGRESS. Manuscript Division. *The Hannah Arendt Papers*. Disponível em: <https://memory.loc.gov/ammem/arendthtml/arendthome.html>
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Trad. Sérgio Magalhães Santeiro. 4.ed. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1986.