



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

RICARDO MARTINS SPINDOLA DINIZ

DIREITO COMO MEMÓRIA:
TEMPO E VIOLÊNCIA ÀS MARGENS DE HANNAH ARENDT

BRASÍLIA
2018



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

RICARDO MARTINS SPINDOLA DINIZ

DIREITO COMO MEMÓRIA:
TEMPO E VIOLÊNCIA ÀS MARGENS DE HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

Área de concentração: Direito, Estado e Constituição

Linha de pesquisa: Constituição e Democracia

Orientador: Miroslav Milovic

BRASÍLIA
2018

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Md Martins Spindola Diniz, Ricardo
Direito como memória: tempo e violência às margens de
Hannah Arendt / Ricardo Martins Spindola Diniz; orientador
Miroslav Milovic. -- Brasília, 2018.
333 p.

Dissertação (Mestrado - Mestrado em Direito) --
Universidade de Brasília, 2018.

1. Fenomenologia. 2. Hannah Arendt. 3. Temporalidade. 4.
Ontologia. 5. Imaginação. I. Milovic, Miroslav, orient. II.
Título.

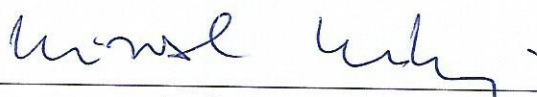
RICARDO MARTINS SPINDOLA DINIZ

DIREITO COMO MEMÓRIA:
TEMPO E VIOLÊNCIA ÀS MARGENS DE HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito
pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília

Aprovado em 17/12/2018

BANCA EXAMINADORA



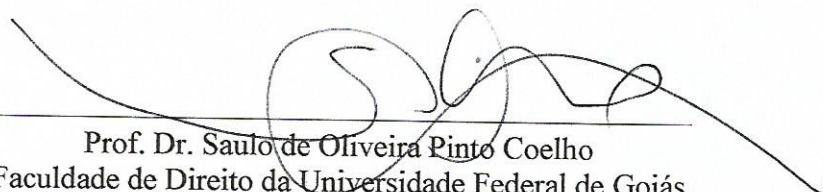
Prof. Dr. Miroslav Milovic
Faculdade de Direito da Universidade de Brasília
Presidente



Prof. Dr. Alexandre Araújo Costa
Faculdade de Direito da Universidade de Brasília
Membro



Prof. Dr. Ari Marcelo Solon
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo
Membro



Prof. Dr. Saulo de Oliveira Pinto Coelho
Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás
Membro

Para Kátia e Ricardo.

AGRADECIMENTOS

Meus pais demoraram a compreender a vida acadêmica a qual tenho me dedicado e na qual pretendo continuar. Contudo, mesmo sem entender muito bem o projeto dessa escolha, Kátia e Ricardo me deram o apoio necessário para me dedicar integralmente às minhas pesquisas no âmbito do *Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília*. Sem sua ajuda financeira e, eventualmente, emocional, esses dois anos, que se mostraram necessários para o devido desenvolvimento e exploração de parte considerável do investigado, teriam sido muito mais difíceis. Originalmente eu pretendia, em um sucessivo de metas descumpridas, defender este trabalho em muito menos tempo do que aquele que, em parte pelas exigências da investigação, mas também em razão de circunstâncias e decisões institucionais, foi efetivamente dispendido. Nessa série de prolongamentos inesperados talvez só para mim mesmo a atuação dos dois, ao mesmo tempo compreensiva e ansiosa, foi fundamental.

O projeto inicialmente apresentado e aprovado e a pesquisa ora apresentada são radicalmente diferentes. Há uma continuidade quanto ao questionado, muito embora os protocolos mobilizados para apreender aquilo que se interroga com vistas ao questionado tenham sido alterados de maneira profunda. Quem possibilitou essa continuidade, no fundo a constância em não perder de vista as questões fundamentais, em meio a um amadurecimento investigativo até mesmo violento foi, sem sombra de dúvidas, o Prof. Miroslav Milovic. Partes significativas dessa investigação, algumas das quais as mais difíceis de levar a cabo, vieram da minha convivência acadêmica e pessoal com o professor, seja nas tradicionais terças-feiras pela manhã, seja nos seus cafés de estimação, seja em sua casa ou ainda acompanhando ele e seu filho na feira do Paraguai em esclarecedoras e inusitadas reuniões de orientação. Conforme me perguntavam a respeito do Prof. Milovic como orientador e como professor, a imagem que veio imediatamente à fala para presentá-lo foi a que vez ou outra já li mobilizarem para Heidegger, a do pensamento vivo imerso na tempestade em solitude. Por conseguinte, os méritos dessa investigação tem sua dívida existencial para com a possibilidade de ser guiado por Miroslav tempestade adentro.

Quem passou a exercer uma influência muito grande desde meu último ano na graduação, influência que veio a se intensificar no contexto dessa investigação, seja como inquiridor imaginário e presente, seja como exemplo e motivação, é o Prof. Dr. Saulo de Oliveira Pinto Coelho. Nesse sentido, devo também agradecer ao professor pela oportunidade

que me tem sido oferecida de acompanhá-lo cotidianamente no âmbito do *Programa de Pós-Graduação em Direito e Políticas Públicas da Universidade Federal de Goiás*, como pesquisador assistente. Seus comentários e reflexões, tanto filosóficas quanto pessoais, continuam no modo que me habituei como seu monitor, como raios cortantes seguidos de um clarão que desmantelam e reorganizam o revelado. E, assim sendo, tiveram uma contribuição ímpar para o cuidado na articulação das interpretações e, por vezes, até mesmo na obsessão com o rigor em vários momentos dessa dissertação.

Acredito que talvez a principal diferença no estilo dessa investigação para o que já realizei anteriormente seja no cuidado para com a exposição do investigado e na exploração estrategicamente projetada de uma série de recursos para me fazer entendido. Essa disposição teve seu vigor na minha experiência como aluno por duas vezes e monitor em uma terceira oportunidade do Prof. Dr. Alexandre Araújo Costa. Alexandre é um dos professores mais instigantes e imaginativos quem tive a oportunidade tanto de ver em ação quanto contribuir para tanto. Não por menos, essa imaginação, acompanhada de doses constantes de ironia, transparece também em seus textos que me forneceram um caminho de aprendizado de me esforçar, bem ou mal, para render pensamentos muito complexos em poucas frases, o que teve seu valor incomensurável na experiência docente no Instituto de Ensino Superior do Estado de Goiás na qual me vi lançado desde o segundo semestre do meu período junto a Universidade de Brasília.

Alguns dos desafios mais densos aos quais meu texto se viu projetado são consequência do meu contato com a obra e pessoa do Prof. Dr. Ari Marcelo Solon. Da proximidade de temas e interesses investigativos – e também do senso de humor – nasceu o hábito quase diário de brigar à distância em torno de textos filosóficos – ou de quebrar o pau, para usar uma expressão do professor. Essas discussões, bem como os escritos do professor, animaram a fase final dessa investigação de um modo que é difícil exagerar, do mesmo modo que a intimidade que ganhei para com seus textos se verteram em questões e rumos investigativos que muito acrescentaram a dissertação. Acho que faço justiça ao escrever que não existe sequer uma citação de Benjamin no texto que não tenha por pressuposto as minhas conversas e leituras com Ari e com seus textos. Afinal, foi em seu respeito que – em um ato de todo inconsequente, se se pensar a economia da escrita da dissertação – me voltei para a leitura das obras completas de Walter Benjamin. E aquele que tinha antes espaço nas notas de rodapé passou a ocupar momentos centrais do texto.

A pós-graduação mostrou-se institucionalmente, em grande medida, um deserto burocrático. Não fosse a comunidade de pesquisa da qual pude participar por laços de amizade, muitas das decisões aqui tomadas não teriam vindo à luz e, conseqüentemente, o resultado final seria tão burocrático e vazio como o grosso do que se produz em três meses passando-se por quatro anos. A convivência com Bruno Prado – e os almoços não programados e ligações de mais de meia hora –, Gabriel Haddad – e o senso de humor mais infalível quanto mais desesperadora a situação –, Gustavo Zatelli – e as discussões sobre interpretação e historiografia ao longo da madrugada –, Luís Jivago – e os desabafos acompanhados de doses de ânimo tarde da noite –, Marina Araújo – e a comunalidade na investigação filosófica – e Nathaly Mancilla – com conversas as mais inusitadas e muito humor inconseqüente – foi imprescindível para a emergência desse texto, um verdadeiro oásis no deserto, para seguir com a metáfora, admitidamente arendtiana. Foi especialmente dos confrontos com os historiadores desse grupo de amigos – bem como da frequência eventual às reuniões do grupo Percursos, Narrativas e Fragmentos, liderado pelo Prof. Dr. Cristiano Paixão, de quem também fui aluno – que tive a oportunidade de apreender a especificidade da interpretação e investigações filosóficas e qual é o fundamento da sua prática no contexto do mundo do direito. Logo, é possível dizer que o sentido dos dois primeiros capítulos veio como o esforço de responder ao desafio lançado pela teoria da história e pela prática da historiografia que tem também seu local no Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília e que tem muito a lembrar ao filosofar, bem como aprender com ele.

Em uma das muitas releituras que acompanharam a escrita dessa dissertação eu acabei notando que muitas das frases que me parecem mais importantes à compreensão do texto aparecem ao final de parágrafos, seções e capítulos. Por isso decidi retomar essa estrutura, não planejada, e terminar esses agradecimentos com quem teve mais participação em minha vida em Brasília, permitindo-me a renovação diária das forças para continuar pesquisando, escrevendo e lecionando. De um lado, essa renovação foi possível por constantemente fazer sentir-me querido em sua família e que hoje consigo dizer minha também, a quem agradeço no nome de Reine e Cid, Pierre e Marie. De outro, por estar ao meu lado na alegria e na tristeza, como se diz, bem como às vezes pacientemente às vezes nem tanto esperar e exigir pelo meu retorno do pensamento, essa dissertação tem, emocional e espiritualmente, como que sua coautoria em Julia Tavares Borges – quem se mudou junto comigo para cá, quem nunca me deixou esquecer do sentido das minhas escolhas e da importância delas, quem, em amor, construiu um mundo só nosso – e, por que não, em nossas duas gatas, Mocha e Frapê.

RESUMO

RMSD (Diniz, Ricardo Martins Spindola). **Direito como memória: tempo e violência às margens de Hannah Arendt**. 2018. 333f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Direito, Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, 2018.

A questão desse trabalho diz respeito à relação entre o Direito e a existência. Se existe um modo de se investigar filosoficamente, se o filosofar tem seu lugar, ele se faz distintamente dos esquemas de investigação legados tradicionalmente. Consequentemente, ao interrogar a obra de Hannah Arendt com vistas a sua questão diretriz essa pesquisa se pergunta pelo fundamento e estilo da investigação filosófica. Os três capítulos podem ser lidos em conjunto como uma articulação preliminar de uma quase-fenomenologia da leitura, que termina lançando as bases para se perguntar a respeito da estrutura epocal da interpretação do direito na modernidade. O primeiro capítulo se dedica a identificar e enfrentar os dois principais obstáculos à leitura cuidadosa da obra de Hannah Arendt, concentrados em duas acusações: a primeira, de que seus textos estariam marcados por um “nostalgismo helênico”; a segunda, de que Arendt seria, concomitantemente, muito heideggeriana e pouco heideggeriana. No segundo capítulo, a pesquisa se dedica a explorar o tratamento oferecido a imaginação no contexto da tradição fenomenológica, com o que acabou se deparando com essa tríade de nomes de todo significativos para a constituição dos textos arendtianos: Husserl, Heidegger, Kant. Ao mesmo tempo, o capítulo como que se dobra sobre ele próprio e, no esforço por articular uma fenomenologia da leitura que indique a distância que separa e une Arendt e Heidegger quanto a seus projetos de pensamento, acaba por destacar os limites da fenomenologia como modo de investigação filosófica. A busca pela distância que circunscreve a ansiedade da influência entre Arendt e Heidegger é levada a seu termo no terceiro capítulo, sugerindo-se como fio condutor a distinção que atravessa toda a obra heideggeriana entre autenticidade e inautenticidade e o posicionamento de Hannah Arendt a respeito dessa distinção. Identificadas as escolhas de Heidegger e os pressupostos que as animaram, abre-se a possibilidade de ler especialmente *A Condição Humana* como uma resposta à analítica do *Dasein*. Nessa leitura, a tríade de atividades componentes da *vita activa*, ação, fabricação e trabalho, ganha seu sentido temporal, como uma resposta que explora a pluralidade de possibilidades de unidades esktático-temporais quando a preocupação para com se garantir o privilégio do filosofar é suspendida em prol da existencialidade ela mesma, o que permite, por sua vez, a reunião dos momentos de sua obra dedicados ao Direito a partir do fio condutor que pergunta pelo tempo do Direito, como o Direito é temporalizado. A partir dessa perspectiva, consegue-se precisar a relação entre Direito e violência, Direito e autoridade e Direito e poder em sua contribuição para se pensar o Direito. Consequentemente, ganha-se o substrato necessário para retornar à metáfora que guiou essa investigação, de que o Direito seria como a memória, conceituando diretamente a estrutura temporal de operação do Direito – em outras palavras, qual é o tempo através do qual o Direito vem a ser prática e historicamente.

Palavras-chave: Direito; Imaginação; Temporalidade; Fenomenologia; Existência.

ABSTRACT

RMSD (Diniz, Ricardo Martins Spindola). **Law as memory: time and violence at the margins of Hannah Arendt**. 2018. 333f. Dissertation (Master) – Postgraduate Program in Law, Law School, University of Brasília, 2018.

The question of this work regards the relation between Law and existence. If there is a way of philosophical investigation, if philosophy has its place, it is done at the distance of the traditionally bequeathed schemata of investigation. Consequently, as it interrogates the work of Hannah Arendt aiming at its directive question this research questions itself about the foundation and style of philosophical investigation. Its three chapters can be read as an ensemble that articulates preliminarily a quasi-phenomenology of reading, which ends setting the foundation for a questioning related to the epochal structure of legal interpretation at modernity. The first chapter is dedicated to identify and confront the two main obstacles to a careful reading of Hannah Arendt's oeuvre, concentrated as two accusations: first, of her being a Hellenist nostalgic; second, of her being both too much and too little a Heidegger's child. At the second chapter, the research is dedicated to explore the treatment offered to imagination by the phenomenological tradition, in which three names appear, being wholly significant for the constitution of Arendt's texts: Husserl, Heidegger, Kant. At the same time, the chapter doubles itself and, at the effort to articulate a phenomenology of reading that indicates the distance that separates and unites Arendt and Heidegger in their projects of thought, highlights the limits of phenomenology as a mode of philosophical inquiry. The search for the distance that circumvents the anxiety of influence between Arendt and Heidegger is fulfilled at the third and last chapter, having as its guiding line the distinction between authenticity and inauthenticity, which traverses the whole of Heidegger's work and Arendt's position regarding this distinction. As Heidegger's choices and presuppositions which animate the distinction are identified, some possibilities are opened towards the reading of *The Human Condition* as a response to the analytic of *Dasein*. In this reading, the triad of activities that compose *vita activa*, action, work and labor, attain a temporal meaning, as an answer that explores the plurality of possibilities of ekstatical-temporal unities, opened up by the suspension of the preoccupation regarding the conquest of a fundament to the privilege of philosophy, in favor of existentiality itself, which permits the reunion of the moments in her work dedicated to Law through the question that asks for the time of Law, how Law is temporalized. From this perspective, it is possible to precise the relation between Law and violence, Law and authority and Law and power, rendered as a contribution to the thinking of Law. Consequently, the necessary subtract to return to the leading metaphor of this investigation is attained, of Law as memory, in a direct conceptualization of the temporal structure at operation in Law – in other words, what is the time through which Law emerges practically and historically.

Key-words: Law; Imagination; Temporality; Phenomenology; Existence.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
I. RETOMANDO HANNAH ARENDT.....	16
§ 1º Amizade, liberdade e soberania.....	27
§ 2º <i>Nemo ante mortem beatus esse dici potest</i>	48
§ 3º Às margens da filosofia	81
a) <i>A ansiedade da influência</i>	84
b) <i>Ser-para-morte como bios theoretikos: a pretensão de totalidade do filosofar</i>	99
II. UM PROTOCOLO DE LEITURA.....	111
§ 4º Imaginação e intencionalidade: uma fenomenologia da leitura	123
§ 5º Imaginação e totalidade	140
a) <i>Regras de leitura: indicações formais como obituário</i>	150
b) <i>Lendo em círculos e seu limite</i>	159
§ 6º Imaginação e liberdade	169
a) <i>A sublimidade do filosofar</i>	180
b) <i>Estratégias de leitura</i>	194
III. TEMPO E MUNDO	215
§ 7º O impróprio da propriedade	225
a) <i>Direito como memória</i>	232
b) <i>Nem nomos nem lex: rumo a uma quase-fenomenologia do direito na modernidade</i>	252
CONCLUSÃO.....	285
REFERÊNCIAS	298

INTRODUÇÃO

Eu proponho nessa investigação uma leitura de Hannah Arendt. Por se tratar de uma investigação, poder-se-ia dizer que eu quero então liberar seus textos dos esquemas os quais eles foram transmitidos. Na medida que se trata de uma leitura que se pergunta, no passar de sua estratégia, pelas suas condições de possibilidade, e, assim sendo, pelo seu fundamento, não seria incorreto escrever que eu gostaria de me voltar para “os textos eles mesmos”. E, no entanto, como se verá, o texto escapa à sua identidade. A possibilidade da leitura reside nessa sua dispersão, que resta para além de sua teleologia. Tanto é assim que a ordem em que essa apresentação parece implicar o texto se tensiona com sua ordem de produção – uma tensão entre o sentido e a realidade do texto, talvez. Foi por me perguntar a respeito do fundamento dessa investigação, de como ela se sustentaria diante de outras, em razão de seus protocolos e de suas perguntas, que paulatinamente a fenomenologia apareceu como um índice de textos incontornável. Concomitantemente, ao decidir por abandonar as medidas que tradicionalmente vigem a apresentação de um argumento filosófico, eu escolhi uma metáfora marginal na obra de Hannah Arendt para abrir seus textos à interrogação quanto a relação entre Direito e existência. Por que seus textos e não outros será oferecida, logo abaixo, uma explicação pessoal, muito embora, seus textos impliquem necessariamente outros textos, do que a investigação como um todo é prova.

A metáfora aparece nas páginas finais de *Origens do Totalitarismo*. Mas já da segunda edição, nas páginas suplementares que foram adicionadas ao final do texto, advindas de um ensaio publicado entre uma e outra edições, intitulado *Ideologia e Terror: uma nova forma de governo*, publicado em 1953 no *The Review of Politics*. Em todos os sentidos, trata-se, então, de um pensamento tardio, e, mais ainda, de uma formulação que permanece sem correspondentes expressos. Os limites do direito positivo, escreve Arendt, são para a existência política do homem o que é a memória para sua existência histórica, ao garantirem a pré-existência de um mundo comum, uma realidade de alguma continuidade que transcende o ciclo de vida individual de cada geração, absorve todas as novas origens e é nutrida por elas. Se eu aqui me dou a liberdade de citá-la sem aspas é porque reiteradas vezes ao longo do argumento a distinção entre minhas leituras e o texto transformado fica particularmente difícil, muito embora eu não tente esconder em nenhum momento que se trata de uma transformação. Em outras palavras, a interpretação ora proposta não quer desaparecer no texto ao final do processo, mas também não quer se assenhorar de seu sentido. Talvez ela queira presentá-lo imaginativa e livremente, teleformemente.

Trata-se de uma transformação na medida em que os textos de sua obra foram desmantelados e reorganizados estrategicamente com vistas a seguir os rastros que essa metáfora suscita. Poder-se-ia objetar que uma metáfora é só uma metáfora. Essa objeção não se sustenta, contudo, diante das passagens que Arendt dedica a essa figura de linguagem em *A Vida do Espírito*, que podem ser lidas até mesmo como uma chave para a economia de seus textos. Metáforas, Arendt sustenta, (1981a: 103-104) realizariam a transição entre modos de existência, transpondo o abismo entre o pensar e o aparecer, o que poderia ser feito apenas indireta e catacreticamente – afinal, como Arendt indica corrigindo Kant, metáforas não são símbolos (ARENDR, 1981a: 104) –, tratando-se assim do maior “presente” que a linguagem teria concedido ao pensamento. (ibid.: 105) Mais ainda, todos os conceitos filosóficos, estabelece o texto metaforicamente, seriam como que “analogias congeladas” que desvelam seu “sentido verdadeiro” quando são “dissolvidos em seu contexto original.” (ibid.: 104) Mas, não fosse essa “condensação e destilação em uma estrutura de noções conceituais” a experiência que metaforicamente é lembrada – porque a lembrança seria o começo de todo pensamento – tenderia a submergir por completo “à futilidade inerente no mundo vívido e dos feitos vívidos”. (1990b: 220) De fato, não apenas o direito, mas metáforas e conceitos giram em torno da memória nos textos arendtianos.

Não por menos, em um seu primeiro impulso, essa pesquisa – quando era apresentada esquematicamente como sobre “o conceito de Direito em Hannah Arendt” – tentou precisar um “conceito de conceito” em sua obra, no que acabou se lançando para uma tentativa de circunscrever as metáforas que Arendt mobiliza para apresentar a metaforicidade do filosofar no contexto em que essa estratégia é interrogada por Heidegger – e por Ricoeur e Derrida. Esse impulso foi deixado em suspenso. Entretanto, a relação entre metáfora e conceituação é constitutiva da maneira e na maneira pela qual seus textos são lidos no terceiro capítulo – bem como dos passos preliminares que são dados nos capítulos anteriores para se possibilitar uma tal leitura – da dissertação, porque permite tensionar uma multiplicidade de conceituações em torno das indicações que a frase *Gesetz als Gedächtnis* desvela se “dissolvida em seu contexto original”. Perguntar pelo “contexto original” dos textos de Hannah Arendt pode significar, e assim aqui se assume, interpretar seus textos em contraposição àqueles com os quais eles se relacionam, o índice intertextual que se deixa entrever – em outras palavras, como esses textos podem ser lidos em relação à fenomenologia, à analítica existencial e à filosofia transcendental.

Para além das palavras que vão expressamente articuladas em torno dessa metáfora, no que se relaciona direito e estabilidade – o direito como uma “estrutura de estabilidade” e

como limite –, direito e responsabilidade – a memória como a condição da responsabilidade porque adensa a realidade –, direito e verdade – as instituições do direito como espaços de limitação da política pela verdade –, emerge concomitantemente a pergunta pelo tempo do direito e quanto a relação entre direito e existência. Por isso, definido esse projeto, parte significativa dessa investigação foi dedicado a localizar Arendt na linguagem da fenomenologia, esforço que se deu tanto pelo seu contraste com outros autores – prioritariamente Gadamer e Derrida – quanto pelo cuidado para com a constituição de seus textos em negociação com Kant, Husserl, Heidegger e Benjamin. No desenvolver dessas aproximações e distanciamentos decidi abandonar o paralelismo sistematizante que normalmente engendra os textos e investigações filosóficas, dedicando-me especificamente a conceitos que me pareceram pressupostos para apresentarem a relação entre direito e memória, em busca da resposta da questão acima indicada, bem como à identificação das estratégias de leitura nos textos arendtianos, em busca de direcionamentos que pudessem indicar o arranjo para aqueles dedicados ao direito.

Meu interesse pelos autores ora reunidos, aproximados e distanciados das mais diversas maneiras, começou há seis anos. Imediatamente após o início dessas leituras, eu imaginava que fosse um esforço de me alçar à contemporaneidade de como se pensava o direito no Brasil. De certo modo, o fato de que os esquemas de leitura consolidados no contexto da comunidade jurídica brasileira diante dos nomes aos quais aqui me dedico, estejam implicados em escolhas terminológicas que marcam tanto a urgência quanto a novidade e ruptura de se ler o Direito nesses termos – especialmente nos termos de Heidegger e Gadamer, associados por um jogo de palavras não muito engenhoso ao sugerir que de um para o outro se tenha a passagem de uma filosofia hermenêutica para uma hermenêutica filosófica –, sendo exemplo disso – e talvez, mais ainda, o nome que serve de indicação a esse modo de interpretação – a expressão “giro linguístico-hermenêutico”, influenciou a minha compreensão inicial rumo ao que eu me projetava. Depois que o ingresso na pós-graduação me possibilitou um distanciamento da graduação, foi-me possibilitado interpretar essa primeira instância compreensiva como equivocada.

Se ainda durante a graduação os esquemas legados através da totalidade conjuntural da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Goiás por uma série de autores que se apresentavam como canônicos na medida em que se esforçavam por constituir um cânone foram se mostrando, para mim pelo menos, claramente insuficientes e insatisfatórios diante dos textos que pretendiam interpretar, no Programa de Pós-Graduação da Universidade de Brasília veio à tona que sequer esse modo de interpretar e investigar o direito era uníssono nos

lugares em que, mais ou menos, se dedicava ao estudo do direito. Pelo contrário, e talvez o estranhamento da escolha por abrir essa investigação em um tom tão pessoal seja prova de tanto, a investigação filosófica da juridicidade é atacada em termos mais agressivos do que aqueles motivados pelo desinteresse dos alunos de graduação, muito embora haja certa continuidade nos pressupostos.

Os juristas, formados e em formação, são obcecados pela prática – ou aquilo que se projeta impessoal e niveladamente como prático, de todo indeterminado, que só ganha algum significado da sua determinação como aquilo que resta às margens (e aparece, às vezes, nas experiências de estágio e em alguns grupos de extensão) de um curso interpretado como eminentemente teórico e pouco correspondente ao mundo do direito, quer seja o dos cursos preparatórios para concursos públicos, quer seja o dos escritórios, ou dos gabinetes. Depois, na pós-graduação, esses juristas têm a oportunidade de se transformarem em quase-historiadores, quase-cientistas políticos e quase-sociólogos. Trata-se de uma transformação parcial porque, de um lado, advoga-se pela importância de terem se formado juristas, sem a qual não teriam a intimidade necessária – “o ponto de vista interno”, como se escreve vez ou outra – para interpretar corretamente as fontes que, lidas a partir dos mesmos métodos operados por mãos outras que não as do jurista, seriam interpretadas equivocadamente, ao mesmo tempo em que, de outro, se sustenta a inferioridade dos demais juristas, os quais, por terem uma formação exclusivamente teórica, teriam dificuldade em lidar com as dificuldades e as glórias do arquivo ou da pesquisa empírica.

Para além da compreensão de todo próxima do modo de ser do curso de Direito, reside a convicção de que a dogmática jurídica é escrita ao modo da teoria, muito embora isso seja tão absurdo quanto comparar um manual de instalação de um televisor com *Ser e Tempo* e sustentar que entre um e outro há apenas uma diferença de grau. Todavia, foi em meio a e diante de compreensão tão vulgar, tanto do direito quanto da filosofia, que a presente investigação foi realizada. Denunciada tanto na sua pertinência à área quanto na sua razão de ser, ela acabou se transformando no seu modo de interrogação radicalmente.

Referindo-me ainda a *Ser e Tempo*, Heidegger introduz logo nas primeiras páginas uma distinção muito importante entre o questionamento e a interrogação. “Todo questionar é um buscar”, assim se lê, busca que “retira do que se busca sua direção prévia.” A busca se transforma em uma investigação se “o que se questiona for determinado de maneira libertadora”. A determinação do questionado no questionamento se faz pela colocação da questão e da pergunta, colocação que se constrói através da escolha por interrogar aquilo que se descobre como privilegiado ou exemplar para o questionamento. (2012: 40-42) A

interrogação é, então, como que o esforço de tematizar a direção prévia da questão, de modo a circunscrevê-la em uma investigação que a permita ser perguntada.

A questão desse trabalho diz respeito à relação entre o Direito e a existência – se se quiser, poder-se-ia defini-lo como uma investigação preliminar à busca por uma ontologia do direito, ainda que eu também tenha descoberto que os juristas têm imensas dificuldades de interpretar essa palavra sem terem seus olhos carregados pelos mais diversos esquemas, arbitrários quanto qualquer esquema leitura, que se apresentam, tecnologicamente, como inquestionáveis. A maneira de interrogar essa questão está intimamente relacionada, como é o caso de toda interpretação filosófica, na qual, necessariamente, não se abre a possibilidade do desaparecimento daquele que questiona e daquele que interroga, ao contrário do anonimato obsessivo das ciências. Na medida em que a ciência busca se apropriar progressivamente da realidade, o cientista deve ser o mais impessoal. Na medida em que o filosofar se volta para aquilo que é mais impróprio e, assim, para o que é mais comum – e que, por assim o ser, escapa continuamente à interrogação e se apresenta, ao fundo, como o mais estranho –, o filósofo é aquele que pergunta de maneira mais pessoal.

Como dito, eu comecei a ler Heidegger na graduação – e Gadamer e Dworkin, na improvável sucessão de autores construída pela *Crítica Hermenêutica do Direito* – buscando as marcas de seu caminho que me auxiliaram no esforço por compreender o direito. Entretanto, tal qual o ser-com-os-outros é derivado do ser-para-si autêntico, interpretar o Direito na e através da sua obra suscitou uma série de desafios – muito rapidamente suspensos justamente por Lenio Streck e seus continuadores –, não de todo respondidos em *Verdade e Método*, bem como nos escritos posteriores de Gadamer. Não custa dizer também que esses desafios não são sequer considerados no contexto da obra de Ronald Dworkin, quem, apesar de sustentado o contrário – inclusive para fundamentar a rejeição de meu segundo artigo –, não se inspirou em Gadamer para escrever o que escreveu – a completa ausência desse nome na sua talvez maior obra de referência, *Império do Direito*, excepcionando-se seis menções, duas no corpo do texto em uma espécie de argumento de autoridade, quatro em notas de rodapé, das quais apenas uma é uma nota mais explicativa que marca a distância entre as duas obras e às quais as outras notas se remetem (Cf. 1986: 55, 62, 420, nota 2; COELHO, 2014) deveria ser suficiente para inverter o ônus da prova e exigir leituras mais cuidadosas com o texto e menos preocupadas com seus projetos. Por esse motivo eu me lancei em busca de outros autores que enfrentassem, expressa ou pressupostamente, essa problemática. Diversos outros poderiam ter sido os textos encontrados, mas em um sucessivo de contingências, eu acabei me dedicando a ler os textos que se reuniam em torno de dois nomes: António

Castanheira Neves e Hannah Arendt – inclusive chegando na segunda em razão de um texto do primeiro, intitulado *A Revolução e o Direito*.

Admitidamente, nem o jurista nem a teórica política compartilhavam diretamente da questão que direciona essa investigação. Todavia, por me lançar à leitura de Hannah Arendt já tendo alguma intimidade para com os textos de Heidegger – e seguro da sua importância para a compreensão da juridicidade, na esteira do exemplo de Castanheira Neves –, a obra arendtiana se revelou para mim de maneira muito distinta daquela correspondente à maioria das pesquisas realizadas em torno de seus textos. Um primeiro esforço de pensar a ansiedade da influência entre a proximidade e a distância de Martin Heidegger e Hannah Arendt tomou conta dos meus últimos anos na graduação e resultou em meu trabalho de conclusão de curso, não tão bem intitulado *O giro e a queda: Arendt contra Heidegger quanto ao privilégio da filosofia*. (2016) Uma possível interpretação dessa pesquisa, a interpretação que em alguma medida informou a direção da produção do texto que ora apresento e defendo, apresenta um ponto particularmente incontroverso no tocante à literatura dedicada à obra de Heidegger, mas até então nunca posto a frente no contexto do Direito, qual seja, de que a analítica do *Dasein* é vigida por uma axiomática voltada em explicitar aquilo que é seu fundamento implícito, o privilégio do filosofar em detrimento de outros modos de ser e, por conseguinte, daqueles existenciais que não contribuem diretamente para o retorno do *Dasein* ao si que lhe é mais próprio. O ponto é levantado através do confronto da leitura proposta pela Crítica Hermenêutica do Direito e a sua problemática, especialmente quanto às consequências para a compreensão do direito, tentam ser apreendidas por intermédio da tematização da crítica paulatinamente articulada ao longo da obra de Hannah Arendt quanto à violência da analítica do *Dasein* no tocante à existencialidade humana.

O texto foi dividido em dois capítulos. Quando da defesa, o Prof. Saulo de Oliveira Pinto Coelho levantou um ponto do qual já tinha ciência – e, de certo modo, não tentei esconder, ainda que as referências a um terceiro capítulo espalhadas durante o processo de escrita tenham sido todas retiradas –, muito embora não esperasse sua discussão: faltava uma terceira parte em meu estudo, dedicada a explorar o projeto de Hannah Arendt, ou um projeto articulado a partir de sua obra, para compreender o direito.

Foi com essa busca em vista que redigi o projeto de dissertação e o submeti à Universidade de Brasília, à Universidade Federal de Minas Gerais, e à Universidade de São Paulo. Aceito nas duas primeiras, escolhi a Universidade de Brasília. Em sua primeira formulação, e nos primeiros meses dedicados a sua pesquisa, a investigação se realizaria aos modos de como se faz generalizadamente pesquisa em filosofia no Brasil, seja no âmbito do

direito seja no âmbito da própria filosofia. Eu leria mais uma vez toda a obra de Hannah Arendt, apresentando-a nos esquemas já consolidados por um sucessivo de trabalhos defendidos em relação a autora – inclusive no contexto da Universidade de Brasília – uma rápida consulta pelo nome “Hannah Arendt” ao repositório da instituição, seguida de uma leitura em diagonal dos sumários dos trabalhos encontrados é suficiente para comprovar meu ponto.

Normalmente, esses esquemas implicam em contrapor Hannah Arendt com algum outro autor – ou um conjunto de autores –, em um esforço mais ou menos sistematizante e exegético das obras envolvidas, em um sucessivo de interpretações que revisam uma série de textos de maneira caracteristicamente monótona – o que acaba por transformar quase todas as pesquisas sobre Hannah Arendt em introduções mais ou menos decentes ao seu pensamento. No caso das pesquisas em direito, terminar-se-ia analisando um ou mais casos polêmicos advindos no contexto da jurisdição constitucional ou internacional a partir das máquinas de leitura de casos configuradas da exegese de Arendt e de sua contraparte, concluindo, normalmente, pelo acerto da primeira em detrimento da segunda. Uma outra possibilidade é organizar seus textos biograficamente, e do começo ao fim de sua obra, mapear esses ou aqueles conceitos.

O primeiro modo de investigação é, no fundo, o exercício de um paralelismo estéril. O segundo, metodologicamente frágil em seus resultados diante do que historiadores no campo da história intelectual, munidos de seu contextualismo linguístico, conseguem fazer. Da minha participação ao modo do estrangeiro no grupo *Percursos, Narrativas e Fragmentos*, grupo de pesquisa dedicado à História do Direito liderado pelo Prof. Cristiano Paixão, o problema referente ao segundo esquema de leitura ficou rapidamente muito claro. Se o filosofar se restringe a ler a obra de um autor a partir da cronologia de sua vida, preocupado em marcar mudanças aqui e ali, essa investigação não é, no fundo, filosofia, mas historiologia da filosofia – uma distinção também levantada acertadamente e nesses termos por Heidegger. (Cf. 2016) Por isso também, se existe um modo de se investigar filosoficamente, se o filosofar tem seu lugar, ele se faz distintamente desses dois esquemas legados tradicionalmente no contexto da universidade brasileira. A esse problema se voltou então parcela significativa do meu cuidado nessa investigação. Ironicamente, na medida em que para os juristas em seus ofícios o filosofar é desprovido de qualquer método, um preconceito articulado talvez de maneira mais clara por Emilio Betti, (2007) mas a mim repetido reiteradas vezes, os dois primeiros capítulos dessa pesquisa poderiam ser perfeitamente lidos como dedicados a responder qual é o modo específico da investigação filosófica e, assim, qual a direção que a

leitura dos textos de Hannah Arendt deve tomar e, conseqüentemente, gastam muito mais páginas discutindo método do que qualquer pesquisa empírica ou narrativa histórica já produzida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília.

Esse ponto talvez consiga concentrar e indicar, então, em que medida a pesquisa se transformou em razão da situação na qual foi realizada. Entretanto, talvez seja incontornável indicar que por método se tenha em vista algo muito mais próximo do que Hegel indica por isso, na *Fenomenologia do Espírito*, “insperável do conteúdo” e determinado em “seu ritmo próprio por si mesmo”, em um “duplo processo e vir-a-ser do todo; de modo que cada momento põe ao mesmo tempo o outro, e por isso cada qual tem em si, como dois aspectos, ambos os momentos, e eles, conjuntamente, constituem o todo, enquanto se dissolvem a si mesmos e se fazem momentos seus.” (2003: 47, 57) Em outras palavras, ao se perguntar pelo fundamento e estilo da investigação filosófica, essa pesquisa o faz ao interrogar a obra de Hannah Arendt com vistas a sua questão diretriz – a relação entre direito e existência. Disso resulta a duplicidade – ou mesmo a multiplicidade em disseminação – dos seus momentos, explorados expressamente nesse tocante, na medida em que se existe algo que o filosofar pode se arriscar a realizar que outros modos de investigação não podem é se voltar para o lançamento na existência em correspondência para com a liberdade que abre a existencialidade, deixando em suspenso as determinações do entendimento que muito rapidamente a esquematizam com vistas ao conhecimento. Não custa dizer, essa posição vai cuidadosamente explorada e defendida no texto que se segue, em passagens que discutem tanto isso quanto outras coisas.

Por conseguinte, esse trabalho se exige lido como um esforço no filosofar – o que não quer dizer muito e, talvez ao mesmo tempo, queira dizer tudo, isto é, de que dificilmente ele se oferece a esquematizações fáceis, na mesma medida em que, admitidamente, possivelmente o texto se ofereça para tanto também. Em outras palavras, tanto quanto pratica com os textos que reúne e submete a escrutínio, o texto exige sua leitura cuidadosa. Nesse mesmo sentido, os três capítulos podem ser lidos em conjunto como uma articulação preliminar de uma quase-fenomenologia da leitura, que termina lançando as bases para se perguntar a respeito da estrutura epocal da leitura do direito na modernidade.

Não por menos, a interrogação estruturada em três partes se opera como o colocar e o proceder de um protocolo de leitura.

A primeira delas foi intitulada *Retomando Hannah Arendt*. Retomada é um existencial introduzido por Heidegger já em *Ser e Tempo*, indicando a maneira pela qual o passado se apresenta da direção futura do questionar, revelando possibilidades que não foram

tradicionalmente atualizadas, bem como identificando e suspendendo os obstáculos sedimentados que se antepõe a esse projeto. Assim sendo, o primeiro capítulo se dedica também a identificar, justificando-se, os dois principais obstáculos à leitura cuidadosa da obra de Hannah Arendt, concentrados em duas acusações: a primeira, de que seus textos estariam marcados por um “nostalgismo helênico”, e de que, no fundo, Arendt estaria propondo o retorno da vida política à forma de organização das cidades-estado, na busca pela imortalidade através da excelência; a segunda, de que Arendt seria, concomitantemente, muito heideggeriana e pouco heideggeriana. Um e outro foram articulados e explorados das mais diversas maneiras pela literatura, especializada ou não. Sua reiteração é tamanha ao ponto de serem cada qual um truísmo que desonera aquele que o repete de qualquer ônus argumentativo. Desse modo, o primeiro capítulo foi dedicado a reabrir a discussão.

A primeira etapa na execução desse objetivo específico é dedicada a indicar a situação a partir da qual Arendt se volta para aquilo que interpreta, a força de historicidade que anima a economia dos seus textos. Eu proponho que essa situação não pode ser identificada nem com a da filosofia política nem com a da escrita política, proposição que se constrói a partir de uma distinção proposta por Arendt ela mesma. A posição de seus textos é uma posição intersticial de alguém que foi isolada da vida pública duplamente, tanto por ser judia quanto mulher, e que explora essa posição para interpretar a política em termos muito próximos do que Roberto Esposito (2015) chamou de “pensamento impolítico” e que Annabel Herzog (2001) prefere denominar como um pensamento “marginal”. Sua interpretação da política, portanto, não se confunde – ou se esforça por manter essa distinção – com a dos atores políticos – muito embora ela dê toda a gravidade que deve ser dada à autocompreensão historicamente articulada de suas fontes, ao ponto de ter sido reiteradamente mau-interpretada diante de seu apego àquilo que aparece para interpretar o espaço de aparências –, nem com a dos filósofos que pensam a política para a filosofia. Para demonstrar esse ponto, eu busco contrapor a estratégia mobilizada por Arendt para interpretar a experiência política grega pré-filosófica, marcada pelo agonismo e pela busca da imortalidade à linguagem e experiência que se lhe oferecem como nexos de interpretação. Em outras palavras, nesse primeiro momento eu cuido de rastrear a economia das citações em Hannah Arendt em suas entrelinhas, elegendo como fio condutor o conjunto de citações que abrem seu texto ao fantasma de Aquiles – e, assim, à *Ilíada* de Homero.

Assim, da discussão a respeito da compreensão do herói e da centralidade da sua imagem para a configuração do índice histórico da *polis* como forma de organização do espaço público, aqui circunscrita através dos conceitos de amizade, liberdade e soberania,

como trio conceitual que se apresenta presente tanto da perspectiva dos atores políticos quanto dos filósofos que querem relevá-los na busca por fundamentar o privilégio do filosofar, destaca-se o campo aberto pela tragédia grega como uma forma que se coloca no limite desses dois esquemas de compreensão. Por conseguinte, explora-se a possibilidade intuída e explorada por parte da literatura especializada de que os textos de Arendt se fazem em ressonância ou mesmo em um estilo trágico. Esse momento da investigação é construído a partir de um mapeamento da discussão da tragédia em sua obra, de um lado, bem como o seu posicionamento em relação ao passado, de outro, no que ganha centralidade as estratégias narrativas colocadas em jogo por Arendt em seus textos, a chamar para a discussão a figura de Walter Benjamin e da influência na economia dos textos arendtianos. Essa chamada se dá aqui, especificamente, através da maneira pela qual Benjamin interpreta o tempo trágico e a tragédia como forma, contrapondo-a, de um lado, à filosofia e o tempo do martírio e à forma de suas obras, com seu tempo messiânico. Eu busco demonstrar a influência da compreensão do tempo trágico tal qual oferecida por Benjamin na obra de Hannah Arendt e como essa compreensão constitui os momentos em que Arendt se volta para o sentido de sua própria obra.

A diferença entre o tempo trágico e o tempo messiânico se faz, sobretudo, a partir do seu escopo e fôlego de retomada do passado dos esquemas da tradição. Na esteira da sugestiva leitura de Agamben a respeito do conceito de demoníaco na obra benjaminiana e como esse conceito indica a relação entre passado, tradição e interpretação, eu busco explorar os sentidos atribuíveis a uma frase até hoje ignorada, dentro do meu conhecimento, pela literatura especializada, em que Arendt denuncia o retorno ao passado como um erro mitológico. É também a partir dessa discussão sobre a relação entre passado e tradição da perspectiva do trágico e do messiânico que a investigação se abre para uma confrontação da perspectiva avançada nos textos de Hannah Arendt para com a proposta da hermenêutica – tanto em Heidegger quanto em Gadamer. Eu procurei, através desse confronto, formalizar o que parece ser a axiomática presente nos dois autores que estabelece a apresentação do texto como uma explicitação daquilo que se encontrava implícito. Em outras palavras, a hermenêutica se estrutura através dessa lógica entre o implícito e o explícito, uma lógica que responde, sobretudo, às incertezas eventualmente suscitadas das direções assumidas pelas interpretações propostas, assim fazendo, porque, em última instância, essas interpretações se apresentam como tendentes a desaparecer, crescendo-se ao interpretado. Em contrapartida, a narrativa como forma em Arendt parece escapar à essa lógica, na medida em que se enfatiza a

importância da eventualidade, da inscrição do novo nas entrelinhas dos esquemas da tradição que organizam e efetivamente legam o passado.

Dessa confrontação, portanto, concretiza-se a situação dos textos arendtianos na sua forma narrativa que se opera interpretativamente na manutenção dessas interpretações, não intencionadas a desaparecer ao final do processo, mas a destacar-se, no modo da eventualidade e da redenção do passado. A consequência imediata dessa conclusão é que a acusação de uma “nostalgia helênica”, além de não encontrar suporte textual, quando esses textos são lidos de maneira cuidadosa, está em contradição com a própria economia que coloca em jogo a obra de Hannah Arendt. Outra consequência é que qualquer leitura que se preocupe em interpretar Arendt como buscando a reinstauração de experiências passadas também passa a ser questionável diretamente. Isso é de todo importante para uma interpretação do Direito através dos textos arendtianos, em razão dos principais esquemas que se consolidaram em torno dessa temática em sua obra – preocupados em identificar a conceituação do direito ou com a experiência grega, ou com a experiência romana, ou primeiro com uma e depois com outra.

Confrontado o primeiro obstáculo, ainda no contexto do primeiro capítulo, a investigação se volta para circunscrever o segundo, de modo a torná-lo interrogável. Para tanto, escolhe-se, em razão de sua exemplariedade, diretamente discutida e posta a prova, destacar a interpretação proposta por Jacques Derrida acerca de Hannah Arendt. O privilégio de Jacques Derrida em detrimento de outros autores é justificado pela intimidade que sua leitura revela para com a relação manifesta entre Arendt e Heidegger na obra da primeira na mesma medida em que, nas suas escolhas e posicionamentos, se revela como um leitor de todo próximo a Arendt no tocante à direção de seus esforços em interpretar Heidegger. Uma e outra seções desse parágrafo estão, portanto, respectivamente dedicadas a explorar esses dois pontos. Primeiro, a leitura de Jacques Derrida sobre Hannah Arendt na proximidade e distância de um e outro. Segundo, da distância conquistada, como Arendt se mobiliza para interpretar e retomar, ela própria, a obra de Martin Heidegger. A primeira seção torna tematizável a relação e o pertencimento de Hannah Arendt ao projeto da fenomenologia e como ela, tal qual Derrida, acaba se voltando para focos da existencialidade que desafiam alguns dos pressupostos centrais da fenomenologia. A segunda se coloca a seguir esse caminho, de tematização dos pressupostos da fenomenologia, projeção das suas consequências e a proposição de alternativas que resistam à pretensão de totalidade do filosofar, pretensão que se perseguida, acaba justamente por sacrificar “as coisas elas mesmas”. Também não por acaso, o primeiro capítulo termina indicando o objetivo a ser

executado no segundo, o de determinar a relação dos textos arendtianos para com a fenomenologia e, concomitantemente, de construir a partir disso uma fenomenologia da leitura que consiga destacar o sentido das interpretações realizadas no primeiro capítulo e preparar a investigação para a interrogação dos textos arendtianos com vistas à questão da relação entre Direito e existência.

Nesse sentido, o segundo capítulo foi intitulado *Um protocolo de leitura*. Diferentemente do primeiro capítulo no qual, em alguma medida, prática da pesquisa e sua apresentação corresponderam ao modo do planejado, o segundo nasceu em torno de conquistar posição para se alçar a interpretar o sentido de metáfora proposta por Arendt que aparece como central para essa pesquisa, qual seja, de que o direito seria como a memória. Em Hannah Arendt, nas raras ocasiões em que a memória, como existencial, vai discutida, ela aparece, reiteradamente, aproximada da imaginação. Por esse motivo, a pesquisa se dedicou, primeiramente nesse contexto, a explorar o tratamento oferecido à imaginação no contexto da tradição fenomenológica, com o que acabou se deparando com essa tríade de nomes de todo significativos para a constituição dos textos arendtianos: Husserl, Heidegger, Kant. As três obras correspondentes, organizadas em torno desses três nomes, são apresentadas em uma sua leitura transversal, buscando tematizar a posição de emergência do texto como leitura da existência – ou do filosofar como particular disposição de abertura da realidade –, as regras, como esquemas ou indicações, que o texto oferece para sua leitura e a centralidade da imaginação para a transformação da realidade em material para a interpretação fenomenológica. Ao mesmo tempo, o capítulo como que se dobra sobre ele próprio e no esforço por articular uma fenomenologia da leitura que indique a distância que separa e une Arendt e Heidegger quanto a seus projetos de pensamento acaba por destacar os limites da fenomenologia como modo de investigação filosófica, limites os quais poderiam ser resumidos na frase perspicaz de Johan van der Walt: “A pluralidade assombrou a fenomenologia desde seus primórdios.” (2014: 206) Dois são os fios condutores nesse momento e para com esses propósitos: a linguagem e a imaginação. Do esforço por tematizar como a consumação da temporalidade e o existencial responsável por sua distensão são tratados entre Husserl e Heidegger, destacou-se a chave interpretativa comum à fenomenologia de reservar à imaginação o papel de conquistar à interpretação sua totalidade.

É com vistas a interpretar essa relação entre imaginação e totalidade e outras alternativas possíveis que se volta para os textos de Immanuel Kant, especialmente a primeira e terceira Críticas, oferecidas à interpretação especialmente em razão do encontrado através de Husserl e Heidegger. Da leitura proposta, volta-se para a discussão do projeto arendtiano

de retomada da terceira Crítica, explorando a hipótese interpretativa de que na distinção entre o sublime e o belo pode-se inscrever duas aberturas distintas nas quais a existência se oferece e é constituída para interpretação. A analítica do *Dasein* far-se-ia ao modo do sublime, enquanto as narrativas voltadas para articular uma resposta da e para a condição humana diante da experiência do totalitarismo ao modo do belo. Querendo-se significar, com isso, que tal qual a analítica do belo, em que se identifica na teleoformidade, isto é, a suspensão da preocupação pela utilidade ou importância existencial da realidade, como princípio do juízo estético e reflexivo do belo, uma investigação filosófica que renuncie à pretensão de totalidade em responsabilidade para com “as coisas elas mesmas” deve lançar mão dos esquemas de interpretação legados tradicional e teleologicamente, admitindo em seu protocolo a articulação de estratégias de leitura, a partir das quais mesmo o sentido do texto fica em suspenso, abrindo-se assim a mera possibilidade de lê-lo imaginativa e livremente. É assim, eu proponho, que Arendt lê o passado às entrelinhas e às margens da tradição. É assim também que eu me volto, no último capítulo, para ler o direito através de sua obra.

Justificada existencial e interpretativamente a estratégia de leitura a ser mobilizada para ler os textos arendtianos de modo a cuidar do fenômeno do Direito, o terceiro capítulo foi intitulado como *Tempo e Mundo*. A busca pela distância que circunscreve a ansiedade da influência entre Arendt e Heidegger é levada a seu termo, sugerindo-se como fio condutor a distinção que atravessa toda a obra heideggeriana entre autenticidade e inautenticidade e o posicionamento de Hannah Arendt a respeito dessa distinção. Esse ponto foi indicado e explorado no final do primeiro capítulo. No contexto do começo do terceiro capítulo, eu me dediquei a explorar as consequências dessa distinção para a conceituação de “mundo” no pensamento de Martin Heidegger e como Arendt retoma essa conceituação através da suspensão dessa distinção ou, senão mesmo, invertendo-a, voltando-se justamente para aquilo que analítica existencial como impróprio e concedendo-o sua “dignidade ontológica”. Para precisar o sentido dessa retomada, eu mobilizo com vistas a comparação os esforços parecidos de Merleau-Ponty – de quem Arendt era leitora – e Paul Ricoeur – quem era leitor de Hannah Arendt.

Identificadas as escolhas de Heidegger e os pressupostos que as animaram, abre-se a possibilidade de ler especialmente *A Condição Humana* como uma resposta à analítica do *Dasein*. Nessa leitura, a tríade de atividades componentes da *vita activa*, ação, fabricação e trabalho, ganha seu sentido temporal, como uma resposta que explora a pluralidade de possibilidades de unidades esktático-temporais quando a preocupação para com se garantir o privilégio do filosofar é suspendida em prol da existencialidade ela mesma, o que permite, por

sua vez, a reunião dos momentos de sua obra dedicados ao Direito a partir do fio condutor que pergunta pelo tempo do Direito, como o Direito é temporalizado. Na medida em que o Direito é caracterizado como produto da fabricação, pergunta-se pelos modos através dos quais o Direito se temporaliza naquela unidade temporal indicada pela durabilidade característica da fabricação e a relação dessa temporalização para com sua significância enquanto “estrutura de estabilidade”. Isso permite tomar a interrogação do Direito em sua obra com uma estratégia particularmente mais profícua que os demais esquemas legados pela literatura especializada e lança bases para se aprofundar no rumo daquelas poucas contribuições, especificamente as de Johan van der Walt e Hans Lindahl, que, compartilhando da questão acerca da relação entre Direito e existência, propõem como chave de interpretação do direito em Hannah Arendt a sua diferença para com as obras de arte – elas também produto da fabricação. A partir dessa perspectiva, consegue-se precisar a relação entre Direito e violência, Direito e autoridade e Direito e poder em sua contribuição para se pensar o Direito. Em outras palavras, ganhe-se o substrato necessário para, na última etapa da investigação, retornar à metáfora que a guiou até então, conceituando diretamente a estrutura temporal de operação do Direito – em outras palavras, qual é o tempo através do qual o Direito vem a ser prática e historicamente.

Nesse último momento, a investigação assume sua potência especulativa e busca articular conceitualmente os ganhos das etapas anteriores, no esforço por expressar diretamente as relações entre Direito, mundo e tempo. Quer dizer, como o direito mundaniza o mundo, participa na constituição do mundo e qual a temporalização dessa constituição que determina o modo de ser do direito e, mais específica e concretamente, sua interpretação, de um lado, e como Arendt lê as transformações epocais dessa forma durante a clausura da modernidade, de outro. Com isso, consegue-se aprofundar a compreensão da relação entre validade e eficácia – ou do direito e sua sombra, para usar a expressão de Johan van der Walt –, uma das problemáticas que, da modernidade em diante, atravessam o pensamento jurídico, regra geral marcado por uma perspectiva fenomenologicamente ingênua, a operação da legalidade como positividade e, por conseguinte, objetividade, bem como a relação entre Direito e ação, entre a constituição da continuidade da existencialidade como ser-em-comum, com o risco de sua presentificação através da hipostasia conjugada pela autoridade, e a introdução de novos começos temporalizados no instante do milagre. Como resultado, acrescenta-se à linguagem o caminho para a formalização da existencialidade do direito, o que abre a possibilidade para a continuidade de investigações que se cuidem para a epocalidade da configuração do ser-em-comum.

Por fim, algumas considerações formais se fazem necessárias. Todas as citações foram traduzidas para o português, visando à fluidez do texto e do argumento. Quando se trata, em razão das limitações do autor, da “tradução de uma tradução”, a tradução consultada vai indicada dentro do parêntesis correspondente a referência, bem como a sua língua e seu tradutor. Quando a tradução para o português não é da minha lavra, também optei por indicar o tradutor junto ao ano e paginação da obra, dentro do parêntesis. Ainda nesse sentido, modifiquei sistematicamente todas as citações baseadas na tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback de *Ser e Tempo* – edição a qual tinha em mãos. Preferi manter o termo *Dasein* sem tradução, como parece ser a prática generalizada, ao invés de me filiar ao argumento da autora de vertê-lo por “presença”. Quando possível, indiquei juntamente à paginação da obra referenciada seu equivalente da edição na língua original usada na tradução.

I. RETOMANDO HANNAH ARENDT

Todo pensamento é um pensamento tardio – o que se quer aqui é começar a apreender aquilo que resta, aquilo que se demora no pensamento de Arendt. Todo escritor, político ou filosófico (ou de qualquer outro tipo, e se Arendt se atem a essa dualidade, não é por motivos distantes daqueles que fazem Derrida contrapor famosamente fala e escrita) – por mais que o segundo grupo muito se esforce em desaparecer com todos aqueles traços que denunciem sua “demasiada humanidade” em prol daquilo que haveria de divino ou absoluto no filosofar, ou que configura o filosofar propriamente falando (DERRIDA, 1998a: 160) – escreve cedendo ao “governo do sistema”, “em uma linguagem e em uma lógica os sistemas, leis e vida das quais seu discurso, por definição, não pode dominar absolutamente” (ibid.: 158).

Toda leitura, coloca Derrida (idem), deve almejar esse entrelaçamento, “despercebido pelo autor, entre o que ele comanda e o que ele não comanda dos padrões de linguagem que ele utiliza”, contraste esse ele próprio produzido por essa leitura. Arendt, efetivamente, produziu leituras que procedem desse modo – elas próprias, admitidamente, filiadas a certos sistemas e a certas pressuposições que ela própria conseguiu pensar até certo ponto, mas tão somente até aí. É imprescindível, portanto, se demorar nesse ponto: em que medida Arendt pensa sua posição frente à tradição ocidental, e de que maneira isso deve informar o posterior aprofundamento em como direito aparece e é pensado em sua obra – mediando o avançar da pesquisa por consideração relativa ao quão bem ou mal a literatura especializada sustentou sua responsabilidade enquanto tal.

Duas parecem ser as consequências, assim, entrelaçadas e identificadas por Arendt desse sentido atribuído à relação de convivência e consistência ativas, bem como a alternância, por se tratar de um diálogo, entre quem é pensado e quem pensa e a contingência inextirpável que vai atualizada na constituição do diálogo entre os dois. Uma e outra estão diretamente relacionadas aos objetivos desse primeiro momento da pesquisa. Cada mundo elege seus eventos que precisam ser pensados e impõe dificuldades à sua reconstrução “sempre já” iniciante do diálogo do dois-em-um. De um lado, perguntar pela personalidade de Hannah Arendt mais ou menos transparecida em sua obra, com que se quer investigar o porquê dela não se ver próxima nem a Jaspers ou Sócrates, nem aos escritores políticos encabeçados por Maquiavel, e muito menos à comunidade dos filósofos que vai de Platão a Heidegger, por mais que ela muito admirasse todos eles, parece antecipar uma chave interpretativa importante para se aprofundar na maneira pela qual Arendt pensa o mundo e,

por conseguinte, a tradição ocidental e o passado – bem como os usos que ela faz deles. De outro, essa pergunta não pode ir desacompanhada de investigação quanto aos esforços por ela dedicados para reconstituir seus objetos de pensamento – que significa perguntar pelo seu modo ou método de pensar frente ou em resposta às dificuldades e desafios de seu tempo à essa atividade.

Não são outras as considerações que Arendt precisa ter em vista para que sua distinção entre filósofos profissionais e escritores políticos tenha sentido. Ao fundo da distinção, como antecipado, tem-se a compreensão de que a atitude de alguém no e para com o mundo intercepta o tom e o ritmo da conversa consigo mesmo quando momentaneamente retirado do mundo. Enquanto os “escritores políticos” escrevem “a partir das [suas] experiências políticas e em virtude da política (*for the sake of politics*)” (1965: 023453), os filósofos profissionais escrevem “de fora (*from the outside*) e querem impor padrões não-políticos à política” (idem).

O pensamento de Arendt se articulava no esforço de se inscrever entre as duas opções – nem político de cabo a rabo, nem anti-político, mas, para seguir a sugestão de Roberto Esposito, impolítico, a indicar o esforço por pensar o político em sua finitude, refratando ou inscrevendo às *entrelinhas* da prática política o pensamento que apreende e coloca o seu limite. (Cf. 2015: 80 e ss.) Assim, talvez seja interessante perguntar o que Leo Strauss teria a dizer de uma leitura da obra de Hannah Arendt. Para além das muitas coincidências que fizeram com que ambos os autores se cruzassem, e viessem a se detestar mutuamente, (Cf. KEEDUS, 2015) e, igualmente, da contrastante convergência de temas e fontes concomitante à divergência de interpretações, eu gostaria de argumentar – em modo preliminar e justificando tanto a maneira como a temática da investigação precedente – que, tal qual Maquiavel, quem Strauss de todo discordava e ao mesmo tempo admirava, Arendt também – e talvez justamente por anunciar mais que as perdas, os ganhos da ruptura da tradição (Cf. 1961; 1981a) – se prova como uma herdeira “íngrata” “daquela suprema arte de escrever que essa tradição manifestou nos seus momentos mais altos” (STRAUSS, 2015: 155). Mais ainda, talvez também como Maquiavel (STRAUSS, 2015: 56), por mais que – ou justamente por – se tenha formado nos ensinamentos da tradição, Arendt se recusa a transmiti-los em seu espírito originário, buscando, pelo contrário, confrontá-los diante e para salvar aquelas experiências do passado arquivadas e esquecidas, mas não perdidas, pelos mecanismos de atualização da tradição.

“A arte mais alta”, a “nobre retórica”, escreve Strauss, tem suas raízes “na necessidade mais alta” (idem). A necessidade mais alta sobre a qual escreve Strauss é, remetendo-me a outro texto seu, o perigo da perseguição. Esse perigo, na interpretação do autor, compele

aqueles que sustentam visões heterodoxas em contextos de inquestionável perseguição – que pode variar das formas mais cruéis, escreve o autor, como no caso da inquisição espanhola, àquelas mais leves, como no caso do ostracismo social (1988: 32) – a desenvolver “uma técnica peculiar de escrita”, que Strauss apelida, metaforicamente, como “a escrita em entrelinhas” (ibid.: 24).

Ao se escrever desse modo, “a verdade sobre todas as questões cruciais é apresentada exclusivamente em meio às linhas do texto” (ibid.: 25), com o que se conquista, ao mesmo tempo, todas as vantagens e desvantagens da conversa privada e da comunicação pública. Isto se dá porque, por um lado, essa escrita permite alcançar cúmplices aqui e ali, em meio à multidão e através dos tempos, aqueles leitores atentos com os quais o autor não necessariamente e talvez nem possivelmente possa vir a ter contato pessoal, e que, por outro, o autor pode assim avançar sem o risco de sofrer a pena capital. Mais importante para o presente argumento é o fato que possibilita essa forma de literatura. Strauss o apresenta na forma de um axioma: “Homens desprovidos de pensamento são leitores descuidados, e apenas homens pensantes são leitores cuidadosos” (ibid.: 25). Contudo, ele continua, dizendo que esse axioma, bem como a literatura nele centrada, seria impossível se Sócrates estivesse inteiramente errado ao defender que aqueles que pensam são dignos de confiança e incapazes de crueldade, de praticar o mal.

Como bem sabido, na interpretação de Hannah Arendt, a defesa socrática aludida por Leo Strauss é decorrente das duas raras, e talvez únicas, afirmações que podem ser realmente atribuídas a Sócrates, em contraste ao seu amor por perplexidades e aporias. Sócrates teria afirmado então e tão somente que é melhor sofrer que fazer sofrer, e que é melhor estar em acordo consigo mesmo e em desacordo com a multidão do que o contrário. Para Arendt, ambas as afirmações seriam, na melhor das hipóteses, produtos incidentais do pensamento, mas, não obstante, e indubitavelmente, conclusões vindas da experiência do pensar (1981a: 181). Da perspectiva do cidadão, a primeira delas estaria completamente equivocada. O que importa, do ponto de vista da cidade, escreve Arendt, é que “um mal foi cometido”, que “a comunidade foi violada” (ibid.: 182). Quanto à segunda, o fato de Sócrates ter assim decidido e agido até o fim o levou, para usar a expressão de Walter Benjamin, ao martírio. Nas palavras da autora, por sua vez: “Contra o argumento de Sócrates de estar melhorando os cidadãos”, incentivando-os ao pensamento como “um moscardo”, e sem, todavia, dar crias como uma “mulher de meia-idade” (Cf. ARENDT, 1981a: 172 e ss.), “a cidade argumentou que ele estava corrompendo a juventude de Atenas e enfraquecendo as crenças tradicionais em que a conduta moral se embasava” (2004a: 102). Da perspectiva do mundo, Arendt

conclui, “não existem pensamentos perigosos”, já que “o pensamento em si próprio é perigoso” (1981a: 176).

Tanto Strauss como Arendt parecem atribuir a Platão, e não a Sócrates, a responsabilidade por conceber essa estratégia da “escrita em entrelinhas”, com ambos os autores identificando em tanto a dimensão “política” da filosofia, isto é, a origem da “filosofia política” propriamente dita. Com o julgamento e a morte de Sócrates, incapaz de convencer seus julgadores e a cidade como um todo, assim narra Arendt, Platão teria se desesperado frente à *polis* (1990a: 73), e Aristóteles, por sua vez, quando diante do risco de um julgamento semelhante, deixou a cidade, reportadamente dizendo que os atenienses “não pecariam uma segunda vez contra a filosofia” (1990a: 92). Desde então, supostamente, a “única coisa que os filósofos esperavam da política é que fossem deixados em paz; e a única coisa que eles demandavam do governo era proteção para sua liberdade de pensamento” (idem). Como bem notado por Margareth Canovan (Cf. 1990: 144-146), e pela própria Arendt, por trás dessa narrativa reside uma contradição mais profunda e mais complexa do que um simples antes e depois da morte de Sócrates a dar início à dramática história do relacionamento entre filosofia e política.

Assim sendo, no contexto da Atenas dos séc. IV e V A.C, bem como “em alguns reinos muçulmanos do começo da Idade Média, na Holanda e Inglaterra do séc. XVII, e na França e Alemanha do séc. XVIII” (STRAUSS, 1988: 33), os filósofos, e a filosofia, estavam em grande perigo: “A sociedade não reconhecia a filosofia ou o direito de filosofar. Não havia harmonia entre a filosofia e a sociedade. Os filósofos não eram, nem de longe, os expoentes da sociedade ou das facções dominantes” (ibid.: 18). O que os filósofos defendiam era exclusivamente a filosofia, e “nada mais”. E a maneira de protegê-la, propõe Strauss, era justamente a escrita em entrelinhas. Essa técnica “era a armadura com a qual a filosofia tinha de aparecer”, necessária por ser o único modo possível de tornar “a filosofia visível à comunidade política” (ibid.: 18).

O resultado, a fim e a fundo, dessa técnica é, segundo Strauss, a presença em toda obra de filosofia política de dois ensinamentos, um popular, de “caráter edificante, que está em primeiro plano”, e outro filosófico, “concernente aos mais importantes temas, que é apenas indicado nas entrelinhas” (1988: 36). Por trás desse duplice ensinamento residiria o pressuposto de que existem certas “verdades básicas que não seriam pronunciáveis em público por nenhum homem decente”, em suma porque essas verdades “ofenderiam muitas pessoas quem, tendo sido ofendidas, estariam naturalmente inclinadas, em troca, a machucar aquele que pronunciara as verdades desagradáveis” (idem). Para Strauss, isso se estenderia

mesmo àquelas sociedades em que a liberdade de pensamento estivesse garantida, por entender que essa distinção entre o primeiro plano e as entrelinhas seria constitutiva tanto da beleza – seja a aparente, seja, e mais ainda, aquela que se esconde da leitura apressada – como do esforço árduo exigido por toda grande obra filosófica (ibid.: 37).

Importante notar que Strauss distingue entre o otimismo dos filósofos modernos e a timidez e desconfiança de seus antecessores. O primeiro grupo, argumenta o autor, acreditava que “a supressão do pensamento livre, e da publicação dos resultados desse pensamento era acidental, um resultado da construção defeituosa do corpo político, e que o reino de trevas generalizadas poderia ser substituído por uma república de luz universal” (ibid.: 33). Por conseguinte, seus autores “escondiam suas perspectivas apenas o suficiente para se protegerem de quaisquer perseguições”, sendo “comparativamente mais fácil ler entre as linhas de seus livros” (ibid.: 34). Já o segundo grupo estava convencido de que a filosofia era motivo de suspeita, e mesmo de ódio, para a maioria dos homens, de modo que sua escrita deveria se restringir invariavelmente aos filósofos apenas (ibid.: 34). O que se mantém como uma constante é o fato de “toda filosofia política expressar, antes de tudo, a atitude do filósofo em respeito aos assuntos humanos”, a implicar na alternativa de avaliá-los ou “a partir de categorias advindas do próprio domínio dos assuntos humanos”, ou “clamando prioridade à experiência filosófica, julgando toda a política a partir dessa luz” (ARENDDT, 1990a: 92).

Como sabido, aproximadamente dez anos depois de conceber da relação entre filosofia e política nos termos dessa alternativa, já ao início de conhecida entrevista a Günther Gaus, Arendt protestou diante do fato de ser apresentada como filósofa. Em suas palavras, ela não só não se considerava assim como permanecia incrédula de que teria sido aceita em seu círculo profissional: “Eu disse adeus à filosofia de uma vez por todas. Como você sabe, eu estudei filosofia, mas isso não significa que eu permaneci com ela”. Esse adeus se estenderia à “filosofia política”, que, em seu pensar, teria sido extremamente carregada pela tradição, por esconder, afinal, a tensão entre uma coisa e outra, em concomitância à promoção de um antagonismo ao domínio dos assuntos humanos, sendo raras as exceções. (2005a: 1-2). O exemplo imediata e recorrentemente oferecido por Arendt, de um pensador profissional que fugiria ao vício de sua profissão, é Kant. Outro exemplo seria Jaspers e, claro, Sócrates. É preciso perguntar por que Arendt não se coloca como a quarta membra desse grupo de homens que ela tanto admirava.

A autora também não se considerava pertencente ao círculo dos homens de ação, os escritores políticos, que como Maquiavel, Montesquieu, Tocqueville, Cícero, Péricles, Tucídides, e os *founding fathers* da república americana compreendiam perfeitamente a

diferença entre liberdade política e a liberdade do filósofo (1981b: 199-200). De fato, como escreve Adriano Correia, Arendt “nunca se sentiu completamente à vontade em público e seriamente se inclinou ao modo de vida do pensador” (2002: 163). Segundo o autor, a pensadora manteve uma “distância programática do espaço público” por quase toda a sua vida (ibid.: 160), o que não só é reconhecido publicamente por Arendt, quando da aceitação do Prêmio *Sonning* em 1975, como, de certo modo, justificado (Cf. ARENDT, 2004b). Na leitura de Correia, Arendt atribuiria essa disposição “aos anos da sua formação, quando, na Europa dos anos 20 do século passado, resolveu estudar filosofia e passou a conviver tanto com o compromisso com um modo de vida contemplativo” – isto é, dedicando-se ao pensamento, que não teria “qualquer impulso intrínseco de aparecer ou comunicar-se” – em um contexto caótico a disseminar “uma ampla rejeição a tudo que era público” (2002: 160).

Em seu discurso de aceitação, a autora antecipa o estranhamento que sua confissão poderia causar aos ouvintes, especialmente entres aqueles que leram alguns de seus livros, ao se lembrarem de seu “louvor, talvez até glorificação, do espaço público como a oferecer o espaço de aparências propício à ação e ao discurso político”. Sua resposta é de todo significativa. Conforme argumenta Arendt, factualmente não parece ser incomum “a *outsiders* e meros espectadores conseguirem um discernimento mais profundo e acurado do sentido real do que está acontecendo diante e em volta deles do que os próprios atores e participantes, que estão inteiramente absorvidos, como eles devem estar, pelos eventos dos quais eles próprios fazem parte.” (2004b: 8)¹

¹ Ao assim aparecer, contudo, Arendt não está de todo sozinha. Nas famosas palavras de Maquiavel, presentes em sua dedicatória a Lorenzo de Medici, “os que desenham os contornos dos países se colocam na planície para considerar a natureza dos montes, e para considerar a das planícies, ascendem aos montes”, de modo que “para conhecer bem a natureza dos povos é necessário ser príncipe, e para conhecer a dos príncipes é necessário ser do povo” (1971a: 318). E ainda que o florentino esteja explicitamente de todo ausente no discurso da autora, invariavelmente ela o começa interpretando o prêmio, maquiavelicamente, como um sorriso da fortuna (2004b: 3), e, mais ainda, em seus cursos não publicados, a “insistência” maquiavélica quanto à sua posição subalterna “que lhe dá uma boa visão daqueles que estão acima” (1965: 023455), a questão da distância, preliminar à leitura do político, não passa despercebida. Assim sendo, na explicação de Miguel Vatter, a comparação proposta por Maquiavel alude a mais importante técnica de pintura desenvolvida na Renascença¹, e, especialmente, em Florença: a da perspectiva linear (2013: 36). Nas palavras do autor, do mesmo modo que a perspectiva linear permitiria a “exata mensuração da distância entre duas coisas separadas trazendo-as para o mesmo plano geométrico”, destruindo “a aura das coisas naturais e de objetos de culto, a sensação de uma distância imensurável”, a ciência maquiavélica faria o mesmo no que diz respeito ao poder e à impressão de que ele estaria em uma distância imensurável do povo (ibid.: 36). Maquiavel teria escrito o que escreveu, em última instância, por se ver duas vezes deslocado ou retirado da arena política: primeiro, por suas filiações republicanas que o tornaram suspeito com a retomada do poder pelos Medici, e, segundo, pela sua origem popular que o limitava “naturalmente” (Cf. PITKIN, 1999: 27 e ss.), deixando os postos mais altos e elevados da estrutura de governo florentina, mesmo no contexto republicano, além de sua *virtù* (VATTER, 2013: 2-3, 10-12). Essa sua posição, contudo, na interpretação de Vatter, ajuda a explicar sua originalidade, resistente a ser carregada pelas forças e autoridade da tradição (ibid.: 17-18). Infelizmente, o paralelo quanto as respectivas situações de Arendt e Maquiavel – do paria e da raposa, se se quiser – não poderá ser aqui desenvolvido, mas tão somente indicado.

Portanto, em certa medida, as circunstâncias, bem como a perspectiva, de Arendt podem ser equiparadas àsquelas do *metanastes*. A palavra é articulada por Aquiles ao reclamar do subjuogo que lhe impôs Agamenon, insultando-o como se fosse um “adventício de todo o valor destituído” (2015: 219, trad. de Carlos Alberto Nunes). Aristóteles, por sua vez, cita diretamente de Homero para indicar pelo termo aqueles que não participam dos ofícios públicos, verdadeiros estrangeiros residentes, ou também estrangeiros privados de participação, na tradução de C. D. C. Reeve (1998: 75). Como Dean Hammer explica, por sua vez, o termo é de difícil tradução. Derivando tanto do verbo “habitar” (*naiô*) quanto da palavra “entre” – sentido assumido no caso por *meta* – *metanastên* indica, segundo o autor, alguém que embora viva entre outros não receba aquilo que lhe é devido, ou não participa devidamente daquela comunidade (2002: 94), tratando-se, assim, de um imigrante, forasteiro ou mesmo de um *estranho habitual*. Desse modo, conforme formulado por Hannah Pitkin, em outro contexto, mas palavras de todo aqui estendíveis, “*an insider and yet an underling*” (1999: 26).

É de todo significativo que seja nesse contexto que Fenice caracterize Aquiles por meio das palavras que Arendt resgatará em *A Condição Humana* para destacar o entrelaçamento entre ação e discurso (Cf. 1998: 25). Embora Agamémnone o tenha relegado à posição de estranho, foi Fenice, e por meio dele a civilização grega, quem fez ou ensinou Aquiles a “dizer bons discursos e grandes ações pôr em prática” (HOMERO, 2015: 213). Na esteira do que já foi discutido por Susannah Gottlieb Young-Ah (2003), Frederick Dolan (2004), e Patchen Markell (2006), há toda uma economia das citações nos textos de Hannah Arendt, e, por conseguinte, demorar-se nos vestígios das forças que se chocam na posição dessa ou daquela passagem, ou como umas e outras são traduzida de uma língua para outra, tem a capacidade, enquanto estratégia metodológica, de revelar em momentos tão concentrados chaves de leitura as mais impressionantes. Isso se dá especialmente porque Arendt não “simplesmente” citava ou traduzia – se é que um e outro atos possam se dar “simplesmente” –, e, assim sendo, as passagens emprestadas dos arquivos da linguagem são marcadas ou por “edições”, segundo Dolan, (2004: 608) ou por “traduções equivocadas”, segundo Markell, (2006: 9) – em outras palavras, nem às “fontes” se hipostasiou um posto de transcendental identidade para consigo (para o desespero dos historiadores), inscrevendo mesmo nas citações a pluralidade de perspectivas possibilitada e constitutiva da “objetividade”, interpretada como a “realidade” (*realness*) da realidade, do mundo.

Há um jogo das citações – e de expressões, e de palavras, e de metáforas, e de *figuras* de linguagem em que o texto se revela como pertencente à linguagem que, parcialmente

apropriada pelo autor, se apropria inapropriadamente de seu texto cortando o cordão umbilical que ligaria a soberania do autor ao sentido do texto – que coloca os limites do texto (e a abertura para a possibilidade dos textos, da sua historicidade) (Cf. DERRIDA, 2016: 77-84) – a tornar difícil mesma a distinção entre centro e margens, dificuldade que se faz no limiar das leituras convencionadas a respeito da obra, ao mesmo tempo em que suscita leituras outras, mais imaginativas, no mínimo – e que o abre para outras interpretações que não aquelas que busquem alcançar o que Hannah Arendt efetivamente quis dizer – esforço, de todo modo, muito mais propício à aridez historicista da pesquisa historiográfica ou ao recorte judicializante da pesquisa jurídica. Nessa esteira – a ser retomada abaixo nas suas implicações metodológicas, inscritas no conflito entre filosofia e narrativa que marca a apresentação do texto arendtiano –, portanto, se justifica perguntar por que as palavras de Fenice sobre a glória de Aquiles, e não as dele próprio quando contesta a autoridade da decisão de Agamémnone.

O conflito em questão se engendra já no Canto I da *Ilíada*, e pode ser lido, também, como um conflito de duas lógicas. De um lado, a lógica de Agamémnone, da autoridade tirânica baseada em “uma força que transcende o espaço político” (Cf. ARENDT, 1961a: 97, 98-99), que faz dele “soberano”, a quem “sempre toca por sorte mais honras”, por deter o cetro real e o patrocínio de Zeus, (1.277-279; HOMERO, 2015: 63), e que, no seu domínio sobre muitos, faz de sua força a lei (HAMMER, 2002: 82, 85-86), inclusive a assim justificar os termos de sua decisão, para que Aquiles “possa ver por esse ato de força” o quanto Agamémnone lhe é superior, ao mesmo tempo em que se afasta de outrem o desejo de a ele se igualarem. (1.185-187; HOMERO, 2015: 60) E a de Aquiles, quem, contestando o limite da autoridade baseada na transcendência divina, chama a atenção para os fundamentos de uma obediência que se legitima a partir da excelência – daquilo que, em suma, motivou os gregos a agirem em concerto contra Tróia, em busca de glória. Ao contrário de Aquiles, a quem cabe “a parte mais dura dos prélios sangrentos”, Agamémnone, a quem sempre cabe o “quinhão mais valioso”, nunca a armadura teria envergado “para ir combater como os outros”, “ao lado dos nobres.” (1.226-227)

Segundo Hammer (2002: 85), Agamémnone percebe as consequências da contestação de Aquiles, ao assim defini-lo: “Esse indivíduo, porém, sempre quer sobrepor-se a nós todos, nos outros todos mandar, arrogar-se a gerência de tudo, e leis ditar incontestes, o que muitos suponho, lhe negam”, e assim parece querer por ser “eterno guerreiro de prol”. (1.287-289; HOMERO, 2015: 63) Como coloca Arendt, por sua vez, *Aien aristeuein kai hypeirochm emmenai allon*, sempre ser o melhor e se erguer perante os demais, “é a principal preocupação dos heróis homéricos” (1998: 41, nota 34), a verter e reservar assim, o espaço público – na

forma da ágora em que se organizam os acampamentos de guerra e na qual se desenrola o conflito entre Aquiles e Agamémnome (HAMMER, 2002: 82) – ao aparecimento da individualidade, prêmio que é pago pelas perturbações e cuidados exigidos para a realização de “grandes trabalhos”. (1.162; HOMERO, 2015: 60; Cf. ARENDT, 1998: 41)

Efetivamente, é assim que Aquiles caracteriza seu desempenho, como a realização de grandes trabalhos – e, não obstante, o texto privilegia a caracterização que dele faz um espectador. Mais ainda, sua retirada dos acampamentos e recusa a retornar para o campo de batalha, ao ver negadas as consequências por ele projetadas à sua excelência, podem ser lidas como a atuação consequente diante das circunstâncias e em continuidade de sentido com seus “grandes trabalhos”. Nas palavras de Patchen Markell, Aquiles busca ser o “mestre de sua própria história.” (2011: 39, nota 13) Uma espécie de *hybris*, talvez, segundo Roy Tsao (2002: 111) que continuará para o projeto da *polis*, tratando-se de sua razão-de-ser, enquanto resposta à ambição de tornar seus feitos imperecíveis em um espaço permanente e perpétuo de “rememoração organizada” (ARENDT, 1998: 197-198) sem qualquer recurso aos poetas. Na *polis*, portanto, a tentativa de colocar o tempo, de abrir um presente permanente (MEIER, 1990: 72, 138), onde a imortalidade se conquistaria sem morte, se levaria às últimas consequências o ideal de autossuficiência, “de independência e da supremacia autônoma”, da soberania propriamente dita² do herói homérico, (ARENDT, 1998: 83, nota 7) a mesma independência (*autarkeia*) que Aquiles reclama para si após ter Briseide tomada por Agamenómne, e que retorna consigo para o campo de batalha, após a morte de Pátroclo, quando, diante de Heitor, e da proposta de acordo de não ultrajarem o corpo um ou do outro a quem a morte caísse, assim e famosamente responde: “Como é impossível entre homens e leões haver paz e confiança, ou que carneiros e lobos revelem iguais sentimentos, pois nutrem ódio implacável e danos meditam recíprocos, não pode haver entre nós amizade nenhuma, nem pactos ou juramentos solenes.” (12.262-267; HOMERO, 2015: 456)

A continuidade de um excesso de autossuficiência e autarquia, do momento que Aquiles se retira do campo de batalha, passando pela sua renúncia aos laços que o vinculavam à comunidade grega, e, segundo Fenice, fizeram quem ele é – mais que isso, formaram-no para o aparecer e julgam-no nesse aparecer –, e, finalmente, com seu retorno, se mostraria ininterrupta na análise ora sugerida. É a impossibilidade humana de uma tal postura que vai explicitamente denunciada por Fenice e retomada por Arendt, quem, após assim caracterizar

² Apesar de poder parecer estranho à leitura abstrata da obra arendtiana a caracterização do contexto grego da ação por meio do conceito de “soberania”, é exatamente essa a palavra que vai articulada no texto como que a fechar o critério último dos heróis homéricos para louvar ou desprezar uma atividade – isto é, seu potencial de expressar a soberania da pessoa, ou de mostra-lo como subjugado à necessidade.

Aquiles – por meio de outrem, e não dele próprio –, o modelo de ação por excelência dos gregos, “em seu incessante esforço por se exceder, para sempre ser o melhor e angariar glória imortal”, (2005b: 172) páginas depois, ao discutir a dimensão irreversível e processual da ação humana, destaca o desespero e a resposta ao fato paradoxal de que em nenhuma outra atitude e contexto os homens parecem menos livres do que quando agem, capacidade a qual tem liberdade “sua própria essência.” (1998: 234) Assim sendo, segundo a autora, “a única salvação para esse tipo de liberdade parece restar na não-ação, na abstenção de todo o domínio dos assuntos humanos como a única forma de salvaguardar sua soberania e integridade enquanto pessoa.” (idem)

Portanto, como que a espelhar a renúncia de qualquer acordo por parte de Aquiles, o exemplo por excelência a manifestar o princípio motriz das ações entre os gregos, e derivar daí, retrospectivamente, as consequências sórdidas da distância absoluta entre leões e homens, encontra-se escrito por Arendt o seguinte: “Os seus traços aristocráticos, individualismo temerário do *aristeuein* a qualquer preço, eventualmente trouxe à polis sua ruína porque transformou alianças entre as *poleis* praticamente impossíveis.” (2018a: 62) Continuidade, por vez, que, nem sempre percebida na literatura especializava, vai também sugerida por Dean Hammer. (2002: 106-107) Diante da postura de autossuficiência que Aquiles engendra, não haveria limites culturais, em que o pelida agiria ao mesmo tempo como deus e monstro, transpondo para o campo de batalha a “liminaridade” a que foi forçado, mas que também abraçou, (9.401) recusando-se a participar dos mais diversos rituais que marcavam a comunidade aquiva, bem como se considerando a parte de quaisquer possibilidades de relação entre combatentes. (ibid.: 112-113) Não obstante, a passagem poderia muito bem fazer referência a Hércules, a figura intersticial por excelência do horizonte de sentido grego, (Cf. SILK, 1985; OSTWALD, 2009), e à ode pínara para a qual os feitos ao mesmo tempo monstruosos e heroicos (*to deina*) de Hércules, e contraditoriamente constitutivos da passagem da pré-história à história da civilização, (BIGNOTTO, 1999: 18) servem de exemplo.³

Hércules⁴ destruiu Tróia, (14.250-251) assim como Aquiles se lança para sua nova destruição. Em paralelo, Hércules aparece vez ou outra transformado por sofistas como

³ Pierre Aubenque informa que o ideal arcaico de herói posteriormente interiorizado na ideia do “homem que inspira confiança por seus trabalhos, aquele com quem nos sentimos em segurança, aquele que se leva a sério”, manifesta na palavra *spoudaios*, encontra exemplo, pelas tradições cínica e estoica, nos “‘trabalhos’ de Hércules, símbolo da luta contra os inimigos interiores que são as paixões.” (2008: 77, nota 54)

⁴ Mesmo Hércules, contudo, conforme pontua Arendt em *Introdução à Política*, um indivíduo singular quem, auxiliado pelos deuses, pode realizar grandes feitos dependeria de outrem para “garantir que as notícias de seus feitos se difundirão.” (2005b: 127) Ainda nesse sentido, Arendt continua identificando com o exemplo de

Prodicus e Herodorus, assim nos conta M. S. Silk, como o “protótipo do filósofo”⁵, (1985: 6) em razão de sua autossuficiência, em sua auto-exclusão por ser colocado no começo da vida em comum, mas também estar ao seu fim – sem retirar qualquer ambiguidade dessa expressão, podendo designar tanto o fechamento, a clausura, quanto a destruição, ou mesmo o fundamento – e é assim que Heidegger interpreta Platão e se interpreta em relação ao Terceiro Reich –, como para Aristóteles na *Política* (1333b), da melhor das *politeie*. É essa continuidade, portanto, que pode ser suscitada ao se ler, como bem enfatiza Markell (2011: 24), em *A Condição Humana* que às clássicas liberdades das necessidades da vida e da compulsão por outrem, “os filósofos adicionaram” – “*adicionaram*, e não opuseram” frisa o

Hércules a liberdade de espontaneidade, comum tanto a ação política quanto às artes, dentre outros tipos de “produtividade humana”, tratando-se, por conseguinte, de uma liberdade “pré-política, por assim dizer”, porque localizada no indivíduo, em contraposição a liberdade política, ainda que a espontaneidade seja dependente “de formas organizacionais da vida em comum dado que, em última instância, é o mundo que pode organizá-la.”

⁵ E mais recentemente, pelos juristas, como o protótipo de juiz, relações e tensões as quais infelizmente não podemos explorar aqui, mas que levam questionamentos difíceis de serem tangenciados ao centro de qualquer *pensamento* – mas não de uma teologia – de um império do direito. (Cf. COSTA, 2014) Se entre os gregos Hércules representava a distinção ela mesma entre o humano e o divino, tratando-se, portanto, de alguém que não era nem homem nem divino, atrelado ao excesso dispendido para a fundação da civilização e que, não obstante, não continua nela, uma figura *atópica*, atopia essa que vai particularmente revelada na tragédia que Eurípedes dedica ao herói e a sua loucura, como investigado por Kathleen Riley (2008: 93-95), na Baixa Idade Média, Hércules passa a ser visto como o estandarte de uma vida dedicada à virtude e à contemplação, posteriormente, sendo adotado pelos humanistas da Renascença como o exemplo da vida ativa, atribuindo-lhe um excesso de virtude, bem como o ideal de uma vida ascética, em um processo que a autora caracteriza como de “moralização e purificação.” De outro lado, a loucura hercúlea chegará sobretudo nos teatros elisabetanos por intermédio da influência de Sêneca, tendo a mais complexa, moral e psicologicamente, encarnação de sua *autarkeia* no Macbeth de Shakespeare. (ibid., p. 131 e ss.) Ainda que, admitidamente, o Hércules dworkiniano não escreva nem tragédias nem dramas, tratando-se do romance a sua arte, perguntar por que romances parece de todo crucial, muito embora essa pergunta não tenha sido colocada até agora. De um lado, como sugerido por Panu Minkinen, se se aborda a obra de Dworkin como um romance sobre a linha divisória entre legislação e adjudicação, é nas obras dedicadas a Robison Crusoe, a figura hercúlea do romance, (1999: 130) onde se encontra uma “forma arquetípica da prosa legislativa.” (1999: 126) De outro, e diretamente relacionado com o objeto da presente investigação, Hannah Arendt (1973: 141, nota 37), em nota de rodapé da parte dedicada ao Imperialismo no *Origens do Totalitarismo* explica que concomitante à compreensão da realidade como constituída por uma sociedade de indivíduos, “todos equipados pela natureza com uma igual capacidade para o poder e igualmente protegidos uns dos outros do Estado”, em que, por conseguinte, “apenas a chance pode decidir quem será bem sucedido”, tem-se, no século XIX, o surgimento de um novo gênero literário, justamente o romance, e o declínio do drama, que passou a não ter sentido “em um mundo sem ação”. O romance, por outro lado, conseguia “lidar adequadamente com os destinos dos seres humanos quem eram ou vítimas da necessidade ou favorecidos pela sorte.” Em outras palavras, naquelas de Benjamin, o romancista “isolou a si próprio”, e, assim sendo, “o lugar de nascimento do romance é o indivíduo solitário, quem não é mais capaz de se expressar dando exemplos de suas mais importantes preocupações, estando ele próprio desaconselhado, e incapaz de aconselhar outrem” (1999: 87), isolamento que se transfere ao leitor do romance, quem se apropria por completo daquilo lê, consumindo-o, “por assim dizer.” (ibid.: 100) Escritores e leitores incapazes de julgar e agir, ávidos por consumir, e completamente isolados uns dos outros, mas também afastados da morte (ibid.: 93-94, 99), em ambientes completamente esterilizados da finitude, essa seria, segundo Benjamin e Arendt, a comunidade de interpretação do século XIX a afetar diretamente sua forma literária por excelência, o romance – deixando em suspenso, por evidente, as transformações às quais esse gênero seria submetido, particularmente bem discutidas por Kundera, (Cf. 2016) muito embora se possa ariscar que é suscitando o horror da consonância entre realidade e arte, entre lei e romance, que se possa abordar também a obra de Franz Kafka. Esboça-se assim um protocolo de leitura no meu entender ainda ausente, por mais que necessário, nos estudos dedicados ao pensamento de Ronald Dworkin, e que deriva diretamente da investigação ora tentada.

mesmo Markell (idem, ênfase no original) – “a liberdade e a cessação da atividade política.” (ARENDDT, 1998: 14)

§ 1º Amizade, liberdade e soberania

Há uma segunda via de acesso àquilo que ora se tenta apreender, isto é, a relação problemática entre *aristeuein* e *autarkeia*, de que maneira essa relação informaria a posição intersticial (*metanastes*) de estranha habitualidade que se apresentaria, ao mesmo tempo, como a condenação e resposta daqueles que muito se excedem aos seus pares, do herói ao filósofo – a permitir uma saída para nos perguntarmos, particularmente, a respeito da posição do pária nessa constelação. Efetivamente, ela se abre a partir da consideração de um quarto termo a tornar a discussão mais complicada do que argumentavelmente já se encontra. Em igual medida, trata-se de palavra presente nas fontes consideradas e que as coloca em uma relação de cadeia que não falhou em ser notada, vez ou outra, pela literatura especializada – e que, por outro lado, chega com bastante força no pensamento de Hannah Arendt, ainda que ocupe na obra publicada uma posição marginal.

Após Agamémnone ser convencido de rever sua decisão e rixa com Aquiles, uma comitiva formada por Ajaz, Odisseu, e Fenice se dirigem até o não-lugar (Cf. HAMMER, 2002: 96) em que o Pelida se encontra. O não-lugar é característico do *metanastes*, que, nesse sentido, pode caracterizar, no tocante à falta de posição diante da comunidade, tanto *ptochoi* (mendigos) quanto *demiourgoi* (artesãos e especialistas), que vagando de cidade em cidadã, seja em mendicância, seja oferecendo seus serviços, não tem lugar fixo. (ibid.: 95) Quando Aquiles os avista, cumprimentando-os, convida-os a assentar-se consigo e assim se dirige a Pátroclo, o amigo que acima de todos Aquiles preza, estimando-o como a si próprio, (18.81-82) pedindo para que colocasse mesa para receber “varões a quem muito distingo. (*philtatoi*)” (9.204; HOMERO, 2015: 207)

Como indicado, Carlos Alberto Nunes traduz *philtatoi* a partir da noção de distinção, enquanto Hammer, por sua vez, prefere traduzir a passagem por “*the men that I love best.*” (2002: 101) De fato, é movimento comum na literatura especializada denunciar a dificuldade de traduzir o novo termo que diante do qual se propôs direcionar a presente investigação, isto é, *philia*. Ordinariamente vertido por amizade, a *philia* entre os protagonistas da *Ilíada* e da Hélade pré-homérica – estrutura que continua na comunidade grega dos sécs. V e IV segundo (Cf. ADKINS, 1963: 41) – implica um espectro mais amplos de relações, como aquelas entre

pais e filhos ou a relação entre cônjuges, (WOLF, 2013: 224; COOPER, 1977: 620-621) bem como uma dimensão organizacional, correspondendo a “um senso de ser obrigado para com um grupo em particular”, (HAMMER, 2002: 101) nuances essas que distanciam o entendimento grego do que se verteria hoje comumente por amizade – ressalva essa também muito comum, acrescida da observação de que esse distanciamento poderia ser em parte atribuído à perda da relevância dessa temática na tradição filosófica, especialmente depois que, com a modernidade, o homem passa a ser visto como egoísta e autocentrado.⁶

Posto isso, quando Aquiles se posiciona a respeito do pleito de seus amigos (*philtatoi*), “estupefatos perante a violência de sua resposta”, (9.431; HOMERO, 2015: 213) Ajaz lhe treplica “de forma igual à de um deus” (9.624; *ibid.*: 218) caracterizando-o como homem cruel “que não preza a amizade dos fidos consócios” (9.630), remetendo-o a toda uma série de práticas constitutivas da comunidade grega, que deveriam vincular-lhe em razão da amizade que com eles compartilhava. De todo significativo, Aquiles retorque apontando sua natureza de *metanastês*, consequência do insulto atirado por Agamémnone, a suspender, por fim, todos esses vínculos que reiteradamente Fenice e Ajaz tentam lembra-lo como constitutivo dele próprio. Em suma, e com Hammer, (2002: 101-102) o que Aquiles busca em alguma medida é desvincular a prática da amizade das “estruturas mediativas” da comunidade aquiva. O ponto que se carrega até o final do épico, e que chega na filosofia de Aristóteles, bem como é um dos temas centrais, senão mesmo o tema de fechamento, da tragédia *Herakles* de Eurípedes, é saber, de um lado, se alguém que é *agathos kai sophos* pode formar laços de amizade, e de outro, se ele precisa deles: a contradição, portanto, entre *autarkeia* e *philia*.

Para Arthur Adkin, essa tensão é debitaria não de Homero ou de Aristóteles, ainda que seja comum a ambos – inclusive, demonstra o autor, em sua articulação linguística –, mas da própria estrutura do viver em comum grego, em que *philos*, *philein*, e *philotes* giram em torno de uma noção de amizade baseada não na cooperação, e sim na reciprocidade, (1963: 37) em que uns e outros se utilizam mútua e objetivamente, no que as ações, muito mais que os sentimentos, importam com vistas a constituir, cada qual com seus interesses e com vistas à

⁶ Essa é a sugestão de Cooper. (1977a: 619) Lorraine Smith (2002: 2 e ss.), por sua vez, em livro dedicado à “filosofia da amizade” de Aristóteles, argumenta que o eclipse da amizade como tema para a filosofia teria se iniciado com o mundo cristão, no qual, muito embora tema de tratados e reflexão aqui e ali, a ênfase no *amor dei*, em contraposição ao *amor mundi*, em que o vizinho apareceria em Cristo, a partir de uma distância absoluta, e não da mundana distância que é a marca característica, por exemplo, da *philia politike* (Cf. ARENDT, 1998: 243; 1996: 98) central aos esforços da investigação aristotélica, (COOPER, 1977a: 645-648) bem como sua principal recomendação como remédio ao risco da guerra civil (Cf. ARENDT, 1990: 34) Seguindo Smith, o tema retorna brevemente com a Renascença, para quatro séculos depois das obras dedicadas a amizade por Montaigne e Bacon, aparecer de maneira fugidia, seja como questão de menor interessa, como em Kant, seja de maneira paradoxal em Nietzsche, fuga temática que a autora associa, como Cooper, ao projetado sucesso da interpretação de Thomas Hobbes no tocante a natureza humana.

própria excelência (*arete*), diante de um “mundo hostil e indiferente”, um círculo de apoio. (ibid.: 36)

O que Aquiles almeja, portanto, é suspender essa rede de reciprocidades, sem, contudo, perder aqueles que lhe são estimados. Ajaz responde à ação deslocada de Aquiles acusando-o de *schetlios*, traduzido, conforme indicado e por Carlos Alberto Nunes, por “homem cruel.” Trata-se de um termo recorrente na *Iliada*, normalmente abrindo os versos em que deuses e homens se acusam de descumprirem com o esperado, (Cf. STOCKING, 2011) demonstrando assim falta de compaixão, crueldade, perversão, a capacidade de permanecer impassível, consigo mesmo. (Cf. LIDDEL; SCOTT, 1940) É possível arriscar que o *schetlios* é uma característica vez ou outra compartilhada por deuses e heróis, a instaurar uma distância absoluta a partir da qual, segundo Aristóteles, “não pode verificar-se nenhuma espécie de relação de amizade.” (1159a7-8; 2009: 185, trad. para o português de Antônio de Castro Caeiro)

A esse respeito pode-se recorrer a Lorraine Smith (2002: 100) quem, ao interpretar a dificuldade apontada pelo filósofo daqueles que estão em posição de poder, à semelhança dos deuses, de realizarem amizades com outrem, propõe que isso se dê em razão da compreensão que o monarca tem de si como benfeitor, beneficiando de maneira incomparável aqueles que considera seus subordinados e fazendo, em contrapartida, “demandas extravagantes” aos seus amigos, os quais, por sua vez, sabendo-se homens sérios, entendem-se perfeitamente em pé de igualdade para com o monarca. Pode-se questionar em que medida essa situação não é passível de se desenrolar em um contexto tão agonístico quanto o da *Iliada*, ou mesmo da *polis*. Aquiles projeta uma superioridade equivalente, senão mais excessiva, pois mais excelente, que a de Agamémnone – exemplo explicitamente indicado por Aristóteles quando da discussão em torno da problemática da amizade entre monarcas e súditos (1161a12-25) –, em um contexto no qual o projetar-se da amizade a partir do benfeitor se pareça “com a ação de produzir”, enquanto quem é objetificado sofre o efeito dessa ação. Em suma: “Para quem faz o bem permanece a obra (porque a beleza é mais duradoura), mas a vantagem para quem a recebe é um bem que desaparece.” (1168a15-21; ARISTÓTELES, 2009: 209) Isso posto, é difícil não se estranhar, na esteira de Hannah Arendt, com a contradição ambigualmente atribuível seja à interpretação de Aristóteles, seja à *philia* grega ela própria, que ora se apresenta ao modo da *poiesis*, ora ao modo da *praxis*, em que os grandes feitos de um perante outrem conquistam-lhe excelência e independência ao mesmo tempo em que diminuem seus beneficiados na mesma medida. Em igual sentido, não deixa de ser curioso que a continuidade da amizade dependa da medida – do reconhecimento mútuo, afinal, é “a honra que restabelece

a igualdade e assim conserva a amizade” (1163b11; *ibid.*: 197) – da igualdade em dignidade dos amigos envolvidos.

Esse entrelaçamento, talvez abrupto, entre os textos homérico e aristotélico segue a sugestão de Smith, que recorre Aquiles para exemplificar a contradição inerente à amizade entre homens sérios com base no bem supremo (*kalon*), (2002: 172) sendo o sério aquele que em “todas as situações dignas de louvor” “aparece como o que se dispensa a si próprio uma maior parte de glória.” (1169a34-35-1169b1; *ibid.*: 212) A *autarkeia* do homem sério, portanto, em sua busca incessante por independência e glória, pela imortalidade, enfim, o levará a sacrificar o bem-estar de outrem, mesmo daqueles que são seus amigos, “destruindo no fim tanto a amizade quanto os amigos.” (SMITH, 2002: 173) Posta essa dificuldade, pode-se ler todo o esforço interpretativo de Aristóteles no tocante a amizade⁷ como uma resposta à tensão destrutiva entre *aristeuein*, *autarkeia* e *philia*, sem que se tenha que abandonar um ou outro, localizando no filósofo – por uma espécie de dupla exclusão, como aquele que não tem lugar e que, por conseguinte, coloca (ou se substitui, ou se apropria da) a essência do lugar, ou, *pari passu*, como aquele que não precisando de amigos, mas também não precisando de mais nada, consegue formar a mais autêntica amizade, ou, se se preferir, o mais autêntico ser-com-os-outros.⁸

⁷ Por questões de apresentação do argumento, preferi omitir do centro do texto a repetição de uma análise convencional da amizade na filosofia de Aristóteles. Isto posto, a literatura especializada parece concordar nas seguintes fontes como cruciais para o desenvolvimento de qualquer interpretação: os livros VIII e IX da *Ética Nicomaquéia*, bem como suas parcelas equivalentes na *Ética Eudêmia* e na *Magna Moralia*, em que pese as disputas quanto a autenticidade da última, e a definição de amizade presente na *Retórica*. Smith (2002) e Aubenque (2008), por sua vez, recorrem, explícita e implicitamente, à discussão do conceito de deus presente na *Metafísica*. Correspondendo à tríade de objetos que despertam a amizade por alguém, tem-se três formas de amizade: a amizade baseada no útil, a amizade baseada no agradável, e a amizade baseada no bem. (1148b-1149a) A amizade com base na utilidade, contudo, seria meramente acidental, por não serem baseadas no “fato de outrem ser em si suscetível de amizade e amor, mas porque é útil e agradável.” (1149a17-19; 2009: 177) Muito embora não seja acidental, a amizade em razão do prazer também fica aquém dos critérios que Aristóteles elenca como definidores da amizade autêntica, uma e outra formas de amizade assim se caracterizando na medida em que se aproximam da amizade autêntica. (Cf. WOLF, 2013: 228) Na amizade autêntica os amigos “querem-se bem uns aos outros do mesmo modo. E por serem homens de bem são amigos dos outros pelo que os outros são. Estes são assim amigos, de uma forma suprema. Na verdade querem para os seus amigos o bem que querem para si próprios. E são desta maneira por gostarem dos amigos como eles são na sua essência, e não por motivos acidentais. A amizade entre eles permanece durante o tempo que forem homens de bem; e, na verdade, a excelência é duradoura.” (1149b; 2009: 178) É possível argumentar que já nessa definição se engendram algumas das dificuldades em torno das quais a literatura especializada se confronta: seria a amizade uma afecção ou uma disposição (*hexis*) e, por conseguinte, uma virtude (*arete*)? Outros dois centros de questionamento aparecem como mais relevantes à presente discussão. O primeiro deles diz respeito ao egoísmo pretensamente subjacente a todas as três formas de amizade, mesmo a amizade autêntica (para duas perspectivas contrapostas cf. ADKINS, 1963; COOPER, 1977a), e o segundo aos motivos que levam uma pessoa boa a precisar de amigos, já que, nas palavras de Ursula Wolf, essa pessoa “possui a *eudaimonia*, e esta é autossuficiente.” (2013: 231) Ambos os pares de questões influenciam, portanto, a discussão acima, ainda que em termos distintos – senão violentos – daqueles articulados pela literatura especializada.

⁸ Em *Introdução a Filosofia* Heidegger oferece uma rara consideração a respeito do significado da palavra filosofia, em que *sophia* e *philia* vão explicitamente interpretados/traduzidos (a respeito da interpretação em Heidegger se apresentar sempre já como tradução, *ver. infra*), a primeira significando o modo de ser em que se

Assim sendo, a contradição que tem guiado a presente discussão é expressamente colocada no capítulo IX do Livro IX da *Ética Nicomaquéia*, apresentada como ponto controverso, ao modo comum de Aristóteles iniciar suas discussões⁹, manifesto na questão “sobre se quem é feliz precisará ou não de amigos.” (1169b3; 2009: 212) A resposta que se apresenta imediatamente é a de que os são bem-aventurados e autossuficientes não precisam de amigos, porque “sendo autossuficientes não precisam de mais nada em acréscimo.” (1169b7; idem) Entretanto, Aristóteles responde, “os amigos são o bem supremo de entre os chamados bens exteriores,” (1169b9-10; *ibid.*: 213) e, mais ainda, fazer o bem ao seus amigos é a atualização de uma das possibilidades de uma pessoa excelente. (idem) A conclusão última que vai marcada pela dúvida e que se retira das duas definições é a seguinte: “Talvez então, seja absurdo fazer do bem-aventurado um solitário, pois ninguém escolhe ter tudo o que é bom para o ter só para si,” e que assim o seja porque “o Humano está implicado nos outros e está naturalmente constituído para vier com outrem.” (1169b17-20; idem)

Cooper argumenta existirem duas respostas articuladas por Aristóteles para a pergunta que abre o capítulo. A primeira delas, acima exposta. E outra mais longa iniciando-se em *1170a13*, que responde, no fundo e segundo o autor, a uma pergunta distinta, na qual tendo por pressuposto o homem autossuficiente ter amigos, para que eles servem (1977b: 292) A resposta a essa segunda pergunta, por sua vez, se constrói a partir do seguinte raciocínio: o homem excelente é consciente da sua vida como uma vida boa; o amigo do homem excelente é ele mesmo um “outro si” (*heteros gar autos ho philos estin*); o que permite ao homem excelente se regozijar nos bens possuídos por seu amigo em igual medida; o que, entretanto,

afina “o instinto para o essencial”, “o compreender do mundo na totalidade” que carece “de um esforço particular e constante que precisa ser previamente empreendido no sentido de uma inclinação originária para as coisas”, inclinação que se dá como uma “amizade interior com as coisas mesmas”, ao que se designa por *philia*, “uma amizade que, como toda amizade autêntica e dada a sua própria essência, luta pelo que ama.” (2009: 22-25) Há uma certa ressonância dessa caracterização na definição posterior do homem, em sua essência, como pastor do Ser. Em todo caso, é importante destacar que dessa relação originária para com o Ser, a relação com outrem possa aparecer, autenticamente pelo menos, tão somente como indicativa (*anzeigend*) ou subordinada (NANCY, 2000: 93), subordinação que se desenrola na definição do modo-de-ser da solicitude, em que o *Dasein* chama outrem que são como ele filosofar – e assim o é porque o filosofar se revelaria como o decidir pelo si-mais-próprio de cada um. Por conseguinte, e como a passagem para a qual essa nota de rodapé serve de explicação, parece-me justificada, em movimento próximo ao que se tem articulado nos últimos anos a respeito da obra de Heidegger, a comparação de toda a análise dedicada ao *Mitsein* em *Ser e Tempo* com o “tratado da amizade” da *Ética Nicomaquéia*, esforço que aqui evidentemente informa a presente investigação, ainda que, infelizmente, em modo mais sugestivo e menos dispendioso do que se poderia exigir.

⁹ Como explica Aubenque, a “dificuldade (cuja contradição é a forma, poderíamos dizer, cristalizada) é em Aristóteles o momento essencial da pesquisa filosófica: ela é a *aporia*, ou seja, interrupção do procedimento, e sua resolução é a condição de uma nova partida. Pois ‘a boa rota (*euporia*) futura confunde-se com a solução das aporias precedentes’. Ora, resolver uma *aporia* não é elidi-la, é desenvolvê-la (*diaporesai*), não a deixar de lado, mas se embrenhar nela e a percorrer de lado a lado (*dia*). *Aporein, diaporein, euporein*”. (2012: 209)

só poderá ser assim desfrutado se ambos viverem na companhia um do outro, compartilhando seus mundos em fala e pensamento. (1170b-14; COOPER, 1977b: 293)

Todavia, como Cooper (ibid.: 295 e ss.) pontua, nenhuma razão é oferecida do por que alguém autossuficiente teria quaisquer amigos para começo de conversa. Afinal, ao menos na *Ética Nicomaquéia*, o raciocínio se inicia priorizando a consciência de si em detrimento da consciência de outrem, afirma o autor. Na *Magna Moralia* em parte equivalente no lugar de *aisthethai autos*, tem-se *auton gnonai*, e como suscita Cooper, mais que variação estilística, nessa segunda versão se implica que, para o conhecimento do caráter, qualidades, motivações, e habilidades, se precisa de outrem. Em suma, por um lado, a amizade seria necessária para alcançar objetividade em relação a si próprio, com o amigo aparecendo como um espelho. (ibid.: 298-299) Por outro, sem amigos, continuar atualizando qualquer possibilidade que seja, mesmo as mais excelentes – inclusive a contemplação? Cooper e Aubenque respondem sem quaisquer rodeios que sim –, pode se tornar muito dispendioso, ou mesmo entediante, sem ter com quem compartilhar essas atividades. (ibid.: 307)

Afinal, segundo Aristóteles – agora na *Ética Nicomaquéia*, tratando-se do retorno a essa passagem o movimento final do argumento de Cooper –, “somos mais capazes de olhar para os nossos próximos do que para nós próprios e mais para as ações daqueles do que para as nossas próprias ações.” (1169b34-35; 2009: 213) Nas palavras de Pierre Aubenque: “A condição humana, com efeito, é tal que o conhecimento de si é ilusório, e se torna auto-complacência se não passar pela mediação do outro.” (2008: 290) A necessidade de amigos, portanto, estaria ancorada na vulnerabilidade e fraqueza humanas. Em contrapartida, a atividade de deus, escreve Cooper, (1977b: 311) é tanto contínua quanto evidente para ele próprio – “Deus é a imediatez da intenção e do ato” (AUBENQUE, 2009: 291) ou “em outras palavras: autarquia.” (id., 2012: 465) Se os homens fossem deuses, e não homens propriamente falando, poderiam dispensar da amizade. Assim, segundo Aubenque, em sentido de todo próximo ao de Cooper, “a amizade não é senão um *pis aller*, um substituto muito imperfeito da autarquia divina,” o pensamento discursivo “um substituto da contemplação de si mesmo” e a virtude “o substituto de uma sabedoria mais que humana.” (idem) A amizade seria, então, um subterfúgio para que se imite “a unidade subsistente e originária de Deus”, o que manifestaria “tanto a potência dos homens quanto a grandeza, em suma, impotente de Deus.” (ibid.: 292)

Ursula Wolf percorre um caminho parecido ao dos dois autores, chegando a conclusão semelhante: “A relação do homem consigo mesmo, o autoconhecimento humano, portanto, é mediada pelas relação do conhecimento humano com o ente, com os bens e com outras

peças.” (2013: 247) Na medida em que essa mediação é um subterfúgio à unidade, (AUBENQUE, 2012: 462) dado que não “há unidade originária senão Deus; todas as outras unidades são apenas derivadas, ‘imitadas’”, (ibid.: 379) derivação, não obstante, que se determina como tarefa de reencontro pela imitação, já que cabe ao homem se “divinizar” tanto quanto possível (idem), realizando-a da maneira mais excelente o sábio – *sophos*, aquele que dedica sua vida à *sophia*, o *bios theoretikos* –, “de todos os homens, o que mais se assemelha a Deus”, “o mais autárquico, *autarkestatos*, o mais caro aos deuses, *theofilestatos*, o mais feliz, *eudaimonestatos*”, quem, não obstante, só pode atingir, “no máximo, algum substituto da imortalidade”, porque a continuidade da contemplação nunca lhe será total. (2009: 133-134) Os amigos seriam necessários para garantir essa continuidade. Ao assim vê-lo, conforme Wolf, que, como dito, chega às mesmas conclusões, mas sem o mesmo entusiasmo, “é de se perguntar se existe amizade no sentido cotidiano, em que gostamos realmente do amigo por causa dele mesmo, se, em última instância, as amizades não são meros meios para ampliar a própria *eudaimonia*.” (2013: 242)

Em outras palavras, é possível uma amizade em que seu fim não seja distinto do fim da amizade? (1140b7-8) Uma *philia*, por conseguinte, que não transformasse o amigo em algo produzido, (1168a20-21) que escapasse, portanto, à indagação quanto ao que o amigo ama de fato, isto é, se ama seu outro eu (*heteros autos*) ou, na ambiguidade mesma dessa expressão, se “ao amar um ser ao qual transmitiu sua forma, está na verdade amando precisamente a si mesmo” (WOLF, 2013: 243) – questionamento que dá peso às conclusões de Adkin quanto à continuidade entre a amizade dos heróis homéricos e a amizade entre filósofos segundo Aristóteles, (Cf. 1963: 44-45) de um lado, mas também à angústia de Ursula Wolf ao destacar que o argumento mobilizado por Aristóteles para mostrar a necessidade da amizade mesmo para pessoas excelentes não se presta a fundamentar a amizade perfeita, e sim e tão somente a amizade entre desiguais, (2013: 247) de outro. Nas palavras de Lorraine Smith (2002: 134), o filósofo é “o benfeitor por excelência” e o paradigma da amizade autêntica “não é aquela entre dois filósofos maduros, mas entre um filósofo e seu estudante.” Um filósofo faz amigos porque ao fazê-lo, formando-os filósofos, em uma “sucessão infinita das gerações e das corrupções como que um substitutivo da eternidade”, (AUBENQUE, 2012: 304) escapa “no tempo e pelo tempo” (ibid.: 453, nota 14) aos limites da sua humanidade, imitando o divino.

Como coloca Arendt (1981a: 134), tanto Péricles quanto os filósofos compartilhavam da estima grega pela busca da imortalidade como aquilo que há de mais digno e divino no homem – de tal maneira que todos os amores se uniriam na “luta pela imortalidade de todas as coisas mortais.” Todavia, e esse é um ponto que acompanha a cadeia de textos a que se

debruça a presente investigação de *A Condição Humana* a *A Vida do Espírito*, seja Platão, Sócrates, Parmênides ou Anaximandro, eventualmente descobriu-se uma “falha profunda na adoração e inveja da imortalidade dos deuses”, visto serem *athanatoi*, mas não eternos – ao que se introduziu, filosoficamente, um começo absoluto, ele próprio não começado. Enquanto a imortalidade do *bios politikos* e da *vita activa* significaria “persistir no tempo” (1998: 18-21), o que se conquistaria por grandes feitos em última instância acolhidos (*acknowledged*) por outrem – em que pese a luta por reconhecimento (*recognition*) ínsita ao *aristeuein* –, palavras e obras que mereceriam permanecer como aquilo que há de mais divino ao homem mortal, muito embora seja ele rodeado de uma totalidade imortal, a eternidade do *bios theoretikos* resolve a finitude do reconhecimento diante da imprevisibilidade perante a posteridade – imprevisibilidade que determinaria a busca por imortalidade como uma busca dependente do julgo incontrolável de outrem, outrem que submetidos à distância absoluta de um bem divino também absoluto que se quer reduzida por imitação aparecem não como completamente outrem, na pluralidade, e sim como ser-com, como outrem que podem sê-lo autenticamente tal qual o si que é para si próprio, no filosofar, o outro como outro do mesmo.

Em suma, o filosofar resolve ou releva a aporia entre *autarkeia* e *philia*, a explicar, inclusive, porque um tratado sobre a amizade antecede o esforço último por decidir qual o modo de vida mais excelente e, por conseguinte, mais feliz. Aos olhos do filósofo, a política apareceria como algo vazio, insuficiente e falsamente autárquico, porque superadas as necessidades vitais, “o justo necessitará sempre em acréscimo de outros relativamente aos quais e conjuntamente com os quais possa praticar atos de justiça”, situação que se estende “para cada campo específico de manifestação de excelência”, exceto no que diz respeito ao sábio, quem “é capaz de criar uma situação contemplativa sozinho apenas a partir de si próprio e em si próprio”, sendo, portanto, “o mais independente e autossuficiente dos homens.” (1177a30-1177b1-2; ARISTÓTELES, 2009: 235)

Na esteira de Aubenque (2012: 434), é possível contrapor esse discurso, “o discurso essencial” ao discurso trágico, cada qual dando sua resposta a respeito da morte, do destino, e da excelência, em que o segundo “por aderir ao imprevisível do tempo, marcado pelas peripécias” – a solução das tragédias, ao contrário da síntese atributiva da filosofia, é “sempre uma redenção, mas sempre provisória, problemática, limitada,” escreve Benjamin (1984: 140) –, ao contrário do primeiro, que almeja a sublimação do tempo – a essência se faz na permanência do eterno, “a *ousia* é *parousia*” (ibid.: 385) – “conhece apenas verbos de ação e ignorar a função essencial, ou seja, predicativa por si do verbo ser” – em que “o presente, o imperfeito e o futuro coincidem.” (ibid.: 432) De um lado a história, do outro a demonstração,

forneem o fundamento para a interpretao tã somente quando o homem “chega a seu termo.” É de todo significativo que a morte de Sócrates apareça no texto de Aubenque (Cf. *ibid.*: 434) como exemplo de demonstração – e não da sua história – da superioridade da filosofia.

É exatamente o que escreve Benjamin, para quem a figura platônica do Sócrates agonizante seria, ao fundo, uma “paródia da tragédia”, a assinalar “o fim de uma forma.” (1984: 136, trad. para o português de Sérgio Rouanet) O caráter agonal desaparece e a morte é vista de frente por Sócrates, “como algo de estrangeiro, e espera, além dela, reencontrar-se na imortalidade” (*ibid.*: 137) – ou, melhor dizendo, reencontrar-se de maneira absoluta no eterno, o qual, até então, teria habitado apenas fragmentariamente, a morte, como escreve Aubenque (2012: 433), como o único substituto da eternidade. Enquanto o herói trágico luta silenciosamente contra os “paradoxos demoníacos”, desdenhando os deuses com vistas a erodir a “antiga ordem jurídica na consciência linguística da comunidade renovada,” (BENJAMIN, 1984: 138) posta em questão por uma liberdade quase-messiânica, (*ibid.*: 139, 141) Sócrates “morre voluntariamente, e voluntariamente emudece, sem qualquer desafio, e com uma superioridade inexcedível.” De um lado, o choro diante de um tempo inescapável, do outro, a ironia pedagógica de um tempo sublimado.

O filósofo se sabe bom, e resolve ou suprime de imediato qualquer possibilidade de decisão a seu respeito. O herói trágico, pelo contrário, nunca poderá saber-lo, ainda que o queira mais que tudo, mostra-o o exemplo de Aquiles, (MARKELL, 2011) lido tragicamente pelo menos – e por isso, ao contrário do filósofo, que renuncia e se apropria da liberdade ao transformá-la em necessidade, (Cf. NANCY, 1994: 46, 51) está condenado a manter aberta para si a possibilidade de outrem decidirem seu destino, da comunidade concluir por sua singularidade e salvá-lo à inexorabilidade do esquecimento, ao contrário da determinação da lei mítica. (Cf. *ibid.*: 162) Em suma, a vida em comum, em uma comunidade de amigos como aconselha Aristóteles ser uma boa comunidade política, implica na rejeição da *autarkeia* pela *philia*. Uma amizade que escape à lógica do reconhecimento, uma amizade entre estranhos, no sentido de que não se relevam um ao outro.

A incompatibilidade entre a comunidade de amizade, que não seria senão a democracia, e a linguagem de excelência que a faz presente, com a condição de escondê-la na sua prática, não escapou a leitores tão diversos quanto Hannah Arendt e Jacques Derrida. De fato, essa incompatibilidade já vem destacada e explorada em favor do segundo polo em detrimento do primeiro pelos antagonistas da democracia desde seu advento – basta ter-se em vista o *Menexenus* de Platão. (Cf. LORAUX, 1986: 312-327) Há uma certa impropriedade –

uma certa imprevisibilidade, como no lançamento de um jogo e seu contratempo –naquilo que é comum que se choca diretamente com aquilo que é mais próprio – e a sua constância, a sua autenticidade.

A interpretação convencional do texto arendtiano se contenta em reproduzir o antagonismo do filósofo diante da cidade, a fúria de Platão diante da democracia. (Cf. ABENSOUR, 2007; ECCEL, 2012) O modo pelo qual o texto se apresenta, a equipagem narrativa então mobilizada, não suscita menos que isso. Todavia, como Margaret Canovan lembra muito bem, (1990: 145 e ss.) sob o exagero – e mesmo descuido – da apresentação Arendt contrabandeia aporias, contradições e continuidades que resistem à contraposições, por mais ou menos originárias que sejam. Nesse sentido, na esteira tanto de Tsao (2002: 108, 111-114) quanto de Markell, (2011: 24) pode-se ler nas entrelinhas de *A Condição Humana* o filósofo e o político se aproximam na sua *hybris* contra o tempo. Se a princípio Platão aparece como um anti-Clístenes, o ateniense que empresta seu nome àquilo que Vernant denomina por “revolução” e que muda tanto o tempo quanto o espaço da vida em comum na cidade (1990a: 286-290, trad. para o português de Haiganuch Sarian), seu objetivo final permaneceria o mesmo: “construir um Estado que seja verdadeiramente uno e homogêneo.” (ibid.: 307)

Eu gostaria de argumentar que Arendt endossaria essa conclusão, sobretudo se a explorarmos na temporalização que acompanha e pré-constitui essa busca por homogeneidade, a de um presente absoluto. Em um outro momento, o mesmo Jean-Pierre Vernant escreve: “O ideal para a ação era abolir a distância temporal entre seu agente e sua ação, fazendo-as coincidir completamente em um puro presente. Para os gregos do período clássico, agir significava não tanto organizar e dominar o tempo quanto se excluir do tempo, ultrapassá-lo.” (1990b: 83, trad. para o inglês de Janet Lloyd) Já Arendt, na tradução de sua própria lavra para o alemão de *A Condição Humana*, na conhecida passagem em que a polis vai caracterizada como uma comunidade de lembrança – “A organização da polis, assegurada fisicamente pela murada em torno da cidade e fisionomicamente pelas suas leis – a não ser que as gerações posteriores mudassem sua identidade para além de qualquer reconhecimento – é um modo de recordação organizada” (1998: 198) – adiciona a seguinte explicação, ausente na versão de língua inglesa:

... in dem aber, im Unterschied zu dem, was wir von den Römern her unter Erinnerung verstehen, das Vergangene nicht als Vergangenes durch das Kontinuum der Zeit hindurch mit dem Bewußstein eines zeitlichen Abstands erinnert wird, sondern unmittelbar, in zeitlich nicht veränderlicher Gestalt, in einer immerwährenden Gegenwärtigkeit gehalten wird. (1994b: 191)

[recordação organizada] ... na qual, contudo, diferentemente do que nós, seguindo os romanos, compreendemos como memória, o passado não

deveria ser recordado através da continuidade do tempo como o passado, com a consciência da distância temporal, pelo contrário, devendo ser diretamente mantido em um presente perpétuo, em uma forma temporalmente inalterada.

O cidadão como herói a especificar nessa dimensão que aqui interessa, o fato de que a *polis* “prolonga e generaliza tradições aristocráticas.” (VERNANT, 1990a, p. 348, nota 88) O longo estudo de Nicole Loraux (1986) acerca da oração fúnebre – gênero ao qual pertence uma das fontes cruciais para Arendt avançar suas interpretações a respeito da “solução grega” –, ao qual retornarei posteriormente, mostra em que medida esse prolongamento se esforça por ser também uma inversão que se afirma na reticência em recorrer invariavelmente ao heroico e ao mítico. À imortalidade do herói, a imortalidade da cidade (*He Polis*) no sacrifício do cidadão. Em ambos os casos, a mesma expressão: *kalos thanatos*. (ibid.: 77-131)

O herói “conserva no além o seu próprio nome, a sua figura singular; a sua individualidade emerge da massa anônima dos defuntos.” Sua empresa “condensa todas as virtudes e todos os perigos da ação humana; ele figura de certo modo o ato em seu estado exemplar”, seja o ato que cria “que inaugura, que inicia (o herói civilizador, inentor, herói fundador de cidades ou de linhagens; herói iniciador)”, seja o ato que restaura, que, “em condições críticas, no momento decisivo, assegura a vitória no combate, restabelece a ordem ameaçada”, o ato que, enfim, “abolindo os seus próprios limites, ignorando todos os interditos comuns, transcende a condição humana e, como um rio que sobe até sua fonte, vem ajuntar-se à força divina.” (VERNANT, 1990a: 431-432) Contudo, “a fonte e a origem da ação, a razão do triunfo não se encontram no herói, mas fora dele. Ele não realiza o impossível pelo fato de ser um herói; ele é um herói pelo fato de realizar o impossível.” (ibid.: 434) É essa externalidade que a polis quer apagar, bem como aquilo que a tragédia transforma em seu tema por excelência: “A tragédia nasce quando o mito começa a ser considerado do ponto de vista de um cidadão.” (id., 1990c: 33) Para a tragédia, o herói e o modelo de ação por ele suscitado e continuado na prática democrática ateniense são apresentados como um problema:

Levada junto à corrente da vida humana, a ação se revelava ilusória, vã e impotente sem a ajuda dos deuses. O que faltava era o poder de realização, a eficácia que era um privilégio exclusivo do divino. A tragédia expressa a fragilidade inerente à ação, essa inadequação interna ao agente, mostrando os deuses trabalhando por de trás dos homens do começo ao fim do drama, trazendo tudo a sua conclusão. Mesmo quando, exercendo sua escolha, ele toma uma decisão, o herói quase sempre termina fazendo o oposto do que ele acha que estava fazendo. (id., 1990b: 83)

Essa problemática é enfrentada de uma perspectiva diversa desde o começo da *Política*, na qual Aristóteles escreve que qualquer um que não consiga formar uma comunidade com outrem, ou que não precise por ser autossuficiente não tem lugar na *polis* – tratando-se, afinal, ou de uma besta ou de um deus. (1253a28-30) Páginas depois, ao discutir qual é a melhor lei e sua relação com a estrutura ínsita, segundo Aristóteles, a qualquer *polis*, a divisão, isto é, entre governantes e governados, e a vida virtuosa, a figura do deus entre os homens reaparece – ao se considerar a possibilidade de existir ou um homem, ou um grupo deles, mas insuficiente em número para constituírem eles próprios uma *polis*, que seria absurda e absolutamente virtuoso, ao ponto de superar todos os demais, um homem que “razoavelmente seria considerado como um deus entre os homens” (1284a10-11).¹⁰ Do mesmo modo que o deus e a besta primeiramente considerados, esse homem também não teria lugar na *polis* – as leis da cidade não conseguiriam dar conta de maneira justa de sua virtude, e por isso mesmo ele próprio seria a lei (*nómos*) (1284a13). Mais ainda, qualquer tentativa de submetê-lo à lei seria, segundo Aristóteles, “ridícula”, presumivelmente respondida como “os leões responderam às lebres que, como líderes populares, exigiam equidade para todos” (1284a15-17): “Onde estão suas garras e dentes?” (REEVE, 1998: 89, nota 73).

Mas é também segundo Aristóteles que toda comunidade é estabelecida em virtude de algum bem, destacando-se entre as várias formas e organizações aquela que visa “o bem possuinte de maior autoridade entre todos”, o supremo bem, forma a qual o estagirita identifica como a cidade-estado, a comunidade política (1252a5-7). Admitidamente, páginas depois, ao colocar de maneira central a pergunta por qual modo de vida é mais digno de ser vivido, aquele que envolve tomar parte na política com outrem, participando da cidade, ou a vida de um “estranho desligado da comunidade política”, Aristóteles logo em seguida se desvia de oferecer uma resposta, por não se tratar, por um lado, de uma questão própria à teoria política, e que, por outro, responde-la seria uma tarefa posterior (1324a13-23). Em outras palavras, ao mesmo tempo em que essa não é uma pergunta que cabe àquele que se dedicou à vida política responder, ela não deixa de ser uma pergunta essencial, inclusive e especialmente para a organização da *polis*. Afinal, não “será pois verdade que a procura pelo saber do supremo bem tem uma importância decisiva para a nossa vida?” (1094a22-24) A

¹⁰ Uma maneira de interpretar essa passagem é fazê-lo historiograficamente, lendo-a como um desenvolvimento da “ideia de ostracismo”, como faz Jean-Pierre Vernant. A prática do ostracismo, segundo o historiador, essa “bizarra instituição” estabelecida no final do séc. VI, ocorria anualmente, em um procedimento extremamente lacônico, marcado pela ausência de discussões e debates, voltado para que o sentimento popular chamado por “*phthonos*”, “uma mistura de inveja e desconfiança religiosa de qualquer um que se elevasse muito acima dos demais ou fosse muito bem sucedido”, no qual se decidia pelo afastamento por 10 anos daqueles homens que haviam se destacado exageradamente e que, portanto, carregavam consigo alguma propensão para a tirania. (1990d: 134-135)

resposta preliminar com a qual Aristóteles se depara em *Ethica Nicomachea* é a de que caberia à perícia política e à vida dedicada a ela a busca mais perfeita pelo supremo bem (1094a31). Entretanto, ao final de seu argumento, como já discutido, é a vida contemplativa o modo de vida mais perfeito, perante o qual todos os outros modos e felicidades seriam tão somente de “segunda ordem”, voltadas para garantir a possibilidade da contemplação (1177a-1778a).

O recurso de Aristóteles àquilo que há de divino no homem para alçar o *bios theoretikos* como o modo de vida dedicado à mais perfeita das virtudes dianoéticas é tema de constante debate na literatura secundária, sendo, por vezes, denunciado como contraditório em relação ao restante do texto. (Cf. NUSSBAUM, 2001) A tensão resultante desse movimento vai bem identificada por Nuno Coelho: “embora a razão contemplativa seja o mais divino que há no humano, ela não resume o humano, cuja realização ou cumprimento se dá antes na atividade pela qual se mostra como especificamente humano – como ser híbrido, portanto, deus e animal, razão e desejo” (2012: 116). A atividade que melhor corresponderia a essa hibrididade seria “a vida ética, a um tempo fundada na excelência no pensar, como sensatez e no desejar como virtude ética, como caráter – ou como justiça, sua mais radical síntese” (idem). A eleição do homem contemplativo, do filósofo, como exemplo de homem feliz ainda que embasada naquilo de melhor que o homem poderia alcançar, restaria, não obstante, na eleição de um bem que “transcende as suas forças como humano”. A contemplação permanente e ininterrupta seria, assim, não a atividade de um humano, “mas a de um deus”, a impedir seu cumprimento senão “fragmentariamente” (ibid.: 117-118).

Invariavelmente, é a partir desse supremo bem e da atividade mais propícia a alcançá-lo que Aristóteles mensura as distintas constituições da *polis*, tendo-a como pressuposto para seu aconselhamento ao homem de estado, quem deve legislar com vistas a permitir tanto que se trabalhe e vá para a guerra, que se realize ações necessárias ou úteis, quanto, e mais importante, que se tenha paz e sossego, para que se realize aquelas ações mais nobres. Por conseguinte, diante desse padrão de medida, aparece como evidente que “mesmo aqueles gregos, que são considerados como os mais bem governados, e seus respectivos legisladores, não organizaram os vários aspectos de suas constituições com vistas a promover o melhor fim” (1333b6-9).

Ainda assim, é de todo característico da “escrita em entrelinhas” a que se refere Strauss, da filosofia política, ou da filosofia enquanto política dos filósofos, propriamente dita (Cf. NANCY, 2000: 22-24), que Aristóteles seja “desconfiado e dialético”, nas palavras de C. D. C. Reeve (1998: xlvi), toda vez que o anúncio da filosofia como fundamento da *polis* se

torne iminente à economia do texto, porque fazê-lo implicaria dizer que aquele modo de vida que é mais estranho à polis, ou mesmo à própria vida entre os homens, é, contudo, a finalidade da comunidade política. A solução disponível, então, é, ainda na interpretação de C. D. C. Reeve (ibid.: xlvii), aduzir à *theoria* como o modo de ser que a *polis* deve garantir sem apresentá-lo como a vida do filósofo, e sim como algo propriamente político (talvez, em outro momento, como a forma mais elevada de *práxis*), mas de uma ordem diferente, mais nobre do que simplesmente útil.

Não obstante, é justamente esse tipo de divindade – ou de animalidade – que vai destacado como necessário à fundação de um novo corpo político na modernidade – nas palavras de Rousseau, “haveria necessidade de deuses para dar leis aos homens” (1999: 49). A ausência de semelhantes exigências inumanas à atividade do legislador por parte de Aristóteles poderia ser explicada – para além de seu cuidado em eleger o filosofar como fundamento da vida-em-comum – pelo seu ponto de partida teleológico¹¹. É natural ao homem a vida em comunidade, com a política sendo naturalmente adequada aos homens – e não aos deuses. Em contrapartida, os gregos traçavam as origens de suas cidades a heróis-fundadores de contornos estranhamente divinos, enquanto verdadeiros descobridores, que marcavam a passagem de uma fase pré-política para uma “fase humana e civilizada”, de um mundo repleto de monstros e imerso no mito, para um mundo humano e propriamente histórico. Ainda mais, aparece como característica dessa prática, constitutiva da identidade de várias cidades, a atribuição ao fundador de uma origem estranha e exterior “aos núcleos populacionais aos quais conferiam identidade” (BIGNOTTO, 1999: 17-18).

Em meio a esse horizonte de sentido, Hércules aparece como o fundador por excelência – ou, ainda, no extremo limite entre o divino e o humano, tratando-se, ao fundo, de uma figura “marginal, transicional, ou, melhor dizendo, uma figura intersticial” (SILK, 1985: 6). Os gregos distinguiram os sacrifícios destinados aos deuses daqueles destinados aos heróis, cada um recebendo suas oferendas por meio de diferentes rituais. Hércules, em sua distinta e

¹¹ Em resposta à guerra civil entre nobres e plebe, o *estagirita* escreve que Sólon não cedeu a nenhuma das facções, escolhendo o meio-termo, e a inimizada de ambos, com o que conquistou posição para introduzir aquelas leis que seriam as melhores. (ARISTÓTELES, 1935: 35) Contudo, ao colocar a experiência nesses termos, indica Bignotto, (1999: 29) Aristóteles pensa o *metaichmion* – é essa a palavra bélica que Sólon busca em seus poemas para designar o lugar “entre” as facções a partir do qual se legisla solitariamente e que vai traduzida e interpretada por Richard Martin, por exemplo, como a “terra de ninguém”, (2006: 167 e ss.) – a partir do *meson*, o *metaichmion* não como espaço entre lanças, mas como o *mesotes*, o meio-termo entre excessos que se identificaria com o excelente ético porque mais adequado à finalidade do humano, substituindo a estranheza do político por uma sua teleologia natural, à qual somos apresentados já nas primeiras páginas da *Política*. Se isso é assim, se Aristóteles prefere esconder “a angústia existencial diante do começo,” pode-se sugerir como explicação para tanto a incapacidade do pensamento grego de escapar “totalmente desse embaraço, dessa aporia fundamental do começo, que detém o processo, interdita toda progressão, imobiliza o pensamento em uma estagnação indefinidamente incoativa.” (AUBENQUE, 2012: 413)

única combinação de características divinas e humanas, era adorado de ambos os modos (SILK, 1985: 5) – tanto como um deus olímpiano quanto como o herói pan-helênico, o fundador dos Jogos Olímpicos, o “amigo de toda a Grécia”, e aquele que domou os antigos poderes e fez o mundo seguro (EURIPIDES, 2001: 30, 85).

Concomitantemente, Hércules é apresentado como alguém estranho a qualquer *polis*. De imediato, Hércules é “um bastardo sem nenhuma origem fixa nessa ou naquela comunidade” (WOLFF, 2001: 12). Mais ainda, ele é o bastardo de Zeus. Não obstante, como canta o coro na tragédia *Herakles* de Eurípedes, “seus feitos superaram esse começo já nobre”, no que os velhos homens de Tebas admitem que se pelos seus trabalhos ele se humanizou, Hércules também teve que matar e se enfurecer como um animal selvagem, a culminar na seguinte conclusão: “Que nós mortais tenhamos a chance / de levar uma vida tranquila / Nós devemos à sua violência” (2001: 57-58). Como alguém que faz violência, Hércules é um criador que se alça ao sítio do histórico – ele próprio sendo a figura ambígua necessária para marcar a distinção da passagem do pré-histórico para o histórico – e ao fazê-lo, ele se torna “*apolis*, sem cidade ou sítio, solitário, estranho, sem lugar em meio aos entes como um todo, e ao mesmo tempo sem ordem ou limite, sem estrutura ou adequação”, porque como criador Hércules tem o dever de “fundar tudo isso a cada caso” (HEIDEGGER, 2000: 163).

Quando Heidegger escreve sobre a posição do fundador, ele o faz para elucidar o sentido com que *polis* aparece no primeiro *stasimon* da tragédia Antígona (Cf. SOFÓCLES, 2012: 17-18), dedicado ao aspecto estranho – ou milagroso (*ta deina / deinoteron*) – do homem frente à natureza e de que modo essa inadequação se relaciona à sua maneira particular de fazer violência. Posteriormente a esse primeiro cuidado com o texto sofoclíano, Heidegger se dedicou muito mais demorada e pormenorizadamente à sua interpretação – e à sua tradução, ainda mais se se atentar que nesse contexto Heidegger afirma que toda tradução é uma interpretação e todo interpretar é um traduzir (1996: 65, trad. para o inglês de William McNeill e Julia Davis). Assim, em seu esforço de ressonar as palavras gregas para “nós” Heidegger destaca o termo que acima foi colocado como que em um impasse – *to deina* seria ou aquilo que é estranho ou aquilo que é maravilhoso. Heidegger coloca de maneira decidida: *to deinon* é a palavra fundamental da antiguidade grega. E ela significa, não concomitantemente, mas “essencialmente”, aquilo que é assustador, poderoso e inabitual. (1996: 67) Ao que Heidegger propõe o termo *das Umheimliche* – o estranho, ou aquilo que é estranho. Ele assim o faz por inferir uma ligação subjacente entre aquilo que é estranho, e especialmente aquilo que é mais estranho, e seu deslocamento em relação àquilo que é

ordinário, ou nativo – *umheimisch* e *umheimlich*, o estranho como aquilo que está deslocado frente à casa, àquilo que é mais próximo (1996: 69). Heidegger parece ter tocado em um ponto importante para se acessar a relação entre a figura hercúlea, a violência e a temática da fundação: o homem como aquele que menos se adequa àquilo que é ordinário, o ente que menos se sente em casa em meio aos demais entes – aquele que é essencialmente “sempre já” deslocado – e sua possibilidade de fundar e transformar o mundo a partir da violência estão intimamente relacionados.

Assim sendo, na segunda e terceira estrofes do texto sofociano a capacidade humana de subjugar a natureza vai destacada em imagens não de todo próximas àquelas próprias a Hércules, em que, por exemplo, louva-se seu poder frente às bestas que habitam a natureza, quebrantando tanto o garanhão quanto o touro ao seu julgo. Não só Hércules efetivamente se confronta com um touro em seu sétimo trabalho, famosamente quebrando seus chifres, mas também na tragédia sofociana em que o herói aparece como personagem central, ele vai diretamente equiparado a um agricultor que sazonalmente volta à sua terra (SÓFOCLES, 2007: 66), atividade essa também carregada de violência, por explicitamente violar a natureza, tornando-a humana, segundo a compreensão grega (Cf. ARENDT, 1961b: 212-213).

De todo importante para a presente investigação é a maneira pela qual a posição intersticial da figura hercúlea se relaciona com a violência que constantemente se lhe atribuí. E, de fato, é essa dificuldade de integrar violência e justiça na imagem heroica que coloca o enigma constitutivo de um dos fragmentos poéticos mais recorrentes na literatura grega. No *Fragmento 169a*, Píndaro escreve: *Nómos ho pánton basileús / thnatón te kai athanáton / ágei dikaiôn tò biaiótanon / hypertáta kheirí: tekmaíromai érgoisin Herakléos* (1915: 602-603). Henrique Burigo traduziu-o como “O *nómos* de todos soberano / dos mortais e dos imortais / conduz com mão mais forte / justificando o mais violento / Julgo-o das obras de Héracle” (2012: 187).

Imediatamente, uma das mais famosas entradas no arquivo da soberania – se se quiser seguir a sugestão de Agamben de que Píndaro seria, com esse fragmento, “o primeiro grande pensador da soberania” (2012: 38) – aparece no *Górgias*, de Platão. Cálicles (484) propõe – então buscando superar Sócrates no que, das discussões anteriores, havia se chegado quanto à relação entre a justiça e a injustiça, a convenção (*nómos*) e a natureza (*physis*) – que o domínio do mais forte seria, a fundo, o sentido da lei natural. Se um homem “suficientemente dotado de natureza” escapasse do julgo da convenção, como um leão que escapa de ser domado, ele colocaria sob seu pé todas as convenções, em um “completo clarão da luz da justiça natural” – concepção essa que, segundo o debatedor, estaria também expressa por

Píndaro. Admitindo não conhecer tão bem o poema, Cálicles ao citá-lo inverte a lógica posta pelo poeta entre *dike* e *bía*, apresentando como a transformação da violência em justiça – *biaiôn tò dikaiótaton* – no que antes se tinha a justificação da violência (Cf. AGAMBEN, 2012: 40). Independentemente do sentido dessa inversão, e de se Platão efetivamente interpretava Píndaro como a apresentar o domínio do mais forte como aquilo que é naturalmente justo (Cf. OSTWALD, 2011: 112), para a presente investigação importa que Hércules apareça como o exemplo do leão indomável, de alguém “suficientemente dotado de natureza” que constitui ele próprio sua lei – e a dos demais.

Afinal, o problema que Píndaro se coloca diz respeito a como conciliar a maravilha – ou a estranheza, *to deina* – dos feitos de Hércules com a violência então necessária à sua realização. Que assim seja fica claro das partes restantes do fragmento, nas quais, conforme pontuado por Martin Ostwald (2011: 117), Píndaro considera as obras hercúleas da perspectiva de suas vítimas – de Geryon, que teve seu gado roubado, ou Diomedes e seus cavalos. Essa mudança de perspectiva implica na descoberta (OSTWALD, 2011: 122-124), a ser posteriormente elaborada tragicamente, de que a glória hercúlea – e o próprio surgimento, a própria fundação da civilização, da vida humana em comum – implica violência, e que essa violência entra em choque direto com o que se tem por correto – malgrado deuses e imortais, e aquilo que os governa, *nómos*, a “condição transcendental da vida em comum”, segundo Andrew Benjamin (2010: 65-68), se alegrarem, tradicionalmente, com os feitos do herói-deus. Píndaro, como marcado por Ostwald (2011: 124), não busca resolver essa contradição dialeticamente – as luzes e sombras jogadas pela tradição no conflito (senão, por vezes, a indiferença) entre violência e justiça não são substituídas pela explosão de luz divina do *nómos tês physeos*.

Todavia, se para Píndaro o herói é ainda um modelo, mesmo que sua eleição o quanto tal traga consigo a problemática de sua incompreensibilidade – o modelo como aquele que estabelece o que deve ser feito e que, por conseguinte, escapa a essa determinação –, na tragédia “o herói deixa de ser um modelo”, transformando-se em um problema “tanto para si quanto para outrem.” (VERNANT, 1990c: 25) De fato, não só na escolha de protagonistas e temas, mas também através da linguagem mesma que a determinidade do modelo heroico, bem como a experiência civilizacional que nele se condensa, vai questionada. Na tragédia, o idioma das cortes atenienses vai deliberadamente explorado em “suas ambiguidades, flutuações e incompletude”, a resultar em “imprecisões, flutuações de sentido, incoerências e contradições” que suscitam os desacordos e conflitos inerentes à vida pública. (ibid.: 25-26) Esse idioma, tal qual a estrutura da polis como um todo, se caracteriza, concomitantemente,

como um desenvolvimento e uma renúncia da linguagem e experiência homéricas, no qual o divino e o humano estão suficientemente distantes para serem interpretados como distintos na mesma medida em que se sustentam como inseparáveis. (ibid.: 27)

A caracterização arendtiana da ágora grega como um espaço público animado estrutural e fundamentalmente pela épica homérica é conhecida, ainda que raramente explorada de maneira profunda. Na apresentação mais eloquente dessa ligação, Arendt escreve que a realidade política da polis se compreendia como a solução para a permanência do espírito dos acampamentos do exército homérico, o qual nunca teria se desfeito, pelo contrário “retornando à casa, se reuniu, estabelecendo a polis, e assim fundou um espaço no qual poderia restar permanentemente intacto.” (2005b: 123) Em suma, “a substância do espaço da polis permaneceu ligada às origens do mundo homérico”, (ibid.: 124) à experiência da “reunião do exército”, em que os guerreiros “formam o círculo” no qual se constitui “um espaço em que se dá um debate público, com o que os gregos denominam *isegoria*, o direito à livre palavra” (VERNANT, 1990a: 253), “ajuntamento militar” que, após “uma série de transformações econômicas e sociais”, tornar-se-á “a ágora da cidade em que todos os cidadãos (de início uma minoria de aristocratas, depois o conjunto do *demos*) poderão debater e decidir em comum os negócios que lhes concernem coletivamente.” (ibid.: 253)

Por “espírito” quer-se designar, em consonância com a leitura de Montesquieu proposta por Arendt em momento de todo próximo à dessa passagem, (Cf. ARENDT, 2007a: 725) o sentido de liberdade que animava aquele espaço público. Esse espírito animaria os modelos de ação legados para os cidadãos gregos – segundo a autora, seria Aquiles “em seu esforço incessante para se superar, sempre buscando ser o melhor e conquistar a glória imortal” quem permaneceu “como o padrão que distinguiu o grego em sua polis como um tipo humano” (VERNANT, 1990a: 172) – e que eram assumidos, explícita ou implicitamente, como herança e destino, isto é, “não como um simples esforço, mas também como uma atividade que constitui a totalidade da vida.” (ibid.: 165-166) Na tragédia, esse mesmo *demos* é chamado a assistir o seu passado, introduzindo ficcionalmente – senão mesmo como a prática responsável por abrir “um novo espaço na cultura grega”, o espaço imaginário como espaço ficcional, produzido, “puro artifício humano”, defenderia Vernant (1990e: 187) – um distanciamento sem precedentes à historicidade monumental dos gregos. (id., 1990f: 246-247) Não por menos, conta-se que Solon, o legislador que respondera com moderação ao excesso tanto dos muitos quanto dos poucos, ao assistir a primeira encenação de uma tragédia teria ficado furioso e a deixado antes de seu término, em desgosto, ao projetar as consequências que isso teria para a estabilidade da cidade. (id., 1990c.: 26-27)

Assim, a posição exemplarmente limítrofe da figura hercúlea ajuda a explicar porque, salvo duas exceções, o herói-deus (*heros theos*) não aparece ele próprio como um herói trágico. Não à toa, tanto por Sófocles quanto por Eurípides, Hércules vai justa e sutilmente caracterizado como completamente deslocado frente ao que se espera de um cidadão. As duas peças se iniciam com Hércules no estrangeiro, ora completando o décimo segundo de seus doze trabalhos, ora fazendo guerra a um rei que teria o ofendido ao lhe recusar sua filha. Em contraparte, sua família está ou desesperada, na iminência de ser assassinada, ou desamparada – há mais de um ano sem quaisquer notícias suas – e, em ambos os casos, residindo em lares evidentemente temporários – com Eurípides, Hércules quer retornar de Tebas para Argos, malgrado sua esposa ser filha de Creonte e o próprio Hércules tanto ter se sacrificado pela cidade; com Sófocles, seus familiares vivem como refugiados, de favor, em uma casa em Trácia. E, também nas duas tragédias, o retorno de Hércules trará consigo a desgraça de sua família – a “identidade heroica, com seu fardo divino, não se adaptará – ela se autodestrói” (WOLFF, 2001: 13), em uma explosão que é tanto arbitrária quanto necessária (SILK, 1985: 18).

Ainda nesse sentido, nas duas peças essa “identidade heroica” e sua inadequação ao contexto civilizacional que de todo Hércules é, afinal, um dos, senão o fundador vai tematizada com a noção de autonomia – um traço característico dos deuses, bem como um modo de ser almejado por aqueles que dedicam suas vidas à parte mais divina da alma humana, os filósofos, a explicar porque Hércules eventualmente aparece como o protótipo desse modo de vida (Cf. SILK, 1985: 6).

Em Sófocles, é a autonomia de seu Hércules que o torna estranho e distante, com o texto da peça repetidas vezes se confundindo entre o herói e os monstros enfrentados por ele – restando à audiência, nas palavras de M. S. Silk, inferir, por analogia, que Hércules é tão monstruoso e quase tão divino quanto os monstros e deuses com os quais luta (1985: 8). No limiar da morte, por sua vez, Hércules clama nunca ter chorado, por mais pesado que fosse o sofrimento a ele imputado, e, no entanto, por ter sido relegado a um reles mortal, por ter sido “afeminado” ao ser morto pela esposa, Dejanira, e, portanto, por ter perdido sua autonomia, que o herói desata a chorar (SÓFOCLES, 2007: 106-107).

Já com Eurípides, o heroísmo vai diretamente contestado quanto a sua pertinência à vida cívica. Após tomar a cidade e se alçar à posição de tirano, Lykos vai atrás de Megara, esposa de Hércules, e seus filhos, todos descendentes do rei deposto, Creonte. Encontrando-os em sua casa, Lykos e o pai adotivo e humano de Hércules, Anfitrião, engatam em discussão (*agon*) que tem como tema exatamente aquilo que tem concernido a presente reflexão. (2001:

34-36) Para Lykos, Hércules não teria feito nada senão matar algumas bestas idiotas, atividades muito distantes daquela relacionadas à defesa da cidade, com lança e escudo em mãos, lado-a-lado com seus concidadãos. Ao contrário, Hércules usa um arco, uma arma perfeita para retiradas e covardes. Anfitrião cede no que diz respeito aos feitos míticos de seu filho, mas responde pontuando a humana engenhosidade do arco, bem como sua utilidade estratégica – relacionando-o, sobremaneira, com a autonomia pela qual seu filho, mas também os deuses são conhecidos.

Christian Wolff, assim, sugere que a irrelevância do mito para a vida na *polis* acaba prevalecendo, e se a racionalização militarista em relação ao arco consegue alguma coisa, a figura da arma não deixa de evocar “por um momento a faceta tradicional e arcaica de Hércules como um herói caçador, um papel desempenhado às margens das comunidades humanas, na selva, em meio a ameaçadores, e às vezes monstruosos, animais” (2001: 9). Em um domínio, por conseguinte, que se antecede por pouco ao início da civilização (Cf. VIDAL-NAQUET, 1990, p. 141-159) e que, de certo modo, prepara e possibilita o seu surgimento – e que, não obstante, depois disso pouco ou nada tem de relevante, senão pelas ameaças e desgraças que anuncia consigo.

Se *Trachiniae* estruturalmente não apresenta muitos desafios (FUQUA, 1980: 62-70, 78-79) – com o desenrolar da ação se organizando em torno da desumanidade de Hércules –, a peça de Eurípedes é o completo oposto. Muito já se escreveu seja condenando-a, seja defendendo-a em razão daquilo que um de seus defensores denominou como a maior violência estrutural já realizada na tragédia grega (Cf. ARROWSMITH, 1954). Seguindo Shirley Barlow (1982: 116), por sua vez, é possível identificar três movimentos, cada qual marcado pela violência: (i) a espera por parte da família, em meio à tomada da cidade por parte de Lykos e a iminência de sua ameaça; (ii) o retorno de Hércules e o assassinio de Lykos; (iii) o enlouquecimento de Hércules e o massacre da sua família.

A justaposição dos movimentos a partir da temática da violência revela, como notado por H. H. O. Chalk (1962: 16-17), que apenas dois personagens em toda a tragédia são capazes de ação: Lykos e Hércules. Lykos matou Creonte, Hércules matou Lykos; Lykos planejava matar a família de Creonte, e Hércules, imediatamente ao seu retorno, declarou o massacre dos apoiadores de Lykos por suas mãos; mas, mais importante, quando Hércules alucina, ele se imagina matando as crianças de Eurystheus – o rei de Argos, responsável pelos seus doze trabalhos. Hércules nunca mataria seus próprios filhos, senão “ele, seu arco e flechas, e o deus que lhe deu uma mão” (EURÍPEDES, 2001: 77). Entretanto, o Hércules anterior à segunda inversão trágica (*peripeteia*) mataria os filhos de seus inimigos sem

pestanejar, tal qual Lykos planejava matar os filhos de Hércules. O herói e o tirano se diferenciam por um fio-de-cabelo, e, por isso mesmo, um e outro falham igualmente em reconhecer a violência (*Bía*) ínsita à excelência (*arete*) e, por conseguinte, em se atentar para o caráter trágico da ação humana (CHALK, 1962: 16, 18).

A tragédia revela, portanto, o agir heroico, esse agir que serve de modelo ao cidadão da polis grega, (Cf. NASCIMENTO; FERNANDES, 2015) movido por sua busca incessante pela autossuficiência, como “ter ascendente sobre os homens, vencê-los e dominá-los.” (VERNANT, 1990a: 380) Por isso, no desfecho da tragédia Hércules é convidado por seu amigo Teseu não só a se mudar para Atenas, mas também a abandonar tudo que lhe restava de divino – tratando-se, ao fundo, conforme a argumentação da literatura secundária (Cf. WOLFF, 2001; SILK, 1985; RILEY, 2008), da única e ainda assim fraca justificativa para que a loucura tome conta de Hércules e, famosamente, faça-o assassinar sua mulher e seus filhos, isto é, o fato de que Hércules teria estado ombro-a-ombro com os deuses (EURÍPEDES, 2001: 79), o que, nas palavras de Iris (2001: 63), a deusa enviada por Hera para dar cabo da punição divina, colocaria a posição dos deuses frente aos humanos em risco, se falhassem em exigir de Hércules pagamento por desafiar o limite entre o humano e o divino – inclusive suas concepções quanto à autonomia divina e a tradicional e heroica opção do suicídio, como um subterfúgio para escapar da imprevisibilidade do infortúnio, assumindo sua humanidade *qua* finitude na amizade com outrem (Cf. SILK, 1985: 15-18; SANTOS, 1998: 17-19; BARLOW, 1981: 125).

A fragilidade da ação, a noção que atravessa toda *A Condição Humana*, (1998) é interpretação emprestada não tanto da solução grega quanto da forma artística que a coloca como um problema. Nas palavras de Ari Solon: “A tragédia ensina, em linguagem arendtiana, a fragilidade e a ambiguidade da *praxis*, impedindo que alguém, isoladamente, se coloque em condições de prever um curso de acontecimentos e fabricar normas claras como existem na *poiesis*.” (2015: 196-197) Por isso mesmo e admitidamente, eu não sou o primeiro a sugerir que uma “consciência trágica” caracteriza o protocolo de escrita e leitura de Hannah Arendt. (Cf. ARESE, 2014; SPEIGHT, 2002; EUBEN, 2000) Eu gostaria de formalizar essa interpretação, buscando em que medida a resistência a relevar quaisquer contradições, mantendo-as aporeticamente abertas (NORDMANN, 2007: 789 e ss.) – uma negatividade trágica que resiste à negatividade absoluta da modernidade, talvez (Cf. BOER, 2010; MENKE, 2004) – acaba por informar o projeto da obra arendtiana como um todo.

Se a discussão precedente indica alguma coisa é que através da filosofia, a amizade se ontologiza na problemática do ser-com-os-outros. E que, através de uma interpretação

minuciosa a esse respeito, se consegue determinar como um texto é apresentado à leitura. Em suma, perguntar-se pela amizade em Hannah Arendt através de seu contato com a linguagem trágica é perguntar pela economia de seus textos, sem o qual qualquer leitura cuidadosa – enquanto interpretação filosófica, e não um simples comentário, historiográfico ou dogmático – de sua obra parece fadada à reprodução de mesmidades que mais contribuem para o seu esquecimento do que para sua retomada.

§ 2º *Nemo ante mortem beatus esse dici potest*

Na tragédia a entificação mítica do ser-em-comum – que se temporaliza na unidade eskática indicada pela noção de imortalidade, e que não é senão a absolutização da atualidade e que se localiza na totalidade conjuntural da polis, temporalização e espacialização que podem se designar rigorosamente pela experiência civilizacional ateniense – é transformada em um problema. Talvez por isso – ou, melhor dizendo, pode-se ler Arendt lendo Benjamin nesses termos¹² – se leia em *A origem do drama barroco alemão* que a poesia trágica se

¹² Não parece impossível que Arendt leia a poesia trágica a partir de *A origem do drama barroco alemão* – nas suas palavras, esse “objeto único”, obra de um “grande mestre”, oferecida, não obstante, “a troco de nada no comércio local.” (ARENDR, 1970a: 160) Na medida, entretanto, que se quer explorar essa hipótese filosoficamente, fecha-se para a investigação qualquer preocupação para com as técnicas de história intelectual que poderiam sustentar biograficamente essa aproximação. Ao contrário, quer-se elaborar cuidadosamente os ganhos que essa aproximação pode entregar no tocante à solução de uma série de tensões inerentes aos textos arendtianos, no esforço de retomá-los para a compreensão do direito. Assim, a interpretação que se segue se sustenta muito mais pelos seus resultados, do que pela abordagem que faz dos textos, abordagem essa assumidamente violenta. Isso posto, a noção de trágico atravessa toda a obra de Hannah Arendt, aparecendo recorrentemente como recurso para inscrever em uma narrativa o seu sentido no tocante à fragilidade e imprevisibilidade da existência humana. (Cf. 1973: 132, 230, 300; 1990b: 84, 198, 235; 2004: 152, 198) Já em *A Condição Humana*, Arendt parece articular a partir da posição e papel do coro o sentido “universal e direito” do concerto de ações que se revela ao espectador. (1998: 187) O trágico, contudo, caracteriza a autora em dois raros momentos, implica encarar essa fragilidade e imprevisibilidade a partir da dignidade da humanidade – que, se ausente, não revela a existência humana como trágica, mas como absurda. Em ambos, Arendt discute Kant. No primeiro, no ensaio *What is Existenz Philosophy?*, a autora aponta que o “orgulho humano” seria uma das condições necessárias ao surgimento tanto da poesia trágica quanto da filosofia, orgulho que implicaria, de certo modo, a relação entre homem e Ser, que se traduziria em um sentimento de pertencimento ao mundo – e que teria continuado em Kant para além da destruição da identidade entre Ser e pensamento. (2005d: 170) No segundo, em *A Condição Humana*, por sua vez, Arendt escreve o seguinte: “Onde o orgulho humano está ainda intacto, é a tragédia ao invés do absurdo que é assumida como a principal característica da existência humana. Seu maior representante é Kant, para quem a espontaneidade do agir, e as concomitantes faculdades da razão prática, incluindo a força do julgamento, permanecem as qualidades características do homem, em que pese sua ação se ver lançada no determinismo das leis naturais e seu julgamento não poder penetrar o segredo da realidade absoluta. Kant teve a coragem de inocentar o homem das consequências de seus feitos, insistindo somente na pureza de seus motivos, e isso o salvou de perder sua fé no homem e no seu potencial para a grandeza.” (1998: 235, nota 75) Essa curiosa nota de rodapé que revela em que medida a autora lê Kant como um Kant trágico é colocada no momento em que Arendt se confronta com a tradição que identifica liberdade e soberania, a implicar na noção de que o homem seja senhor em relação a seus atos. Afastar essa identidade salvaguarda a fé no potencial para a grandeza dos homens, bem como implica abrir-se e ser aberto tragicamente

“baseia na ideia do sacrifício”, muito embora esse sacrífico seja “ao mesmo tempo um sacrifício inaugural e terminal. Terminal, porque é uma expiação devida aos deuses, guardiões de um direito antigo; inaugural, porque é uma ação que anuncia novos conteúdos da vida popular, e em nome dela é praticada.” (1984: 130)

Através da morte trágica e suas metamorfoses – nas quais “a morte se converte em salvação” –, como na “substituição do sacrifício humano pela fuga da vítima”, ou em *Herakles*, a rejeição do suicídio, uma dentre “as velhas obrigações” da ordem olímpica, pela amizade, anula-se “o velho direito dos deuses olímpicos” e se sacrifica “o herói, precursor de uma humanidade futura, ao deus desconhecido.” Benjamin denomina esse paroxismo como uma “profecia agonal”, enraizada exclusivamente “no círculo da morte”, vinculada absolutamente “à comunidade” e marcada pela “ausência de qualquer garantia quanto à durabilidade da redenção final.” (idem) Essa profecia silenciosa – no silêncio do herói trágico que transforma a culpa do acusado, o julgamento do herói, no julgamento dos deuses em um “profundo impulso de justiça” – se faz na distância “entre a palavra trágica e a situação” que, quanto maior, “mais radicalmente escapa o herói aos antigos decretos. Quando esses acabam por alcançá-lo, ele lhes sacrifica meramente a sombra muda do seu ser, o Ego, enquanto sua alma se salva, refugiando-se na palavra de uma comunidade distante.” (ibid.: 131-132) Assim, “em presença do sofrimento do herói, a comunidade sente uma gratidão reverente pela palavra que ele lhe doou ao morrer – uma palavra que se acendia, em outros lugares como um novo dom, sempre que o poeta extraía da lenda novas significações” (ibid.: 132) Palavra a palavra, constituiu-se um “reservatório de experiências linguísticas” que seriam, talvez, senão a linguagem da ação, a linguagem negativa da democracia, (LORAUX, 1986: 172 e ss.; DERRIDA, 2005: 82-84) em seu “decisivo confronto” com “a ordem demoníaca do mundo”, e coloca, ou assim promete, “a ambiguidade, estigma do demoníaco” em extinção. (BENJAMIN, 1984: 131-132)

Talvez se possa arriscar a interpretar como uma espécie de resumo que extrapola o resumido, na medida em que se apresenta como sua chave de interpretação, a seguinte frase, inscrita no meio da discussão sobre o silêncio trágico: “O decisivo confronto dos gregos com a ordem demoníaca do mundo imprime também na poesia trágica a sua assinatura histórico-filosófica.” (idem) Não sendo essa investigação dedicada à obra de Walter Benjamin, na mesma medida em que eu não sou um especialista em seus textos, eu proporei uma contextualização da sua interpretação acerca da tragédia grega a partir da exploração,

para o desenrolar da existência humana, abertura e fé que parecem configurar antecipadamente os textos arendtianos.

embasando-me, dentro do possível, na literatura secundária, do que se quer designar por “demoníaco”, de um lado, e por “assinatura histórico-filosófica”, de outro. De certa maneira, essa exploração visa destrinchar a impressão que me parece projetável nos trechos acima articulados de que Benjamin resgata a tragédia em seus vestígios quase-messiânicos – e com isso, identificar até que ponto se pode interpretar Arendt como a trágica da modernidade,¹³ lendo no estilo trágico o que não necessariamente estava escrito nele, isto é, um “messianismo desse mundo” (concentrado no conceito de ação e em seu condicionamento existencial na natalidade), para empregar as palavras de James Martel dedicadas a caracterizar, em contraposição a Benjamin, o confronto arendtiano com a soberania. (2012: 85-88)

Em que pese sua recorrência entre os textos de Benjamin, poucas são as contribuições destinadas a desenvolver o que se significa por “demoníaco” entre e a partir deles. Característico de tanto é o fato de que a palavra “demoníaco” apareça apenas uma vez entre todos os ensaios recolhidos no *The Cambridge Companion to Walter Benjamin* (Cf. FERRIS, 2006) e outras cinco nas mais de 300 páginas do *A Companion to the Works of Walter Benjamin* (Cf. GOEBEL, 2009). Agamben, por sua vez, parece ter sido até o momento o único a dedicar estudo à terminologia. Em um movimento abrupto inscrito já ao início do texto, o autor chama a atenção para a relação entre o demoníaco e “felicidade”, entre o *daimonion* e a *eudaimonia*, como a chave para se traçar as “linhas fundamentais” da ética de Benjamin. (2000: 138) Essa conexão não passou despercebida para Hannah Arendt, não sendo impossível, de um lado, que Agamben se ampare na aproximação entre os dois termos e a consequência que Arendt desenvolve de tanto, em *A Condição Humana*, para interpretar a obra benjaminiana e de outro que Arendt ela mesma ao ler o demoníaco em Benjamin tenha anotado nas entrelinhas o “*daimon*” dos gregos. Resumidamente, talvez se tenha aqui o seguinte esquema: Agamben, nesse texto pelo menos, lê Benjamin a partir de Arendt,¹⁴

¹³ Isso posto, em que pese a literatura crescente a respeito da influência do segundo na obra da primeira, (Cf. DEMIRYOL, 2016; EDDON, 2006; BENHABIB, 2003) nenhuma dessas contribuições até o momento parece ter buscado no trágico uma espécie de centro a partir do qual a compreensão da história e da linguagem de um e outro podem ser lidas na sua proximidade e diferença. Mais uma vez, regra geral, os protocolos de leituras mobilizados foram infelizmente pouco imaginativos, concentrando-se em algumas passagens do texto que Arendt dedicada a Walter Benjamin, (1970a) sua resposta a Eric Voegelin no tocante ao método subjacente a *As origens do totalitarismo*, (2005) o ensaio *Sobre a violência* e, sua proximidade para algumas das teses contidas nas *Teses sobre a filosofia da história* e seu contraponto à *Para uma crítica da violência*. Fogem a essa regra aquelas leituras que buscam estabelecer a relação entre Arendt e a tradição messiânica, que muito contribuiram para minha interpretação. (Cf. HERZOG, 2000; GOTTLIEB, 2003; ASSY, 2011)

¹⁴ Muito embora Arendt seja um nome ausente. Essa sugestão interpretativa ganha peso, contudo, se se lembra que o texto de Agamben abre discutindo a interpretação proposta por Gershom Scholem a respeito do anjo da história em Benjamin. (Cf. 2000: 138-144) Ao negar a relação imediata proposta por Scholem entre o anjo e o demônio e a metamorfose de um no outro que apresentaria o anjo da história sob uma luz melancólica e imediatamente propor nexos completamente diversos que lê o demoníaco não a partir do cristianismo, ou primeiramente pelo menos do judaísmo, mas da preocupação ética grega a vingar em uma disposição feliz do

enquanto Arendt lê a tragédia grega e a formaliza na economia da obra que vai reunida pelo seu nome a partir de Benjamin.

O nome aparece pela primeira vez no texto arendtiano para exemplificar a relação entre ação e identidade, especialmente no tocante ao fato de que o ator, ao se desvelar pessoalmente no agir, através do qual seu “quem” aparece de maneira “clara e inequívoca” para os demais, continua, não obstante, ignorante a respeito daquilo que é propriamente desvelado, “permanecendo escondido da pessoa ela própria, como o *daimon* na religião grega que acompanha cada homem durante sua vida, sempre olhando sobre seus ombros de trás e, portanto, visível apenas para aqueles que ele encontra.” (1998: 179-180) O *daimon*, “algo entre um deus e um mortal que todo homem tem como seu companheiro”, “uma voz externa que não pode ser respondida”, (2004a: 280, nota 14) indica para Arendt algo muito curioso, isto é, que aquilo que é mais próprio a cada homem não pode ser por ele apropriado: “A miséria dos mortais é sua cegueira quanto ao seu próprio *daimon*.” (1998: 193, nota 18) O antigo ditado de que ninguém se sabe feliz senão na morte – da lavra de Sólon e que, como indicado acima, a partir do qual ressonariam tanto a tragédia quanto a filosofia – é retomado por Arendt a partir dessa miséria, afastando tanto a sua tradução por felicidade quanto por beatitude, para avançar uma sua “conotação de bem-aventurança, mas sem qualquer excesso religioso, significando literalmente algo como o bem-estar do *daimon* que acompanha cada homem ao longo de sua vida, quem é sua identidade distinta, mas que aparece e é visível tão somente a outrem.” (1998: 193)

Em suma, Arendt escreve, por *daimon* se trazia à linguagem a condicionante de que a “essência humana”, a “essência de quem alguém é” vem a ser tão somente “quando a vida parte, deixando para trás nada senão uma história.” (idem) Ou, nas palavras de Jean-Pierre Vernant – quem às dedica à *psyché*, mas justamente para mostrar a relação entre *psyché* e *daimon*, sustentando a estranheza da noção de pessoa entre os gregos –, o fato de que aquilo que individualizaria o homem justamente “supera e ultrapassa o individual”, mas que, não sendo propriamente divino, vai designado pela categoria do “demoníaco”, aquilo “que existe no divino de menos individualizado, de menos ‘pessoal’.” Não é por outra palavra, lembra Vernant, que Aristóteles designa a natureza, sendo a *physis* “não divina, mas demoníaca.” Assim, “o que define o sujeito na sua dimensão interior aparenta-se, pois, aos olhos dos gregos a essa misteriosa força de vida que anima e põe em movimento a natureza toda.” (1990a: 436-437)

anjo diante da redenção do passado, parece-me difícil não projetar, por assim dizer, o fantasma de Hannah Arendt a pairar sobre o sentido do texto.

É essa relação entre *daimon* e plenitude apenas na morte como uma relação de miséria que Agamben quer interpolar como uma chave de leitura que agrupa os textos de Benjamin. Ao assim proceder, o autor consegue relacionar o demoníaco, como aquilo que se refere “a um estado pré-histórico da comunidade humana dominado pela lei e pelo direito”, (2000: 149) com o reino profano em que os homens estão condenados à busca da felicidade na medida em que são contínua, cronológica e miticamente impelidos por um passado de culpa rumo a um futuro imbuído de misticismo. “O demônio é o criptograma de uma humanidade culpada que denuncia sua própria culpa ao ponto de acusar a própria ordem legal à qual pertence.” (ibid.: 150) E como Benjamin escreve, em *Destino e caráter*, é na tragédia que se levanta a “névoa de culpa” em que o “destino demoníaco” – senão a unidade temporal do “estágio demoníaco da existência humana” em que o reino da justiça se confunde com a ordem da lei” – é interrompido. (1986a: 307)

De fato, nesse mesmo texto, Benjamin parece buscar a origem - nos termos em que esse conceito, histórico de cabo a rabo, segundo o autor, vai determinado no *Questões introdutórias de crítica do conhecimento do Origem do drama barroco alemão* não como aquilo que designa “o vir-a-ser que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção”, (1984: 67-68) ligada diretamente com o que se quer dizer por “assinatura histórico-filosófica” – fenomenal da ideia de destino, em sua confrontação com o mundo histórico. Assim, ao voltar-se para o “desenvolvimento clássico grego” da ideia, Benjamin busca levar ao extremo a relação entre destino e culpa, com vistas a afastar as camadas de sentido conformadas e depositadas pela tradição a esse respeito. Nesse contexto, qualquer relação entre inocência e destino vai afastada e, por conseguinte, a felicidade vai definida como aquilo que “liberta o homem afortunado do imbróglio das Fúrias e da rede de seu próprio destino.” (1986a: 306) Trata-se, portanto, de uma ordem que é definida pelo conceitos de culpa e infortúnio, as “leis do destino” que são elevadas como direito e passam a medir a pessoa, em que culpa e expiação não são justamente separados, mas misturadas de maneira indiscriminada. (ibid.: 307) Assim, conclui Benjamin, o direito condena “não para punir, mas para culpar”, de modo que o destino seja “o contexto culpado dos vivos”, correspondente à “condição natural dos vivos”, ao que se acresce uma menção ao tempo da culpa, de que seu contexto seria temporal “em um modo totalmente inautêntico, muito diferente em tipo e medida do tempo da redenção, ou da música, ou da verdade.” (ibid.: 308) Qual é o tempo da culpa, qual é o tempo da redenção e qual a relação entre eles?

Da pesquisa por mim realizada, a resposta vai articulada – bem como amparada em uma leitura extremamente cuidadosa de toda a obra benjaminiana – no que parece ser, até o

momento, o único estudo denso dedicado ao conceito de tempo em Walter Benjamin, da lavra de Peter Fenves – *The messianic reduction: Walter Benjamin and the shape of time*. Já na introdução, Fenves escreve programaticamente que as investigações de Benjamin a respeito do tempo devem ser lidas na sua relação com a fenomenologia como um esforço para reduzir a “atitude natural” que, não ingenuamente – como o ensaio sobre o *Destino e o caráter* deixa claro, a condição natural dos vivos não tem nada a ver com a inocência –, mas culposamente caracterizam o tempo como unidimensional. A “redução messiânica”, na engenhosa expressão cunhada pelo autor, implica no articular a partir da inautenticidade do tempo da culpa o salto para o tempo da redenção – na tensão entre “a não-direcionalidade do tempo com a unidirecionalidade da história” (2010: 4). Dessa perspectiva, a categoria de culpa (*Schuld*) aparece como a mais alta da “história mundial”, porque, como Fenves vai desenvolver tão somente ao final do livro, amparando-se no fragmento *Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt*, que o autor sugere ser da época que Benjamin se preparava para escrever uma dissertação sobre a teoria da história em Kant, se “a categoria mais ampla da natureza é a causalidade, então a mais elevada categoria da história pode ser definida como ‘culpa’ (*Schuld*), a qual indubitavelmente produz um nexos de efeitos sem ser ela própria um efeito que pode ser atribuído a uma causa anterior.” (ibid.: 241) A categoria de culpa, continua Fenves, “concede à história sua direcionalidade – rumo a uma cada vez maior culpabilidade”, a caracterizar sua irreversibilidade. Essa irreversibilidade unidirecional, em sua tensão com a ausência de direção do tempo, é miticamente engendrada em uma ilusão que parece designar uma inclusão excludente, e que Benjamin, ainda no contexto do ensaio sobre o destino, trata pela remoção do homem de suas condições de vida, de modo que sob o julgo da culpa, ele nunca “imersa nela” (na vida), tornando-a “invisível em sua melhor parte.” (1986a: 308)

Sem se atentar para a relação entre culpa e destino, não parece ser possível interpretar cuidadosamente o projeto que Benjamin lança para a historiografia, problemática que se condensa na pergunta com a qual Agamben confronta o uso que fazem os historiadores das teses sobre a filosofia da história: “O que acontece com o passado remido?” (2000: 152) Ao invés de chamar pela escrita da história como a recuperação de “hereditariedades alternativas”, redimir o passado não seria restaurá-lo a sua “verdadeira dignidade”, “transmiti-lo novamente como uma herança às futuras gerações.” Não haveria nada mais traiçoeiro do que sustentar o passado como herança, de modo que a sua redenção implicaria “em uma interrupção da tradição na qual o passado é preenchido e daí trazido ao seu fim de uma vez por todas.” Nesse ato o passado é “abalado e trazido às mãos da humanidade”, com o que o problema da tradição é encarado não como uma questão de perpetuar e repetir o passado, mas

de levá-lo “ao seu declínio em um contexto no qual passado e presente, conteúdo de transmissão e ato de transmissão, o que é único e o que é repetível, vão completamente identificados.” (ibid.: 153)

Esse projeto parece se concentrar – sugestão articulada também por Agamben (ibid.: 158) – em uma frase que apareceria absurda à hermenêutica: “ler o que nunca foi escrito”, uma frase que se encontra em uma nota intitulada *Das dialektische Bild* (“A imagem dialética”). (idem) Em que pese o desenvolvimento do conceito de imagem dialética só se intensificar nos escritos da época de seu exílio em Paris – intitulados *Projeto Arcadas* e organizados a partir dos cadernos de anotação de Benjamin da época –, sua elaboração está intimamente relacionada às considerações epistemológicas de *Origem do drama barroco alemão*, (Cf. WEBER, 2008: 134) bem como à relação entre história e tempo na qual estou me amparando para interpretar a interpretação benjaminiana da tragédia e como isso força a economia textual de Hannah Arendt.

De todo modo, esse desenvolvimento se encontra no *Caderno “N”*, dedicado à teoria do conhecimento e à teoria do progresso e se inaugura através da contraposição direta para com a indicação da historicidade em Heidegger – à qual se volta o terceiro capítulo da presente investigação. As imagens se distinguiriam da fenomenologia pelo seu “índice histórico”, o que implica dizer não só que as imagens pertencem a um tempo em particular, mas que elas se alçam à “legibilidade apenas em um tempo particular.” Essa legibilidade constitui o “ritmo” dessas imagens – ou, melhor dizendo, da sua leitura, a imagem dialética como aquela que não é intuída, mas lida, a implicar uma projeção completamente distinta daquela do juízo determinante e do esquematismo e, por conseguinte, um outro tempo, um contratempo, conforme explorado no final do segundo capítulo –, de modo que o agora seja determinado pelas imagens que o são sincrônicas, sincronia que implica no afastamento de noções ingênuas ou naturais de que o passado lança luzes no presente e vice-versa e na determinação da imagem tanto como “a morte da intentio, a qual, portanto, coincide com o nascimento do tempo histórico autêntico, o tempo da verdade” quanto como aquilo no qual “o que foi se reúne em um clarão com o agora para formar uma constelação.” “Em outras palavras: a imagem é a dialética em um impasse.” Impasse que seria senão a marca, “no mais alto grau”, do momento crítico e arriscado “no qual toda leitura se funda.” (N3,1, N3,4; BENJAMIN, 1999c: 462-463, trad. para o inglês de Howard Eiland e Kevin McLaughlin) Esse impasse caracterizaria, nas palavras de Samuel Weber, (2008: 49, 111, 113, 121) uma não-síntese, em que a imagem significaria uma estrutura tanto disjuntiva quanto mediativa, efetiva e virtual ao mesmo tempo, em uma convergência que ao invés de estabelecer um

contínuo ou a continuidade do sentido – sua efetualidade, talvez – contribuiria para “uma explosão de todo o sentido” – designando de que maneira a continuidade é interrompida (interrupção) e depois recombina os elementos explodidos em uma imagem que marca, através dos extremos, a descontinuidade (separação) que tensiona o atual e o virtual, o centro e as margens, esse tensionamento que se oferece a leitura não sendo senão a imagem benjaminiana (a imagem para ser lida e não intuída) e que em outro momento Samuel Weber designa pela inscrição da diferença na mesmidade, mas também pela interpolação (ou iteração) entre transcendência e imanência. (ibid.: 77)

Essa mesmidade, articulada temporalmente como continuidade, vai designada ainda nesse contexto por “santificação” ou “apologia”, como meios de encobrir “os momentos revolucionários na ocorrência da história. Em seu seio, busca-se o estabelecimento de uma continuidade.” E ao selecionar apenas aqueles elementos que contribuem para tanto, perde-se “os lugares onde a tradição rompe – assim seus picos e penhascos, que oferecem fundamento para quem quisesse atravessá-los.” É tanto essa continuidade quanto a homogeneidade de uma época que são explodidas pela prática da história defendida por Benjamin, interpolando-as com “ruínas – isto é, com o presente.” (N9a, 6; 1999c: 474) Se se pode, arriscar, são essas ruínas que se fazem legíveis em um texto escrito em “tinta invisível”: (N11,3; ibid.: 476)

Os eventos circundando o historiador, e nos quais ele próprio participa, pressupõem sua exposição na forma de um texto escrito em tinta invisível. A história que ele coloca diante dos leitores compreende, por assim dizer, as citações ocorrentes nesse texto, e são apenas essas citações que ocorrem de uma maneira legível para todos. Escrever história significa, portanto, citar história. É inerente ao conceito de citação, contudo, que o objeto histórico em cada caso seja arrancado de seu contexto.

Essa passagem ressoa diretamente com a mais conhecida terceira tese sobre a filosofia da história: “Apenas uma humanidade redimida recebe a plenitude de seu passado – que quer dizer, apenas para uma humanidade redimida seu passado se torna citável em todos os seus momentos.” (1999a: 254) A tese anterior, por sua vez, na qual se tem uma das passagens cruciais para se compreender o conceito de ação em Hannah Arendt, escreve que o “passado carrega consigo um índice temporal pelo qual ele é referido à redenção.” Esse índice temporal, senão a abertura da imagem dialética, é então apresentado como um “acordo secreto entre a geração passada e a presente.” “Nossa vida era esperada na terra. Como toda geração que nos precedeu, foi-nos concedido um frágil poder messiânico, para o qual o passado dirige um apelo. Esse apelo não pode ser rejeitado impunemente.” (idem) O que parece sugerir que a assinatura de uma época só é legível quando ela é arrancada de si imaginativamente, quando

ela é, portanto, citada. (Cf. AGAMBEN, 2000: 152) Pela citabilidade, a linguagem se prova “a matriz da justiça”, ao destruir o contexto e chamar a palavra pelo seu nome, enviando-a à sua origem, com ritmo – e como Weber lembra corretamente, enquanto ritmo, “é duplicado, no mínimo” (2008: 89, 135, 136) – e sonoridade, “congruentemente à estrutura de um novo texto.” Na citabilidade, origem e destruição se “justificam diante da linguagem. E, reciprocamente, apenas onde eles se interpenetram – na citabilidade – a linguagem é consumada.” (1986b: 269)

A literatura especializada não falhou em notar a influência desse estilo de pensamento nos textos arendtianos. (Cf. BENHABIB, 2003; BIRMINGHAM, 2006: 16-23; DUARTE, 2000: 141-154) Invariavelmente, é na terceira seção de seu ensaio dedicado a Walter Benjamin, em *Homens em Tempos Sombrios, O caçador de pérolas*, que se encontra o maior substrato para essa aproximação, também já sendo bastante comum a estratégia de sugerir que as palavras escritas pela autora direcionadas a seu amigo também lhe fazem justiça. (Cf. DUARTE, 2000: esp. 143, 153; DEMIRYOL, 2016: 13-22) Ao invés de seguir esse caminho consolidado de leitura, eu gostaria de explorar o que essa influência revela quanto a abordagem de Arendt no tocante ao passado e à tradição – em suma, se estou me preocupando tanto em saber como Arendt lê o que ela lê com vistas a interpretar cuidadosamente como ela lê o Direito, então há de se considerar sua relação para com a hermenêutica, por assim dizer. E, de fato, o contexto da passagem em que Arendt evoca diretamente a citabilidade de Benjamin é senão uma discussão quanto a ruptura da tradição.

A seção famosamente se abre com uma citação de Shakespeare que se repete em diversos momentos ao longo de sua obra, seguida de uma frase extremamente densa, como que a colocar em uma casca de noz o argumento mais demorado de *Entre o passado e o futuro*: “Na medida em que o passado é transmitido como tradição, ele possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, ela se transforma em tradição.” (1970a: 193) Diante da ruptura da tradição e da perda da autoridade, Benjamin teria concluído, segundo Arendt, pela exigência de se descobrir “novos modos de lidar com o passado”, no que ele se transformou em um mestre quando compreendeu que “a transmissibilidade do passado foi substituída pela sua citabilidade e que no lugar de sua autoridade emergiu um estranho poder de resolvê-lo, fragmentadamente, no presente, privando-o de sua ‘paz de espírito’, a banal paz da complacência.” (idem) Essa exigência e a descoberta que a respondeu, concentrada na “função moderna das citações”, teria nascido do desespero. Para articular esse desespero, Arendt faz uma curiosa contraposição, até agora inexplorada pela literatura especializada, entre Benjamin e Tocqueville. No segundo ter-se-ia

o desespero de um passado que se recusa a lançar suas luzes ao futuro, no primeiro o desespero do presente que deseja destruir o passado como tradição – um desejo de destruir que se inspira em “uma intenção completamente diferente”, a “intenção de preservar”, duplicidade entre destruição e preservação que se inscreve na citabilidade que, ao mesmo tempo, interrompe “o fluxo de apresentação com uma ‘força transcendente’” e concentra em si “aquilo que foi apresentado.” (ibid.: 193-194)

A tradição, Arendt escreve algumas páginas depois, ordena o passado, “não apenas cronologicamente, mas antes de tudo sistematicamente, porque ela separa o positivo do negativo, o ortodoxo do herético, aquilo que é obrigatório e relevante da massa de irrelevância ou dados e opiniões meramente interessantes.” (ibid.: 199) Ao contrário, o ímpeto dúplici de preservar e destruir, articulado pela citabilidade, nivela essas distinções, reunindo às margens e nas entrelinhas da tradição aqueles fragmentos que merecem ser desarranjados de seus contextos e, assim, redimidos. Reunindo, então, tendências distintas da obra benjaminiana, Arendt propõe que “citar é nomear”, argumentando que essa proximidade se dá em razão da relação intrínseca entre passado e linguagem. “Qualquer período em que seu próprio passado passou a ser questionável como ele é para nós precisa eventualmente se confrontar com o fenômeno da linguagem, porque nela o passado está contido inextirpavelmente, frustrando todas as tentativas de se livrar dele de uma vez por todas.” (ibid.: 204)

Essa colocação se segue de um exemplo que resume a chave de leitura aqui desenvolvida – e que tem como sua principal consequência o afastamento do preconceito generalizadamente disseminado de que a obra arendtiana estaria marcada por um nostalgismo helênico. Em uma análise última, escreve Arendt, “todos os problemas são problemas linguísticos” – muito embora ela entenda que os principais defensores dessa afirmação não interpretem adequadamente todas as suas consequências. E, assim sendo, “a *Polis* grega continuará a existir no fundo de nossa existência política – isto é, no fundo do oceano – enquanto nós usarmos a palavra ‘política’.” (ibid.: 204) Em suma, *A Condição Humana* se ofereceria como um esforço de lidar com essa herança legada pela tradição, destruindo-a e rearranjando-a com vistas a redimir o passado – que é algo bem diferente de o reinstaurar, como alguns dos críticos de Arendt parecem aduzir, sendo senão a diferença que distingue a transmissibilidade da citabilidade. Arendt não quer transmitir os gregos, ela quer citá-los.

Essa contraposição entre transmissão e citação, bem como o esforço de ler em Arendt algo como uma redenção messiânica da humanidade através da reconciliação com o passado são diretamente questionados e afastados pela literatura especializada. Assim procedem tanto Seyla Benhabib quanto André Duarte. Coincidentemente, é *A Condição Humana* que parece

oferecer para um e outro a prova central para a desconsideração desse protocolo de leitura – ainda que Benhabib, de certo modo, o faça com algum pesar, enquanto Duarte a afaste como algo eivado de misticismo e teologia que é melhor ser deixado a uma distância segura. No primeiro caso, a estratégia subjacente a essas conclusões consiste em interpretar a obra de Arendt como marcada pela ansiedade de duas influências metodológicas concorrentes: a fenomenologia de Husserl e Heidegger, voltada para a recuperação do “sentido ‘originário’ dos termos e condições dos fenômenos” e a história fragmentada de Walter Benjamin, na qual o passado é tratado da perspectiva do coletor ou do caçador de pérolas. *A Condição Humana* seria um exemplo da primeira metodologia. *Origens do Totalitarismo*, da segunda. (BENHABIB, 2003: 88, 95, 172-173) No segundo, é justamente na projeção de uma ênfase no originário da política aproximada da “ausência de um comentário mais detido sobre o messianismo judaico” que reside a força do argumento. (DUARTE, 2000: 147, 149-150) O passado, então, não seria nem “uma terra devastada” nem um simples repositório de exemplos para Hannah Arendt. (ibid.: 148)

Muito curiosamente, ainda que os dois autores discordem completamente quanto à nostalgia helênica, com Benhabib a atribuindo a um certo “essencialismo” derivado de Heidegger, e com Duarte a afastando em razão do aspecto destrutivo e transfigurativo da leitura Arendt, (DUARTE, 2000: 152-153) eles acabam concordando que Arendt não teria substituído a transmissibilidade pela citabilidade. (BENHABIB, 2003: 93; DUARTE, 2000: 147) Se Benhabib marca essa diferença, mas não a explora, Duarte, em que pese um desvio considerável do texto para discutir o conceito de origem em Benjamin e como Arendt avalizaria essa abordagem (DUARTE, 2000) – valendo-se tal qual também o fez Lisa Disch (1993) da relação entre origem e cristalização que Arendt suscitou em sua resposta às críticas de Eric Voegelin a *Origens do Totalitarismo* (Cf. ARENDT, 2005j) – propõe a partir daí a caracterização do texto arendtiano como uma constelação de “fragmentos míticos”, bem como a articulação de “peças míticas.” (DUARTE, 2000: 152)

O mítico, conforme discutido acima, dentro do contexto dos textos de Walter Benjamin pelo menos, aparece justamente como a dimensão de continuidade e cronologia, a unidirecionalidade da história. É o mítico quem faz da história mundial o tribunal do mundo. Se se parte do original – daquilo que justamente resiste à síntese da unidirecionalidade da história – para terminar forjando novos ídolos – como Martel parece sugerir, também erroneamente a meu ver, ser o caso de Hannah Arendt (2012) –, o que se perde nessa contradição e ao seu fim é justamente o original – e com ele, a chance de redenção. Essa contradição me parece ser, no entanto, mais um resultado da leitura de Duarte do que algo

imputável de maneira irredimível a Hannah Arendt. Diferenças existem entre Arendt e Benjamin. Mas, parece-me que a sua interpretação não esteja tanto na ausência do messiânico em sua obra, quanto da presença do messiânico sem escatologia que Arendt lê na tragédia – ao acompanhar, justamente, como Benjamin lê nessa forma artística a sua “assinatura histórico-filosófica.”

Para além das passagens já discutidas de *Origem do drama barroco alemão*, Benjamin articula a diferença entre o trágico e o messiânico em um texto de 1916, intitulado *Trauerspiel e tragédia*.¹⁵ A diferença entre o tempo messiânico e o tempo trágico enquanto distintas temporalizações do tempo histórico se dá na relação de cada qual em sua forma com aquilo Benjamin nesse contexto designa por “acontecimento empírico.” O tempo histórico, escreve o autor, diferentemente do tempo mecânico, não serviria simplesmente para medir a grandeza ou regularidade dos acontecimentos. Em razão de sua infinitude, a “força determinante da forma temporal da história não pode ser inteiramente reduzida a nenhum acontecimento empírico, e não pode ser inteiramente relacionada a nada.” Desse modo, o acontecimento “que se realiza no sentido da história” é indeterminado quanto ao plano empírico, tratando-se, assim, de uma “ideia”: “Essa ideia do tempo realizado é a ideia história que domina a Bíblia: o tempo messiânico. Mas, em todo caso, a ideia tempo histórico realizado é diferente da ideia de um tempo individual.” Essa determinação individual, “que naturalmente transforma inteiramente o sentido da realização, é aquela que caracteriza o tempo trágico, distinguindo-o do tempo messiânico. O tempo trágico é o tempo realizado do indivíduo, enquanto o tempo messiânico é o tempo divinamente realizado.” (2008a: 273-274, trad. para o italiano de Anna Marietti Solmi)

Agora, se se volta para a passagem em que Arendt mais demoradamente analisa a tragédia como uma forma literária, isto é, no ensaio dedicado ao recebimento do Prêmio Lessing, lê-se que mais que outras formas, a tragédia representa “um processo de reconhecimento.” O herói trágico, explica a autora, passa a estar bem-informado de sua situação “re-experimentando o que foi feito pelo caminho do sofrimento, e nesse *pathos*, ao re-sofrer o passado, a rede de atos individuais se transforma em um evento, em um todo

¹⁵ Essa diferença vai normalmente ignorada pela literatura secundária. Annabel Herzog, por exemplo, em seu valioso artigo sobre o tema, muito embora aproxime acertadamente a temporalização e a correspondente tonalidade afetiva em jogo nas obras dos dois autores, ignora por completo a diferença entre o tempo individual e o tempo messiânico. (Cf. 2000: 5) A ignorância dessa distinção como uma chave interpretativa para a relação entre os dois autores parece explicar, também, as dificuldades que se assomam em torno da questão da influência do messianismo judaico nos textos de Hannah Arendt, ora completamente afastado, como é o caso de Duarte, (2000) ora atenuado, como por Benhabib (2000) e Martel, (2012) ou afirmado intensivamente, como por Gotlieb (2003) e Assy. (2011)

significante.” Essa estrutura, Arendt continua, seria comum a quaisquer tramas, que só se transformam em “eventos genuínos” quando

elas são experimentadas uma segunda vez, na forma do sofrimento pela memória operando retrospectiva e perceptivamente. Essa memória consegue falar apenas quando a indignação e a raiva justa, que nos impele a agir, foram silenciadas – e isso toma tempo. Nós não podemos dominar o passado, nem sequer desfazê-lo. Mas nós podemos nos reconciliar com ele. (1970b: 20-21)

É através dessa “repetição na lamentação” que se consegue estabelecer o sentido da ação e sua “significância permanente que adentra a história.” Sentido o qual, Arendt reafirma tragicamente, “só é revelando quando a ação ela própria veio ao fim e se transforma em um enredo suscetível de ser narrado.” Essa narração seria o mais próximo que homem estaria de “dominar o passado”, muito embora a narração, enquanto formação da história, não resolve nenhum problema nem colocar um fim ao sofrimento. Ao poeta e ao historiador caberiam a tarefa de “colocar esse processo de narração em movimento e de nos envolver nele.” Aos demais, dentre os quais Arendt, talvez em falsa modéstia, se inclui, caberia o papel de “constantemente preparar o caminho para a ‘poesia’, em sentido amplo, enquanto uma potencialidade humana”, na expectativa de que o tempo venha a se interromper na formação de uma narrativa, em que “mais um item é adicionado ao estoque do mundo”, em sua persistência e permanência que supera em intensidade e riqueza qualquer filosofia, análise ou aforismo. (ibid: 21-22)

A ênfase de Arendt no eventual a partir da interpretação do trágico confirma a leitura de Benjamin da temporalização aqui em jogo, a do tempo individual – ou, do *tempo eventual*, para se tensionar a citabilidade que liga e separa Arendt e Benjamin. Tal qual no pensamento que ressoa com o tempo messiânico, segundo se lê na tese XVII, o pensamento do tempo individual, o pensamento trágico implica no choque e uma interrupção que, ao invés de se cristalizar em uma mônada, como seria no caso do materialista histórico, cristaliza-se em uma narrativa, que preserva e cancela, concomitantemente, os acontecimentos que a possibilitaram. (BENJAMIN, 1999a: 262-63) Tão importante quanto, essa conclusão sugere em que parte da sua obra se deve buscar vestígios do modo que sua escrita pensa o passado, isto é, no conceito de evento. Sua obra como um todo é marcada por comentários acerca do que, provisoriamente, se poderia denominar como a eventualidade do evento.

De todos eles, o mais conhecido e reiterado é aquele que relaciona evento e passado a partir da metáfora da iluminação. No ensaio dedicado ao conceito de história, por exemplo, Arendt escreve que para a historiografia clássica, mesmo o contexto e a causalidade dos

acontecimentos eram lidos “sob a luz provida pelo evento ele próprio, iluminando um específico segmento dos assuntos humanos.” (1961c: 64) Um evento, então, jogaria luz “em si próprio e no seu passado.” (2018c: 29) Mas, é em *Compreensão e Política (As dificuldades da compreensão)* que se encontra, talvez, a mais intensa reflexão de Arendt sobre o evento. (2005f: 319 e ss.)

Ela se abre na maneira das demais, por intermédio da mesma metáfora. “Apenas quando algo irrevocável aconteceu é possível tentar rastrear sua história em reverso. O evento ilumina seu próprio passado; ele não pode nunca ser deduzível dele.” Mas o que é revelado por essa luz, Arendt continua, “é um começo no passado que até então estava escondido” em que o evento é senão o fim “desse recém descoberto começo.” Da perspectiva da compreensão, o evento marca o fim e a “culminação de tudo que aconteceu antes” – como escrito acima, compreender um evento implica preservá-lo na medida em que se cancela, ligando-os, relacionando-os em uma narrativa, os acontecimentos que, como elementos, o compõem, ainda que o evento necessariamente os transcenda –, como uma espécie de “realização do tempo” (*fulfillment of the times*), em que essa expressão marcadamente benjaminiana vai citada em parêntesis por Arendt. Muito curiosamente, “generalizações e categorizações” extinguiriam essa “luz ‘natural’ que a história ela própria oferece”, apagando as “distinções únicas e o sentido eterno” dos enredos revelados, substituindo-os pela “monotonia morta da mesmidade, destrinchada no tempo.” A tarefa da compreensão, então, estaria voltada para a extensão dessa luz – da sua leitura, e não da sua percepção em um instante.

Mais ainda, essa seria a chave para se interpretar adequadamente a “assim chamada historicidade do homem.” O fato de que o homem não só tem a capacidade de começar, mas, conforme Arendt cita Agostinho – e que se trata aqui de uma articulação da citabilidade benjaminiana não parece haver dúvidas, porque descontextualiza radicalmente uma frase, inscrevendo uma interrupção virtual na sua efetualidade de acordo com o presente a partir do qual se a lê, o que vai indicado por Arendt pela contextualização de Agostinho como “o único grande pensador que viveu em um período no qual, em alguns aspectos, lembra o nosso mais do que qualquer outro recordado na história” (ibid.: 321) –, é o “começo” ele próprio – “*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit.*”

A eventualidade do evento e a potencialidade para ação estariam diretamente condicionadas pelo mesmo existencial – e seriam, segundo Arendt, como que dois lados da mesma moeda (ibid.: 321-322) –, indicado em *A Condição Humana* pelo nome de natalidade (Cf. GOTLIEB, 2003: 139-140) e que exige, se interpretado rigorosamente, uma reelaboração

da interpretação que se tem da categoria de origem. Como Arendt escreve, o nascimento reafirmaria “o caráter *original* do homem de tal maneira que a origem não pode ser nunca e completamente algo do passado”, a respaldar na garantia advinda do “próprio fato da memorável continuidade desses começos na sequência das gerações”, a implicar na interpretação da história humana como “uma história que não pode terminar porque é a história de seres que a essência é começar.” (ibid.: 321)

Todo evento revelaria, então, “uma inesperada paisagem de feitos, sofrimentos e novas possibilidades humanas que juntas transcendem a soma total das intenções queridas e a significância de todas as origens.” Compreender esses eventos significa, em primeiro lugar, detectar essas novidades inesperadas e trazê-las “no seu máximo de poder de significância.” Para assim o fazer, deve-se ter em vista que ainda que aquele enredo, aquele “acontecimento empírico” tenha um começo e um fim, ele acontece em um “quadro maior”, que seria a história ela própria, e a história, escreve Arendt, “é um enredo que tem muitos começos, mas nenhum fim.” Como Arendt resume em uma nota de rodapé, uma das instâncias, inclusive, na qual a metáfora da cristalização vai articulada, um evento pertenceria ao passado, em razão da eventualidade marcar um fim, “na medida em que os elementos com suas origens no passado são reunidos conjuntamente em suas repentinas cristalizações.” Ao mesmo tempo, um evento pertenceria ao futuro, “marcando um começo, na medida em que essa cristalização ela própria não pode ser nunca deduzida de seus próprios elementos, mas é causada, invariavelmente por algum fator que reside no domínio da liberdade humana.” (ibid.: 326, nota 16)

O evento – tão ignorado enquanto categoria pela literatura secundária que já se dedicou à questão da história na obra arendtiana –,¹⁶ enquanto palavra-temporal (*Zeitwort*) articula, de certo modo, a virtualidade inscrita na atualidade, o vazio ou intervalo entre passado e futuro que interrompe a mesmidade destrinchada no tempo – o tempo eventual é o tempo do pensamento de Hannah Arendt, portanto, e ao lê-lo deve-se ter em vista como essa temporalização determina a reunião dos materiais e sua interpretação. Nesse esforço de retomada do tempo eventual Arendt submete o trágico a uma leitura parecida àquela que

¹⁶ É significativo, por exemplo, que nos dois artigos dedicados ao tema por Álvaro Ribeiro Regiani, (2017; 2013) um a explorar a relação entre o contingente e o procedimento narrativo, outro a contrapor a compreensão que Arendt tem da história com a teoria da história que se afirmaria do séc. XIX em diante, a palavra evento não seja identificada como uma categoria e devidamente analisada, ainda mais quando, como se desenvolve acima, nessa estratégia de leitura residiria potencial tanto para marcar a distância entre Arendt e Benjamin quanto aquilo que Regiani indica de maneira esquemática, (2017: 196, nota 8) e que me parece de todo correto, isto é, de que muito embora Arendt retorne às categorias da historiografia clássica para desarranjar a compreensão moderna da história, ela o faria, justamente, no modo da “citabilidade”, quer dizer, sem advogar uma espécie de retomada da tradição em contraposição à sua própria força na iminência de sua ruptura que estabeleceu essa impressão de continuidade processual que caracterizaria a história para a modernidade. (Cf. ARENDT, 1961)

sustenta Samuel Weber ser a de Benjamin no tocante ao drama barroco. (Cf. 2008: 161-163) Arendt, de certo modo, se apropria da ideia da tragédia grega ao modo que um trágico o faria e ao fazê-lo, substitui a grandeza intemporal como a medida da eventualidade do evento pela sua novidade e interrupção. Exemplificativo de tanto seria a substituição da frase de Heródoto (1961c: 41-48) – da preocupação em preservar do esquecimento aquilo que, em razão de sua grandeza, merece ser lembrado (1998: 204-207) – por aquela de Catão (1981a: 216) – as causas vencidas que não tanto agradam os deuses quanto agradam àquele que cuida de não tanto lembrar o que não deve ser esquecido como imaginar, e assim redimir a humanidade do que efetivamente foi, isto é, de imaginar o impossível – quanto à medida do extraordinário – isto é, o extraordinário não necessariamente como o glorioso, mas como o novo que, tragicamente, no mais das vezes, sucumbe à realidade efetiva da história, o novo como as causas vencidas – o que, segundo Herzog, (2000: 13, 20) mas também, de certo modo Gotlieb, (2003: 140-141) é senão uma compreensão judaica da história, uma tragédia hebraica, talvez, que ressoa com a assinatura histórico-filosófica dessa forma de arte em sua virtualidade quase-messiânica.

A marcar igualmente a estratégia arendtiana se tem a relação por ela proposta entre memória e poesia, no contexto grego, e imaginação e compreensão (e, por conseguinte, poesia e história, ou poesia “em um sentido amplo”). O texto que tem me servido de guia nessa parte final do presente capítulo termina senão discutindo a faculdade da imaginação como a traduzir, em vocabulário filosófico, o que a linguagem bíblica teria rendido, segundo a leitura de Arendt, pela expressão “um coração compreensivo.” Um coração compreensivo, coloca a autora, seria a única coisa no mundo que assumiria para si “o ônus que o presente divino da ação, de ser um começo e logo ser capaz de fazer um começo, legou sobre nós”, porque apenas um “coração compreensivo”, talvez uma das primeiras articulações do que posteriormente a autora indicaria por *amor mundi*, “torna suportável para nós a vida com outrem, estranhos para sempre, no mesmo mundo, tornando possível para eles suportarem-no conosco.” (2005f: 322) A imaginação seria, portanto, “o presente do coração compreensivo.” A imaginação, continua Arendt, cuidaria da

escuridão do coração humano e da peculiar densidade que circunda tudo aquilo que é real. Sempre que nós falamos acerca da ‘natureza’ ou da ‘essência’ de alguma coisa, nós efetivamente queremos designar esse cerne mais profundo, do qual a existência nós nunca poderemos ter certeza, tal qual nós não temos acerca da escuridão e da densidade. O compreender verdadeiro não se fatiga em um interminável dialogo e em ‘círculos viciosos’, porque ele confia que a imaginação eventualmente apreenderá pelo menos um vislumbre da sempre assustadora luz da verdade. (idem)

Apenas a imaginação, conclui Arendt, nos possibilita uma posição adequada para interpretar o que quer que seja, concedendo “força suficiente para colocar o que está muito próximo a uma certa distância, de modo que nós possamos vê-la sem preconceitos e prejuízos”, bem como generosidade suficiente para “superar abismos de distanciamento até que nós possamos ver e compreender tudo que está muito distante de nós como se fossem nossos assuntos mais pessoais.” Esse distanciamento, assim sendo, é “parte do diálogo do compreender” que se distingue tanto da experiência direta quanto do simples conhecimento e que, nesse movimento de aproximação e distanciamento se aproxima do filosofar, muito embora, diferentemente desse que se volta para “a essência de tudo que é”, o compreender se volta para a “essência” – para a eventualidade, de fato – dos artefatos, obras e eventos que circunscrevem o mundo. (ibid.: 323) O compreender adviria da imaginação e acompanhando a experiência na qual a imaginação inscreve e prepara a virtualidade do pensamento – a transformar a experiência, por sua vez, em marcas de um caminho a ser seguido em busca de um lampejo da verdade, ou, na metáfora de *Entre o passado e o futuro, guideposts* (Cf. ARENDT, 1961) – tornaria suportável a existência – nossa responsabilidade para com o mundo. (ARENDT, 2005f: 327, nota 22)

Mais que repetir a realidade, esquematizando-a, Arendt então parece interpretar no esforço imaginativo de inscrever em uma cadeia de acontecimentos a eventualidade do evento como um movimento dúplice que, ao mesmo tempo, liga a realidade e a separa de si mesma – introduzindo uma diferença na mesmidade em uma atualização da liberdade como potência humana, da liberdade como a potencialidade de inaugurar novos começos, ao fundo de toda e qualquer atividade humana. (ARENDT, 1998: 9) Na obra de arte, bem como na narrativa, então, a origem não se entifica nesse processo – nem funda a essência ou a propriedade de uma comunidade, como em Heidegger, marcando, pelo contrário, o impróprio da impropriedade, a finitude advinda do ser-em-comum em razão do caráter ontológico da pluralidade (SJÖHOLM, 2015: 5) –, apagando-se, ou, melhor dizendo, permanecendo na medida em que vai apagada, como um rastro da potencialidade de novos começos e que caracteriza a narrativa articulada e a obra legada a partir de tanto com sua característica densidade, atravessada por “interrupções, difrações, ofuscações e rupturas”, que em seus deslocamentos e fraturas especializam e temporalizam um sentido de realidade (*a sense of realness*). (ibid.: 16)

Eu explorei acima a relação entre tragédia e mito – de que na tragédia, o mito e, por conseguinte, o “passado demoníaco” do qual a cidade, a “vida popular” como a denomina Benjamin, quer escapar na mesma medida em que esse passado a constitui essencialmente, vai

problematizado. Seguindo Agamben, quem relaciona diretamente o demoníaco com a tradição, é possível então interpretar o trágico - e especialmente como Arendt o retoma - como um modo particular de citabilidade que possibilita, quase-messianicamente, a redenção do passado, justamente na medida e pela medida a qual diferencia o passado da tradição. O autor me parece correto, portanto, ao afirmar que nessa proximidade entre o demoníaco e a tradição reside a radicalidade do pensamento benjaminiano. (2000) Não é senão a efetualidade da história que vai nomeada por demoníaca, a inscrever na força da tradição uma interrupção *qua* abertura para a interpolação do novo no passado - não sendo senão sua redenção, que escapa messianicamente à lógica do implícito e do explícito característica de qualquer hermenêutica.

Essa lógica parece ter sido mais bem destacada e discutida por Jacques Derrida - bem como parece marcar a economia e o limite do seu debate com Hans-Georg Gadamer, ainda pouco explorado, infelizmente, pela literatura jurídica -, muito embora seja possível ler as passagens que Arendt se dedica à hermenêutica, e especialmente ao papel dos preconceitos na compreensão, a partir de perspectiva semelhante. Através dessa aproximação e de seu confronto para com o articulado seja em Heidegger, seja em Gadamer, eu gostaria de encerrar essa seção esboçando de maneira preliminar as consequências da discussão precedente - a serem devidamente retomadas no final dessa investigação - para a interpretação no e do Direito. Não parece exagero dizer que as páginas seguintes são dedicadas ao cuidado de destrinchar os pressupostos desse começo, bem como levá-lo às últimas consequências.

Talvez a melhor maneira de lidar com problemática tão densa seja me emprestando de formulação de Miroslav Milovic, que aqui gostaria de citar como uma espécie de *mise en abyme* tanto para Arendt quanto para Derrida: “Em todos os atos de compreensão, temos de pressupor nossa existência. A compreensão é sempre uma autocompreensão.” (MILOVIC, 2004: 118) Antes de indicar o porquê de isso ser um problema - ao que se dedica, efetivamente, o segundo capítulo da pesquisa -, eu gostaria de explorar a necessidade dessa estrutura, que começa a ser tangenciável quando, por exemplo, perguntamo-nos a respeito desse “nossa” na frase extremamente condensada de Milovic, ou, como Derrida coloca, quem é o “nós” a que se refere Heidegger - e ao qual Gadamer parece, de alguma maneira, avalizar -, tratando-se, nas palavras do segundo, da “questão mais difícil” acerca da obra heideggeriana. (1982: 123)

O homem, dentre todos os entes, é aquele ente que se abre para a questão do Ser. Consequentemente, uma consequência que Derrida designa por “atração magnética”, dentre todos os entes, o homem é o ente mais apropriado a ser interrogado a respeito da possibilidade

da questão do Ser. Esse protocolo será retomado pela discussão precedente. De todo modo, ele resume de maneira impressionante as primeiras páginas de *Ser e Tempo*. O homem ao questionar o Ser precisa, necessariamente, se interrogar de maneira preliminar e antecipativa a respeito da possibilidade, senão mesmo da dignidade – que, a fim e a fundo, acaba sendo a sua dignidade, a dignidade da sua humanidade – dessa questão. A analítica existencial é justamente esse interrogatório, bem como a busca por uma resposta, sincronicamente considerada – a História do Ser, por sua vez, poderia ser lida como uma resposta diacrônica.

De todo modo, e já na estrutura preliminarmente posta da analítica do *Dasein*, inscreve-se a circularidade da hermenêutica – o homem enquanto o ente que pode questionar o Ser – e ao assim fazê-lo, não é mais o homem da metafísica, mas o *Dasein*, aquele ente que tem consigo, na sua existência, a dívida de se abrir para a questão do Ser – precisa se interrogar a respeito da possibilidade desse questionar. Essa circularidade só pode ser positiva, explica Derrida, (ibid.: 126) se a interpretação do sentido do Ser como a resposta a sua questão se faça como um “fazer explícito” daquilo que vai, necessariamente pressuposto. Se se olha cuidadosamente, escreve ainda o autor, “é a oposição fenomenológica ‘implícito/explicito’ que permite a Heidegger rejeitar a objeção do círculo vicioso, do círculo que consiste em primeiro determinar um ente em seu Ser e depois colocar a questão do Ser na base dessa pre-determinação ontológica.” (idem) Esse estilo de leitura, continua Derrida, que faz explícito o implícito se pratica “em um contínuo trazer a luz, algo que assemelha, pelo menos, um vir-a-ser da consciência, sem ruptura, deslocamento ou mudança de terreno.” (idem)

Invariavelmente quando dúvidas são levantadas a respeito da orientação da analítica existencial e daquilo que se apresenta para ela como privilegiado, é a axiomática do implícito e explícito articulado por uma metafórica da proximidade – o *Dasein* como aquilo que onticamente está o mais próximo de “nós” e ontologicamente como aquilo que está o mais distante (2012: 52) – que sempre já preparou a decisão a respeito. (DERRIDA, 1982: 127) É na constância do ir e vir – da prospecção e da restrospecção (HEIDEGGER, 2012: 43) – do interrogar que o *Dasein* – nas palavras de Heidegger, o “ente que carrega o título de *Dasein* é ‘iluminado’”, não sendo essa luz senão a própria clareira do Ser, isto é, não uma “clareza cintilante que, por vezes, ocorre neste ente”, mas justamente uma luz que, em sua constância, se apresenta como “o regulador primordial da unidade possível de todas as estruturas essencialmente existenciais do *Dasein*” (2012: 191-192, 438) –, na condição de estar-lançado, fora-de-si, pode assumir esse ter-sido como o seu poder-ser mais próprio. (ibid.: 410) Heidegger escreve já ao início de *Ser e Tempo* que o *Dasein* é um texto privilegiado. (ibid.:

42-43) Esse privilégio, por sua vez, como indica a passagem acima, se apresenta como o “título” desse texto que deve ser interrogado a respeito daquilo que lhe conferiu esse título – interrogação que visa, ou se direciona a assumir a possibilidade sempre já lançada do Dasein assumir para si esse título, posição a partir da qual a questão do Ser se torna questionável. Em suma, é no retornar à casa da existência que o Ser se desvela.

De certo modo, essa interpretação como que transporta – ou, melhor seria dizer explícita ontologicamente – aquilo que parágrafos antes é enfrentado através de uma discussão a respeito do caráter metodológico da analítica existencial. Muito embora raramente lido em contexto, trata-se, talvez, da parte mais famosa de *Ser e Tempo*. É no §63 – o qual será retomado posteriormente nessa investigação – que Heidegger introduz a estrutura do círculo hermenêutico. A analítica existencial primeiro é caracterizada como um projeto, que arrisca arrancar à existência seu ser contra sua tendência de encobri-lo. (2012: 395) Segundo, explicita-se metodologicamente a orientação desse projeto – para a compreensão ontológica “subsistente”, e, portanto, implícita ao próprio Dasein. (ibid.: 397) A conquista vai assim resumida: “Mesmo sem transparência ontológica, desvelou-se, na verdade, que o ente chamado *Dasein* sou sempre eu mesmo e isso enquanto poder-ser, pois o que nele está em jogo é seu ser esse estar sendo.” (idem) No Dasein está em jogo o seu si-mesmo. A estrutura de jogo da existencialidade fornece ao Dasein “a palavra a que se deve interpretar para que ele mesmo decida como este ente fornece a constituição de ser, em virtude da qual se abriu no projeto de maneira formalmente indicativa”. (ibid.: 398) Nessa decisão, o que se faz “saltar, originária e integralmente, para dentro desse ‘círculo’”. (ibid.: 399) Esse salto é “o acontecer originário do *Dasein*, que reside na decisão própria, onde ele, livre para a morte, se transmite a si mesmo numa possibilidade herdada, mas igualmente escolhida.” (ibid.: 476)

A transmissibilidade em que, paradoxalmente, algo que é herdado e escolhido ao mesmo tempo, depende para sua vigência da axiomática entre o explícito e o implícito – entre possibilidades latentes que se legam e a sua retomada em uma resolução. Mais ainda, é essa transmissibilidade que permite à existência ser lida, estruturalmente, como jogo, voltada e orientada para o seu si-mesmo. Seria possível indicar essa dimensão da existência por efetualidade – pela efetualidade da tradição?

Esse é o momento em que eu gostaria de me voltar para uma leitura de Gadamer. Para assim fazê-lo, eu precisarei me dedicar a passagens completamente ignoradas da obra que é generalizadamente reconhecida como seu *magnum opus*: *Verdade e Método*. Isso também me parece necessário em razão dos leitores imediatos dessa investigação – juristas mais habituados, quando muito, à linguagem da hermenêutica filosófica (muito embora me pareça

que Gadamer esteja dentre os autores mais mal lidos pela jurística brasileira),¹⁷ do que a redenção do passado pela narração de Hannah Arendt. Ao assim proceder eu quero mais indicar a possibilidade de um confronto e marcar a diferença desses distintos projetos e estilos de investigação ontológica do que necessariamente esgotá-la – se é que essa pretensão possa ser sustentada legitimamente, diante de qualquer um dos dois estilos, e muito embora os dois capítulos seguintes se dediquem a densificar essa diferença.

Talvez seja interessante começar se perguntando como a indicação de uma axiomática a regular as escolhas da analítica do Dasein, mas também do esforço por se compreender a universalidade da hermenêutica poderia ser interpretada hermeneuticamente.

Na terceira parte de *Verdade e Método*, quando seu autor se volta para a relação entre a situação a partir da qual se projeta uma interpretação – abrindo-se e sendo aberta para e por um texto, em que a “linguagem do intérprete” é colocada em jogo diante da linguagem do texto, com o projeto de “deixar falar ao objeto” (1999: 567) – e o objeto dessa interpretação, a fusão de horizontes anteriormente esboçada no livro, bem como a principal consequência daí advinda, o princípio da história-efetual, adquirem como que uma concreção, ou, nas palavras do texto: “A linguisticidade da compreensão é a concreção da consciência da história efetual.” (idem)

O que Gadamer quer indicar por linguisticidade? Da leitura do texto, ele parece indicar terminologicamente o que talvez tenha se transformado na frase mais conhecida de toda a obra: “O ser que pode ser compreendido é linguagem.” (ibid.: 687) Por linguisticidade designa-se, portanto, “a primazia básica” da linguagem no compreender, isto é, que toda interpretação, enquanto projeção do compreender, se articula necessária e universalmente pela e como linguagem. (ibid.: 584-585) Mas por que isso seria a concreção da história efetual? (ibid.: 449-458) Por história efetual, Gadamer busca inscrever na imediatez das coisas elas mesmas que se apresentam à interpretação sempre já uma mediação articulada pela “tradição linguística”, a determinar “de antemão o que se mostra a nós de questionável e como objeto de investigação.” A história efetual indica, por sua vez, o caráter situacional de qualquer interpretação humana, em que por estarmos em uma situação, ela escapa à tematização, ao estar-diante-de, na medida em que engendra a possibilidade de qualquer interpretação. A efetualidade da história como que indica, a cada vez sempre, o limite de qualquer horizonte,

¹⁷ Exceções se encontram nos trabalhos de Ari Solon, em *Hermenêutica Jurídica Radical*, (2017a) e Saulo de Oliveira Pinto Coelho, em *Valor e atualidade da busca por um conceito crítico-reflexivo e histórico-especulativo para o Direito e Reconhecimento, experiência e historicidade: considerações para uma compreensão dos direitos humano-fundamentais como (in)variáveis principiológicas do direito nas sociedades democráticas contemporâneas*. (2010; 2012)

enquanto “algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho”, na medida em que no voltar-se à tradição, o compreender assim se volta superposto “sobre uma tradição que continua atuante”, daí Gadamer famosamente caracterizar todo compreender como uma fusão de horizontes.

Em outras palavras, naquelas dessa investigação, por história efetual se designa a transcendência que se inscreve como por de trás de qualquer imanência. (Cf. DAVEY, 2006: 96 e ss.) A constituição dos fenômenos, a intencionalidade do compreender diante de qualquer texto, é sempre já engendrada por uma linguagem tradicionalmente transmitida a configurar o horizonte do intérprete diante do horizonte do texto interpretado. A contraposição de horizontes, Gadamer faz questão de frisar, só se articula enquanto tal a partir da precisão da situação – poder-se-ia escrever, hegelianamente, “ouvindo” àquilo que o texto ele mesmo sugere, (GADAMER, 1999 451) que apenas no ser-aí o em-si e para-si da linguisticidade se contrapõe, no esforço de “pôr numa representação finita uma infinitude de sentido em si” (ibid.: 674) – em que texto e presente se tencionam (ibid.: 555) através do destaque – do “pôr em jogo os preconceitos” –, porque, rigorosamente falando, em uma “autêntica descrição” ter-se-ia apenas um horizonte, universal, em constante formação: “A fusão se dá constantemente na vigência da tradição, pois nela o velho e o novo crescem sempre juntos para uma validade vital, sem que um e outro cheguem a se *destacar* explicitamente por si mesmos.” (ibid.: 457, ênfase adicionada)

Se a fusão, ou o “ganho de horizontes” implica sempre em “uma ascensão a uma universalidade superior, que rebaixa tanto a particularidade própria como a do outro” (ibid.: 456), a linguisticidade seria essa universalidade última – em “constante vigência”, ou mesmo a lógica que regula essa ascensão, posta como a tarefa da compreensão, de “ampliar a unidade do sentido compreendido em círculos concêntricos” (ibid. 436) –, em que a ligação entre língua e pensamento, linguagem e razão se articula e se temporaliza unitariamente através da simultaneidade. (ibid.: 584-585) A essência da tradição – ou da tradicionalidade, para escrever com Ricoeur (1990: 223-231) – se caracterizaria por “sua linguisticidade”, essência essa que adquiriria “seu pleno significado hermenêutico” na escrita, porque “sob a forma da escrita, todo o transmitido está simultaneamente aí para qualquer presente. Nela se dá a coexistência de passado e presente única em seu gênero, pois a consciência presente tem a possibilidade de um *acesso livre* a tudo quanto se haja transmitido por escrito.” (ibid.: 568, ênfase adicionada)

À liberdade da escrita, senão a liberdade da interpretação, Gadamer contrapõe, contudo, a servidão do compreender e a tarefa de reconduzir a escrita para uma situação que, curiosamente, nega a possibilidade necessária que a caracterizou como privilegiada,

hermeneuticamente falando. Nesse movimento reside tanto a posição que a interpretação ora advogada assumiria no contexto da hermenêutica filosófica quanto a demonstração da axiomática que a regula – a começar a explicar porque, para Agamben via Benjamin, mas também para Arendt e sua preferência pelos vencidos, a efetualidade assume uma essência demoníaca.

“De fato”, escreve Gadamer, “todo escrito é sempre objeto preferencial da hermenêutica.” (ibid.: 575) E isso é assim porque “o que se fixa por escrito desvencilhou-se da contingência de sua origem e de seu autor e liberou-se positivamente para novas referências.” (ibid.: 576) Contudo, escrita “é auto-alheamento. Sua superação, a leitura do texto, é pois a mais elevada tarefa da compreensão.” Essa superação – que é informada histórico-efetivamente – configura todo escrito como “uma espécie de fala alheada que necessita da reconversão de seus signos à fala e ao sentido.” Se a escrita liberta o texto da sua origem particular, a tarefa da hermenêutica é senão reconduzi-lo ao que poderíamos designar por sua origem universal e concreta, em que começo e fim, hegelianamente, coincidem. Tanto é assim que em uma passagem que considero crucial do argumento da terceira parte, quando Gadamer se volta para “determinar corretamente” um conceito que atravessara toda a discussão até então, o de pertença à tradição, não é o ler o ato privilegiado fenomenologicamente, mas o ouvir por participar “diretamente na universalidade da experiência linguística”, porque, enquanto os demais sentidos abarcariam tão somente o seu “campo específico”, “o ouvir é um caminho rumo ao todo.” (ibid.: 670) É a partir da “essência do ouvir” que o sentido da experiência hermenêutica revela “uma dimensão de profundidade, a partir da qual a tradição alcança os que vivem no presente”: “O ouvinte está capacitado a ouvir a lenda, o mito, a verdade dos antepassados.” Esses exemplos não são gratuitos. Gadamer se refere a um tempo primordial, originário, anterior à escrita, em que a simultaneidade da linguisticidade é a articulação da própria unidade efetual entre passado e presente, diante da qual a simultaneidade da escrita não significaria, “face a isso, nada de novo”, sendo, na verdade, apenas uma alteração da forma, que dificultaria, em que pese seu aparente privilégio, “a tarefa do verdadeiro ouvir.” (ibid.: 670-671)

É na reconversão da escrita em fala – da escrita como “uma espécie de auto-alheamento”, em que “o sentido do que foi dito *tem* de voltar a ser enunciado unicamente com base na literalidade transmitida pelos signos escritos” (ibid.: 572-573) – que reside a chave para se interpretar o conceito da pertença: (ibid.: 671)

Pertencente é aquilo que é alcançado pela interpretação da tradição. Aquele que está imerso em tradições – como ocorre, bem o sabemos, inclusive ao

que é abandonado pela consciência histórica numa nova liberdade aparente – tem que prestar ouvidos ao que lhe chega a partir delas. A verdade da tradição é como o presente que está imediatamente aberto aos sentidos.

Em suma, em que pese a transcendência da imanência, a tarefa da hermenêutica é corrigir a diferença – o auto-alheamento mediativo – introduzida pelo ser-aí da tradição, reconduzindo-a a sua universalidade, ao seu sentido originário, em que a interpretação – senão esse ser-aí – se suspende ou desaparece, transformando-se em um “crescimento” ou “acréscimo de ser” da tradição a qual se compreende. Assim, Gadamer escreve: (ibid.: 579-580)

Na compreensão, os conceitos interpretativos não se tornam temáticos como tais. Pelo contrário, determinam-se pelo fato de que desaparecem atrás do que eles fazem falar na interpretação. Paradoxalmente, uma interpretação é correta quando é suscetível desse desaparecimento. E, no entanto, também é certo que ela tem de vir à representação na sua qualidade de ser destinada a desaparecer.

A possibilidade de compreender depende então da “possibilidade dessa interpretação mediadora” que se representa, não obstante, como imediata. Páginas depois, retomando a questão, Gadamer conclui que a unidade interna entre compreensão e interpretação depende dessa representação em que a interpretação se avança como destinada a desaparecer, em que a interpretação, “que desenvolve as *implicações de sentido de um texto* e as torna *expressas linguisticamente*, face ao texto dado”, (ênfase adicionada) na medida em que, mesmo parecendo “uma criação nova”, não “afirma uma existência própria ao lado da compreensão.” Os conceitos da interpretação e a palavra interpretadora estão “destinados a desaparecer” e é nesse destino que se afastaria a suspeita de sua arbitrariedade, formando parte, pelo contrário, “da articulação interna da coisa (que é sentido)” e, por conseguinte, “atualidade da consciência da história efetual, e como tal é verdadeiramente especulativa: é inacessível no seu próprio ser e, no entanto, devolve a imagem que se lhe oferece.” (ibid.: 685-686)

A interpretação que atribui à hermenêutica uma lógica entre o implícito e o explícito como aquilo que efetivamente engendra os textos enquanto textos – como momentos em um processo de renovação de uma unidade atravessada pelo acontecimento do auto-alheamento, da diferenciação da tradição no ser-aí, dividida na infinitude do seu em-si, efetivamente constitutiva do horizonte de interpretação, e no para-si da tradição representada e, por conseguinte, interpretada – não passaria nesse teste. Ela resiste a desaparecer na ascensão concêntrica da máquina dialético-hermenêutica, representando-se não como destinada a desaparecer, mas ao modo do suplemento ou do evento. Ao invés de articular um sentido

comum *qua* universalidade, como escreve Gadamer, no projeto arendtiano a interpretação marcaria o sentido comum como limite – uma aposta, mas não aquela do jogo que se antecipa, a interpretação como citação, e não como transmissão. De fato, o próprio Gadamer considera, nas últimas páginas do livro, essa outra possibilidade, esse outro sentido de jogo, e o afasta: (ibid.: 708, ênfase adicionada)

Portanto, a compreensão é um jogo, *não no sentido de que aquele que compreende se reserve a si mesmo como num jogo e se abstenha de tomar uma posição vinculante frente às pretensões que lhe são colocadas. Pois aqui, não se dá, de modo algum a liberdade da autopossessão, que é inerente ao poder abster-se assim e é isso que pretende expressar, a aplicação do conceito do jogo à compreensão.* Aquela que compreende já está sempre incluído num acontecimento, em virtude do qual se faz valer o que tem sentido. Está pois justificado que, para o fenômeno hermenêutico, se empregue o mesmo conceito de jogo que para a experiência do belo. Quando compreendemos um texto nos vemos tão atraídos por sua plenitude de sentido como pelo belo. Ela ganha validade e já sempre nos atraiu para si, antes mesmo que alguém caia em si e possa examinar a pretensão de sentido que o acompanha. O que nos vem ao encontro na experiência do belo e na compreensão do sentido da tradição tem realmente algo da verdade do jogo. Na medida em que compreendemos, estamos incluídos num acontecer da verdade e quando queremos saber o que temos que crer, parece-nos que chegamos demasiado tarde.

Ao invés de apagar sua contingência, a interpretação indicaria em que medida essa contingência continua como vestígio ou rastro, aquém da rasura hermenêutica, no esforço de se escapar à dialética da culpa, que não é senão a dialética do reconhecimento, a dialética entre senhor e escravo. Não é senão Benjamin quem oferece a chave interpretativa para se relacionar esses dois momentos da *Fenomenologia do Espírito*, reunidos, por sua vez, em *Verdade e Método* na relação entre reconhecimento e a efetualidade da tradição.

Na seção c “O Estado de Direito” do capítulo dedicado ao Espírito, no parágrafo 479, Hegel estabelece uma relação entre em-si abstraído das figuras da consciência anteriormente analisadas e o mundo efetivo, espiritualmente realizado. (HEGEL, 2003: 332, trad. para o português de Paulo Menezes) Essa correspondência se sugere entre os momentos anteriores – entre a abstração da consciência de si que busca reconhecer-se para-si em um nós através do em-si independente, coisificado, de outra consciência-de-si quer por esse processo é unida, o escravo unido ao senhor, e a eticidade do mundo grego, especialmente na seção b, *A ação ética. O saber humano e o divino, a culpa e o destino*. Eu discuti acima algumas passagens do ensaio benjaminiano *Destino e caráter*. Se lido em contraponto a esse momento da *Fenomenologia*, a estratégia articulada nesse texto e as distintas concepções de trágico daí

advindas – aquela de Benjamin que é a de Hannah Arendt e aquela de Hegel que é a de Gadamer – são levadas ao extremo da sua diferença.

Em princípio o mundo ético é “imediatamente, inabalável e imune à contradição.” (§ 465; *ibid.*: 320) Essa unidade, “ou essa harmonia de si e da coisidade”, que se tem como certa, Hegel chama parágrafos antes por “felicidade”. (§ 356; *ibid.*: 254) A ação abala essa unidade imediata, inscrevendo uma diferença de opostos – na interpretação hegeliana, a lei humana e a lei divina que são naturalmente adscritas, respectivamente, ao homem e a mulher, muito embora entre um e outro, na economia do texto, se efetive a posição do senhor e do escravo¹⁸ – que tenha sua resolução, e a restauração da unidade, na destruição provocada pelo “destino assustador”, o qual “devora no abismo de sua simplicidade tanto a lei divina quanto a lei humana, como também as duas consciências-de-si em que essas duas potências têm seu ser-aí.” (§ 464; *ibid.*: 320) O caráter seria aquilo que marcaria a unilateralidade da consciência ética no conflito. (§ 466; *ibid.*: 321) Ao agir unilateralmente, ou caracteristicamente, “a consciência-de-si torna-se culpa.” Sua culpa vem da sua unilateralidade advinda de seu caráter: “Essa culpa consiste em escolher só um dos lados da essência, e em comportar-se negativamente para com o outro; quer dizer, em violá-lo.” (§ 468; *ibid.*: 324) O reconhecimento, aí e por fim, seria a suprassunção dessa cisão através do destino, em que a consciência ética, agindo, experimenta o seu outro, que lhe era estranho e inconsciente, mas, ainda assim, seu – como “potência violada por ela e provocada de modo hostil.” (§§ 469, 471; *ibid.*: 325-326) Em sua unilateralidade característica, a consciência-de-si estava desde a cisão destinada a culpa – destinada a retornar à simplicidade da unidade como destruição ou ruína.

¹⁸ No parágrafo 457, Hegel escreve que “a diferença da eticidade da mulher em relação à do homem consiste justamente em que a mulher, em sua determinação para a singularidade e no seu prazer, permanece imediatamente universal e alheia à singularidade do desejo. No homem, ao contrário, esses dois lados se separam um do outro, e enquanto ele como cidadão possui a força consciente-de-si da universalidade, adquire com isso o direito ao desejo. Assim, enquanto nessa relação da mulher a singularidade está mesclada, sua eticidade não é pura; mas na medida em que a eticidade é pura, a singularidade é indiferente, e a mulher carece do momento de se reconhecer como este Si no Outro.” (2003: 316) Adquirir o direito ao desejo – que tem seu objeto na vida que deve ser suprassumida pela consciência de si – implica negar o objeto que, segundo Hegel, pode se articular como negação, determinação ou negação absoluta – negação absoluta que “é o gênero como tal, ou como consciência-de-si.” (§ 175; *ibid.*: 141) A consciência-de-si vai para fora de si diante de outra consciência-de-si, devendo então “suprassumir seu ser-fora-de-si. O Outro é uma consciência essente e de muitos modos enredada; a consciência-de-si deve intuir seu ser-Outro como *puro ser para-si*; ou como negação absoluta.” (§ 187; *ibid.*: 146, ênfase adicionada) Assim, parece-me possível propor que o reconhecimento vigente entre o homem e a mulher no mundo ético é justamente aquele entre senhor e escravo que se realiza efetivamente em uma forma de vida, na família e que, assim sendo, a lei humana corresponda ao senhor e a lei divina ao escravo – o que também vai sugerido pela interpretação que se dá ao deslocamento inaugurado pelo estoicismo e que vinga na consciência infeliz e que, de certo modo, como que se vê o seu pressentimento na figura da irmã – “O feminino tem pois, como irmão, o mais elevado pressentimento da essência ética” (§ 457; *ibid.*: 315) É esse pressentimento, essa concentração fora de ordem que dá azo à impressionante interpretação de Derrida em *Glas* a respeito da irmã e de Antígona em Hegel, bem como sua posição limítrofe compartilhada tanto com Kant quanto com os judeus. (Cf. DERRIDA, 1986)

(§ 472; *ibid.*: 326) Nas palavras de Hegel: “A vitória de uma potência e de seu caráter, e a derrota de outro lado seriam assim apenas a parte e a obra incompleta, que avança sem cessar para o equilíbrio de ambas as potências.” Esse avanço sem cessar revela a unidade estético-temporal da temporalização mítica: a repetição. (*Cf.* CHAVES, 1994)

No repetir-se, tende-se, no lento operar da negatividade absoluta à “submissão igual dos dois lados” na qual “o direito absoluto se cumpre e a substância ética emerge como a potência negativa que devora os dois lados – ou como o destino justo e todo-poderoso.” (§ 472; *ibid.*: 326) Por isso Gadamer pode escrever que “o que é entendido como trágico é somente aceitação” (1999: 213), em que se atesta extaticamente, fora-de-si, na desolação e no tremor “o desterro daquilo que se desenrola diante de alguém” e enfatizar a melancolia do trágico como “Uma espécie de alívio e de solução, em que a dor e o prazer estão misturados de uma forma singular” – qual o estão na mulher ou no escravo, na impureza da sua eticidade. No “ser-assolado pela desolação e pelo calafrio”, escreve Gadamer, representa-se “uma bifurcação dolorosa.” Como em toda bifurcação, “há nisso uma desunião com o que acontece, um não-querer-ter-por-verdadeiro, que se rebela contra o horrendo acontecimento. No entanto, é justamente este o efeito da catástrofe trágica, isto é, que se dissolve a bifurcação com o que é.” E assim, “desde modo, produz uma libertação universal do peito confrangido. Não somente nos livramos do desterro em que o que é desolador e espantoso desse destino único nos mantém presos, mas também conciliados com isso, estamos livres de tudo que nos divide daquilo que é.” (*ibid.*: 215) Na melancolia trágica ter-se-ia “uma forma de afirmação, um retorno a si mesmo”, uma aceitação do destino. No trágico afirmar-se-ia a supremacia do destino, diante do qual ter-se-ia uma “genuína comunhão”, uma comunhão mítica em que “o espectador reconhece a si mesmo e ao seu próprio ser finito em face do poder do destino.” (*ibid.*: 217) A afirmação trágica seria “a clarividência por força da continuidade de sentido, no qual o próprio espectador volta a se colocar.” (*idem*) E é a partir dessa afirmação que Gadamer abre a discussão sobre a temporalidade do estético como a a-temporalidade repetitiva e constante do mítico. A lógica do implícito e do explícito é a lógica do destino entre caráter e culpa. O destino, a justiça do destino, como escreve Gadamer, é o que inscreve o implícito e regula sua passagem, sua manifestação.

Não por menos, diante da repetição, apenas no não-agir e na inocência reside a manutenção da unidade harmoniosa do mundo ético e, por conseguinte, a felicidade. Em *Destino e Caráter*, Benjamin projeta essa conclusão e a nega frontalmente, ao afirmar que para os gregos, no seu desenvolvimento clássico da ideia de destino, “a felicidade concedida a um homem não é de modo algum compreendida como a confirmação de uma conduta de vida

inocente, mas como a tentação para a mais grave ofensa, *hybris*.” (1986a: 306) Não no não-agir, como quer Hegel – e Gadamer, na afirmação do “é assim mesmo” –, mas no agir e no agindo, o escape ao imbróglio do destino que reside, segundo Benjamin, a felicidade para a consciência trágica. Escapar ao destino é escapar à dialética do senhor e do escravo, restando às margens do poder mágico da negatividade absoluta, como liberdade, individualmente no tempo trágico e completamente no tempo bíblico.

O tempo mítico como o tempo de *Verdade e Método* pode ser esclarecido se se volta, em um primeiro momento, esse texto sobre si mesmo, em uma interpretação que não quer senão replicar a lógica da compreensão interpretada por Gadamer à estrutura do texto ele próprio. Se se lê cuidadosamente essas passagens ora reunidas, todas posicionadas nos momentos finais da obra, o que não escaparia a essa leitura, e o que efetiva ou efetivamente escapou à parcela significativa da literatura secundária – especialmente aquela produzida pela jurídica brasileira, talvez mais preocupada em transmitir Gadamer do que cuidar em citá-lo – seria o fato de que Gadamer interpreta a interpretação como ele interpreta a relação da obra de arte com o seu si-mesmo – e que vai condensada na frase que intitula a talvez mais importante seção do livro: *A transformação do jogo em configuração*. O esforço do compreender posto em *Verdade e Método*, por sua vez, foi senão direcionado a apagar a contingência de seu começo, calcado na experiência da obra-de-arte, como situação hermenêutica, ascendendo a universalidades cada vez mais superiores, que culminam no fechamento especulativo do texto em si-mesmo, conforme delimitado acima. As consequências que se tira ao seu final já estavam implícitas no seu começo – e a interpretação que se interpõe, mediativamente, só revelou em-si e para-si o que estava imediatamente em-si desde o início.

Assim sendo, é já no começo da segunda seção da obra, intitulada *A ontologia da obra de arte e seu significado hermenêutico*, que Gadamer oferece a conceituação de jogo. O jogo é uma “estrutura de ser um mundo fechado em si mesmo.” (ibid.: 185) Há, entretanto, como que uma consumação da passagem do jogo para a arte – da *energeia* para o *ergon* – em que esse fechamento como que “um espírito histórico que se concentra e se congrega.” O jogo como que se suspende, porque diante da obra de arte, do seu mundo, “aprendemos a nos compreender, e isso significa que suspendendo a descontinuidade e a pontualidade da vivência na continuidade da nossa existência.” (ibid.: 168) A essa concentração e congregação Gadamer denomina “transformação em configuração”, na qual “o jogo alcança sua idealidade, de maneira que, como tal, poderá ser pensado e compreendido.” Essa transformação se prepara através da representação, isto é, da posição do espectador diante do jogo, e se efetiva na possibilidade necessária do jogo ser, “por princípio, repetível e, por isso mesmo,

duradouro.” Trata-se, mais ainda, de uma repetição que “encontrou em si mesmo, concomitantemente, sua medida e a nada se mensura que esteja fora de si mesmo.” (ibid.: 187, 189)

Na obra de arte, a *energeia* como “que traz seu telos em si mesmo”, em um regaste, “pura realização”, no qual a realidade é “suprassumida” na sua “verdade”. Na obra, que se estrutura no e consuma o modo de ser do jogo, “o real se fecha e se preenche de tal maneira que desaparece todo esse terminar-no-vazio dos encaminhamentos de sentido.” (ibid.: 190) Esse fechamento que se mede a si mesmo é o que chama por que Gadamer denominará páginas depois, e do qual me ocuparei adiante, de “concepção prévia da perfeição”. A obra de arte se coloca em jogo, mas em um jogo o qual ela próprio se mede e chama pelo espectador – ao contrário de ser chamada ou se diferenciar nele e, assim sendo, “um encontro com um acontecimento não acabado”, (ibid.: 171) mas que tem em seu ser esse “não acabamento” não tanto em razão de sua interrupção para consigo mesmo, sua intermitência, mas da tensão da infinitude simultânea de seu sentido diante da finitude da compreensão –, chamado que, essencialmente, Gadamer indica por “reconhecimento”, aduzindo, inclusive, que é a partir da experiência da obra de arte que o reconhecimento pode ser compreendido na “sua mais profunda natureza”: “No reconhecimento, o que conhecemos desvincula-se de toda causalidade e variabilidade das circunstâncias que o condicionam, surgindo de imediato como que através de uma iluminação, e é apreendido na sua essência. É identificado como algo.” (ibid.: 192)

A essência da realidade na obra de arte acontece, todavia, cada vez sempre aí e, por conseguinte, é tão-somente na medida em que se representa “como um todo com sentido” que o jogo se consuma, dialeticamente, como configuração: “Não é em si e para isso encontra-se numa intermediação accidental, mas alcança seu ser verdadeiro na intermediação.” (ibid.: 197) A obra de arte precisa representar-se, ainda que ela se reserve a medida dessa representação, diferenciando-se em uma idealização que vige o caráter aberto de sua compreensão. E, no entanto, esquecer da “‘contingência’ das condições de acesso” é senão cometer o maior erro contra o qual se volta a hermenêutica filosófica: a abstração, isto é, “cair-fora da efetiva experiência.” (ibid.: 195) A obra de arte assume, então, uma posição análoga à do senhor, na dialética do senhor e do escravo. Ela tem sua essência no para-si – e, contudo, só se reconhece no trabalho inessencial, (HEGEL, 2003: 148; § 191) accidental, do espectador, do escravo e que aparece inessencial em razão da unidade, da estrutura de jogo da obra de arte, isto é, da interpretação *qua* representação como algo que é posto como “diferenças que não são diferenças nenhuma” – “a conjuntura evidente, de que toda representação quer ser correta,

serve apenas para confirmar que a não diferenciação entre a intermediação e a obra ela mesma é a verdadeira experiência da obra” (GADAMER, 1999: 200) –, em que o “si mesmo” da obra de arte “só a si mesma se refere.” (HEGEL, 2003: 129; § 162)

Que o espectador assuma a posição do escravo – e que na sua experiência se desenvolva a sucessão de figuras que garante no em-si a universalidade da consciência-de-si em sua certeza – o texto também dá sugestões mais que suficientes, as primeiras delas lançadas na seção dedicada à temporalidade da estética. De fato, é nesse momento que Gadamer discute pela primeira vez a simultaneidade como a unidade esktático-temporal da experiência da obra de arte. A simultaneidade é uma “a-temporalidade”, que tem, aqui também, seu exemplo fenomenológico no mítico, no “caráter originário e sacral de todas as festividades” que coloca uma diferença como uma não-diferença, isto é, em que se compreende o retorno da festa como o transformar-se de “uma mesma coisa” “a cada vez”, em que a festa é sempre a mesma coisa “na medida em que é sempre diferente.” (GADAMER, 1999: 204, 205, nota 255) Nessa experiência, o espectador tem seu ser no “tomar-parte”, que, “como um desempenho subjetivo do comportamento humano, tem o caráter do estar-fora-de-si.” O estar-fora-de-si “é a possibilidade positiva de se tomar parte inteiramente em alguma coisa. Um tal tomar-parte tem o caráter de um auto-esquecimento.” (ibid.: 208)

A “natureza” do tomar-parte é justamente a “simultaneidade”, significando “que algo individual, por mais remota que seja sua origem, na sua representação, alcança plena atualidade”, o que revela a simultaneidade como “uma tarefa para a consciência e um desempenho que será exigido dela.” A simultaneidade da obra coloca a tarefa de interpretá-la em sua perfeição e que garante, tal qual entre o senhor e o escravo, “uma distância absoluta” que veda ao segundo “qualquer participação que tenha uma finalidade de cunho prático”, distância que corresponde a um “momento absoluto, em que se encontra o espectador”, momento que é “ao mesmo tempo, auto-esquecimento e intermediação consigo mesmo. O que arranca de tudo, devolve-lhe, concomitantemente, o todo do seu ser.” (ibid.: 211)

Hegelianamente, (Cf. RISSER, 2002) portanto, o reconhecimento que se opera entre obra e espectador, na qual o espectador se reconhece na obra, é “um reconhecimento unilateral e desigual” (ibid.: 148; § 191) – cabendo talvez usar aqui uma expressão que aparece ainda no prefácio da *Fenomenologia do Espírito* e que parece designar senão a liberdade que, no seu aí, não pode ser concebida enquanto tal, isto é, de que a conversão do negativo em ser (daquilo que nos parágrafos finais dedicados à dialética do senhor e do escravo vai denominado e reconhecido como liberdade a partir do nome de formação, pela

formação em-si e para-si do trabalho) (ibid.: 150) seria operada por um “poder mágico.” (§ 32; ibid.: 44) Um poder que alcançaria mesmo o artista, (GADAMER, 1999: 218-219) poder que não é senão a verdade da obra de arte – como o começo que já traz em si o seu fim, (§ 24; HEGEL, 2003: 38) o seu para-si, em uma unidade na qual o em-si é negado, posto como inessencial e, portanto, representação.

Não por menos é ao conceito “jurídico-sacral” que Gadamer se volta para elucidar, de maneira definitiva para toda a obra, o que se quer designar por representação – e que fornece mais ao ler do que ao ouvir a chave para se interpretar, contra a teleologia do livro, não tanto a tradicionalidade da tradição quanto a tradição da tradicionalidade. Através da representação – que é parte integrante do representado –, a obra “experiencia também um crescimento do ser”, como mencionado acima, e, por isso mesmo, representação é *repraesentatio*, chamando ao conceito o significado que, historicamente, ele adquire “à luz da ideia cristã da encarnação e do *corpus mysticum*” (ibid.: 229-230, nota 251) em que a representação se torna a “imagem originária” (*Ur-Bild*) que “torna plástico” o representado. E isso, especifica Gadamer, pode ser facilmente demonstrado em um caso especial da representação, qual seja, naquela do soberano em que sua imagem “ganha sua própria realidade” (ibid.: 230) e ao fazê-lo – na tradição que vincula soberania e retrato, isto é, no gênero do “retrato solene” e que efetivamente se apresenta a Gadamer como um exemplo pertinente – engrandece o soberano, transformando-o em uma imagem viva de Deus. (ARAÚJO, 2006: 234-242) A imagem que ganha sua própria realidade, por sua vez, é formalizada como o todo do “modo de ser da arte”. (GADAMER, 1999: 244)

A aura mítica da arte não se desvanece com a interpretação em Gadamer – pelo contrário, ela se engrandece, político-teologicamente, como idolatria, o que se concretiza na transmissibilidade – que, como sugerido, implica não na indicação de uma dimensão transhistórica da existência humana e sim na efetualidade *qua* tradição, da tradição da tradicionalidade que engendra a tradicionalidade de qualquer tradição. A historicidade da tradicionalidade é discutida em *Verdade e Método*, para então ser soberanamente suspendida. Essa discussão está articulada na segunda seção da segunda parte da obra, *Os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica* na qual Gadamer famosamente reabilita, contra o Iluminismo e sua forma hermeneuticamente mais relevante, a consciência histórica, a “valência ontológica” dos preconceitos. O argumento é bem conhecido: a imersão na tradição que se atualiza no compreender com o projetar-se de preconceitos não é algo a ser superado – como queria o Iluminismo –, porque ínsito a finitude humana. (ibid.: 415-416) Pelo contrário, o que deve ser feito é o esforço por controlar os preconceitos, permitindo que

com o contato com o texto aqueles preconceitos que eram ocultos venham a tona e a partir da fusão de horizontes se possa distinguir entre aqueles são autênticos e aqueles que são inautênticos. (ibid.: 406) É no momento que Gadamer introduz o conceito de preconceitos autênticos, legítimos ou justificados que ele mesmo coloca “o problema da autoridade” e revela como que o limite do seu horizonte de sentido – limite esse explorado, como discutido acima, tanto por Arendt quanto por Benjamin.

O estilo a partir do qual se coloca o problema da autoridade em *Verdade e Método* é de todo significativo para o meu argumento. A essência da autoridade, escreve o autor, repousa “sobre o reconhecimento e, portanto, sobre uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui a outro uma perspectiva mais acertada.” (ibid.: 419-420) E é na tradição como forma de autoridade que Gadamer encontra de maneira exemplar a relação entre autoridade e reconhecimento, porque o fundamento da validade da tradição não se encontra na liberdade de sua criação, e sim na sua conservação como “um momento da liberdade e da própria história.” (ibid.: 422) A conservação, Gadamer escreve, é “um ato da razão, ainda que caracterizado pelo fato de não atrair atenção sobre si” e que se revela como nosso “comportamento natural com relação ao passado.” (ibid.: 423) Na conservação natural do passado tem-se “uma confirmação constantemente renovada”, ou repetida, que “torna possível a existência como algo verdadeiro.” (ibid.: 431) À confirmação constantemente renovada, Gadamer designa o modo de ser histórico do clássico, como aquilo que “se significa e interpreta a si mesmo” que em um rápido jogo é formalizado como um “substrato operante” em todo comportamento para com o passado, a articular tanto como força quanto como mandamento o desaparecimento da interpretação e que consuma na definição do compreender “como um retroceder que penetra em um acontecer da tradição.” (ibid.: 435)¹⁹

¹⁹ O modo de ser histórico da tradição que se temporaliza como a-temporalidade e simultaneidade se revela, no fundo, como um modo de ser soberano, se se estabelece a identidade entre a unidade da tradição e a indivisibilidade da soberania, o que pode ser estabelecido a partir do conceito de experiência. Nas palavras de Gadamer, por experiência quer-se designar precisamente aquilo “que se chega a produzir primeiramente esta unidade consigo mesmo. Esta é a inversão que ocorre à experiência, reconhecer-se a si mesma no estranho, no outro. Quer se realize o caminho da experiência como um estender-se pela multiplicidade dos conteúdos, quer como o surgir de formas sempre novas do espírito”, (GADAMER, 1999: 524) quer a pluralidade de interpretações. Do mesmo modo que a tradição aparece enquanto tal em um momento de auto-alheamento para si da consciência que é em si e para si como tradição e que estabelece como pressuposto e tarefa a operação da sua unidade como comunhão, isto é, como comunidade mítica, a indivisibilidade da soberania “a exclui em princípio de ser partilhada, do tempo e da linguagem. Do tempo, da temporalização da qual infinitamente se contrai e, assim, paradoxalmente da história. De certo modo, então, a soberania é ahistórica: é o contrato contraído com uma história que se retrai no evento instantâneo da decisão excepcional, um evento que é sem qualquer densidade temporal ou história. Como um resultado, a soberania se retira da linguagem”, (DERRIDA, 2005: 101) tal qual a tradição é um retirar-se ao sentido originário da fala que é, no começo e no fim, a tradição mais originária, a tradição como comunidade mítica – em que, ao contrário do que escreve Derrida, a soberania não é

Essa penetração é senão o pertencimento a um “sentido em comum” que se desvela como a comunhão natural entre o “nós” e a tradição e que suscita a “antecipação de sentido.” (ibid.: 438-440) Como mencionado anteriormente, a consumação entre força (*Kraft*) e lei (*Gesetz*) culmina na inquestionabilidade do em-si - “O transmitido se faz valer a si mesmo, em seu próprio direito, na medida em que é compreendido” (ibid.: 702) – que falta tanto à obra de arte quanto à tradição e que a condiciona ao trabalho inessencial da interpretação e que Gadamer denomina “concepção prévia da perfeição”, pretendendo com isso designar que “somente é compreensível o que apresenta uma unidade perfeita de sentido.” (ibid.: 440) A tarefa da hermenêutica se inicia pressupondo essa unidade diante da interpelação da tradição e se afirma na sua renovação, refazendo “o caminho da fenomenologia do espírito hegeliana”. (ibid.: 451)

A tradição é hegeliana e mais profundamente, “substância”, “porque suporta toda opinião e comportamento subjetivo e, com isso, prefigura e delimita toda possibilidade de compreender uma tradição em sua alteridade histórica.” Essa alteridade é senão um momento em que a consciência-de-si age colocando-se como diferente da tradição, senão para ser englobada pela efetualidade da história, da tradicionalidade na pertença do ouvir à tradição. (ibid.: 458) Contrapondo-se à consciência histórica advinda com o iluminismo que no reconhecimento do passado “procura elevar-se por inteiro acima de seu próprio condicionamento” e ao assim proceder “o que realmente procura é tornar-se ao mesmo tempo senhor do passado”, (ibid.: 530-531) Gadamer – e aqui reside a chave para a exemplariedade das hermenêuticas jurídica e teológica – insiste no milagre da comunhão com a tradição que vinga na interpretação não como “formas de domínio, mas de servidão.” (ibid.: 464; 532-533) Benjamin e Arendt, pelo contrário, buscam a redução messiânica, para usar a certa expressão de Peter Fenves, (2010: 76, 90, 163) desse comportamento natural e que implica não na conversação do passado – em um ato de nostalgia, o que Arendt, em determinada ocasião, denomina justamente por “erro mitológico” (2018d: 293) – mas na sua redenção – não na sua transmissão, mas na sua citação. Em Arendt a interpretação como narrativa nem serve nem se assenhora do passado, mas se liberta a cada caso, em cada fragmento, do domínio do destino. Tal qual Gadamer escreve a respeito da escrita em entrelinhas a que alude Strauss e com a qual comecei esse capítulo, (1999: 441, nota 225) Arendt não quer antecipar a perfeição da tradição, mas narrar o que há por de trás dela e, em meio as ruínas, inscrever a possibilidade da ação.

tanto silenciosa quanto um comando unívoco que foge à escrita, suprasumindo qualquer interpretação como o explicitar-se de algo implícito, como destino absoluto.

§ 3º Às margens da filosofia

O pensamento, Arendt propõe em determinado momento, se manifestaria “sem transformação ou transfiguração em todas as grandes filosofias” (1998: 170). Para Margaret Canovan, esse seria justamente um dos aspectos ou marcas centrais da obra arendtiana, quer dizer, o fato dela ser “voltada para si” (*inward-looking*). (CANOVAN, 1990: 164-165; 1994: 3, 11) Não obstante, a própria Arendt é rápida em pontuar, momentos depois à defesa da transparência entre pensamento e obra, da transparência de toda grande obra de pensamento, se se quiser, que mesmo o filósofo precisa interromper o processo de pensamento, transformando-o para sua materialização na reificação de sua obra (1998: 170-171). Em outras palavras, mesmo o filósofo, ou ainda mais ele – se a proposta da “escrita a entrelinhas” de Leo Strauss diz alguma coisa – tem de se preocupar com como seu pensamento se transpõe para o mundo – e vice-versa, isto é, como garantir, não só política, mas metodologicamente sua retirada do mundo.

Assim, em grande medida, essa primeira parte da pesquisa se dedicou a esclarecer essas duas dinâmicas da relação entre pensamento e mundo no pensamento de Hannah Arendt e qual a circunscrição daí resultante para se alcançar os momentos em que o direito se manifesta em seu pensamento. Em alguma medida, portanto, poder-se-ia descrever esse primeiro capítulo como um esforço de desconstruir – desarranjar e retomar – os textos de Hannah Arendt. Não por acaso, em diversos momentos chave da argumentação acima desenrolada, lançou-se mão dos textos de Jacques Derrida. O presente excuro se dedica a densificar esses pontos de contato entre Arendt e Derrida, com vistas a defender a aproximação que direcionou o texto que o precede e justificar alguns dos caminhos seguidos no restante da investigação. Na estratégia aqui articulada, eu decidi fugir à estrutura que normalmente toma esse tipo de interpretação – em que se apresenta, isoladamente, uma leitura sistemática dos dois autores em comparação, na articulação, de fato, de um “paralelismo estéril.” Ainda nesse sentido, na medida em que esse primeiro capítulo se dedicou a identificar e explorar as duas principais dificuldades à leitura dos textos de Hannah Arendt – que poderiam ser identificados hermeneuticamente como preconceitos que, de um jeito ou de outro, determinam a efetualidade da recepção de sua obra –, quais sejam, a de que eles seriam marcados por uma nostalgia helênica, de um lado, e a ansiedade da influência com o

pensamento de Martin Heidegger, de outro. Se as páginas anteriores discutiram a primeira, essas agora preparam a investigação para a discussão da segunda.

Isso posto, se o pensamento se desenrola como um diálogo do si consigo mesmo, e se, conseqüentemente, uma das condições do pensamento é que essas duas vozes sejam consistentes entre si, ao se saber que uma delas pode ser identificada com a consciência, como faz Arendt, deve-se então perguntar quem é a outra. Todo o argumento subjacente à “banalidade do mal” pressupõe que essa segunda voz tenha um papel determinante. Segundo a autora, a radicação do pensamento na existência humana se dá por sua origem na atualização, em um contexto de solidão, da mera ciência que o homem tem de si diante do mundo – no que diferença e alteridade, “características marcantes do mundo das aparências” estariam no fundamento da faculdade de pensar (1981a: 187) –, em que, se se quiser, ciência de si (*consciousness*) e consciência (*conscience*) passam a dialogar no ego pensante.

A dissonância concordante, e, por conseguinte não propriamente a identidade, entre as duas partes se manifesta no seguinte truísmo: o que alguém faz é dependente de quem ele é. (ARENDRT, 2004a: 125) Assim, a ciência de si traz consigo para o diálogo quaisquer ocorrências que tenha presenciado ou participado, ocorrências nas quais, ao serem lembradas, se aprofunda em seu diálogo com a consciência, para além da superfície dos eventos (ibid.: 93-101). Para Arendt, um dos resultados não-intencionais (*by-products*) dessa atividade, juntamente com a geração de sentido, é a configuração da personalidade, assim entendida a reconciliação ou o enraizamento do homem com o mundo, em que, ao retornar ao mundo das aparências, retorna como pessoa, e não como um indivíduo solitário (ibid.: 100, 105-106). Por conseguinte, o indivíduo anônimo raciocina, mas não propriamente pensa, pois incapaz e incapacitado de se lembrar frente à consciência do mundo circundante do qual se retirou momentaneamente. A banalidade do mal seria resultante desse desenraizamento, e seu caráter absoluto viria do fato de que alguém incapacitado de se lembrar não tem limites. (ibid.: 101 e ss.)

Como coloca a autora, pensa-se sempre *sobre* alguma coisa, e não alguma coisa, razão pela qual o pensamento é necessariamente dialético (1981a: 187), pois o “objeto” do pensamento é possibilitado pela mediação da ciência de si, que lembra o mundo, em esforço para além de sua contingência, no ego pensante – de modo que esse “sobre alguma coisa” acabe se confundido, em alguma medida, com o – e dependente do – alguém que pensa. Essa dependência, por sua vez, pode ser interpretada como uma dimensão da contingência e pluralidade inescapáveis do mundo, que ao mesmo tempo possibilitam e limitam, circunscrevem propriamente, o pensamento, que vai prontamente reconhecida por Arendt ao

estabelecer que a profundidade que o homem pensante conquista em relação aos eventos mundanis “muda de pessoa para pessoa, de século para século, tanto em suas qualidades específicas quanto em suas dimensões”. (2004a: 101)

Essa qualificação não pode ser interpretada superficial e, contraditoriamente, como se Arendt estivesse simplesmente anunciando um truísmo advindo com o historicismo – com que se quer identificar o significado particular que o termo veio a assumir nos anos da formação intelectual da autora, quer dizer, nas primeiras décadas do séc. XX no cenário intelectual alemão, a implicar, segundo Liisi Keedus (2015: 15-27), primeiro, na produção de estudos fechados em si mesmo acerca do passado que nada teriam a dizer para o presente, e, segundo, em uma postura relativista e cientificista, fundada em uma noção mais ou menos vaga de progresso, o que culminaria, em última instância, em um silenciamento forçado e violento das fontes (2015: 16).

De fato, a conclusão que poderia ser atribuída desavisadamente à constatação avançada por Arendt de que todo pensamento se radica no mundo, acusando-a de vingar em um relativismo que, em outras instâncias, ela própria denunciou, vai explicitamente enfrentada pela autora, em um dos textos de sua juventude. Nas suas palavras, a “realidade” que intercepta o pensamento que a transcende, a minar, em alguma medida, a própria distinção entre imanência e transcendência, entre ôntico e ontológico (Cf. NANCY, 2003), não pode ser reduzida a “interesses socioeconômicos” (ARENDR, 2005c: 29), com que se falha em fazer justiça a certas possibilidades da existência humana, possibilidades essas que, justamente, se entrelaçam à atividade do pensamento (ibid.: 38), entrelaçamento que permanece mesmo, ou mais ainda, quando renunciados todos e quaisquer absolutos (ibid.: 34).

Como ela escreveu anos depois, as atividades mentais, o pensamento em especial, se interpretariam como uma atualização dessa dualidade entrelaçada entre realidade e consciência (1981a: 74-75), em que, concomitantemente, “todo pensamento advém da experiência, mas nenhuma experiência sustenta qualquer sentido ou mesmo consistência sem se submeter às operações da imaginação e do pensamento”, a minar ambos os extremos, quer dizer, que da perspectiva do pensamento “a vida em seu simples estar-lançado é sem sentido”, e que da perspectiva imediata da vida e do mundo o pensamento é uma “morte vivida” (ibid.: 87). Os extremos se tocam, afinal, porque o jogo entre ausência e presença é constitutivo tanto do sentido da realidade como da possibilidade da vida do espírito (ibid.: 187). É apenas fazendo presente aquilo que está ausente que qualquer atividade mental pode operar. Do mesmo modo, é apenas se fazendo ausente que a vida ganha um sentido presente (ibid.: 191).

Esses mútuos deslocamento ou distanciamento – essas *dissimulações* – são intrínsecos à condição humana, em que pese a revolta da tradição ocidental frente ao fato incontornável de que “todo pensamento é estritamente falando um pensamento tardio (*an after-thought*)” (ibid.: 78), a explicar a insistência dos filósofos de buscar para as atividades mentais, essencialmente fora-de-lugar (ibid.: 199), uma região, lugar ou reino fora-do-tempo, de um presente absoluto ou eterno (ibid.: 207), uma abobada – ou justamente uma “origem” – que se alçasse para além do jogo incessante dos assuntos humanos.

A “contribuição” de Arendt a esse tema que, por excelência, ela recusa como *seu* (ibid.: 3-4), à experiência do espírito, àquilo que há de ativo na quietude da *vita contemplativa* (ibid.: 7), como a própria tensão subjacente a essas locuções deixa entrever, se faz às margens da filosofia (Cf. DERRIDA, 1982) e da metafísica, da história da tradição ocidental, entendida, em alguma medida – contra ela própria, talvez – como história da filosofia, tão somente (a dar espaço para que se escrevam outras histórias, dos fragmentos de passado esquecidos pela tradição, mas arquivados à sua revelia, como Arendt ela própria faz), esforçando-se, assim, por escapar de sua linguagem e pressupostos por “um fio de cabelo” (DERRIDA, 1998a: 314).

Ao pensar a discrepância entre pensamento e vida, palavras e aparências, que “levou à filosofia e à metafísica em primeiro lugar” (ARENDR, 1981a: 8), Arendt procede – como a citação anterior e parte do linguajar até então mobilizado para dar conta dessa dimensão da obra da autora de todo antecipa – em modos muito próximos à desconstrução de Jacques Derrida. Especialmente porque essa discrepância, e o particular modo que ela vai resolvida pela tradição, inscrevendo nesse entrelaçamento uma assimetria que permitisse a atribuição de uma originalidade ao primeiro em detrimento da frieza e contingência da segunda, originária da história da filosofia (DERRIDA, 1998a: 286), vai agora pensada por Arendt como constitutiva do homem, e não como seu defeito ou vício. A desafiar, como Derrida (1998a: 303-304, 314), noções tão próprias à metafísica, como a de origem, ou mesmo a possibilidade de uma ontologia, justamente por ir ao “centro”, “sempre já” deslocado, da própria diferença entre presença e ausência, pensamento e experiência, transcendência e imanência.

a) *A ansiedade da influência*

Evidentemente, Derrida é um nome ausente nos escritos de Arendt. E ainda que o contrário não seja verdade, as poucas vezes que o autor se engajou com o pensamento

arendtiano colocam um desafio que precisa ser enfrentado de maneira preliminar à discussão precedente. O emparelhamento aduzido na seção anterior teve o intuito de colocar a tensão que servirá de desafio para a presente discussão. Longe de um paralelismo estéril, a escolha de Derrida para desenrolar o acesso ao texto de Hannah Arendt é de todo estratégica, o que justifica, inclusive, se afastar como uma apresentação possível dessa investigação a forma tradicional e consolidada na literatura. Quer dizer, não se fará uma apresentação sistemática do que pensam um e outro autores para então se fechar concluindo quem é preferível nisso ou naquilo.

O primeiro argumento a favor dessa escolha é que dificilmente outro autor na constelação de nomes contemporâneos que aparecem ligados aos problemas ora discutidos se dedicou tanto à questão da leitura e da escrita e de como ler a tradição às suas margens – em um modo que a mantém justamente aberta enquanto questão na medida que a responde, ao contraponto de Heidegger, por exemplo, em que, se se quiser denomina-la assim, a questão metodológica é apresentada como o esforço de se preparar o equipamento necessário à conquista da questão do Ser, ou mesmo de Arendt, ainda que nesse segundo caso as economias dos textos estejam mais abertas a inflexões que no primeiro.

O segundo argumento diz respeito à leitura que Derrida faz de Arendt, que reproduz, de uma maneira muito mais profunda e diretamente articulada, o principal obstáculo ao acesso do tema do direito na obra da autora: o fato de que Arendt seria, ao mesmo tempo, pouco e muito heideggeriana. Aproximá-los proporcionará, em um primeiro momento a apresentação tanto quanto possível do modo pelo qual se está fazendo essa investigação – admitidamente uma raridade em qualquer pesquisa filosófica – e em um segundo momento arrancar o essencial para se marcar a distinção entre Arendt e Heidegger com vistas a alcançar um acesso à questão do direito na primeira em contraponto ao segundo. A necessidade de se passar por Heidegger, por sua vez, será clarificada no decorrer do argumento, centralizando-se nesse tocante em momento que me parece mais oportuno, bastando indicar, por hora, a centralidade desse nome no contexto jurídico brasileiro mais recente.

Para além dos momentos esparsos que o nome Hannah Arendt vai anexado a um comentário recorrente acerca da relação entre Estados soberanos no cenário internacional, o explícito, central e mais extenso – o que, tratando-se do nome a que se atribui à obra que se está discutindo é tanto mais razão para lê-lo às minúcias, para dobrá-lo naquilo que o excede – contato do autor com a autora se dá em seu texto dedicado à história da mentira, apresentado em um evento acadêmico sediado na *New School for Social Research* em homenagem a Hannah Arendt e Reiner Schürmann em 1994.

De pronto, a indisposição de Derrida para com a obra arendtiana ressalta no texto. Restringindo-se a apenas uma entrada do *corpus* arendtiano, *Verdade e Política*, com rápidas remissões a outro escrito também dedicado à temática, *Mentindo na Política*, Derrida parece extremamente preocupado em marcar as limitações teóricas dos projetos – em sua expressão (2002: 68) – de Hannah Arendt quando contrapostos às suas próprias influências e escolhas intelectuais. No mesmo sentido, todo avanço proposto por Arendt que lhe parece se aproximar de maneira adequada da problemática é, não obstante, caracterizado como incompleto ou insuficiente. (2002: 57, 66) Para Derrida, a possibilidade da mentira exigiria tanto uma consideração no que diz respeito à performatividade da linguagem quanto aos vestígios ou traços do inconsciente. Um e outro teriam sido esboçados por Arendt, mas só e tão somente – em que pese sua ressalva de que o recurso a Freud e a psicanálise, Heidegger e a analítica do *Dasein*, ou a Austin e à teoria dos atos de fala não seria, por si só, não seria suficiente para dar conta dessas dificuldades (ibid.: 52, 67). A ausência de qualquer menção ao conceito marxiano de ideologia vai também criticada. (ibid.: 67-68)

Começamos do final – e em um modo assemelhado ao de Derrida, pela denúncia de ausências. A falta de qualquer referência a *As Origens do Totalitarismo*, ainda mais quando a experiência pessoal de Arendt com a fabricação de mentiras em massa do totalitarismo vai expressamente indicada (ibid.: 42) causa bastante estranhamento. Afinal, muitas são as páginas dedicadas à ideologia, caracterizada como uma “arma política” (ARENDDT, 1973: 159), um substituto da sociedade de massas, no fundo, aos princípios que em cada estrutura de governo movimentam a ação política (ibid.: 468), com o qual se consegue competir pela persuasão da opinião pública em outro nível de eficiência (ibid.: 159). Isso se dá, segundo Arendt, pelo fato de que muito embora toda persuasão precise se embasar em experiências e desejos, em “necessidades políticas”, ideologias, com suas particulares pretensões de abrangência, lógica e consistência, se apresentam, especialmente em contextos desoladoras, concomitantemente como a única saída a garantir seja o mínimo de respeito próprio (ibid.: 352) seja a emancipação da realidade – com suas contradições e incertezas (ibid.: 470-471). Contra Derrida, portanto, pode-se afirmar que Arendt efetivamente trata sistemática e demoradamente desse local de inverdade que “não é nem um lugar de erro, ignorância ou ilusão, nem um lugar de mentira ou de mentir para si próprio”. (DERRIDA, 2002a: 68)

É possível concatenar a partir da referência à discussão desenvolvida por Arendt sobre o conceito e experiência de ideologia uma resposta à principal – e mais absurda, a meu ver – objeção e atribuição efetuadas por Derrida ao pensamento da autora. Segundo o autor, Arendt estaria presa a uma concepção de sujeito, identidade ou ego (*self*) que tornaria, como

consequência inescapável, o conceito de mentir para si próprio (*lying to oneself*) uma contradição em termos (ibid. 67). Isso está tão errado ao ponto de, senão intencional e irresponsavelmente, Derrida só poder estar mentindo para si próprio – ainda mais quando *Eichmann em Jerusalém* vai mencionado, mesmo que não propriamente discutido ou citado.

Arendt explicitamente rompe com a “unidade do eu” que tornaria seu conceito de “mentir para si próprio” contraditório. Ao resumir a discussão sobre o pensamento como um diálogo do si consigo mesmo, Arendt escreve que “a atualização especialmente humana da consciência no diálogo pensante entre mim e mim mesmo sugere que a diferença e a alteridade” – uma e outra a marcar de maneira de todo característica o “mundo das aparências no qual os homens habitam – “são as condições mesmas para a existência do ego mental humano, porque esse ego efetivamente existe apenas em dualidade” (1981a: 187). Assim sendo, a atividade do pensar não residiria em uma “identidade”, porque, nas palavras da autora, “nada que é idêntico consigo mesmo, verdadeira e absolutamente um, como A é A, pode estar em ou fora de harmonia consigo mesmo; é sempre necessário pelo menos dois tons para produzir um som harmônico” (2004c: 183). Para então concluir, de maneira curiosamente próxima à escrita de Derrida: “*A difference is inserted into my Oneness*” (ibid.: 184).

Do mesmo modo que o pensamento pode decorrer como um diálogo, pode-se também estar em “guerra consigo mesmo”, com o que, ao invés de aguardar – e mesmo antecipar – com ansiedade o retorno para o outro em si, esse retorno é postergado (1981a: 190-191), ou mesmo completamente ignorado. Se a primeira atitude é comum ao homem vil, a ignorância que dá azo tanto ao sonambulismo característico àqueles que não pensam (idem) quanto à possibilidade de um mal infinito (2004c: 188) é característica dos indivíduos em massa. Essa ignorância da diferença, do outro em si, Arendt propõe (1973: 459; 2004: 24, 98, 203-204), acompanhada do desinteresse de se introduzir nas profundezas do eventual, permanecendo e sendo carregado à superfície da vida, se encontra particularmente generalizada na contemporaneidade em razão da condição de superficialidade do humano gerada pela sociedade moderna. Em outras palavras, quando o mundo está em guerra consigo mesmo, tem-se não mais um mundo, mas um deserto – com risco efetivamente possível de eliminar, na metáfora articulada por Arendt, com suas tempestades-de-areia, aqueles poucos oásis sem os quais a renovação da vida humana se torna impossível.

Ainda nesse sentido, superficialidade e desenraizamento (*rootlessness*) estão intimamente ligados – é por ser tornado supérfluo que homem perde suas ligações com o mundo, sendo substituídas, por sua vez, pelas fôrmas de ferro da ideologia. Desligado,

desenraizado do mundo, perde-se a capacidade de rememorar, e com isso as condições mínimas para a solitude e a atividade do pensar, porque pensar, especialmente pensar o passado, significa “mover-se nas dimensões do profundo, estabelecer raízes e, por conseguinte, se estabilizar” (2004a: 93). Em uma situação de desenraizamento não se tem para quem retornar – do mesmo modo que não se tem do que lembrar (e pelo que prestar luto), no que tudo passa a ser possível: “O maior mal não é radical, ele não tem raízes, e por isso ele não tem limitações, podendo ir a extremos impensáveis, engolindo todo o mundo” (2004a: 95) – a já indicar, sobremaneira, um dos pontos centrais dessa investigação, se se me conceder a permissão de alguma antecipação, qual seja, a relação entre direito e memória, ou do direito como memória, no pensamento da autora.

Para Arendt, mentir para si mesmo é negar a dualidade ínsita ao pensamento, é fazer daquele outro que espera seu retorno àquilo que é, ao mesmo tempo, o mais familiar e o mais estranho, seu inimigo – com a generalização dessa condição de inimizade sendo uma das mais características e aterradoras dimensões da realidade pós-totalitária.

Aquilo que é ao mesmo tempo o mais familiar e o mais estranho – se é que se poder usar “mesmo” para designar o tempo em que estranheza e familiaridade se cruzam, tratando-se, talvez, de um tempo “fora-de-ordem”. Ainda que responder por que Derrida optou por se indispor com uma obra que tanto se aproxima da sua – aproximação que, segundo ele próprio, já lhe vai volta e meia anteposta (*contra-assinada*, se se preferir) (Cf. BENNINGTON, 1993), como quando um estudante lhe colocou que “a democracia por vir” seria o que Hannah Arendt chama por república (DERRIDA, 2002b: 181) – esteja completamente fora dos objetivos dessa investigação, o começo de uma resposta se encontra em uma nota de rodapé – a versão mais extensa de um comentário marginal recorrente, – dedicada por Derrida a basicamente duas frases proferidas por Arendt. Retornar aos textos arendtianos a partir dela e para confrontá-la trará dois ganhos: destacar a profundidade da reflexão da autora quanto à relação entre pensamento e linguagem; revelar o pressuposto a partir do qual Derrida lê Arendt – o que, por um lado, não deixará de fornecer mais uma justificativa ao desvio que ora se realiza, e, por outro, destacará a centralidade da temática com que se decidiu iniciar o presente esforço.

O segundo momento – ainda que, cronologicamente, Arendt apareça para Derrida primeiro marginalmente, e depois seja, bem ou mal, enfrentada centralmente no texto acima discutido – em que a autora aparece diante das reflexões de Derrida está envolvido em uma série de traços e linhas de pensamento que transpassam uma parcela considerável de obras e

entradas – ainda que vestígios relacionados a Arendt tenham deixado sua marca em apenas duas ocasiões.

Em uma delas, no quinto seminário de uma série ministrada em 1996, sob o título *Pas d'hospitalité*, após colocar a aporia entre uma lei absoluta de hospitalidade e as leis de hospitalidade sem as quais a primeira não pode se realizar, mas às quais, ao mesmo tempo, ela sempre desafia, sempre lança aqueles que a recebem a transpassa-las (2000: 79-81), Derrida lembra Antígona e sua experiência estrangeira com seu pai em *Oedipus Coloneus*, e chega à questão anteriormente desviada do estrangeiro. “Aqueles que são deportados”, os deslocados, exilados, expulsos, desenraizados, ou nômades, compartilhariam “duas fontes de suspiro, duas nostalgias”, segundo o autor (ibid.: 87). Primeiro, quer-se voltar ao lugar que seus mortos foram enterrados – onde, de certo modo, se situa o *ethos* do refugiado, a partir do qual se mede “todas as jornadas e todas as distâncias”. Segundo, esses “estrangeiros absolutos” “continuam normalmente a reconhecer sua língua, aquilo que se chama por língua materna, como sua pátria definitiva, e seu último lugar de descanso” (ibid.: 89).

Ao indicar essa segunda nostalgia, Arendt a exemplifica no discurso de Derrida. Sua resposta teria sido exatamente essa em uma ocasião: “ela não se sentia mais alemã exceto na língua,” – ao que se atrela uma nota de fim de texto, à “linguagem” – “como se a língua fosse um resto de pertencimento, ainda que, de fato, e nós chegaremos nisso, as coisas sejam mais complicadas” (idem). Por se tratar da “primeira e última condição de pertencimento”, a linguagem seria também “uma experiência de expropriação, de uma *exappropriation* irreduzível”, porque “o que se chama por língua ‘materna’ é desde já a ‘língua do outro’” (idem). Ao mesmo tempo, um lugar fixo, para onde se retorna, e um lugar móvel, uma segunda pele, que acompanha quem quer que seja para onde se vai – “o fundo absoluto de todos os deslocamentos”, aquilo que parte do si e separa o si de si mesmo (ibid.: 91).

A particular estrutura da edição dos textos preparados para os seminários permite acesso a um comentário *suplementado* à escrita de Derrida, durante o evento de sua leitura. Anne Dufourmantelle escreve de que maneira Derrida, para além do texto, se demorou na expressão “língua materna” (2000: 82-92). Muitas são as variações despontadas pela autora, que vão desde à sua metaforização, para o ““estar-em-casa no outro””, “um lugar sem lugarização rumo à hospitalidade”, à possibilidade do “materno”, da mãe enlouquecer, de que o “próximo, desejável e amável mundo pode ser transformado em terror”. Nessa amálgama, Derrida se mostrou “surpreso” de que Arendt não tenha conseguido imaginar que a linguagem, “aquilo de mais íntimo, mas também aquilo de mais compartilhado que temos”, possa ter sido a “cúmplice do barbarismo”, como, e aqui Dufourmantelle cita Derrida para

além e ao lado de seu texto publicado, “se o edifício frágil da resposta de Arendt quisesse preservar uma possibilidade de redenção em face do mal absoluto”. Edifício frágil o qual, em última instância, se traduziria na “sacralidade da terra enquanto sentido radicalmente fundante, defendida por Arendt”, posição e autora contrapostas por Derrida àqueles autores para quem “a língua foi adquirida, e não uma aquisição maternal”, como Levinas e Rosenzweig, quem colocariam a “sacralidade da lei” (ibid.: 98-100).

A nota de rodapé atrelada à linguagem (2000: 159), ao final da frase que referencia Arendt, envia o leitor à versão publicada de um texto apresentado nos idos de 1992 – tanto na *Louisiana State University* quanto no *Collège international de philosophie*, em Sorbonne –, intitulado *O monolinguismo do outro: ou a prótese da origem*. Na edição inglesa, por sua vez, é entre as páginas 78 e 90, em uma longa nota de fim de texto à página 55 que Derrida se dedica em profundidade às possibilidades da resposta de Arendt a Günther Gaus. (ARENDR, 2005a: 12-13) Por conseguinte, parece propício retornar à entrevista antes de se prosseguir com Derrida.

Após o mencionado desentendimento quanto à apresentação de Arendt como filósofa, Gaus resume a situação de emigrada da autora, para então perguntar se autora sentia alguma falta da Europa anterior ao nazismo, e o que, com seu retorno ao continente, parece ter permanecido e se perdido por completo. A resposta de Arendt é bem conhecida, e inclusive dá o nome a entrevista. Ao mesmo tempo em que nada daquela época lhe era caro, a linguagem permanece. Nas respostas seguintes, Arendt conta de sua obstinação em não perder sua língua materna, o quão ela se sente em casa no alemão, em contrapartida ao distanciamento que ela conscientemente desejou manter seja do inglês, seja do francês. Gaus, então, interpõe se essa resolução se manteve mesmo nos mais amargos dos tempos. A resposta de Arendt vem de imediato em apenas uma palavra: “Sempre”. Uma resposta que muito deu a Derrida o que pensar, caracterizando esse sempre como “desarmado, ingênuo e erudito”, respondido de maneira plena e sem hesitação (DERRIDA, 1998b: 85). Entretanto, após essa palavra que aparece como se fosse “suficiente e exaustiva” (idem), Arendt complementa: “Eu pensei comigo mesmo, O que se pode fazer? Não foi a língua alemã que ficou doída. E, segundo, não existe substituto para a língua materna”. Essa falta se faria sentir naquelas pessoas que, diferentemente dela, se esqueceram de suas línguas maternas, que, concomitantemente, falam inglês melhor que ela, mas perderam em produtividade, substituída por um clichê atrás do outro, a produtividade que se tem na própria língua. Falta que, de certo modo, pode ser atribuída à experiência do terror, à decisão de não só falar de Auschwitz, mas também como se falava – ou se falaria? A distinção entre um e outro parece ser o fio de cabelo que divide e

diferencia Arendt e Derrida, talvez não só nessa temática, mas também no estilo, no pensamento de um e de outro – em Auschwitz.

Como se falava ou se falaria em Auschwitz. Para Derrida, Arendt desconsidera – ao invés de negar –, como um absurdo, a possibilidade de que “uma língua possa se tornar louca” (1998b: 86). “Uma língua não pode se tornar insana”, nem ser razoável ou delirante, um protesto sussurrado a Arendt pelo incrédulo senso comum. (idem) Duas linhas de pensamento, todavia, são “evitadas, desconsideradas, ou sumariamente encerradas” (ibid.: 87-89). De um lado, que uma língua possa, ela própria, ficar louca. Se os “‘sujeitos’ de uma língua” ficaram “loucos, perversos ou diabólicos, maus com um mal radical, foi necessário de fato que a língua tenha uma mão nisso” – isto é, se a língua é mais que um instrumento, simples, neutro e externo, o que Derrida concede como assumido por Arendt na primeira palavra com que abre sua resposta, um cidadão falante fica louco “em uma língua louca”, quer dizer, qualquer língua tem sua parcela de culpa e de loucura. O que chega, por outro lado, à segunda linha de pensamento: de que não só é possível ter uma “mãe demente”, uma mãe que seja demente porque única, algo de fato terrível e tão assustador que se assemelha ao enlouquecimento da “lei ou da origem do sentido”. Por ser única e insuprível e sempre sujeita a substituições, a língua enquanto lugar seria aquilo que torna a loucura possível. A singularidade absoluta, bem como a substituíbilidade absoluta, tornaria qualquer um louco, no seio de sua casa, no mais íntimo si consigo mesmo, uma energia de loucura que, de algum modo – Derrida escreve que se poderia demonstrar tanto –, chega à essência da hospitalidade como essência da casa.

O motivo dessa repressão perpetrada ela própria por Arendt, Derrida conclui, estaria ligada em última instância à heideggeriana que Arendt permanece a esse respeito. E ela assim seria ao afirmar a língua alemã, como língua materna “sob a qual se outorga uma virtude de originalidade”, “a última essência do solo, a fundação do sentido, a propriedade inalienável que se carrega consigo”. (ibid.: 91) Onde no fundo há divisão e loucura, a impropriedade daquilo que é mais próprio, uma originalidade secundária, Arendt enxergaria o que há de mais originário e de mais próprio, o lugar por excelência da ipseidade que se identifica consigo mesma.

A leitura de Derrida ora analisada se funda, em alguma medida, em sua interpretação de que Arendt ficaria aquém seja da analítica do *Dasein*, seja da psicanálise, o que dotaria a noção de mentir para si mesmo de uma contradição que o conceito de si (*self*) e seus pressupostos não conseguiriam resolver. Que essa é uma interpretação pouco generosa, indisposta de fato, eu acredito ter argumentado suficientemente. Entretanto, o que a discussão

dessa segunda entrada no arquivo Arendt-Derrida parece sugerir é o que está por trás dessa indisposição – Derrida lê Arendt como (ainda) excessivamente heideggeriana.

De fato, toda uma remissão pode ser feita à ênfase com que Heidegger busca trazer a linguagem como aquilo que é mais próximo, onde se reside e se demora, onde o homem, como aquele que é mais estranho, retorna a casa – à linguagem como casa do Ser, conforme se encontra articulado em *Sobre o humanismo*. (Cf. HEIDEGGER, 1979; 1982: 63, 81-82) Mais ainda, não é surpreendente que essa linha de pensamento tenha chegado, posteriormente, na inalienabilidade da língua materna, em sua originalidade, ao ponto da *Muttersprache*, a língua materna, ser vertida em *Mutter der Sprache*, a mãe da linguagem. (DI CESARE, 2012: 102) Linha de pensamento, por sua vez, que chegaria e atravessaria a resposta de Hannah Arendt a Günther Gaus, também no juízo de Donatella Di Cesare, quem, ao discutir com profundidade o entrelaçamento entre linguagem, proximidade, e estranhamento, contribui uma das poucas discussões a respeito da crítica articulada por Derrida à permanência da língua materna advogada por Arendt.

Conforme se lê em *Utopia do compreender*, “ao pensar e sentir a língua materna como esse lugar único e sagrado da origem, Arendt se prova profundamente heideggeriana”, com sua insistência e pacifismo em se manter habitante na língua alemã a denunciar um pensamento carente de uma terra originária, de algo que fosse inalienavelmente próprio. (2012: 108-110) A linguagem, contudo, segundo Di Cesare, com e também Derrida, resistiria justamente a qualquer apropriação (ibid.: 114) – nas palavras que a autora se empresta de Gadamer, que transpassam todo o estudo: “Mas quem está ‘em casa’ na linguagem?” (GADAMER, 2007: 154); ao que Di Cesare suplementa: “Se a linguagem é de fato o mais familiar e íntimo lugar de ser por si mesmo (ou talvez o único lugar), é também verdade que uma não-familiaridade ainda mais fundamental permanece ao fundo e antecede essa familiaridade” (2004: 3-4), uma familiaridade que por ser estranha ou assustadora (*unheimlich*) e imemorial impede necessariamente qualquer possibilidade de apropriação.

Ao interpretar Arendt a partir de Heidegger, portanto, Derrida não é nem o primeiro nem será ao último a proceder dessa maneira, nem mesmo quanto a essa temática. Mais ainda, não é a primeira vez que Derrida se engaja dessa maneira com alguém que lhe aparece e se lhe é apresentado, ou mesmo confrontado, como a desenvolver um esforço de todo próximo e de todo distante do seu. Tanto Ricoeur (Cf. DERRIDA, 2007; PIROVOLAKIS, 2010) quanto Gadamer (Cf. MICHELFELDER; PALMER, 1989) seriam outros exemplos disso. Constelação de nomes que sugere o rumo que a presente investigação deve tomar se quer alcançar o pensamento de Hannah Arendt – a passar, necessariamente, pelo seu confronto

com Heidegger, e de que maneira a autora se insere nesse contexto e problemática caracterizados pelas dificuldades e desafios ínsitos à leitura, interpretação, e posicionamento da e sobre a obra e legado de Heidegger.

Os argumentos desenvolvidos por Derrida tem sua força, que, como dito, tocam, talvez, nas diferenças fundamentais entre os dois pensadores – bem como em pontos essenciais do esforço arendtiano que retornarão na segunda e terceira partes dessa investigação. O que justifica a discussão seguinte sobre as variações de sentido que se pode atribuir à decisão de Arendt pela língua alemã.

No meio de suas reflexões quanto a aporia de sempre se falar apenas uma língua e, ao mesmo tempo, nunca se falar só uma língua, Derrida admite que, não tendo perdido o acento que lhe caracterizaria como um franco-argelino, o pensamento de que esse sotaque, essa particular forma de acentuar, pudesse aparecer em suas publicações lhe atormentava de maneiras indescritíveis – a culminar em uma intolerância à qual ele reconhece com certa vergonha, de modo que ele não consiga aceitar no que diz respeito à linguagem, ao menos quanto à língua francesa, nada que não seja “puro francês” (1998b: 46-47). Esse “hiperbolismo” estaria arraigado no seu “passado profundo”, muito embora tenha se desenvolvido em sua educação francesa (ibid.: 48-49) – ela própria profundamente discutida anteriormente no texto, especialmente em suas dimensões político-culturais, da linguagem como política. Muito embora, como vai colocado ao centro também, e não só às notas de fim, a língua materna nunca permaneça “puramente natural”, ou “própria”, ou “habitável”, porque “ninguém habita aquilo que habitualmente se chama de habitável”, não havendo habitat possível “sem a diferença desse exílio e dessa nostalgia” (ibid.: 58), ou talvez por isso mesmo, sua língua materna que ele renuncia como sua se lhe sussurra – em suas palavras – como uma lei – uma lei inscrita, justamente, na língua materna.

E se Derrida responde a esse chamado, a essa lei, se ele “sempre se rende à linguagem”, ele o faz, segundo suas palavras e em uma longa explicação, não para machucá-la, colocá-la em perigo ou injuriá-la, em uma possível vingança, pelos policiais, pelas bombas, pelo antissemitismo, mas para fazer algo acontecer a ela, à essa língua que “permaneceu intacta, sempre venerável e venerada, adorada nas orações de suas palavras e nas obrigações que são contratadas nela”, fazê-la voltar-se sobre si, entregar-se a si, como se um recém-chegado a fizesse falar por si, mas em sua linguagem, na língua do estranho (ibid.: 51). A língua permanece, portanto – porque a linguagem permanece, não deixando de ser o jogo entre língua e linguagem um dos motores principais da economia do texto de Derrida. Mesmo se enlouquecida, ou demente (ibid.: 87-88), o que se deve então perguntar é o que

fazer com uma mãe que perde sua razão e consciência – como enfrentar essa experiência que desvela a angústia de um acontecimento que “poderia não ter acontecido”, ou que mesmo “não deveria ter acontecido”. (DERRIDA, 1998b: 88; ARENDT, 2005a: 14)²⁰

O que Derrida parece desconsiderar na resposta de Arendt é que sua decisão por manter sua língua materna não tenha sido tão natural, tão imediata, ou mesmo tão tranquila, quanto o espaço entre uma frase e outra parece lhe sugerir – e se lhe apresentar a crítica. De fato, é curioso que aqui também Derrida se prive de incursões em outras instâncias da obra arendtiana. Ainda mais quando Derrida se refere à tradução francesa da entrevista, incluída em uma coletânea de artigos da autora sobre o nome *La tradition cachée: Le Juif comme paria*, porque, dentre os textos coletados, tem-se o artigo *Nós, os refugiados*, na qual a dimensão política da decisão por se continuar a falar alemão – muito embora se o falasse ou se o falaria em Auschwitz – vai explicitamente discutida no contexto da comunidade de emigrados – a implicar com essas próprias palavras, política, comunidade, etc, toda a tensão entre exílio e proximidade, ínsitas ao distanciamento, à colocação de distâncias, que entra em jogo cada vez sempre na existência em comum, que Derrida entende ausente em Arendt (como a heideggeriana que ela seria, não obstante sua interpretação que por vezes advoga pelo sentido de posições contrárias no próprio pensamento de Heidegger)

Já na primeira página Arendt pontua que “nós, os refugiados” perderam suas casas, “o que significa a familiaridade da vida cotidiana”, suas ocupações, significando a confiança que alguns tinham de possuir um lugar no mundo, e, finalmente, sua linguagem, “o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos, a expressão desafetada dos sentimentos”. (2007c: 264) Com essas palavras, exclusivamente, Derrida teria motivos suficientes para estender sua leitura pelo menos ao quarto parágrafo desse ensaio – porque, descontinuadas, interrompidas, elas dão fundamento à sua interpretação. No quinto parágrafo Arendt começa a desenvolver a figura do refugiado otimista, quem, como todos os demais, ao ser aconselhado a esquecer, esquece-se mais rápido do que qualquer um poderia imaginar. (ibid.: 265) A vida anterior passa a ser enxergada em um misto de névoas que a apresentam como um exílio

²⁰ A coincidência da formulação, que se apresenta sem aspas no primeiro autor, mas nas mesmas palavras com que a segunda dá seu veredito sobre o holocausto, abre uma gama de possibilidades interpretativas, desde ao modo com que se a apresenta, como um exemplo, apropriado talvez, ao escopo daquilo que não deveria ter acontecido, permitindo-se ir além da experiência do holocausto, das línguas francesa e alemã, da tradição ocidental, a chegar à muito pessoal e dolorosa experiência de Jacques Derrida “ele próprio”, quem, nas margens que estruturam todo o texto de *Circumfession* (Cf. 1993), revela sua experiência ao lado de sua mãe, em seus últimos anos, quando, para usar as palavras de Hannah Arendt, o mundo parece se desvanecer diante de nós mesmos, “estrangeiros que afinal dizem adeus a um lugar estranho após uma curta estada” (ARENDT, 2002: 469-470) (e com ele, os rostos, os nomes, lugares, cada qual condenados à sua vez ao esquecimento para nós, em golpes cruéis para aqueles que continuam, para Derrida, com certeza).

inconsciente, ao mesmo tempo em que a língua materna vai esquecida. De todo crucial é o que Arendt pontua logo em seguida: para que o esquecimento seja mais eficiente, quaisquer menções a campos de concentração e à sua experiência são energeticamente evitadas – pelo risco de serem interpretadas como pessimismo, ou desconfiança, por serem assuntos sobre os quais ninguém quer ouvir falar.

Contrariamente ao refugiado otimista tem-se o refugiado que retoma uma tradição judaica esquecida, aquela do “paria consciente”. Esses refugiados insistem em dizer a verdade, “até mesmo ao ponto da ‘indecência’”, e ao fazê-lo conquistam uma “vantagem inestimável”: “a história não é mais um livro fechado para eles e a política não é mais um privilégio dos gentios”. (2007c: 274) O pária reconhece sua exclusão, ao invés de escondê-la, ou de se refugiar dela, e ao fazê-lo rompe os limites que o colocaram de fora, abrindo a possibilidade de às margens e a partir da tradição modificá-la. Arendt indexa uma série de nomes a essa tradição que chega ao fazer-se-presente dos refugiados, que vão desde Rahel Varnhagen a Franz Kafka (com quem Derrida em sua longa nota de fim de texto contrasta Arendt). Ainda nesse sentido, aparece como uma estratégia comum da literatura secundária argumentar que as palavras que Arendt dedicou para apresentar Rahel Varnhagen se aplicam também a ela, isto é, de que apenas por decidir permanecer tanto uma judia quanto uma paria, por se apegar a ambas essas identidades que se tornou possível encontrar um espaço para si na história ocidental. (Cf. ARENDT, 1994a) Por conseguinte, talvez, decidir-se pela língua materna, pelo alemão, tenha um sentido diferente daquele que muito rapidamente vai atribuído por Derrida – talvez Arendt o faça não como alguém que se sente em casa na língua alemã, muito pelo contrário, sabendo que ao se fazer se sentir em casa desafia-se algo da ordem da casa, da lei da casa, inscreve-se, para usar as expressões que governam esse texto em particular do autor, a lei absoluta da hospitalidade na lei particular da língua alemã. Fazê-lo, em outras palavras, é tomar responsabilidade por uma tradição que explicitamente lhe recusou qualquer consideração e, ao fazê-lo, necessariamente sucumbiu – instaurando uma tensão que se demora em decidir, necessariamente, entre o messiânico e o trágico, entre a possibilidade e a impossibilidade de mudança.

Com isso, há base suficiente para se enfrentar a questão acima colocada: o que se fazer com uma mãe demente – uma pergunta que revela uma diferença não de todo distante, talvez a mesma, entre se avançar que o alemão é a língua que se falava em Auschwitz, ou a língua que se falaria no campo de concentração, isto é, ao fundo, se a linguagem permanece, ou se a linguagem ao permanecer, vai subvertida e destruída pela máquina de produção do terror, a distinção entre a linguagem como partícipe ou como cúmplice.

Somando-se ao posicionamento de Di Cesare, talvez a contribuição de Jennifer Gaffney, *Pode uma língua enlouquecer? Arendt, Derrida, e a importância política da língua materna*, seja a outra única discussão detida sobre a questão da língua materna entre Derrida e Arendt, e, se assim for, a primeira até o momento a insistir em outra interpretação que não aquela avançada por Derrida e acordada por Di Cesare. A engenhosidade do artigo de Gaffney consiste em ter lido mais – tanto na obra arendtiana como um todo quanto na entrevista propriamente dita – na ênfase da autora em marcar o recurso a clichês quando do abandono da língua materna. Afinal, é exatamente isso que Arendt percebe ao se deter sobre o interrogatório policial de Adolf Eichmann. (GAFFNEY, 2015: 8-10)

Nas palavras de Arendt, o que se sobressai humoristicamente do texto é a “luta heroica que Eichmann trava com a língua alemã, que invariavelmente o derrota” (ARENDR, 2013: 61). Uma luta que chegará ao tribunal, fazendo-o se desculpar ao juiz com a explicação de que sua única língua seria o oficialês (*Amtssprache*). Isso se deu, afinal e segundo Arendt, “porque ele sempre foi genuinamente incapaz de pronunciar uma única frase que não fosse um clichê” (idem). Clichê após clichê, Arendt conclui que quanto mais o ouvia “mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa” (ibid.: 62), revelando o não-pensamento como o melhor guarda-costas “contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal”. (idem) Na explicação de Gaffney (2015: 10), o vazio da fala de Eichmann seria “caracterizadamente totalitário”, tendo-se desligado do mundo e de si próprio – do si próprio como outrem, porque, conforme pontuado por Arendt, pensar é, necessariamente, pensar a partir de outros pontos de vista – o que o tornou inapto à comunicação, ao assumir e atualizar a ausência de sentido ao qual os homens se veem rendidos na sociedade de massas – dimensão essa que, ainda segundo Arendt, seria a experiência fundante do totalitarismo como forma de governo. (Cf. 1973)

Por conseguinte, falava-se alemão em Auschwitz? A resposta não parece ser tão taxativa e imediata como os textos de Derrida e Di Cesare parecem pressupor. Dá testemunho de tanto o relato de Primo Levi, utilizado largamente por Di Cesare ao final de seu já referido estudo – a levá-la a conclusões particularmente próximas àquelas de Hannah Arendt, com sua ausência nesses últimos momentos podendo significar tanto uma falha em reconhecer isso quanto uma obstinação em se afastar de Arendt –, intitulado *Comunicação*, no livro *Os submersos e os salvos*.

Auschwitz representaria a incomunicabilidade em seu modo mais radical, em que “o uso das palavras para comunicar o pensamento, esse mecanismo necessário e suficiente a fim

de que o homem seja homem já havia caído em desuso”. (LEVI, 1991: 67) Assim, muito embora uma divisão fundamental tenha se feito desde o começo, entre aqueles prisioneiros que falavam alguma coisa de alemão e aqueles que não, e a troca de palavras nessa língua configurasse alguma “aparência de relação humana” entre os primeiros e seus algozes, relação de todo fundamental à sobrevivência (ibid.: 71), Levi deixa claro que o alemão falado em muito pouco se aproximava, em seu aspecto “esquelético, urrado, carregado de obscenidades e imprecisões” com o alemão “preciso e austero” dos textos de química que já havia abordado nesse idioma, ou daquele “alemão melodioso e refinado da poesia de Heine que me recitava Clara”, sua companheira de estudos (ibid.: 72). Trata-se, afinal, de uma obviedade que lhe apareceu anos depois: “Onde se faz violência ao homem, também se faz à linguagem” (idem).

A *Lingua Tertii Imperii*, a língua do Terceiro Reich, reduziu o alemão a um dicionário com uma dúzia de signos “sortidos, mas unívocos”, compostos por urros, chutes, gestos enraivecidos, no qual os sinais eventualmente emitidos, mas não falados, tinham a mesma proveniência que a violência perpetrada. (ibid.: 67) Essa redução, pontua Levi, não seria exclusiva aos campos de concentração alemães, de modo que a tradução para o alemão da famosa obra de Soljenítsin não deva ter oferecido nenhum desafio terminológico. (ibid.: 73) Na interpretação de Di Cesare, Auschwitz seria o “anti-mundo nos limites do mundo”, em que vítima e executor são desumanizados conjuntamente à completa redução da linguagem a um instrumento voltado à transmissão de ordens e violência, hipostaziando-se a “não-compreensão”, com o que se conquistou “a extrema e feroz transformação do outro no mesmo, o último episódio do canibalismo Ocidental em que o mesmo definitivamente se absolve do outro”. (2012: 204-205)

Não é preciso muito para perceber o quão as conclusões de Di Cesare se avizinham daquilo argumentado e defendido por Arendt, inclusive e nas raras vezes que a linguagem foi diretamente tematizada em seus escritos. Como se encontra em *A vida do espírito*, “seres pensantes são impelidos a falar, seres falantes são impelidos a pensar”, a indicar o entrelaçamento entre pensamento e linguagem, a qual não seria necessária para a simples comunicação entre seres humanos, bastando para as necessidades imediatas e autopreservação, para a vida nua, se se quiser, um punhado de sons, sinais e gestos. (1981a: 98-99) É na e pela linguagem que o homem se revela para outrem por meio da fala e para o outro que aparece diante de si no pensamento, tendo o pensamento e o discurso a mesma fonte, o que vai refletido no “próprio presente da linguagem” (*the very gift of language*) (1981a: 109) – de modo que frente à relação essencial entre a linguagem e o desvelamento de

“quem” nela se apresenta a violência muda seja muito mais eficiente e uma linguagem de sinais muito mais útil. (1998: 178-179)

Dito isso, se comparada às formulações com que Donatella Di Cesare conclui sua investigação, especialmente se se considerar sua evocação do caráter vital e indispensável da compreensão para a vida humana (2012: 201, 207) em contraste à postulação avançada por Arendt de que a “quintessência” da vida pode residir tão somente no pensamento, de modo que uma vida sem pensamento, ainda que “bastante possível”, “falhe em desenvolver sua essência própria”, sem sentido e incompleta (1981a: 191), fica difícil não sugerir que a insistência de Arendt em reforçar o vínculo da linguagem com a singularidade e pluralidade humanas por meio de sua contraposição à mera comunicação tenha em vista a experiência totalitária.

Assim sendo, por que então insistir com a língua materna? Ou, o que fazer com uma mãe demente? O que a decisão de Arendt parece denunciar é a opção por abandoná-la na rua e dar o problema por encerrado – reduzindo-se o totalitarismo a um “problema alemão” e, conseqüentemente, um problema definitivamente superado com o fim da guerra. Em outras palavras, não é por ver no alemão um solo originário que Arendt decidiu por sua língua materna – ao mesmo tempo em que também decidiu por escrever em inglês –, mas por interpretar nessa atitude, conforme pontuado por Jennifer Gaffney, a defesa de mais um entre vários espaços de aparência frente ao fechamento e mobilização totais do totalitarismo. (Cf. GAFFNEY, 2015: 11-13) Se toda língua resiste à qualquer apropriação, torna-se possível arriscar que foi justamente isso que o nazismo quis perpetrar com o alemão – que o alemão fosse reduzido à língua do Terceiro Reich, do mesmo modo que a Alemanha fosse toda condenada e, conforme Arendt insistiu repetidas vezes (2004d: 147 e ss.), com a condenação de todos conquistar-se a impunidade dos culpados, a vitória final dos nazistas diante dos aliados. De modo que, no contexto imediatamente posterior à guerra, defender e restaurar a língua alemã da loucura à qual ela se viu reduzida apareça mais como a resposta de Arendt à responsabilidade de um futuro-passado, à insistência por não deixar que se simplifique a ameaça totalitária – e se a esqueça como algo superado (suprassumido, talvez), recluso a um ambiente particularmente propício de parte da Europa central.

A pergunta fundamental que parece distinguir e colocar em confronto Arendt e Derrida vai até a seguinte problemática de todo decisiva: haveria um solo propício ao surgimento do totalitarismo, crescente como um fungo às sombras desinteressadas de certas árvores europeias – se se preferir, à sua filiação –, ou se como tempestades de areia, seu surgimento teria se dado no deserto da modernidade?

b) Ser-para-morte como bios theoretikos: a pretensão de totalidade do filosofar

Mesmo depois da discussão precedente, o recurso a Derrida ainda assim pode causar algum estranhamento – o que não deixa de ser, como já dito, um dos principais objetivos desse momento da investigação. Não obstante, por um lado, essa não seria a primeira vez que uma interpretação da obra arendtiana acabasse por aproximá-la de autores em uma constelação “pouco provável”, para usar a expressão de Dana Villa (1996: 206). Por outro, há uma pequena, mas profunda, literatura a respeito das proximidades e diferenças entre os dois autores. Bonnie Honig (1991), James R. Martel (2012), e Andro Kitus (2014) o fazem com vistas a pensar a fundação do corpo político, o problema da soberania, a diferença entre justiça e legitimidade e a violência do direito, sem articular quaisquer fundamentos para além do entrecruzamento imediato de temas e interpretações. Caitlin Boland (2012), por sua vez, aproxima um e outro quanto ao modo de se pensar a política, isto é, aquilo que autora identifica pela narratividade arendtiana e a já citada desconstrução derrideana, ambas compartilhando uma mesma pressuposição no que diz respeito à condição humana, então assumida como marcada pela pluralidade, multiplicidade e alteridade (ibid.: 183), a explicar não só o encontro de temáticas como de abordagens nas duas obras, especificamente no que diz respeito à responsabilidade dos atores políticos (ibid.: 190 e ss.).

As considerações que se seguem a justificar a aproximação vão no mesmo sentido daquele identificado por Boland. De imediato, o que poderia ser inscrito como subjacente aos pressupostos compartilhados pelos dois autores conforme posto por Boland seria aquele que, em diferentes momentos e de distintas maneiras, motivou tanto Arendt quanto Derrida a enfrentarem a tradição do pensamento ocidental. Em outras palavras, se os dois autores se esforçam em pensar como pensam, eles assim procedem em grande medida através de e em crítica a Martin Heidegger. Ao mesmo tempo, a discussão precedente lança a necessidade de se buscar outros pontos de referência no esforço de precisar a distância de pensamento entre Arendt e Heidegger (algo de todo essencial para se interpretar, posteriormente, o conceito de mundo na primeira e seus débitos e divergências quanto ao segundo) – necessidade que será suprida na mesma lógica com a qual ora se recorre a Derrida, isto é, tematicamente, de acordo com os pontos de engajamento daqueles autores que lidam com a herança de Heidegger.

Assim sendo, no momento, entre Derrida e Arendt, pode-se apostar em um “excesso” que serve de sustentação suficiente para a aproximação que se quer ora esboçar – suas leituras

da obra – e da vida – heideggeriana coincidem em diversos aspectos. A começar pelo fato de serem praticamente os únicos sucessores de Heidegger que se demoraram na estratégia centrada no termo *Dasein*. Por esse termo, Heidegger quer designar “esse ente que cada um de nós sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar” (2012: 42-43, trad. de Márcia de Sá Cavalcante), em que a própria terminologia já avança o esforço de “tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser”, aquele “ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos”, enquanto tarefa preliminar e provisória (ibid.: 54) à “colocação explícita e transparente da questão do ser”. Ao deslocar “homem” por *Dasein* Heidegger já dá início à “liberação do *a priori*, que se deve fazer visível, a fim de possibilitar a discussão filosófica da questão ‘o que é o homem’” (ibid.: 89), indicando com tanto, na circularidade que lhe é característica e que se quer assim, aquelas “modalidades de acesso e interpretação” que permitam ao ente que é o *Dasein* que se mostre “em si mesmo e por si mesmo” (ibid.: 54). O que culmina e implica na prioridade da analítica existencial frente a toda psicologia, antropologia ou biologia (ibid.: 89).

Na leitura muito perspicaz de Derrida, o tratamento introdutório dado por Heidegger a essa entidade que “não pode ter outro nome que não *Da-sein*” (1991: 17) revela a “necessidade axiomática” de seu ponto de partida (ibid.: 18), controlada, “sempre já”, pelo discurso da animalidade, pela necessidade de marcar “o limite absoluto entre a criatura viva e o *Dasein* humano” (ibid.: 54). Ainda com Derrida, mas em outro texto, mesmo que o *Dasein* não seja o homem, “não obstante ele não é *nada senão* o homem” (1982b: 127). Talvez, o homem originário, “uma repetição da essência do homem permitindo um retorno para aquilo que é anterior ao conceito metafísico da *humanitas*” (idem), que pela primeira vez, demorando-se naquilo que lhe é mais próprio, naquilo que lhe faz mais digno. Enquanto a metafísica pensaria o homem a partir da sua *animalitas*, a analítica existencial teria colocado o caminho para pensá-lo – tornando-o explícito pela primeira vez – “em direção de sua *humanitas*” (HEIDEGGER, 1979: 154, trad. de Ernildo Stein). Ainda com Heidegger, o “homem, porém, não é apenas um ser vivo” (ibid.: 159), sua essência consistindo “em ele ser mais do que simples homem”, em que esse “mais” se deve interpretar como “mais originário, e por isso mais radical em sua essência” (ibid.: 163).

O excesso que concede ao homem sua dignidade se condensa no ato filosófico ele próprio – agora na leitura de Arendt. E, para que assim seja, para que todas as outras modalidades de ser do homem sejam relegadas ao mero em-ordem-para, e para que a filosofia reste sozinha como aquilo que é mais próprio ao homem – ao ponto do homem dever ser interpretado no seu ser a partir de sua possibilidade de questionar, de filosofar, e não o

contrário –, nomear o ser do homem por *Dasein* não é, de modo algum, “um exemplo de terminologia arbitrária” (ARENDT, 2005d: 178). Seu objetivo, agora segundo Arendt, é justamente “resumir (ou justamente reduzir, fenomenologicamente) o homem a uma série de modos de ser que sejam fenomenologicamente demonstráveis”, dispensando com todas aquelas características decorrentes da liberdade que se apresentava na medida em que retira ou desloca a medida da *humanitas*, interrompendo a pergunta pela mesmidade, pela natureza humana, pelo quê do homem, ao lançar a condição humana e, com ela, pergunta inapropriável, fenomenologicamente irreduzível, do quem aqui e agora (NANCY, 1994: 73; ARENDT, 1998: 10-11) – que lançam o homem para além de si desafiando até mesmo a noção de propriedade (*Eigentlichkeit*), central tanto ao círculo hermenêutico quanto para o sucesso da analítica existencial – e que, assim sendo, estão além – ou aquém – de qualquer fenomenologia. Nas palavras de David Farrell Krell, proferidas em outro contexto, mas que se apresentam perfeitas para indicar o rumo que ora se quer seguir: “Alguém poderia esperar por outras possibilidades para o poder-ser, algumas outras habilidades para o ente que é habilitado para ser, alguma capacidade de renovação – certamente Arendt insistiria nisso, e é possível imaginar que Derrida esperaria por tanto também” (KRELL, 2015: 85).

Importante notar, também, que essas sugestão e direção, a meu ver, justificam metodologicamente a passagem por Derrida, especialmente por destacar o quão profunda é a questão da “ansiedade da influência”, para usar a expressão de Dana Villa, entre Arendt e Heidegger, e em que medida sua resolução não fica restrita à simples ilação da vida e da obra. Independentemente da modalidade que se já o tenha feito na literatura secundária, isto é, da vida contra a obra, da obra contra a vida, da vida e obra em paralelo, ou da vida com a obra, mas da vida na obra e da obra na vida, de Heidegger como um adversário invisível, um fantasma ao qual Arendt contesta e responde, mesmo e especialmente quando seu nome resta às margens ou até apagado.

Um e outro tópicos tomarão os capítulos seguintes – ainda que uma e outra permaneçam em dimensão e objetivos muito aquém da temática com a qual se entrelaçam, temática essa que renderia e exigiria um projeto muito mais longo, profundo e ambicioso do que aquele que aqui se desenvolve, e que, assim sendo, será lidada e abordada dentro daquilo que aparece como necessário a partir das soluções, desafios e problemas que já foram destacados pela literatura secundária, a ser devidamente revisada, dedicada, em diferentes medidas, em maior ou menor volume, às diversas relações que ligam Arendt e Heidegger e Arendt e os outros herdeiros de Heidegger.

Antes de se insistir ou de se esperar, o vínculo identificado no texto heideggeriano por Arendt entre a redução fenomenológica da experiência humana e aquilo que, nas suas palavras, seria “apenas uma reformulação do *bios theoretikos* aristotélico” precisa ser mais bem explorado.

De fato, contrariamente ao que já se assentou na literatura secundária, essa primeira formulação, ainda em 1946 – a data de publicação do ensaio *O que é a Filosofia da Existência?* –, “exclusivamente crítica”, não será, sob o manto de qualquer reconciliação pessoal, posteriormente abandonada – o que se mostra no que se segue – por uma “proximidade a distância” ou ainda “uma avaliação mais equilibrada” (DUARTE, 2000: 321-327), seja em sua conferência de 1954, *A preocupação com a política no Pensamento Filosófico Europeu Recente*, ou mesmo em 1969, em seu texto de comemoração aos 80 anos de Heidegger, e também em *A vida do espírito*. Ao mesmo tempo, é de todo significativo que tantos comentadores recorram a um acontecimento pessoal na vida de Arendt para explicar o que seria uma mudança de perspectiva intelectual – quando, ao contrário, como coloca Dana Villa, o que se destaca da leitura em conjunto dos pronunciamentos públicos de Arendt sobre Heidegger é sua “notável imparcialidade”, em que com o passar dos anos a postura crítica não se perde, moldando-se, “ganhando substância, profundidade e poder” (1999: 63). Entretanto, mesmo Villa em sua análise dos textos arendtianos parece se esquecer que concomitantemente ao aprofundamento da interpretação de Arendt, o pensamento de Martin Heidegger também muda – mudanças essas cruciais para interpretar adequadamente o conceito de mundo no pensamento da primeira, ao qual essa pesquisa se dedica em seu segundo momento.

Agora, no entanto, o crucial está em acompanhar esse resultado duradouro de, admitidamente, sua já segunda confrontação com a analítica existencial. Para Arendt, nesse momento em que basicamente *Ser e Tempo*, *Kant e o Problema da Metafísica*, *A essência do fundamento*, *A essência da verdade* e *Que é isto – a metafísica?* eram os textos heideggerianos disponíveis e publicados, juntamente às conferências à época do reitorado e a *Sobre o humanismo* do mesmo ano do texto de Arendt ora em comento (Cf. SAFRANSKI, 2000: 433 e ss.), bem como os seminários por ela frequentados na posição de aluna, a interpretação avançada por Heidegger a respeito da mundaneidade do ser-no-mundo estaria muito próxima do realismo mecanicista de Hobbes (2005d: 178). Como discutido acima, tanto Heidegger quanto Hobbes partiriam da seguinte compreensão: “Se o homem consiste no fato de que ele é, ele não é mais que seus modos de Ser ou suas funções no mundo” (idem). No

mesmo sentido, um e outro seriam arbitrários ao reduzir o homem a um “conglomerado de modos de ser”, porque “nenhuma ideia do homem guia a seleção dos modos de ser” (idem).

A atribuição de um certo “funcionalismo” à analítica existencial foi taxada de estranha e inclinada por Dana Villa (1999: 66-67), postura a ser, segundo o autor, posteriormente abandonada por Arendt. Ao contrário, eu gostaria de oferecer alguns argumentos a favor daquilo que considero como a principal e mais duradoura dimensão desse primeiro esforço por parte de Arendt de se engajar central e publicamente com o pensamento heideggeriano, isto é, a interpretação de que a analítica existencial seria, em última instância, arbitrária e reducionista quanto à interpretação por ela avançada do mundo humano.

O movimento é bem conhecido. Para se colocar a questão a respeito do Ser, é preciso abrir caminho até ela a partir do e no dia-a-dia do *Dasein*, no seu estar-lançado em meio aos entes que são como ele e que são intramundaneamente, naquilo que se revela como sua estrutura de ser enquanto ser-no-mundo. O acesso ao modo corriqueiro do *Dasein* de interagir com entes intramundanos é construído a partir de uma contraposição das distintas “caracterizações ontológicas antecipatórias” que vão pressupostas, e não anunciadas, nas definições que se avançam do que seria uma “coisa”. Quando se a designa por *res*, já deixa escapar a maneira primordial em que as coisas aparecem ao *Dasein*, em que características como substancialidade, materialidade, extensão etc se destacam à revelia do encontro e do cuidado para com as coisas. Os gregos, por sua vez, a designavam apropriadamente, segundo Heidegger, por *pragmata*, não obstante o fato do “caráter especificamente pragmático” daquilo que é *pragmata* ter sido “deixado na obscuridade”. Poder-se-ia dizer que é justamente esse o objetivo e tema preliminar de *Ser e Tempo*, isto é, alcançar a partir da ontologia grega o que ela própria não conseguiu, precisando-se o “caráter especificamente pragmático” dos entes encontrados originariamente pelo *Dasein* com vistas a radicar, nessa estrutura de ser, a possibilidade da modalidade de ser propriamente filosófica.

O desenrolar desse projeto já deixa entrever a forma circular – hermeneuticamente circular – da investigação. Quer-se colocar a questão do Ser. Para tanto, faz-se necessário demonstrar suas condições de possibilidade – condições essas que são analisadas a partir daquilo que se quer colocar. Outra maneira de coloca-lo seria da seguinte forma: quer-se colocar em explícito aquilo que até então, que desde já sempre, vai implícito, justamente “obscurecido”. A analítica existencial pressupõe e ela própria se faz enquanto antecipação da questão do Ser. Por conseguinte, é esse objetivo, ao assumir uma certa dimensão axiomática, que indica quais experiências assumem prioridade analítica. Essa “máquina de seleção” não se

restringe a *Ser e Tempo*. Talvez antes de se aprofundar na sua dinâmica nesse texto em específico seja melhor acessá-la a partir de outra manifestação.

Não é incomum Heidegger iniciar suas interpretações por meio de etimologias. Uma instância particularmente conhecida desse seu estilo diz respeito à palavra *polis* (2008: 132-133, trad. de Sérgio Mário Wrublewski). O argumento se introduz a partir da diferença “entre a república moderna, a *res publica* romana, e a *polis* grega”, tão essencial “como aquela entre a essência moderna da verdade, a *rectitudo* romana e a *aletheia* grega”, a indicar a conexão essencial entre *polis* e *aletheia*. Essa conexão então vai projetada na própria estrutura da palavra, no que Heidegger escreve que a *polis* é o polos, “o lugar ao redor do qual cada coisa que aparece para os gregos como um ente gira de um modo peculiar”, “o lugar ao redor do qual todos os entes têm sua estruturação de tal modo que, no domínio desse lugar, os entes se mostram em sua estruturação e em suas condições de estruturação”. A *polis* seria então a “essência do lugar”, a “lugar-ização” (*Ort-schaft*), deixando que “o todo dos entes desse ou de outro modo virem para o descobrimento de sua estruturação”, à vigência de um relacionamento primordial entre *polis* e “ser”.

Tanto *polis* quanto *physis* – a “antiga palavra grega para ‘ser’” – teriam a mesma raiz, *polein*, que significa “emergir, levantar-se para o descoberto”, o que se apresenta como prova e consequência, ao mesmo tempo, circularmente, do relacionamento primordial indicado. Logo, a *polis* não seria “nem a cidade nem Estado”, e sim a “abóbada do lugar da história da humanidade grega”, “a abóbada, reunida em si, do descobrimento dos entes”. Em suma, “a *polis* é justamente algo tão pouco ‘político’ como o espaço, ele mesmo, é algo espacial. A *polis*, ela mesma, é apenas o polo de *polein*, o modo como o ser dos entes, em seu descobrimento e encobrimento, dispõe por si mesmo de um onde no qual a história de uma raça humana permanece reunida” (ibid.: 140). Por conseguinte, os gregos seriam um povo impolítico por essência, “porque sua humanidade é primordial e exclusivamente determinada a partir do próprio ser” (idem).

Poder-se-ia objetar, como fez Marcel Detienne, que nesse interim os gregos são feitos de reféns (1996, 144, nota 45), na mesma medida em que se dá adeus à política, “esvaída no ar rarefeito” da questão do Ser a articular escolhas seja analíticas seja etimológicas. (ibid.: 27-28). Se estou correto, é exatamente essa objeção, de um modo mais profundo e abrangente – não se restringindo à relação entre *polis* e *politikon*, e à dignidade da política, se se quiser assim dizer, e sim mirando o centro da economia textual vigente em toda a obra de Heidegger –, talvez, que Arendt começa a articular já em 1946 e a partir da *magnum opus* de Heidegger.

Da mesma maneira, *pragmata* se verte em “coisas úteis”, entes que são no modo do “em-ordem-para” (HEIDEGGER, 2012: 116). O exemplo recorrente do martelo se insere nesse contexto – em que martelo, pregos e tábuas, cada qual um ente, se relacionam dentro dessa totalidade equipamental, a oficina, voltando-se para a realização de algum ofício, a produção de alguma coisa. (ibid.: 117-118) Faz-se necessário, desse modo, perguntar pela ordem que Heidegger inicia a exploração do caráter mundanal do *Dasein*.

Parte-se, como indicado, do encontro com aqueles entes que, em suas próprias palavras, são no modo da “manualidade” (*Zuhandenheit*), a concluir pela prioridade da totalidade equipamental quanto ao ente intramundano individual, e de que maneira essa totalidade equipamental ao se envolver na atualização de uma dimensão existencial do *Dasein* se transforma em totalidade conjuntural (*Bewandtnis*), com esse termo a indicar o entrelaçamento, bem como a primazia fundante, do ato voltado para o cuidado de si, em relação aos atos direcionados aos entes intramundanos que aparecem “prontos-à-mão” e com os quais o *Dasein* se ocupa. (Cf. KISIEL, 2002: 134 e ss.) Em seguida, Heidegger se dedica a analisar o modo de encontro do *Dasein* com aqueles entes que são como ele, no modo de ser do *Dasein*. Na maior parte das vezes, esses entes são revelados no modo da impessoalidade. (HEIDEGGER, 2012: 183-188), na medida em que o caráter específico do modo de ser do *Dasein* sequer aparece muito menos se perde – uns e outros se tratam como se fossem entes intramundanos, em que outrem aparece em meio ao misto de preocupações da cotidianidade. Entretanto, à impessoalidade se contrapõe à preocupação, quando o *Dasein* se comporta de maneira a reconhecer outrem como *Dasein*, preocupando-se com eles de modo que eles também possam cada um cuidar de si (ibid.: 179). Efetivamente, o último modo de ser possível ao *Dasein* é aquele em que o *Dasein* se volta para o si que lhe é mais próprio, cuidando de si em resposta à sua finitude inerente. (ibid.: 207 e ss.)

Ocupação (*Besorgen*), preocupação (*Fürsorge*), e cuidado (*Sorge*) são as modalidades de ser do *Dasein* conforme ele revela entes intramundanos, entes que também são no modo de ser do *Dasein*, e o si que lhe é mais próprio. Por trás da indicação formal de cada um desses existenciais, restam experiências “sempre já” selecionadas como fundamentais para e tão somente demonstrar a possibilidade do filosofar como radicado na existência humana ela mesma. Evidentemente, a questão do Ser determina previamente sua fundamentalidade. Não obstante, demorar-se nas experiências em questão tem seu ganho.

À ocupação, em *Ser e Tempo*, Heidegger reserva uma série de exemplos idílicos e bucólicos, relacionados a oficinas e fazendas, onde o martelo é martelado para fixar alguma coisa em virtude de proteger o *Dasein* do tempo ruim etc. (2012: 134-135), bem como ao

descobrimto da natureza a partir do e no mundo circundante revelado manualmente. À preocupação, contrastada com a possibilidade de se perder em meio a outrem, na impessoalidade com sua medianidade, nivelamento e publicidade, avança-se a possibilidade de uma convivência recíproca que, em sua essência, diz respeito ao cuidado, quando o *Dasein* e outro se empenham em comum, auxiliando o outro a tornar-se, em respeito à sua existência e em seu cuidado (CAEIRO, 2008: 249-250), transparente e livre para si (HEIDEGGER, 2006: 179; TAMINIAUX, 1991: 132). Ao cuidado, por fim, Heidegger vincula a experiência de singularização, em que o *Dasein* aparece para si ao se estranhar com o mundo circundante – de modo que seja na estranheza frente ao cotidiano que se radique a possibilidade de se encontrar naquilo que lhe é mais próprio, ante à impropriedade da decadência.

Há muito a literatura secundária vem destacando o paralelo e débito dessa abordagem quanto à ética aristotélica – a própria Arendt, notou-se acima, estando entre as primeiras a explorar essa via interpretativa, ao aproximar o cuidado do *Dasein* do *bios theoretikos* aristotélico. De fato, Mark Sinclair (2006) chega a dizer que toda a análise do ser-no-mundo, bem como e especialmente a ordem da exposição e demonstração, estão ancoradas na e se desenvolvem a partir da ontologia clássica ela mesma, visando tanto recuperá-la quanto marcar seus limites. Nesse sentido, Franco Volpi (1992: 103-104) deu importante contribuição ao avançar a interpretação de que a analítica existencial seria, a fundo, uma ontologização da ética aristotélica, em que o existencial da ocupação vai construído a partir de uma apropriação e transformação do conceito de *poiesis*, enquanto o modo de ser do cuidado corresponderia, em iguais termos, à *praxis*, um e outro conceitos remetidos por Aristóteles ele próprio a certas fontes esotéricas.

Crucial à essa dinâmica de apropriação e transformação é a violência interpretativa que se lance sobre o conceito de *theoria*. Uma das estratégias principais articuladas por Heidegger em torno ao objetivo de não só garantir à filosofia seu fundamento, mas também sua prioridade – sua dignidade, se se quiser – frente a outros modos de ser, resta em deslocar a uma posição derivada aquele modo que com a modernidade conquistou para si o posto de único modo efetivo de revelação do ente – a ciência. Por conseguinte, ao acesso primordial dos entes intramundanos no modo da manualidade vai contraposto direcionamento que, ao invés de revela-los prontos-à-mão, os enxerga presentes nela (*Vorhandenheit*) – a partir do que é possível conhece-los em suas propriedades, objetificando-os, de uma maneira desinteressada, subjetificando-se. (2012: 120 e ss., 445-453) Esse vínculo entre *theoria* e *poiesis*, manualidade e objetificação configura ao nível da analítica existencial aquilo que a denúncia da metafísica da presença faz no que diz respeito à temporalidade, isto é, a

necessidade de se buscar outra base na existência humana para o modo de ser próprio ao *Dasein*.

Semelhante entrelaçamento, entre ser e tempo se manifesta de maneira muito particular no capítulo VII do livro X da *Ética Nicomaquéia*. (1177a-1178a; 2009: 234-237) Estabelecida a felicidade como fim da natureza humana, e definido que a felicidade “é uma atividade de acordo com a excelência”, aparece a questão de se saber qual dentre os modos de vida dedicados cada qual a uma das excelências carrega consigo a possibilidade da maior felicidade. À contemplação (*sophia*) e à filosofia, ao *bios theoretikos*, Aristóteles defende, respectivamente, o posto da melhor das excelências e da forma mais elevada de *praxis*. Isso é feito com recurso ao divino – em contrapartida ao *bios politikos* e a sensatez (*phronesis*) que, enquanto modo de vida e excelência, não levam à máxima capacidade a parte divina da alma humana, preferível às demais porque eterna e, por conseguinte, *sempre presente*, ao contrário da finitude humana.

É justamente por se relacionar à parte divina da alma humana que a contemplação se destaca frente às demais excelências, e é por se dedicar a essa dimensão da existência humana que a vida contemplativa seria “a possibilidade extrema do próprio si Humano”. Com isso, todavia, Aristóteles é obrigado a admitir que essa existência está acima das possibilidades humanas, que só pode ser vivida “somente pelo Humano enquanto nele existe algo de divino”, de modo que seu exercício seja necessariamente fragmentado, “pequeno em volume” – ao mesmo tempo em que explicitamente se choca com uma compreensão recorrente entre os gregos, e articulada poeticamente por Píndaro, de que enquanto humano e mortal, o homem deve ter pensamentos humanos e mortais; sendo o correto, para Aristóteles, justamente o contrário, isto é, de que “tanto quanto possível devemos tentar libertar-nos da lei da morte e tudo fazer por viver de acordo com a possibilidade mais poderosa que nos acontece”.

Acredito, portanto, que seja possível avançar uma leitura de *Ser e Tempo* que o apresente, também, como uma *retomada* dos esforços aristotélicos acima destacados – e, mais importante para o presente trabalho, que essa possibilidade foi articulada e mantida por Arendt ao longo de seu confronto com o pensamento heideggeriano –, aduzindo por “retomada” (*Wiederholung*) justamente aquilo que o próprio Heidegger quer indicar com essa palavra. Esse existencial é introduzido no contexto da constituição fundamental da historicidade, indicando a transmissão de uma possibilidade legada, por meio do qual o *Dasein* “escolhe seus heróis”, controvertendo e respondendo ao passado a partir de um projeto decidido (HEIDEGGER, 2012: 478). Na explicação esclarecedora de Paul Ricoeur, por meio

da retomada, abrem-se “possibilidades que passaram sem notícia, que foram abortadas, ou reprimidas no passado”, abre-se o passado novamente “em direção ao porvir” (1990: 76).

Heidegger ele próprio ao interpretar a passagem aristotélica que ora se discute, em curso antecedente a *Ser e Tempo* – do qual participou Hannah Arendt (Cf. TAMINIAUX, 1997) –, se a aproxima a partir do vocabulário posteriormente consagrado na analítica existencial (2013: 203-209). De imediato, Heidegger coloca que Aristóteles intenciona a felicidade (*eudaimonia*) em sentido “rigorosamente ontológico”, para então traduzi-la como aquilo que “constitui a autenticidade do ser do existir humano”. À sabedoria e ao filosofar, por sua vez, Heidegger verte como aquele modo de ser que realiza a finalidade do humano, por ser aquele que na mensuração entre o existir humano em seu ser temporal, e a permanência do mundo, alcança a posição extrema desse existir por leva-lo à sua suprema possibilidade, isto é, à permanência. Páginas antes, (ibid.: 199-202) Heidegger não falha em nota que cabe à sensatez, e não à sabedoria, o visar do existir humano, qualificando que a opção que Aristóteles faz a *sophia* só se faz compreensível “a partir do sentido que a noção de ser possui entre os gregos”, muito embora o homem seja mortal, precisando de descanso e repouso, e que, por conseguinte, “o constante demorar-se perante aquilo que permanece - vale dizer, em definitiva, a atitude apropriada a respeito daquilo que permanece – lhe é interdita”. Assim sendo, é possível dizer que Heidegger ele próprio não pareceu satisfeito com a solução então encontrada. Que outra saída – “um outro começo”, para se valer da expressão do Heidegger tardio (Cf. HEIDEGGER, 2015) – tenha lhe aparecido é algo que o próprio autor considera ínsito à prática de tradução. Em suas palavras e em outro contexto, mas de todo relacionado, por toda tradução bem-sucedida consistir na necessária “transição do espírito de uma linguagem naquele de outro”, toda tradução “pode sempre trazer à luz conexões que de fato repousam na linguagem traduzida, mas que não estão são explicitamente trazidos a tona nela mesma” (1996: 62). Por isso mesmo, toda tradução é uma interpretação e toda interpretação é uma tradução, a implicar, a cada caso sempre, a possibilidade de se conquistar para si a partir dela, em uma resolução antecipatória que abre o passado para sua retomada atualizadora, na realização da autenticidade.

A possibilidade repetida a partir de Aristóteles na analítica existencial consiste na exploração de uma fundamentação da filosofia como o modo de ser mais elevado, ou aquele mais próprio ao si do *Dasein* – aquele que possibilita uma tal apropriação em última instância, de maneira que ao cuidado somente reste a estrutura típica à *praxis* – que recorra não ao acesso ao divino e àquilo que é sempre presente, mas à existência humana em sua finitude. Que essa retomada implique em uma “destruição”, ou, se se preferir, um “desmantelamento”

(*Destruktion*) das camadas de sedimentação que se formaram ao longo da tradição como resposta ao e obliteração do chamado do Ser é uma consequência que vai diretamente apreendida por Robert Bernasconi, segundo quem esse aspecto do pensamento heideggeriano implicaria em uma “destruição da *phronesis*” (1989, 128-129).

Com isso Bernasconi quer indicar que Heidegger, usando Aristóteles contra o próprio Aristóteles, de modo algum invertendo a sujeição do prático ao filosófico, “simplesmente insiste no fato de que a vida teórica é, enquanto vida a ser vivida, em si uma vida prática” (ibid.: 143), abrindo com tanto um caminho interpretativo que consiga dar a devida importância, para além da “ingenuidade da ontologia grega” (HEIDEGGER, 1988), à caracterização do *bios theoretikos* como a forma mais elevada de *praxis*. Mais ainda, ao se enfatizar a íntima relação do filosofar com aquilo que há de mais singular, de mais próprio, ao *Dasein*, Heidegger consegue condicionar o filosofar no cerne da existência humana, em sua mortalidade (idem), bem como apartá-la de sua tradicional vinculação, mesmo semântica, à experiência da fabricação (*poiesis*) – permitindo, inclusive, uma reconsideração desse modo de ser a partir e para além da tradição (BERNASCONI, 1986: 129).

Reconsideração essa que no Heidegger tardio, mas, pode-se sugerir, de certo modo, já à época de *Ser e Tempo*, assume a dimensão de um destino e chamado a serem atendidos – se se tem em vista que na modernidade, essa vinculação se transforma na sujeição do filosofar, e, segundo Heidegger, da própria existência humana, à ciência e técnica modernas (à ciência como técnica) entendida como “enquadramento” (*Gestell*) (Cf. HEIDEGGER, 1993b: 307-342). Afinal, na arguta contextualização e interpretação de Steven Crowell (2001: 129-130), o objetivo da obra delimita seu campo de investigação, de modo que as descrições fenomenológicas e possibilidades apreendidas só passam a ser efetivamente criticáveis a partir do momento que se a enfrenta em sua “resolução antecipatória” (*vorlaufende Entschlossenheit*), isto é, como uma investigação que quer responder como o filosofar é tanto possível quanto necessário – enquanto necessidade última da *humanitas* do humano –, em resposta às controvérsias de seu tempo – resposta essa que media o retorno e retomada a Aristóteles, o qual se conclui na apreensão da filosofia como distinta da teoria, entendida como *Vorhandenheit*.

Não é por menos que Jacques Taminiaux (1991: 111 e ss.) proponha uma correlação distinta – e, ainda assim, próxima – daquela proposta seja por Bernasconi, seja por Franco Volpi. Para esse autor, *praxis* e *poiesis* são transformadas, respectivamente, na propriedade e na impropriedade, autenticidade e inautenticidade (*Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit*) do *Dasein*. No mesmo movimento, a *praxis* é esvaziada de seu conteúdo ético-político

(TAMINIAUX, 1991; GONZALES, 2006; VOLPI, 1992), vertendo-se, talvez, em uma “ética do pensamento” – mais originária e anterior a qualquer questionamento ordinariamente político, em seus melhores momentos, ou completamente esquizofrênica e aquém da dignidade das questões que se coloca, em seus piores –, ao se ver ontologizada, enquanto tudo aquilo que é relegado ao ôntico aparece autêntica ou propriamente tão só e exclusivamente na sua relação e promoção do filosofar. Pode-se notar também ou mais ainda aqui, no limiar da metafísica, a pretensão de totalidade da filosofia em sua máxima potência, ao se projetar como o retorno à casa da existência que se estranha a si, e ao fazê-lo, se conquista. (CROWELL, 2001)

O que Arendt parece argumentar – especialmente se interpretada à luz das entradas posteriores ao seu engajamento com Heidegger – é que a conquista de um filosofar que consegue preencher e alçar para si toda a existência implica no desaparecimento do mundo, em que a solicitude necessária ao pensamento se transforma em solidão, com que o mundo aparece arbitrário e sem sentido, quando, no fundo, é o filósofo quem arbitrariamente se desligou do mundo; talvez, que esse desaparecimento esteja implícito à redução fenomenológica. Metodologia que nos seus limites, só consegue dar conta tanto da temporalidade quanto da liberdade humanas por meio de aporias e contradições – que pessoal e biograficamente se concluem na tragédia do retorno do filósofo ao mundo dos homens.

Dito isso, pode-se retornar à investigação precedente, reintegrando Arendt no cenário daqueles pensamentos, obras e autores que se confrontam – que retomam, talvez, em uma retomada da retomada – com o legado de Heidegger – tais quais seus posicionamentos posteriores –, retorno que permitirá uma apreensão mais precisa dos fundamentos articulados por Arendt para sustentar as consequências acima delineadas, bem como explicar algumas das decisões formais e fundamentais de sua obra – explicação sem a qual qualquer tentativa de alcançar o sentido do direito em sua obra parece fadada ao fracasso.

II. UM PROTOCOLO DE LEITURA

“Ler é transformativo”, escreve Derrida, para então adicionar que essa transformação “não pode ser executada em qualquer modo que se deseje. Ela exige *protocolos de leitura*.” (1981a: 63, trad. para o inglês de Alan Bass, ênfase adicionada) O primeiro capítulo foi dedicado a identificar, explorar e tensionar texto e interpretação, o texto de Hannah Arendt e a maneira como esse texto foi esquematizado em sua circulação, tendo sido escolhido como fios condutores de tanto talvez os dois principais indicadores de sua significação, que podem ser resumidos como sua dívida para com Heidegger e sua dívida para com os gregos. Esse esforço estava particularmente voltado para inscrever um distanciamento e, assim, um estranhamento em textos que, para especialistas e leitores ocasionais, ganharam uma apresentação familiar. Diante desse estranhamento, abre-se a possibilidade para explorar outras estratégias de leitura, leituras, ainda mais, que se apresentem enquanto tal – e que, assim sendo, não desapareçam ao final do processo interpretativo. Esse segundo capítulo se articula, não obstante, como uma distensão desse propósito, indicado no primeiro capítulo, de retomada do texto arendtiano.

Essa distensão é estrategicamente justificável na medida em que ela dá espaço para a tematização dos conceitos ora indicados, bem como se esforça por compreender a relação entre leitura e interpretação no âmbito da investigação filosófica, ao prestar contas do estilo dessa investigação diante de outras possibilidades interpretativas. Esse projeto se faz, todavia, em um lançamento que busca suscitar essa discussão junto a e diante das forças em jogo no texto arendtiano. Em outras palavras, trata-se de capítulo em que a investigação é como que duplicada. Concomitantemente explora-se o fundamento das interpretações mobilizadas por Arendt em sua obra e da interpretação em geral – em uma quase-fenomenologia da leitura que me parece ter importância direta não só para a justificativa da estratégia de leitura aqui proposta em torno aos textos arendtianos, mas para a compreensão de outras práticas que se historicizam e se estruturam como práticas centradas em textos, como é o caso do direito que, seguindo Harold Berman, (1983) poder-se-ia denominar como ocidental e que se forma enquanto tal a partir de textos, da mesma compreensão de texto que informa estrutural e antecipadamente Gadamer, (1989: 30-31, 35) Ricoeur (2016: 107-127) e a hermenêutica filosófica como um todo – com vistas a interpretação dos textos arendtianos. A correspondência ou dissonância entre uma e outra dimensões, admitidamente entrecruzadas e como que parasitárias dos textos de uma e de outra, na medida em que se possa as identificar,

são possibilidades elas mesmas que servem de pressuposto a um dos sentidos projetáveis no texto – ao sentido que corre de acordo com o passar das páginas, pelo menos.

Assim, a relação entre pensamento e linguagem discutida ao longo dos dois últimos itens que encerram o capítulo anterior sugere uma direção na qual a proximidade entre Arendt e Derrida pode ser articulada, ou aprofundada, de todo importantes para o seguimento da presente investigação. O que ora se dedica ao buscar emparelhar os traços de um confronto possível de Arendt com a fenomenologia com o confronto explícito de Derrida com esse modo de investigação, a ser ora explorada através de uma tríade de autores que parecem fornecer tanto para Arendt quanto para Derrida as chaves para interpolar e retomar esse estilo de pensamento: Husserl, Heidegger e Kant.

Admitidamente, o direcionamento da pesquisa para a relação de Arendt para com a fenomenologia se faz a partir de algumas limitações – não dizendo respeito, necessariamente, à recorrente colocação de que Arendt ela própria evitava a todo custo, por entender ser uma perda de tempo, a discussão de questões metodológicas. (Cf. VOLLRATH, 1977) Aduz-se a limitações em razão das dificuldades biográficas e econômico-textuais que se sobrepõem quanto a qualquer tentativa de projetar a influência de Husserl em Arendt. À inicial controvérsia de se saber se Arendt efetivamente foi aluna de Husserl, com distintos relatos biográficos divergindo no confronto da datação da vida da autora (Cf. HARO, 2008), assoma-se a relativa ausência desse nome próprio em seus escritos, tratando-se, na melhor das hipóteses e nas palavras de Abreu dos Passos, de um “diálogo velado” (PASSOS, 2013: 64). O que, por sua vez, vinga em uma dificuldade última, a quase impossibilitar qualquer esforço histórico-intelectual, por um lado, e derrocar a via biográfica como saída para se guiar a interpretação filosófica, por outro: diante das incontáveis revisões e mudanças de posicionamento que perpassam de maneira sutil, constante, e profunda toda a obra husserliana e da impossibilidade de se precisar o que Arendt efetivamente leu de Husserl, tornar-se muito difícil de maneira satisfatória definir qual foi, afinal, o “Husserl de Arendt”, isto é, como e a partir do que ela o lia.²¹

²¹ Mesmo que, indubitavelmente, Arendt tivesse acesso ao Husserl de Heidegger, bem como ao Husserl de Merleau-Ponty, dentre outras possíveis interpretações com as quais a autora definitivamente se confrontou. Entretanto, dificilmente se poderia arriscar, a vingar em uma completa irresponsabilidade com o texto arendtiano, a argumentação de que Arendt teria adotado essa ou aquela versão, em outras palavras, que o Husserl de Arendt seria aquele de Heidegger, ou aquele de Husserl – ou de outros autores que dificilmente Arendt teria lido em vida, e que, não obstante tendo sido lida por eles, podem, em alguma medida, sugerir a direção que o Husserl de Arendt efetivamente tomou, diante da convergência de problemas, desafios e respostas que esses múltiplos pensamentos acabam por manifestar, como seria o caso, por exemplo, de Paul Ricoeur, e, de certo modo, como ora se investiga, também de Jacques Derrida. Ainda nesse sentido, se se ora se prefere o segundo ao primeiro assim se o faz pela “ansiedade da influência” que Derrida e Arendt compartilham em relação a Heidegger.

Dentro de um contexto maior, em que se centraliza a temática da “vida da consciência”, com vistas a decidir o quanto Arendt estaria presa a uma concepção unitária e excessivamente moderna do ego pensante, em razão do desafio de Derrida, se ganha outro anteparo à contraposição entre Arendt e Husserl – e, a partir daí, como Arendt se filia e transforma a linguagem da fenomenologia – que escape à acusação de se resumir a um mero paralelismo estéril. Nesse sentido, e com o objetivo de destrinchar as possibilidades concentradas na frase acima destacada, da diferença que se insere desde já sempre na mesmidade do eu, não deixa de ser curioso que se volte para Husserl em ponto de todo destacado e profundamente discutido por Derrida ele próprio, isto é, a temática que se concentra no exemplo ou experiência do solilóquio, centrado na primeira das *Investigações Lógicas*, aquela justamente dedicada à diferença entre expressão e significação (*Ausdruck und Bebeutung*), muito embora o emaranhado de distinções que nele se fundamenta e se justifica se estenda e estructure parte significativa da sua obra posterior. (Cf. DERRIDA, 1973)

De fato, sua centralidade pode ser percebida já das considerações introdutórias que antecedem como um todo ao primeiro tomo das investigações fenomenológicas propriamente ditas, quando Husserl passa a tematizar as dificuldades envolvendo uma tal análise, concentradas no desafio de se colocar a transcendência rumo ao mundo em parêntesis, de modo que a imanência dos atos da consciência e de seus conteúdos significativos possam aparecer como objeto à reflexão. Desafio o qual, por sua vez, se identifica com a dificuldade de se reduzir o “lado gramatical”, “linguístico-sensível” (HUSSERL, 2001a: 172) que acompanha todo e qualquer objeto pertencente à análise fenomenológica como uma “roupagem”. (ibid.: 163) A solução encontrada por Husserl, por sua vez, é de todo conhecida, e consiste em submeter à análise fenomenológica a linguagem ela própria (com o que se pode muito bem resumir o movimento interior presente na primeira investigação) – em suspender, senão desfazer, o admitido paralelismo entre o pensamento e a linguagem (ibid.: 172): qual é a essência da linguagem? Ou, como a linguagem se manifesta imanente e interiormente à consciência antes de ser ela própria atrelada aos objetos do mundo pelos atos da consciência transcendente – ou ainda, como a linguagem se manifesta originariamente.

A primeira etapa no sucessivo de reduções é colocar a distinção essencial entre expressão e indicação (ibid.: 183 e ss.). Enquanto a indicação implica no deslocamento, uma interrupção e remissão do discurso vívido, e está necessariamente atrelada, ou é mesmo parasitária, ao objeto que indica, tratando-se de um modo do signo ao qual, de certo modo, “falta vida”, a expressão está intimamente ligada ao presente vívido da comunicação, à manifestação imanente do conteúdo de um ato de consciência à reflexão dessa mesma

consciência. Em seguida, passa-se à demonstração dessa distinção a partir da experiência da vida do pensamento. Husserl então se pergunta se mesmo nessas circunstâncias seria possível argumentar que a linguagem se articularia de maneira indicativa, em que o si a usaria para indicar para si mesmo suas próprias experiências internas. (ibid.: 190) Essa sugestão é, contudo, de toda inaceitável.

Não haveria qualquer necessidade de se indicar nada do si para si porque no solilóquio do pensamento o sentido expressado pelas palavras seria imediatamente experimentado, no mesmo e único momento, não havendo tempo para qualquer contratempo que tornasse necessário qualquer indicação – e mesmo que assim se imagine, quer dizer, que se projete o solilóquio como uma conversa, por exemplo, por se tratar justamente de uma imaginação e de um ato de consciência, a “roupagem gramatical” do sentido se mantém em parênteses diante da lógica entre aquilo que se intenta e aquilo que se é intuído. (ibid.: 191) Pode-se entender, assim, porque dentro desse esquema – que não se admite enquanto tal, tratando-se, afinal, de uma descrição fenomenológica – a possibilidade do si mentir para si mesmo deve ser descartada ou reduzida – ou, como atesta Husserl momentos depois, tratando-se de uma lei fenomenológica: deve-se sempre “presumir a sinceridade”. (ibid.: 195)

Acredito que se possa traçar essa distinção e, concomitantemente, lê-la a partir de um momento posterior da obra husserliana – ao menos para fins de começar a demarcar a aproximação temática e a ruptura interpretativa entre Husserl e Arendt –, quando Husserl no primeiro livro das *Ideias pertencentes a uma fenomenologia pura e a uma filosofia fenomenológica* busca exorcizar a incerteza e incompletude das aparências dos objetos dos transcendentais do modo de se fazer presente dos objetos imanentes à consciência. A problemática é abordada a partir da relação assumidamente paradoxal entre o ato de percepção e aquilo que é percebido, o objeto da percepção (1983: 86 e ss.), referida, por sua vez, à distinção essencial entre consciência e realidade (ibid.: 90), e, finalmente, aos diferentes modos de se intuir objetos transcendentais e imanentes (ibid.: 94). Husserl sustenta, então, que a uns e outros se correspondem maneiras distintas de manifestação. Enquanto um objeto mundanal se faz presente e, por conseguinte, aparece, processos mentais são percebidos de maneira absoluta. (ibid.: 95-96) Assim sendo, nenhuma aparência pode pretender presentificar o objeto manifesto em absoluto, tratando-se de perspectivas que se somam e se subtraem ao percebido no tempo, cada qual em sua unilateralidade. Em contrapartida, ainda que também na projeção da consciência sobre si mesma também se constate uma incompletude ou imperfeição em sua auto-apreensão, essa imperfeição não pode de modo algum ser confundida com a sobreposição de percepções unilaterais características

dos objetos transcendentais, tratando-se no segundo caso da reiterabilidade de um fluxo contínuo a partir do qual há uma cada vez maior aproximação e adequação do intentado ao intuído. (ibid.: 97; 2001b: 259-267) Em suma, os objetos inerentes e imanentes ao pensamento não apareceriam diante do pensamento. Sua manifestação seria em um modo completamente outro. O reino do pensamento é um domínio no qual as aparências e com elas as suas incertezas e unilateralidades foram exorcizadas, restando, ao contrário e tão somente, o absoluto.

Nesse movimento, a aparência e o sensível são constantemente aproximados, e não e tão somente, como a dimensão indicativa e mediativa com a qual se intenta os objetos transcendentais do mundo e a necessidade de colocá-la em parêntesis na atitude reflexiva vai reiteradas vezes denunciada. (Cf. 1983: 109, 110-113, 117, 123) Denúncia que se traduz, finalmente, na tematização de um cuidado metodológico que desde o início da obra já vai anunciado, qual seja, o cuidado em reduzir o excesso de sentido inerente às palavras das quais a descrição fenomenológica precisa lançar mão para ser comunicada – em que a própria linguagem metodologicamente adequada da fenomenologia já seria ela própria fruto de reduções fenomenológicas.

De imediato, Husserl anuncia que todos os termos até então utilizados, bem como todos os outros devem ser “entendidos exclusivamente nos sentidos prescritos para eles pelas *nossas* exposições, e não nos outros possíveis os quais a história ou hábitos terminológicos dos leitores possam sugerir”. (ibid.: 66, ênfase no original) Exigência desenvolvida, por sua vez, a nível metodológico no § 66 (ibid.: 151-152), onde o recurso inevitável à linguagem comum, com sua ambiguidade, sentidos variantes e vagueza vai explicitamente tematizado e regulado. Então, Husserl explicará que assim que qualquer palavra coincida com “aquilo intuitivamente dado na maneira característica de uma expressão atual” essa palavra assume “um sentido definido”, atual, presente e claro, fixado cientificamente. Mais ainda, a possibilidade da ciência estaria radicada na possibilidade de uma tal redução da linguagem, em que as palavras perdem seu excesso de sentido, e com isso o perigo da ambiguidade, de se confundir, em última instância, atos da consciência e seus objetos, *noesis* e *noema*, que a permitiriam se adequar a outras intuições, restringindo-se aos conceitos produzidos pelo pensamento atual e presente. (ibid.: 152) Uma postura que se traduziria, por fim, em um cuidado contínuo e uma re-examinação frequente das palavras, de modo a se extirpar as aparências e se manter a continuidade e o progresso característicos à intencionalidade científica. (idem)

A linguagem da consciência, e a essência da linguagem em última instância, não podem se confundir – após suas sucessivas reduções, pelo menos – com a linguagem transcendente. De fato, se se admitir, como argumenta Suzanne Cunningham, que no mínimo a linguagem é o veículo por meio do qual o originário apreendido pela descrição fenomenológica se apresenta (1976: 51), parece imperioso, em seguida e como a autora também nota, que a linguagem transcendental, distintamente da linguagem transcendente, seja absoluta, isto é, progressivamente ou idealmente completa, com sua manifestação na pesquisa fenomenológica não sendo mais que retificações desse ideal. (ibid.: 52-53) Cunningham não tarda em apontar a impossibilidade dessa linguagem, da linguagem transcendental como uma espécie de linguagem privada (ibid.: 24-28), argumentando que com a redução da transcendência da linguagem – e, também, da transcendência imanente de outrem (ibid.: 73-75) –, perde-se com isso quaisquer critérios relativos à sua utilização, especialmente a consistência, e, com isso, a própria possibilidade de se medir qualquer progresso. Não obstante, é só colocando a transcendência em parêntesis, com a consciência voltando para si própria enquanto seu objeto mais próprio, que o objeto propriamente fenomenológico pode se manifestar, em uma modalidade completamente distinta das aparências sobrepostas e eclipsadas dos objetos transcendentais. Que esse desejo é paradoxal, bem o marca Geoffrey Bennington, em movimento parecido ao de Cunningham, porque, parafraseando-o, fazer de seu objeto algo absolutamente próprio a si mesmo implicaria em torna-lo impossível de ser apreendido, mesmo por si próprio. (1999: 163-164)

Por outro lado, dificilmente se poderia negar que Husserl tenha percebido essas consequências, e que as tenha resolvido desconsiderando a priori a possibilidade do ego purificado resultante da primeira redução ser inconsistente consigo mesmo – e menos ainda o ego transcendental, constitutivo de tal possibilidade do ego puro se identificar consigo ininterruptamente no fluxo da consciência. Como se lê no § 29 do segundo livro das *Ideias*, o eu só pode se tornar infiel a si mesmo, “inconsistente” se ele se transforma em outro – entretanto, essa transformação, em verdade, seria ela própria mera aparência, carente de purificação, porque, como conclui Husserl, “eu não sou infiel para comigo mesmo, eu sou constantemente o mesmo, ainda que em um cambiante fluxo de experiência vívida, onde novos motivos são corriqueiramente constituídos”. (2000: 119-120) Portanto, “o único ego puro é constituído como uma unidade em relação a essa unidade do fluxo, e isso significa que ele pode, no curso que assumir, se descobrir a si como idêntico”. (idem)

Argumentar pela impossibilidade de se reduzir a linguagem transcendente à linguagem transcendental, desde já absolutamente presente, pelo paradoxo desse movimento de

totalização da linguagem implica no sustentar tanto a irreducibilidade dos excessos de sentido – que, na mesma medida em que são apagados pela redução, se constituem como constitutivas de sua possibilidade – da linguagem quanto de seu entrelaçamento finito para com o pensamento. É o que efetivamente realiza Derrida, mas também Arendt – contra a leitura que o primeiro parece projetar a respeito da segunda. Restrinjamo-nos, nesse contexto e inicialmente, à maneira que esse movimento vai apresentado por Derrida em *A voz e o fenômeno*, antes de retornarmos para Arendt, conquistando com isso, de todo modo, fundamento suficiente para a continuidade do confronto dos dois autores.

Partindo da distinção husserliana entre expressão e significação, em esforço que concomitantemente identifica as estruturas posteriormente reveladas que sustentariam essa distinção e demonstra sua centralidade para todo o projeto fenomenológico husserliano, em momento crucial da investigação Derrida se nos pergunta se efetivamente esse sistema de distinções no qual se configura a sucessiva de reduções poderia ser aplicado à linguagem. E isso se dá, afinal, porque o transcendente, a realidade e sua representação, “não são simplesmente acrescidos conjuntamente aqui e ali na linguagem”, e isso porque, em princípio, parece impossível “distinguir rigorosamente entre eles”, entre linguagem e realidade, ao ponto da linguagem ser essa indistinção produtiva entre falta e excesso. (1973a: 49-50) E se assim o é, a sujeição da linguagem à idealidade, a apreensão da linguagem em sua essência, repetida infinitamente como o mesmo (ibid.: 52-54), do presente vívido da linguagem como sua *parousia*, torna-se insustentável. De fato, como se desenvolve páginas depois, é justamente a interrupção desse presente que permite o surgimento do sentido – e não a redução dessa interrupção, o seu colocar entre parêntesis.

Como a falta e o excesso da tensão entre linguagem e realidade, linguagem transcendental e linguagem transcendente, pensamento e linguagem, aparecem? Ou, curiosamente, quando Husserl – mas também a filosofia como um todo – nos permite acesso ao sentido da descrição fenomenológica? Quando a linguagem se interrompe e, não obstante, continua a partir dessa interrupção. Invariavelmente a filosofia precisa fazer concessão a exemplos, transpondo-os da linguagem transcendente para a linguagem imanente no mesmo presente em que se tenta apreender conceitualmente essa transposição, enquanto manifestação da linguagem transcendental ela própria. A transposição precisa ser, portanto, uma redução, uma suprassunção – e a lógica dos exemplos na fenomenologia, senão o próprio conceito de metáfora seriam os esforços últimos desse movimento. E é justamente no seu fracasso – mas não na sua simples inversão – que reside a possibilidade de interpretação. Podendo-se escrever com Paul Ricoeur que na mesma medida em que Husserl revela a irreducível força do

estranho, do heterônomo, na constituição daquilo que me é mais próprio, com sua outra mão – em uma espécie de contra-assinatura absoluta – ele tenta reduzi-la. (RICOEUR, 2004: 115)

Exemplo particularmente curioso dessa economia se encontra em duas manifestações, respectivamente no primeiro e segundo livros das *Ideias*, daquilo que Derrida indicou como a “estética latente na fenomenologia”. (1973b: 115, nota 8) No primeiro deles, estabelecido o resíduo que continua para além da redução eidética, completamente distinguido do objeto transcendente, e, por conseguinte, sujeito a uma lógica progressiva de clarificação – clarificação que se estende à própria linguagem – das essências, Husserl quer estabelecer o método dessa clarificação, e ao fazê-lo, destaca a importância da fantasia, da imaginação, para a clareação das essências, por permitir na variação dos dados residuais alcançar o necessário do contingente, o imanente ao transcendente, aquilo que é efetivamente essencial, ao ponto de concluir, assumidamente de maneira paradoxal, que “a simulação” seria “a fonte por meio da qual a cognição das ‘verdades eternas’ é alimentada”. (1983: 160) Por conseguinte, tem-se um ganho extraordinário e abundante se se vale dos produtos da arte, “especialmente da poesia”, justamente por serem produtos da imaginação que, “na originalidade de suas invenções de formas, abundância de suas características singulares e a ininterrupção de suas motivações, elevam-se muito acima dos produtos da nossa própria fantasia” e, desde que apreendidos compreensivelmente, transformam-se em “fantasias perfeitamente claras” com relativa facilidade, o que Husserl atribui ao “poder de sugestão exercido pelos meios artísticos de apresentação”. (idem)

Não obstante, no que se configura o poder de sugestão da obra de arte? Não seria justamente na sobreposição de aparências, no eclipsamento, em suma, tudo aquilo que Husserl parece se esforçar para distinguir do objeto fenomenológico? Como reduzir a obra de arte a uma fantasia perfeitamente clara sem com isso colocar em parêntesis seu poder de sugestão? Ou, em outras palavras, contrariamente ao elogio da poesia, quantos poemas se inscrevem no corpo do texto husserliano? Se efetivamente desde já reduzidos, pode-se ainda falar em um poema? Husserl apresenta um fundamento rigoroso e dificilmente contornável para tanto, no segundo livro das *Ideias*, quando a unidade entre a corporalidade a espiritualidade dos objetos humanos é tematizada, em concomitância com a defesa da primazia da segunda dimensão sobre a primeira. Quando se lê um livro de literatura, Husserl pergunta, o que é efetivamente lido, apreendido? (2000: 248) O corpo do livro, com suas páginas de papel, suas linhas pretas e impressas, localizadas. Tudo isso aparece, ainda que não seja o foco em que se vive o livro. É a “unidade espiritual” das sentenças e de seus nexos que são perante o leitor e que determinariam o “estilo peculiar”, o “estilo que distingue esse livro, como um produto

literário, de qualquer outro do mesmo gênero” (idem). O sentido anima “o corpo”, a “coisidade” do livro, com essa dimensão física ajudando a atribuir, justamente, uma objetividade a partir do produto espiritual já pré-constituído – em suma, a repetir a distinção entre expressão e significação, quanto à obra literária, “o signo escrito é inessencial, mas não as palavras-sons associadas”. (ibid.: 250)

Pontuações, métrica, tudo aquilo que se inscreve e aparece sem aparecer, que deixa vestígios na medida em que a constitui (Cf. DERRIDA, 1973), na sonoridade de uma obra literária seria inessencial. E da mesma maneira que ao final do esforço em instituir o movimento que permite reduzir o excesso de sentido inerente à obra de arte – e inscrever nela própria, em seu sentido, a passagem entre a linguagem transcendente, e mesmo corporal, que, não obstante, nunca poderia ser apreendida como *minha*, à linguagem imanente já preparada pela unidade espiritual à linguagem eidética, a configurar a economia dos exemplos da fenomenologia, que não deixa lugar a surpresas, à espontaneidade, à possibilidade impossível de se voltar para uma obra literária e ali ler algo que de modo algum ali estava antes, e sim e tão somente a clarificação progressiva do sentido espiritual –, sem com isso, de alguma forma, perder sua sugestividade, Husserl conclui que exatamente o mesmo se sustentaria quanto à unidade que é o homem. (ibid.: 253) Não há nada de exterior à identidade espiritual do homem consigo – e, portanto, não há possibilidade qualquer de se decepcionar ou de se surpreender, uma e outra sendo, justamente, possibilidades impossíveis, confusões perigosas atribuíveis a um paralelismo equivocado.

Contrastada com essa argumentação, as posturas interpretativas assumidas por Arendt se diferenciam de maneira pungente – o que se deixa manifestar na economia do texto mesmo e inclusive nos momentos em que Husserl aparece. Restringindo-me ao primeiro volume de *A vida do espírito*, é imperioso notar que o autor não é referenciado por meio de qualquer um de seus escritos. (1981a: 217-238) Não obstante, Husserl é citado explicitamente três vezes. Na primeira, como exemplo de filósofo que teria conduzido ataques à própria metafísica, e, por conseguinte, um dos nomes a levá-la à sua crise. (ibid.: 9) Na segunda, Arendt indica aquilo que seria a maior descoberta do autor, qual seja, “a intencionalidade de todos os atos da consciência”, o que vai vertido pela autora como a demonstração do fato de que a “objetividade é construída no seio da subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade”. (ibid.: 46) A terceira e última aparição do nome “Husserl” se dá algumas páginas depois, quando Arendt interpreta a suspensão dos sentidos – a *epoche* fenomenológica –, alegadamente o fundamento metodológico da filosofia como ciência

fenomenológica, como aquilo que para o pensamento seria “incontornável”, e “de maneira alguma um método especial a ser ensinado e aprendido”. (ibid.: 53)

Avançando para além das passagens que explicitamente se vinculam a Husserl, há uma série de temáticas assumidas pelo texto que se lidas em perspectiva do anteriormente discutido revelariam a retomada de pontos caros à fenomenologia, muito embora se assim o faça para claramente divergir de suas soluções, em um entrelaçamento de posições a tornar, em última distância, muito pouco improvável qualquer interpretação que quisesse projetar Arendt como vinculada a uma noção totalizante do eu (*self*). Nesse sentido, podem ser destacados dois eixos investigativos que atravessam todo o texto: a relação entre aparência e pensamento e a relação entre pensamento e linguagem.

Quanto ao primeiro, invariavelmente trata-se de questionamento posto e perseguido do começo ao final da obra, inaugurando-se com a famosa colocação em que Arendt afirma a equivalência mundanal entre ser e aparecer (Cf. ibid.: 19; ASSY, 2004), seguindo de formulação igualmente central para a literatura secundária como chave de leitura para o pensamento da autora em geral, quando se escreve que “nós” não só somos-no-mundo, mas também somos dele, isto é, seres mundanais (Cf. ibid.: 22), e que, por conseguinte, nossa condição de “aparências que em virtude da chegada e da partida, do aparecer e do desaparecer” não se oblitera quando “acontece de nos engajarmos com as atividades mentais”. (idem) Em outras palavras e algumas linhas depois: “*I can flee appearance only into appearance.*” (ibid.: 23) A constituir, no fundo e ao invés de resolver, o problema da adequação entre vida do espírito e mundo, do qual ela, de certo modo, se retira para poder acontecer – em suma, se a vida do espírito aparece e qual o sentido disso. De todo característico da autora, o problema não será também por ela resolvido, mas acompanhado e aprofundado até o seu limite, em uma concatenação de proposições aporéticas. Em meio a isso tudo, Arendt é taxativa em afirmar que ainda que o aparato mental do homem se retire das “aparências presentes”, ele continua vinculado ontologicamente à Aparência. (idem) O que se dá, sou levado a sugerir, por aquilo que configura o segundo eixo indicado, isto é, o fato também posto de maneira taxativa de que seria inconcebível, uma contradição em termos, pensar um pensamento sem linguagem (ibid.: 32) – ou, o que dá no mesmo, um pensamento com uma linguagem própria, originária e constitutiva do mundo, e da linguagem transcendente.

Assim, ao contrário de Husserl, que chama pela vigília frente ao metafórico da linguagem (Cf. DERRIDA, 1973), Arendt argumenta que, não fosse essa dimensão da linguagem, ter-se-ia carência de qualquer manifestação da realidade das atividades mentais

(ARENDDT, 1981a: 52), sem o qual seria impossível, em última instância, pensar o pensamento, e, assim sendo, (Cf. FINE, 2008) as atividades mentais como um todo também seriam impossíveis. Invariavelmente, é de todo interessante a maneira pela qual Arendt desenvolve a radicação da possibilidade²² da vida do espírito em suas distintas e autônomas atividades na linguagem, no que retoma um dos tópicos husserlianos (e derrideanos também) por excelência, o da fantasia e da faculdade da imaginação, tópico que tomará minha atenção na próxima seção.

De certa maneira, e seguindo Brian Elliott, (2005: 4-5) a descoberta da intencionalidade por Husserl evitaria a problemática kantiana por excelência de explicar como impressões da sensibilidade e conceitos do entendimento, em que pese sua “radical heterogeneidade,” são sintetizados. Por conseguinte, a “dignidade filosófica” concedida por Kant à imaginação como faculdade central à vida do espírito não teria respaldo na fenomenologia – afinal, a sensibilidade já se projetaria estruturada pelos atos intencionais, melhor ou pior, mas gradativamente adequados ao intuído; ao invés de conceder forma à sensibilidade, a consciência revelaria para si o noema ínsito aos dados hiléticos. (HUSSERL, 1983: 202-212) Não obstante, como indicado acima, essa dimensão constitutiva da consciência, a relação entre *noema* e *noesis* – a imanência da transcendência, para repetir a feliz expressão de Jan Patočka – só é inicialmente, pelo menos, apreensível por meio da imaginação – ou como Husserl a escreve, da *Phantasie* – a partir da qual a realidade é posta em parêntesis, com vistas a ser reencontrada ao final, imbuída de uma certeza genética que permita se dispensar com esse ornamento ou suplemento (*parergon*) metodológico.

Por um lado, paulatinamente a imaginação vai ganhando mais espaço nas reflexões de Husserl ao longo dos anos, por razões rigorosamente fenomenológicas, com seu apego “às coisas elas mesmas” implicando tanto uma consideração maior, mesmo indispensável, desse

²² Arendt explicitamente destaca que todas as atividades mentais, isto é, o pensar, o querer, e julgar, são “incondicionadas” – não encontrado qualquer condicionamento que a elas corresponda diretamente, seja na vida, seja no mundo. Mais que isso, as atividades mentais carregariam em si a possibilidade do homem de transcender todas e quaisquer condições existenciais. (1981a: 70) Páginas depois, essa transcendência é articulada como a possibilidade da mente de tornar presente aquilo que está ausente, de afastar aquilo que está próximo para abrir lugar àquilo que está distante. (ibid.: 76, 84-85) Essa habilidade, de tornar ausente o que está presente e presente o que está ausente, a faculdade da imaginação, portanto, é finalmente radicada por Arendt naquilo que denominei, provisoriamente pelo menos, como dimensão metafórica da linguagem, isto é, o fato da linguagem carregar consigo o potencial de transferência do vocabulário da experiência mundanal à experiência mental, desfazendo, em alguma medida, a retirada do mundo das aparências, a pré-condição por excelência das atividades mentais, ao mesmo tempo em que as torna possíveis. (ibid.: 102-103, 105) Haveria assim, concomitante e indecidivelmente à gênese da transcendência na imanência que, segundo Jan Patočka, moveria os esforços da fenomenologia husserliana (PATOČKA, 1996: 91 e ss.) a possibilidade da imanência do espírito na transcendência da linguagem, movimento o qual, indubitavelmente, aproxima Arendt de toda uma geração de autores que se sucedem a Heidegger, ainda mais quando a metáfora se apresenta como *locus* particularmente destacado daquilo que Ricoeur, por exemplo, verte como o “momento ecstático da linguagem – da linguagem indo além de si mesma”. (Cf. RICOEUR, 2003: 294)

modo de consciência que muito facilmente passa despercebida, como se morta fosse (Cf. KRV A100-101; KANT, 2001: 164, trad. para o português de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão), quanto um sempre eterno recomeçar de suas investigações. (RICOEUR, 2004: 109) Ao ponto de se poder atribuir ao relevo da temática da imaginação, como sugere Elliot, (2005: 57) a inversão histórico-intelectualmente definida na obra husserliana como a passagem de uma fenomenologia “estática” para uma fenomenologia “genética.” Por outro é o mesmo Elliot (ibid.: 38, 67) quem pontua as cada vez maiores dificuldades e desafios que Husserl se depara ao tentar manter a “liberdade da imaginação” a uma distância segura.

No que se segue, proponho analisar o volume XXIII das *Husserlianas*, compreendendo textos que vão de 1898 a 1925, dedicados à imaginação e a memória, organizados sob o título *Fantasia, Consciência imagética, e Memória*. O recurso a esses textos husserlianos se dá com vistas a destacar seus esforços por colocar a “imaginação em seu lugar”, por assim dizer. Projeto esse que, evidentemente, na sua anunciação mesma não pode deixar de traçar paralelos com a arquitetônica da razão pura, para evocar diretamente como Kant interpreta, em certa perspectiva pelo menos, o desenrolar da filosofia crítica. Por conseguinte, à discussão mais cuidadosa do papel da imaginação na fenomenologia husserliana se seguirá a análise da interpretação da imaginação avançada na *Crítica da Razão Pura* e na *Crítica do Julgamento*, por se tratar de um ponto de partida comum para o próprio Husserl, mas também para Heidegger, Derrida e Arendt. Em alguma medida, eu acredito estar seguindo o marginalmente sugerido por Rudolf Makkreel em seu *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment* – que se inspira, até certo ponto, nas controversas interpretações da Terceira Crítica propostas por Arendt (Cf. MAKKREEL, 1990: 3) –, quando o autor pontua o convite à comparação e ao contraste de Kant, Husserl, e Heidegger no tocante a relação entre imaginação e tempo na apreensão da sensação da realidade. (ibid.: 74, nota 4)

O que, por sua vez, me apareceu como um caminho adequado para destrinchar a acusação de Arendt que, mirando Heidegger, acaba alcançando a fenomenologia como um todo. Essa crítica será retomada em outros momentos da investigação e aparece no primeiro texto em que Arendt demorada e publicamente se confronta com a obra de Heidegger. (ARENDR, 2005d: 178) Segundo a autora, poder-se-ia se identificar na terminologia do *Dasein* – mas também na do ego concreto, em Husserl – a redução dos homens àqueles “modos de ser que são fenomenologicamente demonstráveis”, dispensando, nesse movimento, “com todas aquelas características humanas que Kant provisoriamente definiu como

liberdade, dignidade humana, e razão, que surgem da espontaneidade humana, e que, por conseguinte, não fenomenologicamente demonstráveis,” impossibilidade de demonstração que se radica no fato de que a partir dessas características “*man reaches beyond himself.*”

Esse longo e ambicioso movimento – que, impreterivelmente, não fará jus a enorme literatura dedicada a cada uma de suas etapas – me legará o necessário para apreender o que aproxima e o que distancia Arendt e Heidegger no tocante às economias subjacentes a suas obras. Mais que isso, imaginação e memória se entrelaçam de maneira particularmente tensa no texto husserliano, tensão que pode ser lida em paralelo para com a estranheza da liberdade da imaginação no juízo estético quando contraposta à determinação (*Bestimmung*) da percepção e do comando moral, o que, eu gostaria de argumentar, informará de maneira particularmente enriquecedora a relação entre imaginação e lei e, por conseguinte, entre ação e fabricação, discutidas na segunda parte dessa pesquisa.

Em suma, trata-se de esforço sem o qual não se poderia começar a desvendar a definição aforística que Arendt oferece em passagem até agora de todo negligenciada pela literatura especializada, e que serve de fio condutor ao difícil encadeamento de textos que ora se propõe, qual seja: (1973: 465, ênfase adicionada)

The laws hedge in each new beginning and at the same time assure its freedom of movement, the potentiality of something entirely new and unpredictable; *the boundaries of positive law are for the political existence of man what memory is for his historical existence*; they guarantee the pre-existence of a common world, the reality of some continuity which transcends the individual life span of each generation, absorbs all new origins and is nourished by them.

Direito *como* memória, por conseguinte, a sugerir na tentativa mesma de começar a interpretar texto tão denso a partir desse “como” – o “*als ob*” e o “*etwas als etwas*” linguisticamente centrais tanto à imaginação quanto à hermenêutica parecem se cruzar e se tensionar aqui – o quão intrinsecamente imbrincada está a cadeia de interpretação ora proposta com o tema da investigação.

§ 4º Imaginação e intencionalidade: uma fenomenologia da leitura

No verão de 1925, em uma série de lições posteriormente editadas sob o título de *Fenomenologia Psicológica*, Husserl forneceu uma rara esquematização das etapas do método fenomenológico, isto é, a cadência de atos intencionais que se seguem à ideação da

experiência como o modo de se apreender o seu a priori, descrição a qual foi recebida e acompanhada, segundo revela o texto, com bastante dificuldade pelos participantes. (1977: 53-65) Primeiro, intenciona-se uma atualidade, isto é, um objeto de uma percepção sensível, que esteja posto na realidade e que, não obstante, possa ser colocado em jogo por meio da indiferença em relação a sua atualidade que o transfere, como exemplo, do horizonte de percepção ao horizonte da pura fantasia. Nesse contexto, e em segundo, o exemplo é submetido a uma série de variações arbitrárias, multiplicando-se as possibilidades de apresentação do imaginado. Terceiro, dessa variação, “uma contínua coincidência” (ibid.: 54, trad. para o inglês de John Scanlon) das variações se preserva, tendo-se, da sua unificação, da síntese do diverso, diria Kant, a preservação de uma “essência universal.” Quarto, da contraposição daquilo que coincide com o que varia, torna-se possível a apreensão da ideação, o que se dá por meio de uma formalização – distinguida, cuidadosamente, da generalização, dado que no primeiro, ao contrário do segundo, se demarca, a partir da projeção de uma variação infinita que consegue unir aquilo que se preserva contrastado com as variações, a pura ideia contemplada a priori.

Exemplificação, variação, unificação, e ideação, portanto, são as etapas do método eidético. Da sua concatenação se destaca a importância incontornável da imaginação a possibilitar a passagem da percepção sensível, apreensível perspectiva e generalizadamente, para a percepção imanente, apreensível universal e formalmente. (Cf. ELLIOT, 2005: 61) Contudo, para que essa passagem seja efetivamente possível, uma possibilidade que ao final do caminho se revele como uma necessidade, de um lado, percepção e imaginação não podem se confundir, bem como o ato imaginativo deve ser ele próprio, em última instância, imanentemente perceptível, de outro. Da perspectiva ora sugerida, é esse o desafio que paulatinamente surge e, então tematizado, concentra todos os esforços de Husserl nos textos reunidos no volume XXIII das obras completas.

A solução progressivamente percebida, por sua vez, se revela como a demonstração da redução já sempre perpetrada da imaginação a um par de intencionalidade e intuição pura e tautologicamente imanente, instantâneo, “como um relâmpago” (HUSSERL, 2005: 83, trad. para o inglês de John B. Brough) e que, por não perseverar, por conseguinte, está o mais distante possível de qualquer gênese contínua e absoluta das experiências singularizadas, isto é, o mais radicalmente distante do fluxo da consciência interna. Tanto a estratégia quanto os desafios dessa demarcação se iniciam a partir da distinção entre *Gegenwärtigung* e

Vergegenwärtigung, normalmente traduzidos por apresentação e re-presentation.²³ Trata-se de uma distinção conquistada através de seus esforços por tematizar a consciência temporal, a tornar inteligível a diferença entre “a imediatez intuitiva do que está corporalmente presente (na percepção) e o que não está corporalmente presente (na fantasia, memória, expectativa). (BERNET; KERN; MARBACH, 1999: 144)

Em última instância, distinguir impressão e reprodução, – enquanto uma reiteração, modificativa, das impressões constituídas no tempo, da “franja temporal” (ibid.: 104) – e, por conseguinte, garantir a unidade ininterrupta dos três momentos que configurariam o fluxo temporal – as impressões primordiais, as retenções, e as protensões – implica alcançar um fundamento à unidade da consciência como um todo. Heideggerianamente falando, e aqui, efetivamente, se encontra uma continuidade entre os dois autores, (Cf. GASCHÉ, 1988: 181) a temporalidade fundaria a possibilidade do ser-todo enquanto “autoconsciência.” Assim sendo, a imaginação apareceria, nas palavras de John Llewellyn, (1999: 11) como aquele aspecto “pro-protencional da consciência”, indo além daquilo que se está consciente em qualquer momento específico – a imaginação, ou, talvez a liberdade da imaginação, a liberdade *qua* imaginação, portanto, estaria fora-de-si, a minar o projeto mesmo da apreensão de uma totalidade do ser a partir desse ou daquele modos de acesso privilegiados –, como a performance de um “experimento de pensamento que é inerentemente prefatório àquilo que é exterior ao imaginável,” exterioridade, não obstante, que é “ao mesmo tempo interior à vida da imaginação,” na medida em que a imaginação tem que se surpreender e se impressionar em si mesma com um futuro não-antecipado.

Feitas essas considerações, para além da influência decisiva de Brentano no tratamento inicial dispendido por Husserl à fantasia, (Cf. BERNET; KERN; MARBACH, 1999) torna-se possível sugerir outros motivos em jogo para que a progressiva clarificação do tema em sua obra tenha, continuamente, retornado ao exemplo da consciência imagética ou pictórica, nomeada, paradoxalmente segundo Peter Shum, (2015: 6) como “fantasia perceptiva” – contrastada com a pura fantasia suplementar à redução fenomenológica. No ato que constitui, conscientemente, o objeto de uma representação pictórica, Husserl estabelece, (Hua XXIII 20; 2005: 21) tem-se três objetos: a imagem física, “feita de tinta, mármore etc.,” o objeto

²³ Carreño Cobos, (2013: 150, nota 7) entretanto, prefere traduzir *Vergegenwärtigung* por *presentificação*, com vistas a afastar algumas associações que o termo mais usual, representação, pode suscitar, especialmente no tocante à vinculação do imaginável àquilo que foi previamente percebido, concepção que, segundo o autor, a tematização proposta por Husserl da imaginação quer justamente afastar. *Repraesentatio* – a designar no contexto romano “a substituição jurídica exercida por ‘representantes’ de uma autoridade ‘representada’”, e depois, na cristandade, a de “presença representada do divino”, expressada na liturgia e no teatro sagrado –, por sua vez, explica Ricoeur (2004: 565-567, nota 81), passa do latim clássico ao alemão “através da intervenção do termo *Vertretung*”, liberado por Gadamer da “tutela do *Vorstellung* no sentido da representação subjetiva.”

representante, a “imagem objeto”, e o objeto representado, a “imagem sujeito.” Enquanto a imagem objeto é percebida, a imagem sujeito é reproduzida. Em outras palavras, algo ausente, e que em outras circunstâncias poderia se fazer presente, se faz perceptível em um figmento perceptivo que, por sua vez, em uma “afinidade interna,” coincide, assemelha-se, entrelaça-se com o objeto representado. (Hua XXIII 31, 2005: 384) Ao contrário da “fantasia pura,” que leva o mesmo ao seu máximo, voltando-o para si próprio, a “fantasia perceptiva” implica uma duplicação e um deslocamento do mesmo, (COBOS, 2013: 154, nota X) deslocamento o qual Husserl quer apreender da maneira mais rigorosa possível, aprofundando a distinção entre percepção e reprodução, e que, segundo Carreño Cobos, ajudaria a explicar o excesso do mundo da obra (da imagem objeto) em relação à imagem sujeito que se nos presentifica na nossa fantasia daquela obra. (ibid.: 160) Ao suplementar imaginativamente a obra de arte, o autor sugere, nós não alteramos a imagem objeto; pelo contrário, nós entramos no seu “jogo” – ou, como Husserl prefere caracterizar esse movimento, na contemplação estética, “nós mergulhamos” na imagem objeto, ainda que em busca do representado, daquilo que nos interessa, (Hua XXIII, 35-37; 2005: 39) se se quiser arriscar, a obra de arte ao mesmo tempo nos puxa para dentro dela e nos aponta para algo além dela. Em suma, a relação entre imagem objeto e imagem sujeito seria análoga, para Carreño Cobos, àquela do fundo de um objeto que é por nós percebido – ainda que o fundo não seja imediatamente intuído, ele seria co-percebido, com vistas à possibilidade de aproximar essa percepção posta de um ideal máximo de percepção.

De um lado, é possível se questionar a respeito de um ideal ou limite que por repetição exauriria as possibilidades esboçadas na imagem objeto e, mais que isso, se a fantasia perceptiva – se tratando de uma reprodução, e não de uma percepção posta, em que o fenômeno total se abre à possibilidade de uma paulatina correspondência entre intencionado e intuído (Hua XI 457 e ss.; HUSSERL, 2001c: 249-258) – estaria ligada geneticamente a uma ideia de progresso, e, em suma, de presente vivido (que implica perguntar pela gênese da imaginação e, por conseguinte, por uma liberdade que ultrapasse as capacidades, o “eu posso”, do “horizonte de liberdade” constituído pela sedimentação dos atos que atualizam o fluxo da consciência, se, em suma, a liberdade é arquetípica ou anárquica). (Hua XI, 2001c: 160-161) De outro, em que medida, como investiga Peter Shum, (2015: 20-23) uma estrutura semelhante não se constituiria no ato daquilo que Husserl denomina por “memória secundária,” – aquele ato de memória que não imediato ao fluxo temporal, diferentemente da retenção, a “memória primária”, interrompe-o no presente se voltando para o passado-passado, deixando de lado, pelo momento, as dificuldades que se amontam em torno dessa

distinção (Cf. HUSSERL, 1991: 37-54 e ss.) – e, talvez, a toda imaginação ancorada, de alguma forma, a uma percepção posta, mas também à própria constituição dos horizontes perceptivos e imaginativos, bem como a distinção entre eles.

Deixando esses questionamentos em suspenso por enquanto, passemos à tematização e clarificação oferecidas quanto à fantasia pura. Ao contrário da fantasia perceptiva e da percepção, Husserl escreve, (Hua XXIII 55) o figmento de realidade está ausente na fantasia pura, e, no entanto, a fantasia aparece. Como isso é possível?, se pergunta Husserl, admitindo quantas dificuldades essa pergunta lhe impôs no curso de suas investigações. O figmento está ausente, mas o conflito não, a implicar, posteriormente, em uma elaboração de certo modo já indicada, de que a essência da fantasia se encontra na ideia de uma pura possibilidade, não necessariamente atualizada, da fantasia como liberdade nos seus limites. Em contraste para o com o campo de consideração da percepção, vivenciado no presente, a fantasia teria um campo próprio, em descontinuidade para com o campo perceptivo, descontinuidade essa que servia de fundamento à aparência da fantasia, que se apresentaria como uma “mera ficção em contraste para com a percepção, e em uma espécie de conflito com ela.” (Hua XXIII, 68; 2005: 73) Caráter fictício que se apresentaria, sobretudo, na ausência de uma relação de progressiva correspondência entre intencionado e intuído, muito menos de clarificação, como se dá na percepção interna, e sim de uma múltipla variação. A fantasia contestaria o presente com a aparência incontestada de seu objeto, “supostamente aparecendo para nós como presente.” (Hua XXIII 81; *ibid.*: 88)

O fantasma é um figmento “desacreditado,” (Hua XXIII 104-105) portanto. Algo que possivelmente perceptível é modificado, em uma instância não-originária e já mediada. Essa distinção entre originário e não-originário, entre percepção e modificação da percepção me parece intimamente relacionada à distinção entre o presente do ato da fantasia e a não-presença de seu objeto, muito embora, na pura fantasia, senão pelo conflito com o campo perceptivo, intenção e intencionado, representante e representado coincidam. Em outras palavras, a fantasia precisa estar “presente no mesmo sentido em que a percepção, um juízo efetivo, ou qualquer outra experiência psíquica efetiva é presente.” (Hua XXIII 164; *ibid.*: 197) Senão, como a fantasia poderia se submeter à análise fenomenológica? Contudo, em momento posterior de suas reflexões, Husserl escreve que a consciência da fantasia é ela também modificada, representada e representante. O seu presente é um “presente diferente.” (Hua XXIII 176) Ao mesmo tempo, Husserl argumenta que a possibilidade de reflexão, de se voltar do objeto intuído para o ato de intuição, é comum tanto à percepção quanto à fantasia e que essa reflexão é ela própria uma fantasia. Entretanto, um ano depois, Husserl concluirá

pela possibilidade de uma “dupla reflexão,” uma originária e outra não-originária, em que se apreende imanentemente, em um ato perceptivo originário, a experiência da fantasia como uma re-presentação de um objeto. (Hua XXIII 259-260) Evidentemente, trata-se de uma descrição, e não de uma demonstração. Entretanto, mesmo que se recorra aos manuscritos em que a preocupação com a demonstração da gênese originária dos atos de consciência já se encontra em desenvolvimento – correspondendo às anotações e lições proferidas de 1917 em diante –, da sua leitura fica a impressão da impossibilidade de se interpretar fenomenológica e imanentemente a fantasia *qua* fantasia. A imaginação seria sempre já transcendente.

Nos volumes XI e XXXI das Husserlianas, organizados conjuntamente na tradução para o inglês, intitulada *Análises concernindo sínteses passivas e ativas: Lições sobre a Lógica Transcendental* – correspondente às disciplinas ofertadas entre 1920 e 1926 –, especificamente no § 51, dedicado às *Spielerisches und positionales Bewusstsein*,²⁴ a distinção entre percepção e fantasia é retomada, de maneira abrupta e sem todos os contornos e dificuldades enfrentadas nos anos anteriores. Mais ainda, Husserl parece afastar a descontinuidade enquanto conflito que servia de fundamento à não-presença do fantasma, com o campo da fantasia sendo definido como um “mundo para si,” ainda que não um “mundo efetivo,” tratando-se de uma “mera ‘imagem.’” (Hua XI 11-12; 2001c: 284-286) A quase-experiência da fantasia é o “jogo de uma experiência,” e no jogo “tudo é possível.” A fantasia seria um “domínio da liberdade e isso significa arbitrariedade.” (idem) Entretanto, mesmo a fantasia constitui um objeto, em que o fantasma pode ser apreendido como uma ficção corresponde à coisa perceptível, o que gera “uma espécie de objetividade, um ideal, noemático na medida em que aquilo formado pelo ego no modo do jogo pode ser identificado em sua repetição e na manutenção do sentido constituído, podendo então ser explicado em atos cognitivos.” (idem) Cada uma dessas formações seria, portanto, “uma possibilidade da fantasia,” enquanto modificação da consciência interna. Isso posto, é possível arriscar definir esse movimento de retorno cognitivo como a redução da arbitrariedade em possibilidade prática. Não podem restar surpresas no presente vivido – em que o futuro necessariamente é um futuro-presente, o passado um presente-passado, e a liberdade as possibilidades efetivas do ego pessoal.

²⁴ Na tradução para o inglês, Anthony J. Steinbock traduz uma e outra, respectivamente, por “playful conscience” e “positional conscience.” (2001c: 283) Na ausência de tradução desse volume das Husserlianas para o português, e como “consciência brincalhona” ou mesmo “consciência que joga com si” seriam uma e outra formulações estranhas, preferi me referir diretamente às formulações em alemão, com vistas a evitar desentendimentos.

Dessa posição, é possível retomar o anteriormente indicado, de que haveria outros motivos a justificar o recurso à consciência imagética nos esforços por conhecer a imaginação. No tocante a fantasia pura, a fantasia perceptiva ganha uma dimensão paradigmática – análoga à posição que a percepção como um todo assume na interpretação dos atos de consciência. (Cf. BERNET; KERN; MARBACH, 1999) A consciência da fantasia – uma modificação do fluxo de consciência das percepções transcendentais e, especialmente, imanentes que se sucedem enquanto experiências vividas e vivenciáveis no fluxo primordial da consciência (Hua XI 205; 2001c: 208-210) – seria no fundo em sua totalidade uma “imagem”, ou mesmo a “sombra,” da consciência originária, porque a conjugar uma série de intencionalidades que não podem ser preenchidas no presente, mas em um “presente diferente.” Uma lógica análoga, ou mesmo mais radical, analogicamente radical,²⁵ no tocante à impossibilidade de fundar a transcendência na imanência, em razão, talvez, da autotranscendência da consciência – da transcendência na imanência –, se veria potencialmente na retenção e recordação.

Pode-se perguntar, contudo, até que ponto essas considerações não apareceram também para Husserl, diante de sua intensa e constante produção, manifesta nos manuscritos diante dos quais suas obras publicadas em vida apareceriam como “sumarizações” de reflexões muito mais multifacetadas e complexas, praticadas em uma base diária. (Cf. DE

²⁵ O recurso a analogia na interpretação fenomenológica tem consequências profundas – em que pese a ausência de um estudo aprofundado sobre a analogia na obra de Husserl – enquanto em Heidegger, para dizer o mínimo, a palavra é extremamente rara, (ainda que o problema dos discursos analógicos sobre o Ser e do papel da ontologia a esse tocante estejam, como responde o autor a Richardson, no começo de suas investigações) (Cf. HEIDEGGER, 2003) fechada de imediato como recurso a uma interpretação que aposta na apropriação da própria morte como fundamento do acesso à totalidade do homem, em contraposição à experiência inautêntica, decadente, da morte de outrem. A maior parte da literatura, para não dizer toda ela, se dedicou ao aparecimento abrupto da analogia na *V Meditação Cartesiana*, como a solução, ou talvez a intensificação, da aporia que mina por dentro o projeto da fenomenologia, segundo Ricoeur, (2009: 216-217, trad. para o português de Ephraim Ferreira Alves) isto é, o fato de que diante de outrem a fenomenologia precisa, ao mesmo tempo, constituir o outro em si (na imanência do ego concreto) e constituí-lo como outro. O movimento é bem conhecido: admitindo que o outro aparece nem como percebido – por não se tratar de uma coisa, mas, ainda com Ricoeur, de “um outro eu, um outro diferente de mim,” nem como imaginado, porque presente, ainda que radicalmente fechado – e não só ausente, como na fantasia, ou passado, como na recordação – à minha intuição, Husserl propõe que o outro apareça para a imanência da consciência a partir de uma “apercepção analogizante.” (Cf. HUSSERL, 1982: 108 e ss.) Contudo, a analogia “cria tantas dificuldades quantos resolve”, por se tratar de “um procedimento muito geral da experiência pré-refletida, antepredicativa.” (RICOEUR, 2009: 229) Se se precisa da analogia para realizar “a transgressão do originário para o não originário”, (ibid.: 230) significa admitir uma transcendência irreduzível à imanência – ou mesmo “fechada” à imanência, mas também que implica uma duplicação, ou mesmo a auto-transcendência da imanência –, por isso uma “transgressão” que se faz através da “imaginação.” Já nas lições dedicadas à consciência interna do tempo, Husserl caracteriza a fantasia perceptiva como “representação analógica”, (Cf. 1991: 107) prática que continua em seus escritos posteriores – por exemplo, no texto 12 do volume XXIII das Husserlianas, datado de 1910, Husserl caracteriza a consciência imagética como a “consciência analogizante”, (2005: 350) para então pontuar que toda consciência pode ser modificada analogicamente. Qual seria o fundamento eidético dessa possibilidade – senão a “possibilidade mesma,” para repetir um movimento comum na literatura recente e que, de algum modo, ecoa o espanto de Ricoeur ao pontuar o giro a partir do qual “o transcendental reduzido revela o ôntico transbordante.” (2009: 224)

WARREN, 2009: 33) Efetivamente, os volumes IX, XXIII e XXXI ora discutidos não fogem à regra, inclusive estando entrecortados pelas mais diversas dúvidas e confissões das dificuldades que o esforço tremendo de pensar as coisas elas mesmas colocava diante do pensador – e dentre elas, especialmente, o tempo e a coexistência de outrem, e, talvez, unindo um e outro, a problemática da imaginação e da liberdade, os desafios por excelência da fenomenologia.

Não é para menos que parte significativa da literatura recente em torno do filósofo tenha se baseado na seguinte estratégia metodológica: diante das críticas articuladas desde Heidegger a Derrida ao que seriam resquícios – ou mesmo o fechamento – de uma metafísica da presença na obra husserliana, contrapõe-se os manuscritos – em especial aqueles dedicados ao tempo e a intersubjetividade – que desafiam interpretações embasadas, sobretudo, naquilo originalmente planejado para tanto e efetivamente publicado, em uma apresentação das reflexões mais extensas de Husserl em que texto e aquilo que é projetado interpretativamente nele e a partir dele se confundem tanto em sua defesa quanto na articulação de uma alternativa possível em sua obra aos respectivos projetos de seus críticos. Está longe dos meus propósitos realizar uma revisão dessa discussão. Contudo, uma questão que parece atravessá-la está diretamente relacionada, tanto metodológica quanto tematicamente – na medida em que seja possível distinguir um e outro em uma investigação filosófica –, com esse trabalho, muito embora ela não tenha sido posta, no tocante a Husserl pelo menos, por nenhuma das partes em conflito.

Admitidamente, essa questão se encontra colocada na coluna à esquerda, na coluna hegeliana se se quiser, no “lado a” de *Glas*, (DERRIDA, 1986: 231-232a, trad. para o inglês de John P. Leavey Jr. e Richard Rand) engendrada a partir do questionamento particularmente astuto quanto à possibilidade de se interpretar equivocadamente Hegel, de não compreender o si mais próprio de (seu) texto. Com que autoridade, pergunta-se, o texto conseguiria expelir de si “essa não-leitura ou essa leitura preliminar ruim, ou todas as seduções, desvios, perversões, nem reais ou ficcionais, nem verdadeiras nem falsas, que arrastariam o próprio do texto para fora de si, sem se subjugar a sua jurisdição?” Se o fracasso em interpretar Hegel é um fracasso finito, continua-se, “o fracasso está antecipadamente incluído, compreendido no texto.” Pelo contrário, se se trata de uma falta ou omissão infinita, dever-se-ia concluir que “o próprio não pensa a si próprio, não se lê, não se conhece a si próprio, o que não mais significa alguma coisa, por definição. O próprio sempre termina cheio, pesado, engravidado de si próprio.” Em outras palavras, um texto sempre pede uma contra-assinatura que torna difícil, senão impossível, a acusação de se tê-lo lido mal, na medida em que a leitura assim se anuncie, quer

dizer, que, paradoxalmente, ela assumo o risco de poder ser um erro, de poder se surpreender – na medida em que não fecha a possibilidade do texto a surpreendê-la.

Nesse questionamento e na questão que com ele se confunde, a relação entre autoria e autoridade – e jurisdição, e, talvez e também, a metáfora de um romance algemado, talvez por outros meios que não a autoria, talvez nem tanto, na medida em que à autoria se substitui a identidade de uma comunidade para com os seus textos jurídicos – é posta imediata e diretamente. Sua derivação metodológica é mais conhecida dos juristas e dos filósofos, em suas distintas jurisdições, do que a questão “propriamente”, contudo, girando em torno dessas duas regras ou proibições de leitura: a impossibilidade de se acessar qualquer “vontade do autor” e de sequer fazer sentido almejar interpretar uma obra “melhor até mesmo que seu autor.” Mesmo assim, é difícil dizer que o respeito a esses imperativos se dê religiosa e não judiciosamente – se ainda é possível, nesse nível de interpretação, apresentar como pressuposta essa distinção, bem como uma outra consequência senão a impossibilidade de não assim o ser – pelos praticantes desse *paradigma*. Na fase de entrevistas do último processo seletivo de ingressos – e qualquer fonte necessariamente restará ausente, visto que seus integrantes eliminaram de pronto a possibilidade de se constituir qualquer arquivo que, por sua vez, possibilitasse a distinção entre autoria e autoridade, de uma interpretação outra que não aquela formalizada nas listas que encerram cada etapa do processo – do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade de Brasília, por exemplo – no qual não concorri, antes que o uso desse exemplo possa ser acusado de suspeição –, para um dos candidatos os quatro inquisidores perguntaram se fazia sentido buscar o que o autor quis dizer, para outro, a banca inquiria se realmente foi isso que o autor quis dizer. Na falta de nomes, a vontade do legislador está sempre presente.

Em suma, a pergunta que se coloca a partir da recente literatura construída pelos defensores em resposta aos críticos da obra que vai identificada pelo nome próprio “Edmund Husserl” poderia ser assim vertida: o que significa ler um texto fenomenológico fenomenologicamente? Nas palavras de Lester Embree, (1999: ix) Husserl “ele próprio” almejava que “gerações de pesquisadores” se constituíram não em torno do que ele escreveu, mas com vista “às coisas elas mesmas.” O texto, portanto, está sempre já reduzido à indicação, que por sua vez se remete àquilo efetivamente expressado. Uma fenomenologia da leitura não é tão simples assim, contudo. Prova-o passagem que me dediquei acima, quando introduzida a questão da linguagem entre Arendt e Derrida a partir de e em oposição a Husserl, à qual proponho agora retornar. De certo modo, pode-se denominá-la justamente como uma descrição fenomenológica da leitura, que repete em termos muito próximos, senão

analógicos, – analogia que pode ser agora acessada, nessa segunda leitura – a estrutura da consciência imagética.

No segundo livro das *Ideias* para dar conta da unidade entre corpo (*Leib*) e espírito (*Geist*), Husserl, em um curioso movimento, lança mão do livro como exemplo a guiar a série de variações com vistas a descrever a ideia da unidade visada entre aquilo que é expresso e a expressão. “O livro é um corpo,” (*das Buch ist ein Körper*) (HUSSERL, 2000: 236) anuncia o texto, passando às páginas e a tinta da escrita que configuram o “objeto corporal” que dão sustento à “imagem objeto” que abre, na realidade presente, a representação da “imagem sujeito,” uma e outra entrelaçadas da redução do corpo ao espiritualmente incorporado no e pelo livro, e que no fundo o livro *é*, quer dizer, o livro *significa*. A tradução para o inglês de Richard Rojcewicz e André Schuwer não pode acompanhar de maneira tão explícita a diferença entre *Leib* e *Körper* – exceto pela capitalização do B do *Body* que traduz o primeiro termo em contraposição ao *body* que traduz o segundo, repetindo a estratégia utilizada para transparecer a diferença entre *Objekt* e *Gegenstand*, vertida como Objeto e objeto (2000: XIV-XV) – muito embora no tocante ao fenômeno do livro – e da pessoa como um livro que estaria aberto à leitura, que se expressaria à intencionalidade – um e outro, o “corpo próprio”, “animado”, ou mesmo a “carne” e o “corpo físico” tendam a se confundir.

Se a indicar qualquer coisa quanto à relação entre pesquisa, proficiência em línguas estrangeiras, e a obsessão dos juristas (e dos filósofos, e mais ainda dos juristas filósofos) pela leitura do “original,” eu gostaria de confessar que, não sendo proficiente em alemão, longe disso, foi justamente a tradução de Rojcewicz e Schuwer, ou, melhor dizendo, o excesso que se acresceu à obra vertida ao inglês, desviante, prostética ao “original” que me suscitou a estranheza da frase “o livro é um corpo” no primeiro parágrafo de uma seção em que “Corpo” inicia o título – “*Body and spirit as comprehensive unity: ‘spiritualized’ Objects*” – e que, conseqüentemente, a escolha por capitalizar o “B” como resposta à distinção entre *Leib* e *Körper* fica irremediavelmente minada. . Mais que isso, como indicado, é o próprio recurso ao livro para exemplificar aqueles Objetos – com o “O” maiúsculo denunciando se tratar de objetos intersubjetivos, como o Corpo, mas não, a princípio, como o livro que é um corpo, na interpretação reduzida a justificativa dos tradutores, redução necessária na medida em que se queira manter a aura da tradução (Cf. DERRIDA, 1979: 88-172) – que dificulta a vida do leitor, do tradutor, e da fenomenologia.

Eu admito ter dificuldades de tão prontamente caracterizá-la como uma “má tradução,” não e tão somente pelo fato da escolha ter sido anunciada nas notas da tradução que abrem o livro e que eu, pecaminosamente talvez, sempre faço questão de pular, ao ponto

de considerar esse hábito um método de leitura injustificável, o qual eu repito mesmo assim, lendo-as pela primeira vez justamente quando da escrita desse parágrafo. Original, por sua vez, vai entre parêntesis talvez porque, no presente contexto, a possibilidade do original dependa desde já de uma redução fenomenológica da tradução a uma variação que permite a identificação do essencial na obra

A linguagem, e muito mais o texto, pode-se pressupor, nunca foi um tema da “filosofia primeira”, segundo Merleau-Ponty (1964: 84) – eu poderia acrescentar que assim o é por ser de imediato o seu problema, a linguagem como problema do ser e a ontologia como resposta a esse problema que, bem respondido, é relegado às margens. Derrida, (1989: 80) por sua vez, pontua que Husserl sempre pressupôs a possibilidade da linguagem transcendental, mesmo que como uma possibilidade regulativa, como projeto de superação do caráter empírico e contingente da língua rumo à ideia da linguagem. É de todo significativo, portanto, que ao se colocar diante do risco efetivo de destruição desse projeto, da sua crise, Husserl tematize esse pressuposto – e que ao fazê-lo, o livro enquanto *corpus*²⁶ abra a possibilidade da distinção entre *Leib* e *Körper* – uma possibilidade desde já teleológica, em que se projeta na materialidade da tradição reificada no livro um sentido de vida, (da vida em comum que depende, paradoxalmente, dessa materialidade, como se verá) não muito distante, talvez, dos resultados a que se chega na crítica do juízo teleológico em Kant.

Na *Origem da Geometria*, um dos últimos textos de Husserl, produzido no contexto das reflexões sobre a crise europeia, a possibilidade da historicidade enquanto chave para se interpretar a tradição das ciências, especialmente a da geometria, e a possibilidade inerente de

²⁶ Como explica etimologicamente Aron Pilotto Barco, (2012: 2-3) que o faz, por sua vez, com base nas notas de Natalie Depraz à tradução francesa de textos selecionados de vários volumes das husserlianas relacionados à intersubjetividade, a justificar sua escolha, anti-husserliana eu diria, em um artigo dedicado à corporalidade em Husserl, por deixar sem tradução *Leib* e *Körper* – a ironia é facilmente detectável, não? Justifica-se, em parte, faça-se justiça, a não-tradução de dois termos com base nas notas de uma tradução – *Leib* “tem origem na palavra do alemão medieval *lîp*, cujo uso era primeiramente indiferenciável entre ‘corpo’ e ‘vida’ e só sucessivamente adquiriu o significado do corpo próprio e anímico, separando-se do sentido de ‘vida’, que por sua vez tornou-se *Leben* no alemão contemporâneo.” Enquanto *Körper* seria “a germanização do latim *corpus* e, portanto, significa corpo morto ou corpo tomado como mera materialidade.” Entretanto, *corpus* em latim só por uma retrospectiva transcendental greco-alemã – há em Homero, por exemplo, a distinção entre *soma*, corpo morto, e *demas*, corpo vivo, (Cf. LIDDELL; SCOTT, 1940) – poderia significar “corpo morto ou corpo tomado como mera materialidade.” Na gama particularmente densa de significados que se sedimentaram em torno da palavra, há alguma continuidade constituída através da relação entre corpo (*corpus*) e organismo (*corporis*), visto que *organum* e *organicus* indicavam, respectivamente, um instrumento ou artefato mecânico e aquele que o utiliza – especialmente o organismo humano, estendendo-se a outros corpos por analogia talvez, como plantas e frutas, corpos, portanto, tomados por vida, mas também corpos concretos, com substância, e, sem sombra de dúvidas, à comunidade política como “corpo político.” (Cf. GLARE, 1968: 448-449) *Liber est corpus* – o livro é um corpo, o corpo do livro, mas também a entrecasca, a casca interna, a carne do tronco. (ibid.: 1024) O livro, portanto, pode ser uma encarnação, uma encarnação da verdade, como o é a Bíblia ou o *Corpus Iuris Civilis*, ou, melhor dizendo, para Husserl, é o livro quem possibilita a encarnação do “nós” da ideia da Europa, a encarnação da verdade que não só se realiza, como se descobre em sua “história interna.”

se recordar da sua origem ideal é o tema central. Mais que a temática, interessa-me o caminho tomado por Husserl para descrever o fundamento de sua resposta à crise, ancorado no fenômeno da encarnação da palavra (*sprachliche Verleiblichung*), com a constituição de uma unidade espiritual em uma “objetividade ideal” (*ideale Gegenständlichkeit*) que, por um ato de transgressão, passa de uma estrutura intersubjetiva para uma estrutura objetiva a tornar possível a sucessão de gerações de pesquisadores animados pelo princípio fundador da sua ciência e da comunidade que se identifica a partir dela.²⁷

O argumento é introduzido como se fosse um desvio, como “algumas palavras” que precisariam ser ditas acerca da “relação entre a linguagem, como uma função do homem dentro da civilização humana, e o mundo como o horizonte da existência humana,” (1989: 161, trad. para o inglês de David Carr) antes de se acessar a história interna da geometria. A produção e reprodução subjetivas, e a “comunidade de comunicação” daí advinda, são insuficientes, segundo Husserl, para configurar a “existência persistente” característica da objetividade ideal. (ibid: 164) É com a escrita que a necessidade de um direcionamento pessoal, mediato ou imediato, é superada, e com isso, Husserl pontua, se efetiva uma “transformação no modo original de ser da estrutura significativa,” a partir da qual a história como historicidade pode acontecer. Afinal, aquisições culturais passariam a ser depositadas, arquivadas, se se quiser, a implicar com isso uma origem que não necessariamente apareceria no jogo intersubjetivo anterior, marca da origem que traria a necessidade de renovação, no que a “criação que desvela e a sedimentação que vela” (DERRIDA, 1989a: 118, nota 129) sempre já se implicariam mutuamente. De certo modo, o advento da ideia depende do evento contingente da escrita, muito embora a eventualidade desse evento só possa ser lida retrospectivamente a partir da possibilidade da história, da eternidade da historicidade como ideia da história (Cf. RICOEUR, 2009: 54; DERRIDA, 1989a: 141)

A relação entre evento e advento repete a ambiguidade entre *Köper* e *Leib* no tocante ao livro como objetividade ideal que apresenta e representa uma unidade espiritual – e, em última instância, a possibilidade de um “nós” encarnado –, e paulatinamente começa a revelar a pergunta que tem nos guiado, isto é, como a fenomenologia, *qua* ciência, deve ser lida e renovada. Em sua introdução à tradução desse texto, Derrida levanta e desenvolve justamente

²⁷ A proximidade desse texto com certa leitura possível da *A Estrutura das Revoluções Científicas* de Thomas Kuhn é patente. Parte do meu trabalho de conclusão de curso poderia ser lido como que a preparar uma interpretação dessa proximidade, (Cf. DINIZ, 2016: 21-69) ao propor uma leitura fenomenológica dos escritos de Kuhn como um todo – regra geral ignorados pela comunidade jurídica, ignorância que se intensifica em contraste com a utilização corrente e constante do conceito que lançou o autor à proeminência –, em diálogo com a ampla literatura especializada que se formou em torno do autor, havendo exemplos de propostas interpretativas muito parecidas, como aquelas de Hubert Dreyfus e Patrick Heelan, ainda que naquela oportunidade os autores mobilizados para tanto tenham sido Heidegger e Arendt, o que se manteve no artigo advindo daí, ainda no prelo.

esse ponto. (ibid.: 97) A escrita, descritiva e estaticamente considerada, é um fenômeno sensível. Entretanto, na medida em que ela funda ou contribui para a fundação da “objetividade absoluta,” a escrita não pode ser um “corpo constituído” (*Körper*) e sim um “corpo constituinte.” (*Leib*) Sendo um e outro, “um evento factual e o surgimento abrupto do sentido,” o desafio para a fenomenologia se projeta não no aprofundamento dessa ambiguidade, e sim na sua redução rumo a uma mais perfeita interioridade. (ibid.: 97-98; 101, nota 109) A renovação do inquirir (*Rückfrage*) sobre a qual precisa Husserl como responsabilidade última do cientista é uma reanimação constante, na qual se arranca a ou se escapa da morte do texto.

Uma consequência metodológica imediata dessa posição é aquilo que Derrida designa por “imperativo da univocidade.” (ibid.: 100) Como notado anteriormente, essa preocupação atravessa os volumes das *Ideias*, manifestando-se em pontos chave que discuti acima, ligadas ao rigor de cientificidade a que se submete a linguagem. Aqui, a importância temporal desse rigor é explicitada no momento em que se vê ligada diretamente à manutenção da tradicionalidade constitutiva da prática científica. No mesmo sentido, configura-se como uma resposta à ambiguidade da escrita. Como coloca Husserl, o leitor pode se comportar passiva ou ativamente, em que a evidência dos significados sedimentados pode cair na obscuridade ou ser reativada em seu sentido. (1989: 164-165) Seguindo a metáfora da distinção entre corpo e carne, o leitor pode ler um texto passando ao largo dele, ou pode apreendê-lo, tornando-o algo próprio, aqui e agora. Essa apropriação interrompe o jogo da linguagem, em um movimento que, concomitantemente, se convence *ex post facto* que a apropriação como reativação é possível e se assegura da capacidade de eternidade aberta pela origem da ideia daquela ciência. Concomitância que se faz a partir da univocidade da expressão linguística, garantindo que os resultados da pesquisa sejam expressos univocamente, o que constitui “a comunidade de cientistas como uma comunidade de conhecimento vivendo na unidade de uma comunidade de responsabilidade.” (idem)

Toda apropriação seria, aí implicada tanto a explicitação do sentido, por mais escondido ou implícito que esse sentido originário se encontre, quanto a transição para o tornar-se evidente por si mesma da origem do sentido, um “desvelamento histórico,” carregando consigo, com “necessidade essencial, o horizonte da sua história internamente a si.” (ibid.: 173) À essa estrutura Husserl identifica como o *a priori* da história, a estrutura de sua totalidade que permite algo como a ingênua factualidade da história, (ibid.: 174) e que se contrapõe ao dever de renovação que se traduz como ato de clarificação e univocidade. Para Derrida, a noção de horizonte, tão cara a hermenêutica, é crucial para o entrelaçamento entre

comunidade de responsabilidade e tradicionalidade, mas também para a clarificação do corpo na carne. O horizonte é, escreve o autor, (1989a: 117) “o sempre-já-aqui de um futuro que mantém a indeterminação de sua abertura infinita intacta,” estando virtualmente presente em qualquer experiência, na medida em que a unifica e marca sua incompletude, fazendo coincidir o *a priori* e o teleológico. Coincidência, por sua vez, que torna sempre já transparente a origem, tornando-a re-apropriável e, por conseguinte, renovável. Trata-se, talvez, da coincidência que prepara o piscar de olhos (*Augenblink*) em que se dá a decisão pela renovação.

Mais ainda, essa coincidência indica a particular resposta de Husserl, projetada como resposta da tradicionalidade, da união das tradicionalizações em uma continuidade de passados que chega e se atualiza no presente, àquilo que Derrida identifica como a “plurivocidade essencial,” indicando com isso as intenções que se voltam para novas experiências “que animam a identidade do sentido objetivo e fazem-no entrar em configurações imprevisíveis.” Distintamente da ambiguidade casual, como aquela da palavra “sentido,” podendo indicar tanto significado quanto direção, ambiguidade que, ao invés de reduzida, é aprofunda por Leonard Lawlor (2002: 133) em sua obra dedicada à relação entre Husserl e Derrida, quem inscreve nesse jogo tanto a imanência da experiência e da linguagem quanto à transcendência para além de ambas, tratando-se ao mesmo tempo de designação que aponta para o fenômeno ou aparência e a para a possibilidade de um e outro ela mesma, a plurivocidade essencial não poderia ser removida da linguagem. Por isso mesmo, escreve Derrida, seria tarefa da filosofia e da ciência superá-la. (1989a: 101)

De todo relacionado a presente discussão é outro movimento também comum na literatura dedicada aos textos da fenomenologia em afastar a “aparência negativa” da redução fenomenológica. Como escreve Ricoeur, a redução seria a “reconquista da relação total do ego com seu mundo. Num estilo positivo, a ‘redução’ vem a ser a ‘constituição’ do mundo para e no vivido de consciência.” (2009: 255) A redução, nas palavras de Luis Niel, reduz a realidade à fenomenalidade, (2013: 8) e ao fazê-lo, pressupõe-se que ideal e repetidamente nada ficaria de fora – em outras palavras, a redução ao colocar o mundo em parêntesis apresenta-o para a consciência como totalidade, não deixando, ao menos como projeto, nada de fora. Muito embora seja o próprio Ricoeur quem escreva a respeito do dever “de reservar inteiramente a questão de saber se o surgimento do para mim de todas as coisas, a tematização do mundo como fenômeno, esgota toda questão que se possa ainda levantar sobre o ser daquilo que aparece.” (2009: 256) Assim à filosofia caberia a tarefa de reduzir a linguagem.

Sua continuidade dependeria disso, de certo modo – e, logo, sempre já a univocidade já se desvelaria historicamente.

A linguagem não pode nem deve, no entanto e como escreve Derrida, (1989a: 102) ser mantida sob a proteção da univocidade. Fazê-lo, senão por uma recomendação infinita, seria “esterilizar ou paralisar a história na indigência de uma interação indefinida,” do mesmo modo que uma “equivocidade radical” impediria qualquer história. A equivocidade então, não pode ser resolvida, mas enfrentada, e o modo de Husserl o fazer, segundo o autor, (ibid.: 103) é pela redução ou empobrecimento metodológico da linguagem empírica “ao ponto de seus elementos unívocos e traduzíveis sejam efetivamente transparentes,” de modo a se permitir o retorno e apreensão na “origem pura” uma “historicidade ou tradicionalidade que nenhuma totalidade histórica de fato render-se-ia por si.” Ainda que assim o seja, sem um mínimo irreduzível e renascente de equivocidade, não haveria porque se falar em qualquer retorno, continuidade, ou mesmo compreensão enquanto tradicionalidade. E assim o é porque a linguagem não é um “objeto absoluto,” do mesmo modo que a prática da pesquisa diariamente considerada também não o é. Uma reativação total da tradição é desde já impossível, porque a vida, tal qual a linguagem, também não é absolutamente – mesmo o cientista precisa dormir, fazer pausas etc. E sem essas interrupções, esses equívocos, ou mesmo essas duplicações, a historicidade da tradicionalidade e a gênese da intencionalidade seriam impossíveis. Interrupções factuais, portanto, que são sem sentido se comparadas à verdade da tradição, mas que não são reduzíveis a ela. (ibid.: 105)

A passagem da intenção à expressão, o estabelecimento da unidade espiritual da tradição e da comunidade de responsabilidade aconteceriam no instante onde *telos* e *eidós* coincidem – o *nunc stans*, na interpretação de Arendt. (Cf. 1981a) Essa coincidência pode, em alguma medida, ser aproximada da solução proposta por Husserl para assegurar a apresentação da presença da linguagem, acima discutida, e baseada no exemplo do solilóquio. Em um solilóquio, Husserl explica, os atos significativos são eles próprios “experimentados por nós naquele exato instante.” (*im selben Augenblick*) (2001a: 191) Para além das palavras escritas, a indicar ou representar, bem ou mal, explícita ou implicitamente, a origem daquela tradição, a possibilidade de renovação se faz no instante em que a origem é experimentada diretamente, sendo, portanto, apropriada. Se assim o é, a linguagem não poderia ter nada a ver com isso. Segundo Derrida, (1973: 50-51, 65-66) comentando sobre a mesma passagem ora citada das *Investigações Lógicas*, o signo nunca é um evento, “se por evento nós entendemos um particular empírico insubstituível e irreversível.” O signo permanece o mesmo apesar do evento empírico e das deformações que esse lhe implica. Por conseguinte, a identidade do

signo é necessariamente ideal, fazendo-se necessariamente através da representação – em que todo “evento significativo é um substituto (tanto para o significado quanto para a forma ideal do significante.)” Em razão disso, conclui o texto, há chances bastante fortes para que a “linguagem ‘efetiva’ é tão imaginária quanto a fala imaginária e que a fala imaginária é tão efetiva quanto a fala efetiva.” E isso porque tanto na expressão quanto na indicação, a diferença entre “realidade e representação, entre o verídico e o imaginário, e entre a presença pura e simples e a repetição já começou a se desfazer.” Em outras palavras, há uma duração para o instante, os olhos piscam e se fecham, com Derrida desenvolvendo dessa metafórica a “destruição radical de qualquer possibilidade de uma simples mesmidade.”

Em suma, Husserl teria, ou sua ideia, a ideia da origem da fenomenologia, e assim, a sua historicidade enquanto ciência, que conviver com leituras equivocadas, com variações em cima das ambiguidades de sua obra que, deslocando-a, rompem a unidade espiritual do livro, inscrevendo-o enquanto mero texto. Por outro lado, aqueles que recebem e constituem seu legado fazerem-no é sem sentido. Eles devem resolvê-las, ao invés de indicá-las como uma resposta à crítica. O caminho às coisas elas mesmas, a viagem à “terra prometida,” (COBOS, 2013: 145) não precisa ser interrompido pela imaginação com base em vestígios de vias apagadas, mas clarificada e percorrida progressivamente. Muitas são as contribuições que, implícita ou explicitamente, se projetam nesse sentido de uma comunidade de responsabilidade, muito embora pouco ou nenhum espaço seja concedido a leituras outras que não a dos iniciados na tradição. Interpretações aquelas que se voltam para outrem que não um outro mesmo (*heteros autos*) dificilmente conseguem se resolver senão pela projeção de que à origem já se encontravam todas as respostas, muito embora a existência do texto, e sua justificativa, indiquem o contrário. A historicidade da tradicionalidade depende da sua equivocidade. E só na história faz sentido pensar seu projeto de eternidade. Entretanto, tal projeto de eternidade só se torna possível na medida em que a tradicionalidade se faz unívoca – e assim, voltar-se para os textos de Husserl apareceria não como uma pesquisa propriamente dita, mas como mera revisão bibliográfica, em um trabalho de quase-revisão, de glosa e comentário, às margens, e não de renovação ou reprodução da originalidade do livro. Ou o leitor é o outro do autor, ou ele não é nada de significativo.

A conclusão que se chega quanto à intencionalidade do ato da leitura ajuda a explicar porque é comum entre juristas frustrados que encontram abrigo em um empiricismo ou historicismo vulgar – admitidamente, os dois inimigos mortais de Husserl²⁸ – interpretar a

²⁸ O argumento ora desenvolvido não quer sugerir que Husserl acabe caindo em um ou outro de seus adversários nos seus textos de maturidade dedicados a pensar e responder a crise espiritual europeia. Entretanto, o perigo

tarefa do filósofo como algo muito próximo daquilo que eles ingenuamente interpretam como sendo a tarefa do jurista. Erram em ambos os casos por uma patente e banal falta de imaginação, muito embora, a primeira vista – e a soberania talvez possa ser interpretada nesses termos – tanto a lei quanto o livro prescrevam seu modo de acesso e apropriação, deixando pouco ou nenhum espaço à imaginação. Sempre já se sabe como interpretar um texto legal – ainda que esse conhecimento possa estar implícito -, do mesmo modo que se saberia como escrever uma dissertação sobre Hannah Arendt, por exemplo. Todos sabem da tríade ação, fabricação, e trabalho, bem como do seu “nostalgismo helênico.” Husserl ele próprio sabia que as coisas não eram tão simples, ainda que ele não pudesse querer dizer isso, mas apenas escrever. Alguns de seus melhores-piores leitores também, tanto seus defensores quanto seus críticos – boas leituras, talvez, acabem vez ou outra por deslocar a passagem entre o implícito e o explícito, e a diferença entre crítica e renovação, resolução e retomada.

Uma herança sem testamento, portanto. O testamento torna a herança transparente, como corrimões que circunscrevem e apreendem a totalidade do herdado. Tal qual um livro, não é preciso negociar indecidivelmente por onde começar a repartição, ou a leitura, porque se sabe desde já por onde passam as partes, títulos, capítulos e parágrafos – o seu começo está sempre já paradigmaticamente decidido pela origem que faz coincidir começo e fim, como em um fechar de páginas, em uma assinatura absoluta, enquanto, em comparação, um texto nunca se fecha, ainda que um e outro possam ser destruídos, e que de modo algum um signifique a destruição do outro, podendo-se falar, de um lado, em uma encadernação, uma encarnação do texto no livro, e da resistência do texto à teleologia do livro, que, todavia, o conserva, inclusive na abertura da margem, mesmo, ou ainda mais, quando as entrelinhas se encontram ocupadas de maneira presente. A tradição em sua equivocidade inerente torna possível leituras outras que não aquelas prescritas pela sua força, muito embora ela não as recomende, e nem o possa fazê-lo. A leitura do texto às entrelinhas do livro – podendo arriscar se designar por livro a tradicionalidade comum a toda tradição – não é uma possibilidade efetiva, contudo, aparecendo como uma surpresa, uma interrupção, ou mesmo uma violência que se sustenta

dessa redução é, no tocante à filosofia e segundo Ricoeur, ao reduzir todas as filosofias à filosofia, subordinar “toda a filosofia à interpretação do último filósofo que se conscientiza disso.” Entretanto: “Se um autor confere certo valor a suas próprias tentativas, não será por reconhecer nelas uma verdade da qual ele mesmo não é a medida? Não terá razão em esperar que os outros também a reconheçam?” E, finalmente, “como não confessar que a intenção ou a intuição de cada filósofo é, para uma compreensão humilde, rebelde a toda assunção em uma única tarefa?” Abruptamente, renunciar a dizer o sentido da história implicaria afirmar o fato da liberdade e da pluralidade, dado que essa pretensão “supõe que eu sobrevoe a totalidade das existências pensantes e me coloque a mim mesmo como o resultado e a supressão da história.” (2009: 55)

por si, mas sem ser voltada para si. A totalidade está além da leitura do texto, ainda que sempre já esteja engendrada pelo fim do livro.

§ 5º Imaginação e totalidade

Se se insistiu em tensionar texto e livro na leitura que se propôs da origem da fenomenologia, em que pese aquilo que é material ao livro ser, desde logo, algo externo à unidade espiritual da obra, foi com vistas também a destrinchar uma coincidência ignorada entre Arendt e Derrida. Por outro lado, esse caminho até agora trilhado teve a ambição metodológica de pensar o sentido, remetendo-me a ambiguidade já indicada dessa expressão, de uma investigação que se faz da leitura de textos que se preocupam essencialmente, ou mesmo que cuidam da sua posteridade, especialmente porque o fazem na projeção de um instante. H.A. e J.D, cada qual a sua maneira, mas com uma intimidade – contraposta, concomitantemente, por um distanciamento gritante quanto ao estilo – sem precedentes para com os textos de Heidegger,²⁹ se perguntaram pelos motivos da terminologia do *Dasein* – como será explorado adiante. Muito estranhamente, ao fazê-lo, fazem-no comparando Heidegger e Hobbes – uma aproximação que parece ter sido ignorada pela literatura especializada na desconstrução, e indicada e menosprezada como uma interpretação absurdamente idiossincrática pelos intérpretes de Arendt.

Assim, nessa seção, a proposta é seguir a sugestão dessa comparação, na maneira em que ela aparece tanto em Arendt quanto em Derrida.

No tocante à primeira, a proximidade inusitada entre *Ser e Tempo* e *Leviatã*, para colocar nesses termos, pode ser apreendida a partir do confronto do tratamento da

²⁹ Acredito que o oposto se poderia sugerir quanto a historicidade da obra gadameriana. Se dos três, Gadamer me parece aquele que mais se aproxima no estilo de Heidegger, - e que, em parte significativa das suas obras, é o mais respeitoso dos três no tocante às instruções de como manusear o herdado de Heidegger – o que vai confessado vez ou outra, confissão que não deixa de revelar certo embaraço, que vai justamente animado por alguma frustração, isso tudo, proponho eu, acabaria por anunciar uma falta de intimidade muito curiosa. Um exemplo particularmente destacado, a dar peso à minha interpretação, se encontra nesse evento pouco explorado pela literatura especializada da indicação de passagem que Gadamer faz de seu conhecimento da edição e do teor das cartas trocadas entre Arendt e Heidegger. Dificilmente isso poderia, dadas as circunstâncias e os envolvidos, ser interpretado como uma mera fonte de pesquisa no projeto de autoconhecimento da hermenêutica filosófica. Não apenas Gadamer conviveu com um e outro, como certamente sabia do caso entre eles – ou, nas suas palavras em uma entrevista, “*the Arendt business.*” (2006: 125) Nessa mesma entrevista, Gadamer confessa – deixando bem claro que insistir na entrevista não implique apostar em um “psicologismo” – que recentemente teria ouvido, “*just a few days ago, now,*” que em uma das últimas cartas trocadas entre os dois Heidegger recomendou a leitura de *Verdade e Método*, para então se referir a um texto de Gadamer sobre Heidegger e Husserl. Gadamer conclui sua confissão admitindo que se a segunda referência não o deixou tão feliz, a primeira sem sombra de dúvidas o fez, revelando se tratar da única vez que Heidegger se expressou positivamente sobre *Verdade e Método*. (ibid.: 134)

impessoalidade na analítica existencial para com o projeto de sociedade civil engendrado por Hobbes, confronto que se sugere não apenas a partir da textualidade de ambas as obras, mas também da história intelectual voltada para o contexto de escrita da primeira. Essa leitura dá peso à acusação articulada por Arendt justamente através dessa aproximação de que Heidegger reduziria os modos de ser da existência humana com vistas a, concomitantemente, radicar a possibilidade do filosofar na existência, bem como apresentá-la como seu fundamento e instante de totalidade. Um e outro objetivos que se confirmam especificamente a partir da leitura do ser-para-morte e do problema de se apresentar propriamente a outrem as conquistas da analítica existencial.

No tocante à segunda, explora-se a coincidência notada, e mesmo que afastada, por Derrida de que tanto para Heidegger quanto para Hobbes o homem deve ser interrogado como se fosse um livro, lido em sua totalidade. É a partir desse esforço tradicionalmente filosófico de se voltar para si em busca da apreensão da “impossibilidade da existência”, de pensar a própria morte, e de indicar esse pensamento propriamente a outrem, que as temáticas do ser-para-morte, do ser-com-os-outros, e dos indicativos formais são amarradas.

O nexos fundamental que atravessa essas discussões, por sua vez, pode ser interpretado como a estratégia articulada no texto para se responder ao desafio que Heidegger se coloca como a traduzir a acusação de que, metodologicamente, sua investigação seria arbitrária, isto é, o desafio de se responder quanto a possibilidade da analítica existencial se voltar para a compreensão antecipativa da totalidade da existência. Mostra-se em que medida esse desafio vai tematizado e enfrentado a partir de uma leitura cuidadosa e demorada, a atravessar a obra heideggeriana como um todo, de Kant a respeito da imaginação. Ao final da seção, indica-se em que medida o texto acabe escapando à teleologia do projeto da analítica existencial, e qual o rumo indicado para se apreender as consequências dessa implosão, em uma retomada de Kant, mais uma vez nos rastros de Hannah Arendt.

Isso posto, para a autora, (2005d: 178) nesse primeiro momento pelo menos, a analítica do *Dasein* se aproximaria do realismo de Hobbes, ao esvaziar o homem de qualquer espontaneidade, projetando um modelo que veria o humano como um “conglomerado de modos de ser.” Isso seria, no entanto, essencialmente arbitrário no fundo, porque, seguindo a letra do texto, “*keine Idee vom Menschen die Auswahl der Seinsmodi leitet.*” (1948: 69) Eu me vi obrigado a recorrer ao texto alemão em razão dessa expressão que há pelo menos dois anos vem me trazendo enormes dificuldades interpretativas: *Idee vom Menschen*. Na tradução para o inglês inserida na coletânea *Essays in Understanding*, versão na qual me baseei ao longo de toda a investigação, da lavra de Robert e Rita Kimber, tem-se “*idea of man.*” O

primeiro desafio, então, pode ser acessado a partir de uma discussão a respeito da tradução de *Menschen* por *man* – muito embora o artigo em sua declinação interrompa qualquer esperança de interpretar prospectivamente essa passagem, (Arendt teria de ter escrito *Idee von den Menschen*)³⁰ eu gostaria de propor uma leitura que, violando a letra do texto e a cronologia da obra, talvez se justifique em outros termos. O segundo concerne o que Arendt quer designar por ideia. Começemos do começo.

Se se volta para uma passagem particularmente famosa de *A Condição Humana* na sua tradução para o alemão, produzida, afinal, por Arendt “ela mesma,” lê-se: “*Das Handeln ist die einzige Tätigkeit der Vita activa, die sich ohne die Vermittlung von Materie, Material um Dingen direkt zwischen Menschen abspielt. Die Grundbedingung, die ihr entspricht, ist das Faktum der Pluralität, nämlich die Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern.*“ (1994b: 14) A condição humana da pluralidade, o fato de que os homens, (*Menschen*) e não o homem, (*Mensch*) vivem na terra e habitam o mundo. (1998: 7) Talvez fosse justificável traduzir erroneamente *Idee vom Menschen* naquele contexto como a indicar a ausência de um ponto de partida,³¹ tanto em Heidegger quanto em Hobbes, que não sempre já reduzisse ou postergasse o fato da pluralidade, “*the law of the earth.*” (1981a: 19)

O argumento que acabaria por ressoar nessa passagem é bem conhecido. A experiência do filosofar, marcada pela singularidade e realizada em completa solitude, apresentaria para o si uma realidade em que o Homem, e não os homens, habita a terra. (Cf. ARENDT, 1981a: 47) Em razão desse choque de singularidade a partir do qual o homem

³⁰ Eu gostaria de agradecer a Julia Tavares Borges por deixar claro para mim os desafios gramaticais da interpretação ora proposta. Isso posto, talvez escrever com Derrida (2007: 67) que toda “boa” tradução deve sempre abusar sirva para suspender, preliminarmente pelo menos, as possíveis objeções a uma interpretação que se apresenta sem rodeios como uma “desleitura.”

³¹ Entretanto, ao assim se escrever não se está antecipando uma interpretação da ideia como “ponto de partida?” Talvez Arendt quisesse indicar por tanto o mesmo que Kant (Cf. 2016: 52-53; KpV 55) quando esse afirma a liberdade como um fato da razão humana, afinal, a posição da autora faz recurso imediato àquilo que o filósofo teria nomeado provisoriamente e que se relacionaria à espontaneidade. Fosse essa resposta satisfatória, emparelhar o *factum da pluralidade* com o *factum da liberdade*, entretanto, não corresponderia de pronto à solução que apresentasse a ideia em Arendt como a ideia em Kant. A ideia da liberdade, distintamente das outras ideias da razão pura, pode ser “demonstrada por experiência.” (id. 2001: 649, trad. para o português de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão; KrV A 802 B 830) E isso é um problema porque, nos termos de Jean-Luc Nancy, (1994: 25) a partir de uma lógica rigorosamente kantiana, o fato da liberdade não pode receber o status de fato. Como o famoso exemplo da cadeira deixa claro, ainda que com o ato de se levantar dela, “completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais,” inicie-se “absolutamente uma nova série,” quanto ao tempo, e, por conseguinte, quanto à “condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral,” (KANT, 2001: 99; KrV A 34 B 50) esse ato aparece como “apenas a continuação de uma série precedente.” (ibid.: 427; KrV A 450 B 478) A ideia de liberdade é tanto paradoxal quanto um contratempo na progressão ininterrupta de protensões, impressões, e retenções da forma da intuição. Se a *Idee vom Menschen* for uma ideia nesses termos, não há como escapar ao enfrentamento dessas dificuldades, ao que me dedico no que se segue.

sozinho se lança diante de todo o universo, pressupõe-se a identidade de todos os homens e, com isso, a possibilidade desde já engendrada de apreendê-lo totalmente, na sua essência e natureza. (id., 2005b: 93-95) Contudo, isso estaria simplesmente errado, segundo Arendt: “*Man is apolitical. Politics arises between men, and so quite outside of man. There is therefore no real political substance. Politics arises in what lies between men and is established as relationships.*” (ênfase no original) Fechando esse parágrafo, o texto apresenta uma consideração de todo pertinente e curiosa: Hobbes teria entendido isso. O texto, no entanto, continua, e o homem criado à imagem da solidão de Deus é apresentado como estando à base do estado de natureza hobbesiano, a tornar sem sentido diante de tal semelhança a vida em pluralidade do mundo. A solução para escapar desse dilema, da impossibilidade da política diante da totalidade do homem, seria substituí-la pela história, (*Historie*) fundindo a multiplicidade dos homens em um único indivíduo, “monstruoso e desumano,” um subterfúgio necessário ao fato imprevisível e irreversível da liberdade.

Efetivamente, atribuir ao emparelhamento entre história e necessidade a saída para se interpretar um e outro em um sentido de progresso, lendo nisso uma fuga da política, parece ser um movimento recorrente na abordagem de Arendt aos textos de Hobbes – o qual, por sua vez, é operado como um prisma particularmente profícuo para se ler o século XIX de uma perspectiva político-ontológica. Isso está particularmente claro nas páginas dedicadas ao filósofo em *Origens do Totalitarismo*.³² Para Arendt, (1973: 140-142) o elemento crucial no

³² Algumas considerações a respeito da interpretação arendtiana da obra de Thomas Hobbes parecem ser necessárias. Essa obrigação se impõe por dois motivos: primeiro, trata-se de temática que ao ser abordada na literatura especializada vai indicada recorrentemente como um ponto negligenciado, o que não é de todo falso, mas que também não deixa de ser irônico, quando a mesma afirmação se repete em alguns poucos artigos ao longo de quase duas décadas em que as contribuições posteriores ignoraram por completo as anteriores; estabelecer que, de um lado, em nada me interessa a adequação da interpretação de Arendt à “verdade da obra de Thomas Hobbes” – se algo desse tipo existe, procurá-lo dificilmente seria tarefa da filosofia; pelo contrário, a história intelectual parece estar muito mais bem preparada para dar conta dessa tentativa que não deixa de ter ares quixotescos – e, de outro, em que medida a interpretação ora proposta se desvia das que a antecedem e agora serão revisadas, visando com tanto conquistar alguns indícios que auxiliem na compreensão da proximidade projetada pela autora entre Hobbes e Heidegger. Finalmente, e como que um bônus, não deixa de ter um efeito estético particularmente valioso diante do caráter metodológico dessa parte da investigação colocar em contraste o que eu venho fazendo até então com uma efetiva, e admitidamente simples, revisão bibliográfica – realizada a partir de busca no portal de periódicos da CAPES, com as palavras “Arendt” e “Hobbes.” Cronologicamente, a primeira entrada por mim encontrada é de Laura Bazzicalupo. Em seu texto de quatro páginas, publicado na importante *Hobbes Studies* no ano de 1996, a autora enuncia o que poderia ser interpretado como a reação previsível de qualquer estudioso do filósofo. De certo modo não se trata de uma reação particular aos hobbesianos, contudo. Praticamente todas as comunidades de comentaristas que tiveram o azar de ter seu objeto de estudo discutido por Hannah Arendt reagiram com um misto de silêncio e desprezo às suas interpretações. Bazzicalupo argumenta que a profundidade e complexidade de Hobbes são perdidas no momento em que ele é escolhido como um “exemplo clarificador de uma modalidade constante na política ocidental,” em razão da inevitabilidade de simplificações e reducionismo que tornariam, portanto, a leitura de Arendt hermeneuticamente insatisfatória. (1996: 51) Embasando-se nas palavras dedicadas ao autor em *As Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*, Bazzicalupo resume de que maneira Hobbes apareceria como um dos teóricos do modo de ser do *homo faber* por excelência, ao avançar uma antropologia que apresenta o homem

como um ser egoísta, e a política como a suspensão da mortalidade do choque de interesses absolutos, ao se reduzir o público a uma só pessoa e permitir o florescimento dos interesses particulares. Sua obsessão pela estabilidade e durabilidade, tal qual o *homo faber*, sugere a autora, em uma interpretação equivocada e tosca que confunde as características mundanas do objeto fruto da fabricação com aquelas do seu produtor, contraditoriamente, mas supostamente seguindo a leitura de Arendt, vingaria na instabilidade intrínseca da organização política advinda desses pressupostos. (ibid.: 53) Isso posto, Bazzicalupo termina por apontar de um lado o anacronismo de antecipar a dinâmica do capitalismo tardio às intenções de Hobbes e de outro a possível proximidade entre os autores no tocante à temática da *persona*, conceito central tanto no *Leviã* como em *Sobre a Revolução*.

Mais de dez anos depois, tem-se o artigo de Peg Birmingham, *Arendt and Hobbes: Glory, Sacrificial Violence, and the Political Imagination*, publicado na revista *Research in Phenomenology*, em 2011. Dedicando-se ao tema da glória na obra de Hobbes, e em que medida essa dimensão da existência humana seria desenvolvida pelo autor para além da concepção que lhe é usualmente atribuída, isto é, de reduzir o homem à sua ocupação por sobrevivência marcada pela tonalidade afetiva do medo, a autora aponta que uma vida de glória estaria ligada ao sacrifício pela continuidade da comunidade política, como uma forma de adoração pública. (2011: 9) Essa interpretação do sacrifício pelo Estado Soberano como o remédio à busca pela glória e pela imortalidade encontraria para Birmingham algum paralelo com os textos de Arendt dedicados à participação bélica dos judeus na Segunda Guerra Mundial, bem como mostraria que a dedicação da autora à busca por imortalidade como um princípio da vida voltada para a política não seria tanto fruto de um nostalgismo helênico quanto a articulação de um tema que estaria ao centro das preocupações da modernidade. (ibid.: 12-14) Paulatinamente, contudo e segundo Birmingham, Arendt se distanciaria dessa posição em que glória, soberania, sacrifício, e violência estariam entrelaçados em uma resposta satisfatória ao fundo da vida em comum, apostando na concepção de uma política “pós-soberana e pós-sacrificial.” (ibid.: 22) Esse distanciamento seria concomitante à mudança da autora no tocante ao significado da violência – motivo pelo qual prefiro reservar meus comentários a essa interpretação para o segundo momento dessa investigação, em que a questão da violência, e da relação entre violência e direito, será diretamente enfrentada.

Em 2012 é de Liisi Keedus a contribuição, publicada no *Journal of the History of Ideas*, e intitulada *Liberalism and the Question of “The Proud”: Hannah Arendt and Leo Strauss as Readers of Hobbes*. Em comparação com os dois anteriores, esse texto me pareceu mais profícuo à presente discussão. Keedus faz um bom trabalho ao traçar um quadro comparativo bastante amplo em que as interpretações de Arendt e Strauss no tocante a Hobbes possam não só ser contrastadas entre si como ligadas ao contexto de discussão da obra do autor na República de Weimar. Segundo Keedus, a ideia de se articular uma leitura de Hobbes como uma estratégia para se acessar o sentido do liberalismo esteve de certo modo ligada desde a renovação do interesse pelo o autor na Europa Continental do entre guerras, renovação essa atribuível, sobretudo, a Ferdinand Tönnies. (ibid.: 323) Sucedê-lo-iam nesse interesse Friedrich Meinecke, Ernst Cassirer, Carl Schmit, e também Leo Strauss e Hannah Arendt. O livro de Srauss dedicado à base e à gênese da filosofia política de Hobbes foi publicado pela primeira vez em 1930, obra detida e pormenorizadamente lida por Hannah Arendt, além de servir, posteriormente, como a única fonte secundária em seu curso dedicado ao filósofo, conforme aponta Keedus. (ibid.: 327 e ss.) Tanto Arendt quanto Strauss encontravam em Hobbes, em razão de sua complexidade e do contexto de crise da escrita, um ponto de apoio valioso para revelar “as pressuposições esquecidas do pensamento liberal.” (ibid.: 326) As conclusões de um e outro, em que pese suas distinções, também tenderiam a convergir, na medida em que um e outro identificariam em Hobbes a articulação embrionária, e portanto mais transparente, das consequências políticas de um individualismo absoluto como ponto de partida e orientação no mundo. (ibid.: 338) Entretanto, a autora não dá muita consideração à proximidade que será aqui centralmente explorada, isto é, que tanto Strauss quanto Arendt atribuem e derivam, concomitantemente, desse individualismo uma compreensão distinta da história, alimentada pela ideia de progresso. Em outras palavras, um e outro parecem associar, a partir de Hobbes, individualismo e historicismo, e atribuírem a atualidade dessa associação ao papel do medo enquanto tonalidade afetiva.

Em língua portuguesa, por fim, existem pelo menos duas contribuições, uma de Adriano Correia (2015) e a outra de Rodrigo Ponce Santos. (2017) O primeiro se restringe à identificação, apresentação, e comentário das passagens relevantes na obra de Hannah Arendt quanto a Hobbes. Já o segundo, repetindo esse procedimento, articula uma aproximação da interpretação de Arendt daquela famosamente proposta por Charles Macpherson, quanto ao individualismo possessivo, acentuando-se, em comparação ao texto de Correia, a relação entre individualismo e crença no progresso. Em ambos os casos, porém, resta ausente qualquer tentativa de relacionar a crença no progresso *qua* historicidade como projeção da totalidade da existência resultante de uma analítica quase-antropológica do homem a uma fuga do fato da liberdade e da pluralidade. Em outras palavras, não quero dizer que as contribuições não sejam interessantes por si, mas que pouco contribuiriam – e por outro, em nada objetam – à via interpretativa por mim escolhida, em parte considerável por ignorarem a problemática da aproximação proposta por Arendt entre Heidegger e Hobbes, aproximação que se argumentará também foi

retrato que Hobbes faz do homem está no caráter temporário e limitado que vai atribuído ao pertencimento em qualquer forma de comunidade. O aspecto solitário e privado do indivíduo se mantém constante e impossibilitado de criar quaisquer laços permanentes com outrem. Que o homem seja apresentado nesses termos não se dá nem em razão de um “realismo psicológico” nem de uma “verdade filosófica.” Segundo a autora, há apenas um contexto no qual essa concepção de homem se encaixa para além da “óbvia banalidade de uma perversão humana pressuposta,” qual seja, um contexto de absoluta necessidade, a permitir que cada qual se volte para seus interesses particulares, e ao fazê-lo passa a participar, ou se perde, em um fluxo incontrollável de apropriação e competição.

É possível argumentar que no processo descritivo da analítica existencial – no voltar-se para aquilo que aparece “primeiramente e o mais das vezes de certo jeito” e que, por conseguinte, (e talvez o que esteja em jogo seja justamente essa “transgressão” anunciada com a passagem para a conclusão) pode ser usado “para designar o humano,” (STEIN, 2006: 160) – aquele modo de ser que aparece para Heidegger no momento de apreender as estruturas do ser-com-os-outros, isto é, a impessoalidade, (*das Man*) esteja atravessado pela posição prévia do entre-guerras, compreendido por muito dos seus contemporâneos com recurso aos textos de Thomas Hobbes. (Cf. ROBINSON, 2009: 148, nota 45) Por um lado, essa afinidade fica particularmente explícita quando se volta para a resposta inautêntica do *Dasein* frente a morte, que se dá no modo da impessoalidade, aberta pela tonalidade afetiva do medo. Por outro, a possibilidade dessa interpretação vai sugerida no próprio texto. Ainda em *Ser e Tempo*, antes de se dedicar ao caráter metodológico da analítica existencial, Heidegger se pergunta se a interpretação ontológica da existência ali desenvolvida não teria por base “uma determinada concepção da existência própria, isto é, um ideal de fato da presença?” Sua resposta é a seguinte: (HEIDEGGER, 2012: 393)

Sem dúvida. Esse fato, contudo, não só não deve ser negado como não deve ser confessado à força. Ele deve ser concebido em sua necessidade positiva a partir do objeto temático da investigação. A filosofia nunca haverá de querer contestar as suas “pressuposições”, mas também não quererá admiti-las sem discussão. A filosofia concebe as pressuposições junto com os seus referentes e os submete a um desdobramento mais penetrante. Esta é a função da metodologia agora exigida.

Para Christopher Fynsk, essa passagem sugeriria, de um lado, que seria possível decifrar um “cenário fático no texto heideggeriano” e, por outro, a impossibilidade de

vislumbrada por Leo Strauss, como uma maneira de destrinchar aquilo que vai indicado nessa comparação, com vistas a alcançar, então também com recurso a Derrida, de que maneira o projeto de apreender o ser-no-todo do *Dasein* estaria ligado à “promessa nunca cumprida” dos outros na analítica existencial e, finalmente, à contraposição em mais uma instância entre imaginação (*Einbildungskraft*) e instante. (*Augenblick*)

qualquer leitura de *Ser e Tempo* que se valesse exclusivamente de dados biográficos. (1993: 53) Momentos depois, ao se demorar sobre o significado dessa “necessidade positiva” como a indicar um modo de atender à essas duas exigências, a de se atentar à situação ôntica pressuposta pela interpretação ontológica, Fynsk propõe que o filosofar, (ibid.: 111-112) enquanto prática, como modo-de-ser, se insere em um contexto, em uma totalidade conjuntural, muito embora eventuais tentativas do filosofar de apreender e fundar a totalidade de seu contexto estejam legadas a serem excedidas e desmanteladas em razão do jogo da existência, isto é, da situação originária de estar-lançado, sempre já fora-de-si, do Dasein. Assim, é por uma “necessidade positiva” que a “ontologia fundamental não pode ser pura” e que o filosofar implique em alguma medida na elaboração da situação fática determinada pela totalidade conjuntural em que essa prática se insere,³³ e à qual necessariamente excede e escapa. (ibid.: 112, nota 6)

Então, o que ora se propõe, retomando o caminho aberto por Hannah Arendt, ao aproximar idiossincriticamente talvez Heidegger e Hobbes, é justamente se atentar aos pressupostos da analítica existencial especialmente no tocante ao ser-com-os-outros, isto é, voltar-se à historicidade de seu texto como estratégia metodológica para circunscrever a questão da possibilidade da totalidade do Dasein, a posição que a imaginação assume nesse projeto, e em que medida um e outro se relacionam à escrita e à leitura de *Ser e Tempo*, nada mais que a metodologia exigida indicada por Heidegger no final do trecho selecionado. Isso permitirá, a médio prazo, delimitar como Arendt se posiciona quanto a esse percurso e como seus textos se exigem escritos e demandam ser lidos – perguntas que, evidentemente, dificilmente apareceriam como relevantes não fosse a obra de Derrida – a preparar de maneira rigorosa o acesso à questão do Direito em seu pensamento – bem como suscitar, ainda que indiretamente, em razão da mesma necessidade positiva que regula a economia do texto heideggeriano, os pressupostos metodológicos da leitura e escrita ora articuladas.

Isso posto, na seção dedicada à disposição ou às tonalidades afetivas do Dasein, da sua abertura e abandono para o mundo, no quinto capítulo de *Ser e Tempo*, apenas um modo de disposição é destacado para uma análise mais aprofundada, dedicando-se todo o § 30 ao fenômeno do medo. (ibid.: 199-202) Heidegger não justifica porque a eleição desse modo em

³³ Essa passagem e as consequências que nela se resumem no tocante à obra de Martin Heidegger me parecem suficientes para indicar o quão equivocada, metodológica e filosoficamente, está a posição adotada por Lenio Streck e pela Crítica Hermenêutica do Direito (Cf. STRECK, 2014: 118-119, nota 24) no tocante ao *Heidegger affair*, isto é, seu envolvimento com o nazismo e as relações que essa decisão teriam, ou os traços que deixariam em seus textos. Ignorar a questão, ou blindá-la em uma série de afirmações afetadas amparadas em argumentos de autoridade pouco ou nada articulados não só denuncia uma irresponsabilidade e impaciência – talvez um traço característico dos juristas ao lidar com o filosofar – tamanhas como não faz jus aos textos que se dedica a interpretar.

detrimento dos demais. Indica-se tão somente que da sua análise viria “à luz a estrutura da disposição.” Efetivamente, ao discutir do que se tem medo, o ter medo, e pelo que se tem medo, Heidegger consegue traçar em que medida a disposição enquanto estrutura de sustentação do Dasein se funda no ser-no-mundo, escrevendo, ao fim, que “apenas o ente em que, sendo está em jogo seu próprio ser, pode ter medo.” Muito embora o texto termine admitindo que “como possibilidade existencial da disposição essencial de toda presença,” o medo não seria o único modo de disposição de fundo ontológico. Em todo o caso, e para os presentes propósitos, Heidegger escreve que o medo abriria esse ente que é no modo de ser do *Dasein* “no conjunto de seus perigos, no abandono a si mesmo.” Esse abandono de si mesmo indica, por sua vez, que, predominantemente, “o medo revela a presença de maneira privativa.”

Essa caracterização se relaciona diretamente com aquela dos §§ 50 e 51, dedicados, respectivamente, a um “prelineamento da estrutura ontológico-existencial da morte” e ao “ser-para-a-morte e a cotidianidade da presença.” (ibid.: 324-331) Se é na disposição da angústia “que o estar-lançado na morte se desvela para o Dasein de modo mais originário e penetrante,” como a “possibilidade mais própria, irremissível e insuperável,” trata-se de acontecimento que acontece no modo do instante, contraposto ao fato de que “numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, o Dasein encobre para si mesmo o ser-para-a-morte mais próprio em dele fugindo.” Ao aprofundando nas estruturas que engendram essa fuga no mais das vezes é o tema do § 51, em que o modo de disposição do medo retorna e se justifica, retrospectivamente, sua seleção em detrimento de outras tonalidades afetivas essenciais.

O impessoal, Heidegger escreve, “busca constantemente tranquilizar a respeito da morte.” Ao fazê-lo, desviando o Dasein de sua morte, o impessoal “mantém seu direito e prestígio, regulando tacitamente o modo de comportamento frente à morte.”³⁴ No âmbito

³⁴ Poder-se-ia vincular a essa passagem o tratamento oferecido por Agamben a respeito do bando como estrutura das relações políticas e dos espaços públicos ainda contemporâneos. (2012: 110) O bando “é essencialmente o poder de remeter algo a si mesmo, ou seja, o poder de manter-se em relação com um irrelato pressuposto. O que foi posto em bando é remetido à própria separação e, juntamente, entregue à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado, e simultaneamente, capturado.” (ibid.: 109) De todo importante para a presente discussão, segundo o autor, o “mitologema hobessiano do estado de natureza” adquiriria seu “sentido próprio” à luz da estrutura do bando, ou, se se quiser, da impessoalidade, lida dessa perspectiva como a natureza política da decisão metafísica pela primazia do atual, a partir do qual o ente seria entregue a si mesmo, transformando-se em objeto da maquinação. Não à toa, páginas antes Agamben (2012: 64-65) se remete diretamente às interpretações que Heidegger oferece na sua obra de virada, para alguns – podendo se deixar em suspenso, aqui pelo menos, toda a controvérsia a respeito da *Kehre* e da relação entre Heidegger I, Heidegger II ou seja lá quantos Heideggers se queira projetar ao longo da obra –, *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador, quanto ao abandono do ser*, acerca do abandono do ser. Esse abandono se daria no modo da maquinação, em que o ente ao aparecer para si como objeto se interpreta a partir do “fato de algo se fazer por si mesmo e, conseqüentemente, também ser factível para um procedimento correspondente”, (HEIDEGGER, 2015: 125, trad. de Marco Antonio Casanova) algo não muito distante de como se interpreta a atualidade da sociedade

público, conclui o autor, “‘pensar na morte’ já é considerado um medo covarde, uma insegurança do Dasein e uma fuga sinistra do mundo. O impessoal não permite a coragem de se assumir a angústia com a morte.” E, portanto, “*ocupa-se* em reverter essa angústia num medo frente a um acontecimento que advém.” (ênfase adicionada) A morte é transformada da possibilidade mais própria em uma ameaça, no que se reduz o Dasein em seu modo de ser àquele dos entes intramundanos.

A impessoalidade suspende a possibilidade mais própria do Dasein, e ao fazê-lo, encobre insistentemente aquele modo de ser no qual o Dasein se volta para si, colocando-o sempre já em fuga. Essas passagens poderiam ser lidas, talvez com ênfase mais no texto do que no sentido assumido na estratégia da analítica existencial, como a indicar uma comunidade originária entre a interpretação tecnológica que Hobbes oferece do homem, a mais excelente obra da natureza (HOBBS, 1998: 7) – o que é possível imaginar Heidegger muito facilmente denunciado como a atualização da tradição ao falhar em diferenciar quanto ao ser o ente que é o homem daqueles demais entes que ele encontra, intramundaneamente – e o papel que o medo desempenha na fundação da sociedade civil – as únicas paixões que inclinariam os homens à paz, todas variações da preocupação cotidiana do homem, mas sobretudo, e a primeira a ser elencada dentre elas, o medo da morte. (ibid.: 85)

Na interpretação de Leo Strauss em sua obra dedicada à base e a gênese da filosofia política de Thomas Hobbes, o mesmo autor para quem Heidegger estaria marcado pelo mais extremo historicismo, (2000: 250) perspectiva da qual Hobbes seria senão o fundador, um nome particularmente importante, é o medo da morte violenta nas mãos de outros homens, “a emocional e inevitável, e, assim sendo, necessária e certa, fuga da morte”, pré-racional na sua origem, e racional nos seus efeitos, que estaria às origens do âmbito público. (1996: 17-18) Para Strauss, (ibid.: 91) a busca da gênese da sociedade civil estaria ela própria fundada na centralidade assumida pelo homem, como a mais perfeita obra da natureza, em substituição à ordem eterna que o transcende. Volta-se da razão para a história, para a historicidade no sentido de um encontro entre *eidos* e *telos* à gênese da atualidade, porque a ordem das coisas “é produzida senão ao final do processo.” (ibid.: 106) A partir da natureza presente à mão da existência humana,³⁵ Hobbes pode propor um experimento da experiência do estado da

civil a partir do mitologema do estado de natureza, ou, ainda segundo Heidegger, a partir da “maquinação velada do ente.” (ibid.: 126)

³⁵ Não deixa de ser característico e relevante a esse momento da investigação que nas seções dedicadas à imaginação na primeira parte do *Levitã*, o texto retorne à comparação do homem com os animais nos dois momentos de fechamento da argumentação, de modo a destacar na linguagem aquilo que destaca o homem de outros animais, (Cf. 1998: 14, 18-19) uma articulação, talvez, da concepção do homem como *zoon logon echon*, e que poderia ser lida conjuntamente à afirmação do homem como a obra mais excelente da natureza em

natureza que se produziria e se provaria metaforicamente na apreensão do todo do humano pela historicização da filosofia, transformando-a, segundo o autor, na narrativa de uma “histórica típica,” a condicionar a interpretação e o retorno à “história real.” (ibid.: 104-107)

Como Hobbes apresenta esse movimento? Como uma leitura dos homens, do livro que são os homens, do livro do Homem – o único livro que lido proporciona a conquista da sabedoria. (1998: 7) Há um evidente paralelismo para com as páginas de abertura de *Ser e Tempo*, paralelismo que não passou despercebido a Derrida – que se sente obrigado a pontuá-lo, mesmo que para o afastar em seguida. Ao dar conta da estrutura formal da questão do ser, Heidegger escreve que diante da essência – ou da essencialização, se lido retrospectivamente – do ser, a questão do ser é sempre já uma interrogação do ente, sendo definitivo para tanto responder de maneira autêntica em “qual dos entes deve-se ler o sentido do ser?” (2012: 42, ênfase adicionada) Como sabido, o ente escolhido e que se apresenta à escolha é aquele ente que “cada um de nós mesmos sempre somos e que entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar.” (ibid.: 43)

Derrida se pergunta a respeito da inocência dessa metáfora. O quão inocente pode ser a metáfora que transforma a questão do sentido do ser na interrogação do significado do ente que é no modo de ser do Dasein? Que transforma, “ao menos metaforicamente – mas que metáfora – *Sinn* em *Bedeutung*.” (2016: 77-78) O Dasein é determinado como o texto correto, enquanto os demais modo de ser serão apresentados como textos ruins, por não permitirem em igual maneira, a indicação formal de uma transparência que permita tornar explícita a questão do Ser sempre já implícita. “Sem que o uso dessa metáfora seja ingênuo como aquele de Hobbes na introdução do *Leviatã*”, Derrida afastará a contingência ou a inocência dessa metafórica em Heidegger logo após contrapor seu uso à ingenuidade de Hobbes. Que o Dasein possa ser um texto, e mais que isso, o texto correto, o texto originário, pressuporia, Derrida o mostra, (ibid.: 79-84) toda uma compreensão do texto, como o mesmo originário que permitiria pensar a diferença entre corpo e espírito, exemplarmente, o *logos* como texto que retém e reúne (*legen*) antes de qualquer distinção entre fala e escrita, em uma retenção que condicionaria a possibilidade do texto como decisão antecipatória, pressuposição que aparece efetivamente desenvolvida ao longo da obra de Heidegger. Em outras palavras, nas

contraste à crítica que Heidegger articula em *Sobre o “Humanismo”* dessa definição. Parafrazeando o segundo diante do texto de Hobbes, ao comparar o homem com os animais, já se propôs uma interpretação da natureza, fundando a essência do homem na dimensão da *animalitas*, em que se situa “o homem, em meio ao ente, como um ente entre outros.” E que, com isso, relegaria o homem “definitivamente” ao “âmbito essencial” da *animalitas*, mesmo se se lhe atribuir, como faz Hobbes, “uma diferença específica.” Em suma, Heidegger diria que Hobbes, tal qual toda a metafísica, “pensa o homem a partir da *animalitas*; ela não pensa em direção de sua *humanitas*.” (1979: 154)

palavras que atravessam *Ser e Tempo*, a questão do ser prepararia sempre já a possibilidade da interrogação do ente que é no modo de ser do *Dasein*, que se faz em um decidir-se pelo ser que me é mais próprio e que antecipa essa interrogação, abrindo-me para a questão do ser, ao tornar próximo aquilo que é mais distante e colocar em distância aquilo que me é cotidianamente próximo. A estrutura do círculo hermenêutico se anuncia desde o “começo”, em um vai e vem, em uma tensão entre distanciamento e aproximação, revelação e velamento. (Cf. DERRIDA, 2016: 86 e ss.; FYNSK, 1993: 40-41)

O texto ou o livro, escreve Derrida, ambígua, senão mesmo inocentemente, em determinado momento nesse mesmo contexto. (ibid.: 78) O conectivo que se interpõe entre os dois termos ganhará, posteriormente, em relação ao seu significado ora ambivalente, uma força adversarial. (DERRIDA, 1998a: 18; 1981) Muito embora não seja impossível interpor que quando Derrida escreve sobre o texto em Heidegger, a cada sua anúncio, possa se ler “texto” acompanhado de “livro” – que não é senão o exemplo para Husserl, como acima discutido, da unidade entre espírito e corpo, o exemplo que nos permite acessar a corporalidade *qua* encarnação, e assim, a espiritualidade do humano. Entrelaçando Arendt e Derrida, ou, atendo-me à letra do texto do segundo a partir do protocolo de leitura aberto pela primeira, parece-me sustentável propor ou imaginar uma relação entre a leitura do texto ou livro que é o *Dasein* para a fenomenologia da analítica existencial, e a condição de apropriação do ser-todo – aquilo que Arendt designou como a redução do homem àqueles modos de ser que são fenomenologicamente demonstráveis.

a) Regras de leitura: indicações formais como obituário

É possível determinar de imediato que tanto para Heidegger quanto para Husserl o livro de que se trata não é um livro de histórias: “O primeiro passo filosófico na compreensão do problema do ser consiste em não *mython tina diegeisthai*. ‘Não contar histórias’ significa: não determinar a proveniência do ente como ente, reconduzindo-o a um outro ente, como se ser tivesse o caráter de um ente possível.” (HEIDEGGER, 2012: 41-42) “Nenhuma história será contada aqui. Gênese psicológico-causais ou histórico-desenvolvimentais não precisam, nem devem, ser pensadas quando nós falamos aqui de originalidade.” (HUSSERL, 1983: 5, nota 2) Apesar das distintas traduções, Derrida destaca que em ambos os começos a expressão utilizada é analogamente, mas não identicamente, a mesma: *keine Geschichte erzählen* e *Es werden hier keine Geschichten erzählt*. (2016: 39) Para dar conta da historicidade do *Dasein*

ou da origem da transcendência na imanência é preciso amadurecer – pintar seu cinza no acinzentado da realidade. (Ibid.: 34-36) Trechos ontológicos não são e nem podem ser passagens narrativas. (HEIDEGGER, 2012: 79)

Como se amadurece a linguagem e se trespassa – a exigência dessa figura de linguagem, de toda essa metafórica, por sua vez, sugere em que medida essa passagem é também uma disputa a respeito da metáfora, sempre já um conceito filosófico que equipa no primeiro início a limitação, a imitação como limitação e constância do mundo, a apreensão da entidade do mundo, pelo filosofar – da narrativa, mesmo da poesia, à ontologia? Essa pergunta pode ser circunscrita de maneira ressonante com pelo menos dois questionamentos que atravessam a obra heideggeriana e que eu gostaria de coloca-los diante um do outro. A primeira delas diz respeito à contraposição posta em *A natureza da linguagem*, onde Heidegger escreve que, malgrado nós falarmos da linguagem, esse falar constantemente se apresenta como um mero falar sobre, quando, “de fato”, “nós já estamos deixando a linguagem, *de dentro* da linguagem, falar para nós, na linguagem, dela própria, dizendo sua natureza.” (1972: 85, trad. para o inglês de Peter D. Hertz, ênfase no original) Se se demora nesse “de dentro”, bem como no esforço por retê-lo, é possível interpretar na distinção entre falar sobre a linguagem e o dizer a linguagem como apropriar-se a partir dela mesma o si que é mais próprio como essência e historicidade do Ser uma variação, ou mesmo um aprofundamento, a depender de como se interprete a historiologia da obra de Heidegger, da problemática do círculo hermenêutico inaugurada ao público em *Ser e Tempo* e a questão que aqui é crucial, mas pouco debatida pela literatura especializada, acerca de como se salta “originária e integralmente” para dentro dele. (2012: 399)

Se a interpretação ontológica é um retorno àquilo que é mais próprio, e que se faz necessário como retorno porque, habitualmente, aquilo que é mais próprio, está, paradoxalmente, o mais distante e é o mais estranho, e a linguagem é a casa do ser, esse retorno, ou esse salto, faz-se pela e na linguagem, pela retenção do seu sentido “originário e integral” que vai legado pela tradição e decidido como herança. A esse “fazer pela e na linguagem”, a essa abertura, por conseguinte, em *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, Heidegger indica pelo nome “equipagem.” Toda e qualquer meditação sobre as palavras legadas pelo primeiro início – a história da metafísica, a história como metafísica – que são assumidas diante da riqueza e estranheza do outro início seriam (2015: 26, trad. para o português de Marco Antônio Casanova, ênfase no original)

uma lenta equipagem com vistas ao insight afinador da tonalidade afetiva fundamental, que precisa permanecer fundamentalmente um a-caso. A

equipagem com vistas a tal a-caso só consiste naturalmente, de acordo com a essência da tonalidade afetiva, na ação pensante transitória; e essa ação precisa crescer a partir do *saber* propriamente dito (do resguardo da verdade do seer).

Ocupa-se da linguagem com vistas a, na linguagem e a partir da linguagem, preparar o cuidado do si que é mais próprio e indicar formalmente para outrem a cada qual a sua possibilidade. No insight ou no instante (*Augenblick*) afinador, a totalidade do ente que tem como sua possibilidade fundamental de ser a possibilidade de colocar a questão do Ser é apropriada diante de sua fragmentação imprópria e cotidiana como antecipação da questão que lhe é mais digna, que lhe dá sua dignidade, sua *humanitas*. É no lançar-se desse projeto que as palavras que têm guiado essa investigação nesse momento, imaginação e liberdade, são violadas na sua tradição e se sustentam como retomadas de uma maneira mais originária por Heidegger.

No parágrafo 192 da mesma obra oferece-se uma passagem importante a servir de chave para uma leitura retrospectiva de *Ser e Tempo*: “De fato: o ser aí é, enquanto a fundação projetiva e jogada, a realidade efetiva mais elevada no âmbito da imaginação; contanto que compreendamos por imaginação não apenas uma faculdade da alma e um transcendental (cf. o meu livro sobre Kant), mas o próprio acontecimento apropriador, no qual vibra toda transfiguração.” (ibid.: 304)

A centralidade da imaginação à origem da arquitetônica da mente, argumentavelmente introduzida por Kant seria, portanto, retomada como aquilo que em *Ser e Tempo* se indica formalmente pela projeção do ser-aí, aquele existencial que possibilita a constituição da sua abertura como totalidade. Entretanto, o caminho percorrido não é tão certo como essa primeira aproximação pode fazer parecer. A questão pela possibilidade da conquista da totalidade da analítica existencial, do ser-todo do ser-aí, atravessa, e em alguma medida direciona e amarra, toda a segunda seção do livro.

Como escreve Heidegger, o “poder-ser”, a indicação formal daquilo que a tradição legou metafisicamente pelo nome de *imaginatio*, “é livre para a propriedade e a impropriedade ou ainda para um modo de indiferença.” (2012: 305) Entretanto, ao tomar essa liberdade como ponto de partida para a analítica existencial – em outras palavras, o fato de que a essência do ser-aí é a sua existência, porque liberdade é um nome posto entre parêntesis, como suspeito junto a todos os termos legados pela tradição, ainda ao início do texto (ibid.: 57-59) – tem-se a seguinte dificuldade, assim articulada por Heidegger: “Mas o ponto de partida da interpretação já não impõe a renúncia da possibilidade de apreender o ser-aí como

um todo?” (idem) É em resposta a essa dificuldade, ao fato de que existindo, o ser-aí no modo da cotidianidade “é justamente o ser ‘entre nascimento e morte,’ e que, por conseguinte, a interpretação que se volta para tanto e se estrutura a partir de tanto não é satisfatória como “fundamento da questão da elaboração da questão ontológica fundamental”, que se introduz a interrogação da morte, “o estar-no-fim do ser-aí na morte e, com isso, o ser desse ente como um todo.” (ibid.: 306)

Imaginar a própria morte, poder sê-la em antecipação é axiomáticamente posto como o si mais próprio do ser-aí. A relação entre ontologia e morte não deixa de ser uma relação legada pela tradição como metafísica da presença, a ontologia como onto-teologia. Como explica Aubenque, (2012: 432-433) se “em Deus, o presente, o imperfeito e o futuro coincidem, não ocorre o mesmo para o ser sensível, que é ou será o que ele não era e não é ou não será o que ele era.” Haveria uma “precariedade fundamental do poder-ser-outro, isto é, da contingência.” Enquanto houver movimento, “não se pode dizer nada de um ser”, a ontologia é impossível. É preciso estabilizar o movimento, como condição mesma do pensamento e não haveria “outro substituto para a imobilidade senão o repouso, outro substituto da eternidade senão a morte.” Entretanto, se para a ontologia grega essa resposta é conquistada como imitação, para Heidegger se trata de uma antecipação fundamental.

Que a retomada de um dos mais antigos e grandiosos “impulsos da filosofia”, nas palavras de Fynsk, apareça para Heidegger como resposta para a continuidade da investigação, se o dá pelo fato de se concentrar nessa ação, nesse pensar que se apresenta como um agir, como o modo mais elevado de ser (*bios*), a possibilidade de “superar a forma mais radical de alteridade e negatividade.” (FYNSK, 1993: 38) Antecipar-se na própria morte não é só a maneira correta de adentrar no círculo hermenêutico, como também configura sua circunscrição como círculo, isto é, em suma, como totalidade que se conquista a partir da transparência (*Durchsichtigkeit*), designando com tanto o “conhecimento de si mesmo” interpretado autenticamente como “uma captação compreensiva de toda a abertura do ser-no-mundo *através* dos momentos essenciais de sua constituição.” (HEIDEGGER, 2012: 207, ênfase no original)

Para que isso seja possível à conquista da “possibilidade da impossibilidade da existência”, como Heidegger escreve páginas depois, (2012: 339) deve-se negar qualquer subterfúgio, qualquer substituição – e, conseqüentemente, como se verá, qualquer “mentalidade alargada”. A experiência da própria morte não seria imaginável e apreensível a partir da realidade da morte de outrem: “A possibilidade de substituição fracassa inteiramente quando se trata de substituir a possibilidade de ser, que constitui o chegar-ao-fim do ser-aí e,

como tal, lhe confere totalidade.” (ibid.: 314) No fechamento de qualquer acesso à morte de outrem reside, especialmente, o fundamento para toda a compreensão da apresentação dos resultados da analítica existencial como indicativos formais (*formale Anzeige*). Ao mesmo tempo, é na limitação da impossibilidade de se substituir à morte de outrem, à impossibilidade dessa possibilidade, que se encontra o fundo da confrontação de Heidegger com a interpretação kantiana da imaginação ao qual a passagem de *Contribuições à filosofia* faz referência. Eu gostaria de explorar uma e outra dimensões respectivamente – sequência que se justifica com vistas a destacar o sentido metodológico que a discussão da imaginação assume na filosofia pós-kantiana.

A expressão “indicação formal” (*formal Anzeig*) é rara em *Ser e Tempo*. Ela aparece, entretanto, no caminho que leva à famosa passagem do círculo hermenêutico, no contexto do § 63 “A situação hermenêutica adquirida para uma interpretação do sentido ontológico do cuidado e o caráter metodológico da analítica existencial.” Em igual sentido, sucede o trecho discutido acima da relação do filosofar com sua posição prévia desdobrada enquanto pressuposição da interpretação ontológica. Finalmente, ela aparece em resposta ao questionamento repetido mais uma vez no texto quanto à violência da interpretação ontológica em relação à cotidianidade, isto é, de que suas escolhas, especialmente quanto à morte como fio condutor para o acesso do poder-ser mais próprio do ser-aí, poderiam ser arbitrárias, e que outras possibilidades poderiam vir pressupostas como fios condutores à analítica existencial. Heidegger então escreve: (2012: 397)

A indicação formal da ideia de existência orientou-se pela compreensão ontológica subsistente no próprio ser-aí. Mesmo sem transparência ontológica, desvelou-se, na verdade, que o ente chamado ser-aí sou sempre eu mesmo e isso enquanto poder-ser, pois o que nele está em jogo é seu ser esse estar sendo.

Ao caminho percorrido pela analítica existencial, a equipagem preparatória à interpretação ontológica, nos termos do Heidegger tardio, apreende-se metodologicamente como uma indicação formal. Aquele desvio por meio do qual o ser que é ao mesmo tempo o mais distante e o mais próximo do ente “homem” é apropriado. Como sugerido acima, o ritmo do aproximar-se e do distanciar-se do círculo hermenêutico se revelaria como uma formalização, ao manter aberto esse movimento, entrando no seu centro e desvelando sua estrutura. O desvelar-se que antecede toda revelação e velamento, o que, posteriormente Heidegger passa a designar por clareira do Ser, e a interpretação ontológica como a possibilidade impossível do revelar o desvelamento, em outras palavras, o acontecimento-apropriador. Essa formalização só pode ser indicada como uma orientação a outrem em razão

da situação da investigação – caso contrário, “o ente chamado ser-aí” não seria “sempre eu mesmo”. A indicação formal, portanto, é a resposta autêntica da linguagem ontológica à substituição impessoal da narrativa e do mito. A “violência do projeto” da interpretação ontológica é, “assim, cada vez, uma liberação do teor fenomenal não distorcido do ser-aí”, a conquista do “modo de abertura adequado a esse ente” em “contracorrente à perdição”. (2012: 396)

É com esse cuidado de evitar qualquer pré-ocupação, de interromper-se a força do legado da tradição de modo a preparar sua retomada como herança – o que não recebe em *Ser e Tempo* outro nome senão historicidade – que o jovem Heidegger em *A fenomenologia da vida religiosa* entrelaça o tratamento da indicação formal com a interrogação quanto ao sentido do histórico. (2010: 38) Assim, ao se voltar para as coisas elas mesmas, para a facticidade, a indicação formal equipa essa virada de modo a permitir a abertura do conteúdo, relação, e constituição dos modos de ser do ente que sou eu mesmo a cada vez sempre, indicando o fundamento de sua unidade (ibid.: 42-46, 63) – a questão do ser e a dignidade do ser-aí, bem como seu co-pertencimento – à decisão insubstituível de outrem. (FYNSK, 1993: 49, nota 12)

Por essa razão, segundo Daniel Dahlstrom, (1994: 782) os conceitos em Heidegger são necessariamente abertos e indeterminados, formalizações dos modos de ser que devem ser assumidos cada vez sempre por cada um no voltar-se para si, no filosofar. Ao contrário da linguagem científica, por exemplo, paradigmaticamente orientada, e com conceitos que se revelam presentes-à-mão, a linguagem filosófica precisa ser inscrita com a inversão de postura do lidar com os entes para o questionar do ser, precisando assumir, preliminarmente, aquele que questiona e o ente interrogado na sua dignidade, como ser-aí, e não como um ente intramundano qualquer. (ibid.: 787) O que, em suma, ainda segundo Dahlstrom, aproximaria a interpretação que Heidegger articula dos conceitos filosóficos como indicações formais de algumas composições artísticas, tais como peças musicais ou teatrais, que só se realizam se performadas, (ibid.: 790) ou se se preferir, apropriadas – não como se pega uma ferramenta, ou se visa a realidade, mas em uma decisão que se posiciona quanto ao chamado do questionar. Em outras palavras, se se pode assim arriscar, a indicação formal é a linguagem testamentária da analítica existencial. *Ser e Tempo* enquanto obra seria um testamento que reconduz o ser-aí na liberdade do seu poder-ser, no estar-fora-de-si da sua imaginação como condição originária, à unidade dessa condição e à necessidade do seu destino em seu ser-para-morte.

Para ligar diretamente a presente discussão com o anteriormente articulado, indicações formais são a concentração da analítica existencial em regras de escrita e apresentação que pressupõem e querem justamente indicar uma certa leitura – que querem levar à transparência do si mais próprio de cada um. A literatura especializada dedicada à temática costuma dedicar-se ao primeiro aspecto – às indicações formais como regras de escrita – e ignorar o segundo – como regras de leitura. Em suma, atenta-se mais à sua continuidade na trajetória intelectual que leva a *Ser e Tempo* e continua depois dele³⁶ e ao seu caráter de resposta à acusação de arbitrariedade da analítica existencial.

Na interpretação de Ernildo Stein, por exemplo, indicações formais seriam aquilo que aparece “primeiramente e o mais das vezes de certo jeito” à operação fenomenológica, possibilitando que sejam utilizados “para designar o ser humano.” (2006: 160) Já Theodore Kisiel, em uma exposição mais completa, esclarece que as indicações formais são a operação a partir da qual se garante a originalidade da atualização da existência em voga em todo filosofar, isto é, se a relação ao qual se volta com vistas a interpretar o ente que nós somos, é uma “relação genuína” constitutiva do mundo do ser-aí. (1995: 129) Elas são a resposta metodológica à exigência do círculo hermenêutico, isto é, de que as categorias filosóficas que visam apropriar a estrutura formal da facticidade precisam elas próprias partir dessa facticidade, porque o filosofar é ele próprio um modo de ser, uma “conquista vital”, na expressão de Steven Crowell, não uma teoria da vida, e sim “o retorno à casa da vida.” (2001: 145) Em suma, indicações formais são aquilo que estrutura e regula a operação da passagem entre o implícito e o explícito, (DERRIDA, 1982) de inscrever o diferente naquilo que é comum, retendo-o interpretativa e axiomáticamente, a técnica de acessar o que está “implícito no ato de levantar a questão sobre o que eu sou.” (SHOCKEY, 2010: 531-532)

³⁶ No primeiro grupo concentra-se pesquisas de caráter quase-filosófico e histórico-intelectual que não deixam de sustentar as incursões aqui feitas entre os textos de Heidegger, deixando suas contextualizações historiográficas de lado justamente em razão desses esforços. É o caso da obra *The genesis of Being and Time* de Theodore Kisiel. (1995) De fato, a presente explicação não se resume exclusivamente à temática das indicações formais, muito embora parece acertado fazê-la, isto é, fazer uma ressalva metodológica quanto à interpretação ora procedida como um todo dos textos de Heidegger quando se discute o termo chave para acessar a sua metodologia de investigação. Quero então assumir como intencional a ausência de quaisquer considerações a respeito da relação entre todo e as partes dos textos que compõem o espólio filosófico de Heidegger, muito embora a controvérsia em torno da divisão entre um, dois, ou três Heideggers seja um dos temas favoritos da escola que se formou em torno de seu pensamento. (Cf. RICHARDSON, 2003; SHEEHAN, 2014; STEIN, 2006) Tal qual Felix Murchadha, (2013: 19) que se volta para Heidegger cuidando das “coisas elas mesmas”, como meu propósito é precisar a força dos textos de Heidegger que engendram os textos arendtianos, isto é, em que medida a linguagem à qual Arendt se entrega é a linguagem transformada pelos textos reunidos pelo nome de Martin Heidegger, interrogações internas a respeito das continuidades e descontinuidades de seu pensamento não são, em princípio, importantes, exceto naqueles casos, devidamente explorados, em que essa mudança auxilie em revelar o sentido de determinadas escolhas nos textos arendtianos.

A contribuição de Matthew Burch parece ser a única entrada na literatura secundária que ao se dedicar ao tema discute o que o autor nomeia por “comunicação fenomenológica”. Como coloca o autor, (2012: 8-9) além da problemática relacionada à capacidade de apreender a existência sem com isso a reduzir a um ente intramundano, as investigações metodológicas que atravessam os textos do jovem Heidegger também se direcionam ao duplo desafio de comunicar esses achados sem que eles sejam esquecidos em uma linguagem que se estrutura cotidianamente no modo da instrumentalidade, para outrem que no mais das vezes também se perdem em meio aos entes.

A necessidade de uma linguagem inovadora é uma resposta ao privilégio para a interpretação ontológica do ente que é no modo de ser do ser-aí, que retém e desenvolve esse privilégio, (ibid.: 10) ao mesmo tempo em que se performa a decisão por esse privilégio para outrem, indicando, ou abrindo-os para as suas respectivas possibilidades que lhe são mais próprias. As razões para tanto, por sua vez, sustenta Burch são outras que aquelas que levam o ser-aí a se voltar para sua autocompreensão. (ibid.: 16) Uma motivação ética deve sustentar essa passagem, conforme se reconhece que na conversação com outrem – seja uma pessoa particular, uma comunidade, ou mesmo uma tradição – se apresenta um desafio à situação hermenêutica do ser-aí que sempre sou eu. Essa motivação culminaria, ainda segundo Burch, em um desejo por uma “comunidade autêntica”, constituída em torno do projeto compartilhado do filosofar. (ibid.: 16) Assim sendo, as indicações formais preparam e efetuam a passagem do eu para o nós da analítica existencial.

Desse rápido intercurso na literatura especializada proponho retornarmos a *Ser e Tempo* e à cena de morte em que se é com-outrem de maneira apropriada. Refiro-me a trecho no § 26 do livro, no qual Heidegger analisa a modalidade autência de ser-com-outrem, isto é, no modo de ser da solitudine. Já se propôs acima interpretação da modalidade inautêntica desse existencial, quando se discutiu o modo de ser da impessoalidade. Ao contrário da substituição do impessoal, na solitudine se antecipa na possibilidade existenciária de outro para lhe devolver como tal, em que se preocupa, isto é, se solicita não “a uma coisa de que se ocupa” mas à existência propriamente do outro, ajudando-o a “tornar-se, em seu cuidado, transparente a si mesmo e livre para ele.” A “convivência recíproca” instaurada por esse modo de ser então é descrita por Heidegger como um “empenhar-se em comum pela mesma coisa” que se determina a partir do “ser-aí apreendido, cada vez, propriamente”, sendo essa “ligação própria que possibilita a justa isenção, *que libera o outro em sua liberdade para si mesmo.*” (2012: 179, ênfase adicionada)

Ao interpretar essa passagem, António de Castro Caeiro verte-a como a indicar na tristeza do luto a “disposição fundamental de compreensão do outro”. (2008: 251) Isso assim se dá porque a solicitude autêntica dependeria, de um lado, “da criação daquela zona mortal franqueada pela situação hermenêutica que escancara a morte na angústia como temporalidade crónica e letalmente finita”, e de outro “reconhece o outro na mesma tensão com a possibilidade da sua impossibilidade” ao compreendê-lo como “ser temporal e cronicamente constituído pela facticidade não anulável da orientação (e na direção no) sentido do ser a morrer, a poder ter-se a si ao cuidar de si.” (ibid.: 250) Eu posso pensar apenas a minha morte, da mesma forma que outrem podem pensar cada qual apenas as suas respectivas mortes. A possibilidade da impossibilidade da existência é cada vez sempre singular. Entretanto, resta a uns e outros, na morbidez do filosofar, entristecerem-se em luto com uns e outros. É por isso que se sugeriu acima que as indicações formais seriam um testamento, ou as marcas rituais de um trabalho fúnebre. O ente privilegiado no qual se lê a questão do ser se constitui na totalidade de seu ser como um obituário.

Ao pensar a sua possibilidade mais própria, o poder-ser, a imaginação, encontra seu limite, encontro ou passagem que implica tanto uma antecipação quanto uma decisão que acontecem em um piscar de olhos, ou em um instante (*Augenblick*). Instante é a temporalização do acontecer originário do ser-aí, no piscar de olhos em que “livre para a morte, se transmite a si mesmo numa possibilidade herdada, mas igualmente escolhida” o si que lhe é mais próprio. (HEIDEGGER, 2012: 476) Tal qual em Husserl, é em um piscar de olhos, e por meio da mesma palavra, que se apreende no limite da imaginação a unidade da constituição da transcendência. (Cf. ELLIOTT, 2005: 130)

Der Augenblick é o termo escolhido, segundo o estudo de David Farrell Krell, (2015: 16) por Scheleiermacher para traduzir a palavra *exaiphnes*, presente tanto em Aristóteles quanto em Platão, a indicar uma “mudança repentina”, ocorrida entre “movimento e repouso,” e que estaria “fora da série temporal enquanto tal.” Essa ekstase, em que em um instante aquilo que está fora de si se volta ou retorna para o que lhe é mais próprio pode, como de fato é nas *Contribuições à filosofia*, ser mediada quanto ao deslumbramento ou admiração inicial preparatória ao filosofar, *thaumazein*. (HEIDEGGER, 2015: 19) Ao tempo fora dos eixos da decisão pelo filosofar corresponde a disposição fundamental tanto da admiração, com os gregos, quanto da angústia e do espanto, com Heidegger – mas talvez e também com Kant, como se discute abaixo. De fato, apesar de toda essa conversa mórbida parecer distante da arquetônica da razão pura, a passagem entre uma e outra disposições fundamentais como articuladas por Heidegger, e, finalmente, a contra-resposta de Arendt, só é rigorosamente

interpretada quanto se dedica à confrontação do filósofo para com aquele que, segundo ele próprio, foi o primeiro e único a dar um passo decisivo desde os gregos na questão do ser. (2012: 61)

b) Lendo em círculos e seu limite

A investigação deve se voltar para o “livro sobre Kant” – *Kant e o problema da metafísica* –, no qual Heidegger empreende a apropriação de sua “posição fundamental historicamente única, junto à qual, apesar de todas as diferenças essenciais” a ligação entre ser-aí e a questão do Ser, a ligação que atravessa a metafórica da morte à qual me dediquei, “pode ser aproximada pela primeira vez dos homens de hoje a partir do que se teve até aqui”. (2015: 249) O que, ainda segundo Heidegger, “só foi possível pelo fato de que nós violentamos Kant na direção de uma concepção mais originária justamente do projeto transcendental em sua unidade, na exposição da imaginação transcendental.” (idem)

A tomada de posição desse texto é bem conhecida. Contra as interpretações vigentes em seu tempo, que viam na *Crítica da Razão Pura* uma teoria do conhecimento, um esforço epistemológico, Heidegger lê o agir fundamental, mas tímido, de colocar os limites da metafísica juntamente à tematização de sua ligação com a temporalidade. Sua estratégia de abordagem, por sua vez, se inicia submetendo o caráter receptivo da sensibilidade à finitude da intuição humana, (HEIDEGGER, 1968: 31) isto é, ao fato de sê-la uma intuição derivada (KrV B71-72, KANT, 2001: 112) para então estendê-la ao entendimento, que seria “mais finito ainda já que o falta a imediaticidade da intuição finita.” O entendimento, na leitura de Heidegger, em sua discursividade, ao tornar comunicáveis as intuições, ao decifrar linguisticamente a natureza, seria marcado por uma orientação indireta, por um desvio essencial e, ao mesmo tempo, indicativo de sua finitude. (1968: 34)

À finitude do entendimento, por sua vez, Heidegger inscreve seu limite fenomenal no tocante à coisa em si, reinterpretando-o, não obstante, de modo a afastar seu caráter fantasmagórico da totalidade objetual apenas aproximável e apresentá-lo como a necessidade de que o entendimento como conhecimento finito necessariamente vela a coisa em si de modo que ela o seja não apenas não acessível ao entendimento em sua completude, mas não acessível de maneira alguma. (ibid.: 38) Isso permite Heidegger apontar pela necessidade de uma compreensão que corresponda àquilo que na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*

Kant denomina por “objeto transcendental”, o objeto correspondente a toda representação que não pode, contudo, “ser já intuído por nós”. (KrV A109; 2001: 175) Necessidade que é retomada como o lançamento dos fundamentos da ontologia.

Ao enfatizar a finitude dos “dois troncos do conhecimento humano”, isto é, da sensibilidade e do entendimento, Heidegger quer ler às entrelinhas do texto de Kant a indicação de uma estrutura unitária, precursora, e diversa do conhecimento e que, no entanto, o funda – em outras palavras, quer-se tematizar, e apreender o que está implícito na possibilidade dessa tematização, o que no início, “como introdução ou prefácio”, Kant designa como a possibilidade de terem “uma raiz comum, mas para nós desconhecida”. (KrV A 15 B 30; *ibid.*: 82) Em seguida, efetua-se um movimento particularmente engenhoso, no qual essa “raiz comum” vai apresentada como uma síntese a priori, uma “síntese ontológica”, a caracterizar a questão quanto a sua possibilidade de uma “peculiar complexidade” que reflete em toda a estrutura da obra a interrogação pela sua própria possibilidade, ou, kantianamente falando, pela sua topografia. Em outras palavras, ao ler em conjunto o mistério da raiz comum na pergunta pela possibilidade da síntese a priori, Heidegger interroga Kant a respeito do fundo da transcendência enquanto tal.

A chave articulada por Heidegger a partir do texto para responder a essa pergunta é consequência do enfrentamento de duas passagens específicas. De um lado, destacam-se as páginas iniciais da *Lógica Transcendental*, nas quais a co-dependência entre intuição e conceitos, isto é, a unidade essencial entre a receptividade e a espontaneidade do espírito (KrV A 50-52 B 74-76; 2001: 114-115) é apresentada por Kant. Heidegger interpreta que essa unidade é necessariamente uma síntese e, enquanto tal, um ato de representação – quer dizer, para que Kant possa, ainda que superficialmente na opinião de Heidegger, escrever acerca dessa unidade, ela deve implicar de antemão elementos tanto da sensibilidade quanto do entendimento, o que vai justamente articulado na representação como síntese a priori entre afecção e discurso. (HEIDEGGER; 1968: 65-66; KrV A 68 B 93; KANT, 2001: 128) De outro, Heidegger destaca o trecho em que toda e qualquer síntese é rastreada até a imaginação: “A síntese em geral é, como veremos mais adiante, um simples efeito da imaginação, função cega, embora imprescindível, da alma, sem a qual nunca teríamos conhecimento algum, mas da qual muito raramente temos consciência.” (KrV A 78 B 103; KANT, 2001: 135) Assim, “tudo que na essência do conhecimento puro tem uma estrutura sintética é trazido pela imaginação.” (HEIDEGGER, 1968: 66)

É a partir da primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, nas duas primeiras seções da Dedução dos Conceitos Transcendentais, que Heidegger continua sua interpretação. Ao

contrário dos conceitos do entendimento, que são derivados, mesmo que a priori, da possibilidade mesma do objeto da experiência, Kant então escrevera que existiriam “três fontes primitivas (capacidades ou faculdades da alma) que encerram as condições de possibilidade de toda a experiência e que, por sua vez, não podem ser derivadas de qualquer outra faculdade do espírito.” (KrV A 94-95; KANT, 2001: 151-152) Tratam-se dos sentidos, da imaginação, e da apercepção. A cada uma dessas faculdades corresponde uma unidade distinta: a sinopse a priori do diverso das intuições pelos sentidos, a síntese do diverso pela imaginação, e a unidade dessa síntese pela apercepção originária. Heidegger projeta nessa passagem trecho posterior, lendo-o como a colocar na unidade de todo conhecimento a possibilidade da síntese a priori entre receptividade e espontaneidade, a revelar a “raiz comum” referida obliquamente ainda na introdução da *Crítica* como a imaginação transcendental, interpretada como uma intuição criativa, espontânea, (HEIDEGGER, 1968: 42, 85-86, 89) um autoafetar-se, na medida em que Kant escrever ser a “espontaneidade”, que Heidegger lê – para o desespero da literatura especializada – como se referindo à unidade originária entre receptividade e espontaneidade, e, por conseguinte, à imaginação transcendental, “o princípio de uma tripla síntese, que se apresenta de uma maneira necessária em todo o conhecimento, a saber, a síntese da apreensão das representações como modificação do espírito na intuição; da reprodução dessas representações na imaginação e da sua reconhecimento no conceito.” (KrV A 97-98, 123-124; 2001: 159-160, 190-191)

Ao que se segue, nos parágrafos 28 e 29 do “livro sobre Kant”, a argumentação de que tanto a sinopse da apreensão quanto a síntese da reconhecimento seriam modificações e estariam fundadas na imaginação transcendental, (1968: 148-162) na medida em que a imaginação transcendental, enquanto faculdade da razão, é uma possibilidade sempre já realizada em um “ato de orientação” que forma o “horizonte da ob-jetividade em geral”, preliminarmente, em um exceder-se estático que expressaria o mais “alto princípio” da transcendência. (ibid.: 123) Em suma, é só depois que a imaginação transcendental se realiza que a objetividade necessária à formação da intuição e à reconhecimento do conceito se torna acessível a um e outro. (ibid: 85, 136-137) É em razão, assim, de seu exceder-se e em sua originariedade, que Heidegger a caracteriza de maneira concludente como “desabrigada,” fora-de-si, fora de qualquer propriedade, essencialmente esk-tática. (ibid.: 142)

Todas essas sínteses estão submetidas “à condição formal do sentido interno, a saber, ao tempo” e que é a partir do tempo que qualquer conhecimento é ordenado, ligado e posto em relação. (KrV A 99; ibid.: 161-162) A essa caracterização, Heidegger contrapõe a atribuição feita anteriormente à imaginação pura da produção de toda e qualquer síntese, de

modo a argumentar por uma ligação essencial entre imaginação e tempo, (1968: 87) e assim que a síntese da imaginação transcendental, a síntese ontológica, está “ligada ao tempo.” (ibid.: 89) Essa ligação é apreendida por Heidegger a partir da confrontação com as páginas mais polêmicas, e na sua leitura, as mais essenciais, da primeira *Crítica*, isto é, aquelas em torno dos quais se interpreta o esquematismo transcendental, onde, afinal, se busca apreender em ato a unidade da sensibilidade com o entendimento.

A definição do esquema transcendental é conhecida: conceitos e intuições são completamente heterogêneos, um correspondendo à receptividade do espírito, o outro à espontaneidade. Por conseguinte, faz-se necessário “um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo.” (KrV A 138-139 B 177-178; 2001: 207-208) Ao mesmo tempo intelectual e sensível, e sem se referir a nada de empírico, a esse terceiro termo Kant denomina “esquema transcendental”, que não é nada senão “a determinação transcendental do tempo”, determinações que se referem, respectivamente, “à série do tempo, ao conteúdo do tempo, à ordem do tempo e, por fim, ao conjunto do tempo no que toca a todos os objetos possíveis.” (KrV A 145 B 185; ibid.: 212)

O esquema, por outro lado, é “sempre, em si mesmo, apenas um produto da imaginação.” (KrV A 140 B 179; ibid.: 209) Na explicação de Rudolf Makkreel, a imaginação media entre a “universalidade conceitual das categorias e a particularidade empírica da intuição sensível” ao traduzir, esquematicamente, as “regras implícitas nas categorias em um conjunto temporalmente ordenado de instruções para a construção de uma natureza objetivamente determinada.” (1990: 30) O papel da imaginação transcendental no tocante ao entendimento, pelo menos, é transformar a natureza bruta em um todo legível pela razão. (KrV A 125-127; KANT, 2001: 193-195) Em uma metáfora particularmente elucidativa do texto kantiano, ainda segundo Makkreel, é como se, por exemplo, no voltar-se para letras, a parte sensível do esquema as decifrasse como caracteres alfabéticos e da parte categorial as lesse como palavras concatenadas, um e outro procedimentos preparando a linguagem para interpretação. Decifrar, ler, e interpretar seria, por conseguinte, o movimento efetuado pela imaginação ao conjugar, funcional ou ontologicamente, sensibilidade e entendimento. (MAKKREEL, 1990: 33-34) A imaginação organiza temporalmente a natureza, de modo que se possa daí inscrever, progressiva e continuamente, sua racionalidade.

As noções de progresso e continuidade aparecem, então, como centrais para se desenvolver a relação entre imaginação e tempo, ao menos no que diz respeito à atualidade do entendimento, bem como pontuar o que distingue ao menos aparentemente a interpretação de

Heidegger daquela oferecida pela literatura especializada. Ainda na segunda seção da *Estética Transcendental*, Kant escreve: “O tempo tem apenas uma dimensão; tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos.” (KrV A 31 B 47; 2001: 97) Em razão de sua idealidade transcendental o tempo seria exclusivamente subjetivo, mesmo que enquanto subjetividade se apresente como o fundamento para a unidade de todas as apreensões. Para que as representações sejam possíveis, porém, o tempo precisa se “objetivar” na medida em que se temporaliza nas determinações esquemáticas das categorias, (KrV A 144-146 B 183-185; 2001: 210-212) submetendo-as enquanto funções de quantidade, qualidade, relação, e modalidade, (KrV A 80 B 106; *ibid.*: 137) aos três modos do tempo, permanência, sucessão, e simultaneidade (KrV A 177 B 229; *ibid.*: 235)

A unidade ou síntese desses três modos na única dimensão do tempo, isto é, da sucessão, Heidegger argumenta, é trabalho da imaginação transcendental, dado que todo agora intuitivo empírico e, por conseguinte e em última instância, sucessivamente, “essencialmente” se estende em contínuo entre o “agora-passado” (*Soeben*) e o “agora-porvir” (*Sogleich*) que precisa ser formado para ser sentido. (1968: 179) O conceito completo de tempo se conquistaria justamente dessa leitura, no qual intenção e intuito são formados em um único ato imaginativo, originário e antecipativo de auto-afetação, a transcendência ela mesma, que abre diante de si a partir do presente da apreensão, do passado da reprodução, e do futuro da reconção o horizonte que condiciona a objetividade da realidade. (*ibid.*: 184 e ss.) Modos que são como são, em tríade, por serem temporalmente formadores, constituindo “a temporalização do tempo ele próprio.” (*ibid.*: 201)

Em última instância, a imaginação transcendental não seria nada senão esse tempo formador, que Heidegger designa por “tempo primordial.” Só por estar “enraizada” no tempo, a imaginação transcendental pode ser a raiz da transcendência, isto é, essencialmente, “receptividade espontânea e espontaneidade receptiva.” Projetando-se imaginativamente no e pelo tempo, temporalizando-se sempre já, o pensamento se sente e nesse sentir-se abre o horizonte de compreensão, como ser-no-mundo. Essa sensação originária *qua* temporalização vai pressuposta por qualquer conhecimento, que a enquadra a partir das regras do entendimento, objetificando-a. O tempo, portanto, não pode ser percebido, sendo conhecível tão somente “o substrato de toda a determinação de tempo” enquanto “condição da possibilidade de toda a unidade sintética das percepções.” (KrV A 183 B 226; KANT, 2001: 293) O fundamento das condições subjetivas, o tempo permaneceria oculto, “uma vez que não nos é dado observar o nosso próprio espírito com outra intuição que não seja a do nosso sentido interno” (KrV A 278 B 334; *ibid.*: 311)

A essa impossibilidade de conhecer o tempo, Kant atribui a seguinte consequência: na medida em que a “consciência no tempo está necessariamente ligada à consciência da possibilidade dessa determinação de tempo” o sentido interno que cada um tem de si, a consciência da existência, também determinada no tempo, é “simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outras coisas exteriores a mim.” (KrV B 276; KANT, 2001: 270) Caberia à reflexão o deslocamento dessa simultaneidade e imediatez com vistas a descobrir as condições subjetivas da objetividade em geral. (KrV A 260 B 316; *ibid.*: 300) Para que esse deslocamento seja possível, o fundamento da reflexão, a razão pura, não pode estar “submetida à forma do tempo nem por conseguinte às condições da sucessão no tempo.” (KrV A 552 B 580; *ibid.*: 486) O que provoca essa suspensão, entretanto? O que suscita o voltar-se para si que, em um instante, revela a espontaneidade da receptividade e a receptividade da espontaneidade, que permite sentir o salto da existência, isto é, a esquematização/temporalização da temporalidade na existência?

Heidegger parece ler essa pergunta na insistência de Kant em distinguir o esquema da imagem – e, por trás dessa distinção, um prenúncio da limitação do conhecimento, isto é, da metafísica pela ontologia.

Esquema é, segundo Kant, a “condição formal e pura da sensibilidade a que o conceito do entendimento está restringido no seu uso.” (KrV A 140 B 179; 2001: 209) Enquanto síntese a priori da imaginação transcendental, o esquema “não tem por objeto uma intuição singular, mas tão-só a unidade na determinação da sensibilidade”, fundamento para se distinguir “o esquema da imagem.” Para exemplificar essa distinção, Kant contrapõe a disposição de “cinco pontos um após o outro” que são *sempre já* encontrados como uma imagem do número cinco com a condição de possibilidade, o “método para representar um conjunto, de acordo com certo conceito, por exemplo mil, numa imagem, do que essa própria imagem.”

Seguindo mais uma vez a interpretação de Rudolf Makkreel, (1990: 37-42) aceita a metáfora da leitura, os esquemas operariam como regras semânticas, enquanto as categorias seriam regras gramáticas, e umas e outras articuladas pela razão, permitiriam a interpretação da natureza como se fosse um livro. Os esquemas antecipam os objetivos possíveis de serem lidos cientificamente, ao formá-los temporalmente, temporalizá-los na atualidade presentificante da ciência. O esquematismo seria, assim, o modo pelo qual a imaginação prepara a realidade para o uso do entendimento, enquadrando-a. Heidegger, por sua vez, no §º 20 de *Kant e o problema da metafísica*, dedicado justamente à relação entre esquema e imagem, verte esse movimento como a “sensibilização dos conceitos.”

A busca por elucidar o que se quer dizer por “sensibilização” leva Heidegger a uma descrição fenomenológica do lidar cotidiano com imagens, estratégia que, muito embora, não parece preparar o texto para o exemplo o qual irrompe, concentra, e retarda sua atualidade. Ordinariamente, segundo Heidegger, pode-se designar por imagem o “aspecto de um ente determinado enquanto manifesto como algo efetivamente presente”, mas também, de modo secundário, como a “reprodução de algo.” (1968: 97) Também é possível usá-la para designar o “aspecto em geral” de qualquer ente. O segundo sentido possível é explorado fenomenologicamente a partir da experiência da fotografia. A fotografia seria uma imagem duplicada, porque, ao mesmo tempo, se apresenta como um ente imediatamente à-mão e que, ao se revelar, “revela aquilo que reproduz.” (ibid.: 98)

É possível, ainda, reproduzir a reprodução, escreve Heidegger. Por exemplo, “pode-se fotografar uma máscara mortuária.” Esse exemplo é introduzido abrupta e surpreendentemente, como bem pontuado por Jean Luc-Nancy, (2005: 90) naquela que parece ser a única entrada realizada na literatura especializada sobre a curiosidade da máscara de morte como o exemplo a marcar o início do caminho fenomenológico rumo a apropriação do sentido do esquema kantiano. Tanto a fotografia quanto a máscara mortuária fotografada reproduzem, segundo Heidegger, o aspecto imediato do moribundo, mas também se apresentam imediatamente. A fotografia, no entanto, também consegue apresentar como “algo semelhante a uma máscara mortuária aparece em geral.” Da mesma maneira, continua o texto, como “a máscara ela própria é apta a mostrar como uma máscara mortuária aparece em geral.” (1968: 99) A unidade que se interpõe a partir da máscara ou da fotografia à multiplicidade de reproduções exemplificaria a projeção formativa, esquematizadora, da imaginação.

Isso não explica, entretanto, porque uma máscara mortuária. Ao contrário, conforme coloca Nancy, (2005: 91) Heidegger poderia ter se valido da pintura, ou da sua reprodução em um livro, na esteira do que realizara Husserl, tal qual discutido acima. A estranheza do exemplo da máscara mortuária se dá, explica Nancy, pelo fato de exemplificar um “mostrar-se a si originário a partir de um mostrar-se a si e do aparecer exterior de um cadáver, o qual por definição não se mostra mas essencialmente se retira de toda mostração. Deve haver, portanto, uma razão em particular para a emergência desse exemplo.” (idem)

A razão empírica, uma curiosidade bibliográfica, na verdade, se encontra na publicação, em 1926, do livro *Das ewige Antlitz*, oir Ernst Benkard, o qual reproduzia em fotografias a coleção do Museu Nacional Schiller de Marbach 123 máscaras mortuárias, dentre as quais figuravam personagens importantes, como Newton e Beethoven. O livro foi

um sucesso de vendas, conta Nancy, bem à época de quando Heidegger estava preparando o que viria a ser o *Kantbuch* e deixa vestígios no texto, tanto na referência à máscara específica de Pascal, presente na coleção, quanto à explícita desconsideração do sentido da prática de se fabricar máscaras mortuárias como um todo. (ibid.: 91-92) A leitura que ora se segue sugere um segundo motivo, muito embora eu admito que ele possa estar velado para Heidegger ele próprio, forçando-se no texto a partir de suas margens.

A chave para apreendê-lo está na questão quanto ao que é manifesto, feito presente, qual é a imagem em geral da face de um ser humano morto. Como sugere Nancy, é essa “generalidade”, presente em todo “corpo individual”, que opera a interrogação pelo sentido da sensibilização dos conceitos. Tratar-se-ia, em suma, da “razão transcendental, e talvez involuntária, do exemplo.” (idem)

Na imagem do homem morto, na máscara mortuária, haveria uma sobreposição, a princípio tal qual na fotografia e em outras imagens-objeto e nos termos de Husserl, entre a imagem-objeto e a imagem-sujeito. Essa sobreposição fundaria a ambiguidade da imagem, isto é, o fato de que no momento que algo se mostra esse algo parece, ao mesmo tempo, considerar a visão que se tem dele. No caso do rosto de um ser humano morto essa consideração, esse “face-a-face”, escreve Nancy, é um “face-a-face” cego. (idem) Assim, enquanto imagem-objeto, o homem morto é presente. Contudo, enquanto imagem-sujeito, ele é não-mais. Ao contrário do quase-presente da imaginação aduzido por Husserl para explicar a representação e distingui-la rigorosamente da presentificação, no caso da imagem do homem morto, protensão e retrospectão vêm ao encontro um do outro, na medida em que o passado permanece no agora e o agora retroativamente afeta o antes. (ibid.: 93)

Em outras palavras, no mesmo momento em que a imagem apresenta algo como presente-à-mão, ela vela esse algo no tocante à sua emergência. É esse velamento, escreve Nancy, que suplementa a falta de uma intuição originária e divina³⁷, uma “falta de visão” que reúne o diverso da sensibilidade e condiciona a possibilidade da imagem. (idem) Haveria, assim, um “paralelo estrito” entre a “impossibilidade de um *intuitus originarius* e a impossibilidade de substituir-me pelo homem morto em sua morte.” (ibid.: 94) Subrepticamente, contudo, na medida em que é o velamento da morte de outrem que

³⁷ Com tanto Nancy se remete à distinção introduzida por Kant já no começo da *Crítica da Razão Pura* e que é operativa tanto em sua leitura quanto naquela de Heidegger para vincular a tratativa do texto à questão da finitude, isto é, a distinção entre uma intuição originária, intelectual, ou divina, na qual o objeto é constituído espontaneamente em si-mesmo, a “coisa-em-si” de uma maneira não sensível, e a intuição derivada, atravessada e pré-constituída pela sensibilidade. (Cf. KrV B 72; KANT, 2001: 113) Isso significaria, segundo Nancy, nada senão a “morte de Deus”, ao remover do mundo e da experiência a “intuição divina” e marcando de morte “o lugar da origem, onde o mundo emerge do nada, em uma repetição inversa do gesto da criação.” (NANCY, 2005: 94)

suplementa a falta do absoluto, a constituir o fechamento de se apreender a generalidade senão pela sensibilidade, tornar-se incontornável cogitar quanto a “algo como um acesso da morte do outro...” (idem) Nancy encerra essa sugestão com reticências. Ele assim o faz porque a perseguição dessa linha textual acabou por levar à confrontação direta para com o centro da analítica existencial, isto é, de que a morte é aquilo que há de mais próprio para cada um. Ao contrário, o que o aspecto suplementar, ao mesmo tempo excessivo e necessário, (DERRIDA, 1998a) da morte de outrem parece indicar é justamente a impropriedade daquilo que o filosofar precisa hipostasiar como propriedade.

Essa leitura se choca também com a “lógica manifesta” de *Kant e o problema da metafísica*. Jean-Luc Nancy parece resumi-lo bem ao dizer que, ao fim e a fundo, tudo gira em torno da possibilidade de um automanifestar-se como chave para apreender a “impossibilidade possível” da existência. O seu “exemplo exemplar” é, justamente, o contrário: a máscara mortuária é um autovelamento, o manifestar-se de si que se retira a si próprio. (ibid.: 96) Em suma, ao fim de toda imaginação tem-se um acesso sem acesso àquilo que é inimaginável, a morte como um movimento de apresentação do si e que, por definição, afasta a possibilidade do de um ser puramente presente, da intuição original.

Sendo assim, se a imaginação está fundada na finitude, que se projeta como imagem constituída do retirar-se da morte no face-a-face com o si, isso significa, escreve Nancy, que a unidade do diverso, a totalidade do ser-aí não se origina de uma auto-afecção, senão como o afeto de outrem inerente ao si-mesmo, e, assim sendo, tudo menos totalidade. Por conseguinte, “ao fundo da imagem tem-se a imaginação, e ao fundo da imaginação tem-se o outro, o olhar do outro, isto é, o olhar ao outro e um outro como olhar.” (ibid.: 97) A imagem só existe, portanto, no rompimento da propriedade, na transcendência que se inscreve e engendra, forma, a imanência. (ibid.: 24) O segredo do esquematismo é justamente o fato de que não existe “nenhuma imaginação enquanto tal, identificável e apropriável. A imaginação resta inimaginável. Morta, livre, e criativa.” (ibid.: 97-98)

Esse momento da investigação se iniciou apresentando a aproximação sugerida por Arendt entre Heidegger e Hobbes, movimento que serve ao pretexto de criticar tanto os pressupostos que direcionam o tratamento oferecido pela analítica do ser-aí no que diz respeito ao espaço público quanto, metodologicamente, denunciar a redução dos modos de ser necessária à distinção entre autenticidade e inautenticidade, propriedade e impropriedade. Em uma primeira etapa, buscou-se sustentar a engenhosidade dessa aproximação, ao mostrar de que modo o tratamento da impessoalidade em *Ser e Tempo* parece se construir diretamente a partir do projeto de sociedade civil arquitetado por Thomas Hobbes. A segunda etapa se

projetou a partir de um segundo ponto de contato entre obras tão díspares, dedicando-se à metáfora do livro, bem como ao cuidado com a leitura, às regras de leitura que Heidegger quer tanto descobrir, ao interrogar a existência no tocante a questão do ser, quanto legá-las a seus leitores, para que possam eles próprios se apropriar do si que lhes é, a cada caso, mais próprio. Há uma conexão fundamental entre os dois pontos, que gira em torno da temática do ser-para-morte e da sua importância para o projeto da análise existencial, por restar nesse existencial a possibilidade de se apreender a totalidade do ser-aí, apreensão que aconteceria no tempo do instante.

Ao se confrontar com a problemática dessa possibilidade, Heidegger a radica na compreensão do ser-aí, apresentando-a como poder-ser e a implicar com isso a retomada da discussão da imaginação inaugurada no filosofar por Kant. Por isso, voltou-se então para o texto em que Heidegger se dedica mais direta e intensamente à sua interpretação, contrastando o protocolo de leitura posto a teste por Heidegger com as passagens da *Crítica da Razão Pura* que suscitam as soluções interpretativas por ele propostas. Já ao final do argumento, com auxílio da leitura perspicaz de Jean-Luc Nancy, procurou-se indicar de que maneira a retomada proposta por Heidegger e a análise existencial como um todo se implodem. Essa implosão não pode ser debitada, entretanto, a resquícios metafísicos, e, argumentavelmente, tem suas causas evitadas mesmo depois da autodeclarada virada no pensamento heideggeriano.

Da leitura ora articulada, essa implosão pode ser interpretada como a inscrever na fenomenologia a sua impossibilidade última – na medida em que a fenomenologia é o método engendrado para se apreender a imanência da transcendência, projeto que tanto em Husserl quanto em Heidegger implica na compreensão da totalidade, seja através do instante da constituição imanente da transcendência, seja em busca de pensar o acontecimento-apropriador, o pensamento justamente como acontecimento-apropriador, como instante, em que se revela o próprio desvelamento. Todavia, à imanência da transcendência se contrapõe a transcendência na imanência, em uma tensão que poderia ser traduzida pelo emparelhamento dos termos verdade e liberdade. Esse segundo momento inscreve no primeiro a impossibilidade de seu projeto, de resolver-se definitivamente por aquilo que é mais próprio, na mesma medida em que é essa resolução que funda o destino de uma comunidade.

É importante notar que do mesmo modo que Kant é um nome relativamente ausente na obra de Husserl, (Cf. DEPRAZ, 1998) a *Crítica do Julgamento* é uma fonte ignorada pelo estudo que Heidegger o dedica em *Kant e o problema da metafísica*. É na *Crítica do Julgamento*, contudo, na análise do sublime, especificamente, que Kant se utiliza do termo

Augenblick, justamente para indicar o momento em que a imaginação, bem como a temporalização que a suscita e é por ela formada, é posta fora-dos-eixos. De outra perspectiva, como sabido, é à *Crítica do Julgamento* que Hannah Arendt se volta para encontrar a “verdadeira” filosofia política de Kant. Na seção seguinte, eu gostaria de explorar tanto a terceira crítica quanto a leitura que Arendt propõe dela, especialmente com vistas a elucidar a indecidibilidade entre imanência e transcendência e, especialmente, de que maneira a compreensão da existência nesses termos e o sonho de totalidade do filosofar podem ser lidos através da contraposição entre o juízo do belo e o juízo do sublime.

De várias maneiras, essa seção servirá para preparar a investigação, a nível de linguagem, para a discussão posterior a respeito do tempo e da relação entre tempo e condição humana. Em igual medida, é possível interpretar a leitura sequencial de Husserl, Heidegger, e Kant, pelo menos foi assim que projetei, como o esforço de apreender o tempo do pensamento, a indicar, se a discussão precedente conquistou alguma coisa, como se compreende preliminarmente, como se pré-compreende, da perspectiva do filosofar, justamente, a realidade, e em que medida é possível compreendê-la da perspectiva dessa comunidade de tradição, ou mesmo de seu rompimento, sem reduzi-la arbitrariamente. Do mesmo modo, acredito ser óbvio que interpreto a economia dos textos arendtianos como a responder a esse desafio. O estilo dessa resposta, por sua vez, oferecerá a chave para alcançar o que, com ressalvas, pode-se chamar da ontologia subjacente às narrativas oferecidas por Hannah Arendt em seus textos, e que permitirá, finalmente, uma interpretação rigorosa do direito através de sua obra.

§ 6º Imaginação e liberdade

Se se volta ainda na *Crítica da Razão Pura* para o tratamento que nela é oferecido a respeito do julgamento, ou da faculdade de julgar, (*Urteilskraft*) tem-se na introdução ao livro segundo, voltado para a Analítica dos Princípios, algumas páginas dedicadas à “faculdade de julgar transcendental em geral.” Ela antecede, justamente, a discussão acima explorada quanto ao esquematismo. A faculdade de julgar, Kant escreve, seria a capacidade de discernimento, a partir da qual se separam casos de acordo com conceitos ou não, e enquanto tal, seria “um talento especial que não pode de maneira nenhuma ser ensinado, apenas exercido.” (KrV A 133 B 172; 2001: 203)

Geoffrey Bennington (2017: 160) parece sugerir uma relação essencial entre o caráter inato do julgamento, isto é, o fato de que nenhum conhecimento pode providenciá-lo nem o dispensar, e a consequência apresentada em diversas variações entre o prefácio e as duas introduções à *Crítica do Julgamento* de que a faculdade do julgamento não teria um lugar propriamente dito na arquitetura da razão – sendo anexada ora à filosofia teórica, ora à filosofia prática conforme necessário. (Ak 168; 1987: 5, trad. de Werner Pluhar) Assim, na medida em que a faculdade do julgamento não pertence nem à dimensão prática nem à dimensão teórica da razão, ela é, não obstante, essencial para uma e outra, e é mesmo o que permite distingui-las, a faculdade de fronteira por excelência. Trata-se, na metáfora proposta por Kant ainda no prefácio, o terreno que suporta o edifício da metafísica, o seu fundamento. (idem)

É importante destacar, como o fizera efetivamente Derrida, que se trata de um fundamento que se expõe tão somente quando o edifício ao qual ele se presta como fundação já está construído. “A fundação chega depois de já ter chegado primeiro,” (1987: 50; trad. para o inglês de Geoffrey Bennington e Ian McLeod) apresentando-se como um guindaste suspenso diante do abismo. Essa parece ser a condição mesma da particularidade da filosofia transcendental, isto é, de que “além da regra (ou melhor, da condição geral das regras) que é dada no conceito puro do entendimento” ela pode “indicar, simultaneamente, a priori, o caso em que a regra deve ser aplicada.” (KrV A 136 B 175; KANT, 2001: 205) Porque o que está faltando, e que não pode ser ensinado, mas apenas praticado, é a regra dessa indicação. Como escreve Bennington, a lei da lei está em uma “retirada sem fim” e, por conseguinte, o transcendental só pode sê-lo enquanto tal “na condição de não ser transcendental (porque nesse caso ele seria transcendente).” “Toda fronteira transcendentaliza na medida em que separa e previne a conquista dessa transcendentalização na medida em que reúne.” O transcendental é, portanto, “a abissal demultiplicação da fronteira, ao longo da fronteira.” (2017: 170) A dificuldade dessas passagens dá peso ao cuidado que Kant tem em caracterizar a capacidade de se indicar o caso em que a regra deve ser aplicada como “uma arte oculta nas profundezas da alma humana, cujo segredo de funcionamento dificilmente poderemos alguma vez arrancar à natureza e pôr a descoberto perante os nossos olhos.” (KrV A 141 B 180-181; 2001: 210) Cuidado por sua vez que parece ressoar no § 17 da *Crítica do Julgamento*, dedicado ao ideal da beleza, quando Kant, entre parêntesis, se pergunta por quem poderia “extrair os segredos da natureza em sua inteireza”. (Ak 233; 1987: 81)

A *Crítica do Julgamento* pode ser lida, assim, como uma “propedêutica à filosofia, uma propedêutica que é em si mesma, talvez, o todo da filosofia,” (LYOTARD, 1994: 6, trad.

para o inglês de Elizabeth Rottenberg) na medida em que inscreve ou abre a natureza para interrogatório ao preliminarmente sempre já se ter aberto como pensamento para o questionar. O protocolo de leitura que se quer ora perseguir compreende na terceira crítica o esforço por encontrar, o que não deixa de ser um procedimento comum a toda a filosofia crítica, o lugar do pensamento, ou, como bem nota Lyotard, de apreender, na medida do possível, esse seu movimento, esse processo, o pensamento como “domiciliação.” (ibid.: 46-47)

Nenhuma abordagem quanto à leitura que Arendt oferece da terceira crítica parece ter se atentado à sua posição intersticial, sempre já deslocada, suplementar mesma, no edifício da razão transcendental. Entretanto, essa ausência me parece inaceitável, porque constitutiva do estilo de seu confronto para com Kant. Nas palavras da autora, em notas a um seminário oferecido no mesmo semestre do curso dedicado à leitura da terceira Crítica como um todo em 1970: “Aquilo que Kant chama por faculdade da imaginação, de ter presente em mente o que está ausente da percepção sensorial, tem menos a ver com a memória do que com outra faculdade, conhecida desde os primórdios da filosofia.” (2018b: 259) Parmênides, continua Arendt, chamou essa faculdade por *nous*, termo enfrentado na sua dificuldade de tradução pela autora especialmente em *A vida do Espírito*, vertendo-o por vezes como o “órgão da mente”, mas também e diretamente por “*Gemüt*”. (1981a: 105, 115, 136 e ss.)

Como bem sabido, *Gemüt* é um termo central no texto kantiano, a indicar “o princípio unificador das diversas faculdades em relação recíproca, tendo sentido transcendental cognitivo e também estético vivificante das faculdades de conhecimento.” (ROHDEN, 1993: 61) Ainda segundo Rohden, por *Gemüt* se designaria justamente a “raiz comum” à sensibilidade e ao entendimento que Kant se refere na introdução da primeira Crítica. (ibid.: 67-68) Voltando-se para essa mesma passagem, e colocando-a esquematicamente em relação a outros trechos da *Crítica da Razão Pura* a partir de protocolo idêntico àquele mobilizado por Heidegger e acima analisado, Arendt não tergiversa em afirmar ser a imaginação a origem comum da vida da mente. (2018b: 260; 1981a: 85) De fato, em um movimento que resume bem o sentido da leitura que ora se propõe, parece-me perfeitamente possível sugerir pelos ganhos de se ler como uma interpretação condensada de “*Das Gemüt ist für sich allein ganz Leben (das Lebensprinzip selbst)*” (Ak 278; 1987: 139), frase inserida no contexto do “comentário geral acerca da exposição dos juízes estéticos reflexivos” da terceira Crítica, e que Valério Rohden traduz para o português por “O ânimo é por si só inteiramente vida (o próprio princípio da vida)” a afirmação avançada por Arendt de que o pensamento acompanha a vida, sendo enquanto tal a “quintessência desmaterializada de se estar vivo.” (1981a: 191)

Nesse sentido, em um primeiro momento me dedicarei a explicitar como as articulações do julgamento pelo entendimento e pela razão vão contrapostas ao seu uso autônomo, enquanto caminho para identificar o papel da imaginação e a temporalização no exercício reflexivo da faculdade de julgar. Explorada a partir dessa ênfase a distinção entre juízos determinantes e juízos reflexivos, voltarei minha atenção para a distinção entre o sublime e o belo, mais uma vez cuidando de apreender a operatividade da imaginação em cada caso. É nessa etapa que se articulará a ligação com as seções anteriores, bem como se projetará as bases para interpretar as diferenças de estilo no tocante a Arendt e Heidegger, sem perder ou encobrir as interrogações existenciais e o questionamento ontológico que colocam os textos dos dois autores em ressonância. Ao final do capítulo, a perspectiva alcançada será confrontada com a atualidade da interpretação convencional quanto a leitura que Arendt propõe a respeito de Kant, especialmente quanto à faculdade de julgar, indicando-se as consequências para a compreensão da sua obra como um todo, de um lado, e para a interpretação do direito, de outro.

Todos os poderes da mente, Kant escreve na primeira introdução elaborada para a terceira Crítica, (Ak 245'-246'; 1987: 434-435) podem ser reduzidos a três: cognição, a sensação de prazer e desprazer, e a volição. Respectivamente, articulados de alguma maneira através da cognição e em acordo com princípios a priori, vinculam-se a cada um desses poderes as seguintes faculdades: entendimento, julgamento, e razão. Os princípios a priori correspondentes a cada faculdade seriam, por sua vez, os seguintes: legalidade (ou conformação a lei) (*Gesetzmäßigkeit*), teleoformidade (*Zweckmäßigkeit*),³⁸ e a teleoformidade que também é lei, ou obrigação. O julgamento é “um poder cognitivo muito especial, de modo algum independente”, não fornecendo nem conceitos nem ideais a respeito dos objetos. (Ak 202'; *ibid.*: 392) Assim, ao contrário dos outros princípios que são conceitual e idealmente fundados e dão fundamento, por conseguinte, à determinidade objetiva da natureza e da liberdade, o princípio do julgamento é tão somente pressuposto e assumido subjetivamente, (Ak 208'; *ibid.*: 396) ao projetar, teleoformar, sentido no contingente da

³⁸ Eu sigo nesse tocante a tradução proposta por Leonel Ribeiro dos Santos. (*Cf.* 2010: 47, nota 19) O termo *Zweckmäßigkeit* costuma ser traduzido para as línguas latinas como finalidade, ou mesmo conformidade sem um fim. Para o inglês, a solução consagrada é *purposiveness*. A solução encontrada por Ribeiro dos Santos me parece mais satisfatória por acentuar, de um lado, o estranhamento que atravessa toda a reflexão kantiana a respeito do princípio subjetivo a priori da faculdade de julgar, e de outro suscitar, na própria palavra, que se trata de princípio que arranja ou formaliza mesmo a realidade sem constituí-la enquanto tal, que lhe implica um sentido sem determiná-lo como seu fim. Em outras palavras, parece-me tradução que se constrói diretamente a partir da caracterização impressionante oferecida entre parêntesis por Kant no § 76 da terceira Crítica, “Essa legalidade do contingente se chama teleoformidade” (Ak 404; 1987: 287), e da afirmação no Comentário Geral acerca da Exposição dos Juízos Reflexivos Estéticos, de que a “teleoformidade estética é a legalidade do poder do julgamento na sua *liberdade*.” (Ak 270; *ibid.*: 131)

natureza. (Ak 204'; *ibid.*: 393) Se se retoma a metáfora literária anteriormente articulada, quando o julgamento é exercido autonomamente, as regras semânticas ficam em suspenso, o que quer dizer que a relação entre linguagem e mundo é abordada de outra maneira.

Essa diferença quanto à forma de abertura da realidade pode ser lida como a guiar a distinção entre juízos determinantes – no qual o universal é dado e se passa a determinar ou enquadrar o particular – e juízos reflexivos – em que o particular é dado e se busca o universal a partir de tanto. (Ak 180; *ibid.*: 19) Enquanto os juízos determinantes “procedem apenas *esquemáticamente*, sob leis de um outro poder (o entendimento)”, os juízos reflexivos procedem sozinhos “tecnicamente (de acordo com leis próprias).” Essas leis não são nada senão a teleoformidade acima mencionada, pressuposta a priori, mas apenas subjetivamente, de modo que Kant indique que a apresentação subjetiva da teleoformidade não é nada senão o sentimento de prazer, que não está vinculada nem a uma apresentação empírica de qualquer objeto, nem ao conceito desse objeto, conectando-se tão somente, nos termos de um princípio a priori, à “reflexão e à sua forma”, isto é, “com o julgamento no seu próprio ato.” (Ak 248'-249'; *ibid.*: 438, ênfase no original) Como a passagem não deixa de indicar, e Rodolphe Gasche tematiza diretamente, (2003: 34-35) não há nenhuma esquematização cognitiva envolvida nos atos dos juízos reflexivos como um todo. Isso implica, necessariamente, que as determinações temporais, que as temporalizações implicadas nesse modo de ser, acontecem de maneira distinta, por uma regra diferente daquela da progressão temporal, da unidade esktática da atualidade, que direciona e efetivamente regra a formação do sentido interno da sensibilidade.

Eu gostaria de sugerir que, mais que a evidência textual – isto é, a ausência particularmente marcante da noção de síntese na terceira Crítica como um todo –, seria esse o fundo a justificar o porquê do juízo reflexivo, conforme a argumentação de Rudolf Makrell, (1990: 50-51) não operar através de sínteses, ou, melhor dizendo, articular-se através de “sínteses pré-conceituais.” A dificuldade de apreender o que seriam essas sínteses pré-conceituais se revela na seguinte passagem: “Nós podemos ver prontamente que os juízos do gosto são sintéticos; porque eles vão além do conceito do objeto, e vão mesmo além da intuição do objeto, e adicionam como um predicado a essa intuição algo que não é nem uma cognição: nomeadamente, [um] sentimento de prazer (ou desprazer).” (Ak 288; KANT, 1987: 153) Na interpretação que Makkreel oferece dessa passagem, (1990: 48) ao contrário dos juízos cognitivos, em que se adiciona objetivamente ao conceito de um objeto o conceito de um de seus atributos, nos juízos reflexivos, especialmente nos juízos reflexivos estéticos tem-se “o desvelar de algo a respeito dos nossos próprios estados de mente subjetivos na

apreensão da forma de um objeto.” Juízos reflexivos são, portanto, para-epistêmicos, na engenhosa expressão de Rodolphe Gasche, (2003: 41) produzindo um excesso, ou uma “inteligibilidade de segunda-ordem.” (ibid.: 31)

Não é preciso muito esforço para sugerir que no desenvolvimento dos juízos reflexivos Kant parece lidar justamente com a “síntese originária” que Heidegger projeta como a estrutura pressuposta por todo o empreendimento crítico. Contudo, e isso talvez explique a ausência no *Kantbuch* da terceira Crítica, trata-se de uma direção que vai efetivamente fechada pelo texto. A faculdade de julgar não vai apresentada como um poder absolutamente independente, ou mesmo mais originário. Ao contrário, como destaca Rodolphe Gasche, (2003: 25-26) Kant caracteriza insistente e rigorosamente o juízo reflexivo como “apenas” reflexivo. É o mesmo Gasché quem oferece o tratamento mais extensivo dessa categoria pouco explorada pela literatura especializada, e que se oferecerá aqui como porta de entrada para se interpretar o papel da imaginação nos juízos reflexivos estéticos.

“Apenas” ou “meramente”, como em um “mero julgamento”, ou “mera reflexão”, *Bloss*, em alemão, designa, segundo a leitura que Gasché oferece do dicionário Adelung de alemão de 1793, algo descoberto, privado do seu encobrimento, na medida em que comumente se encontra coberto. Por *Bloss* indica-se um “estado que é excepcional, fora do ordinário,” (ibid.: 21) que se contrapõe ao ordinário na mesma medida em que é “nada mais nada menos do que ele é,” mas radicalmente privado de todo velamento. (ibid.: 22) O “mero” testemunha, portanto, “a excepcional, exemplar, e sempre singular ocasião na qual o componente subjetivo é apreendido, aparentemente em toda a sua nudez.” (ibid.: 26) Como escreve Lyotard, no julgamento reflexivo, o pensamento se afeta, se sente. (1994: 11) Todavia, na medida em que se trata de um “mero” afeto, e não de um afeto originário, a autonomia do julgamento reflexivo – quando ele opera antecipada e preliminarmente, a partir do princípio que ele mesmo se dá, apenas subjetivamente, abrindo e acompanhando justamente a possibilidade de qualquer cognição, de modo que se possa o designar, arriscadamente, como a forma sempre já contingente dessa abertura ela mesma – seria, no fundo e segundo Kant, uma “heautonomia.” (Ak 225’; KANT, 1987: 414) A auto-afetação almejada por Heidegger estaria sempre já, interrompida por outrem, pela pluralidade, em razão da sua “mera natureza”. (Ak 278; ibid.: 140; ARENDT, 1989: 39-40, 43)

É tempo de se introduzir e desenvolver uma segunda distinção. Internamente aos juízos reflexivos, como é sabido, Kant distingue entre os juízos reflexivos estéticos e os juízos reflexivos teleológicos. Ambos, enquanto juízos reflexivos, operam-se através do princípio transcendental da teleoformidade. No primeiro caso, esse princípio é meramente subjetivo,

enquanto no segundo ele é sustentado objetivamente. A maioria das interpretações que se dedicaram à terceira Crítica costuma ignorar por completo a temática dos juízos teleológicos.³⁹ Entretanto, minha proposta é que da sua leitura em paralelo ao tratamento aqui já discutido quanto ao funcionamento da imaginação sob os desígnios do entendimento na *Crítica da Razão Pura* ter-se-á a concepção necessária para discutir a temporalização do juízo estético.

Parcela significativa da *Estética* é dedicada a fundamentar a universalidade, e com isso Kant quer, efetivamente, designar a comunicabilidade dos juízos estéticos, muito embora eles sejam, como indicado, meramente subjetivos. A resposta indicada e perseguida em um sucessivo de variações se encontra na possibilidade de que, ao contrário dos juízos determinados, entendimento e imaginação se relacionem de uma maneira outra que não aquela justamente determinada pela objetividade do conhecimento – e que seria o segredo de operação do esquematismo. No § 9 tem-se uma apresentação clara dessa problemática, bem como de sua possível resposta: ao invés da imaginação vir determinada pelo entendimento, no juízo estético entendimento e imaginação jogariam livremente – “porque nenhum conceito determinado restringe-os a uma regra particular de cognição” –, harmonizando-se. (Ak 218; 1987: 62) Essa harmonização seria, mais ainda, uma condição requerida “pela cognição em geral.”

A princípio, como indicado por Hannah Ginsborg, (1997: 38) a consequência dessa posição seria que todo ato cognitivo de qualquer objeto envolveria, de alguma maneira, prazer estético. Ginsborg, após revisar as soluções encontradas pela literatura para essa problemática, bem como tentar elucidar o que significaria “teleoforiedade”, a legalidade sem lei que operaria como princípio da faculdade do julgamento, chega a uma solução muito próxima daquela indicada por Heidegger em *Kant e o problema da metafísica*: haveria dois modos de juízo, um primitivo, articulado pela harmonização entre entendimento e imaginação, e outro derivativo, da determinação da segunda pelo primeiro. (ibid.: 63) Ao contrário do juízo derivativo, que procede a partir de conceitos determinados, o juízo primitivo seria basicamente exemplar. A metáfora a partir da qual essa distinção se constrói é extremamente elucidativa e, mais uma vez, recorre à prática da linguagem. As sínteses pré-conceituais a que se referiu Makkreel seriam basicamente exemplares – reveladas a partir da prática ela mesma, e não apreendidas de maneira antecedente, tal qual a prática de se comunicar em qualquer idioma, em que as regras da atualidade da prática são, reciprocamente, seguidas e vinculantes

³⁹ Uma exceção se encontra na interpretação proposta por Daniel Dahlstrom, quem desenvolve abordagem da temática de todo próximo àquela aqui desenvolvida. (Cf. 1999: 22-23)

para todos os praticantes. Em suma, as regras advêm da reflexão da própria prática, não sendo anteriores a ela. (ibid.: 57-60) Seguindo implicitamente os temas da terceira Crítica, Ginsborg estende seu exemplo ao desenvolvimento de organismos, bem como à prática das belas artes. (ibid.: 61-62) Ainda nesse sentido, esses julgamentos seriam primitivos justamente por antecederem e condicionarem a possibilidade de se falar em regras e apreendê-las de maneira determinada. (ibid.: 64 e ss.)

Assim, enquanto os juízos determinantes utilizam esquemas, os juízos reflexivos utilizam exemplos. (ARENDDT, 1989: 76-77, 80) Mais importante, a reflexão é preliminar e constitutiva mesma da possibilidade dos juízos científicos e, por conseguinte, da prática científica. Essa afirmação exige um esclarecimento. Segundo a *Crítica da Razão Pura*, os exemplos teriam um caráter preparatório prático e concreto, aguçando a faculdade de julgar como verdadeiras “muletas.” (KrV A 135 B 174; KANT, 2001: 204) Todavia, “no tocante ao rigor e precisão dos conhecimentos do entendimento, os exemplos são, geralmente, mais prejudiciais que vantajosos,” e isso porque “é raro cumprirem adequadamente a condição da regra (como casus in terminis) e enfraquecem, além disso, muitas vezes, o esforço do entendimento para apreender, em toda a suficiência, as regras em geral e independentemente das condições particulares da experiência.” Ao serem articuladas por essa maneira exemplar, as regras acabariam funcionando mais como fórmulas do que como princípios, minando sua objetividade. (idem)

Na primeira introdução elaborada para a *Crítica do Julgamento*, (Ak 211'; 1987: 399) porém, Kant traz à consideração fórmulas, no sentido técnico que essa categoria parece assumir no empreendimento crítico, tais quais “a Natureza não faz nada em vão”, “a Natureza não dá saltos na diversidade de suas fórmulas” e “a Natureza é rica em espécies e, no entanto, parcimoniosa em gêneros” e as interpreta como sendo nada senão “a expressão transcendental do julgamento pelo qual se estipula para si um princípio para considerar a experiência como um sistema.” Se lida a partir do § 61 que abre a segunda parte dedicada ao juízo teleológico, é difícil não concluir que esse juízo, enquanto genuíno juízo reflexivo, porque prepara a natureza para “sua submissão a princípios de observação e investigação”⁴⁰ tem um papel antecipativo de qualquer juízo determinante, (Ak 360; ibid.: 236, 259) tratando-se a teleologia, em suma, de um “princípio inerente à ciência natural.” (Ak 381; ibid.: 261)

⁴⁰ Parece-me possível sugerir que essa caracterização é senão uma variação, agora crítica e genealogicamente articulada, da famosa colocação que abre *Crítica da Razão Pura*: “A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido nas suas funções, que obriga as testemunhas a responder aos quesitos que lhes apresenta.” (KrV B XIII; 2001: 44)

Outrossim, essas fórmulas que articulam o princípio teleológico seriam necessárias aos atos cognitivos que conhecem leis naturais na experiência, e seriam elas também que permitiriam a conquista de conceitos. (Ak 386; *ibid.*: 266) Em suma, o juízo teleológico inscreve compreensivamente na natureza a sistematicidade que a ciência quer explicar, e o faz de maneira contingente e concreta, expressando-se através de fórmulas que adquirem uma operação *paradigmática*.⁴¹

Como sugerido acima, eu gostaria de propor essa abertura como aquela que, de um lado, constitui o objeto transcendental (KrV A 110; 2001: 110) – enquanto produto mesmo da objetividade do juízo teleológico –, do qual o entendimento, progressiva e infinitamente, se aproxima, e de outro, que determina – enquanto regra geral que determina transcendentemente o tempo, determinação que seria, justamente, a “arte oculta nas profundezas da alma humana” (KrV A 141 B 181; *ibid.*: 210) – a temporalização da temporalidade na unidade esktática vivida pela noção de progresso. Em outras palavras, a forma da intuição, o tempo, é imaginada – ou se temporaliza a partir da projeção do homem que se volta para a natureza como sistema, que a configura como figura, para escrever com Heidegger – como progressiva a partir da ocupação para com a objetividade do conhecimento da natureza.

Dessa posição tornar-se possível retomar estratégia consolidada na literatura especializada para apreender a diferença entre os juízos reflexivos e os juízos determinantes. Não parece haver nenhuma contribuição que não se volte para a interpretação fenomenológica que Kant oferece na primeira introdução à terceira Crítica dos distintos conjuntos de atos que articulam, de um lado, os juízos determinantes, e de outro os juízos reflexivos. (Cf. MAKKREEL, 1990: 55-56; GASCHE, 2003: 75-76; LYOTARD, 1994) Segundo o filósofo, todo

conceito empírico requer três atos do poder cognitivo espontâneo: (1) apreensão (*apprehension*) do diverso da intuição; (2) compreensão [*Zusammenfassung*] do diverso, isto é, a unidade sintética da consciência do diverso, no conceito de um objeto (*apperception comprensiva*); (3) exibição (*exhibitio*), na intuição, de um objeto correspondente a esse conceito. Para o primeiro desses atos, nós precisamos da imaginação; para o segundo, do entendimento; para o terceiro, julgamento, que seria um julgamento determinante se nós estamos lidando com um conceito empírico. (Ak 220'; 1987: 408)

⁴¹ Com a utilização dessa expressão eu quero indicar que uma leitura historicamente cuidadosa do juízo teleológico em Kant não só tem a contribuir para a historicidade das práticas científicas e a relação entre ciência e existência, que não é senão aquilo que Thomas Kuhn pretende chamar a atenção a partir do conceito de paradigma. (Cf. DINIZ, 2016)

Na mera reflexão, ao contrário da percepção que se expressa a partir do juízo determinante, resta ausente o ato da compreensão. Tem-se apenas a “mútua harmonia” da apreensão do diverso de um objeto pela imaginação com a exibição de um conceito indeterminado do entendimento. (Ak 220’-221’; *ibid.*: 408-409) De um lado, na medida em que juízos reflexivos são “primitivos”, parece razoável sugerir que os juízos teleológicos operam justamente a preparar a realidade com vistas a possibilitar sua compreensão sintética. De outro, tornar-se necessário perguntar por que na mera reflexão a compreensão – e a síntese, por conseguinte – está ausente e quais são as consequências disso no tocante ao exercício das faculdades do espírito e à apreensão da realidade, especialmente no tocante ao juízo estético.

Uma saída para esse dilema é começar, como Makkreel, e perguntar o que significa “um conceito indeterminado do entendimento”. Nas suas palavras: “Mesmo Kant falando da harmonia entre entendimento e imaginação, o que é de fato comparado na imaginação estética são dois produtos da imaginação, isto é, uma forma apreendida pela imaginação e esquemata como regras temporais da imaginação.” (1990: 56) No final da terceira seção do segundo capítulo, “Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento”, na primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, “Da relação do entendimento aos objetos em geral e da possibilidade de se conhecerem a priori”, Kant define o entendimento “como a faculdade das regras”, a “legislação para a natureza.” (KrV A 126-127; 2001: 194-195) O esquematismo do entendimento não é senão o regramento a partir de seus conceitos da imaginação transcendental com vistas à determinação do tempo.

Um conceito indeterminado seria, portanto, um contrassenso. Por esse motivo, Makkreel caracteriza a apreensão estética como a “suspender a leitura normal do diverso da sensibilidade.” (1990: 64) Na falta de conceitos que determinem o tempo progressivamente e condicionem – e sejam teleologicamente condicionados com vistas – a produção do “sentido objetivo da experiência,” (*idem*) a interpretação da realidade no juízo estético, o que para Kant implica na sua comunicabilidade, (*Cf.* ARENDT, 1989: 69, 73) se faz de maneira não-linear, admitindo-se variações múltiplas que, por um desvio imaginativo, buscam ser reunidas em uma indicação aberta do imediato da experiência (GASCHE, 2003: 39-40) ao invés de enquadrá-la objetivamente, e que exigem – em razão de uma distensão temporal que se inscreve na constituição do mundo pela linguagem – a indeterminação de qualquer conceito, justamente em razão da abundância de sentido, “um excesso de determinação, na presunção de sua impropriedade.” (LYOTARD, 1994: 47) Nas palavras de Kant: (Ak 315-316; 1987: 183-184)

Se as formas não constituem a exibição de um conceito dado ele próprio, mas são apenas apresentações suplementares da imaginação, expressando as implicações do conceito e sua relação com outros conceitos, então eles são chamados atributos (estéticos) de um objeto, de um objeto do qual o conceito é uma ideia racional e conseqüentemente não pode ser exibida adequadamente. (...) Esses atributos, diferentemente dos atributos lógicos, não apresentam o conteúdo dos nossos conceitos (...), mas apresentam algo diferente, algo que propulsiona a imaginação a se projetar a uma multidão de apresentações similares que suscitam mais pensamento do que pode ser expressado em um conceito determinado por palavras (...) e dão à imaginação um ímpeto que a faz pensar mais em resposta a esses objetos, ainda que em um modo subdesenvolvido, do que pode ser compreendido por meio de um conceito e, conseqüentemente, em uma expressão linguística determinada.

É por isso que, constantemente ao longo da terceira Crítica, Kant caracteriza a operação da imaginação no juízo estético como “livre”. “A teleoformidade estética”, assim se escreve no Comentário Geral à Exposição dos Juízos Reflexivos Estéticos, “é a legalidade do poder do julgamento em sua liberdade”, (Ak 271; *ibid.*: 131) em um projeto que é sustentado em sua liberdade tão somente pela imaginação – enquanto, em todo e qualquer juízo determinante, inclusive aqueles determinados pela razão, tem-se a legalidade, mas não a liberdade do poder de julgar.⁴² Mais ainda, ao manter aberta extraordinariamente a mera multiplicidade do diverso da sensibilidade, a imaginação, ao contrário de seu uso pelo entendimento nos juízos determinados, não é, no juízo estético, “reprodutiva, quando está sujeita às leis da associação” e sim “produtiva e espontânea (como a originadora das formas escolhidas das intuições possíveis).” (Ak 241; *ibid.*: 91) Na medida em que a teleoformidade é um princípio meramente subjetivo e o tempo a forma a priori da intuição interna, em que todas as percepções “teriam o seu lugar”, (KrV A 200 B 245; 2001: 251) estando ausentes as “leis da associação” que regem a sua sucessão, é possível sustentar que na apreensão livre do diverso da sensibilidade – na “esquematisação sem conceitos” da imaginação (Ak 287; 1987: 151) –, a temporalidade se temporaliza de modos outros que na atualidade presentificante do

⁴² Concomitantemente ao aparecimento da pluralidade dos homens na terceira Crítica, indicada diretamente por Arendt como a sustentar seu argumento de que “uma verdadeira filosofia política de Kant” sairia desse texto, e não do que convencionalmente costumou se identificar enquanto tal, (1989: 20-21) parece-me ser possível imaginar o quão a série de caracterizações em que Kant enfatiza a liberdade do juízo estético, de que a imaginação atua livremente, de que o sujeito se sente livre deve ter chamado à leitura da autora. Dentre a literatura secundária, Maria Pia Lara notou bem esse segundo ponto de apoio ao protocolo de leitura arendtiano: “Kant via o domínio estético como o primeiro lugar para se explorar as possibilidades da liberdade de um modo muito específico: primeiro, porque no exercício da percepção estética nós não precisamos das restrições dos juízos determinantes (o conhecer conceitual); segundo, porque nós estamos livres dos imperativos da ação instrumental (seja em termos do político ou em termos de nossas jornadas na ciência); e terceiro, porque nós somos deixados livres dos imperativos do dever e da inclinação (das esferas moral e política). Para Kant, o estético é o domínio da liberdade (do mesmo modo que para Arendt o político deveria ser ligado ao domínio da liberdade, como veremos mais tarde). No domínio do estético, nós somos livres das tarefas dos juízos determinantes. Nós não precisamos determinar o mundo, nem nós mesmos, em ordem para adquirir conhecimento.” (2008: 86)

entendimento que condiciona a objetividade e necessidade da experiência. Em suma, o tempo do juízo estético – da projeção que serve a si própria, enquanto abertura, de exemplo (Cf. GASCHÉ, 2003) – é outro que o tempo do juízo determinante.

Retomando a contraposição que encera o título VII da primeira introdução, (Ak 221'; 1987: 408-409) sobre o aspecto técnico dos julgamentos reflexivos, se pelos juízos teleológicos se limita as possibilidades de compreensão da realidade, ao enquadrá-la de modo a torná-la explicável (determinável) progressiva, sistemática e cientificamente, pelos juízos estéticos se busca ou expandir livre e imaginativamente esse limite – em que a imaginação joga com si mesma diante da potência da experiência que escapa, contingentemente, à determinação, ou, nas palavras de Gasché, em que “se performa um modo de pensar no qual se dá mais alimento para o pensamento que qualquer conceito poderia almejar esgotar” (2003: 41) –, no caso da experiência do belo, ou explodi-lo, no caso da experiência do sublime. Essa distinção pode ser vertida temporalmente, entre a interrupção que reinicia o tempo e aquela que o finaliza, sublimando-o. Se Lyotard está correto – a discussão precedente não parece comprovar outra coisa – e a *Crítica do Julgamento* é senão a propedêutica que é o todo do pensamento, a tentativa de se lançar ao centro do seu círculo e distende-lo nas suas aproximações e distanciamentos, em “uma espécie de *anamnesis* do pensamento crítico”, (LYOTARD, 1994: 33) ao teleológico acresce-se o belo e o sublime como a indicar distintas aberturas – no sentido de, concomitantemente, receberem-na e de se decidir no e pelo tempo de interpretá-la – à experiência.

a) A sublimidade do filosofar

De fato, minha investigação chega no que parece ser o tema por excelência da literatura dedicada à *Crítica do Juízo Estético*: a exploração contraposta das analíticas do belo e do sublime. Isso posto, da pesquisa realizada, não foi possível encontrar sequer uma contribuição da literatura voltada aos textos reunidos sob a assinatura de Hannah Arendt que buscasse nessa contraposição protocolo de leitura seja para destrinchar a sua interpretação de Kant seja para precisar seu estilo de pensamento. Regra geral, quando Kant e Arendt são discutidos em conjunto, preocupa-se mais em avaliar a violência de sua interpretação da terceira Crítica, suas considerações no tocante à moralidade e à *Crítica da Razão Prática*, e eventualmente a precisão da sua apropriação de categorias específicas da Crítica do

Julgamento, como a de *sensus communis* e de teleoformidade. (Cf. WEIDENFELD, 2013; GOLDMAN, 2010; DEGRYSE, 2011; ASSY, 2016)

Imediatamente, essa parece ser uma estratégia preferida a que aqui e agora se propõe, afinal, a distinção é pouco – para não dizer nada – explorada nas lições dedicadas à “filosofia política de Kant”. Das inúmeras referências à toda obra de Kant, a qual Arendt atravessa e se demora com invejável facilidade, no tocante à *Crítica do julgamento*, basicamente são duas as seções privilegiadas, a *Dedução dos juízos estéticos puros* e a *Metodologia do juízo teleológico*. (ARENDRT, 1989: 157-164) Das páginas dedicadas ao sublime na terceira Crítica, Arendt cita tão somente o § 28, *Da natureza como um poder*. O trecho discutido, e provavelmente lido, é basicamente esse (com os recortes e na tradução da autora para o inglês): (ibid.: 53)

[W]hat is that which is, even to the savage, an object of the greatest admiration? It is a man who shrinks from nothing, who fears nothing, and therefore does not yield to danger (...). Even in the most highly civilized state this peculiar veneration for the soldier remains (...) because even [here] it is recognized that his mind is unsubdued by danger. Hence (...) in the comparison of a statesman and a general, the aesthetical judgment decides for the latter. War itself... has something sublime in it (...). On the other hand, a long peace generally brings about a predominant commercial spirit and, along with it, low selfishness, cowardice, and effeminacy, and debases the disposition of the people.

Essa seleção resume bem a maneira pela qual Arendt aborda o sublime em sua interpretação – invariavelmente, é a partir da sua relação com a guerra e a revolução e dessa com o progresso, a indicar a tensão irresolúvel entre o juízo estético e o juízo prático. O comentário que se segue diretamente a esse recorte é o seguinte: “Esse é o julgamento do espectador (i.e., ele é estético).” (ibid.: 53) Se Kant agisse a partir do conhecimento adquirido como um espectador do sublime da guerra, Arendt escreve, ele se tornaria um criminoso. Caso ele ignorasse esse conhecimento e se apegasse exclusivamente a seus deveres morais, um “idiota idealista.” (ibid.: 54) E é isso.

Nada mais é discutido quanto ao sublime. Por essa razão, talvez, John Llewelly tenha comentado em que no seu esboço a uma *Crítica do Juízo Político* Arendt parece ter se esquecido “que se espera que outros compartilhem não apenas nossos sentimentos sobre o belo, mas também nossos sentimentos sobre o sublime”. (1999: 146) Eu gostaria de explorar um motivo para esse esquecimento – e transformá-lo em uma estratégia interpretativa que permita apreender o estilo de pensamento de Hannah Arendt. A chave para tanto reside nas relações entre imaginação, tempo e liberdade e como elas são mobilizadas diante do belo ou do sublime.

Tanto o belo quanto o sublime são uma questão de gosto, em que, através da imaginação, uma representação (*Vorstellung*) é referida à subjetividade e ao seu “sentimento de prazer e desprazer.” Esse sentimento não designa nada relativo ao objeto, de modo que no juízo estético, em que estético não é senão *aisthethai*, como insistentemente lembra Werner Pluhar em suas notas à tradução inglesa, (Cf. 1987, nota 8) e que, conforme discutido anteriormente no âmbito dessa investigação, pode ser interpretado como a designar a abertura para a existência, em que “o sujeito sente a si mesmo” ao ser afetado pela apresentação (*Darstellung*). (Ak 204; *ibid.*: 44) Como comenta Arendt, “o sentido do gosto é um sentido no qual, por assim dizer, alguém se sente a si mesmo; trata-se de um sentido interno.” (1989: 68)

O juízo estético acontece pela mera extensão imaginativa da exibição imediata de um objeto em sua conexão com seu prazer ou desprazer, de modo a articular sua comunicabilidade. (Ak 190; 1987: 30) Essa extensão é viabilizada pelo “puro gostar desinteressado que ocorre em um juízo de gosto” (Ak 205; *ibid.*: 46), que se distingue tanto do agradável quanto do bom, que implicam em si alguma forma de interesse no tocante ao objeto. No gostar, haveria uma “completa indiferença quanto a existência do objeto” (Ak 209; *ibid.*: 51), mas talvez mais importante e paradoxalmente, em contraposição ao querer do bem, determinado pela razão à vontade a partir do imperativo categórico, e também ao agradável, só o apreço pelo belo “é desinteressado e *livre*, dado que nós não somos compelidos a dar nossa aprovação por meio de qualquer interesse, seja da sensibilidade seja da razão.” (Ak 210; *ibid.*: 52, ênfase no original)

Na engenhosa interpretação de Derrida, o prazeroso pressupõe a “neutralização”, o *mise en crypte*, o “encriptamento” “de tudo que existe” – a abertura para a existência como subjetividade “inexistente” ou “anexistente.” (1987: 46, trad. para o inglês de Geoffrey Bennington e Ian McLeod) Tal qual Heidegger, escreve Derrida, poder-se-ia falar aqui, portanto, da auto-afetação – com o papel da imaginação e do tempo a confirmarem-no. Contudo, esse sentir-se a si da ciência de si imediatamente se lança “para fora de seu interior: trata-se de uma pura heteroafetação.” O juízo estético se afeta a si com uma “pura objetividade” que, enquanto tal, como inteiramente outra, não implica “nenhum agrado ou determinante ou conceito entendível.” Sem essa diferença inscrita na própria ipseidade não haveria qualquer “universalidade” nem sentido para ela. A “mais irreduzível heteroafetação habita – intrinsecamente – a mais fechada autoafetação” (*ibid.*: 47) Na minha leitura, o que Derrida mobiliza é senão arrancar aquilo que está pressuposto pela expressão “*folglich*” que, estabelecido o modo de operação do juízo estético, que julga na mera reflexão a “forma de um objeto” na sua apresentação, ligando-a, necessariamente, ao seu apreço, concatena essa

necessidade não somente à apreensão subjetiva dessa forma, “mas em geral para qualquer um que a julgue.” (Ak 190; 1987: 30) E se a discussão precedente no tocante a Arendt e Derrida me forneceu alguma coisa – especificamente quanto à diferença inscrita na mesmidade como a marca da vida do espírito, segundo Arendt⁴³ –, acredito poder dirigir a interpretação de

⁴³ E que está igualmente presente nas lições sobre Kant. Nas palavras da autora, “a natureza absolutamente idiossincrática” do gosto se opõe diretamente à “orientação para outrem do julgamento”, o que é antecedido de consideração que estabelece o elemento não-subjetivo dos sentidos não-objetivos como sendo a “intersubjetividade.” (1989: 67-68) Ainda que essa passagem não seja mencionada por Miroslav Milovic, ela talvez seja a única passagem no *corpus* arendtiano que dá sustentação a sua interpretação de que haveria uma proximidade entre Arendt e Habermas na medida em que os dois “se relacionam ao conceito de intersubjetividade.” (2017: 100) Ainda que Arendt não seja “pensadora do consenso”, Milovic insiste que “a busca de uma implícita ou explícita intersubjetividade” criaria “problemas para a política”, dado que essa busca lançaria “as condições da reificação.” (ibid.: 101) Essa consequência vai ilustrada em Habermas, quando o autor escreve que, a fim e a fundo, no lugar da política apareceriam “só os procedimentos da racionalidade. O caminho do consenso que esconde os conflitos cria uma ilusão perigosa” (ibid.: 102) que, eu assim interpreto, projeta o fechamento, na atualização de um futuro-presente de-transcendentalizado, de uma “comunidade de consenso” (Cf. HABERMAS, 1996), a indicar a maneira de Milovic de interpretar, a partir da categoria de reificação, o que Agamben denuncia em Habermas, (Cf. 2007: 262, 268-275, esp. 277-284) ao se ignorar a “arqueologia do consenso”, e, por conseguinte, os pressupostos e implicações de hipostasiar uma comunidade que suspende o presente para realiza-lo progressivamente. A ausência da exploração de como isso se articularia em Hannah Arendt não acompanha a mesma disposição daquela de Habermas, e ao invés de seguir a essa e fechar o capítulo é relegada a uma nota de rodapé: “Por que não pensar o Novo no privado e na economia? O corpo é algo privado ou já tem uma inscrição política como pensa o feminismo contra Arendt? Parece que a determinação da política em Arendt tem uma forte reificação.” (2017: 100, nota 183) Essa parece ser uma consequência que vem mais de uma convenção arraigada no contexto brasileiro de interpretação da obra arendtiana do que aquilo que mobiliza a economia dos seus textos – a reiterada acusação de que ela sofreria de um “nostalgismo helênico”, em que a distinção entre público e privado articulada ontologicamente por Arendt – mas não no sentido habermasiano que Benhabib tenta lhe imputar, (Cf. 2003) como se argumenta abaixo – vai reduzida à solução grega que, concomitantemente, engendra e dá conta dessa dimensão da existência humana. Quando eu digo que ela “engendra essa dimensão da existência humana”, eu quero por tanto designar aquilo que, preliminarmente, poderia se denominar como a “efeitualidade” dessa distinção, ou, talvez, o seu “legado”, e é, dentre outras coisas e se minha interpretação e seu protocolo são sustentáveis, o que Arendt se propõe a compreender em *A Condição Humana*. No capítulo dedicado aos espaços público e privado se encontra uma frase de todo esquecida pela interpretação dominante desse texto: “Obviamente, as características do espaço público devem mudar de acordo com as atividades admitidas nele, mas, em grande medida a atividade também muda sua natureza também.” (1998: 46) É o segundo momento que instaura a problemática da qual Arendt cuida e que coloca dúvidas, justamente, à emancipação das mulheres e dos trabalhadores articulada pela modernidade, sentido que me parece poder ser inscrito na sua polêmica constatação de que o espaço público moderno não estaria preparado para a entrada das mulheres e dos trabalhadores (Cf. ARENDT, 1998: 72-73; 1990: 69) Não fosse assim, de um lado, porque logo antes de ligar essa emancipação ao sentido que o corpo e as necessidades materiais assume no contexto moderno, enfatizar que no “começo da era moderna, quando o trabalho ‘livre’ perdeu seu esconderijo na privacidade da casa, os trabalhadores foram escondidos e segregados da comunidade como criminosos, atrás de grandes muralhas e sob constante supervisão”? (1998: 73) Em outras palavras, a solução grega estaria relevada – supressumida, e com isso quero evocar as passagens dedicadas por Hegel à família e ao papel da mulher na esfera da eticidade, tal qual interpretadas nos §§ 165-169 dos *Princípios da Filosofia do Direito* (2008: 168-171) – na atualidade do Estado moderno, e, por conseguinte, engendraria uma falsa emancipação no tocante às mulheres e à classe trabalhadora. (2005b: 148-150) Arendt se pergunta, portanto, por que no horizonte de sentido moderno “a diferença nas características naturais dos dois sexos tem uma base racional”, e porque o masculino é “poderoso e ativo” e o feminino “passivo e subjetivo” diante da externalidade? (§§ 165-166) Isso aparece como sustentável, mesmo após a emancipação moderna da mulher, porque ela se deu pela indistinção “entre o íntimo e o público” no âmbito dos salões burgueses, em que “as intimidades são tornadas públicas e assuntos públicos podem ser experimentados e expressos apenas no reino do íntimo – em última instância, em mexericos.” (1994: 29) É essa experiência que faz Hegel adicionar ao § 165 de que as mulheres são capazes de educação, podendo ter ideias felizes, gosto e elegância, mas sem qualquer possibilidade de alcançar o universal, apenas o contingente e a opinião, e, por conseguinte, governantes desastrosas (2008: 169) Em suma, pode-se interpretar Arendt como a denunciar a fragilidade dessa indistinção entre íntimo e público, como uma

Derrida à paráfrase que Arendt oferece desse raciocínio, concluindo-a em maneira muito próxima a Kant: “O critério, então, é a comunicabilidade”. (1989: 69)

Como sabido, a relação entre o juízo estético, a situação do espectador e a comunidade de espectadores que vai inferida na teleoformidade de qualquer objeto é o principal motivo que mobiliza a interpretação de Hannah Arendt. Leituras contrárias ao protocolo estabelecido por Arendt costumam defini-lo como uma “sociologização” ou uma “antropoloização” das passagens dedicadas à problemática da universalidade do gosto. (Cf. LYOTARD, 1994: 18) A questão é indicada por Kant do §§ 20 ao 22, a partir da noção de que a possibilidade mesma de qualquer juízo de gosto está condicionada na pressuposição de um senso comum, de modo que todo juízo dessa modalidade seja oferecido como um exemplo, atribuindo-se uma “validade exemplar”, (Ak 239; 1987: 89) e é definitivamente enfrentada na *Dedução dos juízos estéticos puros*. Como que a revelar a infidelidade da interpretação arendtiana, já no segundo parágrafo da seção (§ 31), Kant escreve a validade universal, a comunicabilidade, de um juízo de gosto “não é estabelecida reunindo votos ou perguntando a outras pessoas que tipo de sensações elas estão tendo; pelo contrário, ele deve se fundar, por assim dizer, na autonomia do sujeito que está fazendo o julgamento acerca do sentimento de prazer.” (Ak 281; 1987: 144) Em uma leitura convencional do § 32 a respeito da primeira peculiaridade dos juízos de gosto, muito embora isso não signifique a desconsideração de exemplos e precedentes, o ponto de Kant é que mesmo nesses casos, a exemplariedade deve ser exatamente isso, meramente exemplar, e não determinante. (Ak 283; *ibid.*: 146-147) Somada

adaptação do espaço público engendrado pela tradição às mudanças na condição humana, bem como seu caráter insatisfatório no tocante à universalidade da liberdade: “O salão onde o que era íntimo era visto como objetividade ao ser exposto, e onde assuntos públicos tinham valor apenas privado, deixou de existir quando o que era público, o poder do infortúnio geral, se tornou tão avassalador que não mais se deixava privatizar. Os assuntos íntimos eram novamente separadas do que afetava a todos; no máximo, o que deles restava de ‘conhecido’ era puro mexerico. A possibilidade de viver sem qualquer posição social, como ‘uma pessoa romântica imaginária, a quem pode se dar verdadeiro goit’, estava enterrada.” (1994: 105-106) E a potência dessa interpretação se anuncia, sem muitas dificuldades acredito, por inscrever uma narrativa outra àquela apresentada por Habermas quanto ao surgimento da esfera pública burguesa e sua pretensão de universalidade, (1989) e da qual Benhabib, (2003) usando-se do mesmo texto a que retirei esses trechos, o estudo dedicado à vida de Rahel Varnhagen, tenta aproximar Arendt, erroneamente em meu entendimento. Em paralelo, há de se sustentar distinção entre intersubjetividade e pluralidade, distinção notada por Jean-Luc Nancy, quem acentua a importância das investigações de Arendt no tocante à segunda para a compreensão do ser-em-comum, do condicionamento inescapavelmente plural da existência e, por conseguinte, de sua radical impropriedade. (Cf. 2000) Assim sendo, gostaria de apostar que o termo “intersubjetividade” aparece mais como uma categoria temporária, mobilizada em razão de sua proximidade para com a linguagem dos textos interpretados – que é rompida, admitidamente, por Arendt em diversos lugares, na mesma medida em que ela tenta força-la ao máximo em seu esforço de retomada, isto é, de resgatar possibilidades passadas não atualizadas pela tradição interpretativa com vistas ao porvir. De fato, ressonando com o argumentado mais abaixo, é de todo possível interpretar a solidez do conceito de intersubjetividade na sua historicidade, remetendo-a a experiência de indistinção entre o íntimo e o público – *pari passu*, o recurso de Arendt à experiência grega do juízo público poderia, então, ser lido como uma estratégia para acentuar e deslocar o vínculo entre a tematização do julgamento em Kant e a experiência do público letrado da sociedade civil iluminista, com vistas a articular outra interpretação diante da crise da tradição. (Cf. 1989: 60)

à singularidade de todo juízo sobre gosto (§ 33), Kant coloca no § 37 que o que é apresentado a priori é a validade universal do apreço sentido, projetando-a “como uma regra universal do poder do julgamento, válida para todos.” (Ak 289; *ibid.*: 154)

A metodologia dessa projeção, por sua vez, (*Cf.* LYOTARD, 1994: 42-43) é desenvolvida no § 40. Ao sustentarmos a exemplariedade dos nossos juízos estéticos, nós os comparamos com a “razão humana” e, conseqüentemente, não com os juízos efetivos de outrem, mas com os seus juízos “meramente possíveis”, abstraindo-nos das limitações que podem “se prender ao nosso próprio julgar.” Disso, Kant conclui, o gosto seria senão “a habilidade de julgar algo que nos faz sentir em uma dada apresentação universalmente comunicáveis sem mediação por um conceito” (Ak 295; KANT, 1987: 162) – ou, talvez mais rigorosamente e a ressoar (talvez mais na sua letra que na sua teleologia) com as colocações de Derrida: “O gosto é uma sensação que imediatamente demanda ser comunicada. Ele demanda isso imediatamente. Essa exigência ou expectativa é inscrita na sensação, sem qualquer mediação extrínseca. Pode-se dizer que o gosto demanda imediatamente ser comunidade imediatamente.” (LYOTARD, 1994: 191) No fundo, esse processo não é senão um esforço por formalização, (Ak 294; KANT, 1987: 160) ou de purificação, segundo Lyotard (1994: 221) – de todo próximo à formalização que Heidegger e Husserl buscam cada qual ao seu modo, eu gostaria de sugerir (*Cf.* INGRAM, 1988: 66) – que se elucida a partir de três máximas: pensar por si próprio, pensar do ponto de vista de todos os outros, e pensar sempre de maneira consistente, (Ak 294; KANT, 1987: 160-161) respectivamente as máximas, na apresentação de Arendt, do esclarecimento, da mentalidade alargada, e da consistência. (1989: 71)

Imediatamente comunicável talvez apareça como um contrassenso. Entretanto, os juízos de gosto assim o são, na sua peculiaridade, em razão do gosto ser dentre os sentidos o único definitivamente discriminatório – a vingar no fato em que Arendt e Lyotard parecem concordar, isto é, de que imediatamente o gosto parece resistir e prescindir de qualquer argumentação (1989: 66; 1994: 191) – o que dá a abertura necessária à operação do julgamento assim e tão somente na medida em que o objeto tenha se retirado, com vistas a estabelecer as “condições de imparcialidade”, a “distância apropriada.” (1989: 66-67) Contudo, de acordo com o indicado no início dessa etapa da presente interpretação, Lyotard se posiciona radicalmente contra a qualquer leitura que buscasse “destranscedentalizar” Kant. Eu gostaria de propor que os motivos para essa postura anunciada já no começo de seu estudo dedicado à terceira Crítica só ficam claros ao final da obra, quando o autor se volta à comunicabilidade do sublime. Em paralelo, admito ter dúvidas quanto a essa compreensão da

estratégia de leitura avançada por Arendt. Por conseguinte, gostaria de espelhar a distinção que tem direcionado minha interpretação, aquela entre o belo e o sublime, no esforço em destrinchar, nessa ordem, a comunicabilidade do sublime em Lyotard e a experiência do julgamento em Hannah Arendt.⁴⁴

⁴⁴ Admitidamente, não é a primeira vez que Lyotard e Arendt são contrapostos, inclusive e mais especificamente no que diz respeito a Kant. É o caso da contribuição de David Ingram, *The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard*. Talvez a chave de leitura para apreender as estratégias de leitura e as conclusões a que chega Ingram esteja no fato de que os termos da contraposição são emprestados de como a compreende Lyotard. Avançando interpretação de todo próximo àquela de Milovic, Ingram projeta Arendt ao lado de Habermas como partidários modernistas da possibilidade de se constituir, racionalmente, uma perspectiva autônoma, ancorada em uma ideia universal de comunidade. (1988: 51, 70) O que, por sua vez, permite a circunscrição do conflito como entre os “defensores do consenso, ou da harmonia do belo” (Arendt e Habermas) e “os defensores do conflito, ou a incomensurabilidade do sublime.” (Lyotard) (ibid.: 72) Essas caracterizações vão apresentadas entre parêntesis em uma passagem que vai apresentada como uma citação. Elas são, contudo, comentários do próprio Ingram que auxiliam a transformar a frase em um argumento favorável a sua leitura de que Lyotard ele próprio teria admitido a necessidade de alguma “comunidade”, ainda que ela o seja uma de “vozes dissonantes”. Mais importante, elas não correspondem às páginas referenciadas (24 e 25 da edição francesa), e estão inseridas em contexto bem distinto daquele que constrói Ingram – o que não é em si o problema, transformando-se, contudo, em razão de como o autor apresenta sua leitura.

Na tradução para a língua inglesa, elas se inserem no tópico 5 da seção “Kant 4”, em que Lyotard apresenta o fundamento da comunicabilidade como uma solução ao desafio da universalidade do belo – “No que diz respeito ao sentimento estético, o partidário da universalidade do belo requer um consenso idêntico àquele obtível para a verdade, e seu oponente, mostrando que isso é impossível (porque não existe nenhum conceito correspondente a uma apresentação estética), parece minar qualquer universalidade. A solução kantiana chama pelo sentimento mesmo que ambas as partes necessariamente têm, sem o qual elas sequer seriam capazes de concordar que discordam. Esse sentimento prova que existe um laço de ‘comunicabilidade’ entre elas.” (1988: 168-169, trad. para o inglês de Georges Van Den Abbeele) Ao que se segue o comentário ao conceito indeterminado de “senso comum”, para então contrapor essa solução ao sublime e à sua comunicabilidade da seguinte maneira: “Com o sublime, Kant avança muito adentro na heterogeneidade, tanto que a solução para a antinomia estética aparece muito mais difícil no caso do sublime do que no caso do belo.” (ibid: 169) Bem antes no texto, contudo, há uma passagem que se aproxima do sentido recortado por Ingram, muito embora não contradiga frontalmente suas conclusões: “Há um diferendo, portanto, concernindo os meios de estabelecer a realidade entre os partidários da agonística e os partidários do diálogo. Como esse diferendo pode ser regulado? Através do diálogo, dizem os segundos; através do agôn, dizem os primeiros. Para permanecer com isso, o diferendo apenas se perpetuaria a si próprio, transformando-se em uma espécie de meta-diferendo, um diferendo sobre o modo de se regular o diferendo acerca do modo de estabelecer a realidade. Nesse aspecto, o princípio da agonística, longe de ser eliminado, ainda prevalece.” (ibid.: 26) Ainda que possa parecer estranho que a autora da “nostalgia helênica” não fique do lado da ágora, essa passagem ofereceria a chave de leitura a partir da qual Ingram posiciona os dois autores, como a insistem, cada por, por uma comunidade, de ressonância ou dissonância. Linhas abaixo, a confrontar a leitura de Ingram, Lyotard continua e insiste na impossibilidade de se provar, em quaisquer circunstâncias, mesmo no tocante a pressuposição de uma “língua comum”, que os “participantes de um debate” se converteram em “participantes em um diálogo.” (idem) Páginas depois, lê-se: “Essa heterogeneidade, pela falta de um idioma comum, torna o consenso impossível.” (ibid.: 55-57) Essa impossibilidade, por sua vez, está ao centro do argumento articulado pelo autor quanto a preferência da deliberação sobre quaisquer narrativas – pelo fato de que na deliberação, enquanto “concatenação de gêneros”, em sua fragilidade, o diferendo, os “abismos” que separam os “gêneros de discurso entre si e mesmo os regimes frasais entre si, os abismos que ameaçam ‘o laço social’” podem ser percebidos (ibid.: 147-150), enquanto as narrativas seriam, “o gênero de discurso no qual a heterogeneidade dos regimes frasais, e mesmo a heterogeneidade dos gêneros de discurso, têm a maior facilidade em passarem despercebidas.” (ibid.: 151)

De um lado, a distinção entre deliberação e narrativa, que toma a parte final do texto de Lyotard, perderia qualquer sentido na interpretação de Ingram. De outro, perde-se também um ponto curioso de confrontação entre Arendt e Lyotard, desde que se aceite os termos colocados por Ingram a partir de sua leitura questionável do segundo, qual seja, aquele que se articularia a partir da diferença entre narrativa e deliberação. Essa via interpretativa é explorada por Dana Villa, quem, todavia, faz questão de questionar a divisão dos lados do debate. Questionando, preliminarmente, a aproximação de Arendt e Habermas no lado “modernista”, em contraposição aos “pós-modernistas”, ao destacar, especialmente, a distância entre o conceito de ação em Arendt

Em sua obra dedicada especialmente à analítica do sublime, Lyotard a encerra com o capítulo “A comunicabilidade do sublime.” Acredito poder sustentar que a força de toda a interpretação planejada através do texto – e iniciada exatamente na ênfase em distinguir radicalmente o belo do sublime, de um lado o jogo, a harmonia e a proporção, do outro, a desproporção, o incomensurável e o abismal (1994: 24) – se concentra. Pelo nome de *Analítica do Sublime*, Kant quebraria com uma “estética desnaturada ou de desnaturação” a ordem da estética natural, “suspendendo sua função assumida no projeto de unificação.” (ibid. 53) O sublime “excede o que o pensamento imaginativo consegue apreender de uma só vez em uma forma – aquilo que ele consegue *formar*.” (idem, ênfase no original) Diante do sublime, a imaginação está nos seus limites e se viola a si mesma “em ordem para apresentar aquilo que não pode mais apresentar.” No sublime, “a máquina teleológica explode.” (ibid.: 54-55) Trata-se, enfim, de um “abuso de autoridade” que arranca à razão, em um piscar de olhos, um “lampejo do absoluto da liberdade” (ibid.: 70), no pensar o impensável “aqui e agora.” (ibid. 112) Essas e outras variações se constroem ao longo do texto, em uma sucessão de capítulos que contrapõem lado a lado o belo e o sublime. O único ponto de sua cuidadosa leitura da terceira Crítica que exige, estruturalmente, a divisão em capítulos apartados do belo e do sublime – em que a tensão da sua diferença explode de tal maneira que sequer conseguem habitar o mesmo espaço de escrita – é a comunicabilidade. O “diferendo” entre os idiomas do belo e do sublime foi pormenorizadamente analisado através da tensão entre seus diferentes regimes, com vistas a terminar a interpretação marcando-os em sua heterogeneidade.

Assim, segundo Lyotard, se na comunicação do belo não se faz referência a qualquer conceito, dado que é o pensamento que imediatamente se sente “na ocasião da forma de um objeto”, no sublime o que se teria é a ausência de forma, ausência imposta pelo pensamento da Ideia de absoluta causalidade e magnitude – um diferendo que não pode ser resolvido entre o que não se pode pensar e aquilo que se sente. (ibid.: 234) É, em nome da razão, e não da estética, que o sublime exige ser comunicado. (ibid.: 231) Ao sê-lo desse modo, conclui o

e o conceito de ação comunicativa em Habermas, (1992: 713-715) Villa sustenta que Arendt e Lyotard se aproximariam quanto à defesa de uma política agonística. O que os diferencia seria a preferência quanto a organização do espaço público – enquanto Lyotard aprovaria com entusiasmo a sua fragmentação, Arendt advogaria por um “sentimento comum pelo mundo” na sua retomada do conceito kantiano de *sensus communis*. (ibid.: 718-719) Gostaria de sugerir, então, que a distinção entre narrativa e deliberação pode ser lida, de certo modo, na distinção entre fragmentação e comum-idade proposta por Villa. Em paralelo, comparada com a literatura revisada, ousa dizer que a estratégia de leitura ora proposta tem pouco em comum com aquelas de Ingram e Villa, tanto porque a distinção moderno / pós-moderno é insignificante para a presente investigação, ao menos como eu a interpreto – a implicar, evidentemente, a compreensão que se tem quanto ao estilo e a historicidade do filosofar –, quanto pelo meu cuidado em apreender, na linguagem kantiana, os “substratos temporais” das duas modalidades do juízo estético.

autor, o sublime escaparia tanto à universalização moral quanto à estética, tratando-se sua comunicação “da destruição de um pelo outro na violência de seu diferendo.” (ibid.: 239)

É evidente que Lyotard está lendo Kant a partir de suas próprias preocupações – e ainda que se possa questionar, a partir do discutido quando da tematização de uma fenomenologia da leitura, a impossibilidade de qualquer interpretação que não se faça nesses termos, como de costume, sua violência interpretativa não passou sem denúncias por parte da literatura secundária. (Cf. CLEWIS, 2009: 22 e ss.) Eu escolhi Lyotard como porta-de-entrada para a discussão quanto ao sublime tanto por ir contraposto a Hannah Arendt nesse tocante quanto em razão de sua elaboração explícita de uma ligação que vai reconhecida mesmo pelos críticos de sua leitura (ibid.: 56 e ss.), qual seja, aquela entre o sublime e a apresentação e interpretação da diferença entre natureza e liberdade – ressaltando-se o fato de que Lyotard reinterpreta esses termos a partir de seu posicionamento no tocante à história da filosofia contemporânea, interpretada a partir da noção de giro linguístico e que implica na sua desantropologização – que se impõe como necessária – a partir da qual o homem sente sua dignidade, sua *humanitas*, distintamente de sua *animalitas*. Em suma, como eu gostaria de argumentar, o sublime pode ser interpretado como a disposição, a tonalidade afetiva do filosofar a partir da modernidade. Eu acredito que esse pressuposto seja facilmente interpretável na estratégia de Lyotard, dado que a analítica do sublime serve de inspiração para se pensar a posição do discurso filosófico em um contexto no qual, para o autor pelo menos, deixaria de ser sustentável qualquer pretensão de totalidade. O problema que a retomada ora proposta do texto kantiano se coloca é em que medida essa ressonância pode ser lida especialmente em Heidegger.⁴⁵

Admitidamente, e a discussão anterior o demonstra, aqui não será a primeira vez em que se interpreta a terceira Crítica como a refletir, implicitamente, a experiência do filosofar – mesmo no que diz respeito à literatura especializada, essencialmente mais ortodoxa em suas abordagens e estratégias de leitura. Nenhuma leitura até agora, no meu conhecimento pelo menos, propôs a contraposição que ora pretendo articular e defender. De todo modo, a chave

⁴⁵ Eu acredito que isso poderia ser igualmente argumentado no tocante a Husserl. Afinal, o método fenomenológico não quer senão permitir ao pensamento que apreenda diante de si sua própria potência, o que vai identificado, no seu tempo, como o acontecimento de um instante (*Augenblick*), nos termos explorados e discutidos no § 4º dessa pesquisa. No presente momento, contudo, eu deixarei Husserl necessariamente de lado, o que se justifica primeiro pela ausência de citações a Kant em sua obra, muito embora haja uma densa e extensa literatura secundária que explora essas conexões, (Cf. DEPRAZ, 1998; KERN, 1964) e segundo, por não conquistar, ao menos como eu consigo projetar os ganhos possíveis dessa interpretação, posição de todo distinta àquela que se apreende da leitura de Heidegger a partir da analítica do sublime – qual seja, a de compreender a relação entre fenomenologia e totalidade e em que medida essa relação pressupõe e explicita o privilégio do filosofar.

textual para sustentar preliminarmente essa abordagem se encontra no termo *Bewunderung*. Traduzido por “maravilhamento” ou “admiração”, o termo aparece na seção VI da segunda tradução, *Acerca da conexão do sentimento de prazer com o conceito de teleoformidade da natureza*, quando, para comprovar a ligação entre visão e disposição – “A obtenção de um alvo (*Absicht*) está sempre conectada com o sentimento de prazer” (Ak 187; 1987: 27) – Kant alude ao fato de que a unificação de duas ou mais leis empíricas sobre a natureza sob “um princípio que abarca ambas” enquanto descoberta “dá azo a um particularmente notável prazer, até mesmo admiração (*Bewunderung*), mesmo uma admiração que não cessa após nós termos nos tornado familiares com seu objeto.” (idem)

Daniel Dahlstrom parece ter sido o responsável por indicar a reminiscência dessa caracterização ao *thaumazein* que, tanto para Platão quanto para Aristóteles, é a origem do filosofar. (1999: 24) Nas palavras do segundo:

É por força de seu maravilhamento (*thaumazein*) que os seres humanos começam a filosofar e, originalmente começaram a filosofar; maravilhando-se primeiramente ante perplexidades óbvias e, em seguida, por um progresso gradual, levantando questões também acerca das grandes matérias, por exemplo, a respeito das mutações da lua e do sol, a respeito dos astros e a respeito da origem do universo. (982b12-17; 2012: 45, trad. para o português de Edson Bini)

John McCumber, por sua vez, argumentou demoradamente pela possibilidade de sustentar essa ligação para além de uma simples e aparente proximidade, indicando que uma leitura que partisse de tanto para a estrutura da *Crítica do Julgamento* como um todo concluiria por uma interpretação particularmente pouco kantiana, a inscrever no íntimo da filosofia crítica a historicidade de seu condicionamento – na mesma medida em que, especialmente essa última entrada no corpo da obra kantiana, se deveria admitir um desnivelamento entre o que Kant tem diante de si e a equipagem disponível que ele articula para dar conta disso, a partir do que as contribuições posteriores, tais quais as de Hegel, Nietzsche, Heidegger, Gadamer e Derrida (mas também Benjamin e Arendt) apareceriam como “fragmentos da admiração de Kant.” (2006: 290) Há, portanto, uma tradição de interpretação do texto kantiano que permite abordar a analítica do belo e a analítica do sublime como a buscar duas estratégias distintas, mais ou menos contrapostas, do filosofar.

Proponho que a passagem crucial para aprofundar essa compreensão no tocante a Kant e Heidegger se encontra no § 27 da *Crítica do Julgamento*. Na sua contextualização, eu ignorarei as estratégias comumente associadas ao sublime, deixando de lado a aplicação das categorias e os diferentes tipos de sublime, isto é, o sublime matemático, o sublime dinâmico e, argumentavelmente, o sublime moral. Enquanto no belo a mente se pressupõe em se

mantém em uma “contemplação sossegada”, (Ak 247; 1987: 101) existem objetos os quais que, em razão de sua incomensurabilidade – que evocam, por sua vez, a incomensurabilidade da razão humana –, desafiam os limites da imaginação humana, violando-a (Ak 245; *ibid.*: 99) na medida em que ela se esforça para expandir a sensibilidade, fracassando (Ak 253; *ibid.*: 109) diante daquilo que só por ser pensável “já prova que a mente tem um poder que supera qualquer padrão de sentido.” (Ak 250; *ibid.*: 106) A isso Kant denomina sublime, e são forças – e não exemplos, porque o que está em jogo no sublime é justamente a incapacidade da imaginação de apreender e exibir aquilo para o qual se abre e é aberta – tais quais o monstruoso, o colossal (ak 253; *ibid.*: 108), o bruto da natureza, (Ak 261; *ibid.*: 120) mas também, para mim de todo importante, a lei. (Ak 275; *ibid.*: 135) Diante dessas forças, a razão exige da imaginação que as compreenda em sua totalidade, e no seu excesso para imaginação, essas forças são apreendidas, por assim dizer, “como um abismo no qual a imaginação tem medo de se perder.” (Ak 258; *ibid.*: 115) Diante da sensação do sublime, não se sabe por onde começar, senão que esse começo é necessário e ele deve ser absoluto.⁴⁶ O sentimento que nos arrebatava é senão o sublime. Esse arrebatamento aniquila a “condição do tempo”, isto é, da temporalização como intratemporalidade necessária ao regular funcionamento do entendimento. (MAKREEL, 1990: 73 e ss.) A passagem que sustento como crucial interpreta fenomenologicamente nada senão essa aniquilação: (Ak 258-259, KANT, 1987: 116)

Medir (como [um modo] de apreender) um espaço é ao mesmo tempo descrevê-lo, e, portanto, trata-se de um movimento objetivo na imaginação e uma progressão. De outro lado, compreender uma multiplicidade em uma unidade (de intuição e não de pensamento), e portanto compreender em um instante (*Augenblick*) o que é apreendido sucessivamente, é uma regressão que por sua vez cancela a condição do tempo na progressão da imaginação e faz a *simultaneidade* intuível. Assim, (dado que a sucessão temporal é a condição do sentido interno e da intuição) trata-se de um movimento subjetivo da imaginação pelo qual ela faz violência ao sentido interno, e essa violência deve ser o mais significativo conforme maior é o *quantum* que a

⁴⁶ Eu devo admitir que estou parafraseando Hegel. Muito embora eu não tenha o tempo necessário para discutir todas as consequências que esse movimento implica na minha interpretação, para além de indicar a passagem na *Ciência da lógica* à qual me parece amarrar essa cadeia parcialmente explorada que vai de Kant a Heidegger, eu gostaria de expressar que, em geral, concordo com aquelas interpretações tais quais a de Karin de Boer (2010: esp. 39-53) e John McCumber (1993) que interpretam a obra de Hegel não como um contraponto a Kant, mas em um esforço de intensificação, aprofundamento e aprimoramento conceitual, e que são leituras como essa que amparam aquilo que vai aqui, infelizmente, tão somente indicado. Assim sendo, no livro primeiro da *Ciência da Lógica*, dedicado à doutrina do ser, Hegel escreve: “Tem-se apenas presente a resolução, que pode também ser vista como arbitrária, de considerar o pensamento enquanto tal. O começo precisa ser, então, absoluto, ou, quer dizer o mesmo aqui, deve ser um começo abstrato; e assim não há nada que ele possa pressupor, não pode ser mediado por nada nem ter um fundo, devendo ser, de fato, o fundo da ciência como um todo. Portanto, deve ser simplesmente uma imediatividade, ou, talvez, só a imediatividade ela própria. Do mesmo modo que ele não pode ter nenhuma determinação no que diz respeito a um outro, também não pode ter nenhuma dentro de si; não pode ter nenhum conteúdo, porque qualquer conteúdo implica uma distinção e a referência a momentos distintos entre si, e então, uma mediação. O começo é, portanto, puro ser.” (2010: 48, trad. para o inglês de George di Giovanni)

imaginação compreende em uma intuição. Assim, o esforço necessário para mensurar em uma única intuição requerendo um tempo significativo para a apreensão é um modo de apresentar que subjetivamente considerado é contraproducente, mas que é objetivamente necessário para estimar a magnitude e, portanto, produtora. E ainda assim, essa mesma violência que a imaginação infringe no sujeito é ainda julgada produtora para *toda a vocação* da mente.

O tempo do sublime é o tempo do instante. O sublime é projetado, apreendido e exibido em um piscar de olhos que toma conta do homem e que lhe dá certeza de sua dignidade. Ainda que a imaginação não encontre nenhum suporte além da sensibilidade, essa ausência articulária uma separação do sensível que seria “uma exibição do infinito, e ainda que uma exibição do infinito não possa ser nada mais que meramente negativa, ela ainda assim expande a alma.” (Ak 275; *ibid.*: 135) A essa consideração, Kant emenda a seguinte:

Talvez a mais sublime passagem da lei judaica seja o mandamento: não deves fazer-te nenhuma efígie nem qualquer símile do que está no céu ou na terra ou sob a terra etc. Esse mandamento sozinho consegue explicar o entusiasmo que o povo judeu sentia em sua era civilizada por sua religião, quando se comparava a si com outros povos, bem como pode explicar o orgulho dos impérios islâmicos. O mesmo se sustenta para nossa apresentação de nossa lei moral, e para a predisposição em nós para a moralidade. De fato é um erro se preocupar que a privação dessa apresentação de qualquer coisa que possa recomendá-la aos sentidos resultará em uma aprovação fria e sem vida sem qualquer força móbil ou emoção. É exatamente o contrário. Porque quando os sentidos não veem nada diante deles, enquanto a ideia inconfundível e indelével da moralidade permanece, seria necessário temperar o ímpeto de uma imaginação sem limites de modo a impedi-la de se elevar ao nível do entusiasmo, do que buscar apoiar essas ideias com imagens e artifícios infantis por medo de que, caso contrário, elas se provariam sem poder. Isso também explica o porquê dos governos permitirem de bom grado que a religião se ornamente com esses acessórios: eles tentavam aliviar todo sujeito da preocupação, mas também da habilidade, de expandir as forças de sua alma para além das barreiras que se podem escolher para ele de modo a reduzi-lo a uma simples passividade e de assim fazê-lo mais maleável.

Com o sublime e o entusiasmo pela lei – ao contrário do fanatismo –, o homem se amadurece, ao expandir as forças de sua alma, sendo ao mesmo tempo autossuficiente e sociável. (Ak 275; *ibid.*: 136) Poder-se-ia interpretar essa autossuficiência sociável como a solicitude do *Dasein* por outrem? Pode-se arriscar dizer que uma lei semelhante se imponha ao *Dasein*, ao reconhecer em um instante a diferença entre Ser e ente ao invés de muito rapidamente procurar busca-la nos entes eles mesmos? Eu acredito que sim. Dois momentos da obra heideggeriana me parecem suficientes para sustentar essa leitura – para além da recorrente caracterização articulada por Heidegger de Kant como aquele que descobriu a ontologia, mas se resignou de desenvolvê-la. (Cf. MILOVIC, 2004)

A primeira delas está no já discutido *Kantbuch*, no pequeno parágrafo dedicado à imaginação transcendental e à razão prática (§ 30). John Llewelly tem o mérito de ser um dos poucos comentadores a notar o paralelo entre Heidegger e Kant (Cf. ESPOSITO, 2009; SCHALOW, 2002) que prepara a interpretação desse parágrafo em contraste com a passagem de Kant sobre o sentimento sublime que acompanha o respeito à lei, passagem que sequer começamos a destrinchar: “O respeito de Kant será o meio termo entre a lei moral e outros modos de sentimento e humor não-morais tal qual a angústia em Heidegger media entre a ocupação ôntica (*Besorgen*) e a solicitude (*Fürsorge*) rumo aos entes no mundo e o cuidado ontológico (*Sorge*) rumo ao Ser.” (1999: 40) Assim, se Heidegger escreve pouco sobre a segunda Crítica, ele escreve, para os meus propósitos pelo menos, mais que o suficiente, em termos que não ressoam tanto com a *Crítica da Razão Prática* quanto com a passagem anteriormente transcrita da terceira Crítica. Primeiro, ele escreve que “a lei não é o que é porque nós temos um sentimento de respeito por ela, mas o contrário: o sentimento de respeito pela lei e, portanto, o modo pelo qual a lei é feita manifesta através dele, determina a maneira pela qual a lei enquanto tal é capaz de nos afetar.” (1968: 164) E uma página depois: “Ao me submeter à lei, eu me submeto a mim mesmo *qua* razão pura. Eu me levo a mim mesmo como um ser livre capaz de auto-determinação. Essa elevação do si por sua submissão ao si revela o ego em sua ‘dignidade’”. (ibid.: 165) O respeito é “o modo de ser-como-si do ego que o previne de ‘rejeitar o herói em sua alma.’ O respeito é o modo de ser responsável pelo Ser do si; é o ser-como-si autêntico.” (idem)

O respeito como cuidado, o sublime como angústia, a resolução pelo si que lhe é mais próprio no qual o Dasein escolhe seus heróis (HEIDEGGER, 2012) como o entusiasmo pela lei – a apropriação do legado como herança no destino da comunidade, Heidegger anotaria às margens, para então invertê-las pelo próprio centro, no jogo entre implícito e explícito que caracteriza o círculo hermenêutico. O segundo momento ajuda, por sua vez, a apreender o sentido dessa inversão. De fato, trata-se de uma marca de caminho que atravessa todo o *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*, concernente à tonalidade afetiva ou a disposição correspondente à abertura para o Ser como deslocamento da metafísica. Essa correspondência, que também poderia ser designada como a lei da reunião do Ser com os entes,⁴⁷ da essenciação do Ser, é senão o acontecimento apropriador (*Ereignis*) e tal qual a lei

⁴⁷ Roberto Esposito enfatiza corretamente a meu ver que, ao contrário do lido convencionalmente, não é a lei que pertence ao sujeito em Kant, mas o sujeito que pertence a lei. Dessa pertença, o autor continua, se estabelece a condição de estar sempre em débito do sujeito, débito ou culpa que se intensifica, apesar e em razão, com seus esforços por se conformar a lei. (Cf. 2009: 74-75) Essa engenhosa interpretação, além de contribuir para a estratégia de leitura ora desenvolvida, também oferece aportes para se voltar a um dos momentos mais obscuros

judaica, Heidegger escreve que “a riqueza da ligação volteante do seer com o ser-aí que lhe é entregue apropriadamente é imensurável. A plenitude do acontecimento da apropriação é incalculável.” (2015: 11) Incomensurabilidade e incalculabilidade, a impossibilidade de se ver reduzido a esquemas – de ser entificado e, assim sendo, presentificado – são justamente impressões que Kant reúne para designar aquilo ao qual o sublime apresenta e ressoa em afeto.

Por isso mesmo páginas depois Heidegger introduz um dos nomes a designar a disposição fundamental do filosofar desse “outro início” em contraposição ao filosofar do “primeiro início” – muito embora se enfatize, em outra passagem, a consequência do outro início escapar à esquematização, de modo que a disposição fundamental do outro início “não tem como ser jamais nomeada por meio de um nome”, na mesma medida em que “a pluralidade” de seus nomes não negaria sua simplicidade “e só mostra em meio ao inconcebível todo o seu caráter simples.” (ibid.: 25) Se o filosofar se chama e é chamado no instante como espanto, no primeiro início ele era justamente “admiração” (*thaumazein*). O espanto “é a viagem de voltar do caráter corrente do comportamento no familiar para a abertura do acometimento do que se encobre, em cuja abertura o que há até aqui de corrente se revela ao mesmo tempo como o mais estranho e como o agrilhoante.” (ibid.: 19)

Em outras palavras, o espanto a que Heidegger aduz é o salto que se prepara em resposta ao gigantesco da maquinação. Se se volta para o parágrafo 260, nas últimas páginas do texto, intitulado mais uma vez como “O gigantesco” – tratando-se conjuntamente ao parágrafo 70 das únicas duas entradas na obra sob esse título –, lê-se justamente uma interpretação *qua* tradução do sublime kantiano: “O gigantesco funda-se na decidibilidade e na ausência de exceções do ‘cálculo’ e se enraíza em um recurso à re-presentação subjetiva com vistas ao todo do ente.” Assim, conclui Heidegger, “no gigantesco se mostra a grandeza do ‘subjectum’ certo de si mesmo, que constrói tudo com vistas ao representar e ao produzir.” (ibid.: 425)

Enquanto na admiração o Dasein se abre e é aberto “quanto ao fato de que o ente é, de que o homem mesmo sendo é, como sendo, naquilo que ele não é”, o espanto advém “em meio ao abandono do ser.” (ibid.: 48) O espanto decide e se subtrai à desertificação promovida pelo domínio da tecnologia que marca o último momento da história do Ser como sua decadência e abandono. (ibid.: 119 e ss., esp. 125-126) O espanto, então, é a abertura como resolução frente à magnitude e ao gigantesco (ibid. 133) que se coloca no abismo a partir do qual o primeiro início aparece na distância necessária “a fim de experimentar quilo

de *Ser e Tempo*, qual seja, aquele que indica o estado de culpa ou dívida para com a existência em que se encontra o *Dasein*.

que se iniciou naquele início e como aquele início.” (ibid.: 181) O espanto então no outro início chama a admiração do primeiro início para “a verdade de sua história e, com isso, para sua alteridade inalienável mais própria, que só se torna frutífera no diálogo histórico dos pensadores.” (ibid.: 183) Por conseguinte, não parece exagero dizer que a história do Ser é também uma ressonância historicizante (Cf. id., 1998: 369, nota 45) da sequência que se inscreve na analítica do sublime como tonalidade afetiva fundamental que se vê abandonada diante do gigantesco – matemática e dinamicamente compreendido – e que só consegue se resolver indiretamente diante do sublime da lei do Ser – reunida na imagética da fuga dos deuses como a subtração à operação de todo e qualquer esquema, ao qual se denomina maquinação, e a preparação para a vinda do último Deus que ocupa as páginas finais da obra. (ibid.: 398, 419-420)

b) Estratégias de leitura

Essa interpretação é tão violenta quanto o “como” que escolhi acima para marcá-la parece esconder – isto é, do espanto como sublime. Arendt denuncia senão sua violência ao argumentar que nela desaparece a liberdade, como discutido acima, em *Que é a Filosofia da Existência?* – entretanto, o sublime não faz senão isso à imaginação, a implicar na temporalização seja do sublime seja do espanto ao tempo do instante. A omissão do sublime no esforço arendtiano de leitura da terceira Crítica é então, como interpreta Roberto Esposito juntamente a John Llewellyn, seria então apenas um “ponto cego”? (2009: 82)

Coincidentemente, o ponto cego teria suas consequências justamente nas reticências que atravessam a obra arendtiana quanto a violência. (Cf. HERZOG, 2016) Ainda segundo Esposito, o sublime designaria a economia sacrificial da sensibilidade articulada pela imposição da razão sob a imaginação como a operação necessária, que carrega consigo dor e desprazer, para se atualizar a lei – para responde, em uma auto-afetação, ao chamado de algo ao qual o homem não pertence e, ao mesmo tempo, lhe defere sua dignidade. (ibid.: 83) Essa separação violenta, a respeito da qual Arendt parece escolher se calar, ressoa com outra interpretação, também de Esposito, quem, em outro texto, na mesma medida em que suscita a importância de Arendt inscrever na origem a diferença ao interpretá-la como pluralidade, destaca o problema de apagar o conflito inerente a essa diferença – à origem como diferença. (2015: 71, 82-83)

Qual o sentido que reúne tanto a “ambivalência” de Arendt a respeito da violência quanto seu silêncio a respeito do sublime? Por que, em uma outra formulação, a tonalidade afetiva – e ainda parece ser preciso indicar essa disposição – inscrita no belo kantiano parece melhor se afinar com o fato da pluralidade, e por que essa correspondência implica na renúncia tácita ao sublime e a lei? Enfrentar o problema da violência na obra de Hannah Arendt – problema que me foi colocado já na banca do processo seletivo para ingresso no mestrado da Universidade de Brasília – parece ser uma etapa incontornável ao encontro da resposta a essas questões.

Uma maneira de circunscreve-las, direcionando-as a um interrogatório dos textos arendtianos, pode ser articulada através da pergunta pela relação entre ação e violência e interpretação e violência, concretizada no questionamento acerca da possibilidade que tanto uma ação quanto uma interpretação – uma e outra fundadas, como indicado no primeiro capítulo, na condição original do homem, na liberdade de começar novos começos – tem de ser violentas.

Como acertadamente notado por Simon Swift, (2013: 358) Arendt interpreta a linguagem de maneira muito próxima àquela que Benjamin indica em *Crítica da violência*, de que a linguagem constituiria uma esfera de acordo humano não-violenta, “ao ponto de ser completamente inacessível a violência: a esfera própria à ‘compreensão’, a linguagem.” (1986b: 289) Por que a linguagem seria inacessível à violência? Porque a violência, conforme o texto se abre, é um meio – tem-se na instrumentalidade a existência da violência, bem como o caminho para sua crítica. (ibid.: 277-278) Reconhecida a ausência de menções diretas a Walter Benjamin em seu ensaio *Sobre a violência*, ponto comumente levantado pela literatura secundária, é expressivo que Arendt chame à distinção fenomenológica da violência – e se está a ler uma autora que colocava toda a ênfase de seu pensar conceitual na realização de distinções (Cf. ARENDT, 1953: 413) – seu “caráter instrumental.” (id., 1972a: 146) Páginas depois, encontra-se o seguinte: “Violência é, por natureza, instrumental; como todos os meios, ela sempre permanece necessária de direcionamento e justificação rumo ao fim que persegue. E o que necessita de justificação por outra coisa não pode ser essência de nada.” (ibid.: 150) Parece-me possível interpretar – ainda que arbitrariamente – essa passagem, de modo a também anunciar a retomada da discussão que fechou o capítulo anterior, como a indicar que a violência articula a condição humana exclusivamente em seu ser-para-si.

Assim, tanto Arendt quanto Benjamin avançam a interpretação de que a violência da linguagem, que quer dizer senão a sua instrumentalização implicaria em sua distorção – ainda

que as coisas não sejam tão simples quanto introduzir em um e outro a distinção entre uma linguagem autêntica e outra inautêntica.

No caso da primeira, em diversos momentos de sua obra, a relação entre comunicação e linguagem vai destacada como uma relação que não seria de todo exemplar das potencialidades da linguagem (*Sprachvermögen*). Em sua interpretação da fala – a qual não me parece, em seus textos, adquirir uma posição exemplar a formar o caminho para se alcançar algo como a essência eidética da linguagem, ou sequer formalizar sua existencialidade a partir da questão do Ser, e sim ter sido escolhida em razão da temporalização pela qual a fala é aberta existencialmente e, em alguma medida, engendra –, seja em *A Condição Humana*, (1998: 26; 179) seja em *A vida do Espírito*, (1981a) a dimensão informativa ou comunicativa vai relegada a segundo plano, preferindo destacar o seu entrelaçamento para com a ação e, conseqüentemente, sua dimensão “desveladora”. (2018e: 307; 1998: 178-179) Nesse sentido, em que pese a fala ser “extremamente *útil* como um *meio* de comunicação e informação”, (1998: 179, ênfase adicionada) ela poderia ser facilmente substituída por linguagens de signos – como a matemática – que seriam, nesse tocante, muito mais eficientes.

De fato, é em razão da ação genuinamente se agir em palavras que suscita Arendt a afastar ação e violência – a escrever que “a maioria da ação política, na medida em que permanece fora da esfera da violência, é de fato transacionada em palavras”, enquanto, em contrapartida, a violência pura seria “muda”, e, por essa razão, “nunca grandiosa.” (ibid.: 26) Pelo contrário, o critério de julgamento da ação seria justamente sua grandeza, (ibid.: 205) sendo necessariamente em virtude da palavra articulada na fala, portanto, que se revela o “quem” do agente e é justamente pela linguagem ser algo em comum, e que na medida em que o é, escapa a qualquer esforço direcionado de apropriação, (Cf. ESPOSITO, 2009) que aquilo que é revelado escapa à vontade e à posse do ator – e que se possa inscrever a imprevisibilidade da ação na impropriedade da linguagem, de modo que o herói seja ao mesmo tempo ator e sofredor (ARENDDT, 1998: 184, 190) não só pelo aspecto incontrolável das conseqüências das suas ações, mas também pelo fato de que suas palavras não são nem podem ser só suas, e mais ainda em razão daquilo que elas revelam encontrar sua consumação não em seu silêncio, como sugeriu Benjamin e conforme discutido acima, e sim pelo coro, a partir do qual a história alcança seu sentido direto e universal, que, ao contrário dos atores, “não imita”, sendo seus comentários “pura poesia”. (ibid.: 187)

O que Arendt quer indicar por “pura poesia”? Reconhecidas as intrincadas transformações, modificações e correções que a teoria da linguagem em Benjamin passa de

sua primeira formulação mais extensa até os últimos anos de vida do autor, (Cf. WEIGEL, 1996) a exigir, fosse esse o projeto dessa investigação, uma leitura muito cuidadosa de uma constelação fragmentada de fontes – atravessada por cartas, escritos inacabados e textos em que o tema é abordado indiretamente, mas densamente articulado – eu acredito que um retorno concentrado ao ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens* seja suficiente para oferecer os aportes necessários para se interpretar o projeto arendtiano de retomada do Kant da terceira Crítica. Essa necessidade aparece sobretudo em razão do contraste entre a interpretação da comunicação como a instrumentalização da linguagem e a retomada da comunicabilidade (*Mittelbarkeit*) como o critério último do juízo estético, (WEBER, 2008) conforme indicado acima. E ela assim se articula em razão da ressonância desse termo entre Kant e Benjamin, ressonância a qual me aparece como constitutiva do estilo e projeto dos textos arendtianos.

“*O ser linguístico das coisas é a sua linguagem.*” (BENJAMIN, 2008b: 283) Tudo depende, escreve Benjamin em seu ensaio de 1916, desse “é”, que significaria “é imediatamente”. (idem) A imediateza da linguagem implica no fato de que nunca, senão por uma distorção, se comunica algo *através* da linguagem, porque esse “comunicável” é “imediatamente a linguagem ela mesma.” “Toda linguagem se comunica a si mesma. Ou mais exatamente: toda linguagem se comunica em si mesma, sendo, no sentido mais puro, o ‘meio’ da comunicação.” Esse meio que resiste à mediação e à instrumentalização se apresenta como a “imediateza de toda a comunicação”, o que Benjamin identifica como “o problema fundamental da teoria linguística”, para então chamar por mágica essa imediatricidade: a magia da linguagem consiste em que “nada se comunica através da linguagem, aquilo que se comunica na linguagem não pode ser delimitado ou mensurado do exterior, e portanto é próprio a toda linguagem uma incomensurabilidade e específica infinitude.” (idem)

É no nome, escreve Benjamin, que se encontra “no campo da linguagem” de maneira mais clara a sua imediatricidade e, por conseguinte, a maior intimidade da linguagem para consigo mesma. Isso assim se dá porque no nome “o que se comunica é praticamente nulo”, bem como é nele “em que a linguagem mesma absolutamente se comunica.” (ibid.: 284) É a partir do nome que se distingue entre a linguagem imperfeita, em sua “essência comunicante”, e a linguagem perfeita que absolutamente se comunica em si mesma, isto é, a linguagem como comunicabilidade. (ibid.: 285) A principal consequência da perfeição que a linguagem assume na universalidade e intensidade do nome é que, no nome, a “essência espiritual” de uma coisa é sua “essência linguística” – a essência espiritual como aquilo que é comunicável a priori. (idem) E sua importância metafísica, continua Benjamin, está no fato de guiar a

investigação para o conceito que coloca em mais íntimo contato a filosofia da linguagem com a filosofia da religião, senão o conceito que é chave para a potencialidade da linguagem, conforme discutido na esteira de Hannah Arendt – e que também serve de argumento à aproximação proposta pela autora entre Benjamin e Heidegger, (id., 1970a) reiteradas vezes discutida, sem fazer menção a essa passagem, contudo, pela literatura secundária: o de revelação. “No interior de toda criação linguística vige o contraste entre o expresso e exprimível e o inexprimível e inexpressão.” (BENJAMIN, 2008b: 286)

Esse é um contraste distinto daquele entre o implícito e o explícito porque não projeta uma totalidade transmitida, comunicada, a ser resgatada do jogo na apropriação da comunidade em seu destino – a regular, axiomáticamente, a passagem do implícito para o explícito. O verbo divino, assim se escreve, não conhece o inexprimível e se apostrofa no nome. (ibid.: 286-287) Em Deus, “o nome é criador porque é verbo, e o verbo de Deus é conhecedor porque é nome.” Entretanto, continua o texto, “Deus não criou o homem do verbo, e não o nomeou. Ele não quis submetê-lo à linguagem, mas no homem Deus deixou sair a linguagem, que lhe serviu como meio da criação, livremente a si. Deus repousou a confiou a si mesma, no homem, a sua força criativa.” (ibid.: 288) Essa força, “privada da atualidade divina, se transforma em conhecimento”: Deus criou “o conhecedor à imagem do criador” (idem) e, assim sendo, tem-se no “nome próprio” a “comunidade do homem com a palavra criadora de Deus” (ibid.: 289) em que o nomear as coisas em sua beleza não é tanto o interpretar como a passagem do implícito ao explícito quanto o interpolar da tradução, “a tradução daquilo que não tem nome no nome”, denominação que implica a identidade, em Deus, da palavra divina e do nome conhecedor, “mas não a solução antecipada da tarefa que Deus atribui expressamente ao homem: aquela, isto é, de nomear as coisas.” (ibid.: 290)

O homem conhece apenas as coisas – e não pode conhecer a si mesmo. Essa proibição coloca a comunidade com Deus não como destino, mas como errância, como limite, como o inapropriável, no sentido aqui de fazer-se verbo, aquilo que escapa ao apropriar-se, por excelência. As palavras que abrem *A Condição Humana* e que fundam seu título ganham em densidade se lidas em consonância com a leitura que Benjamin oferece do Gênesis – não por menos também, Arendt começa a obra em um esforço de citar a criação. Arendt expressamente nega ao homem – e à obra – a possibilidade de se apropriar da natureza humana, muito embora seja possível ao homem conhecer na linguagem a natureza de todas as coisas. (1998: 10-11) O pecado original ganharia, ainda segundo essa leitura, um aspecto inteiramente linguístico: a palavra humana nasce em um esforço de imitar improdutivamente o verbo criador, de alcançar as coisas através da linguagem, e não mais na linguagem – de

arrancá-las de seu espírito na linguagem, bem como de arrancar-se a seu espírito. No pecado original, a linguagem é feita em um simples meio, do qual nasce a magia abstrata do juízo determinante (BENJAMIN, 2008b: 292), lançando-se “no abismo da mediaticidade de toda comunicação, da palavra como meio, da palavra vã, no abismo da tagarelice.” Tagarelar, segundo Benjamin, é perguntar sobre bem e o mal, e a árvore da consciência “não estava no jardim de Deus em razão da informação que poderia dar sobre o bem e sobre mal, mas como um emblema do juízo sobre o interrogante. Essa grandiosa ironia é a contra-assinatura da origem mítica do direito.” (ibid.: 293)

Pode-se arriscar que ajuizar sobre o bem e o mal implica, linguisticamente, se perguntar pelos usos da linguagem – quando apenas Deus pode usá-la, ou, nas palavras de Benjamin: “Deus é o único diante do qual a linguagem é mediata. Seu nome não é dizível. Deus cria através da palavra.” (ibid.: 297) Fazê-lo é instrumentalizar e violar a palavra com vistas a se apropriar das coisas – e de si mesmo. Quando assim se procede, a palavra passa a ser uma paródia da palavra adâmica, agora “exteriormente comunicante”, ou, como Arendt as nomeia, clichês. Clichês transmitem e comunicam, mas não são eles próprios comunicáveis – porque se abandonou a comunicabilidade da palavra para se apropriar das coisas: “Palavras usadas para o propósito de lutar perdem sua qualidade de fala: elas se transformam em clichês.” (2005f 308) Talvez se possa reescrever essa passagem, vertendo-a no sentido de que palavras usadas como instrumentos de violência são arrancadas da linguagem, esquecem-se, bem como aqueles que a usam, da sua comunidade com Deus e entificam miticamente uma comunidade em seu destino.

Eu acredito que essa estrutura, de algo que transmite e comunica externamente, não sendo em si mesmo comunicável, é a chave para compreender a possibilidade da relação entre interpretação e violência, de um lado, e a alternativa que Arendt se esforça por projetar a partir de sua leitura da terceira Crítica, de outro. De certo modo, parece-me que essa estrutura seja senão uma formalização da seguinte passagem, de *Tradição e a era moderna* em *Entre o passado e o futuro*: (1961d: 26)

O fim da tradição não implica necessariamente que os conceitos tradicionais perderam seu poder sobre as mentes dos homens. Pelo contrário, parece as vezes que o poder de noções e categorias gastas se torna mais tirânico conforme a tradição perde sua força vital e a memória de seu início começa a retroceder; uma tradição pode até mesmo revelar sua força coercitiva máxima apenas depois que seu fim veio a ser e os homens não mais se rebelam contra ela.

O texto foi publicado posteriormente a *A Condição Humana*, no qual distinções a serem posteriormente melhor esclarecidas, notadamente diante do desafio dessa passagem, como aquela entre poder e violência, já haviam sido indicadas. Muito embora fosse possível que Arendt estivesse empregando o termo “poder” de maneira frouxa nesse momento – algo não de todo incomum em seus textos –, eu acredito que se ganha mais se se insistir em uma sua leitura rigorosa. Tradições estariam intimamente ligadas as suas origens, ao menos na interpretação de Hannah Arendt. O fim de uma tradição se acomete justamente quando o seu começo deixa de ressoar com a estrutura a partir dele estabelecida. Não por acaso, Arendt inaugura o ensaio do qual foi retirada o trecho ora em comento citando Platão e sua consideração de que “O começo é como um deus que enquanto habita entre os homens salva todas as coisas”, sustentando que isso se mostraria verdadeiro para a tradição ocidental: “Enquanto seu começo estava vivo, ele podia salvar todas as coisas e trazê-las em harmonia.” (ibid.: 18) No livro de 1958, por sua vez, é no § 28, *O poder e o espaço de aparências*, que se encontra de maneira propriamente tematizada a articulação da diferença entre violência e poder, bem como os fenômenos que vão reunidos em seus extremos a partir de um e outro. Nesse contexto, Arendt interpreta o poder como algo essencialmente “potencial” – “O poder é sempre, como se pode dizer, um poder potencial e não uma entidade imutável, mensurável e estável” –, incapaz de ser “armazenado e posto em reserva para emergência, como os instrumentos de violência, existindo apenas na sua atualização.” (1998: 200) A mais importante consequência que Arendt deriva do caráter potencial do poder é que “o único fator material indispensável” para a sua geração é a comunalidade, o ser-em-comum dos homens. Contudo, contraposta a esse fator indispensável, Arendt indica que “a fundação de cidades” é “o pré-requisito mais importante” para a manutenção do poder. (ibid.: 201)

Essas indicações parecem ser suficientes para, antecipando aquilo para o que se voltará o terceiro e último capítulo dessa investigação, se perguntar, então, a respeito do tempo do poder – ou, como o poder é temporalizado. De certa maneira, e a passagem anteriormente discutida da versão alemã de *A Condição Humana* parece sustentar isso, ao contrapor a experiência ateniense com aquela romana do passado, em que pese a experiência do poder como uma espécie paradoxal de permanência momentânea, distintas totalidades conjunturais podem suscitar de diferentes maneiras tanto sua expansão quanto manutenção, bem como o contrário – sua retração e desaparecimento. Essas estruturas, necessariamente fruto do artifício humano, da atividade da fabricação, e submetidas como condição a sua emergência durável a um momento de violência e reificação, (ARENDR, 1998: 140) porém,

diferentemente de outros objetos mundanais, se ligam intimamente à atualidade do poder – talvez uma condição mesma para que possam exercer seu sentido de modulá-la.

Essa intimidade parece, de certo modo e a cada caso à sua maneira, dependendo, talvez, do princípio – que mais que a estrutura, parece efetivamente indicar o que Christian Volk, na busca por esclarecer o conceito de Direito em Arendt indica por “constelações” ou “estabilizações” do poder (2017: 215) – que engendra a atualidade do poder e anima e identifica as estruturas a que está ligado – as quais, por sua vez, o projetam, como que capturando, modelando ou reificando a potencialidade do poder de maneira exemplificativa e diretiva –, subverter a durabilidade das estruturas mesmas, implicando na sua incontornável e imprevisível interrupção pela ação humana.

A tradição seria uma dessas estruturas – em que os conceitos e noções legados por ela engendrariam a capacidade de geração do poder que organiza e mantém a vida em comum –, bem como a tirania. O princípio da tradição – ou senão o começo que anima a tradição da tradicionalidade como modo de temporalização do Ocidente – possibilita o arranjo de uma continuidade, em que as interrupções são lidas e compreendidas como repetições – em que a tradição *qua* temporalização apareça nem como permanência, nem como duração, mas como repetição, temporalização que, no contexto de *A Condição Humana*, vai vinculada ao labor como conjuntura esktático-temporal. A autoridade, por sua vez, nos moldes romanos, pelo menos, permitia lidar com essas interrupções – com a sua eventualidade, no fundo, que como se viu no primeiro capítulo, é o fruto do artifício humano que se volta para os acontecimentos e que permite arriscar a interpretação do princípio de uma estrutura de poder como aquilo que configura a eventualidade dos acontecimentos da ação – como alargamentos ou engrandecimento da fundação – e assim, não como rupturas, ou mesmo milagres, mas como um acréscimo de ser que desaparecia na continuidade da fundação, hipostasiada em um passado presente, um passado permanente, pela religião.

Admitidamente, essa é uma interpretação que procura interpolar temporalmente tanto a distinção entre estrutura e princípio que Arendt resgata de Montesquieu, quanto o entrelaçamento exposto por Arendt e que configura a tríade entre autoridade, tradição e religião. (1961a: 91, 120-125) Em que pese sua certa arbitrariedade, ao colocar uma terminologia estranha que inscreve no texto um seu rearranjo distinto daquele que o tem como legado, há, efetivamente, sugestões suficientes para tanto e que levam a outras consequências interpretativas.

Que seja no contexto político romano que “o passado foi santificado através da tradição” – uma frase que parece condensar a interdependência das três estruturas – implica

no fato de que “enquanto essa tradição continuou ininterrupta, e a autoridade inviolada” agir sem uma ou outra, “sem padrões e modelos aceitos e consagrados pelo tempo” seria inconcebível, (ibid.: 124) a indicar, assim, a relação desses artifícios para com a compreensão do tempo do acontecimento – não tanto como eventualidade, a ressoar com o caráter interruptivo e inesperado da ação, mas sim em um esforço de apaga-lo, fundando uma configuração marcada pela permanência, durabilidade e continuidade. (ibid.: 95, 125, 127) Essas três palavras funcionam senão como indicadores da temporalização que é posta em jogo pela, bem como engendra a atividade da fabricação. Também por isso, antes de discutir diretamente a experiência romana, Arendt tenha dedicado a seção imediatamente anterior de seu ensaio sobre a autoridade a explorar a ausência dessa estrutura na prática política grega e os esforços dos filósofos por concebê-la, uma estratégia que pode ser lida a servir tanto para a indicação do tempo da tradição (e da autoridade e da religião) quanto, e conseqüentemente, para a revelação da existência a partir dessa configuração, que pode ser lida como a participar do esforço, identificado em uma passagem quase que completamente ignorada de *Origens do Totalitarismo*, (Cf. 1973: 301-302) a ser diretamente discutida adiante, do artifício humano em apagar tudo aquilo da existência humana que revelasse o seu limite.

Como uma estrutura advinda da fabricação, também à tradição “um elemento de violência é inevitavelmente inerente”: “A construção do artifício humano sempre envolve alguma violência realizada à natureza.” (1961a: 111) Enquanto seu começo permaneceu vivo – o que implica dizer que as experiências pressupostas, ou mesmo, se se quiser, nela representadas vinculavam-se como contemporâneas à atualidade das comunidades ordenadas tradicional, autoritativa e religiosamente –, conforme pontuado, esse elemento vinha de algum modo controlado e justificado. Contudo, e no trecho destacado acima que ensejou o presente desvio, Arendt coloca que após o fim da tradição, tem-se como que a sua tirania. A tirania, a autora escreve em *A Condição Humana*, poderia ser descrita como a “sempre abortiva tentativa de substituir o poder pela violência.” (1998: 203) Com o fim da tradição, a transmissão do seu legado se transforma em violência – que deixa, por assim dizer, de ser justificável na manutenção de sua continuidade –, o que efetivamente aumenta a força da tradição na medida em que o seu começo – e, por conseguinte, o transmitido – se torna opaco – tal qual a linguagem reduzida a instrumento de comunicação, na leitura benjaminiana (Cf. ROSS, 2014) – e inacessível – pelas próprias regras e esquemas da tradição, e, por conseguinte, remetendo-me à seção desse capítulo dedicada a Husserl, a um ato de renovação que possa ter na imaginação apenas um momento fugidio, isto é, uma interpretação que possa desaparecer ao final da compreensão.

A opacidade da violência da tradição pode ser especialmente lida na obra de Hannah Arendt em sua discussão da relação entre prejuízos ou preconceitos e a faculdade do julgamento – a justificar, finalmente, a posição dessa discussão no final dessa seção e em que medida isso ajuda a explicar a omissão de Arendt quanto ao sublime e, por conseguinte, como a sua opção pelo belo se apresentaria como uma chave para interpretar sua interpretação da interpretação. Advindo do reunido para seu projeto inacabado dos anos 50, é em *Introdução à política* que se encontra toda uma seção dedicada à temática, a qual se inicia os prejuízos, de maneira de todo próxima a Gadamer, não só são políticos, no sentido mais amplo da palavra – com que Arendt normalmente quer designar por aquelas atividades e configurações que são públicas, ou se se preferir, compartilháveis, comunicáveis ou mesmo “impartáveis” –, exercendo um papel incontornável na cotidianidade, papel que Arendt fundamenta – também em proximidade com seu colega – na finitude humana. Logo em seguida Arendt argumenta que o papel da política seria “lançar luz sobre e dispersar os prejuízos”, muito embora essa tarefa não se confundiria com o assenhramento do passado do qual Gadamer condena o iluminismo – e Arendt considera e afasta justamente essa identificação da perspectiva a ser projetada, ao enfatizar que por tanto não se quer designar que a tarefa da política seja “treinar as pessoas para serem livres de prejuízos ou que aqueles que trabalham rumo a esse esclarecimento são eles próprios livres de prejuízos.” (2005b: 99-100, 103)

De certo modo, a política parece ter como tarefa a determinação do limite da *justificativa* dos prejuízos enquanto padrões da cotidianidade – Arendt chega a dizer, inclusive, que a atenção e a abertura de uma dada época aos desafios àquilo que se transmite e se a configura enquanto legado, através dos preconceitos, caracteriza tanto sua “fisionomia geral” quanto o “nível de sua vida política”. Essa justifica só se estenderia, segundo a autora, a aqueles “prejuízos genuínos”, quer dizer, “aqueles que não se apresentam como julgamentos.” (ibid.: 100) O prejuízo está normalmente relacionados à impessoalidade, existindo fora da experiência, o que explicaria sua aceitabilidade imediata com outrem, sem qualquer esforço de convencimento. Nesse ligar-se com outrem, contudo, o prejuízo compartilharia algo com o julgamento, isto é, o fato de que trata-se de um modo pelo qual “as pessoas reconhecem a si próprias e sua comunalidade”. (idem)

O poder e o perigo dos prejuízos, Arendt continua, encontrar-se-ia no fato de que “algo do passado está sempre escondido dentro deles.” Todo prejuízo genuíno “sempre vela um julgamento previamente formado que originalmente tinha sua base experiencial apropriada e legítima e que se desenvolveu em um prejuízo apenas porque foi arrastado pelo tempo sem ser nunca reexaminado ou revisado.” (ibid.: 101) Seu perigo consistiria justamente

nisso, no fato de “estarem sempre ancorado ao passado”, de maneira tão intensa em que não apenas se antecipa e se bloqueia quaisquer julgamentos como os tornam impossíveis de serem realizados e, assim também, qualquer experiência do presente. Dispersar um prejuízo significaria descobrir os julgamentos transmitidos nos prejuízos de maneira opaca, “revelando qualquer verdade que reste dentro deles.” (idem)

É na relativa ausência de confronto com o novo e o inesperado que os prejuízos ganham sua “justificação temporal” – prevalecendo naquelas épocas em que o velho “domina o tecido político e social.” Em outras palavras, os prejuízos se justificam a partir da simultaneidade – que o modo que a festividade é temporalizada, como visto com Gadamer, e que, por conseguinte, pode ser interpretado como a temporalização da impessoalidade – da compreensão da experiência, contribuindo para essa continuidade e encontrando sua força nela, na medida em que por seu intermédio essa continuidade se esquematiza e, conseqüentemente, a realidade é esquematizada. A utilização do conceito de esquema parece justificada pela definição de julgamento que Arendt relaciona aos prejuízos, senão aquela do juízo determinante, para então a submeter a uma contraposição com expressa referência a Kant ao juízo reflexivo – que respondem ao confronto para com algo que “nós nunca tenhamos visto antes e para o qual não exista nenhum padrão a nossa disposição.” (ibid.: 102)

Uma interpretação violenta poderia ser compreendida, assim sendo, a partir da obra arendtiana, como a atualização ingênua de um prejuízo em detrimento da diferença da experiência e em favor da manutenção da mesmidade da tradição. Da perspectiva em que, efetivamente, um texto, fechado em si mesmo, lega a sua própria medida, em que essa medida determina o intérprete e possibilita a ascensão da diferença abstrata entre seu horizonte e o horizonte do texto, uma interpretação não-violenta, uma interpretação autêntica, talvez, é aquela que, como visto, desaparece ao final da compreensão – crescendo de ser a medida do próprio texto. Da posição que pode ser lida como articulada por Arendt, esse fechar-se em si mesmo é a marca da tirania da tradição – não por menos, como visto, Gadamer sugere que seríamos, no interpretar, servos da tradição que seria experimentada na lógica do senhor e do escravo –, a partir do que a interpretação não apareça como um acidente que a engrandece e garante a transmissão do passado, e sim como uma interpolação que, em um exercício da liberdade em iniciar – em um exercício de arbitrariedade, de modo que, na distinção que Arendt parece articular entre arbitrariedade e violência, (1990: 206) poder-se-ia arriscar então que toda interpretação ao retomar e se reconciliar com o caráter inesperado da eventualidade da experiência é, de certo modo, arbitrária, e, na medida, em que se fabrica, se inscreve na realidade no modo da durabilidade, tem um elemento de violência que deve

permanecer limitado e, assim, justificado –, comum tanto ao agir quanto ao compreender do agir, imagina o passado de maneira distinta à teleologia esquematizante e determinante da tradição – imaginando-o, assim, não de maneira determinada, mas reflexiva que se concretiza na eventualidade como forma da interpretação.

Desde o confronto com a hermenêutica filosófica que encerrou o capítulo anterior, eu tenho construído a contraposição do projeto arendtiano pelo conceito de interpolação. Trata-se de palavra ausente em sua obra – em um ato que poderia ele próprio ser caracterizado como uma interpolação e que deve ser agora explicada. Interpolação, como explica Peter Fenves, é um termo comum tanto à filologia quanto à matemática, e em ambos os casos designa formalmente o ato de introduzir um termo estranho ao contexto em análise, termo o qual, não obstante, engendra a sua formação e possibilita a restauração ou a revelação de seu sentido, pressupondo um descompasso na sua transmissibilidade. (2010: 236) Esse processo foi tema de discussão entre Walter Benjamin e Gershom Scholem no começo da década de 20, em que os excertos das cartas do primeiro ao segundo que chegaram à contemporaneidade expressam seu cuidado em conceber a “interpretação filológica” como “interpolação”, em que se coloca como seu projeto o esforço de apreender pelas extremidades aquilo que escapa à intuição do texto,⁴⁸ de tal maneira que, ao final, não a interpretação *qua* interpolação, mas o texto enquanto totalidade perfeita em si mesma desapareça. (ibid.: 237, 243-244)

Resta aquém do intencionado – o qual, conforme demonstrado por Gadamer necessariamente se o faz a partir de uma concepção prévia de perfeição – o “invólucro” do objeto, sua aparência, ao qual Benjamin designa por bela na medida em que é envolver-se, porque “de frente a tudo que é belo, a ideia de desvelamento se torna a sua indesvelabilidade”, cabendo à leitura não a suspensão do véu, mas o suspender-se na contemplação do belo como segredo – tanto o fundamento divino da beleza quanto a necessidade divina da aparência das coisas para nós. (BENJAMIN, 2008c: 584) O segredo é a forma (ou o fim) sem finalidade que

⁴⁸ Se eu retomo a interpretação de Fenves com recurso direto à terminologia das considerações epistemológicas de *Origem do drama barroco alemão*, apesar das cartas por ele analisadas serem anteriores a essa obra, é pelo fato de que, anos depois, defendendo epistolarmente contra Adorno o estilo da investigação de *Sobre alguns temas em Baudelaire*, Benjamin designou-o como “o método filológico real” (*echte philologische Methode*), que teria se desenvolvido já em sua tese de habilitação. (Cf. LINDROOS, 1998: 17) Em paralelo, como Fenves destaca, o texto que Benjamin submete a essa estratégia de leitura em sua carta é justamente uma obra que, a princípio, afastaria como desnecessária qualquer incursão do tipo, *Os anos de viagem de Wilhelm Meister*, de Goethe, (2010: 231-237) em um protocolo que se veria reproduzido em um de seus mais importantes ensaios, *As Afinidades Eletivas de Goethe*, qual seja o de destacar a narrativa dentro da narrativa, interpolando e interrompendo a teleologia – o conteúdo real – da segunda a partir da medida da primeira, com vistas a formar o seu sentido – seu conteúdo de verdade. (Cf. BENJAMIN, 2008c) Assim, em que pese a ausência de um comentário detalhado acerca desse ensaio da parte de Fenves, conforme criticado por Ross, (Cf. 2014: 154 e ss.) parecem-me incorretas as consequências que a autora tenta projetar dessa ausência, em vista do fato de que o autor discute a partir de outras fontes, de todo relacionadas ao ensaio, o estilo nele desenvolvido. Por isso também, no que se segue, o recurso direto a esse outro texto benjaminiano.

torna estéril a distinção axiomática, bem como a passagem assim determinada, entre o implícito e o explícito – entre o real e a verdade. A forma dessa relação é necessariamente outra, indeterminável esquematicamente, mas virtualmente formalizável em seu choque e cristalização. (ibid.: 564, 594, 597) O sentido comum da experiência (*Erfahrung*) – ou como Benjamin, ainda em 1921, levando ao limite a linguagem do neokantismo, (WEBER, 2008) o conteúdo ou o valor de uma coisa, e que 18 anos depois, no já referido *Sobre alguns temas em Baudelaire*, se verte nos termos ora citados (Cf. id., 1999b: 163) – não se apresenta nunca como deduzível da vivência ela mesma (*Erlebnis*) – não sendo suficiente para escapar a essa axiomática, contudo, a sua inversão, como parece ser, mais uma vez, o caso de Gadamer, quem afasta o conceito de vivência, para então caracterizar a experiência da obra de arte como a suspensão da sua pontualidade, vertida como “a *subsunção* dessa realidade na sua verdade” (1999: 168, 191, ênfase adicionada) – e sim como o seu segredo. Em suma: o comum como inapropriável e a interpolação como o projeto que faz transparecer a origem em sua impropriedade – ou, como pontua Benjamin, à origem como resultado e não como criação. (2008c: 552, 594) Não por menos, também nesse contexto se encontra escrito, com referência expressa à estética kantiana, que “toda beleza contém em si, como a revelação, ordens de filosofia da história”, e isto porque a beleza “não rende visível a ideia, mas o seu segredo.” (ibid.: 584)

A interpolação, portanto, se articula como uma forma interpretativa que não desaparece ao final do processo de compreensão. À interpolação filológica, parece-me possível adicionar a tradução – afinal, como Benjamin escreve expressamente, “a tradução é uma forma” (2008d: 501) – bem como a narrativa – nas palavras de Arendt, “todo mundo que narra uma história ocorrida consigo uma hora atrás na rua precisa colocar essa história em uma forma. E esse formar da história é uma forma de pensamento.” (2018e: 296) Em todos esses casos, aqui também é possível sustentar a operação de um acréscimo de ser – ou, nas palavras de A tarefa do tradutor, seu desenvolvimento e sua renovação (BENJAMIN, 2008d: 504) –, mas que não implica uma ascensão a um horizonte superior, a uma unidade enriquecida, e sim na inscrição da pluralidade de começos naquilo que se interpreta e que representa, assim, o seu segredo (ibid.: 502) – da pluralidade não como um momento de abstração do espírito, mas como sua concreção –, que diferencia a existência de si mesma, diferenciação que não é senão seu jogo – o estar-lançado, a errância, e não o fechar-se a si mesmo como estrutura do jogo que é a existência –, no modo da eventualidade. A confirmar o sentido desse projeto está a talvez única passagem em que Arendt se dedica a discutir a “arte da hermenêutica”.

Se com Gadamer a tarefa da hermenêutica é conquistar a familiarização do estranho, a superação do auto-alheamento, ou mesmo a apropriação do impróprio, (1999: 569, 572-573), para Arendt tem-se como sua tarefa – e mais ainda na narração como forma – senão essa alienação, por intermédio da qual se suspende a familiaridade, permitindo a emergência do maravilhoso e do surpreendente, daquilo que é estranho e extraordinário. (2018e: 144-145) Mais que o “voltar às coisas elas mesmas”, justificativa da qual, Arendt escreve, ela não duvida da legitimidade, esse “modo indireto de falar e escrever” se fundamenta na sua capacidade de interromper totalidades, inscrever diferenças e, concomitantemente, ao se furtar do impulso de colocar vinho novo em velhas garrafas e preferir a fermentação do vinho velho após sua destilação e distorção – na metáfora sugerida no texto, mas que poderia ser indicada nas distintas temporalizações em jogo em cada disposição, na primeira a simultaneidade da mesmidade na diferença, na segunda, a redenção pelo novo da mesmidade – a busca pelo ser-em-comum – a comunalidade da comunicabilidade.

Essa neutralização ou, conforme Arendt sugere, uma destilação ou distorção, essa excepcional suspensão imaginativa da imediaticidade natural e familiar da existência que revela na imanência da transcendência a mera transcendência da imanência, um puro estar-fora (Cf. DERRIDA, 1987: 49) se condensa na expressão paradoxal que Kant eleva a princípio do juízo estético: a teleoformidade. Nas palavras de Geoffrey Bennington, esse nome formaliza a estrutura acima indicada de que nem mesmo quando julgamos o bem, e sim e tão somente diante do gosto sentimo-nos livres: (2017: 185)

A liberdade considerada como a condição formal do mundo inteligível é, então, inacessível para nós como um conceito objetivo e deve permanecer para sempre problemática. Mas a liberdade da liberdade consiste justamente em seu status problemático. E é precisamente essa estrutura (que é, eu repito, o mesmo que a da transcendentalidade enquanto tal) que Kant formalizará sob o nome de teleoformidade.

Como Kant escreve, a teleoformidade é a “legalidade do contingente.” (Ak 404; 1987: 287) Nessa frase, pode-se sugerir, reside uma chave para aquilo que Arendt designa como um “dos principais problemas da filosofia da história”, isto é, o fato de que, não obstante a imprevisibilidade e incontrolabilidade de todo agir, ao final “se possa narrar uma história” e a “história se sustenta”: “Como é possível que, não importando o quão caóticas sejam as condições, o quão as intenções dos atores sejam contraditórias entre si, tendo eles agido, então de repente algo aconteceu, isso possa ser narrado em uma história, e a história faz sentido.” (2018e: 320-321) É impressionante que Arendt tenha ignorado essa formulação no seu engajamento para com a terceira Crítica, afinal, por narrativas ela quer designar justamente a

possibilidade de se ordenar através da eventualidade uma constelação de acontecimentos, contingentes por definição, sendo inúmeras as passagens em que a autora relaciona a ação e o contingente. Isso talvez se explique em razão da teleoformidade ser afastada expressamente, preferindo a autora equipará-la tal qual a validade exemplar como possíveis *tertia comparationis* a articular a comunicabilidade dos juízos reflexivos, preferindo a segunda opção em detrimento da primeira em razão da sua convencional ligação com uma noção de progresso da natureza humana e que engendraria, contraditoriamente segundo a autora, o belo também como totalidade. (1989: 76-77) Eu proponho, então, interpolar o texto arendtiano com esse conceito erroneamente afastado – ainda que, para tanto, deva-se interpretá-lo para além de sua teleologia no texto, neutralizando sua determinidade teleoformemente.

Uma maneira de fazê-lo seria argumentar que Arendt ao equiparar teleoformidade e exemplariedade como soluções distintas para se apreender a possibilidade dos juízos reflexivos, em que pese a ausência de qualquer esquema e, por conseguinte, da determinação da experiência, simplesmente erra em compreender a exemplariedade como a consequência da teleoformidade – como aduzido acima, é justamente pela falta de um esquema pré-determinado pelo entendimento que o juízo reflexivo precisa comunicar-se exemplarmente, em uma determinidade aberta, formando o belo na liberdade da imaginação em seu excesso e pluralidade. (Cf. GASCHÉ, 2003: 66, 108-19, 110, 113) Todavia, essa interpretação ficaria longe de indeterminar o dentro e o fora do texto – tal qual o belo, justamente, acrescentando-se ao texto sem sumir nele, ou destruí-lo em um ato de necessária apropriação. Uma outra estratégia parece residir na exploração da segunda epígrafe – comparativamente muito menos explorada pela literatura especializada do que a frase em que Catão compartilha sua preferência pelas causas vencidas – selecionada pela autora para abrir o volume dedicado ao julgamento e que, tanto por seu sentido quanto pela sua origem como que condensam as discussões precedentes.

Como sabido, é da parte II do *Fausto* de Goethe que Arendt arranca sua citação: “Pudesse eu rejeitar toda a feitiçaria, / Desaprender os termos de magia, / Só homem ver-me, homem só, perante a Criação, / Ser homem valeria a pena, então.” (GOETHE, 1991: 430, trad. para o português de Jenny Klabin Segall) Como lembrado por Ronald Beiner, (1989: 126) por sua vez, o editor das *Lições sobre a filosofia política de Kant*, em seu ensaio interpretativo que acompanha o volume, o verso imediatamente anterior é justamente: “Até o ar e a luz inda não me hei liberto.” A ressonância com a leitura proposta por Benjamin em seu ensaio já referido dedicado às afinidades eletivas de Goethe é difícil de ser negada, dado que liberdade e uma série de palavras, tais quais magia e feitiçaria, que o autor inscreve

reiteradamente ao longo do ensaio como condizente ao domínio demoníaco do mítico, são expressamente contrapostas. Ainda nesse sentido, Jerome Kohn na posição de editor do volume que reúne os ensaios de Hannah Arendt de 1953 a 1975 inseriu uma nota de rodapé em uma passagem do texto *Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental* em que Arendt contrapõe a vida humana, sujeita à necessidade, à vida dos deuses olímpicos (2018c: 30), sugerindo com ela que o esforço em pensar o homem na relação entre necessidade e liberdade, articulada nesse momento, continuaria até a referida citação. (KOHN, 2018: 47, nota 5) Se assim o é, não parece impossível projetar que com esse fragmento Arendt quisesse aduzir à disposição desinteressada do espectador, interpretável como a suspensão da natureza – do interesse e da determinação, disposição que justamente em razão da falta de determinação precisa se oferecer como princípio de sua própria operação e que se formaliza na formulação de uma finalidade sem fim, ou, como sugerido, teleoformidade.

Regra geral, no tocante ao tema do julgamento, a distinção entre ator e espectador – e o desinteresse do segundo contraposto ao evidente interesse do primeiro – talvez seja o aspecto que mais tenha recebido atenção pela literatura secundária, sobremaneira consensual no tocante aos problemas consequentes de sua manutenção. Se lida a partir da diferença entre o sublime e o belo, talvez se possa sugerir que a obstinação de Arendt na manutenção da distinção – mas não da separação – entre o agir e o contemplar (2018e) se construa em razão da violência tradicionalmente implicada na sua identificação. A interpretação proposta pela autora nesse ponto é igualmente bem conhecida, estando especialmente articulada em dois momentos de *A Condição Humana* que, entrelaçados, suscitam a leitura da tradição no sentido de que tanto a ação foi reduzida – bem como invertida, em um primeiro momento – à fabricação da perspectiva da contemplação quanto a experiência da contemplação – tanto linguística quanto temporalmente – era vista em intimidade para com a da fabricação. (1998: 225, 228, 302-304) Essas duas tendências se concentram na concepção das ideias como medidas da realidade – e da ideia do bem como medida do político – que, como fatos da razão são incontestes para quem quer que adentre no reino do pensamento, coagindo ou determinando obrigatoriamente o agir no seu sentido. (1968: 239-241, 246; 2007c: 77 e ss.)

A liberdade da liberdade é inapropriavelmente problemática. Contudo, essa não é a liberdade da filosofia – a liberdade como verdade. A liberdade da filosofia é a determinação da liberdade – ao invés de se sentir livre, a imaginação é sublimada e os sentidos são coagidos pela força da determinação da razão. Trata-se, assim sendo, da liberdade da necessidade – que se abre como sublime e tem como tonalidade afetiva o respeito, seja pela lei moral, seja pelo si mais próprio, determinando em ambos os casos, autêntica ou propriamente a dignidade do

homem em sua *humanitas* e fundando uma comunidade em seu destino, que pode ser, também, um destino de liberdade, ou mesmo de consenso, articulando-se tecnologicamente assim a entificação do ser-em-comum, que é temporalizado soberanamente,⁴⁹ porque se possibilita “a disposição do futuro como se ele fosse presente” (ARENDRT, 1998: 245) ou do transcendente como imanente – sendo exatamente os termos que Kant mobiliza para marcar a distinção da liberdade no uso especulativo da razão e no seu uso prático, jogo de palavras que não deixa de sugerir a proximidade do esforço de Kant em apreender o caminho da dedução da razão prática para com o caminho da fenomenologia husserliana, um e outro voltados para inscrever a transcendência na imanência. (Cf. KpV 83; KANT, 2016: 77)

Na experiência do sublime, a razão obriga a imaginação a violar-se a si mesma, o que se resolve temporalmente em um instante, em um piscar de olhos. Já na segunda Crítica, Kant insiste na ausência da imaginação na determinação da lei moral, especialmente em *Da típica da faculdade de julgar prática pura* (KpV, 119; 2016: 108 e ss.) A sublimidade da lei moral ao qual Kant se refere nessa seção, em contexto no qual se discute justamente a tentação de render a lei em imagens – seja de buscar símbolos da lei moral na natureza e vertê-los em esquemas, o que Kant identifica como misticismo, seja a de interpretar os tipos da lei prática pura como mera consequência da experiência, reduzindo a moralidade à felicidade, que é o caso do empirismo, é justamente aquilo que proíbe a imaginação e a obriga a se limitar diante da lei. (KpV 124-126; *ibid.*: 112-113) Ao contrário, na experiência do belo, a imaginação é livre e por isso Kant pode verter a teleoforiedade como a “legalidade do contingente” e, de fato, nada poderia estar o mais distante da liberdade como determinação *a priori*, como conformidade à lei da razão do que essa formulação e que, como tal, desafia frontalmente o transmitido pela tradição e que concebe a liberdade como propriedade. E se assim o é, a escolha de Arendt pelo o belo pode ser lida como o projeto de pensar uma forma de

⁴⁹ Como discutido pormenorizadamente no primeiro capítulo, se se atenta às estratégias de leitura mobilizadas por Arendt para citar a experiência da *polis* grega, destaca-se o quão a autora se volta mais para a sua imaginação configurada na tragédia do que, necessariamente e se se pode assim escrever, para os modelos que animavam a estrutura da cidade-estado, muito embora a todo momento elas o identifique e se esforce também por neles inscrever a diferença que possa os resgatar dos “olhos da tradição”. Nesse sentido, é justamente através dos olhos da tradição que Arendt identifica a problemática identificação entre liberdade e soberania. (1998.: 235) Em que pese seu absurdo diante do fato da pluralidade e daquilo que a autora designa como o caráter processual e imprevisível do agir, que poderia ser aqui vertido como o fato da ação ser inapropriável, (*ibid.*: 232) a soberania não deixa de ter, Arendt concede, como que seu substrato de realidade, ou, em suas palavras, “uma certa realidade limitada.” E isso se dá quando uma comunidade alcança certa independência para com a “incalculabilidade do futuro”. (*ibid.*: 245) Esse vínculo entre soberania e futuro – ou a soberania como aquilo que permite a suspensão do tempo – vai expressamente elaborado por Arendt, e no seu esforço por rendê-lo em palavras há o cuidado de indicá-lo como a apropriação de um propósito em comum – ou, ainda, da soberania como a possibilidade limitada, mas ínsita ao poder, de apropriação do comum. Dessa experiência, o fundamento da comunidade política – aquilo que Arendt repetidas vezes designa por *conditio per quam* – deixa de ser a liberdade e passa a ser a propriedade, ou, melhor dizendo, a liberdade como propriedade.

pensamento – que aqui se condensa como prática interpretativa e estratégia de leitura – que não renuncie à liberdade, nem queira se substituir a ela, apropriando-a.

Agora, se a partir dessas considerações se volta para uma nova contraposição do texto da terceira Crítica para aquilo que é citado na leitura de Hannah Arendt, para além da já discutida ausência de um comentário mais demorado a respeito do sublime, destacar-se-ia também a predominância de um cuidado para com os parágrafos dedicados à arte, à revelia da série de exemplos oferecidos por Kant a respeito da beleza da natureza. Em uma compreensão abertamente contraditória àquela proposta por Gadamer no começo de *Verdade e Método*, (Cf. 1999) no décimo encontro Arendt propõe nas suas anotações uma interpretação dos §§ 43 e seguintes que os apresenta não como o esforço de reduzir a experiência da obra de arte à subjetividade e ao gênio, e sim a submissão do gênio e à comunicabilidade do gosto e, portanto, à faculdade do julgamento. (1989: 61-63)

“A arte”, escreve Kant, “é distinguida da natureza tal qual o fazer (*facere*) é do agir ou do operar em geral (*agere*); e o produto ou resultado da arte é distinguida daquele da natureza, o primeiro sendo uma obra (*opus*), o segundo um efeito (*effectus*).” (Ak 303; 1987: 170) Trata-se, assim, de “uma produção através da liberdade.” (idem) A ressonância dessas palavras tanto com Arendt quanto com Heidegger é expressa, para quem saiba lê-los.

Nos esforços por marcar o distanciamento de um e de outro, tanto Taminiaux (1997) quanto Villa (1996) se referem às palavras com as quais Heidegger abre *Sobre o humanismo* como exemplo da efetualidade da tradição filosófica que engendraria seu texto a reduzir o agir ao fazer enquanto, concomitantemente, avançaria o pensar como o único modo autêntico de agir. Esse comentário está correto. E, no entanto, há mais para se ler nessa passagem do que um afirmar-se da tradição por de trás do texto. A carta se abre determinando que a “essência da ação” está longe de ser pensada de maneira decisiva, e isso porque ela é compreendida como “apenas a causação de um efeito”, em que “a atualidade do efeito”, ou sua realidade efetiva (*Wirklichkeit*), “é valuada em acordo com sua utilidade”, quando a essência da ação é, na verdade, realização ou cumprimento (*das Vollbringen*). Realizar, Heidegger avança, é “desvelar algo na plenitude da sua essência, conduzi-lo adiante rumo a essa plenitude – *producere*.” (1979: 149) Em *Sobre a essência da verdade*, por sua vez, lê-se que a liberdade, compreendida como *Gelassenheit*, palavra difícil de ser traduzida, mas que comumente é vertida por serenidade, ou liberação, é “a plenitude ou consumação da essência da verdade no sentido do desvelamento dos entes.” (1993a: 127) O vir-a-ser da verdade, finalmente, é interpretado em *Origem da obra de arte* como a essência da arte, em que na arte a essência da verdade se coloca em obra e, assim, revela a verdade dos entes. (1993c: 165,

179) O belo seria justamente isso, um dos modos em que a verdade acontece como desvelamento. (ibid.: 181)

Heidegger inquestionavelmente compreende a liberdade a partir da origem da obra de arte. Ao assim fazê-lo é difícil negar que ele o esteja fazendo rigorosamente a partir das marcas abertas por Kant – não por menos, é recorrente a caracterização do último texto referido como um confronto para com a *Crítica do julgamento*. (LARA, 2008; MARKELL, 2011) As páginas iniciais do texto também dão argumento para tanto, indicando, inclusive, o confronto entre teleoformidade e verdade como o ponto de distinção entre os dois projetos de compreensão da arte. Como sabido, a segunda seção do ensaio, intitulada *Coisa e Obra*, articula como que uma redução fenomenológica da tradição estética ocidental, ao colocar a pergunta pelo caráter “coisal” de toda obra de arte e que encontra sua superação na articulação de uma distinção ontológica – e argumentavelmente originária – entre equipamento e obra. Essa interpretação é oferecida em contraposição àquela avançada por Kant que enfatiza no mero (*Bloss*) – a indicar com isso a suspensão de quaisquer relações de uso ou interesse, conforme discutido acima – a essência do juízo estético, ao argumentar que aquilo que resta pare além de qualquer utilidade não é “definido em seu caráter ontológico.” (1993c: 156)

O mero da teleoformidade impele Kant a revisar, de certo modo, a contraposição inicial entre arte e natureza proposta no § 43, e isso porque no § 45 as belas artes, as obras de arte propriamente ditas, são definidas a partir da sua “aparência natural”. Muito embora produzida e fruto do artifício humano, a obra de arte, na medida em que se furta à utilidade e, por conseguinte, àquilo que Heidegger denominaria por equipamentalidade, deve se apresentar “como livre de todo constrangimento de regras escolhidas, como se fosse um produto da mera natureza.” (Ak 306; 1987: 173) Em uma outra elaboração, apesar da teleoformidade – talvez outra palavra para sentido – ser intencional, intencionalidade advinda da observância das regras e padrões estéticos convencionados para a sua produção, ela deve se apresentar como livre de todas as determinações, o que implica exigir da obra de arte, em última instância, que oculte ou renuncie a sua criação – que abrangem, mas não se resumem necessariamente, às técnicas mobilizadas para tanto e que Benjamin identifica, conforme indicado acima, como o conteúdo real da obra –, por assim dizer, e sustente ou traga à frente a sua origem. (Ak: 307-308; ibid.: 174-176)

Heidegger também pensará a obra na relação entre natureza e liberdade – ou, nas palavras de *Origem da obra de arte*, entre terra e mundo. Entretanto, em Kant essa relação se dá na obra como uma reconciliação e isso assim se dá em razão da transfiguração operada pela teleoformidade, ao engendrar o velamento da criação. Heidegger, ao contrário, por

ênfatisar a criação da obra de arte pensa essa relação como luta e interpreta a obra de arte como a abertura e manutenção dessa luta entre terra e mundo. Esse confronto é estruturado de maneira extremamente próxima ao sublime – inclusive porque é destacada a violência necessária para arrancar a terra a si própria, apropriada como o velado através da obra que mundaniza o mundo – que constitui a clareia do mundo na qual o homem, como *Dasein*, habita. Por isso, no fundo, a liberdade aparece como o abismo que prepara e preserva de maneira resoluta a necessidade da verdade do Ser – necessidade que se revela como o destino da História do Ser. (1993c: 170 e ss.) A criação, Heidegger escreve, seria um trazer à frente que, no receber e remover na relação com o desvelar, conquista e sustenta a unidade entre mundo e terra e submete “à decisão de uma humanidade história a questão da vitória e da derrota, da bênção e da maldição, do senhorio e da escravidão.” (ibid.: 187-188)

Em Kant, lido sobreposto a Heidegger, a obra de arte não marca uma unidade entre natureza e liberdade, mas ao aproximá-las parece implicar na interrupção da natureza pela liberdade – uma interrupção que acrescenta ou suplementa a natureza. Se assim o é, então me é permitido remeter a argumentação para o § 49 da *Crítica do Julgamento*, dedicado aos poderes mentais que se articulam para possibilitar a emergência da obra de arte e rasurar o texto kantiano, ao verter a caracterização da imaginação como no seu máximo não como a criação “de uma outra natureza a partir do material que outra natureza a oferece”, mas da originação. E assim porque Kant argumentará que a forma da obra reúne “presentações suplementares da imaginação”, expressando as implicações de um conceito e sua proximidade para com outros conceitos, inscrevendo uma multiplicidade de proximidades que “suscitam mais pensamento do que pode ser expressado em um conceito determinado por palavras.” (Ak 315; 1987: 183-184)

Assim, ao invés de remeter-se à verdade, a obra de arte, ao suspender a determinidade da natureza, inscreve nessa mesma natureza, ao rearranjá-la – um rearranjo que se faz ao modo de uma duplicação desnecessária, mas essencial, ao modo do suplemento, portanto – de maneiras outras que aquela legada, uma riqueza que a escaparia a expressão, acréscimo que Kant denomina por espírito. (Ak 316-319; ibid.: 186-188) O espírito é aquilo que imaginativamente indetermina o conceito ou a regra – trata-se, justamente, da legalidade do contingente e por isso mesmo, não teria, senão da perspectiva do progresso da raça humana que Kant tenta articular a partir da noção de símbolo, uma relação com a moralidade nos termos avançados pela segunda Crítica –, que revela a “possibilidade de suspensão da necessidade no domínio da natureza e nessa volta demonstra a suscetibilidade da natureza à causalidade da liberdade.” (GASCHÉ, 2003: 186, 188)

Dessa perspectiva, o espírito assume um aspecto de redenção ou reconciliação, que Arendt atribui reiteradas vezes ao longo da sua obra ao pensamento, como indicado ao longo desse capítulo, especificamente quando esse se forma narrativamente e que busca inscrever na liberdade não a necessidade da verdade, mas o seu sentido – em suma, de ler no passado o que não foi escrito. A imaginação aparece, então, não como o existencial que, colocado em ato, se articula como etapa ao caminho de apropriação da totalidade da existência, mas como a sua articulação plural, às origens tanto da ação, que interrompe e renova a existência, quanto das narrativas que ao reconciliarem essa interrupção, a compreendem, expandindo-a e concretizando-a significativamente. Pode-se assim ler Arendt como lendo na analítica do belo o esforço por precisar essa abertura para a existência que não se oculte como abertura – de um pensamento que não acabe renunciando à liberdade que o antecipa e o torna possível – e no sublime seu exato oposto. De um lado, uma prática interpretativa que se apresenta como accidental e quer desaparecer no interpretado, explicitando o que estaria implícito, de outro, uma prática interpretativa que quer resgatar a novidade à origem do interpretado, narrando-o, nem se assenhorando dele, nem servindo-o.

Essas conclusões têm o papel de servirem de maneira dúplice para o seguimento da presente pesquisa. Elas servem tanto para indicar o protocolo que deve ser adotado ao se buscar interpretar as narrativas de Arendt no tocante ao direito – não como a busca por modelos para responder à crise da modernidade, mas como experiências que revelam relações do direito para com e na constituição da vida em comum que escaparam à transmissibilidade da tradição e, por vezes, à própria autocompreensão que articulou a transmissão dessas experiências – quanto para sugerir a chave interpretativa que se constrói de maneira marginal, mas de todo significativa, se esse capítulo conseguiu defender alguma coisa, em alguns de seus textos de pensar a relação entre direito e ação, sem que se oculte a existencialidade da segunda através da sua configuração pelo primeiro. É ao desenvolvimento desse protocolo ora conquistado que se dedica o último capítulo dessa investigação.

III. TEMPO E MUNDO

Segundo Heidegger, “a projeção das possibilidades é em cada caso mais rica que a sua possessão por aquele que se projeta.” (1998: 128) Assim, um dos sentidos projetados para os dois capítulos anteriores é o de preparar, linguística e estrategicamente, a interpretação a ser agora realizada acerca do direito na obra de Hannah Arendt. O primeiro capítulo elencou os dois principais desafios legados pelas condições de aproximação da obra da autora, caracterizada tradicionalmente tanto pela sua nostalgia helênica quanto pela ansiedade da influência decorrente de seu relacionamento com Martin Heidegger e se dedicou a suspender o poder do primeiro e abrir um caminho para a interrogação do segundo. Argumentavelmente, o segundo capítulo se dedicou a essa interrogação, inscrevendo-a em um contexto maior da relação de Arendt para com a fenomenologia, ou de Arendt como fenomenóloga.

Entretanto, há pelo menos outra possibilidade de reunir os dois capítulos – muito embora ela também permaneça em meu domínio e de modo algum esgote as possibilidades de abordar o texto cuidadosa e imaginativamente – e ela se assume na duplicidade do sentido que se pode inscrever à noção de preparo ou à intenção preliminar dos dois primeiros capítulos. Nesse segundo sentido, um e outro têm sua unidade como um grande esboço metodológico que fundamenta, exemplifica e duplica o modo de interpretação colocado em jogo por Hannah Arendt em seus textos, bem como o modo de lê-los que aqui, em alguma medida, já realizei e pretendo concretizar nesse terceiro e último momento da investigação. Em outras palavras, o segundo capítulo é uma fenomenologia da leitura que ao voltar-se para o fenômeno da leitura confronta os limites do método fenomenológico que é legado pelo contexto de influência de Hannah Arendt e como ela o transforma visando o sentido destacado no primeiro capítulo, de redenção do passado.

Uma das consequências, discutida pela própria Arendt, desse protocolo de leitura é a confusão – que Gadamer caracterizaria por pertença – entre intérprete e interpretado, de modo que a distância entre as estratégias mobilizadas por Arendt e as estratégias por mim mobilizadas para destacar tanto a suas estratégias quanto para conceber o meu modo de ler seus textos com vistas à questão do direito acabe ficando em segundo plano. Muito embora essa distância exista, e ela se revele sobretudo nas escolhas conceituais que separam o projeto arendtiano do meu esforço em retomá-lo, heideggerianamente, esforçar-me em tematizá-la aqui seria equivalente a tentar capturar minha própria sombra. Por outro lado, sem semelhante protocolo, uma intimidade para com os textos dificilmente teria surgido, intimidade, por sua

vez, que permite o desmantelamento dos esquemas consolidados pela tradição da leitura de seus textos, esquemas que se caracterizam sobretudo pela ignorância de vários trechos e passagens ora comentados à obsessão. Mais uma vez, e aqui também, a discussão precedente que tenta interpretar a distinção entre juízos determinantes e juízos reflexivos, e especialmente do belo e do sublime, como distintas disposições ou aberturas para existência mostra sua “valência ontológica” – que, me parece, não se restringe à interpretação filosófica, muito embora ela tenha o peso de justifica-la existencialmente diante de outros modos de investigação, necessariamente esquematizados e menos imaginativos, sem que se advogue, como em Heidegger, a sua soberania.

O terceiro capítulo está dividido em três partes, para além dessa introdução que nas páginas seguintes está voltada a preparar o rumo das seções posteriores. Nas páginas que se seguem imediatamente, eu usarei o protocolo de leitura conquistado nos capítulos anteriores para destacar a relação que Arendt estabelece, de um lado, entre memória e a unidade da existência humana, e de outro a relação entre liberdade e transcendência, bem como um e outro posicionamentos são interpretados temporalmente. A abordagem arendtiana coloca em cheque a possibilidade de se operar a distinção entre autenticidade e inautenticidade, ou propriedade e impropriedade, em razão daquilo que ela pressupõe, isto é, um fundamento implícito, a ser apreendido e explicitado ontologicamente, para a existência humana que avança como exemplar para o seu todo um certo sentido da sua existencialidade.

Dessa perspectiva, a tríade de *A Condição Humana*, labor, fabricação e ação, vez ou outra insuficiente e muito rapidamente relacionada as esktaes temporais, (Cf. FERNANDES, 2016: 210; YOUNG-BRUEHL, 1997: 256) pode ser interpretada rigorosamente como uma resposta à impossibilidade – ou, como aqui designado, ao impróprio da propriedade – de se reduzir a existência humana a um de seus modos de ser, avançando-o como seu fundamento, ou a sua abertura para um tal fundamento. A essa temática vai dedicada a primeira seção. Na segunda, contrapõe-se os dois projetos no tocante ao pensamento da comunalidade, do ser-em-comum e, por conseguinte, da relação entre direito e existência humana, em que o vínculo sugerido por Arendt, conforme indicado acima, entre direito e memória pode ser finalmente tematizado, abrindo assim o caminho para a terceira e última seção, dedicada ao tempo do direito – ou às unidades eskático-temporais que caracterizam e engendram a totalidade conjuntural do direito e como essa totalidade vai relacionada, em cada experiência civilizacional com a sua interrupção, isto é, com o tempo da ação.

“É necessário chamar atenção”, assim se lê em *A Tarefa do Tradutor*, “que certos conceitos de relação conservam todo o seu significado, na verdade talvez o seu melhor

significado, se não são referidos a priori exclusivamente ao homem.” (2008d: 501) De certo modo, essa colocação pode ser lida como uma chave à crítica articulada por Arendt em *O que é a Filosofia da Existência?* a respeito daquilo que poderia ser denominado como axiomática do *Dasein*. Muito embora a própria terminologia faça parte de uma estratégia para inscrever o diferente naquilo que é comum e abrir uma distância entre o homem e sua existência, como discutido anteriormente, assim se procede para garantir ao homem como que seu retorno às origens – ainda que esse retorno seja articulado como historicamente mais originário que a própria origem, ele não deixa de ser projetado como uma apropriação diante de uma situação de decadência –, à sua *humanitas*. Entretanto, como referido anteriormente, essa não é nem a primeira nem a última entrada do confronto de Hannah Arendt com a obra de Martin Heidegger.

Homens e animais, escreve a autora nas primeiras páginas do volume dedicado ao pensamento de *A vida do Espírito*, “não estão apenas no mundo, eles são do mundo.” (1981a: 20) Essa formulação, por vezes destacada pela literatura especializada, já se encontrava elaborada na tese doutoral dedicada ao conceito de amor em Santo Agostinho, na qual é proposta em um confronto direto com Heidegger. Nessa primeira entrada, Arendt destaca a duplicidade do conceito de mundo (*mundus*) em Agostinho, tanto como mundo criado (*ens creatum*) quanto como mundo habitado (*ens in toto*), em que o segundo é uma transformação do primeiro que se faz não como negação, mas pela habitação e pelo amor do mundo (*dilectio mundi*). É justamente ao final da frase em que o amor é destacado que Arendt inscreve uma nota de rodapé, remetendo o leitor ao ensaio *A essência do fundamento*, de Martin Heidegger, remissão seguida de um breve resumo do texto, no qual se lê que apesar de Heidegger reconhecer a distinção entre os dois significados de mundo, sua análise se restringe ao segundo. (1996: 66, nota 80)

Nesse texto, Heidegger elege Agostinho dentre outros em sua estratégia de explicitar a relação entre transcendência e ser-no-mundo através da história do fenômeno do mundo, cuidando em destacar na contraposição de interpretações aquilo que parece indicar de maneira ontologicamente ingênua os comportamentos do *Dasein* humano em relação ao ente em sua totalidade – isto é, no projetar-se dos rastros do *mundus* como *habiatre corde in mundo*. (1998: 109-111, 118, 121) O projeto do texto, por sua vez, é articular essa passagem do implícito ao explícito, conquistando não só a unidade ontológica do comportar-se do *Dasein* em relação ao mundo, bem como o seu fundamento. Nesse esforço, Kant e Agostinho são aproximados, a partir do que, enfatizando a finitude humana, Heidegger pode reduzir fenomenologicamente a duplicidade do mundo como um resíduo epocalmente superado da

metafísica cristã, ao verter a transcendência como uma indicação mais rigorosa daquilo que Kant teria conseguido apenas vislumbrar a partir da noção de *intuitus originarius*, interpretada como a recusa de se apreender a estrutura existencial subjacente ao conhecimento humano, e apresentar o *Dasein* na sua posição paradigmática de criador ou formador (*bildend*) do mundo, em detrimento de sua caracterização como criatura. (ibid.: 119-120, esp. 122-123)

A duplicidade do homem como criador e criatura serve de fundamento, algumas páginas depois, para criticar, em Kant, o tratamento da liberdade como espontaneidade, em razão de sua negligência ao “falar de maneira ontologicamente indiferenciada de ‘começos’ e ‘ocorrências’ sem caracterizar explicitamente o que significa ser uma causa nos termos específicos de ser pertencentes àquele ente que é nesse modo, nomeadamente, o *Dasein*.” (ibid.: 126) Em seu lugar, Heidegger oferece a tematização da liberdade como a unidade entre revelação e velamento, a unidade como desvelamento – ou como a *soberania* que garante a unidade do desvelar (ibid.: 124) – que prepara a abertura para a verdade do Ser, a liberdade como a condição de estar-lançado que coloca o homem em dívida para com a existência, obrigando-o ao cuidar do si que lhe é mais próprio e, no voltar-se a e cuidar de si como resolução e como modo antecipadamente paradigmático da equiprimordialidade de todos os modos de ser do homem. Em outras palavras, a liberdade é senão a liberdade para filosofar – a liberdade da necessidade, que Nancy identifica, enfatizando, inclusive, de que maneira esse esforço do pensar em reduzir a liberdade acaba por se afirmar também em Heidegger (Cf. 1994) – e o filosofar é o fundamento do destino da comunidade, como as palavras finais do ensaio deixam entrever e a segunda seção desse capítulo está dedicada a discutir pormenorizadamente. (HEIDEGGER, 1998: 132-135)

Arendt, ao contrário, parece sugerir que na duplicidade de criador e criatura – do homem como ser-no-mundo e como ser-do-mundo, na linguagem de *A vida do Espírito* –, e não na sua redução – na redução do homem ao seu fundamento de formar a morada do Ser –, reside uma chave interpretativa muito mais cuidadosa para com a existencialidade do humano. A principal consequência desse posicionamento – no fundo, a marcar a distância entre Arendt e Heidegger – que aparece diante da leitura construída nos capítulos precedentes e que abre o caminho a ser percorrido nesse último capítulo diz respeito justamente àquilo que aparece como exemplar ou paradigmático a indicar a unidade da existência humana. O texto ele próprio aponta para esse sentido, muito embora esse direcionamento tenha passado despercebido em razão da ausência nas estratégias articuladas pela literatura especializada de algo próximo daquilo projetado nas páginas anteriores dessa investigação.

No outro único momento em que Heidegger vai explicitamente mencionado na tese doutoral – com a única entrada referindo-se a *Ser e Tempo* em toda a obra (1996: 56, nota 44) – Arendt argumenta que em razão da condição humana que nesse contexto vai indicada como a determinação temporal e finita do humano como *ens creatum*, a reunião da extensão temporal entre passado, presente e futuro é articulada através da memória e da expectativa. Essa reunião significa que é por intermédio dessas distensões que a existência assume a forma de totalidade, e não e tão somente “uma ordenada sucessão de intervalos temporais.” O projetar-se, escreve Arendt, é projetado “por aquilo que lembramos e guiado por um conhecimento prévio” e por isso “é a memória e não a expectativa (por exemplo, a expectativa da morte como na abordagem de Heidegger) que concede unidade e totalidade à existência humana.” (ibid.: 56)

Imediatamente, essa divergência pode ser lida como a chave explicativa do sentido da apropriação de Arendt da distinção heideggeriana, presente tanto em *Ser e Tempo* quanto em *A essência do fundamento*, entre “em-ordem-para” (*in order to*) e “em-virtude-de” (*for the sake of*).

Em *Ser e Tempo*, é no § 18 *Conjuntura e significância: a mundanidade do mundo* que Heidegger oferece uma sua primeira elaboração. Ainda no primeiro capítulo discuti aquilo que se designa por manualidade, como o modo de ser daqueles entes intramuntandos que são junto à mão. A conjuntura indica justamente o “caráter ontológico” desse “junto a”, ou, em outras palavras, conjuntura é “o ser dos entes intramundanos em que cada um deles já, desde sempre, liberou-se. Junto com ele, enquanto ente, sempre se dá uma conjuntura.” (2012: 134) O exemplo articulado por Heidegger é o do martelo, junto ao qual “age a conjuntura do pregar”, o qual, por sua vez, se voltaria para a construção de uma casa, e assim “a proteção contra as intempéries”, totalidade conjuntural a qual não é mais em ordem para, mas “é em virtude do abrigo do Dasein, ou seja, está em virtude de uma possibilidade do seu ser.” Toda totalidade conjuntural, Heidegger continua, remonta a um ente que “já não é um ente segundo o modo de ser do manual dentro de um mundo, mas um ente cujo ser se determina como ser-no-mundo onde a própria mundanidade pertence à sua constituição de ser.” (idem) Esse remontar-se se dá no modo de um “para quê (*Wozu*) primordial” que não é no modo do “ser para isso” ou do em ordem para, e sim do “ser em virtude de”. (idem)

Totalidade conjuntural, como indicado no primeiro capítulo, traduz *Bewandtnis*, talvez o termo de mais difícil tradução, segundo Theodore Kisiel, quem, por sua vez, prefere vertê-lo por aplicabilidade. (2002: 132) Através dessa categoria inscreve-se fenomenologicamente no tratamento do comportamento humano, segundo o autor, (ibid.: 134) a distinção aristotélica

entre *poiesis* e *praxis*, entre o agir instrumento, em ordem para, e o agir auto-referencial, em virtude de, na mesma medida em que se submete o primeiro modo ao segundo, dado que na aplicabilidade, na constância do uso, “o aplicado noemático e o aplicar noético se encontram; mas apenas o último se refere propriamente à autoreferência implicada na significação” (idem) e, assim, à totalidade de sentido das possibilidades de existência do *Dasein*. Por *Bewandtnis* indica-se, então, tanto o ordenar quanto estilo que “formam” uma prática e que, posteriormente e ainda segundo Kisiel, Heidegger remete ao termo *ethos*, como aquilo que estrutura o habitar do *Dasein* em meio aos entes. (ibid.: 135) Se totalidade conjuntural quer traduzir – no sentido heideggeriano anteriormente explorado de tradução – no contexto da analítica existencial aquilo que Heidegger muito provavelmente caracterizaria como uma palavra fundamental, *ethos*, intensifica-se uma possibilidade de reunir as duas referências expressas de Arendt a Heidegger em sua tese doutoral.

Tendo a proximidade entre *Bewandtnis* e *ethos* em vista, tem-se uma chave de leitura para compreender o direcionamento que leva Heidegger a retomar a distinção operada a partir dessa categoria na terceira e última parte do ensaio em comento, intitulada justamente *Sobre a essência do fundamento*. “O mundo”, escreve Heidegger, “se dá ao *Dasein* em cada caso como a respectiva totalidade de seu ‘em virtude de si mesmo’, i. e., em virtude de um ser que é equioriginalmente junto a... aquilo que é presente à mão, sendo com... os *Dasein* de outrem, e sendo rumo a... si mesmo.” (1998: 125-126) Essa frase condensa de maneira particularmente interessante a possibilidade dos modos de ser indicados na analítica existencial, bem como prepara uma nova articulação da primazia do cuidado em relação aos demais, e mais ainda, como o ponto de articulação da sua unidade. Por isso mesmo escreve-se logo em seguida que essa relação do *Dasein* consigo mesmo só é possível em razão da transcendência – que, como visto, é justamente a condição do *Dasein* ser, sempre já, no mundo, de formar o mundo ao qual ele ultrapassa em sua existência – e a transcendência é a raiz de todas as formas de comportamento. Na medida em que a transcendência é constante, em acordo com a essência do ente que projeta diante de si o “em virtude de”, essa constância, ou melhor, a sua unidade é chamada liberdade. A liberdade, então, é aquilo que assegura tanto a unidade na totalidade última das múltiplas conjunturas em que o *Dasein* é junto a e de outrem com quem o *Dasein* é com quanto a primazia da relação para consigo. A liberdade é justamente essa transcendência ou abertura para os modos de ser que “segura o ‘em virtude de’ rumo ao si mais próprio.” (ibid.: 126) Essa caracterização da liberdade seria mais originária que aquela que a interpretaria como “espontaneidade” – justamente aquilo que em *O que é a Filosofia da Existência?* Arendt acusa Heidegger de negligenciar – e isso porque essa caracterização

perderia de vista a unidade articulada na consistência do transcender que é a liberdade. (ibid.: 127)

É a unidade entre cuidado – o voltar-se para o si mais próprio – e decadência – o absorver-se pelos entes intramundanos e outrem que, ultrapassados, “também já impregnam e afinam aquilo que se projeta” – que leva Heidegger a caracterizar a liberdade como o abismo do fundamento, fundamento o qual que é a verdade do *Dasein*, a uma tal distinção e sua manutenção em uma unidade – senão a distinção entre desvelamento e velamento –, bem como a garantia da primazia do cuidado. (ibid.: 128, 134) O que significa, então, renunciar, pelo menos em parte, essa interpretação mais originária e preferir sua “mera” (*Bloss*) articulação como espontaneidade? Como notado acima, Arendt nega ao projetar-se – à espontaneidade, justamente, no seu esforço de retomar Heidegger à letra do seu texto aquilo que estava em sua posse – a unidade da existência humana. Nesse mesmo sentido, se Heidegger pode atribuir à liberdade a unidade dos modos de comportamento e, por conseguinte, a possibilidade de obrigar-se, de responsabilizar-se, ou da culpa – e da resposta à culpa (*Gewissen*), (Cf. HEIDEGGER, 2012: 367-368) no autêntico ser como si, como indicado acima, no âmbito da discussão sobre o *Kantbuch* – Arendt o fará, anos mais tarde, não à liberdade, mas à memória. Em *Algumas questões sobre Filosofia Moral*, Arendt abre essa linha de pensamento pontuando que “a maneira mais segura de um criminoso nunca ser detectado e escapar à punição é esquecer do que ele fez e não pensar nunca mais a respeito.” Responsabilizar-se, continua o texto, consiste justamente em “não esquecer o que se fez, em ‘retornar a tanto’, como indica o verbo hebraico *shuv*.” (2004b: 94) Rememorar-se do passado é mover-se “em uma dimensão de profundidade, marcar raízes”, estabilizar-se. (ibid.: 95)

O que esse desdobramento parece sugerir é que para Arendt a unidade da existência se dá no fundamento da transcendência como condicionado, no fato de que no transcender o homem sempre já se encontra no mundo, por sê-lo do mundo (mundanidade que tanto é formada por ele quanto o forma e que me coloca no caminho para interpretar a analogia que Arendt projeta entre a memória e o direito). (Cf. 1998: 52, 97, 120) Mais ainda, é esse fundamento que tem primazia: “O homem não pode ser livre se ele não se sabe sujeito à necessidade, porque sua liberdade é sempre conquistada em suas nunca totalmente bem sucedidas tentativas de se liberar da necessidade.” (ibid.: 121) De certo modo, essa formulação não poderia estar mais próxima da afirmação de que o *Dasein*, estando sempre já lançado e absorvido pelo mundo, teria consigo na irrupção na transcendência do fundamento abissal o “movimento primordial” que proferiria “o conteúdo originário do mundo” no modo do em-virtude-de, sem que esse fundamento consiga ser eliminado, mas apenas “superado” –

as aspas são de Heidegger – faticamente. Ainda mais quando Heidegger enfatiza que a possibilidade de ser um si que se articula facticamente no manter-se com sua liberdade em cada caso, possibilidade que se temporaliza como “uma ocorrência primordial” não permanece no “poder dessa liberdade ela própria.” (HEIDEGGER, 1998: 134-135) É justamente no privilégio de uma possibilidade dentre as demais, privilégio que se articula axiomático-hermeneuticamente que os textos se separam. É essa distância que marca a economia da retomada da distinção, acima mencionada, e que pode agora ser lida cuidadosamente.

A distinção entre “em-ordem-para” e “em-virtude-de” é introduzida no § 21 de *A Condição Humana, Instrumentalidade e o homo faber*. Arendt pontua que durante o processo de fabricação “tudo é julgado em termos de sua usabilidade e utilidade para o fim desejado, e nada mais.” O problema desse esquema consiste no fato de que a relação entre meios e fins por ele pressuposto pode facilmente perpetua-se na submissão dos fins como novos meios para novos fins. Essa perplexidade seria consequência da incapacidade de se distinguir, da perspectiva da fabricação ou da origem, entre utilidade e significância, “a qual nós expressamos linguisticamente ao distinguir entre ‘em ordem para’ e ‘em virtude de’.” (ARENDR, 1998: 154) A utilidade ela própria seria a “significância” ou o ideal rumo ao qual o projetar-se como fabricação se lança. Um fim, ao contrário, quando alcançado “perde sua capacidade de guiar e justificar as escolhas do meios.” Assim, seria característico do sentido a sua “permanência”, independentemente dele ser alcançado ou perdido. (ibid.: 155) A ressonar com a passagem com a qual me lancei a essa discussão, de *A Tarefa do Tradutor*, Arendt esclarece que só em um “mundo estritamente antropocêntrico” o usuário e a utilidade que o assim determina pode alcançar “a dignidade da significância”.

Antes de ter contato com *Origem da obra de arte*, essa parece ser a interpretação que Arendt sustenta de sua leitura da redução fenomenológica operada por Heidegger na analítica existencial do *ta ton anthropon pragmata*. (ARENDR, 1998: 25; HEIDEGGER, 2012: 116) A referência a esse texto é importante porque se parece ignorar – especialmente na literatura dedicada a explicar a história da influência de Heidegger sobre Arendt – as transformações que ele implicou na analítica existencial.⁵⁰

Encontra-se um primeiro confronto do alcance da formalização proposta em *Ser e Tempo* em *Problemas fundamentais da fenomenologia*, quando Heidegger propõe testá-la

⁵⁰ Retomo aqui, com algumas modificações e maiores elaborações quanto as consequências argumento articulado pela primeira vez em *O giro e a queda: Arendt contra Heidegger quanto ao privilégio da filosofia*. (2016: 112, nota 129)

diante de dois tipos de entes intramundanos que escapariam ao modo de ser da manualidade, quais sejam, a natureza e o que vai denominado no texto por “entes históricos”. A natureza, contrariamente dos demais entes intramundanos, não dependeria do *Dasein* para manter-se estante, mesmo e ainda se não revelada. Já os entes históricos, indicando-se com tanto tudo aquilo criado, formado e cultivado pelo homem, na medida em que tenham vindo a ser têm a capacidade de continuar sendo independentemente de qualquer *Dasein*. Haveria nesse caso uma diferença nas “condições ontológicas” do vir-a-ser do ente histórico e da sua decadência e possível desaparecimento. (1988: 169, 169-170) Não é difícil projetar nesses textos a posterior contraposição, o confronto propriamente dito, entre mundo e terra, anunciado no ensaio supramencionado. (Cf. GADAMER, 1998: 83) De fato, e segundo Hans Sluga, o voltar-se de Heidegger para esse tipo de investigação parece ter sido motivado por um debate com seu amigo e orientando Oskar Becker, quem teria notado a ausência de qualquer discussão acerca da obra de arte na analítica do *Dasein*, bem como das dificuldades de fazê-lo, em razão da centralidade do *Dasein*, enquanto, na obra de arte, o artista como que destrói a si mesmo para que a obra de arte possa surgir. (SLUGA, 2004: 105)

Essa mudança não escapou a Jacques Taminiaux, por exemplo, quem caracteriza a mudança ocorrida entre *Ser e Tempo* e *Origem da obra de arte* como uma “reabilitação da *poiesis*”. (1993: 401 e ss.) Mais importante para a presente discussão é que Arendt também parece ter notado essa transformação. Em uma carta datada de 9 de fevereiro de 1950, já reconciliada com seu antigo mestre, Arendt escreve, dentre outras coisas, que a coletânea de ensaios intitulada *Holzwege* se encontra sobre seu cômodo. (ARENDR; HEIDEGGER, 2001: 54) Nessa coletânea se oferece a primeira versão editada de *Origem da obra de arte*. Quatro anos depois Arendt publica o ensaio *A preocupação com a política no Pensamento Filosófico Europeu Recente*, no qual, posteriormente, da consulta de seus arquivos pessoais, encontrou-se em um seu primeiro esboço uma versão diferente, possivelmente mais positiva em torno da possibilidade de se pensar a política a partir de Heidegger.

Por unanimidade, a literatura especializada debita essa formulação a sua reconciliação pessoal com o filósofo. Na versão publicada, Arendt indica no tratamento que Heidegger oferece da cotidianidade a partir do existencial da impessoalidade como prova de que a “velha hostilidade do filósofo quanto a *polis*” estaria presente em seus escritos. (ARENDR, 2005g: 432) Na nota de rodapé que acompanha a rápida remissão ao tratamento oferecido pelo autor do público, os §§ 26 e 27 de *Ser e Tempo* são mencionados. Em seguida, entre colchetes o editor observa a existência de um esboço anterior, citando em extensão uma primeira versão da passagem. Nessa outra elaboração, Arendt se questiona a respeito de uma outra leitura,

muito embora essa outra possibilidade se possa fazer sem a ajuda de Heidegger – suspendendo, justamente, o sentido do texto – e necessariamente a partir de uma apreensão cuidadosa de seu “conceito e análise do ‘mundo’.” Para o propósito dessa leitura, conceitos como resolução, autenticidade e impessoalidade teriam que ser preteridos, tendo muito mais importância a definição do homem como “ser-no-mundo”. (ibid.: 446, nota 5) Independentemente de qualquer reconciliação, portanto, o que parece ter suscitado a mudança de perspectiva de Hannah Arendt a respeito da analítica existencial é a série de correções a que ela foi subterraneamente submetida durante os anos de guerra.

Deixar de lado esses conceitos implica renunciar à possibilidade de se conhecer, resolvendo-se, a cada caso, por aquilo que é mais próprio ao *Dasein*, isto é, a mim mesmo. É renunciar à liberdade o papel de constituição abissal da unidade da existência humana – e, assim sendo, à possibilidade de se falar em uma temporalidade primordial. Pelo contrário, a liberdade como espontaneidade, como excesso, aparece como algo que desafia essa unidade – atribuída, fenomenalmente, como indicado e pelo contrário, à mundanidade *qua* durabilidade do mundo ela própria –, inscrevendo sempre já em sua propriedade a impropriedade, (Cf. NANCY, 1994: 11, 13, esp. 29-32) na medida em que, como o próprio Heidegger escreve em outro contexto, ao invés da liberdade ser uma propriedade do homem, é “o homem que é propriedade da liberdade”. (1985: 9, trad. para o inglês de Joan Stambaugh) Mas não como uma determinação da verdade do Ser, o que implica na correção dessa frase: os homens são propriedade da liberdade. H Por esse motivo, como notado na extremamente cuidadosa leitura de Susanah Young-Ah Gottlieb, (2003: 141-143) quando Arendt elabora sua colocação mais expressa do porquê os seres humanos nascem, ela não se vale do “em-virtude-de”, mas do “em-ordem-para”, porque fazer o contrário seria ultrapassar a condição humana e pressupor a possibilidade de se resolver acerca da totalidade do sentido da vida humana. Assim, lê-se que dada a faculdade de interromper e começar algo novo, senão o princípio da liberdade, “criado com o homem, mas não antes”, (1998: 177) uma faculdade “que é inerente em toda ação” e que se apresentaria como uma “lembrança sempre presente de que os homens, ainda que eles devam morrer, não nascem em ordem para morrer mas em ordem para começar.” (ibid.: 246)

Mas o que isso tem a ver com o tempo? Gottlieb não se desvia diante dessa pergunta, destacando no salto de um parágrafo que, seguindo-se imediatamente àquele em que se oferece a leitura ora retomada, a cada uma das atividades da *vita activa* corresponderiam, na analítica da condição humana, estruturas temporais, contrapondo a pluralidade de tempos analisados por Arendt ao tratamento da temática na analítica do *Dasein*. (2003: 144 e ss.) A autora está correta em aproximá-los e distanciá-los também nesse tocante. Eu gostaria de

propor uma leitura mais cuidadosa, ao que se dedica a próxima seção. Ao assim proceder, estará aberto, finalmente, o caminho para perguntar a respeito da estrutura temporal da juridicidade, no traço da caracterização que tem me guiado até agora, isto é, do direito como memória.

§ 7º O impróprio da propriedade

A questão do tempo atravessou ininterruptamente o curso dessa investigação até aqui. Sua primeira parte pode ser perfeitamente interpretada como uma discussão a respeito da influência do passado, formal e textualmente falando – indicando, no segundo caso, tanto a acusação daquilo que Arendt ela mesma denuncia como mitológico, isto é, de que sua obra seria marcada por um “nostalgismo helênico” quanto pela influência de Heidegger em sua obra. Na segunda, o esforço de mobilizar o aparato conceitual fenomenológico para dar conta da prática da leitura e, por conseguinte, da interpretação como leitura teve como pano de fundo, e emergiu ao final nas distinções desenvolvidas, o cuidado para com os substratos temporais a acompanhar cada modo de abertura da existência. Desse esforço, pude conquistar a definição da interpretação como o operar do transcendente por excelência e que parece contestar, como o existencial correspondente ou ressonante à liberdade como condicionante da existência humana, qualquer possibilidade de se projetar uma unidade e, partir disso, radicar em um modo de ser em específico uma primazia ou originalidade diante dos demais. Como a abertura da terceira parte deixa entrever, o reconhecimento dessa impossibilidade abre o horizonte para se buscar a compreensão da relação entre direito e existência a partir das “coisas elas mesmas”, por assim dizer.

A tarefa de reservar a um modo de ser uma propriedade ou autenticidade a partir de uma axiomática entre o implícito e o explícito é justamente o projeto do filosofar posto em curso na obra heideggeriana, que abre a existência no modo do sublime e que como abertura é aberta no tempo do instante. É a recusa em repetir essa redução da pluralidade da existência humana, em múltiplos sentidos que pode ser projetada na retomada por Hannah Arendt da analítica do belo. Sugeriu-se acima que o tempo da abertura do belo, do juízo e, assim, da contemplação do espectador não se pretende temporalizar-se ao tempo do ator e da ação – esse sim instantâneo, interruptivo e milagroso, talvez mesmo kairológico. O tempo do espectador seria redentivo, estendendo ou mesmo salvando o tempo da ação, ainda que essa redenção seja para Arendt sempre já situada e finita e, por conseguinte, trágica. É apenas na

redução da liberdade à sua manifestação poiética – como demonstrado no final do segundo capítulo – que se pode suprimir a distância entre o agir e contemplar. (Cf. MURCHADHA, 2013: 153 e ss.)

Na linguagem da analítica do *Dasein* essa supressão – e a explicitação do filosofar como a forma mais elevada de ação – se opera através da distinção entre autenticidade e inautenticidade ou, como Jean-Luc Nancy insiste quanto à tradução de *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit*, propriedade e impropriedade. (NANCY, 2002: 65 e ss.) Já no primeiro capítulo eu argumentei que o projeto de Heidegger de conquistar tanto o fundamento quanto a primazia do filosofar sugeria, prévia e antecipadamente, a maneira pela qual a existência se apresentava para leitura. Não é nada diferente disso que Arendt quis denunciar ao indicar, vertendo seu texto no idioma conceitual aqui conquistado, que a estratégia de leitura heideggeriana deixaria de fora a espontaneidade humana ao se apresentar não como uma estratégia, mas justamente como regra de leitura. Assim, ao intitular essa seção “O impróprio da propriedade” eu quero indicar o objetivo de explorar as consequências problemáticas dessa tentativa de substituição no tocante àquilo que Heidegger denomina ao mesmo tempo como o objetivo da analítica existencial e a constituição basilar do *Dasein*: a temporalidade. (1988: 16-17)

De fato, é justamente quando Heidegger se volta frontalmente para a questão da temporalidade que o preço de se manter a primazia do filosofar a partir da distinção entre propriedade e impropriedade se mostra mais evidente, exigindo-se através de uma série de contradições que não escaparam a algumas leituras mais cuidadosas. Como escreve Arendt, contradições tão flagrantes e fundamentais são raras em escritores de segunda categoria, enquanto nos grandes autores essas contradições se apresentam como guia “ao verdadeiro cento de suas obras” – observação que se estende, sem dúvida nenhuma, a Arendt ela própria. (1998: 104-105) Se assim o é, então esse deverá ser o fio condutor dessa seção.

A transcendência enquanto tal, escreve Heidegger ainda em *A essência do fundamento*, está “enraizada na essência do tempo, i. e., em sua constituição ekstático-horizontal.” (1998: 128) Assim o é porque transcender implica exceder-se e, conforme se lê naquilo que se me apresenta como uma passagem essencial para expressar a tensão que acompanha toda a discussão acerca da temporalidade em *Ser e Tempo*, a temporalidade “é o ‘fora de si’ em si e para si mesmo originário.” (2012: 413) Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, por sua vez, Heidegger escreve que a temporalidade, enquanto unidade do futuro passado e presente, carrega o *Dasein* essencialmente e, assim, sendo é nela mesma “o original estar fora-de-si, o *ekstatikon*.” *Ekstatikon* significa, traduz Heidegger, “pisar-fora-de-

si”. A temporalidade “arrebata” ou “lança” o Dasein para além de si e é para indicar essa característica que Heidegger escreve a respeito do caráter ekstático do tempo, a verter existencialmente as dimensões ingenuamente apreendidas do tempo, como ekstases temporais do futuro como projeto e, por conseguinte, como porvir, do passado como ter-sido e do presente como atualidade. Dado que a temporalidade é fora de si, as três ekstases temporais pertencem-se “intrinsecamente” com originalidade “co-igual”. (1988: 267) Sendo fora de si, o “tempo original” “não ‘é’, de forma alguma, um ente.” A temporalidade nem sequer “é”. “A temporalidade temporaliza, e temporaliza nos modos possíveis de si mesma. São estes que possibilitam a pluralidade dos modos de ser do Dasein.” (2012: 413) Ao temporalizar-se, portanto, a temporalidade abre em cada caso a abertura para a existência, aberturas determinadas temporalmente que em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* Heidegger indica por horizontes ekstáticos. (1988: 267)

À essa pluralidade é preciso inscrever implicitamente a primazia de uma das ekstases de modo que na sua expressão se possa radicar a abertura para a “possibilidade fundamental de existência própria e imprópria.” (2012: 413) Assim, ao invés de se admitir múltiplas unidades que articulam excedendo-se a cada caso as três ekstases, indicando-se ainda que ingenuamente em cada caso pelas inúmeras palavras temporais (*Zeitworte*) que abundam a linguagem – ela mesma temporal – e tendo, cada qual, sua valência ontológica, Heidegger insistirá na primazia do porvir – que constitui a estrutura do cuidado e, assim, do ser-para-morte (ibid.: 415) que se temporaliza como abertura da existência no instante (ibid.: 423-424) – e, por conseguinte, nessa primazia como a chave para a singular unidade da temporalidade e, *pari passu*, a totalidade da existência: “A temporalidade originária e própria temporaliza-se a partir do porvir em sentido próprio, de tal modo que só porvindouramente sendo o ter-sido é que ela desperta a atualidade. O porvir é o fenômeno primário da temporalidade originária e própria.” (ibid.: 414) Pode-se argumentar pela presença da estratégia inversa em Gadamer, que sustenta a primazia da unidade ekstático-horizontal da tradição que se temporaliza como simultaneidade.

A contradição, suscitada de maneira mais elaborada talvez pela primeira vez por Merleau-Ponty,⁵¹ mas já intuída por Hannah Arendt na tese sobre o conceito de amor em

⁵¹ Por evidente que uma interpretação mais extensa e aprofundada da leitura avançada por Merleau-Ponty a respeito de Heidegger está completamente fora dos propósitos dessa investigação. É interessante notar, contudo, que no final da vida tanto de Arendt quanto de Heidegger houve uma troca de cartas em que um e outro discutiram a obra do autor, Arendt um tanto entusiasmada e Heidegger um tanto na defensiva. Evidentemente, os efeitos da leitura de Merleau-Ponty por Arendt são expressamente notáveis em *A vida do Espírito*, para além das diretas referências ao seu nome e às suas obras que aparecem ao longo do texto. De qualquer maneira, para uma análise da distância entre Merleau-Ponty e Heidegger, remeto-me ao texto de Jacques Taminiaux, que, de certo

Santo Agostinho, consiste na impossibilidade de subtrair ou resgatar qualquer primazia a determinar o privilégio de um horizonte temporal e, assim sendo, um modo de ser à temporalização quando existencialmente o Dasein se constitui como fora-de-si pelo e no tempo. Nas suas palavras, o tempo “que flui do porvir e que, pela decisão resoluta, antecipadamente tem seu porvir e salva-se de uma vez por todas da dispersão” seria “impossível segundo o próprio pensamento de Heidegger” e assim porque, “se o tempo é um *ek-state*, se presente e passado são dois resultados desse êxtase, como deixaríamos totalmente de ver o tempo do ponto de vista do presente e como sairíamos definitivamente do inautêntico?”⁵² Para Merleau-Ponty Heidegger tentaria, em última instância, “deduzir o tempo da espontaneidade”, isto é, estabelecer que a transcendência se constitui na essência do tempo e que a liberdade funda o fundamento abissal – a liberdade como liberdade para o fundamento (Cf. HEIDEGGER, 1998) – da unidade do estar-lançado com a possibilidade do retorno para si, (id., 1988: 267, 286) quando, “ao contrário o tempo é o fundamento e a medida de nossa espontaneidade, a potência de ir além (...) que nos habita, que nós mesmos somos, ela mesma nos é dada com a temporalidade e com a vida.” (MERLEAU-PONTY, 1999: 573, trad. para o português de Carlos Ribeiro de Moura)

Em alguma medida Merleau-Ponty não resiste também à tentação de inscrever uma primazia ou privilégio ou um certo sentido ao fora-de-si que se temporaliza enquanto tempo – “Mas o presente (no sentido amplo, com seus horizontes de passado e de porvir originários) tem todavia um privilégio porque ele é a zona em que o ser e a consciência coincidem.” (ibid.: 568) Contudo, na medida em que o tempo se opera e no operar-se abre a possibilidade para o projetar-se, o tempo é justamente uma “síntese passiva”, em que “o múltiplo é penetrado por nós e que, todavia, não somos nós que efetuamos sua síntese.” (ibid.: 572) Em outras palavras, se o tempo não é uma linha, mas “uma rede de intencionalidades”, (ibid.: 558) segundo o autor, como reservar a essa rede um só estilo temporal do mundo, e não estilos? (ibid.: 565)

modo, preparou o cuidado para a sua utilização no contexto dessa investigação, qual seja, *Merleau-Ponty's Reading of Heidegger*. (Cf. TAMINIAUX, 2002)

⁵² Admitidamente, Heidegger não estabelece a resolução como o decidir-se definitivamente em um retorno “de uma vez por todas” da decadência. Repetidas vezes, mas também no contexto da discussão sobre a temporalidade enfatiza-se que, “na maior parte das vezes, o ser-no-mundo compreende-se a partir daquilo de que se ocupa” e que a decisão que “não apenas se recupera à atualidade da dispersão nas ocupações imediatas”, mas também se “mantém atrelada ao porvir e ao vigor de ter sido” (2012: 423) precisa, como discutido acima e na esteira de Aristóteles, ser constantemente retomada, de modo algum perfazendo o todo da existência humana. Contudo, em que pese essa dimensão equivocada da crítica levantada por Merleau-Ponty, ela ainda assim chama para o cuidado de se pensar diferentemente a relação entre autêntico e inautêntico, senão mesmo, como quero argumentar, dando o primeiro passo para se superar, e ler em Hannah Arendt a superação dessa dicotomia, e não pura e simplesmente uma sua ultrapassagem.

A partir desse questionamento, o esforço conceitual de desamarrar os nós que levam a analítica existencial à contradição ora em discussão realizado por Paul Ricoeur e a resposta a esse problema carregada de interpretações quase-fenomenológicas de Hannah Arendt podem ser aproximadas. Se Merleau-Ponty foi talvez o primeiro a perceber essa problemática, gostaria de propor que Ricoeur é aquele que mais se mergulhou no texto da analítica existencial em busca de retomá-lo, mantendo suas possibilidades aquém da possessão que delas faz Heidegger – ou daquilo que tenho designado por teleologia do texto. É justamente por ler a analítica existencial às margens de maneira expressa – e não subterraneamente, como faz Arendt – que recorro então aos seus textos, para então aproximá-los, por seu próprio intermédio – não se tratando, aqui também, de mero paralelismo estéril –, de *A Condição Humana*, de modo a suscitar a pertinência dos três modos de ser da *vita activa* com a interpretação da pluralidade do tempo humano.

Como coloca Ricoeur, há uma “hierarquização” das instâncias temporais posta em jogo em *Ser e Tempo*. (2004: 355) Eu cuidei até agora apenas daquela que é apresentada como a mais originária dessas instâncias, justamente a temporalidade. Todavia, ao seu lado, encontram-se tanto a historicidade quanto a intratemporalidade. (HEIDEGGER, 2012: 417-418) Por temporalidade, ou por tempo original – contraposto à cotidianidade, sua derivação inautêntica –, como visto, indica-se a constituição do Dasein. Por historicidade Heidegger quer indicar a “gravidade própria” que recai sobre “a interpretação temporal da autoconsistência e da consistência do não si-mesmo” que revelam a “estrutura de temporalização da temporalidade” como historicidade. A historicidade designa, assim, temporalmente, o “nexo de vida” ou a “extensão” em que o Dasein tem as condições existenciais de seu acontecimento-apropriador. (ibid.: 463) A intratemporalidade, por sua vez, designa “a determinação temporal dos entes intramundanos” enquanto “um modo essencial de temporalização da temporalidade originária” e do qual deriva a interpretação vulgar do tempo, como passagem e datação. (ibid.: 418, 516-524)

De uma figura temporal à próxima ter-se-ia, na leitura certa de Ricoeur, “tanto uma perda de autenticidade quanto um incremento em primordialidade.” (1990: 94, trad. para o inglês de Kathleen Blamey e David Pellauer) Em um extremo, ter-se-ia velado, paradoxalmente aponta o autor, pela formalização hermenêutica o tempo mortal e no outro o tempo cósmico e entre um e outro o tempo histórico. A pergunta que se segue a essas pontuações expressa a estratégia de leitura de Ricoeur: “não poderia a ordem em que essas três figuras são examinadas ser invertida?” (idem) E assim porque a intratemporalidade estaria continuamente pressuposta pela historicidade – a constituição da extensão a que se

refere Heidegger dependeria da datação e da publicidade do tempo passado, como no caso do calendário e das festividades, do tempo mítico (Cf. *ibid.*: 105-109) – do mesmo modo que a temporalidade originária se interpreta situada e linguisticamente e, assim sendo, acontece historicamente. No lugar da hierarquização das instâncias temporais, Ricoeur propõe então que se percorra o “caminho do inautêntico”, (*id.*, 2004: 382) em que na passagem de uma a outra se leia não uma derivação que aponte para uma redução de recuperação do mais originário, mas uma derivação “inovativa” e “produtiva”, em que se ganha ou consoma a existência. (*id.*, 1990: 73)

Para que isso seja possível é preciso desarticular aquilo que impediu uma tal leitura no bojo da analítica existencial, quer dizer, a distinção entre o próprio e o impróprio, o autêntico e o inautêntico. De fato, fenomenologicamente o ser-todo (*Ganzsein*) tem um privilégio, concede Ricoeur, (*ibid.*: 64) na interpretação do tempo, porque dessa perspectiva é a unidade do futuro, passado e presente que é colocada como um problema. Todavia, ao assumir como fio condutor da investigação o ser-para-morte no modo que o faz a analítica existencial como que entraria em curto-circuito. De certo modo, é como se ansiedade por totalidade acabasse por ocultar a potencialidade. (*id.*, 2004: 356-357) E isso se manifestaria especialmente na tensão entre o existencial (*Existenziale*) e o existenciário (*Existentielle*). A distinção aparece em *Ser e Tempo* já no seu início e quer designar de um lado, a compreensão ôntica que o *Dasein* tem de si mesmo, como um assunto do qual ele se ocupa, existencialmente, e a compreensão existencial e ontológica do qual o *Dasein* cuida de si. (2012: 48-49) Em suma, é a própria possibilidade de se distinguir entre o ôntico e o ontológico estrutural e compreensivamente que essa distinção é chamada a indicar – não tanto como uma solução, mas como um problema a ser desenvolvido pela analítica existencial. Segundo Ricoeur, muito rapidamente a distinção entre o existencial e o existenciário acaba sendo interferida pela distinção entre o próprio e o impróprio, na medida em que a busca pelo existencial e pelo originário se articula como uma luta pela autenticidade contra o inautêntico. E, contudo, estando aí o problema, essa luta só se faz possível com o apelo ao testemunho do ôntico e do existenciário – a analítica existencial se vê constantemente obrigada a oferecer um “atestado existenciário” dos seus “conceitos existenciais”. (1990: 65)

A relação entre a interpretação ontológica e seus pressupostos foi discutida pormenorizadamente no segundo capítulo dessa investigação. Naquele contexto destaquei os momentos em que Heidegger se pergunta a respeito da possível arbitrariedade da analítica existencial e de como sua resposta para tanto implica na suspensão da relação problemática entre o existenciário e o existencial através das indicações formais e correlata hermenêutica

do implícito e do explícito. O que Ricoeur está questionando, portando, é justamente e exemplariedade daquilo que se oferece para Heidegger, a possibilidade mesma de fazer a distinção entre o ôntico e o ontológico. Dessa perspectiva, a eleição do ser-para-morte como a chave para se compreender o todo da existência humana vai questionada e a eleição daquele conjunto de conceitos – como a resolução diante da morte, do ser-para-morte como *bios theoretikos*, enfim, fruto, segundo Ricoeur, de um certo estoicismo e que teria como principal consequência o obscurecimento das demais instâncias temporais – que Arendt ela mesma indicara quanto a necessidade de se verem suspensos com vistas à proficuidade do conceito de ser-no-mundo vai colocada em dúvida. (RICOEUR, 1990: 67; 2004: 358) Com isso, continua o autor, abre-se a possibilidade de prestar um respeito muito maior às dimensões clarificadas pela analítica existencial, especialmente porque e efetivamente o *Dasein* é interpretado como aquele que se excede, como transcendência. (1990: 68)

Essa interpretação se mostra uma constante desde *Tempo e Narrativa* até *Memória, História, Esquecimento*, de modo que, em que pese as inúmeras variações às quais a obra de Ricoeur se viu submetida ao longo de seu desenvolvimento, elas podem ser deixadas em suspenso nesse tocante. Mais importante, de fato, vem a ser a proximidade, tanto em termos de data quanto de projeto, do texto, também de sua lavra, *Ação, narrativa e história: sobre reler A Condição Humana*. Nas suas palavras, a contribuição de Arendt nesse livro pode ser lida especialmente como uma “amplificação da descrição do *tempo humano*”. (RICOEUR, 1983: 61, ênfase no original) Diante dessa abertura do texto, Ricoeur submete uma estratégia de leitura em que se retoma as três atividades da *vita activa* em suas “caracterizações temporais”. O trabalho estaria ligado à “natureza transitória das coisas produzidas em virtude da subsistência”, à “incessante renovação da vida”, marcada por sua “ausência de durabilidade”. E se temporalizaria como passagem. (ibid.: 63, 65) Já a fabricação seria temporalizada no modo do perseverar e da durabilidade, isto é, como duração ao ponto de ser o fabricar de um mundo habitável, através do artifício humano, que permite à vida humana se interpretar como um começo e um fim, como ser-todo. (ibid.: 64-65) O agir, por fim, é temporalizado, como indicado, no instante do milagre, em sua fragilidade, irreversibilidade e imprevisibilidade. (ibid.: 67-68)

Isso posto, apesar de sugestões do contrário, dificilmente se poderia adscrever a cada uma das atividades pura e simplesmente uma das dimensões temporais. Assim, as estruturas temporais subjacentes e constitutivas das atividades se temporalizam enquanto distintas unidades ou mesmo “estilos” eskático-temporais, em que vigor-de-ter-sido, porvir e atualidade se articulam e se distendem nos modos indicados pelas palavras temporais

repetição, durabilidade e instante. De fato, isso implica se admitir toda uma riqueza àquilo que seria, conforme a analítica existencial, a mais vulgar e mais imprópria das instâncias temporais, isto é, a intratemporalidade. Em igual medida, ao se suscitar a rede de intencionalidades em jogo no temporalizar-se que abre a possibilidade dos diferentes modos de ser do homem no mundo, tem-se equipagem muito mais precisa para lidar com as maneiras pelas quais essas atividades aparecem publicamente em cada caso – em outras palavras, o agir, o fabricar e o trabalho enquanto indicações formais-temporais de um nexos de atividades temporalizadas nesses modos e que engendram ou tensionam o tempo, em cada caso, no sentido do projeto, podem ser lidos em respeito à sua historicidade e tensões, e não como categorias atemporais. (Cf. RICOEUR, 1983: 61; BENHABIB, 2003)

Por conseguinte, a chave para se apreender a questão do Direito, da relação entre direito e existência, a partir de Hannah Arendt se concentra na interrogação acerca do seu tempo. Qual é o tempo do Direito? A resposta a essa pergunta fundamenta aquilo que, em grande maioria, a literatura secundária levanta sem o devido cuidado de que o direito ou a positividade – isto é, o direito como objetividade – se faz – se opera, é temporalizado – no modo da fabricação. (Cf. ADEODATO, 1989: 183-186; FERRAZ Jr, 1989: iv; LAFER, 2015: 301; BREEN, 2012: esp. 26; WILKINSON, 2012: 50-61) Isso significa dizer, seguindo a interpretação ora conquistada, que, em princípio, o direito é temporalizado – temporalmente determinado – pela unidade ekstático-temporal que se indica pela durabilidade. Tem-se um ganho de sentido evidente no tocante à analogia também oferecida por Arendt – do direito como memória – que tem guiado essa investigação, mas, mais importante, uma estratégia para se reunir as passagens dedicadas ao direito em *A Condição Humana* – coincidentemente, talvez uma de suas mais ignoradas obras pelos artigos que já se dedicaram ao tema, bem como às duas obras integralmente voltadas para tanto (Cf. VOLK, 2017; TORRES, 2011) – com vistas não à sua simples menção com preocupação exegética, mas à sua leitura.

a) *Direito como memória*

“Desde os gregos”, escreve a autora ainda em *As Origens do Totalitarismo*, “nós sabemos que a vida política altamente desenvolvida gera uma suspeita profundamente enraizada da esfera privada”, e, assim, “um profundo ressentimento contra o milagre incômodo contido no fato de que cada um de nós é feito como é - singular, único, insubstituível.” Essa esfera seria “uma ameaça permanente à esfera pública, porque a esfera

pública está baseada consistentemente na lei da equidade tal qual a esfera privada está baseada na lei da diferença e diferenciação universal.” Essa é a razão de todas as comunidades políticas desenvolvidas, conclui Arendt, como a Cidade antiga, mas também o Estado Moderno, “tão comumente insistirem na homogeneidade étnica”, na “esperança de eliminar tanto quanto possível essas diferenças e diferenciações naturais e sempre presentes que por si mesmas suscitam ódio, desconfiança e discriminação estúpidos” ao revelarem os limites do artifício humano, indicando “muito claramente aquelas esferas sob as quais o homem não pode agir e nem mudar à sua vontade”. “O estrangeiro”, portanto, “é um símbolo assustador do fato da diferença enquanto tal, da individualidade enquanto tal”. (1973: 301-302)

Por meio da ênfase na homogeneidade étnica, a isonomia se transforma em isogonia. Trata-se, segundo Derrida em *A política da amizade*, de uma “renaturalização dessa ‘ficção’”, da “ficção legal” da igualdade: “A natureza comanda a lei; a igualdade de nascimento funda *na necessidade* a igualdade jurídica.” (2006: 93, ênfase original) A necessidade do “dia anterior ao nascimento” torna “obrigatória” já no nascimento, “no nascimento nobre, no nascimento eugênico, a busca por uma igualdade diante da lei em conformidade com a igualdade do nascimento.” (idem) O elo entre o político e a consanguinidade autóctone, entre *nomos* e *physis*, funda pelo esquecimento a política de fraternidade, a comunidade de reconhecimento dos gregos. Nessa processualidade se apaga, justamente, o fato da diferença, que Derrida prefere denominar nesse contexto pelo “talvez”: “Esse esquecimento do talvez, essa amnésia da decisão sem decisão, do absoluto *arrivant* – isso é o que talvez está escondido no ato de memória grego.” (ibid.: 100) *Ato de memória* que, deve-se lembrar com Arendt, instaura não o passado, mas um presente permanente – ou um passado permanente, com os romanos. Nessa permanência, tudo, escreve Derrida, “parece ter sido decidido onde a decisão não acontece, precisamente no lugar onde a decisão não acontece *qua* decisão, onde ela já terá sido tomada, onde ela terá sido tomada no que sempre já aconteceu: no nascimento”. (ibid.: 99)

Eu gostaria de argumentar que é esse o sentido que acaba tomando conta do tratamento oferecido pela analítica existencial do “outro fim” do *Dasein*, que em seu envio comum oferece ao *Dasein* a possibilidade de ser colocada “na simplicidade do seu destino”, no qual o *Dasein* acontece plenamente. (2012: 475-477) A pergunta pelo outro fim do *Dasein*, como sabido, abre a interrogação sobre a historicidade do *Dasein*.⁵³ “Será que, no que diz

⁵³ Pelo menos em duas instâncias a interpretação proposta por Heidegger a respeito do nascimento foi colocada em confronto com a obra de Hannah Arendt, quem, argumentavelmente, propõe senão uma filosofia, um pensamento da natalidade. (Cf. BOWEN-MOORE, 1989) Em uma delas, Felix Murchadha propõe que uma e

respeito ao seu ser-todo em sentido próprio, todo o Dasein foi de fato levado à posição prévia da analítica existencial?”, escreve Heidegger. (ibid.: 464) O questionamento, continua o texto, quanto a totalidade do Dasein pode ter encontrado “a sua resposta no ser-para-o-fim”. Contudo, a morte seria “apenas um dos fins que abrangem a totalidade da presença”. Lê-se emtão que “o outro ‘fim’ é o ‘começo’, o ‘nascimento’.” Diante desse outro fim, a investigação até então se deu de maneira unilateral, concede Heidegger, passando-se “por cima do ‘nexo da vida’ em que o Dasein, constantemente e de algum modo, se mantém.” (idem)

Uma caracterização ontológica do ser “entre” nascimento e morte não pode ter como seu ponto de partida implícito, entretanto, “a determinação desse ente como algo simplesmente dado ‘no tempo’”, de modo que, existencialmente, “o nascimento não é e nunca poder ser um passado, no sentido do que não é mais simplesmente dado.” (ibid.: 465-466) É no § 74, *A constituição fundamental da historicidade*, que se conquistaria, por sua vez, a compreensão propriamente existencial do nascimento. Heidegger escreve que na análise do decidir-se – “o projetar-se silencioso e pronto a angustiar-se para o ser e estar em dívida em sentido próprio”, (ibid.: 474) senão a decisão pelo filosofar, como sugerido anteriormente – deixou-se de lado, ou neutralizou-se qualquer discussão a respeito das “possibilidades factuais de existência” para as quais o Dasein se decide. (ibid.: 475) Se essas discussões estão aquém da originariedade da analítica existencial, o questionamento “de onde se podem simplesmente haurir as possibilidades em que a presença faticamente se projeta” tem sua dignidade

outra concepções não seriam inconciliáveis e que através do destino se indicaria a possibilidade do agir aberta pelo nascimento como essencial à finitude do Dasein. (2013: 50 e ss.) Na outra, Peg Birmingham busca em Heidegger os aportes que ajudariam a apreender o evento da natalidade para além das inconsistências do texto arendtiano. (2006: 23-24) A manifestação mais exemplar dessa inconsistência, Birmingham sugere, estaria na caracterização da natalidade como, na tradução de Roberto Raposo, “o fato original e singular de nosso aparecimento físico original”, (2007: 189) “*the naked fact of our original physical appearance*” (1998: 176) que seria como que confirmado e atualizado através do falar e do agir, a articular uma espécie de “segundo nascimento”. A inconsistência apareceria quando se contrasta a ligação do primeiro nascimento com o segundo – o nascimento físico com o nascimento linguístico, na interpretação de Birmingham – com a distinção entre *bios* e *zoe* pressuposta, segundo a autora, para a sustentação da separação entre o político e o social, (2002: 191-192, 195) ou, vertendo essa distinção de maneira textualmente mais precisa, entre aquilo que resistiria à luz do público e aquilo que deveria ser protegido dela. Para insitir no acerto da ligação em detrimento da separação, a autora se volta para a passagem acima apresentada, destacando como a interpretação do nascimento em Heidegger enfatizaria o estar-lançado da facticidade humana e de que maneira o nascimento linguístico estaria intrincado ao nascimento físico e de que, por conseguinte, o espaço político, estaria “sempre aberta para algo diferente de sua mesmidade.” (ibid.: 196-201) Embora eu discorde quanto a possibilidade da interpretação do “ser-para-o-nascimento” (ibid.: 200) ser conciliável com aquela da natalidade, pelos motivos que se seguem, a interpretação de Birmingham, especialmente, indica algo importante – muito embora seu achado acabe se atrapalhando pela vigência do esquema tradicional em que se confunde a solução grega analisada por Arendt com a distinção entre público e privado ela própria, (Cf. TSAO, 2002) como se as atividades que os gregos designavam normativamente como propícias ao aparecer e aquelas que ficavam veladas à luz do público fossem apresentadas como o único arranjo possível –, qual seja, a ligação entre o primeiro e o segundo nascimento, destacada e explorada em sua centralidade sem o déficit dos esquemas legados pela tradição a presentarem-na como uma inconsistência por Miguel Vatter. (Cf. 2006)

ontológica. A morte, lê-se, “apenas garante a totalidade e a propriedade da decisão”, enquanto as possibilidades abertas elas mesmas não devem “ser retiradas da morte”. Essas possibilidades, Heidegger sugere, seu horizonte adviria provavelmente do assumir o “estar-lançado”, muito embora o *Dasein* nunca retorne a quem disso. (idem) Esse a quem parece ser o nascimento, que carrega consigo a possibilidade do *Dasein* voltar-se para si mesmo e abrir “cada uma das possibilidades factuais de existir propriamente a partir da herança que ele, enquanto lançado, assume.” O fato de ter seu começo determinaria existencialmente o *Dasein* com a possibilidade de se voltar decididamente para o estar-lançado que abrigaria “em si uma transmissão de possibilidades legadas” que, pela decisão, são assumidas como herança. Essa herança retiraria o *Dasein* “da multiplicidade infinda das possibilidades de bem-estar, de simplificar e esquivar-se, que de imediato se oferecem, colocando a presença na simplicidade de seu destino.” (ibid.: 476)

O *Dasein* é “marcado por um destino”, uma possibilidade “herdada, mas igualmente escolhida” que caracteriza sua extensão como um acontecimento, mas ele o é “essencialmente como ser-no-mundo no ser-com os outros”, de modo que “seu acontecer é um acontecer-com, determinando-se como envio comum. Com este termo designamos o acontecer da comunidade, do povo.” (ibid.: 477) O destino é, então, sempre o destino de um povo. Na retomada, o destino individual, (*Shicksal*) no qual o *Dasein* está lançado à sorte, se assegura em sua constância e se abre para o destino como envio comum. (*Geschick*) (Cf. GUIGNON, 2002) Colocar-se no seu destino, ser historicamente, é decidir-se por ser-com-o-povo, ser um “nós”. A indicação dessa decisão e desse destino, a obra *Ser e Tempo* – mas, mais especificamente a obra de arte, que no seu acontecer transporta “um povo para sua tarefa, como inserção em sua herança”, (1993c: 192-193, 201-202) – seria então uma oração fúnebre, a filosofia como a oração fúnebre por excelência que chama pela preservação de uma decisão que já foi decidida desde antes do nascimento.

Nascimento e vigor-de-ter-sido estão intimamente ligados na analítica existencial em virtude do estar-lançado abrir o horizonte de possibilidades que tem sua originariedade no destino que é o *Dasein*. A leitura acima articulada deixa entrever isso. Se se segue esse rumo, é no § 68, *A temporalidade da abertura em geral*, que se encontra o tratamento de como o vigor-de-ter-sido se concretiza no acontecimento histórico em razão do ser-para-a-origem (*Sein zum Anfang*). O poder-ser impróprio, assim se escreve, “temporaliza-se como um aguardar atualizante a cuja unidade ekstática pertence necessariamente um vigor de ter sido, que lhe corresponde.” Por isso, o decidir-se pelo si mais próprio é, “conjuntamente, um voltar para o si-mesmo mais próprio, lançado em sua singularidade”, de modo que o *Dasein*

tenha condições “de, decididamente, assumir o ente que ele já é.” Esse assumir, senão o assumir que caracteriza a transmissão da herança abrangida no estar-lançado, é chamado, no contexto da decisão pelo si mais próprio, de retomada, isto é, “o ser de maneira própria o ter sido”. (ibid.: 424-425)

À retomada corresponde-se a possibilidade imprópria de recordar. O recordar, Heidegger escreve, “só é possível com base no esquecer e não o contrário”. O esquecerimento é “um modo próprio, ‘positivo’ e ekstático do vigor de ter sido. A ekstase (retração) do esquecer tem o caráter de uma extração, fechada para si mesma, do vigor de ter sido em sentido mais próprio, de tal maneira que esse extrair-se de... fecha, ekstaticamente, aquilo de que se extrai e, com isso, a si mesmo”. O esquecerimento refere-se, assim, “ao próprio ser e estar lançado; o esquecerimento é o sentido temporal do modo de ser em que, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, eu, tendo sido, sou.” (ibid.: 425) Diante dessa caracterização, Heidegger se vê obrigado a lembrar que muito embora o esquecerimento abre ou temporaliza o horizonte da ocupação, “é primariamente no porvir que o compreender se temporaliza”. (idem) A sucessão de reduções à revelia da existencialidade que são operadas para que se possa chegar a essa primazia foi discutida anteriormente. Admitida uma pluralidade de tempos correspondente à pluralidade de atividades pelas quais o *Dasein* se ocupa do mundo – *dilectio mundi* –, a pergunta então diz respeito ao papel do esquecerimento e da memória diante dessa dispersão (*Zerstreuung*), bem como do nascimento em relação a tanto.

De certo modo, então, deve-se perguntar como o faz David Farrell Krell, quanto a possibilidade de, diante da equiprimordialidade das ekstases temporais, derivar a temporalidade inapropriada da temporalidade originária. (1990: 246) Essa pergunta coloca essa passagem ao centro da economia de *Ser e Tempo* e da obra de Heidegger como um todo. Afinal, ela não se volta contra o esquecerimento do Ser, visando inaugurar um novo início na retomada do primeiro início? Talvez por isso a questão entre esquecerimento e lembrança tenha tão pouco espaço expressamente, porque o livro como um todo é senão isso. Não se pode esquecer, *Ser e Tempo* abre denunciando que sua questão fundamental foi esquecida, (HEIDEGGER, 2012: 60) a questão ontológica. Logo, como escreve Krell, embora “o sentido e direção primários da existencialidade” seja futural, “a primazia do ter-sido parece ser mais primária do que a primazia do futuro.” (1990: 246) De tal maneira que se possa se questionar se o *Dasein* esquece na medida em que negligencia aquilo que lhe é mais próprio, no estar-lançado, ou se esse esquecerimento “é precisamente seu modo mais próprio de ser”. (ibid.: 248) O esquecerimento, como fechamento e estranhamento, como a única ekstase que não é fora-de-

si, mas uma extração, um fechar-se para si mesmo, parece, no fundo, abrir a possibilidade da temporalidade – do fora de si em si e para si.

Assim, um caminho possível para responder acerca da possibilidade da originalidade mais original – ou, talvez, a mera primordialidade – do esquecimento se abre do cuidado para com a palavra “nascimento”, em um esforço de se começar a marcar a distância entre nascimento e natalidade. Encontra-se em Miguel Vatter, (2006) talvez, o único exemplo de estratégia semelhante. Vatter, em uma leitura cuidadosa de *Ser e Tempo*, destaca que nascimento é *Geburt*. Quando Heidegger escreve, na tradução de Márcia Schuback, que o *Dasein* “só existe nascente e é nascente que ela morre”, (2012: 466) escreve-se “*das faktische Dasein existiert gebürtig und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode*”. Todavia, *gebürtig* seria mais precisamente traduzível, seguindo Vatter, por “nativamente”, do mesmo modo que *Gebürtlichkeit* se verte em “natividade” (2006: 139) – coincidentemente, na versão alemã de *A Condição Humana*, esse segundo termo aparece apenas uma vez, optando a autora pela expressão *Natalität* em todas as outras ocasiões. (Cf. 1994: 243)

De fato, a distinção terminológica – ainda que se possa pontuar que a questão é mais densa do que simplesmente optar por um ou outro – deixa entrever uma oposição conceitual. O aspecto insatisfatório da literatura secundária a respeito da natalidade, escreve Vatter, vem em grande medida da incapacidade de se atentar para essa oposição. (2006: 151) Os homens vêm ao mundo não nativamente – pertencentes a um destino –, mas como estranhos. A relação entre o milagre do nascimento e o estranho é expressamente articulada na passagem de *As origens do totalitarismo* com a qual se abriu essa discussão, e é reiterada em outros contextos, como nas primeiras páginas de *A Condição Humana*, na qual Arendt escreve que “os recém-chegados quem são nascidos no mundo como estranhos.” (1998: 9) Contudo, se em *Origens do Totalitarismo* Arendt se questionava quanto a impossibilidade do espaço político de abrigar a estranheza da natalidade – em razão de ser vigido pela lei da natividade, pode-se sugerir em uma antecipação –, em *A Condição Humana* a natalidade, o milagre do nascimento, é indicada como a potência atualizada no agir, o principal dado da vida política. (ibid.: 178, 247)

A relação, senão mesmo a coincidência, entre o nascente e o estranho permite aproximar a natalidade do esquecimento? No final de *A promessa da política*, (2005b: 203-204) como notado por Vatter, (2006: 151-153) Arendt escreve que na sua necessidade por nascentes que possam “começar novamente, o mundo é sempre um deserto”. Mais crucial, contudo, para essa aproximação parece ser a relação indicada no primeiro capítulo dessa

investigação e destacada por Derrida entre o agir e a mentira. A passagem crucial está localizada em *A mentira na política*: (1972c: 5, ênfases no original)

Uma característica da ação humana é que ela sempre começa algo novo, e isso não significa que sempre se permite ao agir começar *ab ovo*, a criar *ex nihilo*. Em ordem para abrir espaço para a ação, aquilo que estava lá antes precisa ser removido, ou destruído, e as coisas como eram antes são mudadas. Essas mudanças seriam impossíveis se nós não pudéssemos nos remover mentalmente de onde nós estamos fisicamente localizados e *imaginar* que as coisas devam ser diferentes de como elas efetivamente são. Em outras palavras, a negação deliberada da verdade factual – a habilidade de mentir – e a capacidade de mudar os fatos – a habilidade de agir – são interconectadas; ambas devem sua existência à mesma fonte: imaginação.

Poder-se-ia aproximar sem mais mentira e esquecimento? Talvez, se se interroga essa proximidade nos termos de um “esquecimento ativo”. Essa expressão aparece na abertura da *Segunda Dissertação da Genealogia da Moral*. As palavras são particularmente famosas e seu contexto é evocado, como discutirei adiante, em uma passagem crucial de *A Condição Humana*. O texto se abre da seguinte maneira: “Criar um animal que pode fazer promessas – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema do homem?” Haveria, contudo, uma “força que atua de modo contrário, a do esquecimento. Esquecer não é uma simples *vis inertiae*, como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido”. O esquecimento ativo, “espécie de guardião da porta”, garantira “que novamente haja lugar para o novo”. (1998: 47, trad. para o português de Paulo César Lima de Souza)

Dessa perspectiva, a memória (*Gedächtnis*) auxiliaria na suspensão do esquecimento “em determinados casos – nos casos em que se deve prometer”, de modo que essa suspensão seja também ela ativa, “um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade”. (ibid.: 48) Nietzsche então alude a todo o “trabalho pré-histórico” que foi dispendido para que a confiança, constância e necessidade do homem se fizessem presentes e, com elas, a capacidade de dispor do futuro e “responder por si como porvir”. Essa seria “a longa história da origem da responsabilidade”, (ibid.: 48) responsabilidade que vai definida como uma “rara liberdade”, o “poder sobre si mesmo e o destino”. (ibid.: 50) A conquista dessa liberdade e desse poder, de fazer promessas e, concomitantemente, “construir uma memória naquele que promete”, não foi resolvida “exatamente com meios e respostas suaves”, não existindo, talvez, nada “de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*.” (ibid.: 50) Como “tudo grande na terra”, o surgimento da memória “foi largamente banhado de sangue”, (ibid.: 55, ênfase no original) de modo que a dor seria “o mais poderoso auxiliar

da mnemônica”, sempre havendo “sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória”. (ibid.: 51)

Seguindo a literatura secundária, (Cf. KRELL, 1990; BARRENECHEA; DIAS, 2013; LEMM, 2006) juntamente à *Genealogia da Moral*, é na segunda consideração intempestiva, *Sobre os usos e desvantagens da história para a vida*, que se concentra a investigação acerca da relação entre memória e esquecimento na existencialidade humana. Joseph Ward em seu texto *A vida, o a-histórico, o suprahistórico: Nietzsche sobre a história* me parece ter demonstrado suficientemente a continuidade entre esses dois textos, um de juventude, outro de maturidade, (Cf. 2013) de modo que eu possa os ler em proximidade sem grandes dificuldades. Assim, ao contrário do animal, que vive a-historicamente, contido no presente, o homem, escreve Nietzsche, ao contrário, “contrapõe-se ao grande e cada vez maior peso do que passou”. (2003: 8, trad. para o português de Marco Antônio Casanova) Ao ponto do homem ser homem na medida em que limita “esse elemento a-histórico”, fazendo “surgir no interior dessa névoa que nos circunda um feixo de luz muito claro, relampejante”, ao “usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu”. (ibid.: 12) Entretanto, “a todo agir ligar-se um esquecer”, sendo “absolutamente impossível viver, em geral, sem esquecimento.” Haveria um limite – *horos*, limite em grego, a palavra que serve de raiz a “horizonte” –, constitutivo do horizonte de sentido, “no interior do qual o que passou precisa ser esquecido, caso ele não deva se tornar o coveiro do presente”, ao que Nietzsche designa a “força plástica de um homem, de um povo, de uma cultura”, isto é, sua capacidade de transformar e incorporar “o que é estranho e passado, curando feridas, restabelecendo o perdido, reconstituindo por si mesma as formas partidas.” (ibid.: 9-10)

Há, assim, uma espécie de dupla limitação – do esquecimento pela memória e da memória pelo esquecimento – a corresponder à constituição da existencialidade concomitantemente pelo histórico e pelo a-histórico, como animalidade e humanidade, sendo impossível decidir na direção do primeiro – como Heidegger parece acusar a tradição ocidental, e Nietzsche ele próprio – ou do segundo – como Heidegger argumenta se realizar pela analítica do *Dasein*. (1979: 154) Essa dupla limitação como que deixa entrever aquele que, na *Genealogia da Moral*, Nietzsche designa como o “princípio mais importante para toda ciência histórica”, isto é, o de que “a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo*”. E isso porque “algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior”, uma reinterpretação que é sempre já “um subjugar e

assenhorear-se” do mesmo modo que “todo subjugar e assenhorear-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o ‘sentido’ e a ‘finalidade’ anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados”,⁵⁴ ou mesmo ativamente esquecidos. (1998: 66) Em toda mnemotécnica haveria, portanto, um aspecto duradouro, “o costume, o ato, o ‘drama’, uma certa sequência rigorosa de procedimentos” e um aspecto fluído, “o sentido, o fim, a expectativa ligada à realização desses procedimentos”. (ibid.: 68)

Se se tem em conta essa duplicidade que atravessa a memória como exterioridade, como tecnologia, caracterização a qual me volto no final dessa seção, consegue-se interpretar porque Nietzsche insiste na caracterização do Direito e da lei como meio ou instrumento – como “meio na luta entre complexos de poder” – que submetem ou são eles mesmos “restrições parciais” da “vontade de vida que visa o poder”, mas que estão, enquanto “meios particulares”, subordinados a seus fins, isto é, “como meios para criar maiores *unidades* de poder.” (ibid.: 65, ênfase adicionada) É porque se inscreve no Direito, enquanto mnemotécnica, talvez a mnemotécnica por excelência, a separação entre a “causa de sua gênese” e o “seu sentido” que ele pode, concomitantemente, restringir os poderes em luta, constituindo-os impessoalmente em unidade como “ordem de direito geral e *soberana*” (idem, ênfase adicionada), bem como suscitar o seu engrandecimento.

Como será discutido na seção seguinte, unidade e engrandecimento são palavras cruciais na compreensão arendtiana do Direito. Mais importante para a presente seção é a relação entre memória, promessa e soberania. Essa relação aparece no texto arendtiano em resposta àquilo que se estabelece no § 32 de *A Condição Humana*, isto é, o caráter processual inerente a todo o agir, implicando-se nessa processualidade sua irreversibilidade e imprevisibilidade. (1998: 232-233) Nos dois parágrafos subsequentes, §§ 33 e 34, a autora propõe nas potencialidades inerentes à ação ela mesma como que a solução ou a “redenção” para as duas dimensões de fragilidade, (Cf. CALVET, 2006) através do perdoar e do

⁵⁴ É importante destacar a contraposição entre a interpretação como assenhoreamento proposta por Nietzsche e a interpretação como servidão proposta por Gadamer. Enquanto para Gadamer ter-se-ia a “mesmidade na diferença” articulada temporalmente por um sucessivo de interpretações que se acrescem, desaparecendo, ao interpretado, na manutenção do pertencimento e mesmo engendramento do intérprete ao e pelo interpretado, para Nietzsche, pode-se sugerir, haveria a “diferença na mesmidade”, em que novos sentidos são projetados interpretativamente na durabilidade de uma forma, que vai, a cada caso, redirecionada, havendo, assim, não uma unidade de sentido, mas sempre uma multiplicidade em disputa. De certo modo, pode-se ler às entrelinhas das objeções levantadas por Jacques Derrida ao texto apresentado por Gadamer quando do acontecimento de seu encontro em Paris, *Texto e Interpretação*, esse confronto entre senhor e escravo, quando o primeiro insiste no problema de se projetar como axioma incondicional do diálogo como estrutura de formalização do processo de interpretação a vontade para o consenso, vontade e seu questionamento que lança a possibilidade de pensar a “expansão do horizonte” tanto como uma “expansão contínua”, guiada por essa axiomática, talvez senão a axiomática do explícito e do implícito, quanto como uma “re-estruturação descontínua”. (DERRIDA, 1989c: 52-53)

prometer. Conforme notado por Bonnie Honig, mais que meros constrangimentos, uma e outra atividades são fenomenologicamente exemplares daquilo que Arendt quer indicar por agir. (1993: 84) Concomitantemente, o tratamento dos dois únicos “mecanismos de controle inseridos na própria faculdade de começar novos e intermináveis processos”, advindos “diretamente da vontade de viver em conjunto com outrem nos modos do agir e do falar”, (ARENDDT, 1998: 246) se faz em uma negociação direta com Nietzsche.

Essa negociação é expressa no caso da promessa, contexto no qual Arendt evoca a “extraordinária sensibilidade” de Nietzsche ao visualizar “na faculdade de promessas (a ‘memória da vontade’, como ele a chamou) a própria distinção que separa a vida humana da vida animal”, remetendo o leitor aos dois primeiros aforismas da segunda dissertação de *Genealogia da Moral*. (1998: 245, nota 83) Essa referência a Nietzsche se segue e conclui uma série de considerações a respeito do prometer como o “dispor do futuro como se fosse presente”, em que se conquista uma “independência limitada da incalculabilidade do futuro” ao colocar em atualização seu inerente poder de estabilização, e, de fato, fecha a linha de pensamento estritamente dedicada ao tema.

Deve-se destacar, como lembram Barrenechea e Dias, que sua concepção do prometer não parece se opor a nem impedir o esquecimento, suscitando, pelo contrário, “um jogo constante de forças e uma necessidade de se criar permanentemente novos significados e valores para uma vida afirmativa.” (2013: 308-309) E isso porque, no engenhoso jogo de palavras de Bonnie Honig, Arendt busca teorizar “um prometer que não postula promitentes”. (1993: 84) Seria prova de tanto a ênfase da autora na finitude da promessa diante da contingência do agir, isto é, de que as promessas deveriam ter sua significância enquanto “ilhas isoladas de certeza em um oceano de incerteza”, e não como um mapeamento e enquadramento de todo o “chão do futuro”, assegurando-o em todas as direções. Nesse exceder-se, o prometer “perderia seu poder vinculante”, autodestruindo-se. (ARENDDT, 1998: 244) Mas qual é a relação entre promessa e memória? Diretamente essa relação aparece apenas no contexto da referência a Nietzsche; indiretamente, pode-se argumentar, nos exemplos que abrem o parágrafo, com Arendt indicando tanto o *pacta sunt servanda* dos romanos quanto as narrativas em torno de Abraão – que em sua busca por fazer promessas teria convencido até Deus a pactuar consigo. Em ambos os casos – e, argumentavelmente, em todos aqueles que se tenha em vista uma “estrutura elaborada de laços e amarras para o futuro”, como “leis e constituições, tratados e alianças”, que seriam derivadas, em última instância, da “faculdade de fazer e manter promessas em face das incertezas essenciais do futuro” (1961e: 164) –, prometer é prometer não se esquecer de, prometer é lembrar.

Mais ainda, a proximidade entre promessa e lembrança (*Erinnerung*) – e mais especificamente a memória (*Gedächtnis*), no sentido da mnemotécnica evocada por Nietzsche – atravessa todo o tratamento da temática em *Sobre a Revolução*. (Cf. ARENDT, 1990b) Em um particular rearranjo da obra arendtiana, portanto, pode-se chegar à proposição de Vanessa Lemm, quem afirma que para Arendt “a faculdade de prometer é essencialmente uma faculdade de memória que tem o poder de levar um corpo de pessoas ao seu começo, isto é, ao momento no qual eles acordaram com um objetivo e um propósito.” (2006: 162) O controle exercido pelas promessas envolveria a extração cada vez mais distante do futuro no passado, de modo que “ao invés de nascer em um futuro incerto, nasce-se em um passado assegurado.” (idem) Lemm coloca essa compreensão em conflito para com aquela interpretável dos textos nietzschianos, contraposição a partir da qual revela um seu possível caráter problemático. Haveria uma tensão, sustenta a autora, entre o compromisso com o passado advindo com o prometer e a liberdade como liberdade para inaugurar novos começos pelo agir. Essa tensão seria resolvida no texto arendtiano pela ênfase na necessidade de fundação da liberdade e, por conseguinte, na sua “institucionalização” através da memória. Lemm se pergunta, todavia, se ao invés de “proteger” o espaço de liberdade, essa institucionalização poderia acabar por ameaça-lo, ao colocar sob controle a processualidade que definiria por excelência “a liberdade e pluralidade da ação humana”. Finalmente, a possibilidade dessa ameaça traria consigo dúvidas quanto a ausência de violência do prometer compreendido como “a extração do futuro do passado” a “institucionalização do passado sobre o futuro”, especialmente em razão da gramática que uma e outra dimensões implicaria, provinda do “domínio da fabricação”, como a ênfase em “fazer promessas” deixaria entrever. (ibid.: 163-164)

O sentido avançado por Arendt do prometer acabaria por corresponder, segundo Lemm, à “memória da vontade” a que Nietzsche se refere. E o problema na concepção da autoria adviria justamente em seu fracasso em interpretar uma segunda prática de promessas articulada na *Genealogia da Moral*. Essa segunda prática seria aquela do indivíduo soberano, que supera a memória individual em um retorno ao esquecimento da animalidade. (ibid.: 166) A promessa soberana, ao contrário da memória da vontade, não estaria voltada para a “geração, preservação e proteção” do poder político, mas para neutralizar a violência e dominação que definem as práticas políticas institucionalizadas, protegendo a liberdade e a pluralidade através de uma prática agonística de responsabilidade. A responsabilidade seria agonística, continua autora, por implicar na “resistência a institucionalização da liberdade”, em que a liberdade não seria nem em virtude de um direito instituído nem garantida por

promessas mútuas, mas aquilo pelo qual se luta e que se conquista. (ibid.: 167) Essa prática implicaria não na manutenção da distinção entre o animal e o humano – que Lemm projeta como constitutiva da política para Hannah Arendt –, mas no retorno do humano ao animal. (ibid.: 169-170) Por fim, a promessa da memória da vontade seria feita “em nome do passado”, a promessa soberana “em nome do futuro”, em uma “ruptura com o passado” que “revoluciona o presente” com vistas ao futuro.

As preocupações, objeções e contraposições da autora tem como sustentáculo último a redução do perdão também à memória e uma completa desconsideração do que Arendt escrevera a respeito da relação entre o mentir e o agir. Essa leitura se sustenta a partir da colocação da autora que, diante de Nietzsche, a concepção arendtiana do prometer seria insuficiente em razão da pouca atenção dispendida ao esquecimento. (ibid.: 171) Em uma nota de rodapé no contexto dessa colocação, Lemm considera a interpretação oposta avançada por Honig, de que o perdoar arendtiano concordaria com o esquecimento ativo nietzschiano, em razão de um e outro estarem diretamente relacionados com a prática de inaugurar novos começos, para então afastá-la muito rapidamente com a seguinte consideração: “O perdoar em Arendt está ligado ao começar não porque é uma forma de esquecimento, como em Nietzsche, mas, pelo contrário, porque é uma forma de memória que retorna a um começo a partir do qual se pode recomeçar a si no futuro.” (ibid.: 171, nota 27)

A autora não apresenta nenhuma prova textual que sustente essa interpretação e, admitidamente, o texto do parágrafo correspondente ao perdoar não parece lhe conceder qualquer suporte. Se, como dito, prometer parece ser sempre prometer lembrar de, abrindo uma continuidade entre passado e futuro que troca a novidade de um futuro imprevisível por um passado seguro, ao ponto de se poder sugerir, da leitura de Lemm, que toda promessa seria, imediatamente, uma espécie de promessa tácita, de onde se derivaria, talvez, a força da sua atualidade mantenedora da unidade do espaço público, e o texto arendtiano suscita, pelo menos em parte, uma tal interpretação, o mesmo não pode ser escrito do perdoar.

Pelo contrário, Arendt escreve que esse fato seria, “talvez o argumento mais plausível de que o perdoar e o agir estão intimamente conectados tal qual o destruir e o fazer”, isto é, desse “aspecto do perdoar no qual o desfazer do que foi feito parece demonstrar o mesmo caráter revelador do feito ele próprio”, um caráter revelador decorrente do perdoar ser “a única reação que não meramente re-age, mas que age novamente e imprevisivelmente, incondicionada pelo ato que o provocou, e assim liberando das consequências tanto aquele que perdoa como o perdoado.” (1998: 241) Mais ainda, o perdoar como que se apaga, pode-se ler o texto assim sugerindo, porque, ao menos na concepção oferecida por Arendt dessa

atividade, é apenas através “do constante e mútuo liberar-se do que foi feito que os homens podem permanecer agentes livres”, confiados com “um poder tão grande quanto o de começar algo novo.” (ibid.: 240) Em outras palavras, naquelas de Bonnie Honig, o perdoar em Arendt não implicaria também na constituição de uma identidade e vinculação entre aquele que perdoa e o perdoado, mas no desfazer dos vínculos de vingança entre ator e sofredor. (1993: 86) Todavia, ao contrário da desconsideração como o modo do esquecimento do senhor ou do indivíduo soberano, por vezes advogado por Nietzsche, e completamente aprovado por Lemm, (HONIG, 1993: 52-60.; NIETZSCHE, 1998: 62 e ss.) o perdoar não implica na hierarquia (HONIG, 1993: 87) – daí sua eminente pessoalidade, (ARENDR, 1998: 241) em contraste com a comunalidade do prometer.

Estabelecido o elo entre ação e esquecimento, tanto pelo perdoar quanto pelo mentir, poder-se voltar com o devido preparo para a maneira pela qual o Direito é discutido por Arendt em *Verdade e Política*. Afinal, nesse texto, o Direito, ao contrário do agir, é expressamente vinculado à verdade – ao contrário da obra de arte, muito embora Arendt considere o artista como um dentre os vários *truthteller*, em razão de sua solidão, para então terminar o texto marcando a relação, e a diferença, entre verdade e narrativa. (1968: 260, 261-262) A “imparcialidade do juiz” é um dos exemplos que Arendt mobiliza expressamente para dar conta da “perspectiva do lado de fora do espaço político”, como um dos “modos existenciais de dizer a verdade (*truthtelling*)”. Esses modos existenciais encontram, por vezes, respaldo em instituições públicas, como é o caso do judiciário, sendo o primeiro exemplo que vem ao texto para ilustrar os modos pelos quais se traça publicamente os limites e fronteiras da política. (ibid.: 260, 263-264) Diferentemente do agir – e especialmente do mentir e do perdoar – que, como visto, mesmo quando interpretado como o centro da vida política, resiste e parece ser ele próprio resistência a qualquer institucionalidade. Parece possível afirmar, assim, que o direito “deve sua existência” à memória, enquanto o agir é compreendido em sua possibilidade pela imaginação. Em que pese as minhas divergências para com a interpretação de Lemm, seu texto tem o mérito inegável de indicar através do confronto entre Arendt e Nietzsche as ligações entre memória, violência e institucionalização, bem como sua contraposição para com o agir, o esquecer e a natalidade. A segurança do passado, a segurança da natividade se contrapõe à abertura para o futuro advinda com cada nascimento, com a natalidade.

Conforme pontuado ainda no segundo capítulo, bem como em diversos momentos da presente seção, quando a investigação se dedicou à obra de Husserl, eu afirmei que, para então se suspender essa direção da discussão, imaginação e memória, durabilidade e

esquecimento, se entrelaçam de uma maneira particularmente tensa. Agora é o momento de retomá-la. De imediato, a relação entre imaginação e memória é destacada por Arendt, no contexto de sua obra dedicada à vida do espírito, (1981a: 76-77) muito embora não se a tenha então explorado como o “índice para um problema” que ela é. Husserl, em contraposição, se dedicou obsessivamente à busca da diferença modal e de sua redução à estrutura eidética do imaginar e do lembrar como intencionalidades. Retomar a direção da investigação rumo à fenomenologia da memória, diante da discussão precedente – voltada a reunião imaginativa dos textos de Hannah Arendt sobre o direito – permitirá, então, a formalização de seus achados, e assim, indicar o caminho para uma quase-fenomenologia do Direito.

É significativo parecer que se tenha esquecido da memória ao longo do capítulo segundo. E assim o é por se tratar de um dos temas mais ambíguos da e para a fenomenologia. A memória, Husserl parece sugerir em alguns momentos ao longo das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*, mas mais ainda nos manuscritos referentes às sínteses passivas, é constitutiva da possibilidade da mesmidade sem a qual nenhuma objetividade e nenhum conhecimento seria possível. (1991: 127, 129; 2001c: 169-170; XI 169-170; FEYLES, 2012: 2, 18-19) Consequentemente, como coloca Derrida, “se não existe nenhum significado fora da memória, sempre haverá algo de paradoxal em interrogar a memória como uma unidade de sentido”. (1989b: 11, trad. para o inglês de Cecile Lindsay)

Há algo de elusivo e denso na memória. A lembrança, escreve Husserl, não “aparece ocasionalmente” no fluxo de consciência como se ele fosse regido por um presente primordial, em que as experiências vívidas se sucedem sem mais, em uma forma fixa. É no fato do passado perdurar em uma unidade que termina no “sempre novo presente”, do passado ser um em-si que permanece como condição da subjetividade que a torna possível e, por conseguinte, que essa subjetividade possa se objetificar, oferecendo imanentemente o correspondente condicionante da transcendência para-si, na qual a apreensão, identificação, verificação e invalidação das intencionalidades encontram seu lugar. (Hua 209-211; 2001c: 259-261; DE WARREN, 2009: 131-132) O em-si, a verdade de seu passado como uma ideia necessariamente válida de maneira preconfigurada para a consciência, como uma estrutura essencial pressuposta, Husserl continua, permanece, em geral, escondida, muito embora ela possa se revelar em razão da liberdade da atividade da consciência – em outras palavras, a operação subjacente a todo projetar se revela às margens da liberdade. (ibid.: 262) Na sugestiva metáfora de Edward Casey, a memória seria uma espécie de “baixo contínuo” para a experiência humana, providenciando sentido e valor, mantendo essa experiência reunida, coerente e contínua. (2000: 285) Se assim o é, contudo, mais uma vez com Derrida ver-se-á

obrigado a escrever: “Não existe memória singular”. (1989b: 14) Logo, “toda vez que nos lembramos e em qualquer maneira que nós lembramos nós recebemos um passado diferente toda vez.” (CASEY, 2000: 285)

A manutenção, ou mesmo fundação da experiência configurada pela memória, só é possível em razão do que Casey denomina por “autonomia densa” da memória. Essa caracterização é conquistada, sobretudo, a partir de sua contraposição para com a imaginação. Trata-se de um *locus* clássico da investigação fenomenológica, como indicado no segundo capítulo e que tem como sua principal conclusão, na precisa definição de Martino Feyles, (2012: 4-5) de que a memória (ou, mais precisamente, a recordação, na terminologia do final da obra de Husserl, ou a memória secundária, como empregado no começo de suas investigações sobre o tema) e a imaginação (ou a fantasia) são “consideradas experiências do mesmo tipo”, isto é, atos reprodutivos, com a diferença essencial de que na reprodução articulada na recordação se postula ou se coloca, posiciona-se na realidade, como certeza de seu ter-sido. (Hua XXIII 178-179; HUSSERL, 2005: 214-215)

Esse “compromisso da memória com o já atualizado não pode ser rescindido”, segundo Casey, (2000: 280) e por boas razões, afinal a sua distinção da imaginação depende disso. Por isso também, por se construir com vistas a uma continuidade – ou, melhor dizendo, por ser a condição de possibilidade da continuidade, em que a harmonia do passado a que Husserl constantemente se refere para designar justamente o compromisso da recordação com a realidade (Hua XXIII 242-246; 2005: 297-304) apareceria mais como um ideal, (Hua XI 407; 2001c: 507) como o em-si imanente pressuposto pela objetividade –, não se teria na memória o interromper da imaginação, em sua “facilidade de acesso”, bem como seu “sucesso assegurado de realização.” (idem) Ao contrário, memórias escapam continuamente e no limite dos esforços em lembrá-las e quando se lembra, trata-se de uma lembrança seletiva e transformada não apenas acerca do que aconteceu, mas se engajando ativamente no que se lembra como acontecido. (ibid.: 283) A verdade da memória é sempre já, portanto, uma verdade transformada, participada, e não uma verdade pictórica – ainda segundo Casey, por isso mesmo o fenômeno da “memória fotográfica” é uma exceção, e não a regra. (ibid.: 285, 298) Como Husserl coloca, em um rigor que não deixa de suscitar perplexidade, “a apreensão memorial *vai mais longe* que o evento lembrado.” (Hua XXIII 194; 2005: 231, ênfase adicionada)

Todavia, essa profundidade é negada – a profundidade da memória é uma espécie de profundidade negativa, porque seu compromisso com a realidade traz consigo a densidade e obscuridade do recordar. Nas palavras de John Brought, que evocam aquelas utilizadas por

Husserl para designar que toda reprodução alcança a maior ou menor claridade dos fenômenos como que sob um véu, (1991: 50, 309) a memória lançaria um véu “entre o presente e passado” que, embora não de todo opaco – porque o passado permanece “visível através dele” –, não deixaria de “lançar sua sombra infalivelmente.” (1975: 54) Paradoxalmente, o que se parece indicar é que seria essa sombra – senão, talvez, a sombra do esquecimento – a permitir a harmonização e a continuidade do passado com o presente – ao contrário da imaginação, que implica necessariamente no conflito para e interrupção do presente da percepção.

A dificuldade dessa problemática me parece exigir um confronto para com a distinção anteriormente mencionada entre retenção e recordação, ou entre memória primária e memória secundária. A apreensão fenomenológica da primeira se dá através de um exemplo extremamente conhecido – e de todo importante porque, como indica corretamente David Farrell Krell, Husserl não parece sentir a necessidade de confrontá-lo com outras variações, passando imediatamente para a formalização eidética da retenção. (1982: 497) Ele aparece de maneira inaugural – ou, senão, mais conhecida – no § 14 das *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* e atravessa todas as reflexões husserlianas sobre o tempo – explícita ou implicitamente, justamente em razão da metafórica da harmonização que acompanha e suscita a distinção entre fantasia e memória.

Husserl abre o parágrafo lembrando que a retenção foi caracterizada como “uma cauda de comete” que se anexa à percepção do momento, para então pontuar que a retenção “deve ser distinguida absolutamente” da recordação. (1991: 37, ênfase adicionada, trad. para o inglês de John Barnett Brough) E isso porque, distintamente da recordação, a retenção não seria independente da impressão da qual ela é a modificação e, assim sendo, da percepção a qual ela condiciona a possibilidade. O exemplo que Husserl evoca para fundamentar essa axiomática é o da recordação de uma melodia. A constituição do fenômeno na memória e na percepção, lê-se no texto, é exatamente o mesmo. Em ambos os casos, o agora é o “ponto privilegiado” correspondente às notas ouvidas e recordadas que tem, também em ambos os casos, uma “franja temporal” de protensões e retenções, de notas que se antecipam – que se anteciparam – e notas imediatamente precedidas – que foram imediatamente precedidas –, de modo que a “memória total da melodia consista no contínuo da continuidade das franjas temporais e, correspondentemente, no contínuo da apreensão-continuada do tipo descrito.” (ibid.: 37-38)

O contínuo do fluxo temporal é constituído por impressões, retenções e protensões que preparam, imanentemente, a possibilidade da percepção como uma síntese de sensações.

(ibid.: 40) O “ponto-de-origem” de um objeto que perdura, que dura – como uma melodia que continua do passado para o presente e se antecipa futuramente –, seria, segundo Husserl, uma “impressão primária”. Essa impressão primária está em constante mudança, passando e se modificando em retenções, que também “é um agora, por sua vez, algo efetivamente existente” enquanto “retenção da impressão passada”. Um “raio de sentido” poderia ser direcionado tanto ao agora quanto as retenções, mas também para aquilo que é “intencionado retencionalmente”, a impressão passada. Haveria assim, ao longo ou com o fluxo uma “série contínua de retenções pertencentes ao ponto-de-origem”, um ponto efetivamente presente que seria “retencionalmente eclipsado”. (ibid.: 31) A retenção seria, assim, uma intencionalidade vazia e passiva para Husserl, na precisa interpretação de Martino Feyles, (2013: 80) que delinea, em continuidade – interpretada idealmente como total e harmoniosa, sintética – com as demais retenções que acompanham o contínuo temporal em suas modificações até sua “imperceptibilidade”, condicionando a possibilidade de se conceber o agora como seu “limite”. (HUSSERL, 1991: 35, 41-42) O papel da retenção – ou da memória primária – como condição de possibilidade da percepção é tamanha que Husserl chega a afirmá-la como a percepção ela mesma – ou, melhor dizendo, o seu correspondente imanente: (ibid.: 43)

... A consciência do passado não constitui o agora; ao contrário, ela constitui um “imediatamente passado”, algo que precedeu o agora intuitivamente. Mas se nós chamamos por percepção o ato em que toda ‘origem’ reside, o ato que constitui originalmente, então a memória primária é percepção. Porque apenas na memória primária nós vemos o que é passado, apenas nela o passado se torna constituído – e constituído presentativamente, não representativamente.

Por estar diretamente conectada a percepção, na retenção o passado é apresentado direta e claramente – o passado é percebido, e não recordado e representando enquanto tal. Correspondentemente, é na claridade do passado retido que reside a possibilidade de clarificação das camadas sobrepostas do fenômeno percebido. (Cf. KRELL, 1982: 495) Por isso retenção e recordação devem ser distinguidas absolutamente. A claridade da percepção depende disso. Entretanto, no suceder-se das retenções, tem-se, como indicado, o eclipsar do agora-passado, de modo que no recordar – em sua dupla intencionalidade, característica de toda representação (ibid.: 111) –, que tem diante de si essa sedimentação de retenções, é como se o véu a que se refere John Brough fosse lançado entre o presente e o passado. Pode-se questionar tanto a descrição fenomenológica do exemplo quanto a sua exclusividade, contudo.

Como coloca Krell, apesar do exemplo ser auditivo, o critério ao qual ele serve de prova é visual. A insistência de Husserl quanto a possibilidade de se recordar da melodia perfeita e repetidamente, e por ser uma possibilidade, como indicado no segundo capítulo,

tem-se necessariamente a operação da imaginação, voltando-se para o preenchimento das intencionalidades vazias configuradas por “um diagrama de retenções e protenções asseguradas para cada uma daquelas notas” se assemelha, de fato, muito mais à leitura de uma partitura do que ao processo vacilante e engajado de se recordar uma melodia. (KRELL, 1982: 498) No recordar de uma melodia através da leitura de uma partitura tem-se, argumentavelmente, não a dupla intencionalidade característica da representação, mas uma tripla intencionalidade, próxima, mas não idêntica, da “consciência imagética” discutida no capítulo segundo (STIEGLER, 1998: 254-255, trad. para o inglês de Richard Beardworth e George Collins) – em que a partitura é, como um ente intramundano, em-ordem-para a recordação e, mais especificamente, para a possibilidade de sua repetição com vistas a clarificação de seu eclipsamento retencional. (Cf. CASEY, 2000: 90-103)

Insistir nesse sentido parece realmente implicar, nas palavras de Bernard Stiegler, em uma “crítica geral da concepção husserliana da memória”, uma crítica que é de todo ausente na obra heideggeriana – em razão da relação entre temporalidade e intratemporalidade como uma relação de derivação e impropriedade. (1998: 263-264, 268-270; 2008: 5-11,) Essa crítica pode ser efetivamente descrita como um afastamento das concepções exclusivamente mentalistas, (Cf. CASEY, 2000) ou epistemológicas da memória. (Cf. KRELL, 1982) E isso porque implica reconhecer a inscrição irreduzível – mas apagável, a inscrição ao modo do vestígio – da transcendência na imanência. Mais ainda, segundo Stiegler, a distinção mesma entre retenção e recordação passa a ser questionável. Se a impressão é originária, sua originariedade demandaria que fosse a impressão a condição da retenção, precedendo qualquer modificação. Se se percebe internamente o agora apenas quando já passado, isso significa dizer que o agora só tem sua primazia por intermédio de um “loop”, um “*après-coup*”, em última instância, uma pressuposição que implicaria na renúncia da pureza perceptual da impressão, porque essa pureza, como um ideal, só poderia ser imaginada – mas não percebida. (STIEGLER, 2008: 203, trad. para o inglês de Stephen Barker) Ou, mais precisamente, o ideal ou limite só poderia se constituir por intermédio da imaginação, ainda que na identificação da direção do contínuo do fluxo temporal a imaginação desaparecesse – a imaginação como esquecimento, talvez –, ou fosse justamente reduzida, na correspondência imediata entre *eidōs* e *telos*. Assim, pode-se ler Stiegler argumentando que essa correspondência seria, de fato, inconcebível (ibid.: 230) na recordação seja de uma melodia, seja de um poema, porque em ambos os casos é a repetição impulsionada pela impossibilidade *a priori* dessa correspondência que garantiria a unidade e o acesso a um e outro enquanto tais, de modo que a recordação abriria a possibilidade de algo como a retenção, bem como se

exigiria a necessidade de uma terceira modalidade de memória, que Stiegler provocativamente⁵⁵ nomeia por “retenção terciária” ou “memória terciária” e que, de fato, corresponde à mnemotécnica, à memória como técnica, ou mesmo *Gedächtnis*. (ibid.: 204)

A “memória terciária” seria sempre já ignorada fenomenologicamente, em razão da suspensão de toda a realidade mundanal na redução fenomenológica, na qual o terciário aparece, visando com isso apreender “o que permite propriamente a constituição dessa realidade.” Contudo, ainda segundo Stiegler, no caso da consciência temporal estruturada através de uma tripla intencionalidade, torna-se impossível reduzir “a transcendência à intenção”, dado que o “efeito de realidade é produzido” por intermédio da “certeza contida no noema, constituída pela transcendência do objeto, através da incursão do não-vivo, do ter-sido.” (ibid.: 220) Pode-se então dizer que a “‘transcendência’ da memória terciária é constitutiva: a tecnicidade temporal de um objeto não pode ser reduzida”. (ibid.: 222)

Esse desenvolvimento poderia ser interpretado como a elaboração conceitual da intuição arendtiana de que o nascimento e a morte assumiriam a significância dos “dois supremos eventos do aparecer e do desaparecer” em razão de sua limitação, sua circunscrição, por um mundo que “não esteja em constante movimento”. A durabilidade e relativa permanência do mundo, a sua transcendência, seriam constitutiva da possibilidade imanente do aparecer e o desaparecer, bem como da forma linear do movimento do tempo. (1998: 96-97) “A recordação” – escreve Husserl no apêndice 23 ao § 35 das *Análises concernentes as síntes passivas e ativas*, intitulado *Sobre o questionamento da potencialidade de um horizonte vazio* – “só pode andar para frente, e onde não há um começo, não há um completo re-viver correndo para frente”, de modo que o começar implique na não-uniformidade da correspondência entre intencionalidade vazias e preenchimentos intencionais. (Hua XI 424-

⁵⁵ Tanto a escolha terminológica quanto a interpretação que a fundamentam foram criticadas por Martino Feyles por pressuporem um Husserl tosco e ingênuo, em uma vulgata na qual percepção e fantasia são radicalmente afastados, (2013: 82-85) quando, de fato, Husserl teria sido expresso quanto à importância da fantasia, isto é, da imaginação para a constituição da realidade. Feyles me parece ter alguma razão, muito embora se possa sustentar, para além da vulgata de defesa que Feyles ele mesmo antecipa em seu texto, que Stiegler projete não tanto o ataque a distinções metafísicas quanto o questionamento do caráter subordinado da imaginação, subordinação que é, como visto no segundo capítulo, constitutiva da redução fenomenológica, subordinação que, talvez, não seja senão a redução fenomenológica. Em paralelo, Feyles parece desconsiderar o ponto avançado por David Farrell Krell, mas também pelo próprio Bernard Stiegler, (Cf. 2008: 224) ainda que em outros termos, de que o critério último para distinguir a retenção da recordação é um critério visual, muito embora o exemplo seja auditivo, a culminar naquilo aqui indicado – de que a experiência que serve de exemplo a Husserl não é o recordar de uma melodia imediata e livremente, mas um recordar imaginativo com o auxílio de uma partitura – da partitura como mnemotécnica. E que sem esse suplemento, parece impossível sustentar sem mais a possibilidade da imaginação de repetir a experiência quantas vezes for necessário para sua clarificação, de modo que o que esse “sem mais” parece desconsiderar é a finitude – e, por conseguinte, a primazia do esquecimento – da memória. O que não significa dizer que ao longo da obra husserliana não existam marginalia que apontem para outras direções, diversas da teleologia do texto. As passagens dedicadas ao esquecimento e do recordar como emergir de um horizonte vazio seriam exemplares de tanto.

425; HUSSERL, 2001c: 530-531) Essa não-uniformidade, a eventualidade mesma dessa correspondência, pode-se ler Arendt insistindo, depende da “memória terciária”, da temporalização determinante da fabricação.

A possibilidade dessa interpretação se concretiza, finalmente, quando se cuida da precisão terminológica possibilitada pelo “duplo original” em alemão de *A Condição Humana*. Eu insisti até aqui em diversos contextos em acompanhar a palavra “memória” com um seu correspondente em parêntesis, *Gedächtnis*. E isso porque memória pode ser vertido em alemão tanto por *Erinerrung*, normalmente traduzido como lembrança, quanto pelo já referido *Gedächtnis*. Em seus textos, Husserl utiliza generalizadamente *Erinerrung* para se referir a memória em geral, *Retention* para as retenções e *Wiedererinnerung* para aquilo que aqui se traduziu como recordação, mas que tem sua tradução corrente no português por rememoração. *Wiedererinnerung* é, por sua vez, já à época de Husserl, o termo consagrado – tanto por Schleiermacher em sua tradução do *Fédon* quanto por Hegel em suas *Lições de História da Filosofia* (Cf. BARASH, 2008: 408) – para a tradução do conceito platônico de *anamnesis*. Esse também é o termo que Heidegger utiliza em contraposição ao que seria o conceito metafísico de memória, *Erinerrung*. (id., 408-409) Agora, na versão inglesa de *A Condição Humana*, Arendt distingue, por exemplo, rememoração (*remembrance*) e “o presente da recordação” (*the gift of recollection*) – em um contexto no qual *recollection* já tinha se consagrado nos dicionários como o termo para se traduzir *Wiedererinnerung* (Cf. CAIRNS, 1973: 139) – quando da interpretação da relação entre durabilidade e tangibilidade, da qual nem mesmo a poesia escaparia. (1998: 169-170) Todavia, em sua tradução de próprio punho para o alemão, “o presente da recordação” é vertido como “*die Fähigkeit des Gedächtnisses*” e “rememoração” como “*lebendige Erinnerung*”. (1994: 158) *Gedächtnis* é também o termo empregado na sua tradução de *Origens do Totalitarismo* na passagem em que se apresenta a metáfora que serve de fio condutor a essa investigação. (2009: 950 e ss.)⁵⁶ Por que Arendt decidiu traduzir *recollection* por *Gedächtnis*, e não por *Wiedererinnerung*? E por que distinguir *Erinnerung* e *Gedächtnis*?

A distinção filosófica desses termos tem um precedente muito importante na terceira parte *Enciclopédia da Ciência Filosófica* de Hegel, correspondendo nessa obra, respectivamente, aos §§ 452-454 e 461-464. Hegel define a primeira, a rememoração ou a memória viva, como o colocar da inteligência do conteúdo da sensação “na própria

⁵⁶ Eu devo essa referência ao Prof. Dr. Ari Marcelo Solon, quem muito gentilmente – e na manhã de um sábado, ainda mais!, jogando com a morte por violar o *sabbath*, em suas palavras – consultou a edição em alemão no acervo da Biblioteca Florestan Fernandes em São Paulo.

interioridade, no seu próprio espaço e no seu próprio tempo”, (2013: 304, trad. para o italiano de Alberto Bosi) libertando a intuição de sua presença imediata e conquistando sua sedimentação em troca da sua “clareza e fresqueza” – o eclipsamento como o correlato da sedimentação da retenção, poder-se-ia sugerir. Na rememoração, Hegel conclui, “nós temos olhos apenas para nossa subjetividade, nossa interioridade e determinamos a medida do tempo segundo o interesse que esse teve para nós.” (ibid.: 305) A rememoração é uma interiorização. (DERRIDA, 1989b: 35-36) Já a memória corresponde à conservação, e mesmo à reificação – constitutiva da possibilidade de repetição e reprodução como objetividade (todos termos que Arendt expressamente vincula à fabricação). Com referência expressa à mnemotécnica dos antigos, Hegel propõe que através da força da memória se constitui um quadro permanente a implicar no rebaixamento da memória à imaginação, em que as palavras são vinculadas superficial e acidentalmente a imagens. Essa não seria a verdadeira memória, como interiorização e, contudo, é na memória como técnica que se tem a possibilidade da negatividade concreta da inteligência, porque “o excesso de rememoração” como “interiorização da palavra em signo” se revela como a “suprema exteriorização da inteligência” e, assim sendo, como memória mecânica. Assim, “a memória enquanto tal é em si o modo unicamente externo, o momento unilateral de existência do pensamento”. Em outras palavras, pode-se arriscar, a memórica como técnica é, em si, o aí do pensamento. (2013: 322-327)

Da leitura dessas passagens é difícil não sugerir que Arendt buscou – ou que pelo menos a linguagem a que se entrega seu texto o lança rumo a essa direção – na interpretação hegeliana da *Gedächtnis* o índice de palavras para compreender o tempo da atividade da fabricação. Por isso, se se continua a seguir a metáfora do Direito como memória, *Gesetz als Gedächtnis*, essa investigação deve se voltar para a leitura cuidadosa da interpretação da fabricação na obra arendtiana, ao que está dedicada a última seção.

b) Nem nomos nem lex: rumo a uma quase-fenomenologia do direito na modernidade

Uma série de passagens completamente determinantes para se pensar o direito fenomenologicamente foram completamente ignoradas nos esquemas de leitura que se consolidaram em torno da obra de Hannah Arendt. Duas considerações preliminares talvez tenham seu lugar. Primeiro, a proximidade dessas passagens espalhadas ao longo da obra de Hannah Arendt, bem como sua datação, por si só desafiam quaisquer esquemas que tentem

posicioná-las em um contínuo biográfico, interpretando variações em torno de uma mesma problemática como mudanças de posicionamento. Segundo, e conseqüentemente, a estratégia de reuni-las e interpretá-las ora se articula com vistas ao “direito ele mesmo”, senão a questão diretriz dessa investigação.

Quando escrevo “variações” eu quero indicar que, em razão dos dois capítulos anteriores – especialmente do segundo capítulo, no qual se indicou logo no seu início que a fenomenologia percorreria quatro momentos com vistas à redução eidética, quais sejam, exemplificação, variação, unificação e formalização –, aqui se propõe a organização das passagens que Arendt direta ou indiretamente – com essa distinção a depender justamente do protocolo que anteriormente se buscou e se fundamentou e agora se concretiza – dedica ao direito como uma multiplicidade de interpretações voltadas a uma sua apreensão quase-fenomenológica. É importante precisar que, muito embora não seja a primeira vez que se indica como que a mobilização de Arendt da equipagem introduzida pela fenomenologia, muitas instâncias das quais são particularmente sugestivas e animaram o presente esforço, (*Cf.* SOLON, 2017b; TOPOLSKI, 2015; ASSY, 2016; LAFER, 2015; LINDAHL, 2006; WALT, 2014; 2012) parece-me que essa investigação se configura como o primeiro esforço que eleva e destrincha rigorosamente essa indicação a um protocolo de leitura – o que só se fez possível em razão das discussões anteriores –, especialmente da leitura da sua obra quanto ao direito.

Nessas variações, deixa-se entrever como esquema da compreensão do direito que se revela e, concomitantemente, contribui para a constituição epocal da modernidade as experiências retidas e sedimentadas que Arendt reiteradamente designa por “tradição hebraico-judaica”, transladadas em uma concepção “imperativa” do direito e da lei como comando. Nas entrelinhas dessa tradição Arendt lê narrativamente o índice histórico ou extensão exemplar formado pela constelação – um quase-correspondente da unificação, projetado metaforicamente na relação entre Direito e memória – das experiências grega, romana, nacional-europeia e revolucionário-americana, das quais oferece um sucessivo de conceituações não com vistas a substituir mitologicamente o entendimento tradicionalmente esquematizado por outro, mas para dessa confrontação revelar os traços constitutivos e constituídos epocalmente da juridicidade. Esse paralelo justifica a cautela em usar o “quase” antes de “fenomenológica” para caracterizar o projeto arendtiano, visto que, de um lado, ele não tem pretensões de reduzir a relação entre direito e existência a uma relação entre transcendência e imanência, nem de localizar o direito totalmente, fundamentando-o em um ou outro modo privilegiado de ser, de outro. Arendt busca tematizar, portanto, a essenciação do Direito enquanto tal – implicando aí sua escacialização e temporalização como

mundanização do mundo –, não intemporal ou mesmo transhistoricamente, e sim com vistas a pensar uma resposta de existência não-totalitária. (Cf. RICOEUR, 2014: 216-217, nota 38; CANOVAN, 1994) Em suma, trata-se de uma leitura que se poderia definir, conforme discutido no primeiro capítulo, como tragicamente situada, de modo que a medida de exemplariedade que direciona suas escolhas tenha em vista esse desafio – e não a sua originalidade, primordialidade ou qualquer outra medida axiomática que pressuponha a coincidência entre a potencialidade da existência e uma sua possível totalidade.

Dito isso, a estratégia mobilizada retoma, em alguma medida, considerações pressupostas no restante dessa investigação e que ressoam com parte da literatura secundária, (WALDRON, 2000; CANE, 2015: esp. 70; TSAO, 2002; MARKEEL, 2011) de que, para ficar com a terminologia empregada por Patchen Markell, as atividades indicadas como componentes da *vita activa* não devem ser interpretadas “terroritorialmente”. (MARKEEL, 2011:16) Eu gostaria de começar, então, com um trecho que se encontra no contexto da discussão do trabalho, no § 12 com um título de difícil tradução do inglês – “The Thing-Character of the World” - para o português – vertido por Roberto Raposo como “O Caráter de ‘Objeto’ do Mundo”, por exemplo (Cf. 2007: 7) –, mas que quando se volta à “tradução original” oferecida por Arendt ao alemão, *Die Dinghaftigkeit der Welt*, se oferece como “A Coisidade do Mundo.” Seguindo a discussão anterior, poder-se-ia interpretar nessa nomenclatura por deslocar a significância da mundaneidade do homem para o mundo ele próprio e, de fato, é isso que é explorado nesse parágrafo, bem como a relação – o que por si só deveria ser suficiente para suspender a atualização da compreensão de uma e outra como compartimentos estanques – entre ação e fabricação. O mundo só é possível, escreve Arendt, em razão dos produtos da fabricação, que garantem sua “permanência e durabilidade” e que dão azo à “familiaridade do mundo, de seus costumes e hábitos de interação entre os homens e as coisas, bem como entre os homens.” (1998: 94)

Alguns anos depois, como notado por Markeel, (2011: 32) Arendt numerará essa familiaridade por cultura – “o modo de interação entre o homem e as coisas do mundo” (1961d: 213) – e mesmo os “produtos” – as coisas são de Arendt – da ação e da fala que constituem “a textura das relações e assuntos humanos” dependeriam, para se transformarem em “coisas mundanais”, dessa familiaridade, da cultura nesse sentido específico de abertura e pertencimento ao mundo – como *aisthesis* a ser operada na teleoformidade do juízo reflexivo⁵⁷ –, para através da memória e da reificação “da qual a memória necessita para sua

⁵⁷ Em dois textos antecedentes as lições sobre Kant nas quais se baseou o final do segundo capítulo dessa investigação, tanto em *The Crisis in Culture: Its social and its political significance* (1961b: 222) e *Culture and*

própria consumação” se materializarem. (1998: 95) Em suma, a materialização e a realidade da ação dependeriam, como Arendt escreve expressamente, de “uma atividade de uma natureza completamente diferente”, (ibid.: 95, 173) que *transforma, efetivamente*, o que era pura atualidade – um “espírito vivo” – em letra morta – e, coincidentemente, em potencialidade.⁵⁸ (idem) Essa potencialidade, se se lembra da discussão com Gadamer e a ausência do em-si da obra de arte, explicaria a durabilidade dos produtos da fabricação, o fundamento para sua “relativa independência” e objetividade, que em uma linguagem extremamente próxima da desse autor, Arendt indica também como sua “identidade” e “mesmidade”. (ibid.: 137-138)

A fabricação “consiste”, portanto, “em reificação” e pressupõe, como notado acima, “um elemento de violação e violência”, como se o custo para “eregir um mundo humano” fosse a destruição de parte da natureza criada por Deus. (ibid.: 139) Concomitantemente, toda fabricação se faz de acordo com um modelo, guiada assim por algo que permanece fora do fabricante e que precede a obra. (idem) Essa noção do modelo me parece importante para o que se segue. No § 23 Arendt introduz uma primeira distinção dentre os produtos do artifício humano, em que sua interpretação se volta para as obras de arte, as “mais intensamente mundanais dentre todas as coisas tangíveis”. A durabilidade das obras de arte seria de “uma ordem mais elevada”, a explicar a possibilidade de alcançarem uma “permanência”, em que a “a própria estabilidade do artifício humano” alcança “uma *representação* de si mesma.” (ibid.: 167-168, ênfase adicionada) A estabilidade mundanal como que aparece de modo “*transparente* na permanência da arte.” (ibid.: 168, ênfase adicionada) Essa transparência leva Arendt a pontuar, então, que no processo de originação das obras de artes, a “reificação é mais

Politics (2018f: 131-132) Arendt expressamente escreve que através do gosto se julga o mundo em sua “aparência e mundaneidade”, de modo que o juízo reflexivo em seu contínuo trabalho “desbarbarize a cultura”, o que é senão, parece-me, uma articulação do que acima se denominou por teleformidade e que no segundo texto Arendt indica como a suspensão de qualquer preocupação existencial ou utilitária em prol do sentido do mundo. A relação entre juízo estético, *sensus communis* e barbárie na obra de Hannah Arendt já foi explorada por Sandra Hinchman, (Cf. 1984) e oferece, de certo modo, um dos caminhos possíveis de serem projetados como a construir a continuidade entre os dois primeiros capítulos dessa investigação.

⁵⁸ Regra geral essa passagem é completamente ignorada pela literatura secundária, excetuando-se Bernard Flynn, em sua rara contribuição intitulada *The Places of the Work of Art in Arendt's Philosophy*. (1991, esp. 220 e ss.) Para Flynn, quem poderia ser contado entre o contingente de autores que se incomodam com a apropriação mobilizada por Arendt da terceira Crítica, distinções como essa, entre um “espírito vivo” e a “letra morta” pediriam por sua desconstrução, na esteira dos trabalhos de Derrida. Essa me parece ser uma leitura equivocada, e o espaço dedicado a aproximar Arendt e Derrida no primeiro capítulo informa esse posicionamento. Na medida em que Arendt se utiliza de expressões consagradas linguisticamente para distinguir, por exemplo, escrita e fala, dificilmente se poderia sustentar que ela o faz para perpetuar a submissão da primeira à segunda em razão de sua originalidade ou coisa do tipo, e sim e justamente para transfigurar essa relação, tornando a origem dependente da sua reificação enquanto tal, em uma estratégia que, portanto, poderia ser aproximada da desconstrução efetivada nos textos de Derrida, quem explora metonimicamente em outras direções, como essa ora articulada por Arendt, reiteradas vezes a relação tradicionalmente esquematizada entre escrita e morte. (Cf. 1998; 1981b; 1973)

que uma mera transformação; ela é uma transfiguração, uma verdadeira metamorfose em que seria como se o curso da natureza que deseja que todo fogo queime em cinzas fosse revertido e mesmo as cinzas podem queimar em chamas.” (idem) Em outras palavras, ao invés de desaparecer ao final do processo de fabricação, é como se o modelo – talvez o mundo ele próprio – se mantivesse envolto na transparência da transfiguração da obra de arte, levada “espiritualmente” a cabo pela sua permanência. Heideggerianamente, para Arendt também o mundo como que se mundaniza na obra de arte, muito embora a sua transparência implique que essa mundanização não se dê como verdade, mas como pluralidade. (Cf. MARKEEL, 2016: 26-31)

Essa reinserção do modelo em sua transparência na reificação como transfiguração, enquanto estratégia de interpretar à materialização realizada na obra de arte abre a possibilidade para se buscar a distinção da obra de arte para com outra totalidade conjuntural que também fugiria à ao modo de ser das “mesas e cadeiras”, das demais “coisas tangíveis”. Ao contrário da obra de arte, que pode ser fabricada em isolamento, e que de fato precisa desse isolamento para vir a ser, mas que tem seu lugar no espaço público, (Cf. ARENDT, 1961b: 209, 217-218) bem como das referidas mesas e cadeiras à qual Arendt menciona expressamente com vistas à construção de um contraste, leis e instituições não poderiam ser “feitas”, mais uma vez as aspas são de Arendt, ao menos nos modos os quais se produzem os demais entes intramundanos.⁵⁹ (id., 1998: 188)

Essa cautela que se recusa a identificar as ditas leis e instituições com o tempo da ação é necessária em razão das páginas seguintes. A ação humana é “ilimitável”, escreve Arendt, de modo que mesmo “o menor dos atos” ou ainda uma palavra “carregue consigo essa semente”, suficiente para “mudar toda e qualquer constelação”, tendo uma “tendência inerente” a forçar quaisquer limitações e cortar através de quaisquer fronteiras. (ibid.: 190) O direito, ao contrário, seria essencialmente essa limitação. A sua fragilidade seria consequência do “massacre que cada nova geração precisa exercer ela própria”, advindo também de tanto, paradoxalmente talvez, sua importância. Seus princípios protetivos e limitadores seriam de tamanha importância para “a estabilidade dos assuntos humanos” justamente porque nada

⁵⁹ Em sua primeira versão essa investigação se projetava com o título “Leis e Salsichas” em razão dessa citação ora realizada de *A Condição Humana*, tensionando-a com a afirmação, ao que tudo indica falsamente atribuída a Otto von Bismarck, (SCHAPIRO, 2006: 86) de que leis teriam sua confiabilidade ao modo das salsichas, isto é, de que seriam tanto mais confiáveis quanto menos se soubesse a respeito de seu modo de produção. De todo modo, o fato de que essa equiparação – do direito para com algo que está inserido no processo de perpetuação da vida humana e que se temporaliza ao modo do trabalho – é possível às vésperas da Primeira Guerra Mundial é uma fonte extremamente exemplar para se interpretar o sentido do direito na iminência da ruptura da tradição, ponto pressuposto pela direção que a investigação assume nessa última parte, a ser expressamente articulada em seu último parágrafo.

limitador nesses termos adviria das atividades praticadas nesse domínio. (ibid.: 191) Por isso mesmo, Arendt continua, a busca pelo meio-termo – pelo *meson* -, a moderação seria, desde antiguidade, uma das “virtudes políticas por excelência”, do mesmo modo que a *hybris*, a busca pelo exceder-se a sua maior tentação. E assim sendo, mesmo a proteção advinda com a limitação do direito é ela mesma limitada diante da potência ininterrupta, imprevisível e ilimitada da ação.

O parágrafo que se segue a essas considerações, *A solução grega*, carrega consigo uma multiplicidade de significações sedimentadas que esquematizam a maneira pela qual *A Condição Humana* se apresenta à leitura. É em grande medida na desatenção para a relativização que a qualificação “grega” implica – bem como suas consequências, exploradas no primeiro capítulo – que se funda a acusação de que essa obra, em específico, estaria atravessada por um nostálgico helênico. Evidentemente, a solução grega indica a significância que articula a distinção entre os espaços público e privado, bem como na organização do primeiro como uma resposta para substituir a *polis*, como uma “comunidade permanente de memória”, ao ofício dos poetas, tomando a busca da imortalidade ao seu subjugo. (Cf. TSAO, 2002; D’ENTREVES, 1993: 75 e ss.) A forma da oração fúnebre, sendo aquela oferecida por Péricles acerca da qual narra Tucídides a principal fonte histórica de Hannah Arendt nessa seção para dar conta da autocompreensão dos gregos, é prova do esforço de livrar a busca pela imortalidade pelos homens de ação das mãos da casta de Homero. (Cf. ARENDT, 1998: 197-199; LORAUX, 1986) Para além das indicações aqui apresentadas, essas leituras, seja em cuidado para com o texto, seja porque preocupadas em levantar provas para a acusação do nostálgico helênico, abundam na literatura secundária. Uma outra leitura possível – de todo sugerível pelas passagens que antecedem imediatamente a seção – é de que a cidade é ela própria uma solução enquanto limitação, uma ordenação diante da ilimitação da ação.

É no modo em que essa solução se oferece, através do *princípio* agonal, discutido anteriormente e a informar a “concepção da política subjacente” à sua prática na *polis* que leva a uma das mais referidas passagens do texto pela literatura especializada, em que Arendt enfatiza o caráter pré-político assumido pela legislação no horizonte de experiência grega. “O legislador”, em sua opinião, seria como “o construtor dos muros da cidade, alguém que deveria fazer e terminar sua obra antes que a atividade política pudesse começar.” As leis seriam assim “não os resultados da ação, mas os produtos da fabricação”, um espaço preliminarmente definido, assegurado e estruturado no qual “todas as ações subsequentes teriam lugar.” O direito aparece então, para os gregos, como a “lugarização” que abre a possibilidade da imortalidade como permanência da cidade, mas que não se confunde com seu

conteúdo político – como Arendt enfatiza, os atenienses eram a cidade, e não suas leis. (1998: 194-195) O gênio político romano, continua autora, (ibid.: 195, nota 21) ao contrário, teria sido compreender tanto a legislação quanto a fundação como parte e conteúdo da política, e não só sua estrutura – o que não significa dizer, de pronto, como por vezes incorre a literatura especializada, (Cf. WILKINSON, 2012) que o direito seria ação, mas que o horizonte de experiência romano permitia que o caráter político de uma atividade estruturante temporalizada no modo daquilo que se indica pela durabilidade aparecesse e informasse os sentidos assumidos pelo agir. (ARENDR, 2018f: 51)

De certo modo, então, poder-se-ia sugerir que a solução grega é, como Arendt a interpreta, no fundo, a de substituir as leis da cidade pelas canções dos poetas. Essa conclusão é particularmente sugerida pela formulação que Arendt constrói em artigo anterior, datado de 1953, mas indubitavelmente, inclusive em razão da correspondência de passagens, relacionado a *A Condição Humana*, intitulado *A Grande Tradição: I. Lei e Poder*. (2007a) Nas palavras do texto, porque a polis se “rodeou a si mesma com uma muralha permanente da lei”, a “*polis* enquanto *unidade* podia reivindicar a assegurar que tudo que acontecia ou era feito dentro dela não pereceria com a vida do ator ou do perseverante, vivendo adiante na memória das futuras gerações.” (ibid.: 717; ênfase adicionada) A grande vantagem da *polis* como forma de organização da vida pública, a solução grega, portanto, se concentrava na “força estabilizante da sua muralha da lei”, que introduzia no domínio dos assuntos humanos uma “solidez que a ação humana ela própria, em sua intrínseca futilidade e dependência do elogio imortalizante dos poetas, nunca poderá possuir.” (ibid.: 716-717)

As leis eram sagradas, Arendt pontua uma página antes – em uma passagem de todo próxima e concomitantemente distinta quanto a direção daquela que antecede o parágrafo sobre a solução grega, em que se destaca a fragilidade do artifício humano perante a constante vinda de novas gerações –, na medida em que, concomitantemente, intitulavam uma comunidade a chamar aquele espaço de seu e estabilizavam a condição humana, em suas constantes mudanças de circunstâncias. A comunidade organizada na cidade-estado enquanto uma comunidade de mortais estaria constantemente ameaçada em sua continuidade pela natalidade, isto é, pelo fato de que com “cada novo nascimento um novo mundo potencialmente vem a ser.” As leis, como a memória, circunscrevem, ordenam em unidade – a implicar, nessa unidade, tanto uma identidade quanto uma continuidade – esses “novos começos”, garantindo a “pré-existência de um mundo comum, a permanência de uma continuidade que transcende os ciclos de vida individuais de cada geração, e nas quais cada homem singular, em sua mortalidade, pode almejar deixar um vestígio de permanência atrás

de si.” (ibid.: 716) Como a oração fúnebre de Péricles deixa entrever, na qual Arendt expressamente se volta, conforme já pontuado, esse vestígio é projetado, em grande medida, como a *polis* ela própria: a bela morte que se alça à imortalidade é o sacrifício pela permanência da cidade, de modo que “não exista nenhuma vida senão a da cidade.” (LORAUX, 1986: 100-106)

Como indicado, nesses trechos, mas mesmo em *A Condição Humana*, faz-se entrever de que modo Arendt coloca em circulação para compreender o direito – poder-se-ia sugerir, a essencialização qua extensão do direito na época inaugurada pela *polis* grega, ou mesmo da *polis* grega como essa extensão (*Erstreckung*), se se lembra que, interpretando Heidegger para além dele mesmo, a historicidade é justamente essa extensão que estrutura comunal, dispersa e impropriamente a temporalidade (MURCHADHA, 2013: 18, 37, 39, esp. 45-51) e temporaliza o ser-em-comum⁶⁰ – as palavras que, anteriormente, foram mobilizadas para apreender a memória na existencialidade. Em outros termos, naqueles de Hans Lindahl, (2006: 884, 891, 896-897) quem também notou essa relação intrínseca no texto arendtiano entre o caráter constitutivo ou ordenador do direito, do direito como ordem e a temporalidade, dessa constituição como temporalização, Arendt interpreta o *nomos*, bem como seu ordenar-se, *nemein*, temporalmente.

Nesse sentido, talvez antes e fundamentalmente de se interpretar a contraposição presente desde *A Condição Humana* em diante na sua obra entre o *nomos* grego e a *lex* romana como derivada dos princípios e, assim, dos exemplos que animam as ações dos cidadãos em cada caso, e, por conseguinte, daquelas atividades que são consideradas políticas por excelência, reste uma diferença temporal. O *nomos* grego é temporalizado em uma

⁶⁰ Ser-em-comum é um termo técnico desenvolvido, sobretudo, por Jean-Luc Nancy da sua confrontação com a interpretação heideggeriana oferecida a respeito do ser-com-os-outros, (1991: 19, 28-36) confrontação que se fez especialmente com recurso a Hannah Arendt. (2000: 194, nota 1) Por ser-em-comum quer-se indica de maneira aberta e ainda não determinada a estrutura compartilhada e plural da existência humana, anterior e mesmo resistente a qualquer apropriação – não por menos, Arendt indica e sugere em diversos momentos de sua obra (Cf. 2018f: 129; 1998: 200; 1990b: 175) que o poder, por definição, é algo que escapa à posse de quem quer que seja (1970a: 143) – e, por conseguinte, presentificação. A partir dessa indicação formal se abre a possibilidade de interpretar as distintas totalidades conjunturais que se apresentam como plataformas de modulação e estabilização da existência na sua historicidade, a implicar com tanto, de um lado, suas diferenças que por vezes vão encobertas pela força da tradição, e de outro os conceitos e práticas que operam as suas unidades enquanto conjuntura e as ligam diretamente a existência (a *polis* grega, com as noções de *nomos* e *arete*, a *civitas* romana e sua distinção entre *autorictas* e *potestas*, bem como a prática da *lex* e do *mos maiorum*, a *civitas Dei* e a *civitas terrae* medievais e a estruturação das relações entre lei divina, lei natural e lei humana, as repúblicas e principados na pré-modernidade, a importância da *virtù*, o problema das facções e da corrupção dos corpos intermediários, mas também o Estado de Direito moderno que tem seu princípio lógico na propriedade e na segurança (Cf. HEGEL, 2008; FINE, 2001: 28-34) e na Constituição a articulação da sua unidade). Em paralelo, é importante notar que a própria Arendt emprega a expressão *living-together* no final de seu ensaio sobre a autoridade, em uma direção que me parece próxima daquela articulada por Nancy, passagem, também, para a qual essa investigação retornará, tematizando-a diretamente, em seu final. (Cf. ARENDT, 1961a: 141)

unidade esktático-temporal que engendra a permanência – e essencializa a comunalidade como uma comunidade de memória – como continuidade de um presente, enquanto, conforme já discutido e que Arendt destaca apenas na edição alemã de *A Condição Humana*, (Cf. 1994: 191) a *lex romana* pressupõe a fundação que, em sua autoridade, engendra a permanência da vida em comum como a continuidade de um passado ou a sua ligação – de *religare*, como famosamente Arendt interpreta etimologicamente a palavra religião em um esforço de traduzi-la ao modo dos romanos (1990b: 198) – perpétua com o presente, do presente como um passado-presente.

Isso posto, e levando em conta os dois capítulos anteriores dessa investigação, parece questionável – ao ponto de se suspender, pelo menos, a imediatez esquemática com a qual a literatura especializada costuma ler Arendt nesse sentido (Cf. BREEN, 2012; VOLK, 2010) – sugerir que dessa contraposição Arendt queira restaurar um ou outro modelo – ou mesmo que sua compreensão do direito seria marcada por um momento grego e outro romano –, uma ou outra concepção de direito para a contemporaneidade. Nas suas próprias palavras anteriormente destacadas, isso seria um erro mitológico. (ARENDDT, 2018d) Ao retornar para esse passado, o texto se direciona não para sua restauração, mas para a sua redenção ao se buscar nessas experiências imagens, no sentido benjaminiano também discutido acima – e não no sentido natural com o qual empregra essa expressão Ana Paula Repolês Torres (2013: 105 e ss.) –, que permitam, através de seu índice histórico – de sua extensão – interpretar a relação entre direito e existência enquanto ser-em-comum.

Assim, quando Arendt contrapõe o vocabulário concentrado em uma “concepção imperativa do direito”, “confirmado e fortalecido” pelos esquemas da tradição que compreendem a lei ao modo do comando, ao vocabulário das experiências grega e romana, (1970a: 138-139) parece ser mais interessante lê-la fazendo-o não para reestabelecer as experiências que se articularam nessa linguagem, mas para trazer à tona dimensões que permaneceram esquecidas e que, diante do totalitarismo e do esforço por e da situação de pensar uma existência não-totalitária, (Cf. RICOEUR, 1983) ganham sua iminência. Não por acaso, é imediatamente após essa passagem da esquematização do direito como comando que se lê a seguinte formulação, de todo importante para se retomar a contraposição – que nos casos dos gregos se articula como uma substituição – entre o direito e a obra de arte: “Todas as instituições políticas são *manifestações e materializações* do poder; elas se petrificam e decaem logo que o poder vívido do povo deixa de sustentá-las.” (ARENDDT, 1972a: 140, ênfase adicionada)

Na medida em que são materializações do poder, isso implica dizer que as leis e instituições transformam o poder, reificando-o e que o fazer do direito para Hannah Arendt tem, como qualquer atividade que vem a ser ao modo da fabricação, um elemento de violência que encontra sua justificação (ARENDR, 1972a: 163) no vir-a-ser da “configuração de estabilidade” (id., 2005i: 373) que o direito é. Contudo, se na obra de arte essa transformação, como pontuado, é uma transfiguração que coloca em transparência o artifício humano, o que se traduz na independência da obra de arte, a transformação projetada através da e na lei parece ser distinta, porque, ao contrário da obra de arte que, ao trazer à tona – transfigurando em pluralidade – aquilo do qual se originou, se desliga da sua origem, as leis são interpretadas como sustentadas pelo poder na mesma medida em que o limitam – e o “despotencializam”. (1990b: 151)

Assim, Arendt escreve que o “espaço de aparências” que se abre com o agir e o falar em concerto é mantido potencialmente pelo poder e, em razão de seu caráter potencial, “antecede e precede todas as constituições formais do espaço público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas em que o espaço público pode ser organizado.” (1998: 199) Todavia, ainda que o poder antecipe o direito e se materialize – o que implica na sua limitação, como indicado, limite que pode ser distendido no sentido do presente, mas também no do passado – pelo direito como unidade, o poder não é a origem do direito, nem tem a mesma origem que ele. De certo modo, se a contraposição com a obra de arte sugerida às entrelinhas do texto indica alguma coisa é que a origem do direito não transparece ou não é transparecida como no caso da obra de arte.

A diferença entre o direito e a obra de arte vai expressamente indicada no ensaio *O que é a liberdade?* em *Entre o passado e o futuro*, e de um modo que, em uma primeira leitura, dificultaria a interpretação ora proposta. Assim se lê: “Instituições políticas, não importa o quão bem ou mal desenhadas, dependem para sua existência contínua da ação dos homens; sua conservação é alcançada pelos mesmos meios que as trouxeram à existência.” Ao contrário das obras de arte, em que em sua “existência independente” são marcadas como “produtos do fazer”, leis e instituições seriam “extremamente dependentes de atos ulteriores para se manter existindo”, o que as marcariam como “um produto da ação”. (1961e: 153) E isso porque, continua o texto, o processo de criação não “é exibido em público e não está destinado a aparecer no mundo.” (ibid.: 153-154) Paradoxalmente, talvez, é em razão disso que através da obra de arte a “escuridão do coração humano”, transfigurada, possa aparecer em público. (id., 1990b: 96-97) A personalidade jurídica, “concedida e garantida pelo corpo político”, (ibid.:108) ao contrário, faz senão esconder as motivações que se tencionam e se

resolvem na lógica que é própria ao coração humano, protegendo-as, de fato, da luz do público e garantindo como uma máscara, em sua dupla função de garantir que algo possa aparecer, as palavras e os feitos, na medida em que algo tenha que ficar escondido. (ibid.: 106-107) Por isso mesmo, por apagar suas origens, que o direito, enquanto produto da fabricação, precisa do agir para se sustentar, de um lado, e também por isso que, no velar dos motivos mais íntimos do coração humana e ensejar o aparecer do agir e do falar que o direito se presta, é em-virtude-de, a estabilizar o espaço de aparências.

Essa duplicidade que Arendt projeta na personalidade jurídica corresponde, em que pese a ausência de qualquer leitura até agora que tenha explorado esse paralelo, àquilo que ela também designa como sendo o papel – ou a significância – do direito – como totalidade conjuntural. “O direito”, assim se lê em *Sobre a natureza do totalitarismo: um ensaio sobre o compreender*, “cumprir duas funções: ele *regula* a esfera público-política na qual os homens agem em concerto como iguais e onde eles têm um destino comum, enquanto, ao mesmo tempo, ele *circunscreve* um espaço no qual nossos destinos individuais se desenvolvem.” (2005i: 366, ênfase adicionada) Em outras palavras, é através do direito que se traça – com um inerente elemento de violência, sendo esse o ponto crucial, escreve Arendt, isto é, o fato do direito, apesar de “definir o espaço no qual os homens vivem uns com os outros sem o uso da força”, ter “algo violento tanto em termos de sua origem quanto de sua natureza” (2005b: 181-182) – as distinções entre o público e o privado, entre o que deve aparecer à luz do público e o que deve ser protegido dela. É também através do direito que se estabelece uma unidade na identidade e continuidade da vida em comum, o que, segundo Arendt, garante, tal qual a memória, a “potencialidade de algo inteiramente novo e a pré-existência de um mundo comum, a realidade de uma continuidade *transcendente* que *absorve todas as origens e é nutrida por elas*.” (2005i: 342, ênfase adicionada; 1973: 465)

Para que o direito possa exercer esse papel de estabilizar aquilo que aparece e aquilo que fica velado, na reiteração da distinção, regulação e circunscrição do que é público e privado, para que ele possa ser, de certo modo, como que a lei da fenomenalidade – a garantir a coincidência do ser e do aparecer inerente à política e ao espaço público (1990b: 98) – ele precisa aparecer como vazio ou superficial.⁶¹ Esse é o ponto engenhosamente levantado por

⁶¹ Generalizadamente, a questão da superficialidade fenomenal do direito é um ponto largamente ignorado pela teoria do direito, muito embora ela apareça às margens e seja decisiva para as interpretações que se projetam a seu respeito. Uma primeira aproximação a esse respeito foi por mim esboçada em *O debate Hart-Dworkin questionado a partir do Jurisprudencialismo*, publicado em co-autoria com Julia Tavares Borges. (Cf. 2016: 38 e ss.) Nesse texto, Julia Borges e eu propomos que um e outro autores podem ser distinguidos no tocante às suas compreensões da profundidade da ordem jurídica, ou da sua falta. Hoje tendo a entender que esse protocolo de leitura tem potencial para dar conta do debate da teoria do direito contemporâneo como um todo, e que encontra

Johan van der Walt, na única contribuição da literatura especializada que mobiliza protocolo próximo ao ora proposto – e no qual minha estratégia claramente se inspirou, muito embora, como destacado logo abaixo, há certa inversão de termos –, isto é, de interrogar a compreensão do direito avançada na obra de Hannah Arendt na sua distinção para com a obra de arte.

Em suas palavras, o direito e a obra de arte compartilhariam da mesma origem – uma origem apócrifa (2012: 75) –, na escuridão das margens da “existencialidade humana”, (ibid.: 64) para então enfatizar que na sua emergência direções completamente opostas são assumidas por um e outro, na maneira pela qual um e outro se exibem no espaço de aparências. (ibid.: 71-72) A obra de arte se direciona “aos sombrios, únicos, íntimos, taciturnos e incomunicáveis segredos do coração humano”, enquanto o direito à necessidade da comunalidade, em que sua emergência implica justamente no velamento, na retirada do “cuidado artístico” para com os segredos do coração humano. Para Walt, isso implicaria na transparência do direito, de um lado, e na obscuridade da arte de outro. De certo modo, eu concordo com isso. Como ele próprio escreve, advindos do mesmo evento e da sua divisão e separação como esse evento, a obra de arte “incessante e obsessivamente remonta à sua origem, isto é, ao evento do qual ela se origina”, arriscando-se assim – em sua transparência para com a, eu rasuraria – na “obscuridade da origem”, enquanto o direito renuncia à licença e à soberania de tratar excepcionalmente dessa obscuridade: “O direito é por definição aquilo que precisa vir a claro, aquilo que precisa deixar suas origens em ordem para se clarificar”; essa clarificação – essa superficialidade, a superfície clara do portão da lei –, contudo, eu gostaria de sugerir, não resulta no seu “tornar-se transparente o suficiente para estabelecer as regras comuns da compreensão e civilidade mútuas”, mas no tornar-se opaco ao apagar de suas origens – não a toa o guardião da lei na parábola de Kafka está de costas para os portões da lei (Cf. KAFKA, 1997; DERRIDA, 1991; COSTA; DINIZ, 2018) –, muito embora, como Walt acertadamente coloca, esse apagamento – ou essa relação negativa para com sua origem, responsável pela sua aparência de superficialidade, no fundo, sugere-se no texto, uma

sua primeira articulação e confronto justamente na parábola *Diante da lei*, de Franz Kafka, em que o homem do campo e o guardião dos portões da lei identificariam, significativamente, as posições a partir das quais se pode interpretar o direito moderno. Essa posição é tangencialmente explorada no meu comentário – *Um mínimo de liberdade* – às margens do texto de Alexandre Araújo Costa, *Direito, desconstrução e justiça*. (Cf. 2018) Paralelamente, o primeiro lugar em que eu encontrei a superficialidade do direito expressamente tematizada foi justamente na obra de Johan van der Walt, (Cf. 2012) quem também explorou essa distinção a partir da contraposição entre Hart e Dworkin, indo além e destacando as consequências jurídico-metodológicas e mesmo existenciais – em que a questão crucial gira em torno da possibilidade de se fazer notar à compreensão jurídica marcada pela imperatividade, ao menos indiretamente, insistiria Hans Lindahl, (2013: 158-160) a possibilidade, bem como o caráter constitutivo e ontologicamente primordial de um ponto fora do direito – de uma ou outra compreensão da juridicidade. (2014: 25-27)

“profundidade negativa” (ibid.: 82) – nunca seja completo: “O direito não pode perder sua sombra. A sombra não pode ser perdida. O direito é, também, irredutivelmente apócrifo.” (ibid.: 78)

A irredutibilidade da sombra – senão o elemento de violência, como notado acima – à origem da positividade – à abertura de um espaço de validade (ARENDRT, 2005b: 190; LINDAHL, 2006) – explicaria a insistência de Arendt em suscitar a necessidade sempre sentida de buscar um fundamento transcendente para o direito, de um lado, e o caráter necessariamente limitado da legalidade – o limite do limite, se se quiser. Em outras palavras, a juridicidade apresentar-se-ia concomitantemente como absoluta – sem o que a validade ficaria sem realidade no mundo dos homens e relativa – sem o que as leis perderiam seu fundamento. (ARENDRT, 2007a: 718-721) Em outra formulação, mais condensada, a juridicidade caracterizar-se-ia, assim, por sua estabilidade e pela sua validade limitada. (1972b: 79) Essa concomitância talvez esteja melhor articulada em uma passagem – também de todo ignorada, seja pela literatura especializada, seja pela literatura jurídica, até onde me foi possível levantar – de *As origens do totalitarismo*. (1973: 462-463) Arendt então escreve que “a discrepância entre a legalidade e a justiça” nunca pode ser colmatada “porque os padrões do certo e errado nos quais o direito positivo traduz sua própria fonte de autoridade” – seja “o ‘direito natural’ governante de todo o universo, ou o direito divino revelado na história humana, ou nos costumes e tradições expressantes o direito comum aos sentimentos de todos os homens” – são “necessariamente gerais e precisam ser válidos para um número incontável e imprevisível de casos, de modo que cada caso concreto individual com seu conjunto irrepitível de circunstâncias” acaba por escapar à, bem como colocar o limite da, legalidade.

É na transcendência, na permanência e eternidade da Natureza ou da Divindade como fontes de autoridade que o câmbio das leis positivas, “alternantes e alteráveis em acordo com as circunstâncias”, ganha – e deriva – sua “relativa permanência.” Como sugerido no final do capítulo anterior, a autoridade seria justamente essa conjuntura que permite uma tal derivação. De fato, essa definição retorna em *O que é a autoridade?*, e parece se estender também à sua extensão romana – bem como aquela inaugurada pela fundação consumada pelos revolucionários americanos (Cf. 1990b: 199-200) –, muito embora, nesse caso, a permanência seja buscada – ou “enraizada – no passado e no momento de fundação. (1961a: 97, 98-100, esp. 120-122)

Em suma, a autoridade é uma das conjunturas – e especificamente aquela que se consumou historicamente – que permite à totalidade do direito, senão eliminar completamente, apagar ao máximo seu elemento de violência, sua origem obscura. Isso é

possível, também conforme explorado de maneira preliminar anteriormente, em razão da transformação ou do enquadramento da mudança – a suscitar, assim, mais uma vez, a contraposição entre autoridade e narrativa, como projetos de abertura da existência humana, e direito e obra de arte como artefatos correlatos a essa abertura, constitutivos da sua extensão, em suas direções distintas de materialização da espontaneidade humana, uma delas voltada para o seu desaparecimento, de certo modo, na estabilidade, a outra para a sua retomada, na eventualidade. Como coloca de maneira extremamente perspicaz Derrida, para ser investida de autoridade, “a lei precisa ser sem qualquer história, gênese ou outra possível derivação. Essa seria *a lei da lei*.” (1991: 191)

A lei se sustenta velando-se, sem transmitir “sua proveniência e seu local”, em um “silêncio e descontinuidade” que são “constitutivos do fenômeno do direito.” Relacionar-se é agir de acordo com a lei como se “ela não tivesse uma história, ou, de todo modo, como se ela não dependesse de sua apresentação histórica” ao mesmo tempo em que ela permite que se deixe atrair, provocar e chamar “pela história dessa não-história.” (1991: 192) Por isso, talvez, Arendt tenha sugerido, em determinado momento, que a lei apareceria despoticamente. (2005b: 181) Na medida em que é o direito que estabelece a continuidade, ele é necessariamente descontínuo. Se é a constituição do corpo político através da materialização do espaço de aparências que o sustentou potencialmente – potência que impede que se escreva “pela primeira vez” – que preenche o abismo que assombra todo e qualquer início, (1990b: 206 e ss.) o direito então é, incontornavelmente, abismal.

A vertigem do direito talvez tenha sido melhor capturada através de uma interrogação da obra de Hannah Arendt por Roberto Esposito, que a verte através de uma cuidadosa leitura em contraposição dos textos alemão e inglês de *A Condição Humana*. Como já mencionado, Arendt distingue, retomando Agostinho, a origem (*Principium*) do mundo do começo (*Initium*) o homem. (1998: 176-177) Na versão alemã, logo após essa famosa colocação – articulada reiteradas vezes em toda a sua obra – tem-se a seguinte explicação:

Dieser Anfang, der der Mensch ist, insofern er Jemand ist, fällt keinesfall mit der Erschaffung der Welt zusammen; das, was vor dem Menschen war, ist nicht Nichts, sondern Niemand; seine Erschaffung ist nicht der Beginn von etwas, das, ist es erst einmal erschaffen, in seinem Wesen da ist, sich entwickelt, andauert order auch vergeht, sondern das Anfangen eines Wesens, das selbst im Besitz der Fähigkeit ist anzufangen; es ist der Anfang des Anfangs oder des Anfangens selbst. Mit der Erschaffung des Menschen erschien das Prinzip des Anfangs, das bei der Schöpfung der Welt noch gelichsam in der Hand Gottes und damit außerhalb der Welt verblieb, in der Welt selbst und wird ihr immanent bleiben, solange es Menschen gibt; was natürlich letztlich nichts anderes sagen will, als daß die Erschaffung des

Menschen al seines Jemandesmit der Erschaffung der Freiheit zusammenfällt.
(1994: 166)

Seguindo Esposito, (2017: 16, trad. para o inglês de Vincenzo Binetti e Gareth Williams) pode-se verter a passagem para o português da seguinte maneira:

A origem que é o homem, na medida em que ele é alguém, de modo algum coincide com a criação do mundo. O que existia antes do homem não é nada, mas ninguém. Sua criação não é o advento de algo que, assim que criado, existe em seu ser, evoluindo ou decaído, mas é, pelo contrário, a gênese de um ser que em si possui a habilidade de começar; ele é o começo do começo ou o ato de começar em si mesmo. Quando o homem foi criado o princípio da origem, o qual, na criação do mundo teria permanecido suspostamente nas mãos de Deus e, como um restulado, externo ao mundo, aparece no mundo ele próprio e deve permanecer intrínseco a ele enquanto o homem existir. Isso, naturalmente, significa em última instância senão que a criação do homem como alguém coincide com a criação da liberdade.

Ainda conforme o autor, *Beginn*, *Anfang* e *Prinzip*, traduzíveis de certo modo por começo, origem e princípio, são articulados de maneira particularmente cuidadosa nessa passagem, contrapondo-se e ecoando-se entre si. Trata-se de distinções que ressonam tanto com Heidegger – quem distingue, no âmbito de suas lições sobre Hölderlin entre *Beginn* e *Anfang*, como aquilo que passa ou se exausta após o evento e como aquilo que vem a ser com o extender-se do evento e que só se consuma com o seu fim, algo que sempre já “está adiante de si” (ibid.: 22-23) – quanto com Benjamin – como notado acima. Em Arendt, especialmente, o tensionamento dos três pode ser vertido no seguinte par de perguntas que circunscrevem, como indicado, o abismo do direito. Primeiro: “Se *Anfang* – o homem confiado ao mundo por um nascimento do qual ele não é nem autor nem criador – não corresponde a *Beginn*, pode ele conter em si um *Prinzip* capaz de conferir continuidade e duração?” (ibid.: 17) Segundo: “Pode a ação humana – e, em particular, a ação política – perserverar através do tempo sem um Absoluto para estabilizá-la e orientá-la?” Para Esposito, a resposta para as duas perguntas seria negativa e a passagem da violência ao direito e do direito a violência o “muro aporético” rumo ao qual o pensamento da autora se colidiria. (idem)

O problema da necessidade de um fundamento absoluto para que o direito possa emergir como uma estrutura de estabilidade, no apagar das suas origens que permite reduzir, positivamente, o elemento de violência que se configura como sua sombra, vai expressamente enfrentando por Arendt, inclusive em sua articulação e consequências práticas, em *Sobre a Revolução*. Nas palavras da autora, a função política da necessidade de um absoluto na esfera política teria sido sempre a mesma, a de quebrar “dois círculos viciosos”, um deles inerente à

emergência do direito (human law-making) e o outro inerente à *petitio principii* que acompanharia todos os novos começos e, assim sendo, a fundação de novos corpos políticos. (1990b: 161)

Não parece ser arriscado relacionar um e outro círculos viciosos a problemática da origem do direito, de um lado, e da origem do poder, de outro. (ibid.: 155, 166) Essa diferença teria sido suprimida, Arendt argumenta, no contexto de formação das monarquias absolutas concomitantemente à secularização do espaço público, como uma solução à perda da sanção religiosa da autoridade secular, (ibid.: 159) em que passou a vincular à vontade do soberano a fonte de um e de outro, uma identidade de origem que permitia tornar “o direito poderoso e o poder legítimo”. (ibid.: 156) Uma solução, em última instância, adotada dentro do “quadro de referência” da tradição, (ibid.: 160) em que poder e direito são relacionados instrumentalmente, o poder voltado para garantir a execução das leis e as leis voltadas para limitar o poder, (2007a: 714) tradição que teria continuado a exercer sua força no contexto revolucionário francês, na manutenção da identidade de origens no absoluto da nação. (1990b: 155-156) Talvez se possa sugerir que a principal consequência dessa identificação de origens em um absoluto seja tanto a substituição do poder pela violência quanto a perda da estabilidade das leis positivas. (ibid.: 157; VOLK, 2017: 111, 122, esp. 143-145) Uma identificação que se apresentada, tradicionalmente, como a única saída possível na falta da experiência e do evento da fundação, que revelaria o agir em concerto como forma de poder e a própria estabilidade e tangibilidade da fundação como uma nova forma de autoridade – o evento transformado em autoridade –, “desamparada pelo costume e pelo precedente e o resplendor de um tempo imemorial”, (1990b: 160) e que renunciaria, portanto, senão a necessidade de um absoluto, a sua transcendência. (ibid.: 161-162)

É no esforço de conceituar o evento da fundação, portanto, que o texto se vê diretamente confrontado com as duas perguntas incontornáveis identificadas por Roberto Esposito. Para Arendt, a experiência da fundação tornaria fútil a busca por um absoluto, porque, de certo modo, “o ‘absoluto’ resta no próprio ato de começar ele mesmo.” (1990b: 204) Assim, através da fundação conquistar-se-ia algo como um absoluto secular e não transcendente. É indício de tanto a afirmação de Arendt de que a busca por essa transcendência só se faria necessária quando precedida por uma compreensão do direito como comando – compreensão argumentavelmente ausente seja entre os gregos seja entre os romanos, a explicar, sugere a autora, o porquê da problemática da fundação não ter aparecido para antiguidade com a emergência que assolou os modernos. (ibid.: 186-189) Por esse motivo, Arendt sugere, foi o “exemplo romano” que incontornavelmente se ofereceu aos pais

fundadores para desempenhar seu papel e passar da *Constitutio Libertatis* à constituição do *Novus Ordo Saeculorum*. (ibid.: 199)

Assim, na esteira dessa discussão, não é incomum na literatura secundária identificar a Constituição com a promessa – da Constituição como promessa. A estratégia que abre essa possibilidade se encontra expressa de maneira muito clara na leitura proposta por Theresa Calvet. Nas palavras dessa autora, “o agir em conjunto requer, para ser estável, legitimidade. Essa legitimidade provém do início da ação conjunta – a fundação – um início que confere autoridade ao poder. A ação e o poder se combinam no ato de fundação em virtude da faculdade humana de fazer e de cumprir promessas.” (2006: 28, ênfases no original) Também Annabel Herzog parece sugerir que a legitimidade e o poder se temporalizariam com ênfase ao distender do passado. (2016: 11, 18) Consequentemente, segundo Lemos, “a Constituição é exatamente essa promessa, a possibilidade de conservação do corpo político fundado e de manutenção do espaço público de tomada de decisões políticas.” (2012: 161) Já Lafer, por sua vez, escreve que a Constituição representa “o acordo de associação do qual deriva o pacto de governo”. (2014: 313) Talvez a palavra-chave para se interrogar a respeito dessa direção interpretativa seja justamente representação. Em paralelo, um obstáculo expresso⁶² para essa interpretação se encontra no texto *O que é a autoridade?*, no qual se lê o seguinte: “A autoridade, em contradição ao poder (potestas), tem suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida efetiva da cidade do que o poder e a força dos vivos.” (1961a: 122) O tempo do poder, *a contrario sensu*, se volta para o presente.

Em contrapartida, ao definir o conceito de legitimidade em *Sobre a violência*, Arendt escreve o seguinte: “O poder surge sempre quando pessoas se juntam e agem em concerto, mas ele deriva sua legitimidade do juntar-se inicial e não de qualquer uma das ações que pode então se suceder. A legitimidade, quando contestada, baseia seu apelo ao passado”. (1972a: 151) Uma maneira de interpretar uma e outra passagens resolvendo-as em sua tensão seria fazê-lo na esteira de Calvet e Herzog a implicar então que a legitimidade seria a maneira de se “autorizar o poder”, porque a autoridade é, afinal, o enraizamento – uma outra palavra, talvez, para legitimidade – do presente no passado. Se se volta para a versão alemã de *Sobre a violência*, a passagem é vertida de maneira um pouco distinta: “*Macht entsteht, wann immer Menschen sich zusammentun und gemeinsam handeln, ihre Legitimität beruht nicht auf den Zielen und Zwecken, die eine Gruppe sich jeweils setzt; sie stammt aus dem Machtanspruch,*

⁶² Outro obstáculo se concentraria no fato de que no espaço dedicado a explorar a prática dos colonos de constituir corpos políticos através da realização de promessas mútuas, Arendt faz questão de contrapor e indicar as leis fundamentais da *Commonwealth* inglesa como a origem autoritativa do direito naquele contexto. (1990b: 170 e ss.)

der mit der Gründung der Gruppe zusammenfällt. *Ein Machtanspruch legitimiert sich durch Berufung auf die Vergangenheit*“. (1970c: 53, ênfase adicionada) A legitimidade vem da reivindicação do poder que *coincide* com a fundação do grupo.

Se se pergunta o que – ou através do que se - opera essa coincidência, chega-se ao conceito de *Prinzip* – e não de *Beginn*. O princípio que emerge como sentido da abertura do espaço de aparências serviria de modelo à origem do direito, um modelo que exigiria sua opacidade em negar o elemento de violência em sua constituição. Princípio vai definido, por sua vez, em *Sobre a revolução*, como aquilo que vem a ser – “faz sua aparição no mundo” - junto à ação em sua “inerente arbitrariedade” e a salva de tanto. Trata-se do “modo de agir” (*the way the beginner starts whatever he intends*) que “lança a lei da ação para aqueles que se juntaram a ele em ordem para participar na iniciativa e trazê-la ao seu cumprimento.” Enquanto a *lei da ação*, o princípio “inspira os feitos que se seguem e permanece aparente enquanto a ação durar.” (1990b: 212-213)

Como sugerido anteriormente, por princípios se pode designar pela expressão que Christian Volk, (2017: 184-185) não tão acertadamente, emprega para render o direito na obra de Hannah Arendt: constelações de poder ou formas de consenso – muito embora essa segunda terminologia peque diante do fato de que o consenso ou o consentimento é, ele próprio, um modo de atualização do poder, que Arendt contrapõe expressamente à promessa pactuante. (ARENDR, 1990b: 170-171; BRUNKHORST, 2006; LUBAN, 1979) Meu ponto é que da passagem – o hiato abismal a que Arendt se refere no final de *Sobre a Revolução*, talvez (ARENDR, 1990b: 205) - dessas leis de ação – com seu “elemento na capacidade humana de construir um mundo” (ibid.: 175) – para o modelo – senão o elemento de durabilidade a que se refere Arendt – a servir de guia ao processo de constituição do direito e se consumir nas leis que regulam o espaço público e circunscrevem o espaço privado, acontece uma transformação – justamente a transformação da fabricação que configura uma objetividade – engendrada seja em um documento escrito, seja na ancestralidade (ibid.: 200) – mantida, não obstante, pelo poder.

Não fosse essa transformação, a manutenção da diferença entre a origem do poder e a origem do direito não seria possível. Por esse motivo também, a Constituição vai expressamente definida por Arendt como “um documento escrito, uma coisa durável e objetiva a qual, certamente, pode ser aproximada dos mais diferentes ângulos e sobre a qual se pode impor as mais diferentes interpretações”, em suma, uma “entidade tangível e mundanal.” (ibid.: 157, 164) E ela assim o é porque, em passagem que me pareceria suficiente para afastar de pronto a aproximação entre Constituição e promessa, “nem contrato nem promessa sobre a

qual os contratos restam são suficientes para assegurar perpetuidade, isto é, para conceder sobre os assuntos dos homens uma medida de estabilidade sem a qual eles seriam incapazes de construir um mundo para a posteridade”. (ibid.: 182) De, fato, essa distinção é crucial para se compreender a diferença depois pontuada por Arendt entre ação e interpretação, distinção que já foi notada pela literatura especializada, mas explorada em direções diversas da que aqui se propõe. (KALYVAS, 2008: 279-280; GOLDONI; McCORKINDALE, 2012: 119 e ss.)

De certo modo, pode-se ler Arendt apontando para o mesmo que Gadamer – muito embora de uma perspectiva oposta. A interpretação normativa operada autoritativamente é uma interpretação de servidão, que desaparece ao final no texto. Talvez aí também resida mais um dos erros da fundação do corpo político perpetrada pela Revolução Americana. (Cf. KALYVAS, 2008: 283 e ss.) Apesar do esquema de interpretação que rapidamente se formou em torno de *Sobre a Revolução*, apresentando-o como a contraposição da história de duas revoluções, uma bem-sucedida, outra nem tanto, Arendt é enfática quanto a impossibilidade dessa compreensão – “nada seria mais injusto” –, (1990b: 68) insistindo no fracasso da Revolução Americana, ainda que em uma extensão diferente. A Revolução Americana, pontua Arendt, conseguiu estabelecer a Constituição como um “fato”, mas falhou em transformá-la na “gramática da liberdade”. (idem)

Imediatamente, a razão para esse fracasso que vai indicada no texto é a falha em institucionalizar os conselhos municipais (*townhalls*), que compartilharam da alcunha de tesouro esquecido com as formas de organização próximas e espontaneamente instituídas no contexto das demais revoluções. (ibid.: 215-282) Sua interpretação dos conselhos e sua proposta de institucionalizá-los já foi amplamente discutida e não pretendo reabrir esse ponto de sua obra aqui. (Cf. SITTON, 1994; SOLON, 2009) Em paralelo, eu gostaria de explorar a sugestão de que o modo pelo qual se institucionalizou ou localizou a autoridade também teria contribuído para tanto.

Esse tema é introduzido pela colocação de que, embora a “diferenciação institucional americana entre o poder e a autoridade” carregue “traços romanos manifestos”, “seu próprio conceito de autoridade é, clara e completamente diferente.” (1990b: 200) Em Roma, Arendt propõe, a “função da autoridade era política”, consistindo em aconselhar, enquanto na república americana sua função seria jurídica, consistindo em interpretar. (idem) A Suprema Corte deriva sua autoridade da Constituição, um documento escrito, o Senado romano do fato de ser composto por aqueles que são a reencarnação dos ancestrais, os fundadores de Roma. *Auctoritas*, propõe-se, teria sua raiz etimológica em *augere*, acrescentar, aumentar, expandir e conservar. Sua significância se revelava na junção da “permanência e da mudança”, de modo

que, “*para bem ou para mal*, através da história romana, a mudança podia significar apenas um incremento e uma expansão do velho.” Através da autoridade, sugere-se que “o ato da fundação inevitavelmente desenvolve sua própria estabilidade e permanência”, no que “todas as inovações e mudanças permanecem ligadas à fundação que, ao mesmo tempo, elas se acrescentam e aumentam.” (ibid.: 201-202, ênfase adicionada)

Essa estrutura é parecida, ainda que distinta, da *polis* grega, em que todos os atos, em alguma medida, são enquadrados em um horizonte de permanência – seja de um passado permanente que vincula o presente, seja o de um presente permanente – mundalmente constituído pelo direito. Por isso, em que pese a ação ser “o dado central de todo o domínio do político”, “nem para a *politeia* grega nem para a república romana a ação era a experiência política central.” (2018a: 58, 60) Essa parece ser a linha de pensamento que chega no ensaio que Arendt dedica ao fenômeno da desobediência civil. Do seu contato com a literatura dedicada ao tema, Arendt se vê diante do problema de se saber o que o Direito pode e não pode conquistar. “O direito”, escreve Arendt, “pode de fato estabilizar e legalizar a mudança assim que ela ocorreu, mas a mudança é ela própria sempre o resultado de ações extra-legais.” (1972b: 80) O que o Direito enquanto totalidade conjuntural parece engendrar é o apagamento da mudança e da novidade, encerrando as possibilidades de atuação no espaço público a uma reiteração antecipada do que é juridicamente válido. Sob a vigência da lei autoritativamente engendrada, tal qual sob o sol melancólico de Eclesiastes, não há nem pode haver nada de novo, (id., 1998: 204) senão um acréscimo de ser que tem sua eventualidade apagada – um apagamento que é tanto mais efetivo quando a fonte de autoridade deixa de ser os exemplos dos fundadores e passa a ser o texto da fundação e a atividade correspondente deixa de ser o aconselhamento e passa a ser a interpretação, poder-se-ia sugerir – diante da continuidade da unidade da comunidade política.

A ênfase em distinguir o agir do interpretar pode parecer estranha à primeira vista, especialmente se se insiste que sempre já se interpreta, em razão da estrutura compreensiva da existência humana, em que interpretar significa aqui o projetar-se diante das possibilidades abertas pela compreensão. O ponto importante que normalmente escapa às abordagens hermenêuticas da juridicidade que se esforçam em compreendê-la na esteria da tradição fenomenológica – e que surge como incontornável da leitura cuidadosa dos textos de Hannah Arendt – é que a interpretação jurídica não corresponde imediata e fenomenalmente a essa dimensão da existencialidade, sendo, na verdade, um modo de se preocupar junto a uma certa conjuntura que pressupõe a operação dessa estrutura e é condicionada em seu e como projetar-se por ela. O agir, o aconselhar e o interpretar juridicamente são, portanto, distintos

modos de se ocupar intratemporal e impropriamente, em que esses entes se revelam em cada caso de maneiras temporal e espacialmente distintas.

Isso ajuda a explicar o cuidado de Arendt em destacar, ainda no contexto de seu esforço por pensar a desobediência civil, a novidade do conceito de direito advindo com a Revolução Americana, de um lado, (1972b: 83-84) – porque a interpretação não conseguiria corresponder, enquanto atividade, ao princípio advindo com a fundação do corpo político, falta de correspondência que parece ser sugerida também pela leitura de Andreas Kalyvas, ainda que com outros propósitos (2008: 280-281) – e sua estratégia em interpretar fatalmente a extensão das comunidades políticas grega e romana a partir da concepção de direito entrelida em suas experiências, de outro. (2005b: 183-189) É em razão da compreensão do *nomos* como limite e de se enquadrar as atividades ocorridas para além do espaço regulado pelas leis da cidade como não violentas que os gregos, argumenta Arendt, se mostraram incapazes de fazer alianças, o que os levou a ruína. Paralelamente, é em razão da compreensão da *lex* como a construção de relações através da expansão da identidade da *civitas* que levou os romanos a praticarem a aniquilação de Cartago, de um lado, muito embora tivessem escolhido interpretar sua fundação como a correção da aniquilação de Troia, e se expandirem para o mundo todo, de outro, o que também os levou a ruína.

Se existe alguma possibilidade para o direito se transformar na “gramática da liberdade”, ela existe no esforço de pensar a tensão da sua unidade com a pluralidade que parece ser inerente à “gramática da ação e a sintaxe do poder”. (LAFER, 2015: 313) Assim, ao contrário do que propõe Lafer, a relação entre a ação e o direito não é complementar, (ibid.: 301) mas problemática. De modo que sua proposição acerca da lei como algo além do “muro que assegura a duração do espaço político”, isto é, como “princípio da ação” não é a conceituação de uma solução, (ibid.: 303) mas o problema da efetividade engendrada autoritativamente pelo direito. Nesse sentido, a coincidência do princípio como lei da ação e como modelo da juridicidade é uma solução que permitiria articular novidade e estabilidade tão somente e na medida em que esse princípio não fosse juridicamente hipostasiado – o que me parece ir pressuposto na identificação avançada por Lafer –, compreendendo-se a sua realização também através da ruptura. Mais ainda, o reconhecimento do fato de que essa realização acontece primordialmente pela ruptura e de que, paradoxalmente, o esquecimento, talvez, venha antes da lembrança.

Se minha interpretação acima proposta é convincente, pode-se ler Arendt indicando, de maneira extremamente sutil, que, para além da proximidade temporal, em que tanto para os romanos quanto para os revolucionários americanos, a principal distensão temporal que

possibilita ao direito emergir como uma estrutura de permanência é o ter-sido que se transmite como um legado a ser retomado e renovado em herança, a maneira pela qual essa retomada se articula prática e conjunturalmente – e as concepções subjacentes a tanto – são extremamente distintas, com distintas consequências para a manutenção do espaço público. Talvez também por isso, em que pese a datação dos textos, isto é, o fato de *Sobre a Revolução* suceder *Entre passado e o futuro*, Arendt comente no final de *O que é a autoridade?* que, apesar da Revolução Americana ter sido bem-sucedida, através da fundação de um novo corpo político, em “restaurar” “o que por muitos séculos dotou os assuntos dos homens com alguma medida de dignidade e grandeza”, a autoridade “como nós conhecíamos, advinda com a experiência romana da fundação e compreendida à luz da filosofia política grega, não foi “reestabelecida nem através das revoluções nem através dos menos promissores meios da restauração, e menos ainda pelas tendências e disposições conservadores que tomam conta da opinião pública”. (1961a: 140-141) Talvez a melhor maneira de desenvolver esse ponto seja confrontando-o com a posição generalizadamente contrária da literatura especializada.

De fato, essa passagem, em que Arendt termina como que pontuando o “fim da autoridade” e indica as perspectivas que se abrem com seu obliúvio, isto é, de que “viver em um espaço político sem autoridade e sem a impressão concomitantemente de que a fonte da autoridade transcende o poder e aqueles que estão no poder” significa “ser confrontado novamente, sem a crença religiosa em um começo sagrado e sem a proteção dos padrões tradicionais e, por conseguinte, autoevidentes de comportamento, pelos problemas elementares do ser-em-comum humano (*human living-together*)” é praticamente de todo ignorada, especialmente por aquelas interpretações que se dedicam à interrogação do direito através de sua obra. Quando muito, aponta-se tão somente para seu desaparecimento no mundo moderno, (ADEODATO, 1989: 176-177) sem tirar as consequências disso para a compreensão do direito indicada nos textos da autora, ou propõe-se que com a crise da autoridade ter-se-ia “a erosão do amor mundi”, ensejando “dificuldades para a geração e a atualização do poder, vale dizer, para a contínua renovação da concordância quanto a um curso comum de ação”, (LAFER, 2015: 288) para daí propor que em sua obra ter-se-ia o esforço de propor uma nova concepção de autoridade, através da experiência da fundação.

Uma exceção se encontra na obra de Bonnie Honig. Como indicado anteriormente, Honig constrói sua abordagem a respeito da relação entre autoridade e fundação em Hannah Arendt aproximando-a de Jacques Derrida, traduzindo o problema do absoluto acima discutido e do desvio constituído a essa problemática pela prática da fundação nos termos introduzidos pela teoria dos atos de fala. Trata-se de uma estratégia extremamente elegante –

com propósitos bem distintos e uma seleção de textos derrideanos bem diferente daquela realizada ainda no primeiro capítulo dessa investigação –, a qual eu me vejo obrigado a reduzir quanto a seu recurso à distinção entre performativos e constatativos, por implicar em um desvio considerável em uma investigação que se fez até com um número considerável de desvios como esse. Assim, eu proponho uma leitura da leitura de Honig que comece pelo par conceitual que acaba sendo introduzido para viger a aproximação: a distinção entre o extraordinário e o ordinário, entre mudança e estabilidade. (1993: 93-94)

Para Honig, o agir e o falar, essas duas atividades que acontecem e passam “por excelência” diante da luz do público, caracterizar-se-iam em razão de sua imprevisibilidade e incontrolabilidade como atividades extraordinárias, em contraposição aos processos mais ordinários do trabalho, ligados à manutenção da vida. O suposto esforço de Arendt de manter uma rígida distinção entre o público e o privado estaria voltado para preservar a “extraordinariedade do extraordinário”, por assim dizer, construindo uma “casa” para aquilo que, por definição, desafiaria qualquer estabilização. Como argumentado anteriormente, da minha perspectiva esse esforço não é tanto aquele de Hannah Arendt quanto o da solução grega – e, *pari passu*, o da solução engendrada pela estruturação autoritativa do espaço público. Se se pode assim dizer, quando Honig propõe a inconsistência dessa solução ela está senão na esteira de Hannah Arendt, muito embora Arendt faça questão de marcar que essas soluções têm a sua efetualidade – e não a sua teleologia ou essência implícita, como interpreta Honig (ibid.: 94-95, 118-125) – e que se libertar de tanto não é nem simples nem fácil – revoluções não foram suficientes. De todo modo, é a partir da identificação dessa inconsistência que Honig se volta para a problemática da autoridade.

Segundo a autora, Arendt interpretaria na autoridade advinda com a prática da fundação – realizada em torno de documentos como a Declaração de Independência e a Constituição – uma concepção moderna de autoridade, (ibid.: 103) que possibilitaria a estabilização do espaço público sem o recurso a um absoluto que não a própria experiência inauguradora da fundação. A crítica que Arendt dirige à redação da Declaração de Independência, que buscava em Deus como que uma contra-assinatura absoluta para complementar o “nós” finito dos revolucionários americanos, (Cf. ARENDT, 1990b) seria, para Honig, consequência de sua insistência em preservar, paradoxalmente, a dimensão extraordinária do extraordinário, ou, em suas palavras, em garantir na fundação um momento de “perfeita legitimidade”. (1993: 107) Ironicamente, *Sobre a Revolução* como narrativa – ou fábula, nas palavras da autora – tão somente substituiria o recurso a Deus, marcando a

irresistibilidade do extraordinário de se colocar em perspectiva, de se medir e se restringir diante de um absoluto. (ibid.: 108)

A proposta de Bonnie Honig então consiste em articular algo como uma dupla resistência, tanto ao que seria a teleologia do texto arendtiano quanto – a partir dessa leitura como resistência – à teleologia do absoluto na política – uma proposta que eu subscrevo em termos, levando-se em consideração as ressalvas anteriormente levantadas e aquelas que colocadas a seguir. O vigor político da forma republicana, escreve a autora, (ibid.: 111) estaria na falta de sua fundação – na sua incompletude ou sua possibilidade de fracasso, do fracasso do extraordinário –, em seu “comprometimento manifesto com o engrandecimento (*augmentation*) e emendamento (*amendment*)” da fundação. Por isso a república americana teria fracassado, porque nesse caso “engrandecimento deu lugar a permanência”. Essa contraposição me parece ser o centro do argumento e, para os presentes propósitos, aquilo que há de mais interessante na leitura de Honig. Dessa contraposição a autora avança a interpretação de que Arendt buscaria, no fundo, modos de resistir à irresistibilidade do absoluto, (ibid.: 113) uma prática de autoridade que se revelasse, de fato, como uma “prática de desautorização”. (ibid.: 115) Mais importante ainda, Honig argumenta que, dessa perspectiva, o engrandecimento se assemelharia à “tradução”, na medida em que pela tradução um texto não “sobrevive”, mas “ganha mais vida”, abrindo um “ponto de partida para um novo modo de vida” – em que se acresce ao texto com um novo evento. (ibid.: 114)

Essa aproximação é importante porque ela ajuda a desenvolver diretamente tanto aquilo que seria a falha da institucionalização da autoridade através da interpretação jurídica em dar azo à eventualidade do agir quanto à contraposição aludida nesse tocante entre Arendt e Gadamer. Se se volta para o momento em que Gadamer discute expressamente a tradução em *Verdade e Método*, fica evidente que o autor tem em vista – negativamente – a mesma estrutura que Honig imputa à prática de desautorização que se pode ler desenhada nos textos arendtianos. Muito embora a tradução seja “a consumação da interpretação”, amadurecida nas palavras que se oferecem ao tradutor para garantir a “permanência do sentido” em “uma forma nova”, a tradução é necessariamente “artificial”, um “agenciamento artificial” que não permite um pertencimento autêntico entre intérprete e texto, implicando, como no caso da escrita, em um auto-alheamento da “literalidade originária”, de modo que, parafraseando o texto para a presente discussão, onde há pertencimento “não se traduz, pois aí se interpreta”. (1999: 560-561) Traduzir é trair o original, agir seria desautorizar a fundação, paradoxalmente engrandecendo-a e enriquecendo-a.

Mas por que a interpretação jurídica, autoritativamente estruturada – devendo-se lembrar que para Gadamer a tradição é uma “forma de autoridade” que se assenhora da medida de sua transmissão, tal qual a obra de arte, mas também a lei e que é esse assenhoramento para-si que permite ao autor aproximar essas práticas interpretativas com vistas à formalização do processo hermenêutico –, desapareceria com a novidade – com os novos modos e ordens, talvez – sem a qual um corpo político não consegue resistir à corrupção? Como dito, porque ela desaparece ao final do processo interpretativo. Mas por que ela desaparece? Porque ela serve aquilo que interpreta. Essa limitação parece ser intrínseca à juridicidade, ao mesmo tempo necessária para que essa se essencialize como uma estrutura de estabilidade e o motivo pelo qual não se trata da conjuntura e modo mais adequados para se introduzir mudanças.

Dessa perspectiva, talvez a interpretação mais perspicaz da concepção de autoridade que se institucionaliza jurídico-interpretativamente nos termos propostos por Hannah Arendt seja de Tércio Sampaio Ferraz Jr.. Ela aparece em uma passagem esquecida de um livro igualmente esquecido, intitulado *Teoria da Norma Jurídica*, quando o autor se volta para a discussão de uma “dupla ambiguidade” da linguagem situada juridicamente, que, concomitantemente, persuade e se impõe, para então desenvolver essa noção de imposição, definida como uma exigência de “adesão convicta, o que exclui meios externos de coação, bem como procedimentos persuasórios, pois, como observa Hannah Arendt, onde se utiliza a força, a autoridade fracassou, e onde se utilizam argumentos persuasórios, a autoridade está suspensa.” (2006: 46) Essa ambiguidade, continua Ferraz Jr., se inscreveria estruturalmente nas normas jurídicas, “sempre interpretável, albargando múltiplos sentidos (interpretabilidade), mas também imponível sem discussões, sendo premissa de discussões (dogmaticidade).” (ibid.: 47) De certo modo, é plausível argumentar que esse trecho é esquecido pela própria teleologia do texto, porque a duplicidade entre “interpretabilidade” e “dogmaticidade” não é retomada em nenhum outro momento. Para fins do desenvolvimento do presente argumento – e da precisão do que seria, afinal, o “conceito moderno de autoridade” que Arendt, senão propõe, como quer Honig, pelo menos identifica –, eu proponho resistir e suspender essa direção do texto – em uma redução da equipagem pragmática que a acompanha em prol daquela passagem que revelariam o “substrato temporal” dos fenômenos analisados –, reinterpretando a discussão a respeito da imperatividade a partir dessa duplicidade.

Assim, se se vai do começo para as páginas finais do livro, pode-se ler uma estratégia parecida de citação de aproximar fenomenalmente distinções conceitualmente elaboradas por

Hannah Arendt, quando Ferraz Jr. se volta para “a problemática da legitimidade”, definindo-a como a “justificação” da imperatividade, (ibid.: 162) a qual por sua vez é definida, algumas páginas antes, como o “fundamento” de estabilização da relação de autoridade. Uma norma jurídica teria “imperatividade” na medida em que se a garante a possibilidade de impor uma ação, independentemente de qualquer concurso ou colaboração, desconfirmado outras possibilidades e tornando “rígida a relação estabelecida, dando-lhe os limites da variação, mas garantindo-a contra eventuais desqualificações”. (ibid.: 156) O conflito entre possibilidades interpretativas implicaria que seu contorno por uma decisão que se estrutura normativamente seria sempre já arbitrário, de modo que o “fundamento da legitimidade” é “sempre” momento de violência, “que procura se justificar”. (ibid.: 176) Ainda nesse sentido, é possível sugerir que a configuração das possibilidades interpretativas nos termos de um conflito é ela própria construída imperativamente – indicando-se com isso a historicidade da imperatividade como modo de essência moderna do Direito.

Isso explica, assim se lê no texto, a compatibilização da ambiguidade inerente a imperatividade da autoridade, que não dependeria como seu fundamento da violência, mas a usaria como instrumento de coação. (ibid.: 177) A legitimidade é, então, o fundamento – ou a possibilidade da manutenção, na linguagem cunhada aqui – da compatibilização autoritativa – e da diferenciação mesma, poder-se-ia sugerir – entre interpretabilidade e dogmaticidade e a imperatividade a compatibilização mesma que, maquinamente, abre o Direito para múltiplas interpretações, então sempre já se impondo justificada e, diria Robert Cover, jurispaticamente (Cf. COVER, 1983: 40-42; WALT, 2014: 240-241) – em razão ou com fundamento nessa abertura – a interpretação decisiva, apresentada não como uma novidade, mas como uma reiteração antecipada do devido – por isso o Direito poderia ser caracterizado como um jogo sem começo e sem fim, pode-se sugerir (FERRAZ JR., 2006: 169-171) –, no que os atores são colocados diante dos portões da lei que permanecem abertos, mas intransponíveis, constantes e permanentes.

Poder-se-ia sugerir que a relação entre interpretabilidade e dogmaticidade é assimétrica, com a segunda, enquanto medida ou axiomática de qualquer interpretação, tendo primazia. Ainda que se possa questionar a ênfase republicana de Honig no “engrandecimento” da fundação como a implicar em uma prática que se estruturaria em termos semelhantes, por exemplo, é possível interpretar essa insistência no “retorno aos começos”, para usar a expressão maquiavélica – que indica não uma repetição do passado, alimentando sua continuidade, mas da “lei do passado”, da “lei da ação” que é, por conseguinte, ruptura, um novo começo, ou, nas palavras de Miguel Vatter, como a fórmula para a *historicidade da*

liberdade (Cf. 2000: 219 e ss.) –, como um esforço por destacar a importância de conjunturas com significâncias outras, em que a interpretabilidade não desapareça com a prática imperativa do Direito. Adaptando as palavras de Johan van der Walt, é como se a forma da imperatividade não pudesse evitar a destruição da pluralidade, isto é, “as múltiplas vozes legítimas que constituem uma comunidade jurídica”, por operar sempre já selecionando “dentre as múltiplas exigências por justiça apenas aquela que é *representativa* do direito da comunidade jurídica”. (2014: 196, 203-204)

Como enfatiza Roberto Esposito em sua interpretação particularmente perspicaz de toda a polêmica discussão presente na obra de Hannah Arendt sobre problemática da representação, (ARENDR, 1990b: 236-237) “a liberdade política, desejando permanecer plural, nunca pode ser representada como uma unidade.” (2015: 74) Essa seria, segundo o autor, a conclusão “mais geral” e mais “escandalosa” – um escândalo parecido com o que Paulo causou aos filósofos gregos, (Cf. GOTTLIEB, 2003) Esposito parece sugerir, ao acompanhar as aspas com um parêntesis em que se escreve “seu aspecto judeu?”, em outras palavras, a pluralidade não poderia ser esquematizada, posta em imagens –, isto é, a de que a “pluralidade política nunca pode ser representada”. (ESPOSITO, 2015: 83) Talvez, Esposito continua, tão somente de forma momentânea na ação revolucionária. De fato, essa é uma possibilidade que atravessa as páginas de *Sobre a Revolução*, muito embora seu cuidado para com os fenômenos force o texto a reconhecer, e então suspender de um comentário mais aprofundado, “a profunda noção romana de que todas as fundações são re-estabelecimentos e reconstruções”. (1990b: 211) Quando essa problemática retorna nas últimas páginas do volume dedicado ao querer de *A vida do Espírito*, o posicionamento é de todo diverso. Arendt escreve que o “fio de continuidade e tradição” seria “demandado pela própria continuidade do tempo e pela faculdade da memória”, a implicar na necessidade de que nenhum começo – em seu “abismo de pura espontaneidade” – seja representado como uma origem absoluta. (1981b: 212-213) De modo que, se possa arriscar, a pluralidade não possa ser representada – e, por conseguinte, esquematizada –, mas tão somente narrada e redimida de seu esquecimento pela necessidade de rememorar-se da unidade.

Essa narrativa que se constrói no modo do juízo do belo, teleformente, porque, como visto no segundo capítulo, a unidade do diverso está ausente como momento da formação do juízo estético sobre o belo, muito embora se faça manifesta tanto no sublime quanto nos juízos determinados. Talvez, então, seja interessante voltar para a obra do jurista que expressamente caracterizou a interpretação jurídica como *esquemática*, como um esquema e esquematização da realidade, com vistas não só a levar a cabo a direção assumida pela

investigação quanto ao Direito na obra de Hannah Arendt, mas também para ligá-la diretamente com as preocupações da teoria do direito.

Essa caracterização aparece nas páginas iniciais da *Teoria Pura do Direito* e se empresta também ao título da seção que a desenvolve, *A norma como esquema de interpretação*, no capítulo *Direito e Natureza*. O trecho em questão toma apenas mais que uma página. Talvez por isso tenha permanecido em grande medida ignorado pela literatura – com duas grandes exceções, que serão discutidas no que se segue. Entretanto, poder-se-ia arriscar, em uma interpretação nada convencional, que o ponto de partida para o desenvolvimento dinâmico do texto é lançado em menos de uma página e meia – como que, paradoxalmente, o centro marginal do livro. De certo modo, trata-se de um esforço por conceitualizar a mesma operatividade em jogo na estruturação da juridicidade a qual se voltou, com outra equipagem, Ferraz Jr. nos trechos e texto imediatamente acima discutidos.

Se assim o é, poder-se-ia perguntar por que retornar a Kelsen? Parafraseando Hegel a respeito da arte, *Kelsen é algo do passado*. O elo entre passado e periodização ainda está para ser devidamente discutido no campo da teoria do direito, muito embora suas consequências sejam de todo próximas àquelas que Paul de Man identifica no âmbito dos estudos literários. (Cf. 1979: 79) Por que o praticante do Direito se sente tão confortável em abordar historiograficamente – através de sua periodização, ora paradigmática – textos que, como indicado em um sucessivo de variações ao longo dessa investigação, se voltam para fenômenos que em sua extensão parecem resistir aos artefatos constitutivos da temporalização que abre a realidade para o conhecimento histórico? Ao assim se proceder, ao se conformar teleológica e ingenuamente muito rapidamente a origem do sentido dos textos reunidos em torno do nome *Hans Kelsen*, Kelsen com certeza é ultrapassado, mas, em uma distinção jogada certa volta por Heidegger, não superado. Na ultrapassagem se sedimenta a interpretação convencional de um texto, (DE MAN, 1981: 761-762) marcando-o como um presente-passado, um passado morto. De certo modo, então, poder-se-ia arriscar em definir a interpretação aqui posta em jogo como um trabalho de luto.

Um fato, Kelsen escreve, recebe sua “particular significação jurídica”, seu “sentido jurídico específico” não por sua “facticidade”, mas em razão do “sentido objetivo que está ligado a esse ato”, ligação que se realiza “por intermédio de uma norma que a ele se refere com o seu conteúdo, que lhe empresta a significação jurídica, por forma que o ato pode ser interpretado segundo esta norma. A norma funciona como esquema de interpretação.” (1999: 3, trad. para o português de João Baptista Machado) A norma jurídica permite a transformação de “sentidos subjetivos” de dever-ser em sentidos imperativamente

“objetivos”. Enquanto um esquema, opera-se por seu intermédio a coincidência entre um e outro, coincidência que termina por apagar e exteriorizar a “subjetividade” necessária para tanto – “A norma que empresta ao ato o significado de um ato jurídico (ou antijurídico) é ela própria produzida por um ato jurídico, que, por seu turno, recebe a sua significação jurídica de outra norma” (idem) –, um apagamento ou mesmo uma *amnésia* (Cf. COSTA; DINIZ, 2018) sem a qual a *objetividade* do Direito – e, por conseguinte, sua imperatividade – não seria possível, bem como sua atribuição a uma comunidade jurídica. (ibid.: 36) Mas não só isso. A comunidade jurídica tem sua constituição equiprimordial à atribuição objetiva de sentido jurídico enquanto um “nós”, como a famosa passagem da distinção entre a comunidade jurídica e o bando de salteadores deixa entrever, à qual Ferraz Jr. faz referência expressa no contexto dos trechos acima reunidos (2006: 177) e que tem sua diferença, nas palavras de Kelsen, tão somente no “sentido objetivo” atribuído à e atribuível pela comunidade jurídica. (1999: 25-26, 31-35)

Uma leitura “fenomenologicamente inspirada”, nas palavras de Hans Lindahl, (2013: 131) da definição das normas jurídicas como “esquemas de interpretação” revela a “estrutura temporal” subjacente a essência do Direito. De um lado, como esquemas de *interpretação*, Lindahl sustenta com recurso direto à terminologia da analítica do *Dasein*, as normas jurídicas revelariam algo como algo juridicamente, estruturadas intencionalmente, e, assim sendo, no revelar conjuntural de um ato como jurídico haveria, primordialmente, a co-revelação da ordem jurídica enquanto totalidade conjuntural. (ibid.: 118-125) De outro, e mais importante para essa investigação, como *esquemas* de interpretação, as normas jurídicas constituem interpretativa ou intencionalmente a realidade de um modo existencialmente específico. É essa especificidade em sua modernidade que me interessa e que permite, senão exige – pelo que se verá abaixo –, a leitura ora em esboço do texto kelseniano em aproximação com a obra de Hannah Arendt.

Por serem esquemáticas, as normas jurídicas organizam a realidade pressupondo uma unidade que é então – não progressivamente, como no caso dos esquemata colocados em jogo pela significância da compreensão natural-científica – permanente e repetidamente revelada e antecipada em meio a um horizonte de sentido esquemático-juridicamente estruturado. Essa é a interpretação conquistada tanto por Hans Lindahl, (2013: 131 e ss.) quanto por Ari Solon, (2017a: 94-98) através de estratégias de leitura de todo próximas, porque remetem a *Deutungsschema* kelseniana à fenomenologia de Edmund Husserl. Complementarmente a essa interpretação, eu gostaria então de investigar sua proximidade para com o esquematismo

kantiano, visando com isso destacar a epocalidade da estruturação esquemática dos *media* de interpretação (*Interpretationsmittel*).

Desse modo, como reiteradas vezes discutido ao longo do segundo capítulo, esquemas são determinações temporais que, como regras semânticas, estabelecem o modo de se ler a realidade através dos conceitos, algo como conjuntos de regras gramaticais. Esquemata são modalidades do que Kant denomina por *hypotyposis*, isto é, modos de exibição ou apresentação (*Darstellung*) que tornam sensíveis conceitos (Ak 351; 1987: 226) – ou, na leitura fenomenológica ora articulada, que abrem a existência estruturando-a em virtude de sua significância. Como pontua Gasche, o recurso a expressão *hypotyposis* é por si só de todo significativo em razão de sua proveniência especialmente retórica, mas também filosófica. (2003: 206) Na *Metafísica* de Aristóteles, por exemplo, *hypotypoun* se refere ao que “‘forma’, configura e molda a essência ela própria.” (ibid.: 207) Na sua tradição retórica, por sua vez, *hypotyposis* vai definida por Cícero e Quintiliano como a indicar “uma ilustração na qual o vívido representado é dotado de tamanho detalhe que parece estar presente, e apresentar-se a si mesmo em pessoa e completamente por si mesmo.” (idem) Ao reunir uma multiplicidade de acontecimentos, as várias modalidades de *hypotyposes*, em termos próximos da definição hegeliana da *Gedächtnis*, transformam “uma narração ou descrição em uma imagem, em um *tableau*”. (ibid.: 207-208) Em suma, o que é apresentado “hypotipicamente” assume realidade retoricamente, (ibid.: 209) no que se pode ler Kant retomando a conceito de *hypotyposis* para o discurso filosófico em razão de seus significados especificamente retóricos. (ibid.: 216-217)

No âmbito da *Crítica do Julgamento*, Kant identifica duas modalidades – ou duas formas de formação, se se quiser – de *hypotyposes*: o esquema e o símbolo. (Ak 351-355; 1987: 226-230) No primeiro caso, a intuição oferecida ao conceito do entendimento é dada a priori e de maneira direta e determinada. No segundo, em razão da falta de correspondência entre o conceito da razão e a sensibilidade, a intuição é apresentada analógica e reflexivamente. (idem) A restrição a essas duas modalidades não é expressa e criticamente fundamentada. Consequentemente, é possível seguir na estria de John Sallis (2012: 161-162) e sustentar que na operação da imaginação, em que se abre “um espaço através do qual ela pode reunir diferentes momentos em suas diferenças”, haveria “uma variação de momentos – uma ampla gama de tipos e modos – que podem ser submetidos a essa operação”, de modo que, para cada tipo, a imaginação abriria “um espaço distinto”.

Dessa perspectiva, pode-se ler a compreensão de que o Direito se realiza esquematicamente como a indicar uma proximidade entre a sua revelação imaginativa e aquela posta em prática científico-tecnologicamente. Essa proximidade é de todo pressuposta,

mas muito mais rigorosamente articulada no texto kelseniano, por todos aqueles que sustentam a estruturação da extensão do direito como paradigmática – isto é, de que o direito aconteceria paradigmaticamente.⁶³ O ponto que revela essa proximidade em seu sentido epocal, por sua vez, é justamente aquele avançado através da discussão da norma hipotética fundamental. Isso fica particularmente claro – bem como a expressão da relação entre Arendt e Kelsen – se se lembra que a norma hipotética fundamental é uma resposta a uma pergunta, à pergunta pelo fundamento da validade jurídica. A possibilidade de responder essa pergunta parece implicar na renúncia “a reconduzir a validade da Constituição estadual e a validade das normas criadas em conformidade com ela a uma norma posta por uma autoridade metajurídica, como Deus ou a natureza”. (1999: 140) Essa renúncia, pode-se interpretar arendtiana e finalmente, só se faz necessária no contexto de crise e fim da autoridade. Assim, a resposta que Kelsen articula é a resposta do Direito na modernidade, que não consegue se fundar em um absoluto transcendente ou imemorial.

Essa resposta, por sua vez, leva de uma decisão – uma norma jurídica individual – a uma norma jurídica geral e daí à Constituição em vigor para então Kelsen introduzir a noção da Constituição que é “historicamente a primeira”, a qual tem sua validade, por sua vez, na “aceitação de que ela constitui uma norma vinculante”, como uma pressuposição que deve ser, normativamente, sempre pressuposta quando “o sentido subjetivo dos fatos geradores de normas postas de conformidade com a Constituição é interpretado como o seu sentido objetivo.” (idem, ênfase adicionada) Aceitação corresponde tanto à eficácia quanto a validade, se se pode parafrasear Hans Lindahl. (2013: 152) Kelsen insiste, todavia, que validade e eficácia não podem ser reduzidas uma a outra. A eficácia da ordem jurídica como um todo seria, não obstante, “condição da validade” e uma sua tal formulação seria “apenas” uma

⁶³ O maior cuidado de Kelsen para com “as coisas elas mesmas” se revela quando em comparação com a identificação sem mais da historicidade das ciências com a historicidade do direito, (Cf. HABERMAS, 1996: 210) a possibilitar a transposição do conceito de paradigma. É difícil não concordar com Derrida que, ao fundo, o que essa regra de leitura acaba por perpetuar é o encobrimento da historicidade ela mesma: (2005: 128) “O teleologismo parece sempre inibir, suspender ou mesmo contradizer a eventualidade do advenir, começando pelo evento científico, a invenção tecnocientífica que ‘encontra’ aquilo que procura, que encontra e que se encontra encontrando, e que é possível enquanto tal apenas quando a invenção é impossível, isto é, quando ela não é programada pela estrutura de expectativa e antecipação que a anula fazendo-a possível e, conseqüentemente, previsível. [E]ssa teleologia não é apenas uma teleologia geral e universal. Ela também pode ser uma que orienta uma determinada configuração: um *paradigma*, no sentido de Kuhn, ou uma *episteme* no sentido de Foucault, ao lado de várias outras supostas infraestruturas da descoberta tecnocientífica. Toda vez que um *telos* ou uma teleologia vem a orientar, ordenar e fazer possível uma historicidade, ela anula essa historicidade pelo mesmo subterfúgio e neutraliza a irrupção imprevisível e incalculável, a alteridade singular e excepcional daquilo que vem ou, de fato, daquele que vem, sem o qual, ou sem quem, nada acontece ou advém. Por conseguinte, é difícil também resistir à caracterização daqueles que insistem na estruturação paradigmática do direito, sem mais ou mesmo com falsos argumentos biográficos desamparados de qualquer referência precisa que isso exigiria, como kelsenianos medíocres, estando muito aquém daquele que postulam ser os coveiros.

formulação “cientificamente exata da antiga verdade de que o Direito não pode, na verdade, existir sem a força, mas que, no entanto, não se identifica com ela.” (1999: 150)

O Direito precisa da violência, nos termos da presente investigação. Entretanto, ele não se identifica com ela e, de fato, a apaga. Não é por acaso que no contexto da proposição da profundidade negativa do Direito Johan van der Walt faça referência expressa a Kelsen. (2012: 80) Com o fim da autoridade, a diferença entre Direito e violência não passa de uma ficção consistente. A consistência dessa ficção, em condições modernas, segundo Hannah Arendt, significa “a confiança de que as forças armadas obedecerão as autoridades civis.” (1990b: 116) A redução da diferença entre Direito e violência é consequência, escreve a autora em outro momento, com o debilitamento da legalidade, seja pelo abuso das leis por parte do governo, seja pelo questionamento de sua fonte de autoridade. Em todos os casos, o que se perde é a “capacidade para o agir político responsável”, com a cidadania perdendo o seu sentido completo, com a unidade do corpo político, a unidade de validade, tendo seu condicionamento último nos costumes da sociedade – na aceitação que articula a coincidência, mas não a identificação, entre Direito e violência. (2005f: 315) Consequentemente, todo acontecimento inesperado e incalculável deve ser, desde já, reduzido excepcionalmente, porque o agir pode levar ao colapso da ordem posta – e por isso mesmo, escreve Arendt, a falência da autoridade de um corpo político não é condição suficiente para o advento da revolução. (1990b: 116) Nesse contexto, e nas palavras de Ari Marcelo Solon, “não se pode prescindir de um ‘principium unitatis’ do sistema, que reconheça o fato da unidade do direito perseverar na diversidade da experiência jurídica e na heterogeneidade de suas fontes.” Ao projetar na “descontinuidade material do direito” uma “identidade formal”, para a ordem jurídica moderna “é como se o tempo não existisse, pois já se produziram todas as ‘mudanças’ de direito intertemporal na norma-origem (única). A norma origem é indiferente ao momento em que estas alterações ocorrem, desde que tudo venha nela se desembocar. Todos os conteúdos normativos potenciais já estão previstos in nuce na norma-origem que fixa as condições de variação do sistema.” (1997: 201-202)

A coincidência da norma hipotética fundamental com a primeira Constituição histórica pode ser interpretada, então, como a estrutura tecnológica que articula a coincidência entre *eidos e telos* e que constitui um horizonte de sentido que ao invés de se abrir para o futuro, fecha-o, isto é, as Constituições ao se abrirem para o futuro fecham-no justamente enquanto futuro, que vai vinculado ao passado e apresentado como inserido na atualização de um futuro-presente. (LINDAHL, 2013: 144, 201, 216; DERRIDA, 1989: 117) Contudo, a Constituição – também podendo ser entendida como reificação da revolução – só é possível

na medida em que há um desencontro entre origem e fim, desencontro que não recebe outro nome senão o de liberdade, do abismo de liberdade, ou ainda, em Maquiavel, de retorno aos começos (1971b: 195-197; BIGNOTTO, 1991) que antecede como decisão qualquer estabilização e carrega consigo o fantasma da possibilidade da ação, extra-legal e extra-constitucional por definição, que a intemporalidade do Direito na modernidade não deixa de querer racionalmente exorcizar . (ARENDT, 1990b: 212-213; 1972b: 79-80) A legitimidade, por sua vez, aparece, então, como a manutenção desse desencontro entre origem e fim, que sustenta a diferença entre Direito e violência não imperativa, tecnológica e totalmente – em que a única coisa que se abre, que se desvela, “é a face da górgona do poder” (SOLON, 2015: 199-200) –, mas, se o Direito é limite, como o seu limite, o limite do limite.

CONCLUSÃO

Direito como memória. Essa foi a metáfora que, das mais diversas maneiras, serviu de fio condutor a essa investigação. Em um primeiro momento, dediquei-me a confrontar o que se apresentavam como os esquemas interpretativos consolidados em torno do acesso a obra de Hannah Arendt – poder-se-ia propor, como os textos de Hannah Arendt são *lembrados*. Muito embora sua insuficiência no tocante à possibilidade de se questionar a relação entre Direito e existência a partir da retomada da interrogação a que esse questionamento é submetido nos textos da autora tenha ficado comprovada apenas com o contraste com a interpretação aqui oferecida, eu tentei demonstrar ainda nessa primeira etapa sua falta de correspondência para com a força que mobiliza a economia de sua obra como um todo.

A tradição de leitura dos textos arendtianos pode ser reduzida a duas regras de leitura, como efetivamente aqui se fez. Essa redução foi evidentemente estratégia, com vistas ao projeto aqui desenvolvido. A primeira delas diz respeito à relação de Arendt com o passado, especialmente com a antiguidade clássica. Essa relação seria marcada por um excesso de nostalgia, seja pelos gregos, seja pelos romanos, ou seja, primeiro pelos gregos e depois pelos romanos. Segundo esse esquema, o propósito último de Hannah Arendt seria buscar a reorganização do ser-em-comum a partir das práticas da *polis* grega ou em termos semelhantes a da república romana, ou ainda da república americana em suas vestes romanas. Consequentemente, no tocante ao Direito, a pergunta crucial versaria a respeito de qual concepção Arendt estaria interessada em resgatar, aquela advinda com o *nomos* grego, aquela advinda com a *lex* romana, ou mesmo aquela advinda com a noção de *rapport*, com Montesquieu em correspondência à prática revolucionária americana.

A direção determinada por esse esquema encontra uma série de problemas quanto ao estilo do pensamento, ao índice histórico que a escrita de Hannah Arendt se filia. Toda expectativa de resolver os problemas do presente com um mero retorno ao passado pecaria, segundo a autora, por um seu incontestável caráter mitológico. Essa palavra, mitologia, sem sombra de dúvidas ressoa tanto com Martin Heidegger quanto, e mais ainda, com Walter Benjamin. A partir de uma leitura cuidadosa de como a experiência grega é tematizada através de sua obra, entendo ter conseguido demonstrar que, apesar de sua incontestável admiração, seu “retorno” aos gregos parece ter como princípio não a sua construção como um modelo, mas a leitura da contemporaneidade em perspectiva. O recurso a experiências que escaparam à efetualidade da tradição, mas que permanecem arquivadas às margens da linguagem, como

significantes que desafiam no perguntar de seus significados, parece, então, ocupar no caminho do pensamento arendtiano uma posição semelhante à da variação na fenomenologia, com vistas não tanto a redução eidética dos fenômenos, mas à sua redenção narrativa, no esforço de salvar a pluralidade da existencialidade. Em contraposição à obra de Walter Benjamin, e a partir das contraposições que essa obra mesma propõe, a redenção ou a redução – seguindo a sugestão de Peter Fenves – que Arendt tem em vista não parece ser tanto uma redução messiânica quanto uma redução trágica, situacionada e a cada caso, esforçando-se em responder o totalitarismo a partir da indicação narrada das condições de uma existência não totalitária.

Ainda nesse sentido, a prática interpretativa pressuposta pelo projeto arendtiano parece se sustentar em outro modo de abertura da existência do que aquele proposto e articulado pela hermenêutica filosófica, na medida em que implica a apreensão da tradição da tradicionalidade, pressupondo-se assim outros modos de lidar com o passado, ainda que construídos às entrelinhas da tradicionalidade da tradição, da efetualidade histórica rigorosamente compreendida na obra de Hans-Georg Gadamer. E assim o é especialmente porque as interpretações arendtianas, como narrativas que enquadram o agir a partir da eventualidade, não tem em sua significância o seu desaparecimento ao final do processo de interpretação, em uma unidade “acrescida de ser” – e sim em uma reestruturação descontínua e imaginativa. Argumentavelmente, pode-se ler em Arendt o esforço por articular uma prática interpretativa que escapa à axiomática do implícito e do explícito subjacente à fenomenologia – e à analítica do *Dasein*, bem como à hermenêutica filosófica –, buscando-se realizar uma interpretação que não é serva do texto, mas que também não tenta se assenhorar dele, como propõe Nietzsche. Se se pode recorrer à metafórica da dialética do senhor e do escravo que atravessa e, mais que isso, estrutura *Verdade e Método*, pode-se ler a citabilidade em jogo nos textos arendtianos como um esforço de libertar o passado – tanto da medida de si mesmo, estabelecida pela tradição, quanto das preocupações imediatas do agir – e, com isso, garantir a pluralidade da existencialidade. Na esteira de Roberto Esposito, esse projeto poderia ser caracterizado como o de um pensamento impolítico; na de Annabel Herzog, de um pensamento marginal. Uma tragédia hebraica, talvez. A conquista dessa compreensão da economia dos textos arendtianos encerra o primeiro momento da investigação e indica a direção do segundo, em razão de colocar como um problema a relação entre Arendt e a tradição fenomenológica.

O mapeamento do problema é ainda aqui realizado preliminarmente através da interrogação da vinculação da obra de Hannah Arendt àquela de Martin Heidegger. Como fio

condutor, decidi nesse caso pela tensão entre o projeto arendiano e os textos de Jacques Derrida. Isso se deu porque Derrida articula e atualiza de maneira particularmente transparente, e sobretudo rigorosa, o que seria a segunda regra de leitura da obra de Hannah Arendt, que pode ser enunciada pela sua caracterização como excessiva e insuficientemente heideggeriana. Ao destrinchar a crítica proposta por Derrida – e entendo se tratar de uma crítica, nesse caso, e não de uma desconstrução, tendo em vista o cuidado que Derrida ele próprio, mas também outros autores, tem em distinguir uma da outra – quanto Hannah Arendt na mesma medida em que aproximo um e outro autores, o que se expressa é o quão os textos arendianos podem ser lidos como uma resposta aos problemas e contradições da analítica existencial.

O segundo momento da investigação foi projetado com um propósito e em sua realização acabou cumprindo outros dois. Originalmente, seu objetivo era alcançar uma compreensão do tratamento fenomenológico da memória, com vistas a pensar as continuidades e descontinuidades das estruturas apreendidas daquilo que, kantianamente, Arendt designa por faculdade e o Direito. Todavia, em Kant, Husserl e Heidegger a memória vai diretamente vinculada à imaginação, algo que vai tematizado e centralizado com bastante recorrência nos escritos de Hannah Arendt e, mais ainda, naqueles raros contextos em que o texto se volta sobre si mesmo – sobre suas condições de possibilidade, por assim dizer. A pesquisa se desviou, então, para o papel da imaginação no projeto do filosofar, ligando-se diretamente ao ponto em que a primeira etapa da investigação se encerrou. E isso porque ao investigar o papel projetado para a imaginação na fenomenologia, de um lado, e em Hannah Arendt de outro, eu consegui clarificar o sentido em que a obra da segunda é uma resposta à constelação de autores que pode ser reunida a partir da primeira. Esforço que revelou uma série de estratégias de leitura de sua obra extremamente frutíferas, que conseguem se aprofundar na muito rapidamente caracterização, extremamente recorrente na literatura secundária, de que Arendt realizaria uma fenomenologia da *vita activa*. Em outras palavras, o segundo momento da investigação conquistou, em um primeiro lugar, a possibilidade de se estabelecer em qual sentido, de que maneira Arendt realiza uma fenomenologia da *vita activa* e, nesse contexto, do Direito.

Em segundo lugar, o segundo momento da investigação como que se dobrou sobre si mesmo – algo que, argumentavelmente, apenas a investigação filosófica tem a potencialidade de realizar, senão mesmo o dever. Ao perguntar a respeito da abertura da existência para sua interpretação colocada em operação fenomenológica, hermenêutica, crítica e narrativamente – correspondendo, assim, à ordem de tratamento dos autores no segundo

capítulo: Husserl, Heidegger, Kant e Arendt – a investigação acabou conquistando, preliminarmente, as bases para se pensar uma quase-fenomenologia da leitura. O quase se justifica em razão das limitações que a fenomenologia acaba por encontrar, assombrada pela pluralidade em sua busca por apreender totalidade da existência. Essas limitações dizem respeito, mas não exclusivamente, aos fenômenos da interpretação, da imaginação e da memória, todos existenciais que são colocados em jogo – mas sem segundo plano, fenomenologicamente falando – na prática da leitura – e, por conseguinte, na anteposição e abertura da existência para questionamento a partir da interrogação de textos (ou mesmo da sua interrogação como texto, porque, afinal, o Dasein é o ente exemplar a partir do qual a questão do Ser pode ser lida).

Nesse projeto de uma quase-fenomenologia da leitura se concretizou os conceitos a serem utilizados para, no terceiro momento da investigação, encarar a problemática da fenomenologia da memória e da relação entre Direito e existência. Esse aparato conceitual implicou, em alguma medida, na retomada da linguagem do criticismo kantiano, ontologicamente considerado, especialmente no tocante ao esquematismo e ao papel da imaginação na determinação do tempo – da abertura da existência concomitantemente à sua temporalização. Isso foi possível através da confrontação da primeira e da terceira Críticas, confrontação que se fez medida pelo mapeamento da contestação de suas interpretações no âmbito da filosofia continental. Foram reunidas para auxiliar na interpretação dos textos kantianos – e, por conseguinte, na interpretação que Arendt propõe deles, especialmente nas polêmicas *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* – as interpretações de Heidegger, Lyotard e Derrida. Nessa reunião, eu procurei me concentrar, especialmente no tocante aos dois últimos, exclusivamente nas suas interpretações de Kant, deixando de lado, e me apoiando para tanto na literatura especializada para a efetivação dessa negociação, as diferenças entre eles. Dessa perspectiva, entendo ter proposto uma interpretação original do sentido da retomada articulada por Arendt da terceira Crítica.

Na interpretação então avançada, defendi que a terceira Crítica, especialmente naquilo que pode ser lido como uma fenomenologia dos juízos estéticos, e, mais ainda, do sentido, entendido como índice de modos nos quais a existência se abre para a interpretação, ofereceria para Arendt especialmente as marcas para se pensar um pensamento que não reduz a liberdade à necessidade com vistas à totalização da existência. Dessa interpretação foi possível distanciar Arendt e Heidegger como projetos que se voltaram para a existência, respectivamente, ao modo do belo e do sublime. Sustentar que Arendt lê a existencialidade ao modo do belo significa dizer que ela se furta de propor um sentido último para tanto,

deixando-o em suspenso. Significa também dizer que nas suas escolhas e leituras, há um esforço por escapar à axiomática do implícito e do explícito que pressupõe a projeção de lugares ou experiências privilegiadas. As consequências dessa interpretação foram determinantes para a concretização da compreensão da relação entre Arendt e Heidegger e da apreensão da interpretação do Direito que atravessa a obra da autora.

O terceiro e último momento foi dividido ele próprio em três partes, que buscaram desenvolver as consequências da estratégia de leitura conquistada nos capítulos anteriores para determinar, conseqüentemente, três pontos: primeiro, a relação entre Arendt e Heidegger e do projeto em articulação na obra da autora como uma resposta à analítica existencial; segundo, os limites subjacentes à fenomenologia quanto à compreensão da memória e, metaforicamente, do direito; terceiro, a interpretação da relação entre Direito e existência que pode ser interrogada através da obra de Hannah Arendt.

Na primeira parte, perguntei pelo fundamento da distinção, extensão de suas consequências e quanto à relação entre propriedade e impropriedade, autenticidade e inautenticidade. Esse par conceitual aparece como uma das chaves centrais de interpretação da analítica do Dasein e, assim eu argumentei, vai diretamente questionado pela interpretação da existencialidade desenvolvida sobretudo a partir de *A Condição Humana*. Da perspectiva dessa investigação, esse questionamento é destacado na sua dimensão temporal. Primeiramente, esse destaque se justificou em razão da metáfora que tem guiado essa investigação e que sugere a interpretação do Direito ele próprio como uma palavra-temporal – e da importância de se perguntar pelo tempo do Direito.

Mais importante parece ser o fato de que a interpretação da temporalidade, com a discriminação de três níveis, da temporalidade, da historicidade e da intratemporalidade, parece ser engendrada pela distinção entre propriedade e impropriedade. Conforme analisado, com recurso às interpretações de Paul Ricoeur e Merleau-Ponty, Heidegger propõe em *Ser e Tempo* que os segundo e terceiro níveis seriam derivados, com uma conseqüente perda em propriedade, do primeiro. Ainda nesse sentido, a intratemporalidade se reduziria à temporalização da preocupação, na revelação a partir da instrumentalidade dos entes intramundanos. Finalmente, a partir da ênfase no cuidado como a resolução pelo si mais próprio, argumentavelmente a fundação do filosofar na própria estrutura da existência – sendo assim que Hannah Arendt interpreta o ser-para-morte, isto é, como *bios theoretikos*, o que foi defendido ainda no primeiro momento dessa pesquisa –, Heidegger sustenta o privilégio do porvir em detrimento das demais ekstases temporais, em que pese sua equiprimordialidade,

especialmente para a constituição da unidade da temporalidade e, conseqüentemente, da totalidade da existência.

Esse sucessivo de derivações, reduções e privilégios é de todo questionável. Na engenhosa formulação de Paul Ricoeur, a potencialidade do Dasein parece implicar na renúncia de uma sua totalidade. É o próprio Paul Ricoeur quem recorre a Hannah Arendt em busca de uma outra interpretação da temporalidade humana. Na direção dessa leitura, portanto, *A Condição Humana* pode ser lida, com sua ênfase na tríade de atividades da *vita activa*, como uma resposta que injeta ontologicamente uma pluralidade de temporalizações articuladas em múltiplas unidades esktático-temporais no domínio da intratemporalidade. Essa estratégia se intensifica sobremaneira quando se volta para a ênfase arendtiana na natalidade, bem como na relação, de um lado, entre ação e esquecimento, e direito e memória, de outro. A segunda parte do terceiro capítulo se dedicou, por conseguinte, a análise dessa dimensão de sua obra e em que medida ela pode ser lida também como uma confrontação com a fenomenologia e com a analítica existencial. Da retomada do tratamento oferecido por Husserl quanto a operacionalidade e intencionalidade da memória, destacou-se, com apoio na literatura especializada, o que Edward Casey e Bernard Stiegler denunciam como o “mentalismo” que engendra a compreensão da fenomenalidade da memória. Circunscrito esse mentalismo e projetada a participação da memória na existencialidade como mundaneidade e intratemporalidade, conquistou-se as categorias que deveriam ser destacadas nos textos arendtianos para interpretar, em perspectiva, sua obra como o esforço de se aproximar da relação entre Direito e existência.

Ao serem textos arendtianos submetidos à leitura através dessas categorias, revelou-se que uma série de passagens completamente determinantes para se pensar o direito fenomenologicamente foram completamente ignoradas nos esquemas de leitura que se consolidaram em torno da obra de Hannah Arendt. A estratégia de reuni-las e interpretá-las se articulou, então, com vistas ao “direito ele mesmo”, senão a questão diretriz dessa investigação. Ainda nesse sentido, a proximidade dessas passagens espalhadas ao longo da obra de Hannah Arendt, bem como sua datação, justificaram sua compreensão como uma multiplicidade de variações em torno de uma mesma problemática. Nessas variações, deixa-se entrever como esquema da compreensão do direito que se revela e, concomitantemente, contribui para a constituição epocal da modernidade as experiências retidas e sedimentadas que Arendt reiteradamente designa por “tradição hebraico-judaica”, transladadas em uma concepção “imperativa” do direito e da lei como comando. Nas entrelinhas dessa tradição Arendt lê narrativamente o índice histórico ou extensão exemplar formado pela constelação –

um quase-correspondente da unificação, projetado metaforicamente na relação entre Direito e memória – das experiências grega, romana, nacional-europeia e revolucionário-americana, das quais oferece um sucessivo de conceituações não com vistas a substituir mitologicamente o entendimento tradicionalmente esquematizado por outro, mas para dessa confrontação revelar os traços constitutivos e constituídos epocalmente da juridicidade.

Assim sendo, na terceira e última parte do terceiro capítulo, propôs-se uma leitura da obra de Hannah Arendt no tocante ao Direito como uma quase-fenomenologia do direito na modernidade em resposta ao advento do totalitarismo. Três foram os pontos cruciais que direcionaram essa leitura. Primeiro, a precisão da temporalização do direito nas experiências grego e romana. Segundo, a diferença entre Direito e obra de arte como chave interpretativa para se clarificar as relações entre poder, autoridade e violência. Terceiro, a diferença entre ação e interpretação como chave para se interpretar a compreensão arendtiana da autoridade e do Direito na modernidade. Para cada um desses três pontos, projetou-se de maneira concludente as seguintes interpretações.

Talvez antes e fundamentalmente de se interpretar a contraposição presente desde *A Condição Humana* em diante na sua obra entre o *nomos* grego e a *lex* romana como derivada dos princípios e, assim, dos exemplos que animam as ações dos cidadãos em cada caso, e, por conseguinte, daquelas atividades que são consideradas políticas por excelência, reste uma diferença temporal. O *nomos* grego é temporalizado em uma unidade eskático-temporal que engendra a permanência – e essencializa a comunalidade como uma comunidade de memória – como continuidade de um presente, enquanto, conforme já discutido e que Arendt destaca apenas na edição alemã de *A Condição Humana*, (a *lex* romana pressupõe a fundação que, em sua autoridade, engendra a permanência da vida em comum como a continuidade de um passado ou a sua ligação – de *religare*, como famosamente Arendt interpreta etimologicamente a palavra religião em um esforço de traduzi-la ao modo dos romanos – perpétua com o presente, do presente como um passado-presente.

Ao contrário das obras de arte, em que em sua “existência independente” são marcadas como “produtos do fazer”, leis e instituições seriam “extremamente dependentes de atos ulteriores para se manter existindo”, o que as marcariam como “um produto da ação”. (1961e: E isso porque o processo de criação não “é exibido em público e não está destinado a aparecer no mundo. Paradoxalmente, talvez, é em razão disso que através da obra de arte a “escuridão do coração humano”, transfigurada, possa aparecer em público. A personalidade jurídica, “concedida e garantida pelo corpo político”, ao contrário, faz senão esconder as motivações que se tencionam e se resolvem na lógica que é própria ao coração humano, protegendo-as, de

fato, da luz do público e garantindo como uma máscara, em sua dupla função de garantir que algo possa aparecer, as palavras e os feitos, na medida em que algo tenha que ficar escondido. Por isso mesmo, por apagar suas origens, que o direito, enquanto produto da fabricação, precisa do agir para se sustentar, de um lado, e também por isso que, no velar dos motivos mais íntimos do coração humana e ensejar o aparecer do agir e do falar que o direito se presta, é em-virtude-de, a estabilizar o espaço de aparências.

Essa duplicidade que Arendt projeta na personalidade jurídica corresponde, em que pese a ausência de qualquer leitura até agora que tenha explorado esse paralelo, àquilo que ela também designa como sendo o papel – ou a significância – do direito – como totalidade conjuntural. “O direito cumpre duas funções: ele *regula* a esfera público-política na qual os homens agem em concerto como iguais e onde eles têm um destino comum, enquanto, ao mesmo tempo, ele *circunscreve* um espaço no qual nossos destinos individuais se desenvolvem.” Em outras palavras, é através do direito que se traça – com um inerente elemento de violência, sendo esse o ponto crucial, escreve Arendt, isto é, o fato do direito, apesar de “definir o espaço no qual os homens vivem uns com os outros sem o uso da força”, ter “algo violento tanto em termos de sua origem quanto de sua natureza” – as distinções entre o público e o privado, entre o que deve aparecer à luz do público e o que deve ser protegido dela. É também através do direito que se estabelece uma unidade na identidade e continuidade da vida em comum, o que, segundo Arendt, garante, tal qual a memória, a “potencialidade de algo inteiramente novo e a pré-existência de um mundo comum, a realidade de uma continuidade *transcendente* que *absorve todas as origens e é nutrida por elas*.” Logo, para que o direito possa exercer esse papel de estabilizar aquilo que aparece e aquilo que fica velado, na reiteração da distinção, regulação e circunscrição do que é público e privado, para que ele possa ser, de certo modo, como que a lei da fenomenalidade – a garantir a coincidência do ser e do aparecer inerente à política e ao espaço público – ele precisa aparecer como vazio ou superficial.

A ênfase em distinguir o agir do interpretar pôde parecer estranha à primeira vista, especialmente se se insiste que sempre já se interpreta, em razão da estrutura compreensiva da existência humana, em que interpretar significa aqui o projetar-se diante das possibilidades abertas pela compreensão. O ponto importante que normalmente escapa às abordagens hermenêuticas da juridicidade que se esforçam em compreendê-la na esteria da tradição fenomenológica – e que surgiu como incontornável da leitura cuidadosa dos textos de Hannah Arendt – é que a interpretação jurídica não corresponde imediata e fenomenalmente a essa dimensão da existencialidade, sendo, na verdade, um modo de se preocupar junto a uma certa

conjuntura que pressupõe a operação dessa estrutura e é condicionada em seu e como projetar-se por ela. O agir, o aconselhar e o interpretar juridicamente são, portanto, distintos modos de se ocupar intratemporal e impropriamente, em que esses entes se revelam em cada caso de maneiras temporal e espacialmente distintas.

Isso ajuda a explicar o cuidado de Arendt em destacar, ainda no contexto de seu esforço por pensar a desobediência civil, a novidade do conceito de direito advindo com a Revolução Americana, de um lado, – porque a interpretação não conseguiria corresponder, enquanto atividade, ao princípio advindo com a fundação do corpo político, falta de correspondência que parece ser sugerida também pela leitura de Andreas Kalyvas, ainda que com outros propósitos– e sua estratégia em interpretar fatalmente a extensão das comunidades políticas grega e romana a partir da concepção de direito entrelida em suas experiências, de outro. É em razão da compreensão do *nomos* como limite e de se enquadrar as atividades ocorridas para além do espaço regulado pelas leis da cidade como não violentas que os gregos, argumenta Arendt, se mostraram incapazes de fazer alianças, o que os levou a ruína. Paralelamente, é em razão da compreensão da *lex* como a construção de relações através da expansão da identidade da *civitas* que levou os romanos a praticarem a aniquilação de Cartago, de um lado, muito embora tivessem escolhido interpretar sua fundação como a correção da aniquilação de Troia, e se expandirem para o mundo todo, de outro, o que também os levou a ruína.

Se existe alguma possibilidade para o direito se transformar na “gramática da liberdade”, ela existe no esforço de pensar a tensão da sua unidade com a pluralidade que parece ser inerente à “gramática da ação e a sintaxe do poder”. Assim, ao contrário do que propõe Lafer, a relação entre a ação e o direito não é complementar, mas problemática. De modo que sua proposição acerca da lei como algo além do “muro que assegura a duração do espaço político”, isto é, como “princípio da ação” não é a conceituação de uma solução, (ibid.: mas o problema da efetualidade engendrada autoritativamente pelo direito. Nesse sentido, a coincidência do princípio como lei da ação e como modelo da juridicidade é uma solução que permitiria articular novidade e estabilidade tão somente e na medida em que esse princípio não fosse juridicamente hipostasiado – o que me parece ir pressuposto na identificação avançada por Lafer –, compreendendo-se a sua realização também através da ruptura. Mais ainda, o reconhecimento do fato de que essa realização acontece primordialmente pela ruptura e de que, paradoxalmente, o esquecimento, talvez, venha antes da lembrança.

A interpretação jurídica serve aquilo que interpreta. Assim, ela desaparece ao final do processo interpretativo e, conseqüentemente, com a novidade sem a qual um corpo político

não consegue se renovar. Essa limitação parece ser intrínseca à juridicidade, ao mesmo tempo necessária para que essa se essencialize como uma estrutura de estabilidade e o motivo pelo qual não se trata da conjuntura e modo mais adequados para se introduzir mudanças. Dessa perspectiva, argumentei que a interpretação mais perspicaz da concepção de autoridade que se institucionaliza jurídico-interpretativamente nos termos propostos por Hannah Arendt seja de Tércio Sampaio Ferraz Jr.. Ela aparece em uma passagem esquecida de um livro igualmente esquecido, intitulado *Teoria da Norma Jurídica*, quando o autor se volta para a discussão de uma “dupla ambiguidade” da linguagem situada juridicamente, que, concomitantemente, persuade e se impõe, para então desenvolver essa noção de imposição, definida como uma exigência de “adesão convicta, o que exclui meios externos de coação, bem como procedimentos persuasórios, pois, como observa Hannah Arendt, onde se utiliza a força, a autoridade fracassou, e onde se utilizam argumentos persuasórios, a autoridade está suspensa.” Essa ambiguidade se inscreveria estruturalmente nas normas jurídicas, “sempre interpretável, albargando múltiplos sentidos (interpretabilidade), mas também imponível sem discussões, sendo premissa de discussões (dogmaticidade).”

Pode-se então sugerir que a relação entre interpretabilidade e dogmaticidade é assimétrica, com a segunda, enquanto medida ou axiomática de qualquer interpretação, tendo primazia. Retomando as palavras de Johan van der Walt, é como se a forma da imperatividade não pudesse evitar a destruição da pluralidade, isto é, “as múltiplas vozes legítimas que constituem uma comunidade jurídica”, por operar sempre já selecionando “dentre as múltiplas exigências por justiça apenas aquela que é *representativa* do direito da comunidade jurídica”. Como enfatiza Roberto Esposito, por su vez, em sua interpretação particularmente perspicaz de toda a polêmica discussão presente na obra de Hannah Arendt sobre problemática da representação, “a liberdade política, desejando permanecer plural, nunca pode ser representada como uma unidade.” Essa seria, segundo o autor, a conclusão “mais geral” e mais “escandalosa” – um escândalo parecido com o que Paulo causou aos filósofos gregos, foi então sugerido na esteria de Susannah Young-Ah Gottlieb. De modo que, se possa arriscar, a pluralidade não possa ser representada – e, por conseguinte, esquematizada –, mas tão somente narrada e redimida de seu esquecimento pela necessidade de rememorar-se da unidade. Essa narrativa que se constrói no modo do juízo do belo, teleoformente, porque, como visto no segundo capítulo, a unidade do diverso está ausente como momento da formação do juízo estético sobre o belo, muito embora se faça manifesta tanto no sublime quanto nos juízos determinados.

A norma jurídica é, a partir da modernidade pelo menos e pelo contrário, esquemática. Uma leitura “fenomenologicamente inspirada”, nas palavras de Hans Lindahl, da definição kelseniana das normas jurídicas como “esquemas de interpretação” revela a “estrutura temporal” subjacente a essência do Direito. De um lado, como esquemas de *interpretação*, Lindahl sustenta com recurso direto à terminologia da analítica do *Dasein*, as normas jurídicas revelariam algo como algo juridicamente, estruturadas intencionalmente, e, assim sendo, no revelar conjuntural de um ato como jurídico haveria, primordialmente, a co-revelação da ordem jurídica enquanto totalidade conjuntural. De outro, e mais importante, como *esquemas* de interpretação, as normas jurídicas constituem interpretativa ou intencionalmente a realidade de um modo existencialmente específico. Por serem esquemáticas, as normas jurídicas organizam a realidade pressupondo uma unidade que é então – não progressivamente, como no caso dos esquemata colocados em jogo pela significância da compreensão natural-científica – permanente e repetidamente revelada e antecipada em meio a um horizonte de sentido esquemático-juridicamente estruturado.

Esse horizonte pode ser caracterizado como um jogo sem começo e sem fim. No que a legitimidade pode ser definida, então, o fundamento – ou a possibilidade da manutenção, na linguagem cunhada aqui – da compatibilização autoritativa – e da diferenciação mesma, poder-se-ia sugerir – entre interpretabilidade e dogmaticidade e a imperatividade a compatibilização mesma que, maquinalmente, abre o Direito para múltiplas interpretações, então sempre já se impondo justificada e, jurispaticamente – em razão ou com fundamento nessa abertura – a interpretação decisiva, apresentada não como uma novidade, mas como uma reiteração antecipada do devido no que os atores são colocados diante dos portões da lei que permanecem abertos, mas intransponíveis, constantes e permanentes.

Ao contrário do absoluto tecnológica da fundação do direito moderno, o vigor da forma republicana – e seu potencial, atualizado na prática da desobediência civil, de se conciliar o Direito com o agir – estaria na falta de sua fundação – na sua incompletude ou sua possibilidade de fracasso, do fracasso do extraordinário. Dessa perspectiva, Arendt buscaria, no fundo, modos de resistir à irresistibilidade do absoluto, uma prática de autoridade que se revelasse, de fato, como uma “prática de desautorização”. Assim, o engrandecimento se assemelharia à “tradução”, na medida em que pela tradução um texto não “sobrevive”, mas “ganha mais vida”, abrindo um “ponto de partida para um novo modo de vida” – em que se acresce ao texto com um novo evento. Essa aproximação é importante porque ela concretiza tanto aquilo que seria a falha da institucionalização da autoridade através da interpretação jurídica em dar azo à eventualidade do agir quanto à contraposição aludida nesse tocante entre

Arendt e Gadamer. Se se volta para o momento em que Gadamer discute expressamente a tradução em *Verdade e Método*, fica evidente que o autor tem em vista – negativamente – a mesma estrutura que Honig imputa à prática de desautorização que se pode ler desenhada nos textos arendtianos. Muito embora a tradução seja “a consumação da interpretação”, amadurecida nas palavras que se oferecem ao tradutor para garantir a “permanência do sentido” em “uma forma nova”, a tradução é necessariamente “artificial”, um “agenciamento artificial” que não permite um pertencimento autêntico entre intérprete e texto, implicando, como no caso da escrita, em um auto-alheamento da “literalidade originária”, de modo que, parafrazeando o texto para a presente discussão, onde há pertencimento “não se traduz, pois aí se interpreta”. Traduzir é trair o original, agir seria desautorizar a fundação, paradoxalmente esquecendo-a, engrandecendo-a e enriquecendo-a.

Na vasta literatura especializada organizada em torno da obra de Hannah Arendt, parece-me que a única entrada que suscita a metáfora que me guiou até aqui, do *Direito como memória*, é da lavra de Celso Lafer. Mesmo que a passagem se destaque por sua intuição, a falta de um maior cuidado interpretativo acaba por furtar o seu potencial. De fato, muitos dos elementos a serem mobilizados e interpretados na última seção se concentram nesse trecho.

O autor introduz sua discussão a respeito da conceituação da autoridade parafrazeando-a nos seguintes termos: “O acesso ao evento fundador de uma nova série é matizado pela ideia da transparência de um ponto de partida comum e de uma história livre para se modelar de acordo com um esquema inédito.” A matiz de tanto seria justamente a autoridade, razão pela qual se poderia “dizer que é através da noção de autoridade que Hannah Arendt insere a temporalidade no espaço político de uma comunidade.” (2014: 287) A isso se soma o seguinte desenvolvimento: “Da temporalidade deriva a autoridade encarada como memória (...). É através da inserção nesta memória que a ação humana precível pode se recuperar pela lembrança.” Essa lembrança, coloca Lafer, ofereceria “a possibilidade aos homens de, ao se inserirem na História – a de uma comunidade política –, transcenderem a sua própria mortalidade. Este ‘milagre da permanência’ é um dos ingredientes que dá ao mundo durabilidade, significado e confiabilidade, inclusive porque a autoridade, sendo início e princípio, impede o tudo conceber e proíbe o tudo ousar.” (ibid.: 287-288)

Talvez a melhor maneira de posicionar esse trabalho com vistas a conclusão de sua reflexão seja pensa-lo em relação a essa passagem tão densa, sugerindo que Lafer e eu temos em vista as mesmas passagens, mas as organizamos e a lemos de maneiras radicalmente diferentes. Primeiro, o ponto de partida comum não seria transparente, mas opaco, pelos motivos argumentados no que se segue. Segundo, não é só a autoridade que é temporalizada,

ou muito menos aquilo que temporaliza o espaço político. A ação também tem seu tempo, como quaisquer atividades humanas – e talvez por negar a temporalização da ação, Lafer possa propor a sua relação para com o direito em termos de complementariedade. Terceiro, a explicar porque esse comentário se atrela a frase que marca a importância de se buscar interpretar o Direito em Hannah Arendt na sua contraposição com a obra de arte, a autoridade – a qual eu teria cautela em identificar como operada esquematicamente, por não pressupor a temporalização através do progresso, conforme discutido no segundo capítulo – possibilita mais a permanência da unidade da comunidade política do que a imortalidade de seus cidadãos, possibilidade essa aberta pela obra de arte. Só se se interpreta o direito como obra de arte que conclusões parecidas como àquelas de Lafer aparecem ao projeto de leitura – e, talvez ironicamente, a de Heidegger, para quem a obra de arte confronta um povo com seu destino e o chama à resolução.

Nesse sentido, poder-se-ia sugerir que o Direito se degenera em violência mítica e passa a estabelecer um destino no momento em que se renuncia à sua “profundidade negativa” – que justifica, efetivamente, o elemento de violência sem o qual não se constituiria a “estrutura de estabilidade” no domínio dos assuntos humano –, fechando a existência para o tempo da ação. Em última instância, o limite em que a reflexão de Hannah Arendt termina e sua potencialidade se revela é aquele de pensar um outro Direito que não apague a eventualidade do agir. O pensar desse outro Direito implica, por sua vez, em interrogar a modernidade da Constituição e a indecidibilidade daí decorrente que nela se inscreve, isto é, indecidibilidade entre prática que se realiza na liberdade como incondicionado, promovendo a interrupção e reinício da história e aquela que postula na história a suspensão e realização da liberdade como soberania, entre um ser-temporal fora-de-si e um ser-temporal intemporal – que a origem do político pode ser confrontada diretamente.

REFERÊNCIAS

- ABENSOUR, Miguel. Against the Soeverignty of Philosphy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory. Trad. por Martin Breugh. *Social Research*, v. 74, n. 4, p. 955-982, 2007.
- ADEODATO, João Maurício. *O problema da legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989
- ADKINS, Arthur W. H. "Friendship" and "Self-Sufficiency" in Homer and Aristotle. *The Classical Quarterly*, v. 13, n. 1, p. 30-45, 1963.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- AGAMBEN, Giorgio. *O Reino e a Glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*. Trad. de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. Walter Benjamin and the Demonic: Happiness and Historical Redemption. In: *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Trad. de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- ARAUJO, Cicero. Representação, retrato e drama. *Lua Nova*, v. 67, p. 229-260, 2006.
- ARENDT, Hannah. The Great Tradition. In: *Thinking without a banister: Essays in Understanding, 1953-1975*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2018a.
- ARENDT, Hannah. Imagination. In: *Thinking without a banister: Essays in Understanding, 1953-1975*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2018b.
- ARENDT, Hannah. Karl Marx and the tradition of Western Political Thought. In: *Thinking without a banister: Essays in Understanding, 1953-1975*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2018c.
- ARENDT, Hannah. Values in Contemporary Society. In: *Thinking without a banister: Essays in Understanding, 1953-1975*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2018d.
- ARENDT, Hannah. Hannah Arendt on Hannah Arendt. In: *Thinking without a banister: Essays in Understanding, 1953-1975*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2018e.
- ARENDT, Hannah. Culture and Politics. In: *Thinking without a banister: Essays in Understanding, 1953-1975*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2018f.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalem*. Trad. de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ARENDT, Hannah. The Great Tradition: I. Law and Power. *Social Research*, v. 74, n. 3, p. 713-726, 2007a.

ARENDT, Hannah. The Great Tradition: II. Ruling and being ruled. *Social Research*, v. 74, n. 4, p. 941-954, 2007b.

ARENDT, Hannah. *The Jewish Writings*. Ed. por Jerome Kohn e Ron H. Feldman. Nova Iorque: Schocken Books, 2007c.

ARENDT, Hannah. "What Remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus. In: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2005a.

ARENDT, Hannah. Introduction into Politics. In: *The Promise of Politics*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2005b.

ARENDT, Hannah. Philosophy and Sociology. In: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2005c.

ARENDT, Hannah. What is Existenz Philosophy? In: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2005d.

ARENDT, Hannah. Socrates. In: *The Promise of Politics*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2005e.

ARENDT, Hannah. Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding). In: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2005f.

ARENDT, Hannah. Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought. In: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2005g.

ARENDT, Hannah. Montesquieu's Revisions of the Tradition. In: *The Promise of Politics*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2005h.

ARENDT, Hannah. On the Nature of Totalitarianism: An Essay in Understanding. In: *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2005i.

ARENDT, Hannah. A Reply to Eric Voegelin. *Essays in Understanding, 1930-1954: Formation, Exile and Totalitarianism*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2005j.

ARENDT, Hannah. *Responsibility and Judgment*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2004.

ARENDT, Hannah. Some questions of Moral Philosophy. In: *Responsibility and Judgment*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2004a.

ARENDT, Hannah. Prologue. In: *Responsibility and Judgment*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2004b.

ARENDT, Hannah. Thinking and Moral Considerations. In: *Responsibility and Judgment*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2004c.

ARENDT, Hannah. Collective Responsibility. In: *Responsibility and Judgment*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2004d.

ARENDT, Hannah. *Denktagebuch*. Munique: Piper, 2002.

ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. 2ª ed. Ed. por Margaret Canovan. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Ed. por Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo*. Trad. de Antônio Trânsito e Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994a.

ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munique: Piper, 1994b.

ARENDT, Hannah. Philosophy and Politics. *Social Research*, v. 57, n. 1, p. 73-103, 1990a.

ARENDT, Hannah. *On Revolution*. Nova Iorque: Penguin Books, 1990b.

ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. por Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

ARENDT, Hannah. Thinking. In: *The Life of the Mind*. Nova Iorque: Harcourt, Inc., 1981a.

ARENDT, Hannah. Willing. In: *The Life of the Mind*. Nova Iorque: Harcourt, Inc., 1981b.

ARENDT, Hannah. *Origins of totalitarianism*. Nova Iorque: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973.

ARENDT, Hannah. On Violence. In: *Crises of the Republic*. Nova Iorque: Harcourt Brace & Co., 1972a.

ARENDT, Hannah. Civil Disobedience. In: *Crises of the Republic*. Nova Iorque: Harcourt Brace & Co., 1972b.

ARENDT, Hannah. Lying in Politics. In: *Crises of the Republic*. Nova Iorque: Harcourt Brace & Co., 1972c.

ARENDT, Hannah. Walter Benjamin. In: *Men in Dark Times*. Nova Iorque: Harcourt, Brace & World, 1970a.

ARENDT, Hannah. On Humanity in Dark Times: Thought about Lessing. Trad. de Clara e Richard Winston. In: *Men in Dark Times*. Nova Iorque: Harcourt, Brace & World, 1970b.

ARENDT, Hannah. *Macht und Gewalt*. Munique: Piper, 1970c.

ARENDDT, Hannah. Truth and Politics. In: *Between past and future: eight exercises in political thought*. Edição ampliada. Nova Iorque: Penguin Books, 1968.

ARENDDT, Hannah. From Machiavelli to Marx. Notas do curso ministrado na Cornell University, Ithaca, N.Y. *Hannah Arendt Papers*, Divisão de Manuscritos da Biblioteca do Congresso, Washington, D.C., p. 023453-023514, 1965.

ARENDDT, Hannah. *Between past and future: Six Exercises in Political Thought*. Nova Iorque: The Viking Press, 1961.

ARENDDT, Hannah. What is Authority? In: *Between past and future*. Nova Iorque: The Viking Press, 1961a.

ARENDDT, Hannah. The Crisis in Culture: Its social and its political significance. In: *Between past and future*. Nova Iorque: The Viking Press, 1961b.

ARENDDT, Hannah. The Concept of History: Ancient and Modern. In: *Between past and future*. Nova Iorque: The Viking Press, 1961c.

ARENDDT, Hannah. Tradition and the Modern Age. In: *Between past and future*. Nova Iorque: The Viking Press, 1961d.

ARENDDT, Hannah. What is Freedom? In: *Between past and future*. Nova Iorque: The Viking Press, 1961e.

ARENDDT, Hannah. Authority in the Twentieth Century. *The Review of Politics*, v. 18, n. 4, p. 403-417, 1956.

ARENDDT, Hannah. *Sechs Essays: Die verborgene Tradition*. Heidelberg: Wallstein, 1948.

ARENDDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Lettere 1925-1975*. Trad. de Massimo Bonola. Torino: Edizioni di Comunità, 2001.

ARESE, Laura. Tragedy, comedy and history in On Revolution. *European Journal of Cultural and Political Sociology*, v. 1, n. 3, p. 234-248, 2014.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2ª ed. Trad. de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. de António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009..

ARISTÓTELES. *Politics*. Trad. de C. D. C. Reeve. Cambridge: Hackett Publishing, 1998.

ARISTÓTELES. *The Athenian Constitution*. Trad. de H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1935.

ARROWSMITH, W. *The Conversion of Heracles*. Princeton: Princeton University Press, 1954.

ASSY, Bethania. *Ética, Responsabilidade e Juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

ASSY, Bethania. Another Time for History: Singular Events, the Entre-temps of Hope, and the Politics of the Defeated. *O que nos faz pensar*, n. 29, p. 75-95, 2011.

ASSY, Bethania. Prolegomenon for an ethics of visibility in Hannah Arendt. *Kriterion*, n. 110, p. 294-320, 2004.

AUBENQUE, Pierre. *O Problema do Ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. Trad. de Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo: Paulus, 2012.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. 2ª ed. Trad. de Marisa Lopes. São Paulo: Paulus, 2008.

BARASH, Jeffrey Andrew. Heidegger and the Metaphysics of Memory. *Studia Phaenomenologica*, v. 8, p. 401-409, 2008.

BARCO, Aron Pilotto. A concepção husserliana de corporeidade: a distinção fenomenológica entre corpo próprio e corpos inanimados. *Synesis*, v. 4, n. 2, p. 1-12, 2012.

BARLOW, Shirley A. Sophocles' Ajax and Euripides' Heracles. *Ramus*, v. 10, n. 2, p. 112-128, 1981.

BARRENECHEA, Miguel Angel de; DIAS, Mário José. Entre a memória e a política: Nietzsche e Arendt na atualidade. *Cadernos Nietzsche*, n. 33, p. 301-326, 2013.

BAZZICALUPO, Laura. Hannah Arendt on Hobbes. *Hobbes Studies*, v. 9, n. 1, p. 51-54, 1996.

BEINER, Ronald. Interpretive essay. In: ARENDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. 2ª ed. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2003.

BENJAMIN, Andrew. *Place, Commonality and Judgment: Continental Philosophy and the Ancient Greeks*. Nova Iorque: Continuum, 2010.

BENJAMIN, Walter. Trauerspiel e tragedia. Trad. De Anna Marietti Solmi. In: *Opere complete. Scritti 1906-1922*. v. 1. Turin: Einaudi, 2008a.

BENJAMIN, Walter. Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo. In: *Opere Complete. Scritti 1906-1922*. v. 1. Trad. de Silvia Bortoli e Renato Solmi. Turin: Einaudi, 2008b.

BENJAMIN, Walter. Le affinità elettive di Goethe. In: *Opere Complete. Scritti 1906-1922*. v. 1. Trad. de Renato Solmi. Turin: Einaudi, 2008c.

BENJAMIN, Walter. Il compito del traduttore. In: *Opere Complete. Scritti 1906-1922*. v. 1. Trad. de Renato Solmi. Turin: Einaudi, 2008d.

BENJAMIN, Walter. Theses on the Philosophy of History. In: *Illuminations: Essays and Reflections*. 2ª ed. Ed. por Hannah Arendt. Trad. de Harry Zohn. Nova Iorque: Schocken, 1999a.

BENJAMIN, Walter. On Some Motifs in Baudelaire. In: *Illuminations: Essays and Reflections*. 2ª ed. Ed. por Hannah Arendt. Trad. de Harry Zohn. Nova Iorque: Schocken, 1999b.

BENJAMIN, Walter. *The Arcades Project*. Ed. por Rolf Tiedemann. Trad. de Howard Eiland e Kevin McLaughlin. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999c.

BENJAMIN, Walter. Fate and Character. In: *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Ed. e Trad. de Peter Demetz. Nova Iorque: Schocken, 1986a.

BENJAMIN, Walter. Karl Kraus. In: *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Ed. e Trad. de Peter Demetz. Nova Iorque: Schocken, 1986b

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. Trad. de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. Theses on the Philosophy of History. In: *Illuminations: Essays and Reflections*. 2ª ed. Ed. por Hannah Arendt. Trad. de Harry Zohn. Nova Iorque: Schocken, 1999a.

BENNINGTON, Geoffrey. The Abyss of Judgment. In: *Kant on the Frontier: Philosophy, Politics and the Ends of the Earth*. Nova Iorque: Fordham University Press, 2017.

BENNINGTON, Geoffrey. Derridabase. In: BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Trad. de Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

BERMAN, Harold. *Law and Revolution: The formation of the Western Legal Tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

BERNASCONI, Robert. Heidegger's Destruction of Phronesis. *The Southern Journal of Philosophy*, v. 27, p. 127-147, 1989.

BERNASCONI, Robert. The Fate of the Distinction between Praxis and Poiesis. *Heidegger Studies*, v. 2, p. 111-139, 1986.

BERNET, Rudolf; KERN, Iso; MARBACH, Eduard. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.

BETTI, Emilio. *Interpretação da lei e dos atos jurídicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BIGNOTTO, Newton. A solidão do legislador. *Kriterion*, v. 40, n. 99, p. 7-37, 1999.

- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel Republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BIRMINGHAM, Peg. Arendt and Hobbes: Glory, Sacrificial Violence, and the Political Imagination. *Research in Phenomenology*, v. 41, p. 1-22, 2011.
- BIRMINGHAM, Peg. *Hannah Arendt & Human Rights: The Predicament of Common Responsibility*. Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- BIRMINGHAM, Peg. Heidegger and Arendt: The Birth of Political Action and Speech. In: RAFFOUL, François; PETTIGREW, David. (eds.) *Heidegger and Practical Philosophy*. Nova Iorque: SUNY Press, 2002.
- BOER, Karin de. *On Hegel: The Sway of the Negative*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
- BOLAND, Caitlin. (De/con)structing Political Narratives: Hannah Arendt and Jacques Derrida on Crafting a Positive Politics. *Graduate Journal of Social Science*, v. 9, n. 2, p. 179-202, 2012.
- BOWEN-MOORE, Patricia. *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. Londres: Palgrave Macmillan, 1989.
- BREEN, Keith. Law beyond command? An evaluation of Arendt's Understanding of Law. In: GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher. (eds.) *Hannah Arendt and the law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.
- BROUGH, John. Husserl on Memory. *The Monist*, v. 59, n. 1, p. 40-62, 1975.
- BRUNKHORST, Hauke. The productivity of power: Hannah Arendt's renewal of the classical concept of politics. *Revista de Ciencia Política*, v. 26, n. 2, p. 125-136, 2006.
- BURCH, Matthew I. The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication. *European Journal of Philosophy*, v. 21, n. 2., p. 1-21, 2011.
- BURIGO, Henrique. Nota de tradução. In: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua*. Trad. de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- CAEIRO, António de Castro. O acesso a outrem como si no seu aí. *Didaskalia*, v. 38, n. 1, p. 227-256, 2008.
- CAIRNS, Dorion. *Guide for Translating Husserl*. Boston: Springer, 1973.
- CALVET, Theresa. Ação, Linguagem e Poder: Uma releitura do Capítulo V [Action] da obra *The Human Condition*. In: CORREIA, Adriano. (org.) *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto Editora, 2006.
- CANE, Lisa. Hannah Arendt on the principles of political action. *European Journal of Political Theory*, v. 14, n. 1, p. 55-75, 2015.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

CANOVAN, Margaret. Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics. *Social Research*, v. 57, n. 1, p. 135-165, 1990.

CASEY, Edward. *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

CHALK, H. H. O. *Areth and Bia* in Euripedes' *Herakles*. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 82, p. 7-18, 1962.

CLEWIS, Robert R. *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

COBOS, Javier Enrique Carreño. The Many Senses of Imagination and the Manifestation of Fiction: A view from Husserl's Phenomenology of Phantasy. *Husserl Studies*, v. 29, p. 143-162, 2013.

COELHO, André. Dworkin e Gadamer: Qual a conexão? *Peri*, v. 6, n. 1, 19-43, 2014.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. Reconhecimento, Experiência e Historicidade: considerações para uma compreensão dos Direitos Humano-Fundamentais como (In)variáveis Principiológicas do Direito nas sociedades democráticas contemporâneas. In: FARIAS; SOBREIRAS FILHO; OLIVEIRA JÚNIOR. (Org.). *Filosofia do Direito*. 1ed. Florianópolis: FUNJAB, 2012, v. , p. 289-310.

COELHO, Saulo de Oliveira Pinto. Valor e atualidade da busca por um conceito crítico-reflexivo e histórico-especulativo para o Direito. *Revista da Faculdade de Direito da UFG*, v. 34, p. 98-115, 2010.

COOPER, John M. Aristotle on the Forms of Friendship. *The Review of Metaphysics*, v. 30, n. 4, p. 619-648, 1977a.

COOPER, John M. Friendship and the Good in Aristotle. *The Philosophical Review*, v. 86, n. 3, p. 290-315, 1977b.

COSTA, Alexandre Araújo; DINIZ, Ricardo. Direito, desconstrução e justiça / Um mínimo de liberdade. In: COELHO, Saulo de Oliveira Pinto et al. (orgs.) *Direito, História e Política nos 30 anos da Constituição: experiência e reflexões sobre o contexto constitucional brasileiro*. Curitiba: Tirant lo blanch, 2018.

COSTA, Alexandre Araújo. Teologia moral para ouriços: a teoria da justiça de Ronald Dworkin. *Revista Direito UnB*, v. 1, n.1, p. 199-219, 2014.

CROWELL, Steven Galt. *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths toward transcendental phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

CUNNINGHAM, Suzanne. *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1976.

COVER, Robert. Nomos and Narrative. *Harvard Law Review*, v. 97, p. 4-68, 1983.

DAHLSTROM, Daniel O. The Unity of Kant's Critical Philosophy. In: BAUR, Michael; DAHLSTROM, Daniel O. (eds.) *The Emergence of German Idealism*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1999.

DAHLSTROM, Daniel. Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications. *The Review of Metaphysics*, v. 47, n. 4, p. 775-795, 1994.

DAVEY, Nicholas. *Unquiet Understanding: Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2006.

DEFOURMANTELLE, Anne. Commentary. In: DERRIDA, Jacques. Of Hospitality: Anne Defourmantelle invites Jacques Derrida to respond. Trad. de Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2000.

DEGRYSE, Annelies. Sensus communis as a foundation for men as political beings: Arendt's reading of Kant's Critique of Judgment. *Philosophy and Social Criticism*, v. 37, n. 3, p. 345-358, 2011.

DEMIRYOL, Gaye İlhan. Arendt and Benjamin: Tradition, Progress and Break with the Past. *Journal of the Philosophy of History*, p. 1-22, 2016.

D'ENTREVES, Maurizio Passerin. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. Nova Iorque: Routledge, 1994.

DE MAN, Paul. Sign and Symbol in Hegel's "Aesthetics". *Critical Inquiry*, v. 8, n. 4, p. 761-775, 1982.

DE MAN, Paul. *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*. New Haven: Yale University Press, 1979.

DEPRAZ, Natalie. Imagination and Passivity – Husserl and Kant: a cross-relationship. *Phaenomenologica*, v. 148, p. 29-56, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Heidegger: The Question of Being and History*. Ed. por Thomas Dutoit. Trad. por Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.

DERRIDA, Jacques. The Retrait of Metaphor. Trad. de Peggy Kamuf. In: *Psyche: Inventions of the Other*. v. 1. Ed. por Peggy Kamuf e Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2007.

DERRIDA, Jacques. *The Politics of Friendship*. Trad. de George Collins. Nova Iorque: Verso, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Rogues: Two Essays on Reason*. Trad. de Pascale-Anne Brault e Michael Naas. Stanford: Stanford University Press, 2005.

DERRIDA, Jacques. History of the Lie: Prolegomena. In: *Without alibi*. Ed. e trad. por Peggy Kamuf. Stanford: Stanford University Press, 2002a.

DERRIDA, Jacques. Politics and Friendship. In: *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971-2001*. Ed. e trad. por Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 2002b.

DERRIDA, Jacques. Of Hospitality: Anne Defourmantelle invites Jacques Derrida to respond. Trad. de Rachel Bowlby. Stanford: Stanford University Press, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Trad. de Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1998.

DERRIDA, Jacques. *Monolingualism of the Other or The Prosthesis of Origin*. Trad. de Patrick Mensah. Stanford: Stanford University Press, 1998b.

DERRIDA, Jacques. Circumfession. In: BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Trad. de Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

DERRIDA, Jacques. Before the law. In: *Acts of Literature*. Ed. por Derek Attridge. Nova Iorque: Routledge, 1991.

DERRIDA, Jacques. *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. Trad. de John P. Leavey Jr. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989a.

DERRIDA, Jacques. Mnemosyne. In: *Memoires for Paul de Man*. Oxford: Columbia University Press, 1989b.

DERRIDA, Jacques. Three Questions to Hans-Georg Gadamer. In: MICHELFELDER, Diane P.; PALMER, Richard E. (ed.) *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1989c.

DERRIDA, Jacques. *The Truth in Painting*. Trad. de Geoffrey Bennington e Ian McLeod. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

DERRIDA, Jacques. *Glas*. Trad. de John P. Leavey Jr. e Richard Rand. Lincoln: Nebraska Press, 1986.

DERRIDA, Jacques. *Margins of philosophy*. Sussex: The Harvester Press, 1982.

DERRIDA, Jacques. *Positions*. Trad. de Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1981a.

DERRIDA, Jacques. Living on . Border Lines. In: BLOOM, Harold; MAN, Paul de; DERRIDA, Jacques; HARTMAN, Geoffrey H.; MILLER, J. Hillis. *Deconstruction and Criticism*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.

DERRIDA, Jacques. *Speech and Phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*. Trad. de David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

DERRIDA, Jacques. Meaning and Representation. In: *Speech and Phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*. Trad. de David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973a.

DERRIDA, Jacques. Form and Meaning: A note on the Phenomenology of Language. In: *Speech and Phenomena and other essays on Husserl's theory of signs*. Trad. de David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973b.

DETIENNE, Marcel. *The Masters of Truth in Archaic Greece*. Trad. de Janet Lloyd. Nova Iorque: Zone, 1996.

DI CESARE, Donatella Ester. *Utopia of Understanding: Between Babel and Auschwitz*. Trad. de Niall Keane. Nova Iorque: State University of New York Press, 2012.

DI CESARE, Donatella Ester. Stars and Constellations: The Difference between Gadamer and Derrida. *Research in Phenomenology*, v. 34, n. 1, p. 73-102, 2004.

DIETZ, Mary G. Hannah Arendt and Feminist Politics. In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (eds.) *Hannah Arendt: Critical Essays*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1994.

DINIZ, Ricardo Martins Spindola. O giro e a queda: Arendt contra Heidegger quanto ao privilégio da filosofia. 155f. *Trabalho de conclusão de curso* (Graduação) – Faculdade de Direito da UFG, 2016.

DINIZ, Ricardo; BORGES, Julia. O debate Hart-Dworkin questionado a partir do jurisprudencialismo. In: SOARES, Márcia Santana et al. (orgs.) *Direito em movimento na sociedade pós-moderna*. Goiânia: Kelps, 2016.

DOLAN, Frederick. An Ambiguous Citation in Hannah Arendt's *The Human Condition*. *The Journal of Politics*, v. 66, n. 2, p. 606-610, 2004.

DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

DWORKIN, Ronald. *Law's Empire*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1986.

ECCEL, Daiane. Hannah Arendt, uma leitora crítica de Platão. *Archai*, n. 8, p. 27-37, 2012.

EDDON, Raluca. Arendt, Scholem, Benjamin: Between Revolution and Messianism. *European Journal of Political Theory*, v. 5, n. 3, p. 261-279, 2006.

ELLIOT, Brian. *Phenomenology and Imagination in Husserl and Heidegger*. Nova Iorque: Routledge, 2005.

EMBREE, Lester. Foreword. In: BERNET, Rudolf; KERN, Iso; MARBACH, Eduard. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.

ESPOSITO, Roberto. *The Origin of the Political: Hannah Arendt or Simone Weil?* Trad. de Vincenzo Binetti e Gareth Williams. Nova Iorque: Fordham University Press, 2017.

ESPOSITO, Roberto. *Categories of the Impolitical*. Trad. de Connal Parsley. Nova Iorque: Fordham University Press, 2015.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Trad. de Timothy Campbell. Stanford: Stanford University Press, 2010.

EUBEN, J. Peter. Arendt's Hellenism. In: VILLA, Dana. (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

EURÍPEDES. *Herakles*. Trad. de Tom Sleight. Oxford: Oxford University Press, 2001.

FENVES, Peter. *The Messianic Reduction: Walter Benjamin and the Shape of Time*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

FERNANDES, Mateus. *Contra a Democracia? A Teoria da Ação de Hannah Arendt à luz do Pensamento Político Contemporâneo*. 260f. *Tese* (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciência Política do Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília, 2016.

FERRAZ JR, Tércio Sampaio. *Teoria da Norma Jurídica: Ensaio de Pragmática da Comunicação Normativa*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2006.

FERRAZ Jr., Tércio Sampaio. Prefácio. In: ADEODATO, João Maurício. *O problema da Legitimidade: no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

FERRIS, David S. (ed.) *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

FEYLES, Martino. *Ipomnesi: La Memoria e L'Archivio*. Rubbettino: Rubbettino Editore, 2013.

FEYLES, Martino. Recollection and phantasy: the problem of the truth of memory in Husserl's phenomenology. *Phenomenology and Cognitive Sciences*, v. 12, n. 4, p. 1-20, 2012.

FINE, Robert. *Political Investigations: Hegel, Marx, Arendt*. Londres: Routledge, 2001.

FLYNN, Bernard. The places of the work of art in Arendt's philosophy. *Philosophy and Social Criticism*, v. 17, n. 3, p. 217-228, 1991.

FUQUA, Charles. Heroism, Heracles, and the "Trachiniae". *Traditio*, v. 36, p. 1-81, 1980.

FYNSK, Christopher. *Heidegger: Thought and Historicity*. Nova Iorque: Cornell University Press, 1993.

GADAMER, Hans-Georg. *A Century of Philosophy: a conversation with Riccardo Dottori*. Nova Iorque: Continuum, 2006.

GADAMER, Hans-Georg. *I sentieri di Heidegger*. Trad. de Renato Cristin e Giovanni Moretto. Genova: Marietti, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. On the Truth of the Word. In: *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*. Ed. e Trad. por Richard E. Palmer. Evanston: Northwestern University Press, 2007.

GADAMER, Hans-Georg. Text and Interpretation. In: MICHELFELDER, Diane P.; PALMER, Richard E. (ed.) *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1989.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3ª ed. Trad. de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes, 1999.

GAFFNEY, Jennifer. Can a Language Go Mad? Arendt, Derrida, and the Political Significance of the Mother Tongue. *Philosophy Today*, v. 59, n. 3, p. 523-539, 2015.

GASCHÉ, Rodolphe. *The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

GASCHÉ, Rodolphe. *The Taint of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

GINSBORG, Hannah. Lawfulness without a law: Kant on the free play of imagination and understanding. *Philosophical Topics*, v. 25, n. 1, p. 37-81, 1997.

GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968.

GOEBEL, Rolf J. (ed.) *A Companion to the Works of Walter Benjamin*. Rochester: Camden House, 2009.

GOETHE, J. W. v. *Fausto II*. Trad. de Jenny Lkabin Segall. São Paulo: Editora 34, 1991.

GOLDMAN, Avery. An antinomy of political judgment: Kant, Arendt, and the role of purposiveness in reflective judgment. *Continental Philosophy Review*, v. 43, n. 3, p. 331-352, 2010.

GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher. The Role of the Supreme Court in Arendt's Political Constitution. In: GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher. (eds.) *Hannah Arendt and the law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

GONZALES, Francisco. Beyond or Beneath Good and Evil? Heidegger's Purification of Aristotle's Ethics. In: HYLAND, Drew A.; MANOUSSAKIS, John Panteleimon. (eds.) *Heidegger and the Greeks: interpretive essays*. Indianapolis: Indiana University Press, 2006.

GOTTLIEB, Susannah Young-Ah. *Regions of Sorrow: Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W. H. Auden*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

GUIGNON, Charles. Heidegger's "Authenticity" Revisited. In: DREYFUS, Hubert; WRATHALL, Mark. (eds.) *Heidegger Reexamined: Dasein, Authenticity, and Death*. v. 1. Nova Iorque: Routledge, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Trad. de William Rehg. Cambridge: The MIT Press, 1996.

HAMMER, Dean. *The Iliad as Politics: The Performance of Political Thought*. Norman: University of Oklahoma Press, 2002.

HARO, Agustín Serrano. Husserl en el pensamiento de Hannah Arendt. *Investigaciones fenomenológicas*, n. 6, p. 299-308, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Trad. para o italiano de Alberto Bosi. Torino: UTET, 2013.

HEGEL, G. W. F. *Science of Logic*. Trad. de George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

HEGEL, G. W. F. *Outlines of the Philosophy of Right*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Trad. de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Il <<Sofista>> di Platone*. Trad. de Nicola Curcio et al. Milão: Adelphi, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. 7ª ed. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Filosofia*. Trad. de Marco Antonio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. para o português de Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. Preface. In: RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. 4ª ed. Nova Iorque: Fordham University Press, 2003.

HEIDEGGER, Martin. On the Essence of Ground. Trad. de William McNeil. In: *Pathmarks*. Ed. por William McNeil. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HEIDEGGER, Martin. Hölderlin's Hymn "The Ister". Trad. de William McNeill e Julia Davis. Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

HEIDEGGER, Martin. On the Essence of Truth. In: *Basic Writings*. Ed. e Trad. por David Farrell Krell. São Francisco: HarperCollins, 1993a.

HEIDEGGER, Martin. The Question Concerning Technology. In: *Basic Writings*. Ed. e Trad. por David Farrell Krell. São Francisco: HarperCollins, 1993b.

HEIDEGGER, Martin. The Origin of the Work of Art. In: *Basic Writings*. Ed. e Trad. por David Farrell Krell. São Francisco: HarperCollins, 1993c.

HEIDEGGER, Martin. The Basic Problems of Phenomenology. Trad. de Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1988.

HEIDEGGER, Martin. *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*. Trad. de Joan Stambaugh. Londres: Ohio University Press, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *On the way to language*. Trad. de Peter D. Hertz. Nova Iorque: Harper & Row, 1982.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o "humanismo". In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Trad. de James S. Churchill. Bloomington: Indiana University Press, 1968.

HERZOG, Annabel. The concept of violence in the work of Hannah Arendt. *Continental Philosophy Review*, v. 50, n. 2, p. 165-179, 2017.

HERZOG, Annabel. Marginal Thinking or Communication: Hannah Arendt's Model of Political Thinker. *The European Legacy: Toward New Paradigms*, v. 6, n.1, 577-594, 2001.

HERZOG, Annabel. Illuminating inheritance: Benjamin's influence on Arendt's political storytelling. *Philosophy & Social Criticism*, v. 26, n. 5, p. 1-27, 2000.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Ed. por J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press, 1998.

HOMERO. *Iliada*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HONIG, Bonnie. *Political Theory and the Displacement of Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

HONIG, Bonnie. Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic. *The American Political Science Review*, v. 85, n. 1, p. 97-113, 1991.

HUSSERL, Edmund. *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*. Trad. de Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer, 2001c.

HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations: an introduction to phenomenology*. Trad. de Dorion Cairns. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1982.

HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology. Trad. de F. Kersten. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1983.

HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Trad. de Richard Rojcewicz e André Schuwer. Boston: Kluwer Academic Publishers, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations*. v. 1. Trad. de J. N. Findlay. Nova Iorque: Routledge, 2001a.

HUSSERL, Edmund. *Logical Investigations*. v. 2. Trad. de J. N. Findlay. Nova Iorque: Routledge, 2001b.

HUSSERL, Edmund. *On the phenomenology of the consciousness of internal time*. Trad. de John Brough. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

HUSSERL, Edmund. *Origin of Geometry*. Trad. de David Carr. In: DERRIDA, Jacques. *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. Trad. de John P. Leavey Jr. Lincoln: University of Nebraska Press, 1989.

HUSSERL, Edmund. *Phantasy, Image Consciousness, and Memory (1898-1925)*. Trad. de John B. Brough. Dordrecht: Springer, 2005.

HUSSERL, Edmund. *Phenomenological Psychology*. Trad. de John Scanlon. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.

INGRAM, David. The Postmodern Kantianism of Arendt and Lyotard. *The Review of Metaphysics*, v. 42, n. 1, p. 51-77, 1988.

KAFKA, Franz. *O Processo*. Trad. de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Mourão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Critique of Judgment*. Trad. de Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987.

KEEDUS, Liisi. *The Crisis of German Historicism: The Early Political Thought of Hannah Arendt and Leo Strauss*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

KEEDUS, Liisi. Liberalism and the Question of "The Proud": Hannah Arendt and Leo Strauss as Readers of Hobbes. *Journal of the History of Ideas*, v. 73, n. 2, p. 319-341, 2012.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Trad. de João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

KERN, I. *Husserl und Kant*. Den Haag: Martinus Nijhoff Publisher, 1962.

KISIEL, Theodore. *Was heißt das - die Bewandtnis?* Retranslating the Categories of Heidegger's Hermeneutics of the Technical. In: BABICH, Babette. (ed.) *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God: Essays in honor of Patrick Heelan*. Berlin: Springer, 2002.

KISIEL, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. California: University of California Press, 1995.

KITUS, Andro. A Post-Structuralist "Concept" of Legitimacy. 189f. *Dissertação* (Doutorado) – Departamento de Ciências Políticas da Faculdade de Ciências Sociais e Educação da Universidade de Tartu, 2014.

KOHN, Jerome. Editor notes. In: *Thinking without a banister: Essays in Understanding, 1953-1975*. Ed. por Jerome Kohn. Nova Iorque: Schocken, 2018.

KRELL, David Farrell. *Ecstasy, Catastrphe: Heidegger from Being and Time to the Black Notebooks*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2015.

KRELL, David Farrell. *Of Memory, Reminiscence, and Writing*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

KRELL, David Farrell. Phenomenology of Memory from Husserl to Merleau-Ponty. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 42, n. 4, p. 492-505, 1982.

KUNDERA, Milan. *A Arte do Romance*. Trad. de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LARA, María Pía. Reflective judgment as world disclosure. *Philosophy & Social Criticism*, v. 34, n. 1-2, p. 83-100, 2008.

LAWLOR, Leonard. *Derrida and Husserl: The basic problem of phenomenology*. Indianapolis: Indiana University Press, 2002.

LEMM, Vanessa. Memory and Promise in Arendt and Nietzsche. *Revista de Ciencia Política*, v. 26, n. 2, p. 161-173, 2006.

LEMOS, Tayara Talita. Direito como fundação e constituição como promessa: um diálogo com Hannah Arendt. 179f. *Dissertação* (Mestrado) – Faculdade de Direito da UFMG, 2012.

LEVI, Primo. *I sommersi e i salvati*. Turin: Einaudi, 1991.

LIDDEL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1940.

LINDAHL, Hans. *Fault Lines of Globalization: Legal Order and the Politics of A-Legality*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

LINDAHL, Hans. Give and take: Arendt and the nomos of political community. *Philosophy & Social Criticism*, v. 32, n. 7, p. 881-901, 2006.

LINDROOS, Kia. *Now-Time Image-Space: Temporalization of Politics in Walter Benjamin's Philosophy of History and Art*. Jyväskylä: SoPhi Jyväskylä University Print House, 1998.

LLEWELYN, John. *The HypoCritical Imagination: Between Kant and Levinas*. Nova Iorque: Routledge, 1999.

LORAUX, Nicole. *The invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*. Trad. de Alan Sheridan. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

LUBAN, David. On Habermas on Arendt on power. *Philosophy and Social Criticism*, v. 6, n. 1, p. 80-95, 1979.

LYOTARD, Jean-François. *Lessons on the analytic of the sublime*. Trad. de Elizabeth Rottenberg. Stanford: Stanford University Press, 1994.

LYOTARD, Jean-François. *The Differend: Phrases in Dispute*. Trad. de Georges Van Den Abbeele. Manchester: Manchester University Press, 1988.

MACHIAVELLI, Niccolò. Il principe. In: *Tutte le opere*. Ed. De Mario Martelli. Florença: G. C. Sansoni, 1971a.

MACHIAVELLI, Niccolò. Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio. In: *Tutte le opere*. Ed. De Mario Martelli. Florença: G. C. Sansoni, 1971b.

MAKKREEL, Rudolf A. *Imagination and Interpretation in Kant: The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

MARKELL, Patchen. Arendt's Work: On the Architecture of *The Human Condition*. *College Literature*, v. 38, n. 1, p. 15-44, 2011.

MARKELL, Patchen. The Rule of the People: Arendt, Archê, and Democracy. *American Political Science Review*, v. 100, n. 1, p. 1-14, 2006.

MARTEL, James R. *Divine Violence: Walter Benjamin and the eschatology of sovereignty*. Nova Iorque: Routledge, 2012.

MARTIN, Richard P. Solon in no man's land. In: BLOK, Josine H.; LARDINOIS, Andre P. M. H. (eds.) *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*. Leiden: Brill, 2006.

McCUMBER, John. Unearthing the Wonder: A "Post-Kantian" Paradigm in Kant's *Critique of Judgment*. In: KUKLA, Rebecca. (ed.) *Aesthetics and Cognition in Kant's Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MEIER, Christian. *The Greek Discovery of Politics*. Trad. de David McLintock. Cambridge: Harvard University Press, 1990.

MENKE, Christoph. The Presence of Tragedy. *Critical Horizons*, v. 5, n. 1, p. 201-225, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2ª ed. Trad. de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. On the Phenomenology of Language. In: *Signs*. Trad. de Richard C. McCleary. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

MICHELFEELDER, Diane P.; PALMER, Richard E. (ed.) *Dialogue & Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1989.

MILOVIC, Miroslav. *Política e Metafísica*. São Paulo: Max Limonad, 2017.

MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MINKKINEN, Panu. *Thinking Without Desire: A First Philosophy of Law*. Oxford: Hart Publishing, 1999.

MURCHADHA, Felix O. *The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger*. Nova Iorque: Bloomsbury Academic, 2013.

NANCY, Jean-Luc. Masked Imagination. In: *The Ground of the Image*. Trad. de Jeff Fort. Nova Iorque: Fordham University Press, 2005.

NANCY, Jean-Luc. *A finite thinking*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

NANCY, Jean-Luc. Heidegger's "Originary Ethics". Trad. de Duncan Large. In: RAFFOUL, François; PETTIGREW, David. (eds.) *Heidegger and Practical Philosophy*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2002.

NANCY, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Trad. de Robert D. Richardson e Anne E. O'Byrne. Stanford: Stanford University Press, 2000.

NANCY, Jean-Luc. *The experience of freedom*. Trad. de Bridget McDonald. Stanford: Stanford University Press, 1994.

NANCY, Jean-Luc. *The Inoperative Community*. Trad. de Peter Connor et al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

NASCIMENTO, Paulo César; FERNANDES, Mateus Braga. A phrônesis, o herói e a pólis: os paradoxos de Hannah Arendt como leitora dos Antigos. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 16, p. 273-292, 2015.

NIEL, Luis. The Phenomenologizing of Primal-Phenomenality: Husserl and the Boundaries of the Phenomenology of Time. *Husserl Studies*, v. 29, n. 3, p. 1-20, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NORDMANN, Ingeborg. “The Human Condition”: more than a guide do practical philosophy. Trad. de Friderike Heuer. *Social Research*, v. 74, n. 3, p. 777-796, 2007.

NUSSBAUM, Martha C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

OSTWALD, Martin. Pindar, Nomos, and Heracles (Pindar, frg. 169 [Snell] and POxy. No. 2450, frg. 1). In: *Language and History in Ancient Greek Culture*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2009.

PASSOS, Fábio Abreu dos. O conceito de mundo em Hannah Arendt: um passo em direção à superação do hiato entre Filosofia e Política. 227f. *Tese* (Doutorado) – Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2013.

PATOCKA, Jan. *An introduction to Husserl's Phenomenology*. Trad. de Erazim Kohak. Chicago: Open Court, 1996.

PÍNDARO. *The Odes of Pindar including the principal fragments*. Trad. de John Sandys. Nova Iorque: The Macmillan co., 1915.

PIROVOLAKIS, Eftichis. *Reading Derrida and Ricoeur: improbable encounters between deconstruction and hermeneutics*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2010.

PITKIN, Hannah. *Fortune is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*. 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

PITKIN, Hannah. Justice: On Relating Private and Public. In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (eds.) *Hannah Arendt: Critical Essays*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1994.

REEVE, C. D. C. Introduction and Notes. In: ARISTÓTELES. *Politics*. Trad. de C. D. C. Reeve. Cambridge: Hackett Publishing, 1998.

REGIANI, Álvaro Ribeiro. Entre a Geschichte e a antinomia do passado: o conceito de ação na “teoria da história” de Hannah Arendt. *Expedições: Teoria da História e Historiografia*, v. 4, n. 1, p. 217-230, 2013.

REGIANI, Álvaro Ribeiro. Hannah Arendt e o método contingente: o procedimento narrativo. *Revista de História da UEG*, v. 6, n.1, p. 184-205, 2017.

RICHARDSON, William J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. 4ª ed. Nova Iorque: Fordham University Press, 2003.

RICOEUR, Paul. What is a text? Explanation and understanding. In: *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Ed. e Trad. por John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

RICOEUR, Paul. *Na Escola da Fenomenologia*. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

RICOEUR, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Trad. de Kathleen Blamey e David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

RICOEUR, Paul. *The Rule of Metaphor: The creation of meaning in language*. Londres: Routledge, 2003.

RICOEUR, Paul. *Time and Narrative*. v. 3. Trad. de Kathleen Blamey e David Pellauer. Chicago: The University of Chicago Press, 1990.

RICOEUR, Paul. Action, Story and History: On Re-reading The Human Condition. *Salmagundi*, n. 60, p. 60-72, 1983.

RILEY, Kathleen. *The Reception and Performance of Euripides' Herakles: Reasoning Madness*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008.

RISSER, James. In the Shadow of Hegel: Infinite Dialogue in Gadamer's Hermeneutics. *Research in Phenomenology*, v. 32, n. 1, p. 86-102, 2002.

ROBINSON, Charles. Martin Heidegger's Critique of Freedom. 605f. *Dissertação* (Doutorado) – Departamento de Ciência Política do Boston College, 2009.

ROHDEN, Valeio. O sentido do termo "Gemüt" em Kant. *Analytica*, v. 1, n.1, p. 61-75, 1993.

ROSS, Alison. *Walter Benjamin's Concept of the Image*. Nova Iorque: Routledge, 2014.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. de Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SALLIS, John. *Logic of imagination: the expanse of the elemental*. Bloomington: Indiana University Press, 2012.

SANTOS, Carlos Ferreira. O mito de Hércules: Aspectos da tradição literária e inovações no *Hércules* de Eurípedes. *Máthesis*, n. 7, p. 9-32, 1998.

SANTOS, Leonel Ribeiro dos. A concepção kantiana da experiência estética: novidades, tensões e equilíbrios. *Trans/Form/Ação*, v. 33, n. 2, p. 35-76, 2010.

SANTOS, Rodrigo Ponce. Hobbes e a filosofia do poder: os "princípios" antipolíticos do *Leviatã* na leitura de Hannah Arendt. *Kriterion*, v. 58, n. 136, p. 203-220, 2017.

SCHALOW, Frank. Heidegger's Appropriation of Kant. RAFFOUL, François; PETTIGREW, David. (eds.) *Heidegger and Practical Philosophy*. Nova Iorque: State University of New York Press, 2002.

SCHAPIRO, Fred. (ed.) *The Yale Book of Quotations*. New Haven: Yale University Press, 2006.

SHEEHAN, Thomas. *Making Sense of Heidegger: a paradigma shift*. Londres: Rowman & Littlefield International, 2015.

SHOCKEY, Matthew. What's Formal about Formal Indication? Heidegger's Method in Sein und Zeit. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 53, n. 6, p. 525-539, 2010.

SHUM, Peter. The Evolution and Implications of Husserl's Account of the Imagination. *Husserl Studies*, v. 31, n. 3, p. 1-24, 2015.

SILK, M. S. Heracles and Greek Tragedy. *Greece & Rome*, v. 32, n.1, p. 1-22, 1985.

SILVA, Adriano Correia. "Sentir-se em casa no mundo": a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt. 247f. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Campinas – São Paulo. 2002.

SILVA, Adriano Correia. Arendt sobre Hobbes como o verdadeiro filósofo da burguesia. *Interthesis*, v. 12, n. 1, p. 147-156, 2015.

SINCLAIR, Mark. *Heidegger, Aristotle and the Work of Art*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2007.

SITTON, John F. Hannah Arendt's Argument of Council Democracy. In: HINCHMAN, Lewis P.; HINCHMAN, Sandra K. (eds.) *Hannah Arendt: Critical Essays*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1994.

SJÖHOLM, Cecilia. *Doing Aesthetics with Arendt: How to see things*. Nova Iorque: Columbia University Press, 2015.

SLUGA, Hans. Heidegger's Nietzsche. In: DREYFUS, Hubert; WRATHAL, Mark. (eds.) *A Companion to Heidegger*. Londres: Blackwell Publishing, 2005.

SMITH, Lorraine. *Aristotle and the Philosophy of Friendship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

SOFÓCLES. *Antigone*. Trad. de Don Taylor. Nova Iorque: Methuen Drama, 2012.

SOFÓCLES. Women of Trachis. In: *Four Tragedies*. Trad. de Peter Meineck e Paul Woodruff. Cambridge: Hackett, 2007.

SOLON, Ari Marcelo. *Hermenêutica jurídica radical*. São Paulo: Marcial Pons, 2017a.

SOLON, Ari Marcelo. A Fenomenologia do Direito. *Cadernos da Escola da Magistratura Regional Federal da 2ª Região*, v. 10, p. 23-27, 2017b.

SOLON, Ari Marcelo. *Os caminhos da Filosofia e da ciência do Direito: conexão alemã no devir da justiça*. Curitiba: Prismas, 2015.

SOLON, Ari Marcelo. Hannah Arendt e a filosofia da existência judaica. In: *Direito e Tradição: O legado grego, romano e bíblico*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

SOLON, Ari Marcelo. *Teoria da Soberania como Problema da Norma Jurídica e da Decisão*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.

SPEIGHT, Allen. Arendt and Hegel on the tragic nature of action. *Philosophy & Social Criticism*, v. 85, n. 5, p. 523-536, 2002.

STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: filosofia e conhecimento empírico*. 2ª ed. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.

STIEGLER, Bernard. *Technics and Time, v. 1: The Fault of Epimetheus*. Trad. para o inglês de Richard Beardsworth e George Collins. Stanford: Stanford University Press, 1998.

STIEGLER, Bernard. *Technics and Time, v. 2: Disorientation*. Trad. para o inglês de Stephen Barker. Stanford: Stanford University Press, 2008.

STOCKING, Charles. Language about Achilles: Linguistic Frame Theory and the Formula in Homeric Poetics. In: PEPPER, Timothy. (ed.) *A Californian Hymn to Homer*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

STRAUSS, Leo. *Reflexões sobre Maquiavel*. Trad. de Élcio Verçosa. São Paulo: É Realizações, 2015.

STRAUSS, Leo. *On Tyranny including the Strauss-Kojeve Correspondence*. Ed. por Victor Gourevitch e Michael S. Roth. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes: its basis and its genesis*. Trad. de Elsa M. Sinclair. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

STRAUSS, Leo. *Persecution and the art of writing*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

STRECK, Lenio Luis. *Verdade e Consenso*. 5ª ed. rev., mod. e amp. São Paulo: Saraiva, 2014.

SWIFT, Simon. Hannah Arendt, violence and vitality. *European Journal of Social Theory*, v. 16, n. 3, p. 357-376, 2013.

TAMINIAUX, Jacques. Merleau-Ponty's Reading of Heidegger. In: BABICH, Babette. (ed.) *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God: Essays in honor of Patrick Heelan*. Berlim: Springer, 2002.

TAMINIAUX, Jacques. Athens and Rome. In: VILA, Dana. (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

TAMINIAUX, Jacques. *The Thracian Maid and the Professional Thinker: Arendt and Heidegger*. Trad. de Michael Gendre. Nova Iorque: State University of New York Press, 1997.

TAMINIAUX, Jacques. The Origin of 'The Origin of the Work of Art'. In: SALLIS, John. (ed.) *Heidegger: Commemorations*. Indianapolis: Indiana University Press, 1993.

TAMINIAUX, Jacques. *Heidegger and the project of fundamental ontology*. Trad. de Michael Gendre. Nova Iorque: SUNY Press, 1991.

TOPOLSKI, Anya. *Arendt, Levinas and a Politics of Relationality*. Lanham: Rowman & Littlefield International, 2015.

TORRES, Ana Paula Repolês. *Direito e Política em Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2013.

TSAO, Roy T. Arendt Against Athens: Rereading The Human Condition. *Political Theory*, v. 30, n. 1, p. 97-123, 2002.

VATTER, Miguel. *Machiavelli's The Prince: A reader's guide*. Londres: Bloomsbury, 2013.

VATTER, Miguel. Natality and Biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciência Política*, v. 26, n. 2, p. 137-159, 2006.

VATTER, Miguel. *Between form and Event: Machiavelli's Theory of Political Freedom*. Boston: Springer, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito & pensamento entre os Gregos*. 2ª ed. Trad. de Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 1990a.

VERNANT, Jean-Pierre. Intimations of the Will in Greek Tragedy. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Nova Iorque: Zone, 1990b.

VERNANT, Jean-Pierre. Tensions and Ambiguities in Greek Tragedy. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Nova Iorque: Zone, 1990c.

VERNANT, Jean-Pierre. Ambiguity and Reversal: On the Enigmatic Structure of *Oedipus Rex*. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Nova Iorque: Zone, 1990d.

VERNANT, Jean-Pierre. The God of Tragic Fiction. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Nova Iorque: Zone, 1990e.

VERNANT, Jean-Pierre. The Tragic Subject: Historicity and Transhistoricity. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Nova Iorque: Zone, 1990f.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Hunting and Sacrifice in Aeschylus' *Oresteia*. In: VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. Nova Iorque: Zone, 1990.

VILLA, Dana. The Anxiety of Influence: On Arendt's Relationship to Heidegger. In: *Politics, Philosophy, Terror*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

VILLA, Dana. Arendt and Heidegger: The Fate of the Political. Princeton: Princeton University Press, 1996.

VILLA, Dana. Postmodernism and the Public Sphere. *The American Political Science Review*, v. 86, n. 3, p. 712-721, 1992.

VOLK, Christian. *Arendtian Constitutionalism: Law, Politics and the Order of Freedom*. Oxford: Hart Publishing, 2017.

VOLLRATH, Ernst. Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. *Social Research*, v. 44, n. 1, p. 160-182, 1977.

VOLPI, Franco. Dasein as praxis: the Heideggerian assimilation and the radicalization of the practical philosophy of Aristotle. In: MACANN, Christopher. (ed.) *Martin Heidegger: Critical Assessments*. v. 2. Nova Iorque: Routledge, 1992.

WALDRON, Jeremy. Arendt's constitutional politics. In: VILA, Dana. (ed.) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WALT, Johan van der. *Law and Sacrifice: Towards a Post-Apartheid Theory of Law*. Nova Iorque: Birkbeck Law Press, 2014.

WALT, Johan van der. Law and the Space of Appearance in Arendt's Thought. In: GOLDONI, Marco; McCORKINDALE, Christopher. (eds.) *Hannah Arendt and the law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

WARD, John. Life, the Unhistorical, the Suprahistorical: Nietzsche on History. *International Journal of Philosophical Studies*, v. 21, n. 1, p. 64-91, 2013.

WARREN, Nicolas de. *Husserl and the promise of time: subjectivity in transcendental phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WEBER, Samuel. *Benjamin's -abilities*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

WEIDENFELD, Matthew C. Visions of Judgment: Arendt, Kant, and the Misreading of Judgment. *Political Research Quarterly*, v. 66, n. 2, p. 254-266, 2012.

WEIGEL, Sigird. *Body- and Image-Space: Re-reading Walter Benjamin*. Trad. de Georgina Paul et al. Nova Iorque: Routledge, 1996.

WILKINSON, Michael A. Between Freedom and Law: Hannah Arendt on the Promise of Modern Revolution and the Burden of 'The Tradition'. In: GOLDONI, Marco;

McCORKINDALE, Christopher. (eds.) *Hannah Arendt and the law*. Oxford: Hart Publishing, 2012.

WOLF, Ursula. *A Ética a Nicômaco* de Aristóteles. Trad. de Enio Paula Giachini. São Paulo: Loyola, 2013.

WOLFF, Christian. Introduction. In: EURÍPEDES. *Herakles*. Trad. de Tom Sleigh. Oxford: Oxford University Press, 2001.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por Amor ao Mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Trad. de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.