

VAGUEZA E INDETERMINAÇÃO NA NOÇÃO DE HISTÓRIA DE ARENDT

VAGUENESS AND INDETERMINACY IN ARENDT'S CONCEPT OF HISTORY

Ricardo Gião Bortolotti

Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho"/ASSIS

Correspondência:

Programa de Pós-Graduação em História

Av. Dom Antonio, 2100 - Parque Universitário – CEP 19.806-900 - Assis, SP

E-mail: bortho@uol.com.br

Resumo

O objetivo deste artigo é expor o pensamento de Hannah Arendt sobre a narrativa histórica, conforme a leitura das teorias da cognição e do signo de Peirce. Não se trata de paralelismo categórico, mas de realçar certa aproximação no modo de conceber o pensamento e a linguagem. Para ambos, a comunicação é fator importante na constituição de seus pensamentos. Enquanto um possui interesses mais amplos, o outro dirige seus esforços para o convívio humano, para a política e a história. No entanto, os dois autores estão de acordo quanto ao caráter falível de nossas opiniões, além de rejeitarem as filosofias tradicionais, defensoras de esquemas transcendentais, os quais são impostos, calando a experiência, fonte de nossas opiniões. Essa proposta, de buscar na experiência a origem das opiniões, ou interpretações, sem contar com regras transcendentais, mas com a comunidade, é que confere o caráter de indeterminação às narrativas. Elas não escapam dos fatores temporais e sociais. Portanto, estão sujeitas àquilo que lhes confere legitimidade, ou seja, à liberdade.

Palavras-chave: pensamento; signo; narrativa; história.

Abstract

The purpose of this paper is to present the thought of Hannah Arendt on the historical narrative, as the reading of theories of cognition and the sign of Peirce. It is not categorial parallelism, but to highlight some approximation in order to conceive the thought and language. For both, communication is important in the formation of your thoughts. While one has broader interests, the other directs its efforts to human society, politics and history. However, both authors agree on the fallible nature of our opinions, and reject the traditional philosophies, advocates of transcendental schemes, which are imposed, silencing the experience, the source of our opinions. The proposal, to seek the experience, the origin of opinions, or interpretations, excluding transcendental rules, but the community is what gives the character of the narrative indeterminacy. They do not escape from the temporal and social factors. Therefore, are subject to what gives them legitimacy, ie, freedom.

Keywords: thought; sign; narrativa; history.

Introdução

Os acontecimentos seguem uma trilha linear, cuja finalidade é determinada de antemão, seja pela ação da Providência, seja por forças subjacentes à tradição? O espetáculo do drama humano é fruto da liberdade do homem, o qual busca assentar-se nas mais diversas condições, impostas na sua atuação ao longo dos tempos. Como explicar o aparecimento do homem na face do planeta, suas contradições, os conflitos e sofrimentos a que se submete, independentemente de concepções acerca de sua própria natureza? Como justificar os acontecimentos mais traumáticos nos quais se vêem envolvidos, sem ater-se a escolas e concepções de sistemas, que rejeitam, à semelhança da separação do joio do trigo, o que os fundamenta do que causa ruído, discrepância?

Para Hannah Arendt, pensadora da política, a história oficial brinda-nos com a ação do homem na generalidade de um sistema, ocultando, na verdade, a liberdade do homem enquanto ator singular de um determinado drama. Ao buscar confinar os acontecimentos em sistemas totalizantes, tolhe as diferenças, alicerçadas no diálogo realizado na esfera pública. Para a autora, que admirava os gregos e sua ação na *polis*, a escrita da história passou por muitas vicissitudes, privilegiando a fala oficial em detrimento do diálogo e da ação do indivíduo, gerando, assim, homogeneidades na linha do tempo. É possível, no entanto, pensar no tecido da história sem atentar para as rupturas? Para Arendt, as políticas totalizantes, especialmente as do fascismo e do nazismo, exigem uma explicação, uma vez que provocaram um abismo entre o passado e o futuro. O embrião de políticas totalizantes encontra-se, segundo Arendt, no passado longínquo, nos primórdios do Ocidente, com Platão e suas teorias. Com o decorrer do tempo, em cada época, os acontecimentos, retratados e acondicionados em sistemas, nos quais o singular é descartado, seja em nome do progresso, da revolução ou de forças inerentes à própria história.

Ora, tendo em vista a escrita da história oficial, Arendt defende o *storyteller*, o contador de estória, um dos agentes entretecido no seio da comunidade, no espaço público. Portanto, um cidadão como outro qualquer, no sentido de sua participação estar relacionada ao *nós*, àqueles que compõem a esfera pública. Em outros termos, sua participação envolve um pensamento conectado e de caráter plural. No diálogo permanente, evita-se o pensamento uníssono e egocêntrico, já que destoaria do senso comum, resultante num julgamento negativo por parte da comunidade. Parte-se, pois, da ação livre dos homens, da atividade política, cujo espaço criado é relatado pelo *storyteller*.

Nessa concepção de narrativa histórica, realizada na perspectiva do ator/espectador, na participação no espaço público, evita-se o enclausuramento dos acontecimentos num sistema fechado. Trata-se de julgar conforme a singularidade do evento, mas que co-participa do pensamento do outro, uma vez que o eu, na verdade, é um nós. Assim, obtém-se um pensamento geral, resultado da ação do senso comum, porém, não universal.

Tal concepção possui o atributo da indeterminação, pois não parte de uma finalidade pré-elaborada, mas está aberta ao diálogo, à pluralidade da esfera pública. E é com essa noção, isto é, de indeterminação da narrativa, que buscamos elementos no pensamento de Peirce, especificamente, na sua concepção de cognição. Obviamente, são dois pensadores diferentes nos seus objetos de trabalho, e mesmo na concepção de filosofia. Assemelham-se, no entanto, na admiração pelo pensamento de Kant. Por outro lado, se Arendt defende a singularidade e a descontinuidade, Peirce defende a universalidade e a continuidade, estipulada pela cognição e fundamentada pela sua ontologia. A posição peirceana coaduna-se com certo realismo, o de Scotus, também reverenciado por Arendt, na questão da liberdade da vontade.

Interessa-nos, nessa combinação, o que Peirce tem a dizer acerca da cognição, enquanto produção de signos abertos¹, ou seja, vagos e indeterminados. Como nossa percepção é *signica*, incapaz de conhecer via intuição, estamos à volta com inferências gerais, e, portanto, vagas e indeterminadas. O objeto individual, na sua singularidade, somente é conhecido conforme alguns aspectos, selecionados pela percepção *signica*. Em outros termos, o objeto apresenta-se como um signo para uma mente que pensa em termos de signos. Ao tocar nessa noção, de signo, devemos traçar uma distinção entre a ideia de juízo, de Arendt, no qual o fundamento é a imagem, e o signo de Peirce. Certamente esse é um ponto importante, tendo Peirce também discorrido sobre a metáfora, um signo icônico. O que nos interessa, no entanto, é ressaltar a ideia de história, de Arendt, tendo em vista a noção de narrativa indeterminada. Para isso, procuraremos mostrar que a integração dialógica do pensamento com o espaço público não deve ser outra, senão aquela que produz signos vagos e indeterminados, abertos a retificações, a novas interpretações.

Antes de adentrarmos, propriamente, na exposição do pensamento de ambos os autores, uma palavra sobre nossa escolha é aconselhável. Este trabalho não é fruto de estudo exaustivo do pensamento de Arendt, no qual não somos especialistas, mas, sim, no pensamento de Peirce. Nosso contato com as teorias de Arendt é recente, porém, o tratamento que confere às questões relativas à filosofia nos chamou a atenção, especialmente a importância que dispensa a Scotus e a Kant, lembrando-nos Peirce.

¹ Para Peirce, signo é uma representação, mas de características amplas, uma vez que não envolve somente o que denomina de “símbolo”, o qual corresponde à palavra, mas a qualquer tipo de representação que considere uma mente que a interprete. Uma das divisões do signo mais conhecida é a do ícone, índice e símbolo. Para um estudo mais detalhado, consulte os CP-2.227-308. Para um primeiro contato, ver: SANTAELLA, Lucia. *A assinatura das coisas – Peirce e a literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992; *O que é semiótica*. São Paulo: Brasiliense, 1999; *A teoria geral dos signos: como as linguagens significam as coisas*. São Paulo: Pioneira, 2000. Ver ainda: SILVEIRA, Lauro F. B. da. Pensamento, fenômeno experimental e experimento na proposta pragmaticista. *Trans/Form/Ação*, n. 7, 1984, p. 49-58; O caráter social e dialógico do signo e do pensamento em Peirce. *Trans/Form/Ação*, n. 2, 1988a, p. 23-29; Charles Sanders Peirce: ciência enquanto semiótica. *Trans/Form/Ação*, n. 12, 1988b, p. 71-84; Na origem está o signo. *Trans/Form/Ação*, n. 14, 1991, p. 45-52; *Curso de semiótica geral*. São Paulo: Quartier Latin. 2007. Os trabalhos de Peirce seguem o uso padrão de referência, isto é, CP-5.383 significa *Collected Papers*, volume 5, parágrafo 383. Todas as referências que farei no corpo do texto são da fonte: HARTSHORNE, C.; WEISS, P. e BURKS, A. W. (Eds). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-58. 8 v.

Assim, adentramos em alguns estudos da pensadora e aventuramo-nos a este exercício de pensamento; um experimento, diga-se de passagem, que pode ser frutífero ou não, consoante a qualquer experimento.

Peirce, cognição e signo

Peirce, em *The Fixation of Belief* (CP-5.358-387), brinda-nos com a exposição de quatro métodos de fixar a crença: da tenacidade, da autoridade, do que é agradável à razão e da ciência. Por razões óbvias, o método correto, sob o ponto de vista da atividade natural do pensamento, é o científico. Os outros são determinados pela tirania de elementos absolutos e externos à sua própria constituição. O método científico não barra o trabalho do pensamento², realizado por meio de signos, e que se desdobra num trabalho constante de autoalimentação. Em outros termos, assemelha-se à navegação de um barco que se constrói enquanto navega. Falível em sua determinação, segue um processo de troca com o real, o qual não se revela de imediato, mas num processo evolutivo de investigação, conduzida ao longo do tempo. Assim sendo, a crença, uma vez estabelecida, constitui um hábito de ação, o qual se coaduna com os existentes, num determinado contexto, sem, no entanto, esgotar-se nele, estando aberto a novas interpretações.

A diferença entre o método científico e os outros métodos, segundo Peirce, está na especificidade do trabalho do pensamento, efetuado através de processo sígnico e inferencial, cujo dinamismo está aberto a uma cadeia de interpretações que nos remete ao futuro (CP-5.213-264). Um signo conduz a outro signo, interpretante do primeiro, mais desenvolvido ou análogo, assemelhando-se a um *diálogo* acerca de seu objeto, que não se deixa apreender na sua completa singularidade, a não ser a fim de facultar um ato arbitrário, fixando-se na relação dual do signo e de seu objeto, Congelando o processo, e, portanto, interrompendo a cadeia de pensamentos³.

Malgrado a especificidade do trabalho científico, Peirce procura mostrar como se processa o pensamento, tendo como objeto o mundo externo (CP-5.253). Sua preocupação é com o conhecimento evolutivo, na capacidade de os seres que pensam através de signos estarem envolvidos num processo que se expande, revelando o real. Nessa trajetória não há lugar para o indivíduo isolado, egocêntrico (CP-5.233ss), mas Para o agente incrustado na malha sígnica, dialógica e indeterminada. Embora aquele que *aparece* seja produto sígnico, não é mera aparência, fundada nas trincheiras nominalistas; ao contrário, o existente faz a sua aparição na percepção, mas não é tomado como instância absoluta e isolada, uma vez que, se assim fosse, o pensamento se cristalizaria e se tornaria a-social e a-histórico, uma esfera congelada no tempo.

² Em 1905, Peirce define o pensamento como sendo um experimento, o qual dá lugar a hábitos de ação (CP-5.420)

³ A leitura de O caráter dialógico e social do signo e do pensamento em Peirce, de Silveira (1988) esclarece bem o que é o signo e suas características.

O autor é avesso a todos os tipos de nominalismos, rejeitando o intuicionismo e o transcendentalismo, conforme observamos nos trabalhos de Descartes e Kant, por exemplo. Para ele, conhecemos o real através de inferências desenvolvidas em cadeias de signos. Assim, não há primeira cognição, no sentido de um conhecimento imediato, pois estamos incapacitados, devido ao dinamismo do pensamento, de apreender o objeto em sua totalidade presente, a não ser o passado, que reage, apresentando-se como sequência sígnica, e que integra a percepção atual, lançando-a numa cadeia indeterminada de interpretantes, ou de signos que se desenvolvem no tempo.

Ora, essa continuidade, característica da cognição, consiste na concepção realista de Peirce, que defende a realidade de nossas concepções gerais. Não conhecemos o indivíduo na sua absoluta singularidade porque, para tal, teríamos que ter esgotado todas as suas possibilidades enquanto fenômeno reativo. Além disso, estaríamos limitando a capacidade do pensamento, já que pensar em termos de possibilidades de relações, embora não assegure a verdade absoluta, amplia potencialmente a atividade do conhecimento.

Quando algo reage, um existente qualquer, irritando nossos sentidos, traduzimo-lo conforme se incrusta num juízo perceptivo (CP-5.515)⁴. O signo atribuído, uma sentença ou proposição, pode afirmar algo errôneo acerca do fenômeno externo, porém, segundo Peirce, é geral, um geral atribuído àquela reação, a qual, se não fosse tomada como signo, se perderia. Da mesma forma, o passado, ao aparecer à mente, o faz conforme um amálgama de relações, que serão retomadas por outras cadeias de signos, cujo processo de interpretação conduz ao futuro indeterminado. A unidade que representa o passado é representada em alguns aspectos nas novas tríades de signos.

Como podemos observar, a cognição não é fechada, mas aberta a novos desdobramentos. Daí, a indeterminação e vagueza de nossas concepções. Importa-nos saber, antes de mais nada, que está em jogo o caráter aberto de nossas interpretações, as quais dialogam com o outro que surge no tempo, num verdadeiro diálogo com um “eu” que aparece no desdobrar sígnico. Esse “eu” está mais para a fênix, ao ressurgir a cada interpretação, integrando novos signos à cadeia⁵. Como veremos, não se trata de um eu transcendental.

⁴ Para Peirce, o contato com as impressões do mundo externo produz os “julgamentos de percepção”, que são incontrolláveis, constituindo a base para a cadeia de interpretações, a qual poderia, com o tempo, ou com o desenvolvimento do pensamento em relação ao mundo externo, ser considerada errônea (CP-5.115-116).

⁵ Podemos notar o caráter dialógico do pensamento na leitura dos CP-5.421, texto de 1905: “Há aqui duas coisas muito importantes de que nos devemos certificar e lembrar. A primeira é que uma pessoa não é, em absoluto, um individual. Seus pensamentos são aquilo que ela está ‘dizendo a si mesma’, ou seja, aquilo que está dizendo ao outro ego que está surgindo para a via no fluxo do tempo. Quando raciocinamos, é esse ego crítico que estamos tentando persuadir; e todo pensamento, seja qual for, é um signo, e é fundamentalmente da natureza de linguagem. A segunda coisa a lembrar é que o círculo de sociedade de alguém (no sentido mais amplo ou mais estreito em que esta frase possa ser entendida) é uma espécie de pessoa frouxamente compactada e, sob alguns aspectos, de um grau mais elevado do que a pessoa de um organismo individual. (...)”

Mas, atentemo-nos à definição de signo⁶, que facilitará o entendimento de sua lógica do vago. O autor define e caracteriza o signo em várias passagens de sua obra, porém, para o nosso propósito, sem distorcer o seu pensamento, podemos dizer que o signo, cuja base é triádica, é uma representação que se coloca no lugar do objeto para uma mente interpretante, ou para outro signo que se origina do primeiro⁷. Essa definição caracteriza o signo, podendo ser compreendida, tanto em suas teorias anteriores às categorias fenomenológicas, quanto após a sua elaboração.

A cognição, segundo Peirce, é da natureza de um signo. Para ele, não há pensamento que não seja da alçada de um signo. Como já dissemos, nossas cognições não são resultado simplesmente de um ego transcendental, isolado da experiência. Isso pode ser constatado pelas palavras do autor, num ensaio de 1868: “... todas as nossas concepções são obtidas por abstrações e combinações de cognições que ocorrem inicialmente nos julgamentos de experiência.” (CP-5.255). Em outros termos, nossos estímulos, provenientes do mundo externo, são tomados como signos, como os primeiros juízos de uma cadeia de inferências. Assim sendo, seriam melhor compreendidos como hipóteses provisórias acerca do mundo externo, e que podem ser corrigidos com a experiência.

Quando afirmamos que a cognição não é absoluta, mas nos remete a cadeias de signos, os quais não se esgotam na sua ocorrência atual, queremos dizer que os elementos do pensamento estão abertos a predicções posteriores. (CP-5.262-63). Isso Também significa que qualquer signo ou termo é suscetível de infinitas divisões lógicas⁸. A determinação do significado de um signo, portanto, para ser completa, deveria apresentá-lo em relação ao conjunto de seus predicados ou características. Talvez, um dia alcancemos a cognição última de um termo, mas teríamos de conhecer o objeto em sua absoluta singularidade, quando já não haveria mais possibilidade de novas predicções.

A indeterminação signíca, segundo Peirce, pode tomar duas formas: a *vagueza* e a *generalidade*. A primeira, definida em 1905 (CP-5.447; CP-3.93, de 1870), refere-se à determinação do signo, que pode efetuar-se em signos posteriores, mas que não autoriza o intérprete a realizá-la. A possibilidade de determinação está nas mãos do enunciador, que poderia torná-lo mais específico, generalizando-o, conforme o estabelecimento de alguma convenção. A segunda forma, por sua vez, refere-se à generalidade. Esta difere da vagueza por possibilitar ao intérprete a determinação do signo.

⁶ Para o autor, “... sempre que pensamos, temos presente à consciência algum sentimento, imagem, concepção ou outra representação, que serve como um signo.” (CP-5.283).

⁷ Evitaremos explorar as várias definições de signo com suas características, pois não entraremos nas complexidades da concepção peirceana. No entanto, indicamos uma leitura salutar, que cubra nossa negligência, além de capacitar o pesquisador a aprofundar nas questões aqui expostas, a saber: Santaella (2000).

⁸ TIERCELIN, C. Vagueness and the Unity of C. S. Peirce's Realism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Vol. XXVIII, n. 1, p. 66, 1992.

Em “O homem é mortal”, o termo “homem” aplica-se a um determinado homem, como a um conjunto de homens, permanecendo a escolha nas mãos do intérprete.

Essa posição é coerente com o realismo do autor, o qual aceita a realidade de nossas concepções gerais, enquanto os nominalistas somente aceitam a realidade em sua forma existencial, assegurada a independência da mente⁹. Concedendo importância ao singular existente, o nominalista nega realidade às leis gerais, pondo em risco o conhecimento científico. A Química, por exemplo, tem sua realidade atribuída à sua estrutura, que é universal, e não à particularidade do elemento químico. Ademais, como explicar aspectos da realidade que não se reduzem ao modo de ser individual, sem buscar apoio da “coisa-em-si” kantiana, ou de realidades supra-sensíveis?

Ora, o nominalista afirma que “ser” é ser determinado”, do contrário, não passaria de mera ficção. Por opor-se a essa posição, Peirce adere ao realismo escotista, mantendo-se contra o reducionismo. Com efeito, defende a indeterminação do produto da cognição, sob o qual o incognoscível se destaca como absurdo, como sendo uma das principais características de seu realismo¹⁰.

Ao tratar da função representativa do signo ou do processo cognitivo, Peirce deixa claro que a generalidade se estende *ad infinitum*, não há primeira cognição¹¹. Isso pode ser constatado pela leitura dos CP-5.263, onde somos contemplados com o exemplo do triângulo com o vértice mergulhado na água. A superfície da água traça uma linha horizontal na extensão do triângulo, a qual representa a cognição mais vívida. Abaixo dessa linha, embora não se note nenhuma outra linha, poder-se-ia traçar qualquer número delas, uma abaixo da outra até a ponta do triângulo, que representa o mundo exterior, fonte de determinação das cognições.

As linhas abaixo da superfície representam nossas cognições anteriores que, apesar de determinarem a última cognição, não são visíveis porque, semelhantemente às cognições, tornamo-nos habituados a elas. Quanto mais próxima do mundo exterior, menos vivida se torna, visto que a fusão do objeto exterior com as representações não se realiza. Do contrário, estaríamos frente ao instante presente, que é absoluto e fora do tempo. Dessa forma, temos consciência de nossas representações, conforme a soma de vários instantes (CP-5.253), sendo mais vívido o resultado de representações anteriores.

Assim, lemos no início dos CP-5.263:

⁹ BORTOLOTTI, Ricardo G. *O realismo de Charles S. Peirce (1855 – 1884)*. Dissertação (mestrado em Filosofia). PUC-SP, 1994, 277f. p.54.

¹⁰ TIERCELIN, C. Vagueness and the Unity of C. S. Peirce’s Realism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*. Vol. XXVIII, n. 1, p. 56, 1992.

¹¹ - Nos CP-5.262, Peirce afirma que “... todas as faculdades cognitivas que conhecemos são relativas, e conseqüentemente seus produtos são relações. Mas a cognição de uma relação é determinada por cognições prévias. Assim, não podemos conhecer uma cognição que não seja determinada por outra. Não existe, primeiramente, porque é absolutamente incognoscível; e, segundo, porque uma cognição apenas existe na medida em que é conhecida.”

Retraçando nosso percurso das conclusões para as premissas, ou de cognições determinadas para aquelas que as determinam, alcançamos finalmente, em todos os casos, um ponto além do qual a consciência na cognição determinada é mais vívida do que na cognição que a determina. Temos uma consciência menos vívida na cognição que determina nossa cognição da terceira dimensão do que nesta última cognição; uma consciência menos vívida na cognição que determina nossa cognição de uma superfície contínua (sem um ponto cego) do que nesta última cognição; e uma consciência menos vívida das impressões que determinam a sensação de tom do que daquela própria sensação. De fato, quando chegamos perto o bastante do mundo externo esta é a regra universal.

Como podemos notar, a teoria da cognição peirceana coloca uma impossibilidade de atingirmos as primeiras cognições e, portanto, o instante absoluto de um Fenômeno singular. Isso está de acordo com o realismo professado pelo autor, de extração escotista (CP-4.50; CP-8.7-38). Para Peirce, a mediação sígnica traz em si o agente e o objeto, cujo significado aponta para cadeias infinitas de novas mediações. Uma ocorrência particular, embora localizada no tempo, não se reduz a mera denotação, como se fosse um termo colado na coisa, mas, ao contrário, tem o seu significado estendido para adiante, para o horizonte de mediações sígnicas. Se tomarmos os acontecimentos do passado, por exemplo, sempre haverá a possibilidade de novas interpretações, já que o absoluto somente serviria para propósitos de dominação. Da mesma forma, podemos dizer com respeito às *determinações* do futuro, as quais liberam o significado de suas possibilidades.

Esse modo de ver, próprio do realismo, e que nega uma interpretação última ao fenômeno, também nega realidade ao eu, na sua individualidade, uma vez que, segundo Peirce, ele seria fonte de ignorância. Para o autor, que defende uma lógica de caráter social (CP-5.356), o conhecimento do real estaria facultado à comunidade de seres que pensam através de signos¹². Uma comunidade, por sua vez, não estaria sujeita à finitude do eu individual, estando garantidas as mediações futuras e indeterminadas de nossas cognições.

A posição de Peirce, mais apropriada para pensar o conhecimento científico, trata, na verdade, de nosso modo de apreender a realidade, enquanto fonte de estímulos e produtora de hábitos de conduta. Em outros termos, nosso pensamento-signo tem por meta a produção de crenças, as quais determinam nossa conduta no mundo dos existentes (CP-5.416-17). Certamente, tais crenças são falíveis, pois, do contrário, estaríamos diante de dogmas, e incapacitados de efetuar qualquer mudança. A produção de crenças infalíveis e absolutas não se coaduna ao caráter social e histórico do signo peirceano, atendendo mais a ideologias de certos grupos, interessados na condu-

¹² Assim, Peirce define a comunidade, em 1871: "... o consenso católico, que constitui a verdade, de nenhuma forma deve ser limitado aos homens nesta vida terrena ou à raça humana, mas estende-se a toda comunhão de mentes a que pertencemos, incluindo algumas, provavelmente, cujos sentidos são muito diferentes dos nossos..." (CP-8.13).

ta repetitiva e neurótica dos indivíduos. Embora Peirce não adentre em questões desse cunho, expõe claramente a sua lógica social e o caráter dinâmico do signo.

É por essa indeterminação do signo, de seu caráter aberto a interpretações, avesso à absolutização de nossas concepções, que apontamos haver certo paralelismo com a concepção de história de Hannah Arendt. Ambos os pensadores estavam de acordo com a possibilidade da emergência da novidade, conforme o movimento natural da liberdade, expresso na ação dialógica do pensamento e na constatação de que o “eu” não passa de um “nós”, fruto da pluralidade da comunidade, de seres que pensam através de signos, sejam estes juízos políticos ou da experiência.

Arendt e a história

A imersão do “novo”, na história de vida, de Arendt, determinando o seu rompimento com suas propostas iniciais, no âmbito da filosofia, com o estudo do amor em Agostinho¹³, possibilitou-lhe a retomada do caminho pelas veredas da política. Já não havia motivação para o trabalho meramente contemplativo, ou, ao menos, desligado das reais condições de existência do ser humano, condicionada pela prática política, a qual apresentava o terror dos regimes totalitários que imobilizaram o mundo no século XX. Experiência nova, diante do contínuo da história, que, até então, revelava, seja a partir dos gregos, passando pela pressuposição de forças inerentes ao espírito ou matéria, seja através da teleologia sobrenatural, o totalitarismo quebra com a ação livre do homem^{14 15}. Assim, com o nazismo, no julgamento de Eichmann¹⁶, Arendt assumiu uma postura de pensadora da política, a fim de compreender o que seria o ato de pensar¹⁷.

¹³ ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Edição e tradução de Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1996.

¹⁴ Para Arendt, o totalitarismo não pode ser, satisfatoriamente, explicado pela tradição (AGUIAR, Odílio A. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001, p.202). Ainda, segundo Aguiar (2001, p. 203), “O totalitarismo não possui uma história, não estava contido potencialmente num evento do passado, mas cristalizou elementos de várias proveniências, como o imperialismo, anti-semitismo, crise dos estados nacionais e do eurocentrismo.” Para Demiryol, o totalitarismo move-se sobre a concepção de necessidade histórica, derivado das leis da natureza ou da própria história. Segundo a autora: “O conceito de necessidade histórica, o qual é, provavelmente, o único conteúdo intelectual da ideologia totalitária, dita a ação, negando a liberdade e a responsabilidade” (DEMIRYOL, Gaye I. *Philosophy of History and the Modern Problem of Freedom in Hannah Arendt's Thought*. New Haven. Tese (doutorado em Filosofia) – Yale University, 2010, p.09).

¹⁵ Segundo Galston (1975 apud DEMIRYOL, Gaye I. *Philosophy of History and the Modern Problem of Freedom in Hannah Arendt's Thought*. New Haven. Tese (doutorado em Filosofia) – Yale University, 2010, p.110), a noção de história se baseia em três ideias: de progresso, de história e do historicismo.

¹⁶ Eichmann, oficial nazista responsável pela deportação de judeus para os campos de extermínio (ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.)

¹⁷ AGUIAR, Odílio A. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: CORREIA, A. (Coord.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 80.

Esta era a sua tarefa: resgatar a dignidade da política¹⁸. Esta última, entendida como atividade da liberdade do homem, a qual se constitui no espaço público, no diálogo com o outro. A história oficial consiste num sistema fechado, em que a narrativa linear, dotada de um significado absoluto, baseada em construções cujos princípios são universais, impõe modos de ver que condicionam o comportamento, limitando-o a ações mecânicas e repetitivas. Em suma: a liberdade da ação, pressuposta na arena política, não existe, uma vez que passa a valer apenas um princípio universal de ser.

Para resgatar a concepção de política, a autora reconstitui o cenário no qual a condição humana varia conforme as mudanças ocorridas no modo de vida. Também se dedica ao estudo das faculdades humanas, não só para explicar o caso Eichmann¹⁹, que lhe atraiu a atenção, mas para que a contingência e a liberdade da ação sejam Caracterizadas como concepções basilares da constituição do novo. A que se tem dos acontecimentos, segundo a filosofia da história, e que orientou a conduta das pessoas, nega a contingência. Com isso, passam a valer sistemas ideológicos, os quais recusam opiniões divergentes, impondo-se perante um indivíduo passivo e impotente diante da universalidade dos fins.

A visão moderna da história, baseada, segundo Arendt, nas noções de “progresso” e de “desenvolvimento”, originados do avanço do pensamento científico, aborda os acontecimentos como processos que podem ser reproduzidos, como podem ser observados no controle e na intervenção da natureza. Com efeito, a crença no progresso da ciência e a relação que assume com a história implicam no que Arendt chama de “intervenção na natureza” e “intervenção na história”²⁰. Isso gera uma “falsificação da história”, uma vez que supõe um malogro diante das leis da natureza, as quais devem ser corrigidas segundo finalidades que, na verdade, jamais serão atingidas²¹. É o caso do nazismo e do fascismo. Com efeito, a autora afirma que o totalitarismo se dirige para a humanidade, como um todo, sem se importar com o comportamento do indivíduo, tratando-o como determinação de uma lei, regra de todo sistema totalitário²².

A concepção de história, de Arendt, se opõe à concepção baseada em visões totalitárias. Deparamos com sua concepção, sintetizada nas palavras de Fry²³:

¹⁸ DEMIRYOL, Gaye I. *Philosophy of History and the Modern Problem of Freedom in Hannah Arendt's Thought*. New Haven. Tese (doutorado em Filosofia) – Yale University, 2010, p. 10).

¹⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito. O pensar, o querer e o julgar*. Tradução de Antônio Abranches, Cesar A. R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Editora UFRJ, 1992.p.06-07.

²⁰ FRY, Karyn A. *Compreender Hannah Arendt*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, 2010, p.40.

²¹ Idem, p.40.

²² FRY, Karyn A. *Compreender Hannah Arendt*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, 2010.p.40-41. Ver ainda ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

²³ FRY, Karyn A. *Compreender Hannah Arendt*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, 2010, p.41.

Arendt considera a história em termos de narrativas ou histórias que recordam as ações de indivíduos singulares e conferem-lhes significado para a comunidade. Arendt remonta a origem da história, em geral, à importância das lendas para a comunidade. Para Arendt, lendas são significativas porque explicam o verdadeiro significado de um acontecimento para uma comunidade. Lendas não são representações factuais do que aconteceu no passado, mas servem como “correções tardias de fatos e acontecimentos reais”, porque elas sublinham o verdadeiro significado do acontecimento para a comunidade, independentemente dos fatos reais (OT 208).

Diante desse modo de conceber as narrativas, elaboradas das mãos do próprio indivíduo, enquanto elemento que participa da comunidade, a autora inclui o historiador no mesmo nível do poeta e do artista, os quais, de certa forma, ajudam a manter a memória dos fatos. Assim, ao falar da atividade construtiva do *homo faber*, ela defende o papel daqueles que narram. Nas palavras de Arendt, em *A condição humana*²⁴:

...os homens que agem e falam precisam da ajuda do *homo faber* em sua mais alta capacidade, isto é, a ajuda do artista, de poetas e historiadores, de escritores e de construtores de monumentos, pois, sem eles, o único produto de sua atividade, a história que eles vivem e encenam, não poderia sobreviver. Para que venha a ser aquilo que o mundo sempre se destinou a ser – uma morada para os homens durante sua vida na terra – o artifício humano deve ser um lugar adequado à ação e ao discurso...

Essa forma de tratar a história, baseada em narrativas individuais, rejeita a pressuposição de fins ou uma meta-história a normatizar os fatos, segundo uma concepção totalitária. A ênfase não é posta na meta ou propósito, que atropela o singular em prol de sua malha sistêmica²⁵. A ideologia permanece independente dos indivíduos e dos vários sentidos que, porventura, possam ser atribuídos aos acontecimentos²⁶. Di-

²⁴ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2000.p.187.

²⁵ “A narrativa de Arendt não estabelece as metas da história, mas interpreta a ação após o fato. Por meio de uma teoria da história como narrativa, Arendt conserva o significado para acontecimentos particulares sem construir uma metanarrativa, e evita o presunçoso senso de controle que se encontra no núcleo das teorias totalitárias da história e da natureza”. (FRY, Karyn A. *Compreender Hannah Arendt*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, 2010.p. 44-45).

²⁶ Ao expor sobre a narrativa em Walter Benjamin e Hannah Arendt, Olgária Matos afirma: “A narrativa é sempre a busca de uma significação que possa ser compartilhada, não se estabilizando em nada de totalizante ou totalizador. Para o “espírito científico” e seus métodos demonstrativos e de explicações que prescindem de experiências, tais “contos” são como produções de “irrealidades ideológicas”, que se fazem passar por “coerência lógica”. Com isto, para H. Arendt e W. Benjamin, é destruído o espaço psíquico dos homens.” (MATOS, Olgária C. F. O storyteller e o Flâneur: Hannah Arendt e Walter Benjamin. In MORAES, Eduardo J. de & BIGNOTTO, Newton (orgs.). *Hannah Arendt. Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003, p. 92).

fere, pois, da narrativa contada pelo *storyteller*, que não tem o seu sentido absolutizado, único, podendo ser refeita, “corrigindo” o sentido originário.

O que faz, pois, um *storyteller*? Ele narra os fatos, conforme a experiência, digerindo-os na imaginação²⁷. Não busca estabelecer cadeias causais explicativas, seguindo regras e visões de mundo, as quais produziriam um texto abstrato, independente da comunicação viva que move a esfera pública. Ele opera com metáforas, imagens provenientes da experiência vivida no seio da comunidade. Em outros termos, parte de uma realidade reconhecida pela ação comum dos cidadãos. Significa, dentre outras coisas, que o *storyteller* não buscará elementos do passado, a fim de estabelecer uma *cadeia causal* para a sua experiência, o que configuraria uma explicação de caráter determinístico. Deve-se pensar na busca do *sentido* para os fatos, e não em padrões explicativos e reproduzíveis segundo a lógica da ciência²⁸.

Mas, como seria isso? Poderíamos pensar sem categorias universais, sem reduzir o vivido a estruturas explicativas?

Aguiar compara o *storyteller*, no seu papel de pensar e narrar os fatos, conforme os historiadores, poetas e narradores, afirmando que, nesse caso, “o filósofo não está na companhia dos deuses”²⁹. A narrativa, por sua vez, não é fechada, mas aberta, como bem podemos notar, neste trecho:

Há uma estreita relação entre a atividade de narrar uma história e o processo circular do pensamento. O *storyteller* convida o ouvinte ou leitor a penetrar nas várias facetas de um acontecimento, deixa livre, não fecha. Cabe ao ouvinte/leitor tomar a decisão quanto à posição que adotará. Como o pensamento, a narração não é retilínea e convida cada um a contar a história³⁰.

²⁷ A caracterização da narrativa, segundo o *storyteller*, pode ser encontrada em AGUIAR, 2003.

²⁸ AGUIAR, Odílio A. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo J. de e BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.217-218. Ver ainda AGUIAR, Odílio A. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: CORREIA, A. (Coord.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002).

²⁹ Para Arendt, vale mais a atividade de filosofar, a qual está próxima do homem comum. Em outros termos, a filosofia mudou o seu rumo, nas mãos de Arendt, uma vez que já não busca mais o suprassensível, revelado aos profissionais da filosofia (verificar AGUIAR, Odílio A. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo J. de e BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.219. Ver ainda AGUIAR, Odílio A. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: CORREIA, A. (Coord.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002 e DEMIRYOL, Gaye I. *Philosophy of History and the Modern Problem of Freedom in Hannah Arendt's Thought*. New Haven. Tese (doutorado em Filosofia) – Yale University, 2010, p.262-263).

³⁰ AGUIAR, Odílio A. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo J. de e BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.219.

A narração dos acontecimentos não deve ser fechada, pois o pensamento não tem fim, remetendo-nos a outros pensamentos, a novas perspectivas³¹. Assim deve ser, uma vez que os acontecimentos devem ser abordados pelo pensamento, segundo o sentido que possuem em si mesmos, na sua indeterminação³² ou seja, no que significam no espaço plural em que ocorreram, e não em fórmulas e orientações metafísicas, as quais substituem o sentido original por abstrações, perdendo-se a singularidade para as concepções universais.

Essa abertura, ou infalibilidade do pensamento/narrativa, parece estar de acordo com a posição peirceana. Com efeito, para Peirce, como vimos, nossas representações não são fechadas, mas abertas a novas interpretações. Um signo é vago e indeterminado, pois não apresenta a realidade em sua totalidade, mas *aspectos* inferidos e falíveis. Além disso, a experiência consiste na fonte de nossas representações, sem qualquer recurso a categorias transcendentais, como as de Kant.

Em Hannah Arendt, o discurso do indivíduo, participante da comunidade, é que possui validade, pois marca a *diferença* de um discurso universalizante, embora, para a autora, a nosso ver, o enunciador não se caracterize como um ego isolado, uma vez que, em sua constituição, apresenta a malha da vontade da comunidade, da esfera pública³³. Em outros termos, um indivíduo não parece possuir um estatuto absoluto, mas relativo ao *nós*³⁴. Por outro lado, ao pensar os acontecimentos e narrar, não enun-

³¹ AGUIAR, Odílio A. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo J. de e BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.219. Na questão do que podemos apreender em relação à experiência, Arendt afirma: “Nada do que aparece manifesta-se para um único observador capaz de percebê-lo sob todos os aspectos intrínsecos. O mundo aparece no modo do parece-me, dependendo de perspectivas particulares determinadas tanto pela posição no mundo quanto pelos órgãos específicos da percepção. Esse modo não só produz erro – que posso corrigir por uma mudança de posição, aproximando do que aparece ou aguçando meus órgãos perceptivos com o auxílio de instrumentos e implementos, ou ainda, usando minha imaginação para levar em conta outras perspectivas...”. (ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito. O pensar, o querer e o julgar*. Tradução de Antônio Abranches, Cesar A. R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Editora UFRJ, 1992.p.31)

³² AGUIAR, Odílio A. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: MORAES, Eduardo J. de e BIGNOTTO, Newton (Orgs.). *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.221.

³³ Para Arendt, “os homens existem essencialmente no plural”(ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito. O pensar, o querer e o julgar*. Tradução de Antônio Abranches, Cesar A. R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Editora UFRJ, 1992.p.42; ARENDDT, Hannah. *O sistema totalitário*. Tradução de Roberto Raposo. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978, p.590; AGUIAR, Odílio A. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: CORREIA, A. (Coord.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 87-88. A percepção de um indivíduo é co-participativa (DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura – Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. P.362).

³⁴ ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito. O pensar, o querer e o julgar*. Tradução de Antônio Abranches, Cesar A. R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Editora UFRJ, 1992.p.141-142; DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura – Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000. P.355).

cia uma teoria universal, que cale a todos, mas, como veremos, o enunciado é da alçada da opinião (*doxa*), conforme o juízo reflexionante de Kant³⁵.

A noção de comunidade, por sua vez, não se define a partir de uma idéia abstrata, e que guarda em si, potencialmente, verdades por trás dos diálogos de seus membros, indivíduos que se comunicam a partir dos sentidos inerentes à atividade singular e expostos conforme a compreensão alcançada de sua própria perspectiva. Em suma: não se busca uma verdade, mas a compreensão através dos discursos efetuados. Nas palavras de Aguiar³⁶:

O significado se revela através das palavras. O pensamento é entendido, assim, discursivamente, como um diálogo sem fim a partir do qual as coisas são consideradas de várias perspectivas, e não do ponto de vista da verdade. Essa é a única possibilidade de falar, segundo Arendt, de sentido.

Supor-se a verdade, segundo a tradição filosófica, exigiria o conhecimento de realidades suprassensíveis, ou, ao menos, algo que conferiria unidade à pluralidade do discurso, calando as vozes que, porventura, poderiam manifestar-se, dando lugar ao novo. Ademais, se há uma verdade, então, uma vez revelada, já não haveria mais possibilidade de novidades, ou seja, qualquer manifestação contrária soaria como falsa. Estaríamos diante do discurso da identidade, da correspondência da palavra com o objeto. Talvez, como em Peirce, a verdade estaria localizada no futuro, quando o objeto se revelaria em toda sua singularidade, esgotadas todas as outras possibilidades.

Com efeito, não haveria mais lugar para o conhecimento. Para Arendt, no entanto, interessa o sentido veiculado no diálogo e que parte de uma perspectiva, dentre muitas. Apresenta, pois, a *compreensão* dos acontecimentos, e não o conhecimento de um objeto. Segundo a autora, pensar não é o mesmo que conhecer, já que não envolve a ideia de verdade de um objeto, mas apenas a compreensão dos acontecimentos, baseada no sentido comum dos cidadãos, dos homens que compartilham a mesma realidade sócio-política, isto é, o mesmo espaço público em que são atores e espectadores.

Com a atenção direcionada para o espaço público e a circulação de opiniões, as decisões devem basear-se na comunicação própria do senso comum, ou seja, devem estar assentadas naquilo que satisfaz aos cidadãos, segundo certa legitimidade, e não

³⁵ Em relação ao juízo, Arendt, em *Entre o passado e o futuro*, alerta-nos sobre a “eficácia” do juízo e do pensamento no comum acordo com a comunidade, ou seja, penso em relação ao outro, e, a partir daí, tomo uma decisão. Neste sentido, um juízo nunca é parcial, uma vez que antecipo, no solo da imaginação, a comunidade e a possibilidade de um acordo (ARENDR, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 274).

³⁶ AGUIAR, Odílio A. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: CORREIA, A. (Coord.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a Filosofia e a Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p.91; ARENDR, Hannah. *A vida do espírito. O pensar, o querer e o julgar*. Tradução de Antônio Abranches, Cesar A. R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará/Editora UFRJ, 1992.p.76).

em alguma ideia, extraída das tecnicidades formais do cálculo lógico. Para Arendt, os filósofos tradicionais perderam o sentido do pensar em comum, que é próprio da atividade política, para se dedicarem a esquemas mentais atemporais³⁷. Daí, a importância do juízo, conforme a interpretação que faz do juízo estético kantiano, que explica a relação do pensamento com a atividade de cidadão na comunidade. É a possibilidade do espectador, do indivíduo, expressar-se a partir de sua experiência no grupo. Tal participação consiste em ação política, uma vez que o juízo emite um parecer sobre a situação vivida, uma opinião, a qual aponta apenas o sentido dos acontecimentos, do ponto de vista particular, mas que pode expressar certa generalidade, isto é, a voz plural da comunidade³⁸. Essa atividade diz respeito à liberdade, à livre expressão, e significa o rompimento do indivíduo no seio da esfera pública. Nada semelhante ao julgamento da história universal que, sob a orientação de concepções abstratas, trata a todos como notas intrínsecas a elas. A aparição do indivíduo no contínuo da história, com sua opinião, revela, neste caso, pontos discretos na homogeneidade que transparece ao olhar o passado. Verifica-se que outras vias de acesso são também possíveis.

A liberdade do indivíduo é essencial para a dignidade da política, como também para a história, já que a imposição de padrões de comportamento e visões de mundo, pressupostos por filosofias da história, impedem a livre manifestação, barrando a ação política autêntica. A voz do indivíduo estaria no narrar os acontecimentos, conforme o senso comum, com a participação da imaginação, junto à comunidade. Essa vivência plural não condiz com a necessidade histórica, mas com a opinião particular e presencial do indivíduo. Daí, o papel de *storyteller*, ao narrar o drama da vida em comum, a partir de sua experiência de cidadão³⁹.

O *storyteller*, ao apresentar o seu ponto de vista, faz uso de metáforas, aproximando-se da compreensão do senso comum, sem atentar para o uso de conceitos ou abstrações. Ilumina, na verdade, o fato particular, no que toca ao sentimento de todos, julgando a partir das particularidades do gosto. “Toda flor é bela, isto é uma flor, logo é bela”, não condiz com o julgamento do *storyteller* e dos espectadores, uma vez que impõe um modo de ver, incapacitando o julgar particular do indivíduo, que, ao emitir sua opinião, o faz tendo em conta opiniões aproximadas, pensadas na esfera da imaginação. Não exorbita a opinião geral, uma vez que seu imaginário não foge dos outros

³⁷ FRY, Karyn A. *Compreender Hannah Arendt*. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis, 2010. p.124. Ainda segundo Fry (2010, p. 127), para Arendt, o pensar pode ajudar nas decisões políticas, mas não na direção que tomam. Nas palavras de Fry: “No geral, Arendt acredita que o pensar e a política são atividades separadas, mas o pensar pode afetar a política ao deter importante função no desenvolvimento da consciência moral ao proporcionar uma plataforma segura a partir da qual questionar o significado dos programas políticos no mundo. Contudo, o pensar não governa a esfera política, precisamente porque ele envolve um retraimento solitário do mundo da política e da opinião dos outros.”

³⁸ DEMIRYOL, Gaye I. *Philosophy of History and the Modern Problem of Freedom in Hannah Arendt's Thought*. New Haven. Tese (doutorado em Filosofia) – Yale University, 2010. Ver ainda TORRES, Ana P. R. O sentido da política em Hannah Arendt. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, vol. 30(02), p. 236, 2007.

³⁹ DEMIRYOL, Gaye I. *Philosophy of History and the Modern Problem of Freedom in Hannah Arendt's Thought*. New Haven. Tese (doutorado em Filosofia) – Yale University, 2010, p.278.

membros da comunidade. É importante, no entanto, notar que, uma coisa significa a *determinação* de um modo de ver, o qual impede o indivíduo de efetuar o seu próprio julgamento; outra coisa significa a enunciação de uma opinião *sob* a liberdade de opinar, lançando um modo de ver, que pode desobstruir modos de ver habituais acerca dos acontecimentos. Este último, segundo Aguiar, corresponde ao olhar do espectador, preocupado, como já dissemos, com o sentido:

Nem o sábio nem o ator estão preocupados com o sentido; o primeiro quer impor um padrão, o segundo, agir para realizar um interesse. Sem a postura do espectador, a visada interrogativa do mundo não se apresenta. O sentido ficaria para sempre oculto se não surgisse alguém apaixonado para manifestá-lo⁴⁰.

O sentido não prescinde, pois, da imaginação. E é a propósito disso, que Aguiar fala do pensamento narracional:

Se no juízo político a imaginação é a condição para se enxergar o outro, no juízo filosófico ela funciona como a abertura do pensamento para a contingência. O pensamento “narracional” não está preocupado com a história do ser, mas, sim, em encontrar significação nas contingentes ações humanas⁴¹.

E como pensar o sentido de um acontecimento, senão através de metáforas, as quais colocam em contato o pensamento e o mundo comum, compartilhado por todos?⁴². Assim, ao forjar uma estória, o narrador possibilita ao espectador tomar uma posição, refletir sobre os acontecimentos sob a perspectiva que se apresentam, contribuindo, desse modo, com a atividade política, no sentido de uma ação autêntica, dialógica e digerível no seio da esfera pública.

Diante disso, a história retrataria os acontecimentos, segundo os aspectos da experiência em comum, do drama da política autêntica. A permanência das leis, das instituições, teria certa legitimidade, pois são baseadas nos indivíduos enquanto constituintes da comunidade, espectadores discursivos, que não se omitem sobre os fatos. O relato histórico, a nosso ver, seria fruto do historiador, porém, o historiador tece em

⁴⁰ AGUIAR, Odílio A. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001, p.195.

⁴¹ Idem, p.208.

⁴² CALVET DE MAGALHÃES, T. Ação, Linguagem e Poder: uma releitura do Capítulo V [Action] da obra *The Human Condition*. Publicado primeiramente em CORREIA, A. (Org.). *Hannah Arendt e a condição humana*. Salvador: Quarteto Editora, 2006, p. 35-74. Em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%E7%E3o%20Linguagem%20e%20Poder%20%20Uma%20releitura%20do%20cap%EDtulo%20V%20%5BAction%5D.pdf>>. Acessado em 23/07/2011.

sua imaginação, o sentido dos acontecimentos, revelando as vozes que constituem uma comunidade, uma determinada sociedade. Ao debruçar-se sobre o passado, busca libertar essas vozes, aprisionadas em muitos casos, como o das políticas totalitárias.

Considerações finais

O panorama de algumas das principais noções de Peirce e de Arendt conduz-nos a uma consideração de síntese entre elas? Nossa exposição autoriza-nos a afirmar que ambos os autores não se coadunavam com crenças absolutas. Se olharmos para Peirce, embora um realista, defensor da universalidade de nossas concepções, notaremos, prontamente, que sua proposta era contra qualquer tipo de transcendentalismo, propondo um pensamento cuja origem estava na experiência comum. Ademais, não negava a realidade do indivíduo, enquanto ente existente, fonte de reações, mas, sim, a apreensão do singular enquanto singular, uma vez que temos acesso a signos, a partir de inferências. Essas representações são gerais, no sentido em que nos remetem a reações repetitivas do mundo externo. Ora, por não apreendermos o mundo via intuição, mas através de signos, cujos significados apresentam-nos outros signos, nossas crenças ou hábitos não são eternos, mas falíveis, ou seja, predispostos a dúvidas e ao erro. Novas experiências, novas cadeias de signos, e assim por diante. O conhecimento de si somente é possível na miríade de imagens, refletida do espelho de signos.

É essa peculiaridade da cognição, em Peirce, a de ser *signica*, e de cujo significado é remeter a outros signos *ad infinitum*, que essa noção é indeterminada e vaga. Por isso, por depender de outros signos, do intérprete e do enunciador, que a singularidade somente pode ser vista como um elemento tópico e aberta a outras interpretações. Em suma: não teria sentido falar de singularidade, a não ser frente à *opinião final* da comunidade, quando tivermos esgotado o conhecimento acerca de um fenômeno. E quando isso ocorreria? Para alguns objetos, talvez já se tenha uma opinião formada e estabelecida, porém, como o conhecimento depende da experiência e de suas interpretações, a possibilidade de criarmos signos, de observarmos o novo, de poetizarmos acerca do dado, seria ainda infinita.

Esse aspecto do signo é que desejávamos fosse retido em relação a Hannah Arendt, mesmo sabendo de sua rejeição a todo tipo de cognitivismo. No entanto, nossa pretensão foi a de especificar o que ela considerava ser o pensar a realidade social, a política e a narração dos embates da experiência. Se a política é fruto da liberdade, e se os homens são plurais, pois vivem em comunidade, então, o diálogo entre eles não pode ser fechado, absoluto. A linguagem também é ação, conforme a *vita activa*, proposta em *A condição humana*. E é através dela que emitem seus desejos e julgam sobre a experiência do viver o dia-a-dia em comunidade. Dessa forma, as narrativas não caducam sua característica polifônica. A interpretação, seja baseada no juízo de gosto de Kant, e que se refere ao particular, mas que tem a generalidade como fator de comunicação, seja baseada nos signos peirceanos, não é absoluta, mas aberta a novas interpre-

tações. Com efeito, para Arendt, a importância está na busca do sentido, da compreensão dos acontecimentos, a partir da iminência do novo, de uma interpretação de um indivíduo, amálgama da comunidade plural. Em outros termos, quem interpreta, embora possa ser um, o faz após firmar o seu juízo das articulações do senso comum, ou seja, não enuncia nenhuma preferência única e absoluta, pois é fruto da pluralidade que consiste no espaço público.

Por fim, não é outra a indeterminação e vagueza que atribuímos à narrativa histórica, já que ela é o resultado de nossa experiência em comum. E isto não nos parece ser muito distinto em ambos os pensadores, Peirce e Arendt.

Autor convidado, artigo recebido em 30 de julho de 2012.