

ARENDT E OS CONCEITOS DE NATUREZA E HISTÓRIA

Rodrigo Ribeiro Alves Neto¹

Resumo: O artigo analisa a reflexão de Hannah Arendt sobre o modo como o denominador comum aos antigos conceitos de natureza e história se assentava na busca pela imortalidade tanto quanto a origem comum da natureza e da história na época moderna reside no conceito de processo.

Palavras-chave: Hannah Arendt, Política, História, Natureza, Modernidade.

Abstract: The article analyzes the reflection of Hannah Arendt about their mortality as the common denominator of the ancient concepts of nature and history as much as the common origin of nature and history in the modern era resides in concept of process.

Key-words: Hannah Arendt, Politics, History, Nature, Modernity.

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UNIRIO e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRN.

Em seu instigante ensaio “O conceito de história – antigo e moderno” (2000), Hannah Arendt ressalta que o fundamento das comunidades políticas, entre gregos e romanos, malgrado as devidas diferenças, era superar a mortalidade da vida humana e a futilidade dos feitos humanos. De tal modo que a existência do homem, fora da comunidade política, era vista não somente como insegura, exposta à violência e toda sorte de ameaças, mas, sobretudo, como desprovida de significado e dignidade própria, pois perderia o abrigo artificial estável e o espaço concreto de aparência para a imortalização do mundo comum e humano. Com efeito, Arendt ressalta que a fundação da pólis atesta um grande e doloroso paradoxo no mundo grego, expressando sua dimensão trágica, pois, por um lado, a vida política estava fundada sobre o vínculo entre “grandeza” e “imortalidade”, mas, por outro lado, a mais elevada grandeza humana residiria na mais fugaz atividade que os homens podem desempenhar: a ação (*práxis*) e a fala (*léxis*). A futilidade inerente ao lado público do mundo decorre do caráter intangível da mediação que sucede entre os homens por meio de atos e palavras. A ação humana é fútil porque não se materializa em objetos mundanos duráveis e é frágil porque os processos por ela desencadeados são sempre imprevisíveis, irreversíveis e ilimitados. A futilidade material de atos e palavras se deve ao fato de que tudo aquilo que se passa diretamente *entre* os homens por meio da ação e da fala existe apenas como *atualidade*, não deixando nenhum vestígio depois do momento concreto e fugaz de sua ocorrência. Mas, paradoxalmente, são apenas essas atividades que ocorrem na forma da *atualidade* – ação e discurso – que se revelam capazes de conferir aparecimento para a realidade singular de cada homem, uma vez que está posto em realização e é atualizado no ato vivo e na palavra falada a distinção única ou a unicidade irreduzível dos homens como seres plurais. É em função de sua *atualidade* e de seu caráter *processual* que a ação não pode prescindir sempre de novas ações, da constante renovação do poder instituinte do mundo comum e da constante recordação dos feitos humanos para a manutenção do lado público do mundo. A ação evidencia que, embora a existência humana esteja incontornavelmente submetida à ação corrosiva do devir cronológico, os homens não nasceram *para* morrer, mas para ocasionar algo novo no mundo, algo que atualize a liberdade e a espontaneidade de um novo começo, algo que rompa com o círculo vital e automático da necessidade que condiciona o trabalho e a mera utilidade que mobiliza a fabricação.

Por esta via, os gregos ingressavam na extrema fragilidade e vulnerabilidade da esfera pública por desejarem que a grandeza dos seus feitos e palavras ou daquilo que tinham em

comum com os outros fosse mais permanente que as suas próprias vidas individuais. Esse trágico paradoxo expressa claramente o modo como os desempenhos da ação e do discurso só sobreviveriam à chegada e à partida das sucessivas gerações na medida em que tivessem uma presença pública continuamente cultivada, capaz de iluminar e salvar da ruína do tempo sucessivo-linear tudo que os homens venham a preservar de grandioso, extraordinário ou digno de recordação. Historicizar ou imortalizar significava, então, superar a breve duração da vida individual tanto no passado quanto no futuro em um mundo que deve preexistir à nossa chegada e sobreviver à nossa partida. Por isso Arendt considera que a pólis era o que os homens tinham em comum não só com aqueles que viviam com eles, mas também com aqueles que ali estiveram antes e aqueles que virão depois deles.

O pressuposto fundamental da vida política era, então, a essencial distinção entre a mortalidade da vida individual dos homense a imortalidade da natureza. A natureza e a história, no mundo grego, possuíam como denominador comum o conceito de *imortalidade*, ou seja, permanência ou perduração no tempo. A natureza é imortal porque é da permanência de um poder sempre já dado que um ser natural retira o seu movimento de vir a ser e permanecer sendo o que é. A *physis* é uma vigência auto-instauradora, vigorando no domínio que os gregos chamaram de *aeieinai*, o sempre-ente ou o que é sempre, o “sempre-presente”, o que existe em si e por si mesmo como presença constante, como presentidade absoluta, sendo, portanto, “imortal”. Por estarem sempre presentes, os seres que vêm a ser e se geram pela natureza não necessitam dos cuidados dos homens e da recordação humana para a sua existência futura em seu eterno movimento auto-instituído que descansa e oscila dentro de si mesmo. É por meio de um movimento circular e repetitivo que “a natureza assegura, para as coisas que nascem e morrem, o mesmo tipo de eternidade que para as coisas que são e não mudam. ‘O ser para as criaturas vivas é a Vida’, e o ser-para-sempre (*aeieinai*) corresponde a *aeiguenes*, procriação” (ARENDR, 2000, p. 71). Desse modo, a contínua reprodução aproxima o devir da natureza à eternidade do “ser-para-sempre”, mas é apenas como “repetição” que a imortalidade da natureza é conquistada e somente a espécie é imortal através da recorrência repetitiva do ciclo vital, nunca o indivíduo. Antes que os indivíduos de uma espécie desapareçam, deles hão de nascer outros indivíduos que conservem os limites, a forma e, assim, a vida e a natureza da espécie. Assim, um ente natural vem a ser aquilo que é aberto pelas possibilidades e limites já vigentes em sua presença primeira. Nada para além desses limites de aparição e de transformação é causa da presença e da permanência de um ser natural no seio do real, sem nenhuma intenção extrínseca ou finalidade exterior. O movimento

circular garantia a unidade, a continuidade e a eternidade do cosmo. O que se move em círculo é contínuo, vai de um termo a esse mesmo termo sem ganhar e sem perder nada. O movimento circular é perfeito, pois não acrescenta ser ao que já é: o movimento circular não revela o tempo, mas a eternidade.

Todavia, inserida em um transcurso que se move em linha reta do nascimento à morte, a existência humana rompe com o infindável círculo contínuo e repetitivo da natureza, pois os homens não existem apenas como espécie, mas também como indivíduos. A experiência do tempo revela, portanto, uma tensão primordial entre a imortalidade cíclica da natureza (a *dzoé*, os inflexíveis processos vitais que condicionam o “mero viver”) e a mortalidade dos homens (portadores de uma *bíos*, uma existência singular realizada em linha reta, na qual vem a ser obras, feitos e palavras por meio dos negócios humanos – *pragmatta*). Em contraste com a finitude humana, a imortalidade da natureza e dos deuses no Olimpo² é o meio em que se movem os “mortais”, o pano de fundo das coisas que existem para sempre. A finitude dos mortais se contrapõe ao ciclo infindável da natureza porque eles instauram uma trajetória retilínea no círculo sem começo nem fim do processo vital, cortando transversalmente os movimentos contínuos da natureza imortal. Conduzida pela ação sucessivo-linear do tempo cronológico, a vida dos homens arrastaria consigo, incontornavelmente, todas as coisas humanas para a morte, o desaparecimento e o esquecimento, se não fosse a capacidade humana de interromper esse processo contínuo, homogêneo e circular da natureza por meio de feitos, palavras e obras dignos de serem sempre lembrados e imortalizados.

Assim, tornar-se “histórico” o que supera a mortalidade individual em um cosmo imortal. Em contraste com a natureza, o mundo criado por mãos mortais, diz Arendt, “serve de lar aos mortais durante tempo limitado. O mundo, visto que feito por mortais, se desgasta, e, dado que seus habitantes mudam continuamente, corre o risco de tornar-se mortal com eles” (2000, p. 243). A vida prático-produtiva reivindicada e assegurada pela *pólis* procurava revelar aos mortais que eles não vivem nem morrem como animais, visto que estão sempre em luta, na fabricação de obras e no desempenho de feitos e palavras que confirmam ao mundo humano estabilidade e imortalidade. “O mundo, tanto no todo como em parte, é irrevogavelmente fadado à ruína pelo tempo, a menos que existam seres humanos determinados a intervir, a alterar, a criar aquilo que é novo” (ARENDR, 2000, p. 242). O

² Como diz Castoriadis: “É inegável que a concepção grega do homem se define, em geral, pela estrutura organizacional animais/homens/deuses, presente, de certa maneira, desde a aurora da civilização grega” (2004, p. 23). O mundo humano emerge da contínua luta por diferenciação com relação ao saber inumano (natural/animal) e transumano (divino). Na *pólis* está em jogo o estatuto do humano ou do homem (*anthrôpos*) em relação ao animal e aos deuses.

mundo humano é constituído fundamentalmente pela confiança que cada homem possui no carácter compartilhado da realidade mundana, garantida e confirmada pela presença da pluralidade humana. A vida genuinamente *política* só existe quando os homens vivem tão continuamente próximos uns dos outros que as potencialidades inerentes à ação e ao discurso estão sempre presentes.

Os homens, “os mais instáveis e fúteis seres de que temos conhecimento” (ARENDT, 2000, p. 131), só podem ter a mortalidade compensada se a grandeza do que vem a ser e se gera pelos negócios humanos entrar em conexão com a imortalidade da natureza. A imortalidade é obtida pelo movimento natural sem esforço e auxílio de ninguém, mas, como diz Arendt, “imortalidade é, pois, o que os mortais precisam tentar alcançar se desejam sobreviver ao mundo em que nasceram, se desejam sobreviver às coisas que os circundam e em cuja companhia foram admitidos por curto tempo” (ARENDT, 2000, p.78). É desse modo que sobreviver ao tempo sucessivo-linear implicava em cultivar o interesse pelo mundo comum em oposição até mesmo ao interesse vital. Tanto que deixar a vida doméstica para se dedicar aos negócios públicos exigia coragem. “Foi esta a razão do opróbrio lançado pelo pensamento grego sobre toda a esfera da vida privada, cuja ‘idiotice’ consistia em se preocupar com a sobrevivência” (ARENDT, 2000, p. 104). Ao ingressar na esfera política da existência, o homem rompe com a continuidade automática do “meroviver”, adentrando em um domínio qual a ocupação com a vida não tem validade, pois, como diz Arendt, “a coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas o mundo está em jogo” (2000, p. 203).

Arendt esclarece que “este senso de grandeza não poderia sobreviver intacto à era cristã, pela simples razão de que, segundo os ensinamentos cristãos, a relação entre vida e mundo é o exato oposto da existente na Antiguidade grega e latina” (2000, p. 83). Os impulsos antipolíticos do cristianismo fizeram do mundo e dos processos vitais coisas mortais, uma vez que somente a vida individual do homem poderia aspirar por uma imortalidade fora do tempo. Como esclarece Arendt: “Desde que fizemos da vida nossa suprema e primacial preocupação, não nos resta espaço para uma atividade baseada no desprezo por nosso próprio interesse vital” (2000, p. 83). Nesse sentido, na era cristã, a natureza, o mundo e o tempo histórico eram emanções da figura de Deus como origem transcendente do mundo, cujo fim constitui um “outro mundo”, distinto do presente e do passado, embora ambos nos conduzam para esse *télos* pré-definido. Cada evento histórico só

adquire seu real sentido quando inserido e compreendido no interior deste plano divino da salvação. Este tempo linear possui dois eventos primordiais: a Criação e o Juízo Final. Todos os demais eventos mundanos, isolados e particulares não possuem importância em si mesmos, pois o mundo humano não pode conferir imortalidade a um ser cuja origem está fora do mundo. A decadência do Império Romano pareceu ter revelado toda a fragilidade e a mortífera transitoriedade do mundo humano, submetido à imanência corrosiva e inconclusiva do tempo sucessivo-linear. Desprovido de um campo de experiência estabilizador e um horizonte de expectativas mobilizador, o homem perdeu a segurança sobre o significado do tempo e sobre o destino coletivo dos homens no devir histórico. Se o que era vivido como duradouro ou atemporal, centro de gravidade da história universal, deixou de ser, isso significa que o mundo comum e humano está assentado em uma máxima contingência, pois tudo que é nele ocasionado, não apenas é perecível e deixa de ser, mas também poderia sempre não ter sido ou ter sido de outros modos, sem nenhuma garantia de necessidade, continuidade ou imortalidade. Em um mundo finito, apenas a vida individual, sagrada em sua essência, viverá por toda a eternidade. A compreensão do mundo comum e humano decorre inteiramente da visão cristã de um universo submetido à onipotência de Deus.

Por esta via, impregnado de platonismo³, a era cristã também buscou encontrar um vínculo entre os homens que fosse forte o suficiente para substituir o espaço intermediário da política. A missão da Igreja seria conduzir a humanidade deste mundo para o outro, tal como a Providência Divina guia os homens da origem ao fim da história. A história não é um fim em si mesmo, mas um meio para a salvação. O tempo deriva da eternidade e ela se dirige. Só

³Em face da decadência da pólis democrática, Platão buscou encontrar uma solução que protegesse definitivamente o filósofo das fragilidades inerentes à vida política. Toda atividade humana, especialmente a ação, passou a ser vista como fruto das necessidades da vida mundana, de tal modo que o *biostheorétikos* (*vita contemplativa*) seria o único modo de vida realmente livre, superior e isenta de engajamento ativo com as coisas desse mundo (*skholé*, do latim *otium*: liberação de preocupações com a esfera dos negócios humanos, isenção do trabalho, abstenção das necessidades da vida e dos cuidados com o mundo comum). Como ressalta Arendt: “O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhuma obra de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico, que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana, seja divina. Essa eternidade só se revela a olhos mortais quando todos os movimentos e atividades humanas estão em completo repouso” (2010, p. 18). O filósofo acreditou ter descoberto, na vida contemplativa, uma recôndita capacidade humana para se libertar de toda esfera dos assuntos humanos, que não deveria ser levada tão a sério porque, como diz Aristóteles, seria absurdo pensar que o homem é o ser mais importante do cosmo. Para dizer com Arendt: “‘imortalizar’ significava para o filósofo coabitar com as coisas que existem para sempre, ali estar presente em um estado de atenção ativa, mas sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realização de obras. Assim, a atitude mais adequada dos mortais, uma vez que houvessem atingido a vizinhança do imortal, era a contemplação inativa e muda” (2000, p. 77). A preocupação com a contemplação da eternidade do ser em si das coisas enquanto modo de vida do filósofo passou a ser vista como inerentemente contraditória e em conflito com a luta pela imortalidade, que era o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*. A vida teórica seria a “experiência do eterno” em contraposição à duvidosa imortalidade de obras, feitos e palavras na pólis democrática.

Deus pode mudar o devir histórico e o curso do tempo em sua sucessão linear. Como diz Arendt: “Se a vida sobre a Terra segue um plano divino de salvação, nesse caso a mera continuidade deve abrigar uma importância independente e transcendente de todas as ocorrências isoladas” (2000, p. 97). A história da salvação é que poderia ser separada dos eventos históricos isolados e passíveis de narrativa cronológica e nunca o contrário. Agostinho considerou que, embora as instituições passadas dos homens sejam relatadas na narrativa histórica, a história mesma não deve ser incluída entre as instituições humanas. Jamais um evento puramente secular ou mundano, único e irrepitível, até mesmo a queda de Roma, poderia ser de importância central para o pensamento teológico cristão. A única história em que eventos únicos e irrepitíveis tiveram sentido e importância se inicia com Adão e termina com o nascimento e morte de Cristo. Comunidades políticas e poderes temporais surgem e desaparecem até o final dos tempos, mas nenhuma verdade fundamentalmente nova poderá ser outra vez revelada ou ocasionada pelos feitos humanos em um mundo comum. Se o homem é um “peregrino sobre a terra”, não pode haver “nada de novo sob o sol”, uma vez que não há “imortalidade terrena”. *Ocosmo* é criado, tem um começo e está sujeito a perecer. Mas a vida do homem, feita à semelhança de Deus, partilha de sua imortalidade.

Se os gregos na *pólis* buscavam a imortalidade juntando ao mundo algo mais permanente que eles próprios, que continuasse após a morte, os cristãos se asseguravam da imortalidade pelo afastamento de todo engajamento ativo com as coisas desse mundo. Toda a luta pela imortalidade mundana passou a ser desprovida de sentido, pois o mundo se tornou mais perecível que o homem. Se, na vida política, o mundo permanece após a extinção da vida individual, na fé cristã, a vida continua após a extinção do mundo. Com o cristianismo, a imortalidade da vida individual passou a ser o credo central da humanidade ocidental e, assim, a vida na Terra passou a ser o bem supremo do homem. Trata-se aqui de uma inversão entre o *amor ao mundo* e o *amor à vida*. “Essa inversão só podia ser desastrosa para a estima e a dignidade da política”, assevera Arendt (2010, p. 393).

De todos os eventos ocorridos no limiar da modernidade (Reforma Protestante edescobertas marítimas), que abalaram a autoridade da Igreja e sua teologia da história, o advento da moderna ciência da natureza foi, para Arendt, aquele que originalmente teve o menor impacto, mas sem dúvida alguma, ao longo dos séculos, foi o mais profundamente transformador. A racionalidade técnico-científica moderna promoveu uma separação entre ser e aparência, acarretando a “perda da fé na capacidade das aparências de revelar a verdade”

(ARENDR, 2008, p.390), pois passou a investigar a realidade dos fenômenos do ponto de vista do universo infinito, geométrico ou matematizado, o *ponto arquimediano*. Desde que Galileu estabeleceu a coincidência entre conhecer e produzir, o homem moderno não pôde mais confiar que a realidade se auto-manifestaria por si mesma e que as capacidades humanas seriam adequadas para apreendê-la, duvidando, assim, de toda verdade que pretenda se impor de modo auto-evidente, amparando-se no testemunho dos sentidos, no senso comum, na autoridade, na tradição e na religião. “Quanto mais o homem aprendia acerca do universo, menos podia compreender as intenções e propósitos para os quais ele deve ter sido criado” (ARENDR, 2010, p. 351). Com a ciência moderna, o homem deixou de contemplar a natureza na espontaneidade de sua manifestação e, com a experimentação e a matematização, passou a impor condições para a exploração das forças naturais. Desde então, o homem moderno passou a considerar todas as coisas como produto resultante de um processo de fabricação. Tal mudança de ênfase do “o que” para o “como” desencadeou uma desconfiança tão radical em relação ao que nos é dado, herdado, revelado e pré-estabelecido que fez o homem moderno abandonar todo conhecimento de coisas não produzidas por ele mesmo, uma vez que o homem deveria voltar-se exclusivamente para as coisas que lhe deviam a existência. O homem moderno, desse modo, foi afetado por um “desespero em relação à razão humana, que só parecia adequada quando confrontada com objetos produzidos pelo homem” (ARENDR, 2010, p. 373).

Em face do desespero gerado pela perda de toda garantia de conhecimento da verdade como algo dado ou revelado, o homem moderno passou a duvidar de todo conhecimento que não gire em torno da relação da mente com ela mesma, passando a apostar na possibilidade de conhecer o que o próprio homem faz, enfim, conhecer a forma como os objetos afetam o seu aparato racional de matematização da realidade e os seus aparelhos de controle experimental. O vínculo entre cognição e produção secularizou a verdade e o conhecimento, pois o que pode ser conhecido passa a ser constituído pelo sujeito que se põe a conhecê-lo. Sujeito da ciência, o homem moderno tomou integralmente nas próprias mãos o controle da natureza como um processo desencadeado pela ação humana em condições experimentais.

Assim sendo, a era moderna promoveu uma alteração na antiga oposição entre “natureza” e “história”, pois tanto a natureza quanto a história passaram a ser concebidas como “sistemas de processos” e a racionalidade moderna fez da ciência uma “ciência de processos”, que acabou canalizando para a natureza a capacidade humana de *agir* ou de iniciar novos processos espontâneos que não existiriam sem os homens. A ação humana

passou a ser dirigida para dentro do âmbito da natureza. Os processos naturais, primeiro repetidos e refeitos na experimentação, tornaram-se progressivamente processos desencadeado pela ação humana. Arendt recorda que Vico, nos primeiros estágios na era moderna, interessou-se pela verdade histórica porque ela, ao contrário da natureza criada por Deus, é feita pelo homem que, por sua vez, pode conhecer somente o que ele próprio fez, sendo a verdade física reservada ao *Fazedor* do universo. Contudo, o moderno desenvolvimento técnico-científico passou a substituir por processos mecânicos as atividades humanas e terminou por instaurar novos processos naturais, abolindo, dessa forma, a distinção entre natureza e história. Com as descobertas da física nuclear, as forças naturais foram liberadas e desencadeadas em processos que jamais ocorreriam sem a interferência direta da ação humana. O homem moderno se tornou capaz de desencadear processos naturais ou físicos da mesma maneira que é capaz de ocasionar ou iniciar algo novo na esfera histórica da ação e dos negócios humanos. E isso ocorre de tal modo que, para Arendt, o interesse de Vico hoje não estaria voltado para a história: “Ele se teria voltado para a Tecnologia; pois nossa Tecnologia fez de fato aquilo que Vico pensava que a ação divina fizera no reino da natureza e a ação humana no reino da história” (ARENDR, 2000, p. 89)⁴.

Contudo, além dessa inversão de posição entre o fazer e o contemplar na hierarquia das atividades humanas, Arendt indica que a época moderna foi precedida pela inversão cristã entre vida e mundo. A moderna secularização retirou da vida individual qualquer garantia de

⁴ Para Arendt, desde o início do século XX, a tecnologia emergiu como o campo em que os domínios da natureza e da história se cruzaram em uma profunda intersecção. Até a Revolução Industrial, os processos naturais não eram ocasionados pela ação humana. Enquanto predominou o conceito de mundo do *homofaber*, que ainda se baseava na mecanização de processos de fabricação e no aperfeiçoamento da elaboração de objetos, não se chegou a perceber as implicações mais radicais da instrumentalização do mundo promovida pela era moderna. Mas no mundo contemporâneo, por um lado, a ciência passou a dirigir leis cósmicas para dentro da natureza terrena e, por outro lado, a tecnologia passou a transportar forças naturais para dentro do artifício humano. Por esta via, passamos a fazer natureza como outrora pensávamos ser capazes de fazer história. E, com essa transformação, transferimos para a racionalidade tecnológica as características da mais perigosa das aptidões humanas: a ação, com a processualidade e a imprevisibilidade que lhes são intrínsecas. Se passamos a agir sobre a natureza, transportamos a imprevisibilidade da ação para um domínio que pensávamos regido por causas inexoráveis. Desde então, o desenvolvimento tecnológico jamais poderá estar seguro de seu próprio futuro, pois a ação, diferentemente da fabricação, não consiste na execução de algo pré-estabelecido. A imprevisibilidade é uma das características mais fundamentais da ação porque “ao agir, em contraposição à fabricação, é de fato verdade que nunca podemos saber realmente o que estamos fazendo” (ARENDR, 2005, p. 193). A ação não é um simples meio para obtenção de fins previamente definidos, ela é muito mais um modo de “chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como um objeto de cognição ou imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido” (ARENDR, 2000, p.198). Agir sobre a natureza do ponto de vista do universo e transportar os processos naturais para dentro do artifício humano faz da natureza algo totalmente diverso de um “produto” acabado e regido por lei fixas, mas sim processos contínuos sem começo nem fim. A apropriação técnico-científica faz da natureza um processo desencadeado pela ação, assimilando-a ao modo de ser do mundo histórico, ou seja, com eventos sempre imprevisíveis, irreversíveis, incertos, contingentes e ilimitados. O caráter processual da ação, transportado para a natureza, faz com que os processos naturais nunca se esgotem em algum “produto final”, podendo sempre aumentar ilimitadamente à medida que suas consequências se multiplicam.

imortalidade futura, promovendo o retorno da mortalidade da vida individual em uma situação histórica na qual o mundo comum e humano se encontrava bem menos estável ou bem menos dotado da permanência e confiabilidade que outrora. Como diz Arendt: “A separação entre religião e política significava que, não importando o que um indivíduo pudesse crer como membro de uma igreja, como cidadão ele agiria e se comportaria com base na suposição da mortalidade humana” (2000, p. 108). Operando o advento do secular, a era moderna emancipou a esfera do conhecimento e o âmbito da ação política da tutela teológica. Apesar da secularização moderna ter tornado de novo os homens mortais, a antiga confiança na maior permanência do mundo comum e humano que a de indivíduos humanos não foi retomada, ou seja, perdeu-se definitivamente a concepção de que as comunidades políticas seriam uma garantia de sobrevivência terrena após a morte. Tanto a vida individual quanto o mundo comum se tornaram perecíveis, mortais e fúteis. É o que Arendt denomina como “mortalidade absoluta”:

Da época moderna até o início de nossa própria era, o mundo moderno, vemos que se passaram séculos antes que nos acostumássemos à noção de mortalidade absoluta, a ponto de não mais nos incomodar a sua ideia e de não mais ser significativo o antigo dilema entre uma vida imortal individual em um mundo mortal e uma vida mortal em um mundo imortal (2000, p. 109).

A era moderna elaborou um conceito de história em um período de transição no qual a confiança religiosa na imortalidade da vida perdeu sua influência sobre o domínio secular, mas ainda não havia se instaurado a “nova indiferença face a questão da imortalidade” (2000, p. 109). Antes mesmo da emergência dessa atual indiferença para com a imortalidade, a modernidade encontrou na “história” um âmbito secular de duradoura permanência que abrigaria a imortalidade potencial dos homens em ação. O devir histórico, prolongando-se na dupla infinitude do passado e do futuro, poderia assegurar imortalidade sobre a Terra, uma permanência estritamente humana e terrena nesse mundo. Essa dupla infinitude do tempo histórico só poderia se tornar significativa se não existisse qualquer garantia de uma vida futura na eternidade, pois a própria noção de um fim para o processo histórico seria inconcebível. “Essa dupla infinitude do passado e do futuro elimina todas as noções de princípio e de fim, estabelecendo a humanidade em uma potencial imortalidade terrena”, afirma Arendt (2000, p. 101). Na era moderna, o homem se viu imerso em um processo inteiramente alheio ao pensamento cristão, pois não conhece começo ou término, impedindo quaisquer expectativas escatológicas.

É neste sentido que Arendt recusa a tese de que teria ocorrido ao longo da era moderna uma transformação gradual das categorias religiosas em conceitos seculares, como tentaram estabelecer os defensores da continuidade integral entre a Idade Média religiosa e a modernidade secular. Não haveria uma continuidade entre o mundo religioso e o mundo secular moderno, como se nos tempos modernos houvesse tão somente a “transformação de categorias religiosas e transcendentais em alvos e normas terrenos e imanentes” (ARENDR, 2000, p.102). A modernidade, por ser um tempo infinito, possui uma única ordem temporal. Não haveria um final dos tempos a ser esperado. Ele não virá trazendo a eternidade cristã. E, do mesmo modo, não haveria também a queda. A história, então, não seria uma decadência ou uma degradação, apenas o desdobramento de uma queda. O passado não é a mera promessa de uma realização futura. E o futuro já não dependeria da fé cristã, pois ele não pertence mais a Deus, como se os homens tivessem que suportar os sofrimentos impostos pelo devir histórico e esperar pela graça de Deus. O tempo histórico passa a ser a obra e a morada do homem⁵. Essa mudança de atitude sustentou a concepção da história como “progresso” ao longo da modernidade, desde o iluminismo do século XVIII até as diferentes formas de positivismo, historicismo e evolucionismo do século XIX. A presença do homem no mundo não é mais vista pela perspectiva da queda e da decadência, mas da ascensão que só tende a aumentar com o avançar do tempo, levando a um aperfeiçoamento maior ainda do homem num tempo indefinido. Assim, queda e decadência deram lugar às ideais de progresso e aperfeiçoamento, pois, na era moderna, o que vem depois na ordem do tempo passou a ser superior ao que vem antes.

Com as revoluções modernas, a história se tornou sujeito de si mesma, transformando-se em agente autônomo, de tal modo que Hegel pôde falar do “trabalho da história”. Quando,

⁵ Segundo Arendt, a secularização não pode ser compreendida como a simples transposição de ideias religiosas para o campo secular. Afinal, esta compreensão ignora o abismo provocado pela separação entre religião e política, no qual se tem a perda das funções políticas da Igreja, desencadeada principalmente pela supressão das sanções religiosas na vida pública. Karl Löwith (1991), em sua obra *Meaning in history*, defendeu que a modernidade teria se apropriado do padrão escatológico cristão de forma secularizada. A consciência histórica moderna seria, assim, dependente da teologia da história, em particular do conceito teleológico e escatológico da história como história da salvação, pois as modernas filosofias da história vieram a existir por meio de uma secularização de categorias originalmente teológicas. Com a mesma concepção linear do tempo histórico, as modernas filosofias da história teriam substituído a escatologia cristã pelo futurismo utópico racionalista e revolucionário que torna imanente o processo histórico agora ocasionado internamente pelos próprios homens como sujeitos autônomos e emancipados. Contra esta interpretação continuísta representada por Löwith, vale lembrar que o pensador alemão Hans Blumenberg publicou seu livro *Die Legitimität der Neuzeit*, defendendo a autonomia do projeto moderno. O advento do cogito cartesiano como fundamento da verdade teria inaugurado a era moderna em sua originalidade própria, exprimindo uma ruptura com o passado. Assim, o equívoco da tese continuísta consiste em não perceber a mutação estrutural promovida pela idade moderna, onde os novos fundamentos de racionalidade foram buscados no *cogito*, acarretando desdobramentos transformadores para a esfera ético-política.

a partir das liberdades individuais, surgiu “a liberdade”, e das revoluções surgiu “a revolução”, *aHistória*, como coletivo singular, subordinou a si as histórias individuais. A revolução como índice da aceleração da história foi vista também como signo da existência de forças imanentes ao devir histórico, as quais dão origem a uma época singular e pelas quais a era moderna se distingue do passado. Abrindo mão do recurso a Deus, ocorreu a revelação de um “tempo da história”, um tempo que, ao contrário da expectativa cristã, é ilimitado, pois a história em si e diante de si não tem fim (Cf. KOSELLECK, 2006).

Entretanto, no moderno conceito de história, a perduração ou a imortalidade do mundo no tempo passou a se sustentar não na estabilidade da comunidade política como espaço concreto da liberdade e da rememoração da grandeza dos mortais, mas em um fluxo fluido de desenvolvimento ininterrupto, independente de cidades, Estados e nações, que engloba toda a humanidade. Trata-se de um conceito de história como processo no qual todo evento singular é compreendido em termos de um movimento global que absorve, abarca e cancela a espontaneidade, a particularidade e a acidentalidade dos homens em ação, anulando os significados específicos de toda ocorrência. Ao longo da era moderna, a consequência primordial do abandono da tentativa de conhecer a realidade como algo dado ao homem e do interesse apenas no que deve a sua existência exclusivamente a ele foi o radical deslocamento do interesse na substancialidade das coisas para a ênfase nos processos pelos quais elas vieram a ser e podem ser reproduzidas. A era moderna passou a considerar todas as coisas como produto resultante de um processo de fabricação, em relação ao qual as coisas fabricadas se tornaram meros subprodutos quase acidentais. A história seria o processo coerente, unificado e acelerado da humanidade em direção ao futuro utópico e à emancipação racional do homem como um ser livre, ativo, autônomo e criador. Processos invisíveis passaram a abarcar todos os eventos singulares, causas distintas e específicas, feitos e palavras tangíveis, degradando-os a funções de processos globais. As filosofias da história passaram a considerar as ações e os eventos humanos inseridos em um processo abrangente ou envolvidos em um movimento contínuo. Foi assim que o advento das filosofias da história promoveu no homem moderno a convicção de que ele fazia parte integrante de um processo global e interminável, guiado por princípios gerais, tais como “desenvolvimento”, “progresso” e “movimento contínuo”, que destituem de importância o que quer que tenha vindo antes, dissolvendo qualquer autoridade tradicionalmente consagrada e tornando o passado um mero episódio cujo único propósito seria abolir a si próprio.

No entanto, as modernas filosofias da história se mantiveram inicialmente no âmbito teórico ou especulativo no qual o vislumbre retrospectivo da consciência histórico-filosófica permitia desprezar os “propósitos mais estreitos” dos homens em ação para se concentrar no processo como um todo e em seus “propósitos superiores”. Somente com Marx esses “propósitos superiores” da história se tornam princípios da ação política. Trata-se de uma identificação da ação desencadeadora de processos com o “fazer história”, transformando o sentido histórico em fins intencionais dos homens em ação. Não se trata aqui de um interesse nos homens em ação, mas sim muito mais na transformação do sentido histórico em intenções planejadas e voluntárias, ou seja, em meros fins da ação e a finalidade última da história como um produto final de um processo de fabricação, tal como a mesa é o produto final da atividade do marceneiro.

O processo histórico, então, desconectou-se do mundo comum e humano e se tornou uma interminável cadeia de objetivos, em cujo desenvolvimento ininterrupto os significados de todos os desempenhos passados constantemente se cancelam em função de metas e intenções futuras. Essa tentativa de derivar a política da história acabou fazendo do processo histórico um produto da fabricação com fim previsível e um começo pré-determinado, cujas leis de movimento podem ser conhecidas assim como seus segredos mais profundos (a luta de classes, por exemplo). Tudo que se passa nesse processo é cancelado e abole a si próprio, pois todo evento se torna um meio cujo sentido se conclui no momento em que o produto final é acabado. É neste sentido que a moderna secularização não promoveu um ressurgimento da antiga concepção da imortalidade terrena como fundamento da vida política, pois a ação humana, por suas características, não poderia atender à demanda da era moderna de conceber a história como resultante de uma fabricação que utiliza “sentidos”, “propósitos” ou “intenções” como meios para obtenção de determinados fins previamente conhecidos. Incidindo sobre uma teia de relações humanas com variadas motivações e interesses antagônicos, a ação política quase nunca atinge seus propósitos ou intenções originais. De tal modo que nenhum ato pode ser reconhecido por seu ator como seu com a mesma autonomia com que um produto da fabricação pode ser identificado por seu autor. Como diz Arendt: “Quem quer que inicie um ato deve saber que apenas iniciou alguma coisa cujo fim ele não pode nunca prever, ainda que tão-somente por seu próprio feito já alterou todas as coisas e se tornou ainda mais imprevisível” (2000, p. 120).

Na medida em que se ampliaram e se aprofundaram os processos de transformação econômica, social, política e cultural decorrentes do aproveitamento industrial da

racionalidade técnico-científica, a era moderna promoveu a emergência da “humanidade socializada” e, com ela, a vida da espécie se afirmou amplamente. O processo histórico passou a estar inteiramente centrado no “homem socializado”, no homem imerso na esfera socioeconômica, e não mais na vida egoísta do indivíduo liberal, como nos primeiros estágios da modernidade. A esfera pública foi considerada como uma função da sociedade e, progressivamente, a era moderna foi transformando a sociedade no sujeito coletivo desse processo vital de produção e reprodução da vida. A moderna ascensão da esfera do social transformou toda relação política entre os homens em dependência mútua em nome da subsistência. Reduzida à função de suporte do ciclo vital da produção e do consumo, a esfera pública deixa de se constituir pelo envolvimento dos cidadãos mediante atos e palavras, pois a esfera do social substitui a ação pelo comportamento repetitivo e o discurso pela informação coordenada. Passa a imperar a funcionalização, a padronização e o controle das atividades humanas, fazendo surgir uma sociedade de massas supérfluas e desenraizadas, submersas em um gigantesco processo econômico-vitalista no qual os homens se tornam meios ou funções para o funcionamento automático. Cada vez mais, o que efetivamente importava na era moderna não era a imortalidade potencial dos feitos e desempenhos dos homens em ação garantida pelo espaço mundano da aparência, mas sim a eficiência da manutenção da vida e da propriedade, no qual a participação dos cidadãos no governo é relevante apenas para o controle do exercício da atividade estatal de proteção e incremento da esfera socioeconômica.

Assim, a perda da sanção religiosa sobre a esfera pública, com a moderna separação entre Igreja e Estado, não promoveu, todavia, uma elevação da esfera do político à dignidade do período clássico. Por isso, para Arendt, a sacralidade da vida e a inversão cristã entre vida e mundo se mantiveram intactas com a secularização e mesmo em face do declínio geral da fé cristã na era moderna. A história como processo passou a representar para os homens o mesmo que a espécie representa para os animais, pois a única coisa que podia ser potencialmente imortal, como o mundo comum na Antiguidade e a vida individual na era cristã, era o próprio processo vital da espécie humana.

O avanço da racionalidade instrumental e técnico-científica, na passagem para o século XX, ao invés de exprimir a capacidade do sujeito moderno de mudar, fabricar e intervir na realidade natural e humana, manifestou, na verdade, a destituição subjetiva do homem moderno que sucumbiu na sociedade industrial do mercado, do trabalho e do consumo. O consumo do presente descarta as tensões entre o passado e o futuro a fim de manter vivo a onipresença de um movimento incessante com o qual assumimos uma relação cada vez mais

extrínseca. Desta forma, a exaltação moderna do progresso culminou em um tempo que só faz funcionar as leis da economia, da inovação técnico-científica e do Estado tecnocrático, formando um sistema fechado a toda ação politicamente inovadora. O dilema de outrora, entre a mortalidade da vida individual em um mundo imortal e uma vida individual imortal em um mundo mortal se anulou em face da indiferença absoluta das massas e da sensação de descartabilidade e desenraizamento em uma sociedade na qual todas as atividades humanas foram definidas com base na capacidade de sustentar e potencializar a esfera econômica, inserindo o mundo humano no processo automático do trabalho e do consumo. O automatismo do processo vital passa a reger os engajamentos ativos dos homens com o mundo, nutrindo em cada um a crença de que dependemos uns dos outros apenas para garantirmos as tarefas necessárias à reprodução da gigantesca esfera social e econômica. No mundo moderno, impera a “mortalidade absoluta” em um processo interminável cujo funcionamento puramente automático absorve a vida individual no movimento global da espécie. Para dizer com Arendt:

É da natureza dos processos automáticos a que o homem está sujeito, porém no interior dos quais e contra os quais pode se afirmar através da ação, só poderem significar ruína para a vida humana. Uma vez que processos históricos e artificiais se tenham tornado automáticos, não são menos destruidores que os processos vitais naturais que dirigem nosso organismo e que em seus próprios parâmetros, isto é, biologicamente, conduzem do ser para o não-ser, do nascimento para a morte. As ciências históricas conhecem a sociedade casos de civilizações petrificadas e irremediavelmente decadentes nas quais a ruína parece predeterminada, como uma necessidade biológica (2000, p. 217).

Vivendo em um regime de exterioridade com relação ao mundo comum e humano, as massas supérfluas são arremessadas em um movimento no qual *história* e *natureza* se tornaram indiscerníveis. A ideia de que existe algo assim como o progresso da humanidade como um todo, era desconhecida até o século XVII. No século XVIII tornou-se uma opinião bastante comum, tornando-se um dogma quase universalmente aceito no século XIX. Mas, para Arendt, o século XVII considerava o progresso em termos de acumulação de conhecimento através dos séculos, enquanto o século XVIII concebeu o termo como “educação da humanidade”, cujo fim coincidiria com a maioridade do homem. O progresso não era ilimitado, e a própria sociedade sem classes de Marx, vista como o reino da liberdade e a consumação da História, ainda traz a marca do Iluminismo. Com o começo do século XIX, no entanto, tais limitações desapareceram. Agora, o progresso se tornou um processo ilimitado e sem sentido, um movimento sem princípio nem fim. O movimento histórico se

tornou um fim em si mesmo, cristalizando o tempo em um presente contínuo no qual cada instante é substituído por outro. A inovação tecnológica se torna a regra absoluta desse processo interminável, tornando o progresso rotineiro. “Nessas condições, a única coisa que sobrevive é o mero esforço do trabalho, que é o esforço de se manter vivo, e desaparece a relação com o mundo como criação do homem” (2004, p.527). É como se o processo ou movimento da história possuísse um começo e um fim em si mesmo, indiferentes aos *novos* começos ou *imprevisíveis* fins decorrentes da espontaneidade da ação e do discurso na esfera pública.

O mundo moderno promove insere as massas supérfluas no mero fluxo contínuo de sucessão indiferente de “agoras” descartáveis. Tal experiência do tempo histórico abole o passado e o futuro enquanto autênticas forças temporais, predominando somente a afetação constante da fugacidade do presente que, em movimento constante, afunda-nos na sucessão exterior do tempo enquanto mera transitoriedade. Impera o interesse somente no presente em seu fluxo ininterrupto de novidades e curiosidades relativas. A noção de atualidades se comprime na perspectiva estreita do “aqui e agora”, do dado pontual do instante na sua mais efêmera fluidez. Esse movimento do presente contínuo transforma o “profissional da atualidade”, o jornalista e mídia em geral em “mestre do instante”, como dizia Nietzsche: “É no jornal que culmina o desígnio particular da idade contemporânea a respeito da cultura: O jornalista, o servo do instante, tomou o lugar do grande gênio, do guia de todos os tempos, do libertador do instante” (1999, vol. 1, p. 671). O presente midiaticizado se torna a matéria-prima de uma “camada viscosa de cola” que cimenta, engessa e enrijece a cultura e o pensamento, destruindo qualquer vínculo entre o contemporâneo e a imortalidade que redime os mortais da efemeridade fugaz do tempo vazio, sucessivo e biográfico. Um mundo ligado ao instante passa a substituir freneticamente o novo pelo mais novo, tornando a própria mudança corriqueira e correndo o grave risco de se esquecer totalmente até do que mudou, uma vez que neutraliza tudo o que o *novo* traz de historicamente transformador ou criador. A novidade tornada corriqueira não passa da reprodução da instantaneidade numa mobilidade voraz transformada em estado permanente.

Diversos pensadores contemporâneos diagnosticam o quanto, desde o fim do século XIX, vivemos hoje uma crise do tempo e um esgotamento da história como progresso. Trata-se de uma crise da historicidade e da temporalidade, ou seja, uma profunda transformação no regime temporal que nos orienta na vida e no pensamento. A insistente ênfase sobre o tema da temporalidade na reflexão filosófica contemporânea, de Bergson a Heidegger,

problematizando a predominância da representação contínua, direcionada, encadeada, cumulativa, abstrata, progressiva e sucessivo-linear do tempo, é o indício da inquietação e da perplexidade experimentadas em face da intensa desorientação que marca, desde a passagem para o século XX, a relação com o tempo e o devir histórico na cultura contemporânea. Essas transformações que alteram nossa relação com o passado, nossa ideia de futuro e nossa experiência do presente afeta a própria tripartição do tempo em presente, passado e futuro. Como diz Peter Pelbart:

Nossa navegação no tempo ganhou aspectos inusitados. Já não navegamos num rio do tempo, que vai de uma origem a um fim, mas fluímos em um redemoinho turbulento, indeterminado, caótico. A direção do tempo se dilui a olhos vistos. Também a espessura do tempo de evapora, nem mais parecemos habitar o tempo, e sim a velocidade instantânea, ou a fosforescência das imagens, ou os bits da informação. Qualquer reflexão sobre a chamada pós-modernidade gira em torno dessa mutação, que alguns apresentam de maneira mais apocalíptica ou saudosista, outros com voluptuosa euforia, outros ainda com cinismo ou sarcasmo (2000, p. 188).

O declínio do futurismo utópico iluminista, o desmantelamento da supremacia metafísica do sujeito racional emancipado como fundamento do conhecimento e da ação, a avalanche das inovações técnico-científicas, a intensa aceleração do tempo, o domínio da velocidade instantânea, a expansão planetária da racionalidade instrumental capitalista, o agigantamento das forças produtivas e o consumo desenfreado, a substituição da política pela gestão tecnocrática da massificação e da globalização econômica, a desrealização do tempo e do espaço, a midiaticização, a transformação do progresso em rotina, a destruição da experiência e a anulação da expectativa, dentre outras transformações atuais, promoveram uma mutação no modo pelo qual passado e futuro são postos em relação na modernidade tardia, obscurecendo a localização dos homens no devir histórico.

O historiador François Hartog (2014) ressalta o quanto na atual experiência do tempo é predominante a categoria do “presente”, da qual emerge, de modo inédito, o “presentismo” como forma contemporânea da temporalidade. Tendo como marco histórico a queda do muro de Berlim, em 1989, o historiador considera que passamos a viver em um regime de historicidade *presentista*. Com o fim do comunismo revolucionário, teria ocorrido uma mutação na moderna ordem do tempo, dissolvendo o domínio do futuro emancipacionista e utópico do Iluminismo e instaurando um porvir cada vez mais inantecipável e incontrolável. Como um túnel escuro, marcado pela insegurança, o tempo histórico em nossa época não possui mais um passado que oriente o presente e não se torna mais capaz de imaginar o

futuro. Esse tempo histórico estagnado se assemelha com o que Francis Fukuyama considerou como o “fim da história”, ou seja, uma experiência temporal determinada pelo que Zygmunt Bauman (1998) denominou como “presente contínuo”. Vivemos num “cenário em que a sincronia toma o lugar da diacronia, a co-presença toma o lugar da sucessão e o presente perpétuo toma o lugar da história [...]” (BAUMAN, 1998, p.127). Como esclarece Dosse (2003), fazendo da democracia liberal a realização última do desenvolvimento da história da humanidade, Fukuyama pensou o fim da história não como sucessão de acontecimentos, mas como “História”, isto é, um processo simples e coerente de evolução que levava em conta a experiência de todos os povos ao mesmo tempo. Nas palavras de Dosse:

Fukuyama baseia sua demonstração, na noção hegeliana de contradição afirmando que não há contradições tão grandes a ponto de operar a destotalização do ‘Presente’ e de averiguar uma situação histórica de natureza diferente da de nosso mundo liberal. Sem motor, a história estaria indo para a parada definitiva: “Hoje [...] estamos errados em imaginar um mundo que seja radicalmente melhor que o nosso [...] Nós não saberíamos imaginar um mundo que seria *essencialmente* diferente do mundo presente”. A nossa pós-modernidade, marcada por este fim da história, não teria, portanto, mais horizonte de espera essa seria a característica de nossa consciência de época (2003, p. 249).

Na época atual teria emergido um novo regime de historicidade, surgido com o esgotamento e a crise do futurismo teleológico que abarcou a modernidade na busca pelo sentido histórico, desde 1789. Trata-se de uma ruptura radical entre passado e futuro, aprofundando uma valorização crescente do presente diante de um campo de experiência que já não ensina e um horizonte de expectativa que se apaga, pois já não mais realiza uma utopia. “O século XX aliou, finalmente, futurismo e presentismo. Se, em primeiro lugar, ele foi mais futurista do que presentista, terminou mais presentista do que futurista”, afirma Hartog (2014, p. 140). Para o historiador, o grande evento que marcou a emergência do presentismo ocorreu no fim da década de 80, com a queda do muro de Berlim, exprimindo o esgotamento do projeto comunista revolucionário e inserindo um novo regime de historicidade no qual se encontra revogada a “tirania do futuro”, característica das “filosofias da história”, uma vez que o futuro se tornou radicalmente imprevisível, obscuro, ameaçador, trazendo dúvidas sobre o próprio progresso. O futuro é olhado a partir de um presente contínuo, sem rupturas entre nós e as gerações futuras. Assim, o passado não orienta mais o atual e não serve de horizonte para imaginar um futuro que, por sua vez, não serve mais de guia para o devir histórico e a localização dos homens nele. Trata-se de certa paralisação ou estagnação do tempo histórico

mediante uma mobilização contínua do atual em velocidade onipresente. Vivemos como se cada dia fosse o último, pois, como diz uma conhecida propaganda de cartão de crédito: “a vida é agora”. Parte-se do presente, mas para retornar a ele, pois nada escapa de sua sincronia. A temporalidade contemporânea institui um tempo que se exprime sob a forma da *acronia* de um presente interminável. O presentismo abole a diferença entre o que não é mais e o que não é ainda porque instaura uma sempiterna mudança em movimento incessante. Imerso nessa *atopia* e *acronia*, os homens se tornam cada vez mais incapazes de recordar o passado e antecipar o futuro, uma vez que, tendo em vista estar sempre imediatamente *presente*, desejam ser flexíveis em face das incertezas e riscos de um presente múltiplo, multidirecional, sem densidade e espessura. Um presente tão vazio que se exprime na ansiedade incessante de “preencher o tempo” por um ativismo avassalador que deseja sempre cada vez mais desempenho e performance em menos tempo. Passa a imperar a contração do tempo e a dilatação do presente em uma velocidade que consome cada instante em seu caráter imediato. Esse “presente monstro” (HARTOG, 2014, p. 259) setorna um regime temporal único porque não é determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda, mas apenas por si próprio. Ele é, simultaneamente, tudo, já que nada há além do presente, e quase nada, já que está condenado a deixar de ser pela “tirania do imediato” que o consome continuamente. Trata-se de uma mobilização intransitiva que nos confina na sucessão veloz de instantes pontuais em fuga contínua e incessante, ou seja, a movimentação imóvel de um tempo estagnado e autorreferente que dilui a densidade das experiências, anulando a expectativa e a qualidade de um tempo vivido. A hiperatividade, a variação e a velocidade do presente onipresente ou da onipresença do movimento promovem de modo crescente indiferença, tédio, monotonia, apatia, cansaço, o stress como modo de vida, depressão, exaustão, ansiedade, rotina e ausência de significado.

Referências bibliográficas:

AGUIAR, O. *Filosofia, Política e Ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Ijuí, 2009.

ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

_____. "Trabalho, obra, ação". Trad. Adriano Correia. Em: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 7, 2/2005, p. 175-201.

_____. *A promessa da política*. Tradução Pedro Jr. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

CASTORIADIS, C. *Figuras do Pensável*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

DOSSE, F. *A História*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

HARTOG, F. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LÖWITH, Karl. *O sentido da história*. Lisboa: Edições 70, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Berlin/New York: De Gruyter, 1999, vol. 1 (924 p.), vol. 7 (840 p.), vol. 14 (778 p.).

PELBART, P.A. *vertigem por um fio: políticas da subjetividade contemporânea*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

ROVIELLO, A.-M. e WEYEMBERGH, M. (Orgs.). *Hannah Arendt et la Modernité*. Paris, Vrin, 1992.

VILLA, D. (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

VOLPI, F. Niilismo, Poshistoire, Fim da História. In: *O Niilismo*. Rio de Janeiro: Loyola, 1999.