

HANNAH ARENDT E A “FIDES ACQUISITA” DE DUNS SCOTUS
O PAPEL DA OPINIÃO NO ESPAÇO PÚBLICO

HANNAH ARENDT AND DUNS SCOTUS’ “FIDES ACQUISITA”
THE ROLE OF OPINION IN THE PUBLIC SPACE

HANNAH ARENDT Y LA “FIDES ACQUISITA” DE DUNS SCOTUS
EL PAPEL DE LA OPINIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO

Ricardo Gião Bortolotti

Doutor em Comunicação e Semiótica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Professor da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). E-mail: ricardo.bortolotti@unesp.br.

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/notandum.vi55.53995>

Recebido em 30/05/2020

Aceito em 02/12/2020

Resumo

Conforme o pensamento de Duns Scotus, as noções de fé adquirida e infusa correspondem, respectivamente, à disposição adquirida a partir do testemunho e à disposição proveniente de princípios necessários, cuja realidade é sobrenatural. Com efeito, a fé adquirida consiste no crer, similarmente à opinião, estando, pois, vinculada ao testemunho e conhecimento da pessoa. Por outro lado, a fé infusa não corresponde a nada do que é falso, uma vez que parte da luz sobrenatural e, portanto, não é contingente. Em vista disso, qual o papel da fides acquisita para Arendt? Ora, sabemos da admiração da autora pelo pensamento de Scotus, especialmente pela importância que dispensa à vontade e à liberdade. Malgrado isso, a noção de fé adquirida trata-se, a nosso ver, da posição assumida pelo senso comum, da crença no espaço público, a qual não se coaduna à crença totalitária da verdade. Por conseguinte, a fé adquirida é a crença criada da participação plural dos indivíduos, moldada da discussão em comunidade. Em outros termos: não há horizonte único, mas aquele tecido da pluralidade, no qual se amalgamam a diferença e a semelhança. Enfim, este trabalho procurará esclarecer o que significa fides acquisita para ambos os pensadores, Scotus e Arendt.

Palavras-chave: fé; hábito; espaço público; pluralidade.

Abstract

According to Duns Scotus, the notions of acquired and infused faith correspond, respectively, to the disposition acquired from testimony and the disposition derived from necessary principles, whose reality is supernatural. Indeed, acquired faith consists in believing, similarly to opinion, being, thus, linked to the testimony and knowledge of a person. On the other hand, infused faith does not correspond to anything that is false, since it is originated from supernatural light and, therefore, is not contingent. In view of this, what is the role of fides acquisita for Arendt? We know about the author's admiration for Scotus' thought, especially for the importance he attributes to will and freedom. In spite of this, the notion of acquired faith is, in our view, the position taken by the common sense, the belief in public space, which is not consistent with the totalitarian belief of truth. Therefore, acquired faith is the belief created from the plural participation of individuals, shaped from community discussion. In other words: there is no single horizon, but rather the fabric of plurality, in which difference and similarity amalgamate. In short, this work will attempt to clarify what fides acquisita means for both thinkers, Scotus and Arendt.

Keywords: faith; habit; public place; plurality.

Resumen

Según Duns Escoto, las nociones de fe adquirida e infundida corresponden, respectivamente, a la disposición adquirida a partir del testimonio y a la disposición proveniente de los principios necesarios, cuya realidad es sobrenatural. En efecto, la fe adquirida consiste en el creer, de manera similar a la opinión, estando, de esa manera, vinculada al testimonio y al conocimiento de la persona. Por otro lado, la fe infundida no corresponde a nada que sea falso, ya que parte de la luz sobrenatural y que, por lo tanto, no es contingente. Considerando esto, ¿cuál es el papel de la fides acquisita para Arendt? Sabemos de su admiración por el pensamiento de Escoto, especialmente por la importancia que le concede a la voluntad y la libertad. A pesar de esto, la noción de fe adquirida se trata, en nuestra opinión, de la posición asumida por el sentido común, de la creencia en el espacio público, la cual no está consonancia con la creencia totalitaria de la verdad. Por consiguiente, la fe adquirida es la creencia creada de la participación plural de los individuos, moldeada a partir de la discusión en comunidad. En otras palabras, no existe un horizonte único, sino el tejido de la pluralidad, en el que se amalgaman la diferencia y la similitud. En suma, este trabajo deintenterá de aclarar lo que fides adquisita significa para los ambos pensadores, Escoto y Arendt.

Palabras clave: fe; hábito; espacio público; pluralidad.

Introdução

Hannah Arendt caracteriza-se como uma teórica da política, e assim procurava defini-la tomando como exemplo a *polis* grega. Foi a partir daí que passou em revista a história dos homens no uso da liberdade, abordando a decadência que aquela forma de política foi mergulhando. No pior caso, o totalitarismo no século XX. Mas não só, uma vez que, a partir

do modelo totalitário, observou como essa forma de controlar o humano perfazia as sutilezas da publicidade, cuja meta era o homem reificado, o homem do consumo, o *animal laborans*. O que aconteceu com a política, exercício pleno da manifestação da liberdade? O que aconteceu com o espaço público, fonte criada *por e para* esse exercício? Esse espaço é definido pela comunicabilidade, pela livre manifestação de nossas opiniões, as quais revelam o que há de singular em cada um. Ora, para que haja algo desse jaez, seria necessário que houvesse a aceitação da opinião do outro, como verídica em relação aos fatos. Em outros termos, a confiança no bom senso dos cidadãos é essencial para a política autêntica, com o diálogo a tecer o espaço de interação.

Essa confiança a autora atribui a *fides acquisita*, expressão utilizada por Scotus, e que corresponde ao conhecimento adquirido da experiência e do testemunho de elementos teológicos, como a Revelação, a tradição da Igreja, etc. Sem o auxílio da fé adquirida não conseguiríamos trilhar o caminho que nos conduziria à salvação, pois, uma vez acrescentada a *fides infusa*, teríamos intensificada nossa confiança no testemunho da Igreja. Com efeito, não temos evidência dos fatos passados, da divindade, mas temos testemunhas que asseveram sobre isso, e que, se não déssemos crédito, mesmo sendo falíveis, não conseguiríamos viver em comunidade.

Este trabalho procura esclarecer o que significa “fé adquirida” para ambos os pensadores, Scotus e Arendt. Para alcançarmos um bom termo nesse empreendimento, contamos com a exposição de alguns aspectos do pensamento de Scotus, especialmente de suas considerações acerca das ciências, conforme o prólogo da *Ordinatio* e das *Questões Quodlibetais*. Também contamos com vários comentadores de seu pensamento. Da mesma forma, buscamos em Arendt o significado que assume esse termo na sua caracterização do espaço público.

A situação do homem e o conhecimento de Deus em Scotus

As primeiras páginas do Prólogo da *Ordinatio* colocam a questão essencial: O homem, no seu estado natural, necessitaria do auxílio de uma doutrina sobrenatural revelada e inacessível pela luz natural do intelecto? Para Scotus, o conhecimento imediato perfeito está vedado ao homem devido à *queda*, embora seu intelecto *por direito* possa conhecer as coisas materiais e imateriais¹. Como *homo viator* seu acesso ao conhecimento se dá a partir das

¹ Gilson esclarece bem a questão: “É inegável que possuímos um conhecimento imediato da existência da coisa singular, bem como da natureza comum singularizada e dos seus acidentes; não obstante, seríamos incapazes de

impressões dos sentidos, apropriadas ao processo de abstração e produção do conceito. Com efeito, as faculdades da alma e o conhecimento proveniente dos sentidos possibilitam-nos o acesso ao conhecimento do mundo natural, e não à Verdade que corresponderia à sua própria finalidade: a visão beatífica. A ciência lidaria com abstrações, limitando-se ao que pertence ao mundo natural, enquanto a filosofia (metafísica) teria como objeto o *ser enquanto ser*, uma realidade cuja abstração é mais elevada do que o conhecimento da física, por exemplo. Mas a metafísica também está limitada, já que não conduz diretamente à revelação de Deus, necessitando de um passo além, ou seja, para a teologia, a qual, por sua vez, supera a razão, atendo-se à fé². Seu objeto próprio é Deus (GILSON, 1985)³, que não é revelado à luz da razão enquanto objeto próprio, mas apenas enquanto “razão de ente” (*Ord. I, d. 3, n. 25-29 [III, 16-19]* apud MERINO, 1993, p. 185).

A razão dos filósofos concebe o mundo como necessidade. O teólogo, por seu turno, concebe como contingente, pois criado da vontade livre e criadora de Deus. Assim, Merino (1993, p. 188) sintetiza essa posição:

Si se da la razón a los teólogos, entonces resulta que sólo Dios es necesario y el mundo y todo lo demás es contingente, con lo que salta el necesitarismo racional; y si se da la razón a los filósofos en sus razonamientos sobre la naturaleza, la fe de los teólogos e y la libertad divina que defienden quedan descartadas. Por tanto, los filósofos y los teólogos no pueden entenderse fácilmente, pues las dimensiones de la razón y de la fe se encuentran en planos diversos.

A solução, esclarece-nos também Merino (1993), ao afirmar que o problema é solucionado quando a filosofia for iluminada pela teologia, uma vez que assim haveria compreensão a partir da Revelação. Por outro lado, a teologia, quando utiliza a filosofia, expressa suas verdades em conceitos humanos, levando à compreensão do mundo criado conforme a liberdade de Deus (OROMÍ, 1960).

A metafísica é a ciência que, de certa forma, supera os problemas colocados por ambos os planos, da filosofia e da teologia. O filósofo, para chegar às verdades da metafísica,

distinguir entre duas coisas inteiramente iguais em todos os seus aspectos, isto é, entre duas coisas que se assemelhassem perfeitamente em sua natureza comum e em todos os acidentes, e diferissem exclusivamente pela determinação positiva da singularidade (*haecceitas*).” (GILSON, 1985, p. 496).

² “Los filósofos paganos creen en la autossuficiencia de la naturaleza; por el contrario, los teólogos conocen los límites de la naturaleza y la necesidad de la gracia y la perfección sobrenatural.” (*Ord. Prol. n. 5 (I, 4)* apud MERINO, 1993, p. 184-185).

³ Nas palavras de Vignaux: “Para o crente, o objectivo da vida é a visão de Deus: não a sua visão através de um dos conceitos que o metafísico elabora a partir do sensível, mas vê-lo verdadeiramente, ‘frente a frente’, na sua realidade suprassensível.” (VIGNAUX, 1994, p. 146).

deve transcender a física, compreendendo que o mundo é contingente, que possui um *status* distinto da filosofia natural ou física. Com o auxílio da fé, o filósofo percebe “o sentido ontológico do real” (MERINO, 1993, p. 189). Nas palavras de Merino (1993, p. 190): “La metafísica no sólo es la coronación de la filosofía física, sino que es el ingreso en la teología o, talvez mejor, *theiologia*”⁴.

Diante da finalidade do homem, a metafísica possibilita o acesso ao ser enquanto ser, mas não de forma imediata, necessitando dos sentidos para obter conhecimento, e, mesmo a partir daí, não conseguimos atingir às *determinações* do ser enquanto ser, ou quando *atribuído* aos anjos ou a Deus, por exemplo. Nas palavras de Gilson (1985, p. 551):

Nosotros no tenemos ningún concepto directo de lo que pueden ser sustancias puramente inmateriales e inteligibles, los Ángeles y Dios, por ejemplo. Queremos decir con ello que, no solamente ignoramos sus naturalezas propias sino que ni siquiera podemos concebir lo que significa la palabra ‘ser’ cuando se la aplicamos. Toda nuestra metafísica es, pues, una ciencia del ser cuando ser, construída por un intelecto que no puede, alcanzar el alma más que bajo uno de sus aspectos, y no el más elevado.

Tal é a situação do *homo viator*, condenado a aventurar-se no mundo em busca do caminho que o conduziria ao lar eterno. Se sua escolha incidir com a via da física, não terá mais do que o determinismo imposto pelo entendimento; por outro lado, a teologia pode revelar a contingência do mundo, apontando-lhe a via da fé, pela qual lhe será revelada a Vontade criadora, e que age livremente, ou seja, contingentemente. Possibilita, assim, ao homem, o contingente e a trilha com que poderá alçar às essências necessárias, cujo fundamento reside na inteligência divina (OROMÍ, 1960). A metafísica integra esse quadro ao nos possibilitar atingir o mais alto cume do entendimento enquanto seres decaídos: a essência unívoca, abstraída das impressões dos sentidos, e que se aplica tanto ao conhecimento do mundo físico quanto ao teológico. É por meio dela que se dá a passagem do existente enquanto indivíduo para o “campo do abstrato” (OROMÍ, 1960, p. 20), no qual o universal real está expresso. E é dessa forma, segundo Oromí (1960, p. 20), que a partir das abstrações compreende o concreto, ou melhor, “por meio da significação”⁵. Com efeito, é interessante notar que, se o nosso acesso à inteligibilidade do existente fosse direto, os conceitos, termos e palavras seriam inteiramente supérfluos. A possibilidade da visão beatífica é conferida ao

⁴ Sobre o conceito de *theiología*, Merino se refere ao mistério, sagrado ou numinoso, conforme Heidegger. (MERINO, 1993, p. 190).

⁵ Oromí entende “significação” como sendo o significado, e não o significante (1960, p. 22).

homem, mas não nesta vida, como o testemunho da palavra divina atesta, a qual revela a capacidade do intelecto humano na visão direta do existente, sem intermediários (OROMÍ, 1960). Ora, com a metafísica, Scotus chega assim à ideia de um ser que o intelecto humano tem acesso: o infinito (VIGNAUX, 1993). Eis-nos, pois, “no centro do problema da teologia” (VIGNAUX, 1993, p. 148).

Para Oromí, chegamos a esse conceito de ser, objeto próprio e adequado da metafísica, a partir da transcendência da física, por ocasião da Revelação (OROMÍ, 1960). Com efeito, à fé atribui-se o papel essencial nesse caso, uma vez que, sem o testemunho das palavras da Bíblia, ao nos revelar a contingência do mundo, criado do ato livre de Deus, estaríamos nas mesmas condições da filosofia aristotélica. Nas palavras de Oromí (1960, 55-56):

Aristóteles, por de pronto, no pudo saber que todo lo físico es contingente, y por eso admite sólo alguna contingencia, que viene a ser como algún fallo de la naturaliza debido a la matéria o a la colisión de causas imprevistas. Mas aún: si nosotros no supiéramos por outro caminho, por el de la fe, que todo lo físico es contingente por depender de una voluntad que obra contingentemente; y no supiéramos, también por la fe, que se dan otras realidades espirituales que no siguen las leyes de nuestro mundo físico, difícilmente podríamos sospechar outra Metafísica que la del mundo físico, y diríamos de ella que es universal y necesaria. Pero sabendo lo que sabemos por la fe, como podremos afirmar semejante cosa? Este es el problema que se plantea Escoto como filósofo y teólogo.⁶

Com o papel da fé caracterizado como essencial no processo fundamental de alçarmos os altos cumes proporcionados pela metafísica, passaremos a discuti-la mais pormenorizadamente.

Definição e caracterização da fé em Scotus

O que Scotus entende por ato de fé? A fé é um hábito, que pode ser adquirido ou infuso. O hábito da fé adquirida é natural e causado pelo conhecimento que alcançamos da autoridade da Escritura e da própria Igreja. Nas palavras de Pich (2003, p. 86):

⁶ “El objeto de nuestra teología para Escoto, según vimos anteriormente, es el ser infinito; y si bien es verdad que nosotros no podemos tener un concepto totalmente positivo de infinito, que encierre a guisa de principio las verdades teológicas, también lo es que nuestra teología se apoya en la Revelación, que nos da un concepto de infinito mucho más rico que el de la Metafísica; mas no sería posible formar este concepto teológico del ser infinito a base de la Revelación, si antes la Metafísica no nos ofreciera un concepto de ser tal que pueda diferenciarse, conservando el mismo sentido, esto es, unívocamente, em finito e infinito.” (OROMÍ, 1960, p. 76).

A autoridade destas (Escritura e Igreja) se fundamenta na autoridade dos apóstolos e testemunhas e, em última instância, na autoridade e veracidade do Deus revelador. Todas estas autoridades são testemunhas e preservadas pela Igreja histórica.

É interessante notar que no hábito da fé adquirida, embora apoiado na autoridade da Igreja e da Revelação, e segundo a interpretação de Pich (2003, p. 87), a veracidade e autoridade do testemunho não são conhecidas como proposições evidentes, pois se apoiam no testemunho de “*quem é falível*”. No entanto, o crente, ao fundamentar-se no evangelho, o faz “*com certeza*”, uma vez que a veracidade é atribuída aos autores dos Livros canônicos.

O hábito da fé infusa, por seu turno, é causado de modo sobrenatural, ou seja, divino. Embora aumente a intensidade do ato de crer, seu objeto não nos é evidente, uma vez que é Deus (PICH, 2003). Com efeito, o conhecimento baseado na evidência das proposições refere-se ao conhecimento dos termos envolvidos, conforme o exame dos próprios termos e da proposição independentes de elementos externos (PICH, 2003).

Segundo Belmond (1932, p. 266), a fé natural ou adquirida é de duas espécies, conforme o testemunho “*emana do homem ou de Deus*”. No homem, embora o testemunho se baseie no seu conhecimento, a certeza não pode ser absoluta (*Ord. III, d. 23, n.15, Ant. p. 18* apud BELMOND, 1932, p. 266). Por outro lado, pode basear-se na “*credibilidade*”, que se refere ao testemunho divino, porém, os motivos são colocados sob o poder da razão. Belmond (1932, p. 266) oferece-nos um exemplo:

(...) a agência de verificação dos milagres de Lourdes. (...) a intervenção divina nos é sugerida pelos signos que poderíamos interpretar. Segue-se, pois, que a certeza humana, nisso, como em todas as coisas, não possui um controle absoluto.

Parece que a certeza acerca do testemunho da revelação atinge certo grau de intensidade, quando é administrada pela Igreja, porém não antes do batismo, a partir do qual “... a alma é distorcida (*déformée*) pela graça santificante e investida de dons sobrenaturais, a começar pelo *habitus fidei*.” (BELMOND, 1932, p. 268). Por outro lado, poderíamos crer na Igreja da mesma forma que cremos nas histórias bem admitidas dos crentes (*Ord. III, d. 23, n. 4 – Ant. p. 7* em note apud BELMOND, 1932, p. 268). Após o batismo, os atos da Igreja aparecem-nos infalíveis (BELMOND, 1932, p. 268), uma vez que:

A luz da fé infusa, por participar da luz divina, somente pode inclinar o entendimento a uma proposição determinadamente verdadeira. Logo a certeza atual deriva de certa comparação a um fator extrínseco infalível ao que o ato se conforma. Tal certeza não procede da perfeição intrínseca do ato; se foi provocada com igual intensidade apenas com a fé adquirida, seria igualmente perfeita a tudo que lhe é intrínseco. (*Quodl.* q.17, n.11, [BAC, 1968, p. 624]).

A fé infusa direciona nossa alma para seus ditames, mas como não é do conhecimento do crente, para que atue em toda sua intensidade, a instrução da Igreja é de suma necessidade (BELMOND, 1932). É a fé adquirida que assume esse papel, sendo adquirida antes ou após o batismo (BELMOND, 1932). Cada hábito possui vias diversas, ou seja, enquanto o hábito adquirido provém de uma ciência, ou da razão, o hábito infuso depende da vontade do indivíduo, como notamos por este trecho de Belmond (1932, p. 269):

[...] mas o ato pelo qual eu aceito, sobre o testemunho de Deus, o ensinamento que me é imposto pela Igreja, depende da fé infusa. O ato que procede dela é, diríamos por analogia, comparado ao ato da vontade. Esta, não pode agir sem o concurso do entendimento, o qual remedia a sua cegueira nativa. Entretanto, a vontade assim preenchida, delibera e a deseja para si.

Assim sendo, a atividade intelectual corresponde ao hábito adquirido, enquanto a vontade, ao ser *enformada* pela graça, delibera e inclina o entendimento para o objeto da fé (BELMOND, 1932). A fé infusa atua sob a vontade de forma inconsciente, tornando-a dócil e repleta de confiança quanto a sua própria atividade (BELMOND, 1932).

Essa discussão, acerca da fé adquirida, conduz a um ponto importante na compreensão do passado, a qual envolve diretamente o problema do testemunho e da veracidade. Vejamos como Vier (1951) reforça esse ponto a partir de sua obra intitulada *Evidence and its function according to John Duns Scotus*.

Segundo Vier, há dois tipos de conhecimento não evidente: conhecimento histórico e conhecimento obtido com o auxílio de crenças (1951).

O historiador deve confiar na opinião daqueles que testemunharam os fatos:

O conhecimento passado ou conhecimento histórico não alcança os fatos em si diretamente e imediatamente. Deve confiar exclusivamente no testemunho das pessoas que têm atualmente testemunhado os fatos. (VIER, 1951, p. 48).

Por conseguinte, o estudante de história deve aceitar o testemunho de seu mestre, uma vez que os fatos não podem ser verificados (VIER, 1951). Produz “alto grau de certeza” (VIER, 1951, p. 49), mas não possui evidência de seu objeto. A crença, como já exposta por nós, não possui também evidência de seu objeto, em se tratando da fé adquirida e da infusa (VIER, 1951). Em suma: “a crença é a única substituta da evidência” (VIER, 1951, p. 50). Segundo Vier, se não aceitássemos o testemunho de nossos pares na sociedade, a vida social seria impossível (VIER, 1951).

Ora, com essas considerações de Vier, a partir das quais reforçamos o caráter do testemunho, estamos preparados para transitar pelo pensamento de Arendt. Antes, porém, atentemo-nos a uma rápida sinopse da exposição precedente.

Discutimos de forma sucinta dois hábitos de fé: o adquirido e o infuso. Pelo primeiro, nossa alma é agraciada pela luz divina, que a impregna de confiança na condução do entendimento. Por outro lado, a *fides acquisita* constitui hábito adquirido a partir de ensinamentos. Os dois hábitos contribuem na jornada do homem para a salvação. Com efeito, importa-nos saber que a fé adquirida apoia-se no testemunho, baseado em alguma autoridade religiosa; porém, como vimos, os fatos do passado não produzem proposições evidentes, correspondendo, neste sentido, a crenças baseadas no conhecimento de testemunhas que presenciaram os fatos. Um passo adiante e estaremos em pleno solo arendtiano, no seio da comunidade, na qual a pluralidade é sua característica principal, inteiramente baseada no testemunho do outro.

Hannah Arendt e o uso da concepção “fé adquirida” escotista

No julgamento de Eichmann (ARENDT, 1999), Arendt deu-se conta do que é orientar-se por uma ideologia nefasta e totalitária, sem qualquer perspectiva humana de comunicabilidade. Deu-se conta da banalidade do mal, observada sem essa caracterização na obra *Origens do Totalitarismo* (ARENDT, 1989), e em várias outras. Com efeito, determinou-se a procurar o sentido desse abismo no contínuo da história, isto é, a buscar compreender as razões do totalitarismo do século XX. Foi, no entanto, as opiniões de Eichmann que a conduziram a um exame mais detalhado das faculdades do espírito, ou do que significa pensar. Crer-se numa ideia a orientar-nos a conduta, independente das opiniões do espaço comum, é romper-se com a *fides acquisita* que solidifica aquele espaço. Nas palavras de Roviello (1987, p. 139):

O solipsismo do indivíduo desligado da *fides acquisita* é mais radical: confiando apenas na sua racionalidade lógico-demonstrativa, este indivíduo já não é capaz de aceitar testemunho algum, não apenas o dos outros, mas também o dos seus próprios sentidos, já que estes lhe dão a ver uma realidade que rompe o ‘pacto’ através do qual se abria ao sentido.

Ora, perdida essa “escuta” proveniente da rede de comunicações da comunidade, perde-se também a liberdade, uma vez que a ação está no diálogo. Agir sob uma ideia é sujeitar-se a atividades programadas de antemão, cuja finalidade reside no domínio transcendental de concepções pré-fabricadas. Em outros termos, a ação encaminhada dessa forma busca construir a comunidade a partir de fins avessos ao sentido comum.

Crise e sociedade moderna: a perda do sentido

O primeiro passo para a desconfiança nas relações entre os homens provém da Grécia antiga, quando Platão distanciou-se dos negócios públicos para o seio da filosofia, cujo método permitiria ao filósofo alcançar a Verdade ou O Sumo Bem. Com Arendt (2009, p. 52):

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado.

A valorização da Ideia conduziu a Humanidade à busca de um horizonte além do senso comum, influenciando a história, vista a partir da modernidade e, especialmente de Hegel⁷ e Marx, como produto de uma necessidade pré-concebida, a “continuidade histórica” (55). A ciência moderna, por sua vez, possibilitou a concepção de verdade que não se adequa a um mundo contemplado, como o de Platão, mas aos resultados produzidos pelas mudanças ocasionadas no mundo dos sentidos. Nas palavras de Arendt (2009, p. 67):

Desde o ascenso da Ciência moderna, cujo espírito é expresso na filosofia cartesiana da dúvida e da desconfiança, o quadro conceitual da tradição tem estado inseguro. A dicotomia entre contemplação e ação, bem como a hierarquia tradicional que determinava ser a verdade em última instância percebida apenas no ver mudo e inativo, não pode ser sustentada quando a Ciência se tornou ativa e *fez* para conhecer.

⁷ A história mundial, no pensamento de Hegel, “antecipa o futuro mediante a ideia do progresso.” (FRY, 2010, p. 131).

Com o advento da ciência, o *fazer* passa a dominar, partindo de resultados previsíveis, baseados em métodos quantitativos. A importância da tradição grega, a dicotomia proveniente de Platão, entre o mundo das ideias e mundo dos sentidos, e que defendia a contemplação contra a ação apoiada no debate público, é distorcida, e a ideia passa a fazer parte de um esquema mecânico de fabricação. Assim, a concepção de que a história faz parte de um processo semelhante ao natural, o qual basta conhecer para dominar, conduziu os homens a uma sociedade voltada para o trabalho e os seus resultados materiais. O *homo faber*, necessário para a organização material da sociedade, cedeu lugar ao *animal laborans*, com suas exigências biológicas. Duas categorias arendtianas, que, juntamente com a da ação, a qual qualifica o político, caracterizam a vida ativa frente à vida contemplativa, própria do pensamento.

Em vista do mundo grego, o mundo moderno não condiz com a liberdade, revelada na livre manifestação do indivíduo junto a seus pares. Não se observa o destino da cidade sendo amplamente discutido pelos cidadãos, no embate sadio de opiniões. Em *A condição humana* (ARENDT, 2010), Arendt aponta alguns fatores que levaram a essa condição de alienação do humano, da falta de sua existência comunicativa; são eles: a descoberta da América e a facilidade das viagens intercontinentais; a Reforma e o surgimento do capitalismo; por fim, a invenção do telescópio com o consequente ceticismo em relação aos sentidos (FRY, 2010).

Foi nesse contexto, diante desses fatores, que a esfera pública, espaço da liberdade, foi invadida pela esfera privada, espaço doméstico da intimidade. Ainda, conforme a autora, na modernidade surge a esfera social, que, segundo palavras de Aguiar (2004, p. 10):

[...] foi a resolução e o empenho dos homens em se desfazerem de uma vez do constrangimento que a reprodução da reprodução biológica impõe a todos. É em função dessa perspectiva que vai surgir o social. O social retirou da esfera política a dimensão de publicidade e da esfera privada a ocupação com a esfera das necessidades. Com a ascensão do social, as atividades executadas privadamente passaram a ter importância pública e o que era típico passou a ser um luxo.

Com o social, privilegia-se o econômico e o labor passa a ser a atividade mais importante, uma vez que substituiu a ideia de liberdade vivida no confronto de opiniões para o prazer do consumo, do comodismo da vida pacata e segura do lar. Com efeito, do social transita-se para a sociedade de massas: “Por via da funcionalização e do consumo, foram aumentadas a previsão, a padronização e o controle sobre a capacidade humana de agir e

transformar.” (AGUIAR, 2004, p. 11). Os homens passam a ser descartáveis, meros números a serem substituídos.

Ora, numa sociedade assim constituída, o domínio de grupos é evidente, deixando pouco espaço para a reflexão e participação; pelo contrário, assistimos a um controle total a partir de uma linguagem monológica, imposta de cima para baixo. A política, atividade excelente da *vita activa*, torna-se o exercício da defesa de interesses pessoais e de grupos, pelo domínio das massas e para garantir o mercado consumista.

Com o homem reduzido à mercadoria, o sentido da existência humana deixa de ser a comunicabilidade, a vivência em comum, pois inteiramente substituída pelo consumo, o bem-estar do *animal laborans*. Esse homem não confia mais nos seus sentidos, confundidos com a manipulação a qual é submetido. Enfim, perdeu o que lhe tornaria humano.

A constituição do espaço público: o sentido recuperado

Mas qual seria a característica do mundo comum, do mundo plural dos homens? O sentido do humano perdeu-se, conforme podemos observar no valor atribuído à qualidade de vida e pelo consumo, juntamente com o futuro definido de antemão pelas ideologias vigentes, na manipulação da realidade. Visto dessa perspectiva, o homem tornou-se solitário e isolado, pois não passa de um número, distante da reflexão solidária, ou seja, participativa, na qual o outro ocupa papel central. Assim, alienado de sua condição humana, concebida sob um plano fictício, não se atém ao que é real. Em *A condição humana*, a autora afirma que “... a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade.” (ARENDT, 2010, p. 61). Ora, a comunicação é central na definição de realidade, estando relegado para a intimidade tudo o que se oculta do público (ARENDT, 2010).

A participação na esfera comum é o que caracteriza a humanidade do homem, pois é o local de encontro com o outro no diálogo plural, quando a mente se alarga, ao pensar-se no lugar do outro. Com efeito, Arendt afirma, em *As origens do totalitarismo*:

O homem isolado que perdeu o seu lugar no terreno político da ação é também abandonado pelo mundo das coisas, quando já não é reconhecido como *homo faber*, mas tratado como *animal laborans* cujo necessário ‘metabolismo com a natureza’ não é do interesse de ninguém. É aí que o isolamento se torna solidão. A tirania baseada no isolamento geralmente deixa intactas as capacidades produtivas do homem; mas uma tirania que governasse “trabalhadores”, como por exemplo o domínio sobre os escravos na Antiguidade, seria automaticamente um domínio de homens

solitários, não apenas isolados, e tenderia a ser totalitária. (ARENDT, 1989, p. 527).

O homem do consumo alimenta-se de ficções, daquilo que é ditado por uma ideologia manipuladora. Esse controle é parte de uma máquina que, a partir da publicidade, direciona o comportamento. Nas palavras de Aguiar (2007, p. 09):

A publicidade não enseja formar uma opinião, mas provocar um comportamento, gerar uma atuação. Para aumentar a venda de qualquer produto, todos os recursos são mobilizados: a autoridade da ciência, a notoriedade dos consumidores, a beleza dos objetos etc.

Ora, não observamos na publicidade a imposição de ficções (AGUIAR, 2007, p. 09), tornando real o que tem sentido apenas para o *animal laborans*, ou seja, para a massa? A esfera pública, com suas exigências de ação política, cuja participação seria em prol dos interesses dos homens nos assuntos que os tornariam mais humanos, é reduzida ao determinismo dos desejos pessoais. Para Aguiar (AGUIAR, 2007, p. 09), na interpretação de Arendt, nesse contexto, a confiança cedeu lugar à ficção ideológica:

A confiança, elemento fundamental na estruturação civilizada da comunidade, é substituída pela coerência da ficção. Esse é o ponto axial para Arendt em *Origens do totalitarismo*. A ficção é o húmus do qual se alimenta toda e qualquer propaganda. No caso do nazismo, a ficção ideológica, pautada no anti-semitismo, deu o formato da sociedade alemã na época. A ficção toma o lugar da veracidade como forma de asseverar e estabilizar as relações entre os homens.

Na substituição da verdade pela propaganda, uma distinção deve ser feita: não se trata, alerta-nos Aguiar (2007)⁸, da verdade que se opõe à opinião, como no pensamento de Platão, mas sim da verdade fatural, que depende do testemunho dos homens, da interpretação das pessoas envolvidas. Sobre isso, atentemo-nos às palavras de Arendt (2009, p. 295):

A verdade fatural, ao contrário, relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio da intimidade. É política por natureza.

⁸ “Os fatos são superiores ao poder. A estabilidade que a verdade fatural dá não foi ultrapassada. Para Arendt, a política é limitada pela veracidade, solo que os homens não podem modificar à vontade, e somente respeitando esse limite poderemos manter a liberdade de agir e transformar a realidade, bem como garantir que permaneça íntegro o poder de prometer inerente à vida política.” (AGUIAR, 2007, p. 13).

A verdade dos fatos depende da própria sociedade, da integração livre de seus membros, por isso: “quanto mais democrática for a sociedade, quanto mais viva for a esfera pública, mais estarão garantidos” (AGUIAR, 2007, p. 12). Com efeito, a veracidade dos fatos deve ser assegurada para que a política autêntica realize sua atividade, e, para tal, a sua circulação deve basear-se na confiança frente à opinião do outro.

Com a consequente perda da confiança, perde-se a experiência do senso comum, da liberdade de expressar-se frente à pluralidade de opiniões. Perde-se, assim, o sentido de comunidade, definida por esse pluralismo de vozes, as quais emitem juízos sobre a vida comum. Na verdade, como bem afirma Roviello (1987), perder o sentido é, ao mesmo tempo, o abandono do senso comum, “[...] o que significa basicamente que se perde a fé no mundo tal como ele se abre ao homem numa experiência.” (ROVIELLO, 1987, p. 125).

A determinação da conduta, no caso mais emblemático do totalitarismo, dispensa o senso comum, baseado na experiência mundana e da comunidade, para regras que as transcendem. O senso comum depende do conjunto, da aceitação do convívio entre os membros, cujo limite está estabelecido nos juízos formados do que é comum a todos. Como nossas opiniões sobre os fatos são variáveis, precisamos “acreditar na boa fé das testemunhas” (ROVIELLO, 1987, p. 137). Esse testemunho não nos brinda com a certeza, mas “sabemos” que todos partilham das mesmas regras do bom senso (ROVIELLO, 1987). Assim, os cidadãos compartilham do respeito pela comunicabilidade, que está intrinsecamente vinculada à veracidade de nossas opiniões. A mentira tolhe a comunicação, impedindo que a espontaneidade impulsione a manifestação do indivíduo na esfera pública, abrindo-se à pluralidade de opiniões. Por fim, podemos dizer que:

A fé adquirida é, precisamente, a fé na possibilidade de salvaguardar as diferenças fundamentais, as quais separam o sentido do não-sentido, o possível do impossível, a realidade das meras criações do espírito humano. (ROVIELLO, 1987, p. 138).

Sem a fé adquirida, discutida por Scotus no contexto teológico, o senso comum deixa de direcionar o nosso pensamento na espontaneidade do juízo. Com efeito, somente a confiança tem o poder de trazer à tona a singularidade do indivíduo, a qual, embora distinta, não foge do bom senso, próprio da comunicabilidade da comunidade.

Considerações finais

Procuramos expor a noção de fé adquirida em Scotus e Arendt. Essa noção reveste-se de importância para ambos os pensadores, pois é fundada sobre o conhecimento da experiência de comunicação entre as pessoas. Para Scotus, como vimos, a fé adquirida é necessária, pois não temos evidência imediata do objeto, como no conhecimento matemático. Além disso, atua junto com a fé infusa, um hábito teológico, que enche a alma de confiança na condução do crente frente ao testemunho da Revelação e da Igreja. Também observamos em Scotus que os fatos passados, estudados pelo historiador, não são evidentes, dependendo da fé adquirida. Arendt, por seu turno, rejeita as considerações da teologia, uma vez que transita pela existência concreta, sem os subterfúgios transcendentais da religião ou da metafísica. Entretanto, utiliza a noção escotista de *fides acquisita* a fim de abordar a questão da pluralidade do espaço público, baseada na opinião e na credibilidade da testemunha, cara em vista da manutenção da veracidade dos fatos e, portanto, para aquilo que é essencial ao homem e à sua liberdade: a comunicabilidade.

Referências

AGUIAR, O. A. A questão social em Hannah Arendt. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 27(2), p. 07-20, 2004.

AGUIAR, O. A. Veracidade e propaganda em Hannah Arendt. **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. 10, nº 1, p. 7-17, 2007.

<http://filosofianreloanda.pbworks.com/f/Verdacidade+e+Propaganda+e+Hannah+Arendt.pdf>

Acessado em 07/08/2016 às 15h40.

ARENDT, H. **As origens do totalitarismo**. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

ARENDT, H. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de A. Abranges et alii. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 1992.

ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal**. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de M. W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ARENDT, H. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BELMOND, P. Seraphin. Du rôle respectif des motifs de crédibilité et de l'“habitus” fidei selon Jean Duns Scot. **La France Franciscaine**, v. 15, p. 239-279, 1932.

DUNS SCOTUS, Ioannes. **Opera Omnia – I. Ordinatio – Prologus**. Civitas Vaticana. 1950.

DUNS SCOTUS, Ioannes. **Opera Omnia – III. Ordinatio I**. Civitas Vaticana. 1950.

DUNS ESCOTUS, Juan. **Cuestiones Cuodlibetales**. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1968.

DUNS SCOTUS, J. Prólogo da **Ordinatio**. Tradução, introdução e notas de Roberto H. Pich. Porto Alegre: EDIPURS, 2003, p. 15-218.

FRY, K. A. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2010.

GILSON, E. **La Filosofía en la Edad Media: desde los Orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV**. Versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid: Editorial Gredos, 1985a.

GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. Tradução e notas de Raimundo Vier. Petrópolis: Vozes, 1985.

MERINO, J. A. **Historia de la Filosofía Franciscana**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1993.

OROMÍ, M. Introducción general. **Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto: Dios Uno y Trino**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1960.

PICH, R. H. As principais posições de Scotus na primeira parte do prólogo à *Ordinatio*. In: ROVIELLO, A-M. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Tradução de Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1987.

VIER, P. C. **Evidence and its Function according John Duns Scotus**. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure, 1951.

VIGNAUX, P. **A filosofia na Idade Média**. Tradução de M. J. V. de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1993.