

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WILLIAN BENTO BARBOSA

**A TENSÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE
HANNAH ARENDT**

GOIÂNIA
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A TENSÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE
HANNAH ARENDT**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás sob orientação do prof. Dr. Adriano Correia Silva, para obtenção do título de mestre em filosofia.

Prof. Dr. Adriano Correia Silva (UFG) – Orientador

Profa. Dra. Adriana Delbó (UFG)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFG)

GOIÂNIA
2014

Ficha catalográfica elaborada automaticamente
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a), sob orientação do Sibi/UFG.

Bento Barbosa, Willian
A TENSÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE
HANNAH ARENDT [manuscrito] / Willian Bento Barbosa. - 2014.
CXXVIII, 128 f.

Orientador: Prof. Adriano Correia Silva.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade
de Filosofia (Fafil) , Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia,
2014.

1. Filosofia. 2. Política. 3. Pensamento. 4. Ação. 5. Juízo. I. Correia
Silva, Adriano , orient. II. Título.



ATA DA DEFESA PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DE **WILLIAN BENTO BARBOSA**, REALIZADA EM 23 DE SETEMBRO DE 2014

Aos 23 dias do mês de setembro de 2014, às 10.00h, no miniauditório 29 da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pelo mestrando **WILLIAN BENTO BARBOSA**, do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás, intitulada: " **A TENSÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA NO PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**". Após a abertura da sessão, o professor Adriano Correia Silva/UFG, orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando os demais examinadores, os professores doutores: Adriana Delbó Lopes/UFG e Odílio Alves Aguiar/UFG. Foi dada a palavra ao mestrando, que expôs seu trabalho e, em seguida, ouviu-se os respectivos pareceres dos integrantes da banca, procedendo-se à arguição e respostas do mestrando. Ao final, a banca reuniu-se em separado para avaliação do trabalho. Discutido o trabalho e o desempenho do mestrando, foi ele considerado aprovado, por unanimidade. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para os fins.

Prof. Adriano Correia Silva/UFG

Profa. Adriana Delbó Lopes/UFG

Prof. Odílio Alves Aguiar/UFG

Para Jucelma Barbosa e Renato Barbosa,
Suellen Girelli (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, às minhas raízes no Paraná, à minha família, Renato, Jucelma, Jonnefer, Renata e Renan, pela confiança e amor em todos os momentos.

Agradeço aos meus grandes e velhos amigos de Guarapuava, Paulinho, Leandro, Afonso e Adriel, também à Letícia e à Dayane. Aos mais novos e grandes amigos itatiamambenses do Goiás, Pin, Fernanda Pan, Anna Paula, Kárita, Mana Rosa, Anderson, André Ribeiro, César Viana, Ana Luiza, Lenira, Juliana, Berta, Íris, Lícia, Aparecida e demais colegas de Goiânia, por terem transformado o percurso do mestrado em um tempo oportuno para o companheirismo e lembranças de grandes histórias. Agradeço também aos novos amigos de Anápolis, Géssica, Carlos, Luis Guilherme, Mariana, Elza, Sérgio's, Jacques, Sandra, Marcos, Ivanilian, Shilton e demais equipe do IFG, pela receptividade e carinho, mesmo no pouco tempo que estive pela cidade.

Ao professor Adriano Correia, inspirador dos meus caminhos que me levaram até Goiânia, pelas aulas, orientações e paciência, mas também pelos ensinamentos fora da pesquisa, mostrando a grandeza de uma pessoa para além do currículo.

Aos demais professores com os quais tive privilégio de ter conhecido na minha formação no mestrado, pelos ensinamentos e amizade, Adriana Delbó, Helena Esser, Carla Damião, Christian Klotz, Carmelita Brito, Renato Moscatelli e Davide Scarzo.

À banca de avaliação, Helena e Adriana novamente, pelos devidos e primorosos apontamentos na qualificação; ao professor Odílio Alves Aguiar, estimado guru arendtiano, cujo pensamento participou ativamente da construção desta dissertação e agora me oportunizo em tê-lo na banca de defesa.

À Marlene, secretária da pós-graduação em Filosofia e fiel apoiadora.

À Capes pelo financiamento da pesquisa.

À idéia que tenho de Deus que me faz companhia.

“Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva.” Hannah Arendt.

De que se trata a experiência?, perguntou Rosa. Que experiência?, perguntou Amalfitano. A do livro pendurado, disse Rosa. Não é nenhuma experiência, no sentido literal da palavra, disse Amalfitano. Me passou pela cabeça de repente, respondeu Amalfitano, a ideia é de Duchamp, deixar um livro de geometria¹ pendurado às intempéries pra ver se aprende alguma coisa da vida real (grifos meus). Você vai destruí-lo, disse Rosa. Eu não, replicou Amalfitano, a natureza. Ai, você está cada dia mais maluco, disse Rosa. Amalfitano sorriu. Nunca tinha visto você fazer uma coisa assim com um livro. Não é meu, disse Amalfitano. Dá na mesma, disse Rosa, agora é seu. Curioso, disse Amalfitano, deveria ser mas a verdade é que não o sinto como um livro que me pertença, além do mais tenho a impressão, quase a certeza, de que não estou causando nenhum dano a ele. Então faça de conta que é meu e despendure o livro, disse Rosa, os vizinhos vão achar que está doido. Os vizinhos, os que põem cacos de vidro em cima dos muros? Eles nem sequer sabem que existimos, disse Amalfitano, e estão infinitamente mais doidos do que eu. Não, eles não, disse Rosa, os outros, os que podem perfeitamente bem ver nosso quintal. Algum deles te incomoda?, perguntou Amalfitano. Não, respondeu Rosa. Então não tem problema, disse Amalfitano, não se preocupe com bobagens, nesta cidade estão acontecendo coisas muito mais terríveis do que pendurar um livro numa corda de varal.

Roberto Bolaño, 2666, Parte II – A parte de Amalfitano.

¹ “Que não entre quem não saiba Geometria”, já dizia Platão, em aviso na sua Academia. *Geometria*, aquela, em seus vários moldes, desde Platão, Descartes, Leibniz e até Kant, é o conhecimento “necessário e universal”, correto, visa captar toda estrutura da realidade em fórmulas matemáticas, exatas. “Convicção de que o raciocínio matemático deveria servir como paradigma para todo pensamento.” EPF, p. 47)

RESUMO

Tratamos de analisar nesta dissertação o conflito entre filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt. O conflito expressa as diferenças entre o modo de vida dedicado à ação e o modo de vida dedicado à contemplação, entre o político e o filosófico. Seriam estas atividades completamente distintas ou haveria alguma relação possível entre elas? Motivado principalmente pelo julgamento de Sócrates, personagem principal da tensão, Platão teria iniciado uma tradição da filosofia que priorizaria a contemplação em detrimento da ação, tradição rompida somente com Marx, Nietzsche e Kierkegaard. Tal intento teria deformado tanto a ação, desalojando-a da liberdade nela inerente, quanto o pensamento, desalojando-o do mundo e dos significados para um *lugar-nenhum* dos filósofos. Neste sentido, a crítica de Arendt à filosofia se dirige a um modo específico de filosofar: a filosofia tradicional de cunho metafísico, do espírito (*nous*) e da teoria (*theorein*), a filosofia dos *pensadores profissionais*. As reflexões de Arendt nos orientam a realojar o pensamento no mundo e na esfera dos significados e por outro a reatualizar a ação e a liberdade em sua dignidade própria; à passagem de uma filosofia da fundamentação para uma filosofia da compreensão; para a amizade na política e para o cuidado com o mundo. Para iluminar os problemas da dissertação, faz-se necessário estabelecer uma espécie de fenomenologia da obra de Arendt, um *pasearse* em suas principais obras e discussões, tal como no problema da ação, da liberdade, do pensamento, da amizade e do juízo político.

Palavras-chave: Filosofia, Política, Pensamento, Ação, Juízo.

ABSTRACT

The analysis of the conflict between philosophy and politics in the thought of Hannah Arendt was made through this thesis. The conflict expresses differences among the lifestyle dedicated to action and the way of life dedicated to contemplation, among politics and philosophy. Are these completely different activities or would be possible any relationship between them? Motivated primarily by Socrates' judgment, the tension's main character, Plato may have started a tradition of philosophy that would prioritize contemplation over action, a tradition broken only with Marx, Nietzsche and Kierkegaard. Such intent would have deformed both acting – dislodging it from the freedom inherent in it, as thought – displacing it from the world and the meanings to a place none of the philosophers. In this sense, Arendt's critique of philosophy speaks to a specific way of philosophizing: the traditional metaphysical philosophy, the spirit (*nous*) and theory (*theorein*), the philosophy of professional thinkers. Arendt's reflections guide us to relocate the thought in the world and in the realm of meanings and, on the other side, to revitalize the action and freedom in its own dignity; to the passage of a philosophy of foundation to a philosophy of understanding; to a friendship in politics and to the care for the world. To illuminate the issues of the thesis, it is made necessary to establish a sort of phenomenology of the work of Arendt, a *pasearse* in her main works and discussions, as in the problem of action, of freedom, of thought, friendship and the political judgment.

Keywords: Philosophy, Politics, thought, action, judgment.

SIGLAS DAS OBRAS DE HANNAH ARENDT

PP – A Promessa da Política

DP – A Dignidade da Política

CH – A Condição Humana

TOA – Trabalho, Obra, Ação

VE – A Vida do Espírito

SV – Sobre a Violência

SR – Sobre a Revolução

EPF – Entre o Passado e o Futuro

EJ – Eichmann em Jerusalém

LFPK – Lições sobre a Filosofia Política de Kant

CR – Crises da República

CFET – Compreender. Formação, exílio e totalitarismo.

HTS – Homens em Tempos Sombrios

OT – Origens do Totalitarismo

GT – A grande tradição

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
Capítulo 1. A tensão entre filosofia e política	18
1.1 A oposição entre vida ativa e vida contemplativa	18
1.2 Apontamentos sobre a concepção tradicional de filosofia: os pressupostos gregos..	26
1.3 O conflito entre o filósofo e a <i>polis</i>	30
1.4 Uma herança sem testamento: novidade e falência da tradição	40
Capítulo 2. A dignidade do pensamento	52
2.1 A necessidade do Pensar: o caso Eichmann	57
2.2 Kant: a necessidade da razão e a destruição da metafísica.....	62
2.3 Uma fenomenologia do pensamento	66
2.3.1 A dignidade da Aparência	70
2.3.2 O enigma de Catão e a solução de Sócrates	73
Limiar	
Compreensão e Juízo	84
Capítulo 3. A dignidade da ação	91
3.1 Uma fenomenologia da ação	91
3.2 A instrumentalização da ação: a despolitização da liberdade e a transformação do poder em violência	97
3.3 O problema da obediência: política como governo	108
3.4 Uma antropologia da amizade	113
CONCLUSÃO	121
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	125

INTRODUÇÃO

A presente dissertação tem o intento de discutir o conflito entre filosofia e política no pensamento de uma autora que fez dessa discussão a linha tensionante principal de toda sua obra: Hannah Arendt. O tema do presente trabalho, o conflito entre filosofia e política, está enraizado na distinção entre pensamento e ação. A abordagem do tema será um *pasearse* na obra arendtiana, porque é um dos principais motes da sua discussão, percorrendo suas principais obras e debates. Entre vários caminhos possíveis para analisar tais problemas, investigando seus textos e também pelos estudiosos da obra de Hannah Arendt, trilharemos o caminho de seus próprios *insights*, correndo os riscos instigados pela própria autora.

É velho o conflito entre o homem que age e o homem que filosofa, entre o âmbito dos assuntos humanos da política e o do pensar da filosofia. Para o homem que age, suas críticas recaem à sua irreflexão, para o homem que filosofa, está em jogo sua inabilidade para questões práticas. Como exemplo, temos o escárnio da jovem camponesa trácia dirigido ao filósofo Tales, que “ansioso para conhecer as coisas dos céus, enquanto lhe escapavam as que se encontravam aos seus pés”² caiu em um poço quando observava o céu. Kant também reproduz uma situação parecida, a história do cocheiro de Tycho de Brahe, que quando orientado sobre qual direção seguir, respondeu ao astrônomo: “Caro senhor, é possível que conheças muito sobre os corpos celestes, mas aqui na Terra és um tolo”³; ou ainda, do preconceito do senso comum de que quem pensa muito se desvirtua do raciocínio prático e da vida ordinária, por vezes, vivendo no “mundo da lua”, alheados da vida cotidiana. Não haveria lugar para o filósofo na cidade? Ou apenas reclusão, para meditar, a exemplo do confinamento sob uma escada do *Filósofo em Meditação* na pintura de Rembrandt ou do confinamento de Montaigne em seu castelo?

Outro risco, pelo qual Arendt é criticada, é o de cair em um necessário dualismo conceitual, antagonismos de uma oposição intelectualista: pensamento/ação, filosofia/política, público/privado, verdade/significação. Mas esta inclassificabilidade de sua teoria nos dá luz ao que ela mesmo significa, esta é sua virtude. A exemplo da formulação de Isaiah Berlin⁴, de que a raposa sabe muitas coisas e o ouriço uma única importante, Arendt é tanto raposa

² Cf VE, p. 64.

³ Cf VE, p. 65.

⁴ Cf. LAFFER, 1991.

quanto ouriço em suas formulações. Hannah Arendt por si só é paradigmática: alemã, judia, apátrida, cientista política, filósofa, professora, mulher. Presenciou as grandes transformações do poder político do século XX, assim como as ações de barbárie dos regimes totalitários, do terror e dos campos de concentração. Arendt⁵, como poucos, tentou *compreender* tais acontecimentos em meio à incapacidade de julgar, agir e compreender a ação humana. Arendt nos alertou que os eventos que assolaram o mundo mostraram que a destruição de toda vida na terra não era mais somente assuntos dos filmes de ficção científica, com as constantes guerras e ameaças da paz, a vida na terra está constantemente ameaçada; ameaça da destruição da pluralidade e da condição humana, homens refugiados, sem lar no mundo nem em suas raízes familiares, tendo sua própria essência e dignidade ameaçadas. Tal era a ruptura diante da tentativa totalitária de conquista e de domínio total. Através de seu “pensar sem corrimão” (*Denken ohne Geländer*), Arendt tentou reconstituir a política na qual a liberdade, a pluralidade humana e a amizade são inerentes, ou seja, recuperar sua dignidade perdida em outros tempos. Mas, além disso, também tem sido dada muita importância à sua compreensão acerca da filosofia e do pensamento, outro elemento fundamental que se buscará compreender nesta dissertação.

Após o conflito entre filosofia e política ser explicado e também as delimitações da crítica de Arendt à filosofia tradicional, tentar-se-á acompanhar, em Hannah Arendt, a passagem da filosofia enquanto fundamentação para uma filosofia da compreensão, do significado. Reatualizar o sentido da política, conseqüentemente da ação e restituir ao pensamento no mundo. Um conflito, uma oposição estaria mais presente somente na tensão entre filosofia e política ou também na relação entre pensamento e ação? Lembrando que a filosofia não monopoliza todo o pensamento, pode haver então alguma aproximação? Entre o pensar e o agir? E o juízo? Qual é o papel do juízo no pensamento de Hannah Arendt? Se mesmo em solidão, nos fazemos companhia a nós mesmos, e mesmo em repouso, podemos estar em total atividade através do pensamento, não é possível que não haja uma aproximação.

O primeiro capítulo apresentará os elementos indispensáveis para expor o conflito entre a filosofia e a política. A discussão inicialmente se dará no contexto da

⁵ Na apresentação à 2ª Edição de *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder* (São Paulo: Paz e Terra, 2013), Celso Lafer relaciona Arendt aos clássicos da filosofia, justificada pelo preenchimento dos três quesitos de obra clássica proposta por Norberto Bobbio: a obra arendtiana é uma autêntica intérprete de sua época, dando, através de sua obra e pessoa, um acesso ao “espírito” do seu tempo; (II) é sempre atual, daí advindo a necessidade de sucessivas gerações de relê-la e dar-lhe nova interpretação; (III), finalmente, as categorias de compreensão geral por ela elaboradas continuam indispensáveis para o entendimento da realidade atual, ainda que elaboradas em outros momentos históricos.

distinção entre a vida ativa e a vida contemplativa, em sua supremacia, no interior de *A Condição Humana*. A fratura inaugurada entre o pensar e o agir, seria de fato incontornável? Que tipo de filosofia consideramos aqui tradicionalmente oposta à política? Discutiremos então alguns apontamentos acerca da noção tradicional de filosofia à que se opõe à política. A origem desta concepção tradicional de filosofia, sobretudo de fundamento metafísico, teve como ensejo o intento de Platão motivado pelo julgamento de Sócrates. Por fim, investigar-se-ão os resultados de tal intromissão e tradição filosófica iniciada com Platão, que diante das perplexidades do horror totalitário, não legou nenhum testamento filosófico-político que pudesse prestar contas sobre tais acontecimentos, muito em virtude da incapacidade da tradição em *compreender*, atualizar e preservar. O totalitarismo havia *paralisado* e levado à ruína toda categoria política, ética e filosófica. A tradição da filosofia política de Platão teve seu fim com a derrocada da tradição metafísica, tendo seu fim esgarçado com Marx, Kierkegaard e Nietzsche, uma rebelião da ação contra a filosofia. Mas a lacuna entre o passado e o futuro já tinha sido aberta. E diante desta ruptura, estaria a oportunidade e possibilidade de desamarrados e desvendados de qualquer tradição e preconceito, *re-pensar*?

O segundo capítulo tratará sobre o pensar, mas na tentativa de discutir o pensar em sua dignidade, diferenciando o pensar da filosofia criticada por Arendt, salvaguardando a autenticidade de seu próprio pensamento. O problema da tradição filosófica não estaria além de sua mera abelhudice na ação, na *polis*? A filosofia não teria também destituído o pensar de suas características originárias? A trilha usada para pensar tal discussão é a necessidade do pensar no caso *Eichmann em Jerusalém*. O motivo para tal salvaguarda do pensamento estaria consubstanciado na distinção kantiana entre pensamento e conhecimento e os argumentos kantianos para destruição da metafísica. Mas o que seria de fato o pensamento? Aos moldes arendtianos, estabelecer-se-á uma espécie de fenomenologia do pensamento. Em primeiro, conferindo a ele sua dignidade da aparência, sua adequação no mundo e, em seguida, após identificadas as características basilares do pensamento, o enigma do pensamento em Arendt e quiçá de toda sua filosofia, estará exposto na discussão do enigma de Catão “nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo”. Além disso, aplicaremos o paradoxo de Catão na transfiguração do personagem Sócrates anti-platônico, um homem que pensou sem ter abandonado o mundo público. Por fim, a importância da compreensão do juízo. Seria ele a ponte entre o pensamento e a ação?

O terceiro e último capítulo, após o pensar ter-se compreendido à luz da reflexão arendtiana, o mesmo será feito com a categoria da ação e conseqüentemente da política,

estabelecendo, como foi feito com o pensamento, uma espécie de fenomenologia. Quais são as principais características da ação? Tais características serão reaproximadas à liberdade nela inerentes. A perspectiva do filósofo para a filosofia acaba transformando o controle da ação política, na transformação da *práxis* em *poiesis* – fabricação, do *agir* pelo *fazer*. Além disso, a instrumentalização da ação tem como resultado a despolitização da liberdade, por um lado, e a transformação do poder em violência. Considerando esta compreensão da política como governo e conseqüentemente da ação como domínio, pretende-se concluir o trabalho voltando as orientações do debate para discussões acerca da amizade, utilizando-se também interpretações vindo de La Boétie e Pierre Clastres. A amizade faria uma contraposição ao amor do filósofo na política? E no pensamento? É nela que se daria a compreensão? Em suma, por que o conflito? O que é o pensamento? O que é a ação? Qual é o resultado da intromissão da filosofia enquanto fundamentação em ambas as atividades?

CAPÍTULO I

A TENSÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA

O conflito entre filosofia e política pode ser expressado através da oposição entre o pensamento e ação. Mas será que todo pensamento é filosófico e toda a ação é política? Não seria possível uma filosofia dotada de sentido político ou uma ação filosófica? A tradição do conflito entre as atividades políticas e do pensamento, iniciada com Platão, apenas traduz diferenças irreconciliáveis de domínio de atuação ou apenas deturpa um campo original onde ambas as atividades eram conciliáveis? Que filosofia tratamos aqui como contraditória à política? Toda filosofia ou um tipo determinado de filosofia, de pensamento filosófico? E que tipo de ação política discutimos aqui? Qual é a relação da filosofia e da política com o sintagma filosofia política? O filosofar em solidão impossibilita o agir político do cidadão? Quais são as consequências do agir sem filosofar? Isso é possível? Qual pensamento resta e qual ação deve ser preservada? Uma metáfora utilizada por Arendt para falar dos preconceitos contra a política e o que de fato ela significa cabe bem na discussão para falarmos sobre o pensamento filosófico: não podemos correr o risco de jogar a criança junto com a água do banho. Se realmente há um modo de pensamento que não se oponha à política ou de ação que não tenha se perdido à intervenção da filosofia, há que se salvar da destruição ou do niilismo. Arendt bem que poderia ser chamada de pensadora do conflito, pensadora das tensões, das teias e emaranhados conflituosos do pensamento e do mundo, da filosofia e da política. Pensando os escombros da tradição, Arendt se apropria do conceito heideggeriano de *destruktion*, a fim de redescobrir das ruínas a dignidade tanto do pensamento quanto da política. Esclarecendo com Heidegger que destruição não significa ruína, mas desmontar, demolir e pôr de lado⁶, abrindo nosso ouvido para aqueles sons ainda possíveis, que não foram silenciados pelos escombros de nossa tradição.

1.1 A oposição entre vida ativa e vida contemplativa

⁶ Cf. HEIDEGGER. *O que é isto – A filosofia?* São Paulo: Duas Cidades, 1978.

Ao buscar as raízes para expor o conflito entre filosofia e política, corre-se o risco de, como já anunciado na introdução, cair em um mero oposicionismo antagônico, deixando em ambos os lados da discussão aspectos pertinentes à compreensão a que se propõe, fragilizando a estrutura do debate. É para evitar tais armadilhas, antes de discutir o conflito propriamente dito entre filosofia e a política, que é preciso acompanhar a remontagem arendtiana das categorias pré-filosóficas, a saber, as da vida ativa e da condição humana. Como aponta Margaret Canovan, *A Condição Humana* é um preâmbulo à sua teoria política propriamente dita, esclarecimentos do que seriam as atividades mais elementares da vida na terra, aquelas pelas quais condiciona o homem e que teriam sido mal compreendidas com a tradição filosófica.

Arendt não considerava *A Condição Humana* como a declaração definitiva de sua teoria política, mas sim como uma espécie de preliminar para a teoria política própria, uma investigação sobre as atividades humanas que têm mais influência sobre a política e têm sido mais mal compreendida (*tradução minha*).⁷

Segundo Arendt, tal incompreensão da vida ativa tem a ver com a própria usurpação de seu sentido pela tradição filosófica. O conflito entre filosofia e política, enraizado na oposição entre o modo de vida ativo e o modo de vida contemplativo, foi exposto de modo tradicional, ou seja, “servindo aos fins da contemplação”⁸. Hannah Arendt utiliza-se da antiga divisão dos modos de vida de nossa tradição; o problema disso é quando a *vita contemplativa* pauta a compreensão da *vita activa*. O próprio termo foi cunhado por “homens dedicados a um modo de vida contemplativo” e que olhavam deste ponto de vista para todos os modos de vida.”⁹ Na tradição a vida ativa serviu à contemplativa e, além disso, quando foi falado sobre ela, foi investigada sob o ponto de vista da contemplativa. A vida contemplativa sempre dependeu da vida ativa para poder exercer sua atividade de contemplação. Entretanto, como alerta Hannah Arendt, é possível o homem jamais se entregar à contemplação, mas não pode permanecer sem vida ativa, aquela sem a qual ninguém pode escapar. Ninguém pode viver em estado contemplativo a vida toda¹⁰. Mas se caracterizar a filosofia como exercício solitário, dentro da vida contemplativa, qual é o motivo do conflito

⁷ “Arendt herself did not regard *The Human Condition* as the definitive statement of her political theory, but rather as a kind of preliminary to political theory proper, an investigation of the human activities that have most bearing upon politics and have been most misunderstood.” CANOVAN, 2002, p. 101.

⁸ TOA, p. 176.

⁹ VE, p. 7.

¹⁰ Cf. TOA, 2005.

com as atividades humanas? Com a vida ativa? A *vita activa* é inquietude e a *vita contemplativa* é pura quietude necessária para o filosofar.

Hannah Arendt utiliza-se então desta antiga distinção entre os modos de vida ativo e o contemplativo de nossa tradição: contemplação e ação, vida ativa e vida contemplativa, *bios politikos* e *bios teorétikos*. Em *A Condição Humana* de 1958, Arendt traça o que poderia ser chamado de uma fenomenologia da vida ativa, uma investigação das atividades humanas mais elementares. São elas: o trabalho, a obra e a ação. A vida ativa se opõe à vida contemplativa, mas mesmo em *A Vida do Espírito*, Arendt trata da vida do espírito como atividades, também em oposição à uma vida contemplativa em si. A obra de 1978 ficou incompleta devido ao falecimento da autora, logo que terminara a segunda parte, sobre o *querer*, além disso, já estava pronto o volume sobre o *pensar*, importante eixo de conexão com este trabalho de dissertação. À parte do julgar, temos algumas orientações de alguns cursos de Arendt. Em *A Condição Humana*, Arendt trabalhou a vida ativa sobre uma perspectiva da intervenção filosófica, mas pouco falou sobre as próprias atividades da vida do espírito. Então, *A vida do espírito* seria uma forma de prestação de contas, retomada de Arendt, sobretudo acerca do pensamento, com a tradição filosófica.

No texto de 1958, Arendt recorre ao berço da política clássica em busca de inspiração para sua teoria política. Mediante a análise da democrática *polis* grega, ela reconstrói o conceito de política e o redimensiona na tentativa de compreender como o conceito se modificou e se de fato ainda tem algum sentido. Ainda em categorias pré-filosóficas, Arendt remete-se primeiramente ao estudo acerca da condição humana no mundo, evidenciada na elaboração das três esferas da vida ativa. Com a expressão *vita activa*, são compreendidas três atividades fundamentais condicionantes da própria existência do homem: trabalho, obra e ação.

O trabalho seria a atividade ligada ao atendimento das necessidades, circunscrito ao espaço da *oikia* grega. O resultado do trabalho não é dado a permanecer no mundo, mas sucumbir no próprio ritmo do metabolismo natural humano, é a atividade do *animal laborans*. “A condição humana do trabalho é a própria vida.”¹¹ Diferentemente é a atividade da obra, que se volta para a construção de um mundo de permanências frente ao fluxo da natureza, visando à própria construção de um mundo humano frente ao mundo natural. Rege-se pelo princípio da utilidade e tem como seu representante o *homo faber*. “A condição humana da

¹¹ ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013, p. 08.

obra é a mundanidade.”¹² A obra, assim como o trabalho, não necessita do encontro com outras singularidades, podendo ser realizado no isolamento. Em contraste com ambos, está a atividade da ação que só se manifesta em conjunto, numa pluralidade de singularidades. É o espaço do agir político e condição de existência da própria política, onde as ações são iluminadas por meio do discurso público que exige um espaço específico distante tanto dos critérios de mera sobrevivência do trabalho quanto do utilitarismo da obra.

O trabalho assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida em espécie. A obra e seu produto, o artefato humano, conferem uma medida de permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para lembrança [*remembrance*].¹³

A ação é a atividade política por excelência, e a ela é incumbida a novidade no mundo, pelo início de coisas novas e pelo milagre dos novos nascimentos. Sendo assim, a “natalidade, e não a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico.”¹⁴

O termo *vita activa* está relacionado à condição humana e a objetividade do mundo no qual ele está inserido e se relacionando com as coisas e com os outros semelhantes. Em seu significado original, vida ativa significa “uma vida dedicada aos assuntos públicos-políticos”. Entretanto, há que se detalhar na configuração da expressão que ela é sobrecarregada de tradição. No *bios politikos* dos gregos, a vida ativa

denotava explicitamente somente o domínio dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *práxis*, necessária para estabelecê-lo e mantê-lo. Nem o trabalho nem a obra eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano.¹⁵

Porém, com o desaparecimento das cidades-Estados gregas, as diferenças no interior da vida ativa, tal como se configurara tradicionalmente, foram diluídas¹⁶. Já com

¹² CH, p. 15.

¹³ CH, p. 10.

¹⁴ CH, p. 10.

¹⁵ CH, p. 15.

¹⁶ “Sustento simplesmente que o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional embaçou as diferenças e articulações no âmbito da própria *vita activa* e que, a despeito das aparências, essa condição não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela inversão final da sua ordem hierárquica, em Marx e Nietzsche” (CH, p. 20). Arendt sustenta que mesmo após

Agostinho, elas significavam qualquer engajamento ativo nas coisas do mundo, tendo a ação perdendo seu significado original. O *bios politikos*, outrora modo de vida dedicado à liberdade, passou a ser uma necessidade, necessidade para ser realizado o modo de vida contemplativo, o *bios theorétikos*. O modo de vida do filósofo, a contemplação, exigia liberdade de qualquer engajamento ativo nas coisas do mundo.

Por conseguinte, a *vita activa* sempre foi definida do ponto de vista da contemplação; comparados com a absoluta quietude da contemplação, todos os tipos de atividade humana pareciam ser semelhantes, na medida em que se caracterizavam pela in-quietude, por algo negativo: pela *a-skholia* ou pelo *nec-otium*, o não-ócio [*non-leisure*]² ou a ausência das condições que tornam possível a contemplação. Comparadas com esta atitude de quietude, todas as distinções e articulações no interior da *vita activa* desaparecem. Consideradas do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude já que ela é perturbada.¹⁷

Sendo assim, a *vita contemplativa* pautou o conhecimento da *vita activa*, pois para o exercício da filosofia era necessária a quietude do espírito, para a tranquilidade da contemplação das coisas do mundo e para percepção do além-mundo. Todas as atividades, indiferentemente se do trabalho, da obra ou da ação, denotavam in-quietude; qualquer atividade engajada no mundo era um impedimento para o ócio, a *skholé*¹⁸ necessária ao filosofar. Tudo que o homem faz, independente se consome, fabricação ou da atividade política se opõe àquilo que o homem pensa. A liberação da política para a filosofia instaura uma *apolitia* filosófica. E essa *apolitia* desconsidera qualquer diferença específica no âmbito da vida ativa. Na tradição, a vida ativa serviu à contemplativa; a vida contemplativa dependia da ativa para poder contemplar. Originalmente, a vida ativa, trabalho, obra e ação se opunham ao modo de vida necessário para o filosofar; tradicionalmente a vida ativa designando qualquer engajamento ativo no mundo, se opõe ao estado de quietude, o ócio na expressão latina e a *skholé* na expressão grega, para o filosofar. Esta elevação da contemplação tem origem grega. O modo de vida do filósofo, a contemplação, tornara-se, desde Platão, superior ao modo de vida político do cidadão.

a ruptura da modernidade com a tradição e a inversão e revalorização de Nietzsche e Marx, a ordem não foi alterada, pois as meras inversões mantêm os quadros conceituais intactos. (Cf TOA, 2005.)

¹⁷ TOA, p. 176.

¹⁸ Arendt apresenta que a palavra grega *skholè* e *ótium* latino, além de significarem a isenção do trabalho, mais do que isso, significam a isenção de toda atividade política, e não apenas lazer, como consideramos modernamente. Cf CH, p. 17.

A respeito desta vida contemplativa, Werner Jaeger apresenta na *Paideia: A Formação do Homem Grego*, como pressupostos da estética da *vita contemplativa* “um conceito abstrato e anti-histórico, que considera o espírito uma região de verdade e de beleza eternas, acima do destino e das vicissitudes dos povos”¹⁹. Na formação do homem grego pré-tradição filosófica, na antiguidade tardia da *polis*, atentava-se muito mais ao ideal agônico da ação, mencionando também os seus estreitos laços com a poesia e as demais artes, formando a trindade grega resultado do milagre grego da *polis*: o poeta, o sábio e o político. Os gregos posteriores, os clássicos, ou de acordo com Hannah Arendt, os filósofos da tradição, inauguraram uma filosofia do conceito. Tal tradição em contraposição à anterior, como mesmo aponta o estudioso helenista Jaeger, onde o “Ser do homem” se encontrava essencialmente vinculado às características do homem como ser político”²⁰, tal como se configurara na descrição do *bios politikos* na vida ativa.

Antes da tradição da filosofia política ocidental iniciada com Platão, da filosofia acadêmica, os atenienses viviam como cidadãos e como filósofos, ação e pensamento se uniam; a política e a filosofia eram ambas inerentes à mesma característica daquilo que foi chamado de milagre. “Nos dias da polis grega antiga, antes da filosofia acadêmica ter sido inventada, os cidadãos de Atenas viviam uma vida em que o pensamento e a ação estavam unidos (*tradução minha.*)”²¹ O *logos* grego era quem dava a unidade primordial, pois significa tanto *discurso* quanto *pensamento*.

Entretanto, como aponta Arendt, os homens de pensamento e os homens de ação começaram a seguir por caminhos diferentes. Uma das antigas características da ação grega clássica era o seu espírito agonístico, advindo das epopéias homéricas dos heróis e poetas. A vida ativa, na esfera da política, era o âmbito onde o homem poderia encontrar a imortalidade por meio da grandeza dos seus feitos e atos, ao contrário da precibilidade biológica do seu corpo e de sua vida - a *zoé*. Os feitos humanos poderiam ser imortais e, assim, teriam sua continuidade no tempo garantida através da memória preservada e pelas narrativas na história. A grandeza do homem residia na possibilidade de produzir feitos que fossem durar além deles mesmos. Em oposição à frugalidade do devir da vida, o heroísmo do homem e o brilho de suas ações estabelecem o ideal de *aristeuein* - os melhores, e da coragem e excelência da

¹⁹ JAEGER, 1995, p. 16.

²⁰ JAEGER, 1995, p. 17.

²¹“In the days of the early Greek polis, before academic philosophy had been invented, the citizens of Athens lived a life in which thought and action were united.” CANOVAN, 2002, p. 258.

arete (equivalente à *virtu* romana), faça o que se faça, que se faça da melhor forma possível. Agir para os gregos tem a ver com o heroísmo de emplacar seu nome na história. E esta imortalidade agonística é diferente da que procuram os filósofos, ou seja, da eternidade metafísica.

O sentido do imortalizar-se para os gregos, em oposição ao dos filósofos, era o da grandeza, o homem “fazedor de grandes façanhas e pronunciador de grandes palavras.” Mas os filósofos não se preocupavam com a grandeza das realizações humanas. Embora o filósofo também tivesse apreço pela imortalidade, essa imortalidade era uma imortalidade passiva, contemplativa, “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”²². Era uma experiência não somente inativa, do ponto de vista da *práxis* e da *lexis*, mas também indizível - *arrhèton* e sem palavras - *aneu logou*. Essa experiência do eterno é atividade da *theoria*, ou a contemplação.

Para a filosofia, “a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistas como inerentemente contraditórias e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*.”²³ Como ressaltado anteriormente, a natalidade é a categoria central para a política, enquanto que em oposição à política, a categoria central para a metafísica é a mortalidade, ela é o grande fardo que o filósofo carrega. Para o filósofo, o corpo é a prisão da alma. Eterno deixando de estar entre os homens, fugindo da pluralidade inerente à condição humana que seria derrubada pelos interesses contemplativos dos filósofos. A filosofia e o seu modelo teórico pautou-se na busca pela eternidade objetivada em um além mundo, ou para falar com Platão, no mundo das ideias.

A imortalidade que os cidadãos gregos se esforçaram não poderia competir com a eternidade para o qual a filosofia dava acesso, e que lançou todos os aspectos da vida ativa em tal descrédito que a ação se confundiu com outras atividades. Do ponto de vista do filósofo, a política poderia apenas ser um meio para um fim, não é algo bom em si mesmo (*tradução minha*)²⁴.

²² EPF, p. 77.

²³ CH, p. 24.

²⁴ “The immortality for which Greek citizens strove could not compete with the eternity to which philosophy gave access, and which cast all aspects of the *vita activa* into such disrepute that action became confused with other activities. From the philosopher's point of view, politics could be only a means to an end, not something good in itself.”CANOVAN, 2002, p. 256.

Platão, na tentativa de tornar a *polis* segura para o filósofo, olhou a política do ponto de vista da filosofia e isso usurpa toda dignidade outrora a ela conferida. Do ato para a contemplação, da ação para a teoria. Além disso, a pluralidade não poderia competir com as garantias de segurança e imortalidade dadas pelo filósofo. Da promessa da verdade única alcançada, negando a diversidade das opiniões, para a segurança e garantia da verdade. O que o filósofo não percebia é que a falta de confiabilidade nos assuntos humanos é incompreensível do seu ponto de vista porque tem a ver com a dignidade e o estatuto da própria política e do seu *bios*, tal como os riscos de vivermos no mundo: é imprevisível e sem retornos, sendo impossível desfazer os efeitos da ação, a não ser com o perdão e com a capacidade de cumprir promessas. O filósofo não arriscava viver em um mundo acidental, em oposição às previsões do pensamento filosófico. E neste sentido, além da deturpação das categorias da vida ativa, a política perdia seu valor em si, tornando-se meio para outro fim, a saber, o da filosofia e da contemplação, da liberdade agonística para a liberdade passiva da teoria.

A liberdade para o filósofo estava na privação do mundo ao interior de si, o modo de vida livre era o da contemplação. Partindo então da acepção tradicional da teoria pautando todas as outras atividades, tradicionalmente a filosofia foi a mãe de todas as ciências, logo a política sempre foi um filho bastardo. Filho para quem na tradição nunca encontrou o seu seio inaugural. A política “era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida”, a consideravam sempre um elemento inferior de suas reflexões. E quando escreviam sobre ela, faziam-no brincando, como, de acordo com expressão de Pascal, para “pôr ordem em um hospício”²⁵, julgando os políticos como loucos.

A ação política se contrapõe à categoria filosófica da verdade e do absoluto. Mas nesta tentativa da filosofia em sua perspectiva tradicional, de apreender um todo conceitual e lógico, há a possibilidade de um lugar privilegiado para errâncias²⁶, visto que nem todos os conhecimentos possíveis ou nem todas as categorias são sujeitas a redutibilidade do real num conceito imutável e absoluto; tal discussão será retomada no segundo capítulo. A gênese do conflito é que a política, entendida em seu sentido clássico como a esfera do agir livre entre cidadãos através do discurso manifestando as suas opiniões, se contrapõe à necessidade dos filósofos de buscarem encontrar um conceito de verdade. Como aponta Hannah Arendt, em

²⁵ PASCAL *apud* ARENDT, 1993, p. 75.

²⁶ Como apontaram Alan Badiou e Barbara Cassin, em *Heidegger: o nazismo, as mulheres e a filosofia*. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2011.

sua homenagem ao cinquentenário de Martin Heidegger²⁷, quase todos grandes pensadores (com exceção de Kant), quando se encarregavam dos assuntos humanos, tinham “tendência ao tirânico” em aniquilar tais opiniões em detrimento de suas verdades absolutas. A deturpação da política ocasionada pela filosofia, a filosofia política, instaura uma *apolitia* filosófica, mas além disso, a filosofia, pelo seu próprio estatuto de domínio absoluto e imutável, aproxima a política da tirania, do conceito de dominação, mando e governo. A instauração do domínio na política será discutida em outro momento do trabalho. Faz-se necessário inserir um excerto para apontar qual é a filosofia tradicional que aqui consideramos .

1.2 Apontamentos sobre a concepção tradicional de filosofia: os pressupostos gregos

É difícil definir a filosofia. Passados dois mil e seiscentos anos desde de seu surgimento, ainda não houve um consenso definitivo sobre o seu fundamento, sobre a filosofia e o ato de filosofar. Entretanto, podemos traçar uma topologia de sua origem grega, encaixá-la em algumas categorias fundamentais de qual não restam dúvidas. Afinal, nas palavras de Jacob Burckhardt citadas por Arendt, o início é como “um acorde *fundamental*” que ressoa em infindáveis modulações através de toda história do pensamento ocidental.²⁸ O que se pode dizer é, independente de qual seja o fundamento, que ela trata do *fundamento*. Para o professor Odílio Alves Aguiar, de inspiração heideggeriana, “a filosofia, na sua trajetória no Ocidente até os nossos dias, nas suas múltiplas escolas e filósofos, tem sido compreendida basicamente como esfera de fundamentação. Filosofar é sinônimo de fundamentar.”²⁹

Fundamentar é uma tentativa de totalizar, da origem do conceito ao todo universal, criar uma medida (*metron*), a forma (*eidōs*) como Platão quis, um princípio (*arché*), ou falando cartesianamente, encontrar a *mathesis universalis* do conhecimento. Buscar estas metas inelimináveis do ser faz da filosofia uma atividade de cunho metafísico, da filosofia primeira que é a metafísica. Pautar metafisicamente o pensar e o agir nessa perspectiva é buscar validá-los universalmente e tais critérios “não provém de acordos deliberadamente

²⁷ Martin Heidegger faz noventa anos. In: HTS, p. 290.

²⁸ EPF, p. 44.

²⁹ AGUIAR, 2001, p. 15.

firmados pelos homens, mas estão relacionados a princípios universais, cuja tematização cabe à filosofia.”³⁰

Esse princípio de fundamentação da filosofia é levado para o campo político. Indiferente ao paradigma de fundamentação na filosofia e suas consequências, o problema posto como questão principal são as consequências na política. A política diz respeito à capacidade humana de agir, da liberdade de ser (*Being*) num espaço público composto pela pluralidade e alteridade (*otherness*) dos homens. O fundamento da liberdade é a ação (*agere*), e a ação, tendo por fundamento o discurso e a participação, esta sujeita à contingência e às opiniões (*doxas*). É na crítica a essa contingência que a filosofia vai buscar fundamentar uma legitimidade filosófica sobre os assuntos humanos (*ta ton, antropon pragmata*).

É essa concepção de política e da liberdade que a metafísica questionará. A ela oporá a contemplação como instância apropriada de liberdade. A verdadeira liberdade não é alcançável no mundo da *doxa*, da política, mas do conhecimento (*episteme*), através do despertar e desenvolvimento do *nous*, uma capacidade divina que habita o filósofo e através do qual ele pode ter acesso às coisas eternas (*ta on, ser*).³¹

Para os filósofos contemporâneos Deleuze e também Guattari, para quem a Filosofia é criação de conceitos, a filosofia tradicional com os gregos foi submetida “a uma violência o amigo, que não está mais em relação com um outro, mas com uma Entidade, uma Objetividade, uma Essência.”³² Esta relação com o outro, a amizade humana, com tal violência ao outro, ao amigo, é substituída com Platão por uma amizade pela sabedoria, para o amor à verdade, princípio clássico da filosofia, para não dizer também da metafísica.

Esta disciplina – seja ela chamada de metafísica ou filosofia – lidava com objetos que não eram dados à percepção sensorial, e que sua compreensão transcendia o pensamento do senso comum, que deriva da experiência sensível [...] De Parmênides até o fim da filosofia, todos os pensadores concordaram em, que, para lidar com estes assuntos, o homem precisa separar seu espírito dos seus sentidos, isolando-o tanto do mundo tal como é dado por esses sentidos quanto das sensações – ou paixões – despertadas por objetos sensíveis. O filósofo, à medida que é um filósofo e não (*o que naturalmente ele também é*) um homem como você e eu.³³

³⁰ AGUIAR, 2001, p. 16

³¹ AGUIAR, *Op Cit.* p. 29.

³² DELEUZE, GUATTARI, 2010, p 11.

³³ VE, p. 12.

A filosofia tradicional de Parmênides até o fim da tradição trabalha elementarmente com a busca da essência, do *Ser*, e para isso é necessário o filósofo se afastar de seus opostos, ou seja, da percepção sensorial, do senso comum; se afasta de sua condição mais geral de homem para a de filósofo, da condição do mundo para a do espírito (*nous*). Por acreditar que os homens possuem certas semelhanças com os deuses, os gregos queriam sempre estar próximos das coisas eternas, isto é, através dos olhos do espírito, do *nous*, contemplavam e teorizando (*theorein*³⁴) buscando as essências. Heidegger, em *Que é isto – a filosofia?* Também alertara para questão da essência da filosofia tradicional, questão tornada “sempre então viva quando aquilo por cuja essência se interroga, se obscurece e confunde, quando ao mesmo tempo a relação do homem para com o que é questionado se mostra vacilante e abalada.”³⁵ Aristóteles, no primeiro livro de sua *Metafísica*, afirma que a filosofia é *episteme*. Heidegger nos alerta para o fato de que *episteme* não quer dizer somente ciência, a filosofia é “*episteme tis*, uma espécie de competência, *theoretike*, que é capaz de *theorein*, quer dizer, olhar para algo e envolver e fixar com o olhar aquilo que perscruta.” Como nos diz Heidegger, a filosofia é uma *episteme theoretike, episteme*, na medida em que busca as primeiras razões e causas, no sentido metafísico de uma filosofia primeira, *theoretike*, na medida em que é feita de maneira teórica, teoria que envolve e fixa, quase que sufoca aquilo que se estuda.

Esta tradição teórica contemplativa teve início com o abandono da *polis* por Platão. O paradoxo de seu rompimento com a *polis* foi que, por um lado Platão se afasta da *polis*, criticando a opinião da democracia grega e por outro ele se reaproxima com suas artimanhas filosóficas, talvez mais do que meras artimanhas, para estabelecer a *polis* sob domínio dos filósofos, exigindo paz da política para o filósofo se dedicar ao mundo das idéias. Tais estratégias foram comandados pela metafísica. Originalmente metafísica e política são contraditórias, sendo assim não restam dúvidas dos malefícios à política da intromissão filosófico/metafísica nos assuntos humanos. A tentativa metafísica de apreender em um todo conceitual a essência das coisas desvirtua a política do seu campo originário que é a própria condição da pluralidade. A fundamentação da realidade em conceitos universais impede a composição de significados no mundo político, no mundo das experiências. “A

³⁴ Etimologicamente, *theorein*, teoria, vem do grego *theos*, que significa Deus.

³⁵ HEIDEGGER, 1978.

significação está, desse modo, atrelada ao conceito (*framework of reference*), ao conhecimento da essência natural das coisas e não às experiências.”³⁶

Se a política é pautada pelas opiniões aparentes, como pautá-la em essências universais? É possível desde que a política se transforme numa relação de dominação. Numa relação de domínio, a ação, enquanto experiência da política e da liberdade acaba normatizada. A filosofia política instaura a normatização da política transformada em administração, o agir enquanto finalidade da política se transforma em meio para outros fins que não a própria liberdade política, ou seja, a ação se transforma em fabricação. A política tem a ver com a imprevisibilidade do agir inerente à liberdade, mas com o ideal de fundamentação, ela se sujeita à previsibilidade de modelos e fôrmas, tal como as da fabricação. A deturpação da ação e sua similaridade degenerada com a fabricação será mais aprofundada no terceiro capítulo, sobre a ação.

O ponto arquimediano qualifica-se, nessa perspectiva, como a única capaz de arbitrar os conflitos presentes na esfera pública. [...] Nessa concepção, a comunidade é dada, proveniente de uma essência, não é construída na ação e fala dos cidadãos, âmbito da imortalidade, mas engendrada por categorias eternas, abstratas, externas ao convívio dos homens.³⁷

O ponto arquimediano é o grau máximo de fundamentação. A filosofia política é pautada neste ponto de adequação. O pensar não seria *inter homini essen*, mas *adequacio rei et intellectus*. O pensar, conseqüentemente a política, não seriam dados no mundo e nas relações *inter homini*, entre homens, mas de acordo com o conceito tradicional de verdade, ou seja, de uma adequação, uma identidade entre a coisa pensada e o objeto no mundo; verdade como correspondência entre o pensamento e o ser. Arendt afirma que desde Parmênides “não havia ousado duvidar de que: *to gar auto esti noein te kai einai*”³⁸, ou seja, ser e pensar são idênticos. O que é real é o ser. O direcionamento do filósofo ao *ser* gerou a premência da sistematicidade, da busca de um princípio eficiente no sentido da inteligibilidade universal de todas as coisas. A unidade do Ser e pensamento pressupunha a coincidência pré-estabelecida entre essência e existência, ou seja, pressupunha que tudo o que pensável também existe e que todo existente, porque é cognoscível, deve ser racional.

³⁶ AGUIAR, 2001, p. 37.

³⁷ AGUIAR, *Op.Cit.* p. 38.

³⁸ DP, p. 16.

A gênese grega da filosofia é ontológica e esteve sempre fundamentada nesta busca do *Ser*, utilizando-se para tal fim do método da contemplação. Hegel foi o último filósofo tradicional que acreditava dar conta da realidade em um todo absoluto sistematizado, lógico e conceitual. Esse padrão de domínio na filosofia, iniciado com Platão, além de ter sido decisivo para tradição do pensamento, marcou profundamente a política e o âmbito dos assuntos humanos da vida ativa. A revolta de Arendt e de todos aqueles filósofos que se revoltaram contra a filosofia, sejam os de vertente existencialista, fenomenológicas ou políticas, vão se revoltar contra esta experiência do *sistema*, do *conceito*, de *domínio*, do *fundamento*. Este é o modelo filosófico que se revoltou contra a política, que tem início com o conflito entre o filósofo e a *polis*.

1.3 O conflito entre o filósofo e a *polis*

O conflito entre o filósofo e a *polis*, conseqüentemente a tendência tirânica do primeiro em relação à política, assim como os caminhos distintos que o homem de pensamento e o homem de ação tomaram, tudo isso tem início com Platão. O momento decisivo de nossa tradição de pensamento político foi o julgamento de Sócrates. A nossa tradição inicia quando Platão desencanta-se com a *pólis* após Sócrates ser condenado por ela. Ao contrário do que Sócrates fez em seus ensinamentos, ele não conseguiu *persuadir* os juízes de sua inocência, tendo como sentença a morte por envenenamento de cicuta.

Peithen,³⁹ era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses orgulhavam-se de conduzir seus assuntos políticos pela fala e sem o uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, eles acreditavam que a arte mais alta e verdadeiramente política era a retórica, a arte da persuasão.

A característica mais importante da política era sua forma específica de falar, que era a retórica, a persuasão, signos da *doxa*. A persuasão não funcionou com Sócrates, conseqüentemente, junto com a condenação de Sócrates veio a retaliação de Platão com a condenação da persuasão, da *doxa*, da opinião. A opinião de Sócrates tinha sido suplantada quando submetida à maioria das opiniões dos juízes. São as opiniões que fundamentam a

³⁹ CF ARENDT, 1993, p. 91. *Peithen*, de onde se extrai a tradução de persuasão, vem de *Peithô*, deusa da persuasão e da sedução.

persuasão, em oposição a um conceito de verdade ou de padrão absoluto. E isso influenciou toda doutrina das ideias de Platão, puramente filosóficas; o seu impulso filosófico teve origem política. Platão foi o primeiro filósofo a usar padrões absolutos, das ideias, para fins políticos, dos assuntos humanos, uma tirania, tirania da verdade. “Tais padrões, pelos quais os atos humanos poderiam ser julgados e o pensamento poderia atingir alguma medida de confiabilidade, tornaram-se, daí em diante, o impulso primordial de sua filosofia política.”⁴⁰

Para os gregos, como já ressaltado, o ideal homérico de preservação da memória no além-morte⁴¹ através das honras e glórias realizadas em vida era muito importante e, por isso, a *polis*, em conflito com o filósofo que não tinha nenhum apreço a esse mundo, não era mais o lugar seguro para preservação à memória própria do filósofo. Para preservar a memória de Sócrates e dos filósofos era preciso que um espaço de solidariedade própria fosse criado, espaço de preservação do filosofar governado e dominado pelo próprio filósofo. Entretanto, os filósofos passavam a impressão de desatenção, desapegados com o mundo, eram frequentemente motivos de escárnio. A alienação do filósofo para com o mundo e para consigo mesmo, exposto na história de Platão da camponesa trácia contra Tales:

o velho argumento contra os *sophoi*, os sábios, recorrente tanto em Aristóteles quanto em Platão – o argumento de que eles não sabem o que é bom para si próprios (o pré requisito para sabedoria política) e de que parecem ridículos quando se apresentam em praça pública, tornando-se motivo de chacota, como ocorreu com Tales, que, olhando para os céus, caiu em um poço que tinha sob os pés, fazendo rir uma jovem camponesa -, foi dirigida por Platão contra cidade.⁴²

A exemplo da camponesa trácia, a *polis* tinha um preconceito contra os sábios – *sophoi*. Afinal, se os filósofos não sabem o que é bom para si mesmos, considerando que saber o que é bom para si mesmo é o pré-requisito para sabedoria política, como aponta Arendt, Platão e os demais filósofos saberiam menos ainda o que seria bom para *polis*, como governantes. O sábio aqui é visto em oposição ao homem de compreensão, o *phronimos*. Tal compreensão é o insight político que qualifica os homens ao agir político. Compreensão que

⁴⁰ DP, p. 92.

⁴¹ “Duram breve os mortais: o iníquo e fero, Sempre de imprecações coberto em vivo, 255 Maldizem-no defunto; o afetuoso E de alma nobre, os hóspedes lhe estendem A glória e fama, e todos o abençoam. Não há nada mais penoso para os mortos do que errar à toa. É nossa condição depois da morte: Os nervos carnes e ossos não mais ligam, A fogueira os consome irresistível; 165 Tanto que a vida os órgãos desampara, A alma como visão remonta e voa. Quanto antes volve à luz, e tudo aprendas; Para à casta Penélope o narrares.” Homero. *ODISSÉIA*.

⁴² DP, p. 93.

não qualifica o homem para o governo de outros, ao domínio político estipulado pela filosofia, mas somente, e precisamente, liderar politicamente no sentido de protagonismo político. Os filósofos “Anaxágoras e Tales eram homens sábios, mas não homens de compreensão. Não estavam interessados no que é bom para os homens [*anthrôpina agatha*]”⁴³. O pensamento filosófico, fora do mundo, desqualifica o homem para o agir político, do mundo e para o mundo entre homens. Arendt diz que Platão concordava que a preocupação do filósofo não era deste mundo e com o bem (*agathos*⁴⁴) dos homens, mas mesmo assim não “corria o risco de se tornar um inútil.”⁴⁵

Uma das chaves para interpretação de Hannah Arendt dessa diferenciação é sua citação de Péricles: *philokaloument met' euteleias kaú philosophoumen aneu malakias* (amamos o belo sem exagero e amamos a sabedoria sem suavidade ou efeminação.)⁴⁶ A filosofia, como busca do Bem ao invés da busca do Belo e do útil, e esse desajuste, ao que estava representado em toda parte na *polis*, é que afastou o homem da *polis*, a sua preocupação com a verdade independentemente do que ocorria nos assuntos humanos. Foi por esta oposição que também Platão, em sua ideocracia, tentou afastar da *polis* os poetas, pois o que os poetas e artistas criavam era cópia de um mundo que já era uma cópia do mundo verdadeiro. Platão almejava chegar à ideia de Bem no mundo das ideias, com exageros, sem suavidade nem efeminação, e não a ideia do Belo, menos valioso do que as ideias eternas. Hannah Arendt diz que, do ideal grego *kalo k' agathon*, Platão optava primordialmente pelo Bem em vez do Belo, as coisas eternas eram mais valiosas. E o Bem, ao invés do Belo, é o que pode ser “útil” para filosofia. Portanto, segundo Hannah Arendt, aquilo que é expresso como estritamente filosófico, a ideia de Bem, na *República*, foi motivada por experiências políticas. Da ideia de bem e do julgamento de Sócrates, um fato político. Os poetas concentravam-se no Belo, enquanto que os filósofos na ideia de Bem. A política se aproxima mais da filosofia ou das artes? Do *sophoi* ou do *phronimos*?

A ação necessariamente política tem que antecipar os acidentes, a contingência, a instabilidade, que tem a ver com o próprio mundo. A filosofia, com sua iniciativa de domínio absoluto deturpa ou inibe que tais acontecimentos irrompam em sua própria imprevisibilidade

⁴³ ARISTÓTELES *apud* ARENDT, 1993, p. 93.

⁴⁴ A noção de bem aqui, *agathos*, não se refere ao sentido de bondade absoluta, “significa exclusivamente bom-para-algo, benéfico ou útil (*chrésimon*), sendo portanto, instável e acidental, uma vez que não é necessariamente o que é, podendo sempre ser diferente.” *Cf* DP, 1993.

⁴⁵ *Cf* DP, 1993.

⁴⁶ DP, p. 93.

e espontaneidade. É essa instabilidade que não dava garantias ao pensamento filosófico. “Assim que o filósofo submetia a *polis* a sua verdade, o reflexo do eterno, esta se tornava imediatamente uma opinião entre opiniões.”⁴⁷ O discurso filosófico, quando trazido a público, perdia suas características de eternidade e imutabilidade pois se tornava mundano. Mundano não por ser inferior, mas por ser do mundo, necessariamente sujeito às mudanças do tempo. A falta de confiabilidade nos assuntos humanos, incompreensível do ponto de vista da filosofia, se justifica pelo fato pelas histórias das ações políticas não serem fabricadas, raiz da imprevisibilidade.

Sabe-se que Platão opunha a verdade, modelo filosófico de discurso, à opinião, forma especificamente política de falar. A forma especificamente filosófica de falar, que tem a ver com a busca da verdade no conceito é a *dialegesthai*, oposta à *doxai*, ou seja, à persuasão e à retórica. “A principal distinção entre persuasão e dialética é que a primeira dirige-se sempre a uma multidão (*peithei' tá pléthé*), ao passo que a dialética só é possível em um diálogo entre dois.”⁴⁸ A atitude da *dialegesthai* é discutir até o fim com alguém e até acabar com essa opinião. Podá-la por completo, não restando nada, ao menos nada que interesse, nada que tenha algum significado político.

Para Arendt, Sócrates se dirigiu aos juízes de forma dialética, por isso sua opinião ao invés de, na forma dialética, chegar a uma verdade, transformou-se em opiniões diante de outras opiniões. Entretanto, a persuasão “não vem da verdade, mas das opiniões, e só a persuasão leva em conta e sabe como lidar com a multidão”⁴⁹. Mas embora Sócrates tenha sido o primeiro a usar a *dialegesthai*, ele não a considerava o oposto da opinião. Sócrates não era um *sophoi*, não sendo ele um inútil do ponto de vista político, por mais que o Oráculo de Delfos anunciasse que ele era o homem mais sábio de todos. O paradoxo do Oráculo era de que o homem mais sábio é o homem que sabe que os homens não podem ser sábios. Sócrates aceitava a fragilidade da verdade diante da insuficiência dos homens mortais. A verdade era posse dos deuses. Neste sentido, Sócrates, que no *Crítias* acreditava no dever do homem perante seu destino, questionou a *polis* quando ela estava em fragilidade, mas foi condenado erroneamente pela própria *polis* o qual ele sempre defendeu a obediência.

⁴⁷ DP, p. 95.

⁴⁸ DP, p. 96.

⁴⁹ DP, p. 96.

Além disso, intimamente ligada à *doxa*, que não quer dizer apenas opinião, mas também glória e fama⁵⁰, está a forma como a *doxa* aparece no mundo público, a *dokei moi*: forma de *aparecer* no mundo. E a forma como a *doxa* aparece no mundo não é a tentativa de encontrar nela uma verdade, nem a mais provável ou a de concordância, mas uma forma que abra um mundo de possibilidades ao que é lançado em público. A respeito da relação da *doxa* com o mundo público, com a aparência e a questão da perspectiva, discutiremos no próximo capítulo no item “A dignidade da Aparência”.

Hannah Arendt aponta que tal distanciamento entre filosofia e política e a fuga da *polis* pelos filósofos é apenas uma, e talvez das menos importantes, considerando que a tradição da filosofia política é o oposto disso, das facetas do problema. O paradoxo é que tal despreocupação pelos assuntos humanos serviu, ao menos desde Platão, para o contrário: intrometer-se, como que, para “colocar ordem no hospício.” Tradicionalmente, tanto a filosofia quanto a política são atividades distintas com um espaço de atuação distintos. Mas a filosofia política, ou seja, a filosofia relacionada ao âmbito dos assuntos humanos, foi culpa de Platão. “Ou interpretar a experiência filosófica com categorias cuja origem se deve à esfera dos assuntos humanos, ou, ao contrário, reivindicar prioridade para a experiência filosófica e julgar toda política à sua luz”⁵¹. Platão parece ter optado pela última alternativa. Interpretar a política à luz da filosofia. O que resta? Senão a oposição entre o homem de ação e o homem de agir? Entre pensamento e ação? Quais foram os resultados de tal intromissão? Na política e na própria filosofia?

O problema do conflito entre filosofia e política, pensamento e ação, para Platão, foi transposto para o conflito do filósofo com o seu corpo, analogamente ao governo do filósofo sobre a *polis*, como exposto em a *República*. Pois enquanto ainda habitar a cidade dos homens e ainda estiver ligado ao corpo, tal condição nunca poderá ser transposta, a não ser com a morte. O filósofo “governará o seu corpo, como o senhor governa os seus escravos”.

A metáfora platônica de um conflito entre corpo e alma, originalmente imaginada para expressar o conflito entre filosofia e política, teve um impacto tão extraordinário em nossa história religiosa e espiritual que eclipsou a base de experiência que lhe deu origem – assim como a própria divisão platônica do homem em dois eclipsou a experiência original do

⁵⁰ Cf DP, 1993.

⁵¹ DP, p. 107.

pensamento como diálogo dos dois-em-um, o *eme emauthô*, a própria raiz de todas essas divisões.⁵²

A tradição do pensamento político filosófico não iniciou quando Sócrates percorreu a *polis* tentando aperfeiçoar os cidadãos, mas quando, também numa experiência do pensamento, mas além de seus limites e fronteiras, o pensamento da filosofia intrometeu-se na política, ou seja, com a postura do filósofo com relação à *polis*. Tal intento estaria exposto na *Alegoria da Caverna* no livro VII da *República*, mito que justifica a formação do homem na república ideal platônica, aliás, melhor esclarecido como formação do filósofo. O texto é muito discutido pelo seu viés epistemológico, mas acima de tudo é um texto político. Toda interpretação da alegoria da caverna lida com a perspectiva da filosofia para com a política, para com os assuntos humanos.

A *periagôge holés tés psychés* é o movimento na alegoria, de formação do filósofo e descreve cada movimento na parábola, cada reviravolta. Arendt acompanha a narração de Platão fielmente e nos faz perceber o processo de formação do filósofo, e através das próprias metáforas expostas na alegoria, esclarecer-se-á a relação entre a filosofia e a política, metaforizadas entre a alma (filósofo) e o corpo (política). A alegoria narra os prisioneiros da caverna, em que eles só podem ver a sua frente as sombras e as imagens das coisas que aparecem refletidas por uma fogueira, o filósofo precisa desacorrentar-se dos grilhões para ver as coisas como realmente são, já que elas não são meras cópias ou opiniões. As imagens na superfície refletida pela fogueira são para Platão, as *doxai*. Esta primeira virada de posição, primeira *periagôgé*, é a do cientista. A virada para ver como as coisas são em si.

O homem liberto, ao conhecer o fogo artificial e ver como as coisas realmente são em si, não contente, quer saber as origens das coisas que são em si e busca a saída da caverna. Iluminado pela luz do sol, contempla as ideias das ideias e as essências das coisas perecíveis. Esta segunda *periagôgé* é a do filósofo, a da procura das causas e das origens.

É nesta reviravolta do filósofo que se encontra, segundo Hannah Arendt, a tragédia da alegoria. Cada obstáculo desse prisioneiro é acompanhado de uma perda de sentido e orientação; ao sair da caverna, seu olho é ofuscado com a luz das ideias, precisando

⁵² DP, p. 107.

ele acostumar sua visão a um novo mundo que embora compartilhe, ainda não pode conhecer por que não faz parte desse mundo, sendo necessário voltar pra caverna. Após o habituamento dos olhos a luz do sol, a pior perda de sentido e orientação que acomete os olhos que um dia se acostumaram às ideias das ideias é o retorno à caverna perante seus iguais, em um mundo ao qual eles pertencem, ele deve guiar-se pela escuridão da caverna, embora um dia já estivesse acostumado com a escuridão, o retorno a ela já não é uma tarefa simples, precisando bem mais do que mero hábito.

Podem compreender, nesta metáfora, por que os filósofos não sabem o que é bom para si mesmos e como são alienados das coisas dos homens: os filósofos não podem mais ver na escuridão na caverna, perderam o sentido de orientação, perdemos o que poderíamos chamar de senso comum.⁵³

O problema na interpretação da alegoria da caverna, indicada por Heidegger, é o do retorno. O homem contemplou as ideias verdadeiras do Bem, está ofuscado com tal contemplação e não consegue se localizar nos assuntos humanos/mundanos. Além de não conseguir se situar, ele não apenas retorna, mas retorna com a pretensão de governar esses outros homens. Do pensamento como meio a atingir o fim da verdade do Belo, Bom e Verdadeiro e de classificação via critérios estabelecidos por tal verdade, aos casos particulares. Uma normatização, um domínio, assim como pela ideia de *autoridade* tal estabilidade. O âmbito dos assuntos humanos, da prática, é julgado sob critérios normativos, teóricos, filosóficos da procura da verdade; da teoria sobre a prática.

O filósofo, alienado das causas humanas e terrenas, perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo de todos; a experiência do mundo das ideias contradiz com o senso comum do mundo habitual. Segundo Arendt, o que quer que se diga aos habitantes da caverna, não faz mais nenhum sentido. Utilizando o jargão hegeliano, era como se tudo “estivesse virado de cabeça para baixo”⁵⁴. O filósofo quebra os grilhões que o acorrentam e o separam da ilusão para uma aventura solitária à qual só eles têm acesso.

Hannah Arendt aponta outro aspecto importante da compreensão de tal alegoria. O filósofo em todo seu trajeto é estático, ele contempla: “eles gostam de ver pelo prazer de ver, independente de todas as necessidades práticas”.⁵⁵ Neste mundo de filósofos em

⁵³ DP, p. 109.

⁵⁴ Cf. DP, 2003.

⁵⁵ DP, p. 109.

potenciais, as duas palavras politicamente mais significativas para designar a atividade humana, fala e ação (*léxis e praxis*), estão em flagrante ausência em toda história, e é aqui que se encontra o problema da tradição que se inicia com Platão, uma perspectiva da filosofia sobre a política, sobre os assuntos humanos, impondo padrões absolutos e eliminando toda possibilidade de opiniões e também da fala e da ação... uma política do silêncio!

Diante de tais discrepâncias entre o filósofo e aqueles que não querem se padronizar na contemplação, mesmo aqueles que se recusam, porque simplesmente emitiram opiniões sobre os assuntos, o filósofo ainda deve assumir o controle da *polis*. A tirania da verdade ainda deve assumir o controle/governo dos habitantes da *polis*, e tal dogmatização epistemológica também vai ser transposta para ao âmbito dos assuntos humanos. Os habitantes da *polis* nunca podem ser convencidos de tais visões idealistas, mas não quer dizer que, mesmo assim, não fossem submetidos a visão dos outros, dogmatizados politicamente pela verdade tirânica. Isso porque a origem da filosofia, e conseqüentemente seu fim, não tem relação com persuasão, mas com a doutrinação, sobretudo relacionada ao espanto, *thaumadzein*, que é origem da filosofia.

A filosofia, segundo sua tradição clássica, surge com o espanto – *thaumadzein*, e difere-se da formação de opinião sobre alguma coisa – *doxadzein*. O espanto que o homem experimenta não pode ser relatado em palavras. O espanto enquanto *thaumadzein* é mudo em si mesmo, já que a verdade última está além das palavras, é o padecimento, *pathos* diante de algo que lhe acometeu, a verdade.

Na terminologia de Aristóteles, o recipiente humano da verdade é o *nous*, o espírito, cujo conteúdo é sem *logos*. Assim como Platão opôs a *doxa* à verdade, Aristóteles opõe *phronésis* (*insight* político) a *nous* (espírito filosófico).⁵⁶

Aquilo que está contido no *nous* não tem nenhuma relação com a realidade (fenomênica) e não pode se ligar a qualquer coisa.⁵⁷ O espanto, tal estado mudo, pode assumir o estado de palavras apenas em formulações, podendo ser de infinitas variações, mas nunca em afirmações, por exemplo “o que é ser”, “o que é o homem”, “o que é a alma”, etc. Segundo Arendt, essas formulações não podem ser respondidas cientificamente.⁵⁸ A experiência primeira da mudez, que ao mesmo tempo é a última, já que a verdade enquanto

⁵⁶ DP, p. 111.

⁵⁷ Para Arendt, aquilo que Kierkegaard chamou de “experiência da coisa-nenhuma”. Ou, *ver* a respeito do *diverso da razão* na Crítica da Razão Pura de Kant.

⁵⁸ A própria ciência, enquanto aquela que responde a perguntas tem sua origem na filosofia.

thaumadzein inicia e termina com mudez, se coloca fora do domínio político, que tem a ver com o *initium*, com a natalidade, e não com algum início que não difere do fim, não tendo nenhuma diferença.

Como sua experiência última é a mudez, ele colocou-se fora do domínio político, no qual a mais alta faculdade do homem é, precisamente, o falar – *logo` ecjôn* é o que faz do homem um *dzôo`politikon*, um ser político. [...] é o único que não sabe, o único que não tem *doxa* distinta e claramente definida para competir com as outras opiniões, sobre cuja verdade ou inverdade o senso comum quer decidir, isto é, com aquele sexto sentido que não só todos nós temos em comum, mas que nos ajusta a um mundo comum, tornando-o assim possível.⁵⁹

O paradoxo e a contradição do filósofo está naquilo onde ele justifica sua alçada ao governo na polis. Contemplar as verdades da filosofia o retiram do domínio mundano dos homens e de suas *doxadzeins*. Isso não quer dizer que somente ele teve acesso àquelas verdades, mas os que não fizeram isso, não o fizeram por escolha, tendo a legitimidade de suas opiniões garantidas. Além disso, o filósofo em sua experiência da mudez, expressando questões irrespondíveis, quando retorna ao âmbito político, leva desvantagem, pois não tem *doxas* definidas para discutir com outras opiniões. O filósofo poderá ainda falar dentro do mundo do senso comum, mas ele estaria sempre tentado falar de *non-senses* (sem sentidos).⁶⁰ O modo de vida como um *bios theôrétikos* surge para prolongar indefinidamente o espanto mudo que existe no início e no fim da filosofia, assim como durante a tradição da filosofia política tradicional, então, a existência singular do homem baseado por um *pathos* de um *thaumadzein*, acaba por destruir dentro de si a pluralidade da condição humana.

Durante toda a tradição, a política mostrou sua completa inutilidade, já que ela nunca conseguiu adaptar-se aos padrões quistos pela filosofia. “Para o filósofo, a política – caso ele não considerasse toda essa esfera como indigna de si – tornou-se o campo em que se cuida das necessidades elementares da vida humana e ao qual se aplicam padrões filosóficos absolutos.”⁶¹

Segundo Hannah Arendt, os *insights* de Sócrates perderam-se, mesmo considerando que ele não teria extrapolado de todo modo os limites do pensamento na política. A *thaumadzein* acomete todas as esferas do pensamento, inclusive aquela do pensamento-consigo-mesmo de Sócrates, o diálogo do estar-só que é parte integrante do

⁵⁹ DP, p. 112.

⁶⁰ Cf. DP, 1993.

⁶¹ DP, p. 114.

pensamento e da ação. O espanto mudo que silencia padeceu todas as esferas da vida humana. Neste pensamento puro, “há sempre uma tentação destruidora.”⁶²

O domínio do pensamento, o da filosofia, “continuou a fornecer padrões e regras, réguas e medidas com que o espírito humano pudesse ao menos tentar compreender o que estava acontecendo no domínio dos assuntos humanos”⁶³, sem considerar entretanto, a impossibilidade do pensamento compreender a ação, visto sua total imprevisibilidade. “O truque, sem dúvida, ajuda a ordenar a teoria, mas ao preço de afastá-la mais e mais da realidade”⁶⁴ Tal truque ao que Arendt se refere são os da história e a tentativa de, em sua “lata de lixo” justificar tudo como se fossem eventos casuais. Tais previsões, por mais plausíveis que sejam, adormecem, condicionam, conformam, nossa capacidade de agir espontaneamente, ou seja, nosso senso comum: “nosso órgão espiritual para perceber, entender e lidar com a realidade dos fatos”.⁶⁵

Um dos problemas da aplicação dos padrões e medidas para ação humana é tentar controlar a ação e prevê-la. A principal característica da ação é a sua imprevisibilidade, mas quando ela é enquadrada sob jugo de medidas ou formas (*eidos*) sua principal característica é usurpada. A ação é normatizada, torna-se previsível. O resultado disso na tradição foi a transformação da política numa técnica (*techné*) tal como a dos artesãos que fabricavam artefatos para o mundo. A ação, nesta formulação, não poderia mais trazer nenhuma novidade no mundo e a promessa do novo estaria falida. A ação fabricada não é espontânea, não é livre. O sentido da política é a liberdade sob a experiência da ação. Nas condições da ação transformada em fabricação, não há política muito menos liberdade. O rei filósofo de Platão seria um artífice da boa política, consultando um arquétipo fora do domínio da *polis*, via padrões e medidas da ação política, substituindo a *práxis* pela *poiésis*, o agir pelo fazer, controlando, administrando, exercendo sua autoridade como se fosse um chefe de família, gerindo as necessidades. Tal transformação, da ação em fabricação e da política em *poiésis*, será discutido no terceiro capítulo, assim como serão elencados os elementos para discutir a transformação do poder em domínio.

Hannah Arendt sempre se confrontou com a leitura contemplativa da política operada pela filosofia. O objetivo principal da filosofia relacionada à política nunca foi o de compreender a política mas sim de impor padrões absolutos da filosofia sob o âmbito público.

⁶² LEBRUN, 1983, p. 61.

⁶³ DP, p. 114.

⁶⁴ SV, p. 22.

⁶⁵ SV, p. 22-23.

Hannah Arendt repensa toda a tradição e observa, com raras e salvas exceções, que essa tradição iniciada por Platão só foi ter fim em Marx. Um pensamento político genuíno e autêntico, durante toda a tradição, foi deformado; deformidades estão oriundas da intromissão da filosofia no âmbito público reservado à política, reservado à liberdade.

Mas quais foram os resultados dessa intromissão e fragilização da política por parte da tradição filosófica? Os resultados estão, por um lado, nos acontecimentos e, por outro, na ausência de sentido para os acontecimentos. Falência que, de acordo com Arendt, acompanhou toda tradição.

1.4 Uma herança sem testamento: novidade e falência da tradição

Todas as relações fixas, enrijecidas, com seu travo de antiguidade e veneráveis preconceitos e opiniões, foram banidas; todas as novas relações se tornam antiquadas antes que cheguem a se ossificar. Tudo o que é sólido desmancha no ar, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens finalmente são levados a enfrentar (...) as verdadeiras condições de suas vidas e suas relações com seus companheiros humanos. (Marx)

O ineditismo das experiências totalitárias do século XX alertou Hannah Arendt para a necessidade de compreensão. “Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência”⁶⁶ Compreender significa aceitar a força da realidade, não por conformismo, mas aceitá-la sem preconceitos, sentir o seu peso e resistir, por mais chocante e atormentador que seja. Mas ao contrário do que poderia esperar tais significados não puderam ser encontrados na tradição (*traditio*) filosófica. Mais que isso, a própria tradição da filosofia política impedia que tais acontecimentos fossem iluminados por sua própria realidade. O pensamento não deu conta das atrocidades do horror do governo totalitário nazista perpetrado pelo terror e pelos campos de concentração. O

⁶⁶ OT, p. 12.

totalitarismo, nas suas formas nazista e stalinista, destruiu todas as tradições e nenhuma mais “nos ajudará a aceitar, julgar ou prever o seu curso de ação.”⁶⁷

O totalitarismo, que até poderia ser aceito como a forma moderna de tirania, mesmo quando na forma de poder exercido por um só, não pode ser caracterizada nem como tirania, nem como ditadura, nem como despotismo. Ao invés das formas tradicionais de opressões e deturpações da política, o totalitarismo não se faz na ilegalidade arbitrária de algum, mas sob o *telos* da lei da natureza e do movimento histórico. É aqui que se encontra o caráter totalitário e os seus perigos. Todas as outras formas de poder político, de pensamento e de ação são excluídas. Não há diferenças entre o carrasco ou o papel da vítima. A ideologia fabrica os homens, prepara o campo para o fim da história, ou seja, a destruição de uma parcela da humanidade. O “Um-Só-Homem” do governo totalitário apenas traduz o que a Natureza ou a História já pronunciaram.

A ideologia, “bem literalmente o que seu nome significa: a lógica de uma ideia”, de caráter científico a favor de barrar o princípio de ação no homem, afinal, elas “nunca estão interessadas no milagre do ser”, pretendem, também, dar conta de todo o processo histórico. Além dos postulados científicos, o que dá fundamento para tal apreensão do passado (explicar), do presente (justificar) e do futuro (antecipar) é a sua imbricada relação com os postulados lógicos. A dedução lógica substitui o sentido da realidade. Liberta-se da experiência necessária ao pensar. A farsa da lógica é que o que ela deduz não precisa ter relação com a realidade, é uma imitação pseudo-lógico-científica.

O pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita axiomáticamente, tudo mais sendo deduzido dela; isto é, age com uma coerência que não existe em parte alguma no terreno da realidade. A dedução pode ser lógica ou dialética: num caso ou no outro, acarreta um processo de argumentação que, por pensar em termos de processos, supostamente pode compreender o movimento dos processos sobre-humanos, naturais ou históricos. Atinge-se a compreensão pelo fato da mente imitar, lógica ou dialeticamente, as leis do movimento “cientificamente” demonstrados, aos quais ela se integra pelo processo de imitação.⁶⁸

Por um lado, temos a falência das categorias políticas que tornaram possíveis e reais tais atos de terror, por outro, a falência do conceito filosófico em explicar e se fazer

⁶⁷ OT, p. 512.

⁶⁸ OT, p. 523.

perguntas para refletir sobre tais atrocidades. Nada explicava tais espantos (*thauma*). As próprias categorias do pensamento político e morais foram destruídas pela novidade do totalitarismo. O totalitarismo paralisou. De tal *pathos* do espanto, de onde poderiam ser extraídas forças para pensar tais acontecimentos, o que restou foi o vazio do significado, o silêncio da tradição. Da liberdade da espontaneidade e da ação, outrora atributos políticos de fundamental importância, para a fuga e o medo de tais acontecimentos e de suas explicações.

A herança da tradição não havia legado nenhum testamento ao presente. O que restou dela não foi suficiente para explicar nem para preencher a lacuna entre o passado e o futuro. Até mesmo de algumas “ilhas de liberdade”, outrora de significados políticos, tal como dos tesouros perdidos das revoluções francesa e americana, nada restava. “Nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem.”⁶⁹ O testamento estava em branco, vazio. Aqueles que possuíam tal bem, a liberdade e a ação, sequer sabiam como nomeá-la, se acostumaram ao seu desaparecimento e esqueceram. No vazio do testamento político da tradição, não havia respostas nem questões; nenhuma estória (*story*) poderia ser contada.

A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos “crimes” não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental. A ruptura de nossa tradição é agora um fato acabado.⁷⁰

O padrão que tanto a tradição filosófica tentou estabelecer não foi encontrado no totalitarismo, fato que quebrou a continuidade da história e alertou a humanidade para um *pathos* insolucionável. A tentativa de fundamentação política iniciada com a tradição filosófica não surtiu efeitos para compreensão dos fenômenos totalitários. Mas o oposto disso seria verdadeiro? A efetivação dessa legitimação filosófica teve seu auge nos domínios totalitários? Naquilo que poderia parecer a solução, teria sido descoberto o fundamento dos métodos totalitários? A espontaneidade do agir e do manifestar opiniões dos cidadãos, a dispensabilidade do consenso, tudo foi silenciado pela ambição da “verdade” no governo totalitarista. Odilio Aguiar afirma:

⁶⁹ EPF, p. 31.

⁷⁰ EPF, p. 54.

No totalitarismo, todos são submetidos à “verdade” e aqueles que a encarnam passam a ter poderes absolutos, em condições de arbitrar, decidir e controlar a vida de todos. Ambiciando a coerência com o absoluto, os governos totalitários passam a dispensar por completo a opinião, deliberação e ação espontânea dos cidadãos. O resultado disso foi a emergência de uma forma de governo mais sanguinária e opressora de que já se teve notícia na face da terra. No totalitarismo, o recurso ao padrão universal de legitimidade, implicou a funcionalização dos homens, sua rejeição como seres autônomos, individuais, e na descartabilidade das suas vidas.⁷¹

As sombras do totalitarismo atingiram toda humanidade, e na tentativa de iluminar sua escuridão cada vez mais dominadora, percebeu-se que nada poderia iluminá-la. De acordo com a expressão de Tocqueville, as perdas das referências e do senso comum deixaram o homem vagueando na escuridão. Essa escuridão do pensamento tem a ver, sobretudo, com o pensamento de tradição metafísica. Arendt acreditava que havia uma afinidade entre a reflexão dos filósofos e uma tendência à tirania, uma tirania do conhecimento que elimina a *outra* possibilidade do conhecimento.

Eu tenho lido Platão e pensado muito a respeito da afinidade entre filosofia e tirania ou a predileção dos filósofos pela tirania racional (*Tyrannie der Vernunft*). Isto é inevitável se a gente acredita ser possível, através da filosofia, conhecer a verdade para o Homem (*den Menschen*) como tal.⁷²

Um dos motivos para tal falta de sentido nos domínios totalitários, foi a substituição do senso comum por um raciocínio lógico rigoroso, consistente. Ao invés de compreender com significados nas circunstâncias, as verdades se adéquam visando resultados, se bastando enquanto premissas lógicas consistentes. Mas para Hannah Arendt, tal logicidade da verdade, a substituição do senso comum, sentido político por excelência, por uma lógica rigorosa, implica em se refugiar do domínio *entre* homens, desligado do mundo por tautologias e, de acordo com Hannah Arendt, estéreis. A política quando relacionada a uma razão pura, inibe seu principal condicionamento, a saber, a liberdade e a ação em um espaço público de um mundo comum, plural. Além disso, não menos importante, é que o próprio pensamento, desenraizado do mundo, também foi arruinado. Tanto filosofia quanto política e a intromissão platônica que deu início ao abismo entre estas atividades devem ser realocadas ao seu espaço próprio.

⁷¹ AGUIAR, 2001, pp. 29-30. .

⁷² ARENDT *apud* AGUIAR, 2001, p. 30.

A distinção política principal entre o senso comum e a lógica é que o senso comum pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde possamos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros; ao passo que a lógica, e toda a auto-evidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas.⁷³

Pensar conforme Platão, também como Aristóteles, os medievais, Descartes, que a filosofia pode ser o caminho para conhecer a verdade no homem é eliminar a possibilidade daquilo de que não seria verdade. Se só há um caminho, por mais que não se conheça qual é o caminho correto, todos os caminhos serão eliminados. Hegel, o último filósofo moderno pensara que a coruja de minerva alça seu voo ao entardecer, pois somente no todo crepuscular é que se tem a visão de conjunto, do sistema. Mas tal escuridão do pensamento não pode ser metaforizada ao voo no escuro da coruja de minerva? É como se a filosofia só devesse se realizar na escuridão; sendo assim, a coruja parece não ter encontrado o caminho de volta guiando-se nas luzes do cotidiano. Tal entardecer para o exercício da filosofia se manteve, só restando a escuridão ao que deveria sempre estar iluminado: o mundo e seus assuntos públicos, aparentes. E mesmo que pudéssemos recorrer às páginas sombrias da tradição para tentar explicar tais acontecimentos políticos dos nossos tempos, ao usarmos o conhecimento da tradição, os aniquilaríamos em nossas próprias mãos, visto a ausência de instrumentos do pensamento, para poder compreender o novo. O pensamento perdeu significado quando se separou da realidade e alçou voos solitários.

O pensamento se apartou da realidade, que a realidade se tornou opaca à luz do pensamento, e que o pensamento, não mais atado à circunstância, como o círculo a seu foco, se sujeita, seja a tornar-se totalmente desprovido de significação, seja a repisar velhas verdades que já perderam qualquer relevância concreta.⁷⁴

Para iluminar a discussão, um dos principais dilemas de todo pensamento arendtiano está implícito numa parábola de Kafka muito utilizada por Arendt, inspirador da própria coletânea, *entre o passado e o futuro*: um homem luta contra duas forças,

⁷³ DP, p. 48.

⁷⁴ EPF, p. 32.

diagonalmente. Uma força é o passado, a outra é o futuro. Cada força luta contra a outra: o passado *versus* futuro. Cada força também luta com *ele (he)*⁷⁵ Ele está no meio, cada força também o auxilia no conflito com a outra, assim como ele também é adversário de cada uma das forças. A chave para o dilema que ilumina toda reflexão arendtiana é saber lidar com a tensão. Um modo de saber lidar, tensionando as forças ou a si mesmo, ou, se de alguma forma fosse possível, fugir do conflito e estabelecer-se na posição de juiz da batalha, espectador de tal tensão. O final da luta se daria pela reconciliação do passado com o futuro ou tal tensão é insuperável?

Quem tensiona o conflito é o homem, chamado por Kafka na parábola por *Ele (He)*. Como instalar-se na lacuna? Na lacuna, o tempo não é sucessão, entre o passado e o futuro, é sempre presente, é sempre *continuum*, contínuos instantes. O sonho do personagem deste paradoxo aponta Arendt, a fuga deste conflito, não seria o sonho metafísico? De espectador do conflito? Fora do tempo? Aqui se localiza o domínio do pensamento para Arendt, no local da posição do conflito. Esta é a metáfora perfeita para o pensamento: as duas forças agem diretamente no homem, entre as forças do tempo e de sua atuação no homem resultam em uma terceira força, uma força diagonal. A origem é conhecida e vem de forças infinitas, tanto do passado quanto do futuro e há a própria força do que recebe. Mas a ação e o pensamento são sempre presentes e devem ser sempre atualizados. “Cada nova geração, e na verdade cada novo ser humano, inserindo-se entre um passado infinito e um futuro infinito, deve descobri-lo e, laboriosamente, pavimentá-lo de novo”⁷⁶. É impossível fugir de tal conflito, a não ser com a morte, resultado do cansaço de lutar com tais forças para figura de expectador do conflito, como o filósofo gostaria. Por um lado, a atividade do pensamento que dá conta desta relação, não para fora, mas diagonalmente, por outro, o fracasso do sonho metafísico do sono dogmático de fugir totalmente da tensão, de estar fora do tempo e contemplar, que é o sonho dos pensadores profissionais, do modelo de pensamento que Arendt critica.

O pensamento só se realiza no mundo, mundo que é impossível transcender. É preciso procurar um tipo de pensamento que lide e se instale nesta lacuna, do conflito entre o passado e o futuro e com ele mesmo.

Já não podemos dar-nos ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado, simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o que foi mau e

⁷⁵ *He* é o personagem de Kafka.

⁷⁶ EPF, p. 40.

simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo por si mesmo relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Esta é a realidade em que vivemos. É por isso que são inúteis todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado eventualmente intacto ou no esquecimento antecipado de um futuro melhor.⁷⁷

Situar-se na lacuna entre o passado e o futuro não significa aceitar, pelo turbilhão da história, o presente como se fosse resultado de experiências consistentes da história através do critério de causalidade ou de necessidade. Julgar o passado, justificar o presente ou antecipar/prever o futuro. Arendt critica a noção de uma futurologia da história, uma condição de tempo que aceita os acontecimentos, predestina seus rumos e conforma, condiciona as ações do homem. Agir para Arendt tem a ver com o *initium ut esset homo creatus est*⁷⁸ agostiniano; ação de fundar novos começos, imprevisíveis, tal como o risco de vivermos no mundo. Atualizar-se constantemente para constantemente instaurar a novidade no mundo, atualizando o pensamento enquanto exercício e resgatando politicamente conceitos. Arendt é contra a ideia de que haja um fio de continuidade da história, fio dialético de domínio universal. O historiador deve cuidar do novo, sem se prender às causalidades, profetizações e futurologias. A história deve ser compreendida sobre os novos começos. Para Arendt, “o acontecimento ilumina o próprio passado; jamais pode ser deduzido dele”⁷⁹. O historiador, quando amarrado às causalidades, não compreende que o passado, ao invés de justificar o presente e iluminar o futuro, é que é redescoberto quando, no presente, um evento revela um novo nascimento ao passado, um novo início. A história tem a ver com a liberdade... a liberdade dos novos começos imprevisíveis. Lado a lado com a ação, não a reflexão filosófica, mas a compreensão, como outro lado da ação, que faz o homem reconciliar-se com o mundo. Arendt diz sobre isso:

Um ser cuja essência é o começo pode trazer dentro de si um teor suficiente de origem para compreender sem categorias preconcebidas e para julgar sem esse conjunto de regras comuns que é a moralidade. Se a essência de toda a ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão se torna o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente de muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final das contas, aprender a lidar com o que

⁷⁷ OT, p. 13.

⁷⁸ “O homem foi criado para que houvesse um começo”. AGOSTINHO *apud* ARENDT.

⁷⁹ DP, p.49

irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe.⁸⁰

A lacuna entre o passado e o futuro foi transposta e suplantada pela tradição. Esta tradição foi esgarçada com a época moderna e teve seu fim com a irrupção do totalitarismo. Os pensadores profissionais foram arrancados de suas torres de marfim, isso quando as próprias torres não foram destruídas. Desalojado o pensamento do mundo, é preciso restituir a vocação política ao pensamento e, a exemplo do parábola de Kafka, não ser desalojado do tempo, do conflito, mas realocar-se na lacuna, sendo ela um problema político. A experiência de choque entre as forças do passado e as do futuro é uma experiência de pensamento, mas não um pensamento que lida com verdades tal como a tradição do pensamento filosófico político entendera. Trata-se de pensamentos experiências, subjacentes às realidades fenomênicas: “Esse tipo de pensamento difere de processos mentais como a dedução, a indução e a extração de conclusões, cujas regras lógicas de não contradição e coerência interna podem ser aprendidas de uma vez por todas, bastando depois aplicá-las”.⁸¹ A tradição é repleta de reflexões, teorias, conceitos e explicações, mas é vazia de significados, de compreensões. Diante de tal vazio, é preciso um pensamento fenomênico que compreenda, que atualize e preserve os eventos do pensamento. O eu sou não era mais capaz de explicar a contingência e realidade das coisas. O quê nunca pode explicar o Isto.

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 nenhuma relação restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento da realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado⁸².

Para Arendt, a tradição iniciada com Platão tem o fim junto com a destruição de seu modelo de verdade. Mas se por um lado o pensar da tradição foi destruído, resta, agora com os olhos desvendados, livres de preconceitos e ideologias, um novo pensar que dê conta de tais acontecimentos. Isso não quer dizer que mesmo com a rebelião iniciada por Marx, que inverteu as tradicionais e platônicas categorias entre pensamento e ação, teoria e práxis, filosofia e política, tenha iluminado o bosque onde a filosofia se perdeu.

⁸⁰ DP, p. 52.

⁸¹ EPF, pp. 40-41.

⁸² EPF, p. 52.

O início deu-se quando, na alegoria da caverna, em *A República*, Platão descreveu a esfera dos assuntos humanos, tudo aquilo que pertence ao convívio dos homens e um mundo comum, em termos de trevas, confusão e ilusão, que aqueles que aspirassem ao ser verdadeiro deveriam repudiar e abandonar, caso quisessem descobrir o céu límpido das ideias eternas. O fim veio com a declaração de Marx de que a Filosofia e sua verdade estão localizadas, não fora do assunto dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser realizada unicamente na esfera do convívio, por ele chamada de “sociedades”, através da existência de “homens socializados” (*vergesellschaftete Menschen*)⁸³.

No cerne da tradição está o dualismo entre mundo das aparências e mundo das ideias de Platão. Tais oposições intelectuais perduraram durante toda a tradição da filosofia, até Marx, Nietzsche e Kierkegaard ou inverterem ou anularem tais dualismos, por exemplo, entre natureza e cultura, fé e razão, filosofia e política, contemplação e ação, verdade e opinião, entre modernidade e tradição. Mas tais filósofos situam-se no fim da tradição, antes da ruptura total do totalitarismo. Tais autores negaram a continuidade, e por mais que não estivessem fora da tradição, a negaram a partir do momento em que pensaram o novo e lançaram luzes sobre aquilo que as chamas do passado não mais lançavam. Mas ao invés de tentar reacender a mesma chama que iluminava, tentaram produzir luz por outras fontes. A tradição repudiou a política em detrimento da filosofia, o fim ocorreu com o repúdio da filosofia pelo filósofo Marx, abjurando-se da filosofia para poder realizá-la na política⁸⁴: “os filósofos interpretaram demais o mundo, está na hora de transformá-lo”.

A tradição não apenas foi invertida, do céu para terra, da filosofia para política, da verdade para opinião, mas o próprio dualismo foi deixado para trás:

o que chegou a um fim foi a distinção básica entre o sensorial e o supra-sensorial, juntamente com a noção, pelos menos tão antiga quanto Parmênides de que o quer que não seja dado aos sentidos – Deus, ou o Ser, ou os Primeiros princípios e Causas (*archai*), ou as Ideias – é mais real, mais verdadeiro, mais significativo, do que aquilo que aparece, o que está não apenas *além* da percepção sensorial, mas *acima* do mundo dos sentidos. O que está “morto” não é apenas a localização de tais “ideias eternas”, mas a própria distinção.⁸⁵

⁸³ EPF, p. 43-44.

⁸⁴ Cf EPF, p. 44.

⁸⁵ VE, p. 10.

A geração de René Char, como Arendt denomina, aquela em que “nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”, é a que foge dos ditames da filosofia moderna e se orientam na ação política como se nela encontrassem a salvação; a rebelião da ação contra a filosofia, que nada deixara de testamento. Por um lado, a impossibilidade de a filosofia aplicar suas regras à política, e por outro o fracasso da filosofia no seu próprio estatuto, ao menos o de Hegel e sua filosofia da história, de apreender a realidade histórica em um todo conceitual. A falência, sobretudo, nas velhas questões metafísicas e sua ausência de significado, desprovidas de sentido. A questão para Marx era a de que “os filósofos já interpretaram demais o mundo e estava na hora de transformá-lo”. A ação tornou-se a esperança, diante de uma tradição que não legou sequer a habilidade de formular questões que pudessem ser significativas.

Contra as pretensas abstrações da Filosofia e seu conceito de homem como um *animal rationale*, Kierkegaard quer afirmar o homem concreto e sofredor; Marx confirma que a humanidade do homem consiste em sua força ativa e produtiva, que em seus aspectos mais elementares chama de força de trabalho; e Nietzsche insiste na produtividade da vida, na vontade e na vontade de poder do homem. [...] Kierkegaard fala de seu salto da dúvida para a crença; Marx põe Hegel, ou antes “Platão e toda tradição platônica” (Sidney Hook), novamente de cabeça para cima”, saltando “do reino da necessidade para o reino da liberdade”, e Nietzsche entende sua filosofia como “platonismo invertido” e transmutação de todos os valores.⁸⁶

Marx, Nietzsche e Kierkegaard foram os mestres da suspeita, suspeitaram das bases da tradição filosófica. Em contraposição ao *animal rationale* tradicional, Kierkegaard apostou no homem sofredor, da dúvida para crença; Nietzsche, na vontade de potência do homem, invertendo o platonismo; Marx, nas forças produtivas do homem e revira Hegel de cabeça para baixo. O fim da filosofia, ou mais precisamente da filosofia em seu modelo metafísico⁸⁷, de acordo com Arendt, tem a ver com o fim do preconceito, considerando o dualismo da tradição desde Parmênides, de que o que corresponde aos sentidos, daquilo que aparece, do mundo, abaixo de um possível além mundo, é menos verdadeiro, menos importante daquilo que está *além* dos sentidos, daquilo que está acima, das ideias, causas. As raízes desses pressupostos é o preconceito metafísico de que a vida interior é mais importante

⁸⁶ EPF, p. 63.

⁸⁷ Tal desconstrução metafísica mostrará que não é a questão do ser, mas a questão do mundo que suscita o pensamento. In: CANTISTA, p. 47, *O político e o filósofo no pensamento de Hannah Arendt*.

do que o exterior, tal como a falácia de que a causa é superior ao efeito⁸⁸. Isso não significa, agora com o fim da metafísica e do supra-sensível, a supremacia do sensível. A questão não é de valor, mas de significado. Não de localização, mas de sentidos. O dualismo morreu: “Abolimos o mundo verdadeiro. O que restou? Talvez o mundo das aparências? Não! Junto com o mundo verdadeiro, abolimos o mundo das aparências”⁸⁹ O que resta são meros resíduos de um mundo ideal. Importante alerta de Arendt é que tais fins são eventos do pensamento. O pensar continua intocável. Já “o universal, com o qual a filosofia até então estivera ocupada na tarefa do conhecimento puro, deve ser trazido para uma relação real com o Homem.”⁹⁰ A revolta da filosofia, o seu desenvolvimento, está no seu des-envolver-se, no libertar-se dos grilhões metafísicos do conceito e do fundamento, ou seja, do Ser. Libertar o homem para o existir no mundo. “A natureza do homem é ser mais do que ele próprio.”⁹¹

Esta tradição repleta de reflexões, teorias, conceitos e explicações, vazias de significados, de compreensões. Atenções voltadas para necessidade de compreender, após o totalitarismo que impede a novidade do ato, a atualização dos nascimentos, da novidade no mundo. Domínio total da ação e da espontaneidade, o totalitarismo é a total ausência da liberdade, trouxe a ruína as categorias do pensamento e de padrões do juízo. Tentar compreender tais acontecimentos requer não uma temporalidade metafísica, mas uma mundana, próximo ao *kairós* grego e a *virtú* romana. Não previsível, mas espontânea, que irrompa novidades diante das doutrinas, dominações e do estabelecimento das verdades totalitárias.

A correspondência tradicional entre ser e pensar abrigou o mundo, filosoficamente falando, por mais que o pensamento arrancado da funcionalidade e o ser do sentido das coisas, ainda havia um lar. A procura do abrigo metafísico cria o desabrigo no mundo. Na procura dos filósofos de buscar um lar além do mundo, esquece-se de que o próprio mundo pode nos dar um lar, em contraposição ao *bios xênicos* grego, modo de vida de um estrangeiro. Mas ainda, o problema mais sério está na solidão de si e do mundo. O filósofo sempre lidou bem com o isolamento, inclusive o isolamento foi uma das condições para pensar. O que houve com o final da tradição foi a transformação do isolamento, condição para o estar só, em solidão, que é o estar só sem estar junto a si mesmo, anulando o *dois-em-um* como condição

⁸⁸ Cf VE, 2002.

⁸⁹ NIETZSCHE *apud* ARENDT, 2009, p. 58.

⁹⁰ DP/FE, p. 25.

⁹¹ DP/FE, p. 37.

da pluralidade. A superfluidade do totalitarismo trouxe o desarraigamento do homem com o mundo e não apenas no sentido do estar só, mas também e, muito mais perigoso, no da solidão. Mas antes mesmo de criticar os filósofos, Arendt tenta salvaguardar da crítica o pensar. É no julgamento de Eichmann, o criminoso nazista, que Arendt vê como oposição ao deserto. Arendt tentou salvar o pensamento do deserto, sem que a lógica o desertificasse por completo, salvar o pensamento da solidão do filósofo, relacionando-o novamente à realidade, restituindo sua vocação política, que ele não se adegue às proposições lógicas e científicas, que ele não perca o lar do pensamento no mundo. O pensamento será o tema do próximo capítulo.

CAPÍTULO 2

A DIGNIDADE DO PENSAMENTO

*“É difícil dizer a verdade, embora haja apenas uma;
mas ela é viva, e por isso tem um cambiante rosto vivo.” (Kafka)*

*“Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer
desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não
é totalmente viva.” (Hannah Arendt)*

Para falar da tensão entre filosofia e política, nada melhor do que citar o exemplo da tensão vivida na própria autora⁹² a qual nos remetemos nesta pesquisa, Hannah Arendt. O conflito entre pensamento e ação foi vivo em Hannah, e talvez por isso, pelo pensar atrelado à realidade e aos acontecimentos do mundo que tal tensão pode ser desvendada das teias das relações humanas, mas também do pensamento do qual em retirada faz-se importante para o parar para pensar. O primeiro amor de Arendt foi a filosofia. Precoce e inteligente, aos 23 anos já obtinha seu doutorado, numa tese sob orientação de Jaspers, sobre *O conceito de amor em Santo Agostinho*. O período entre guerras, crises, revoluções, a fuga da Alemanha, apátrida, tudo mexeu profundamente com Hannah Arendt e os acontecimentos dos tempos sombrios transformaram suas reflexões, já muito próximas de seus mestres na filosofia, Husserl, Jaspers, Heidegger; além também do seu segundo marido, o proletário engajado político com as ideias comunistas, Heinrich Blücher. Os acontecimentos arrancaram Hannah Arendt da filosofia para uma preocupação com o mundo e com a crise política. O acontecimento totalitário e a falência da tradição, sobretudo filosófica, encerrou o amor de Arendt pela filosofia. Na filosofia, como sempre nos grandes amores, ela teve sua grande decepção, sobretudo aos grandes filósofos que se silenciaram diante da novidade do totalitarismo, em parte, principalmente por Heidegger, o qual Arendt mantinha uma profunda admiração, ter se associado ao nazismo. Mas ao final de sua vida, nos seus últimos anos, Arendt retornará para discutir seriamente a filosofia, magistralmente encerrada através da incompleta obra *“The Life of the Mind”*.

⁹² Ver YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997;

Arendt foi iniciada na filosofia até os seus primeiros 20 anos de vida, iniciou nos estudos de Kant, foi aluna de Heidegger, orientanda de Jaspers. Esteve presente nos grandes círculos de intelectuais da época. As condições políticas do mundo que atordoaram Hannah Arendt a refizeram, nos últimos 20 anos de vida, retornar às suas preocupações filosóficas, sobretudo a respeito da tensão entre filosofia e política, dedicando seus últimos textos, muitos publicados somente postumamente, sobre filosofia. Arendt confessa a Hans Jonas, seu grande amigo: “Em política, eu fiz o que eu tinha a fazer; a partir de agora, durante o tempo que me resta, eu me consagrarei ao que está além da política”⁹³.

Na discussão acerca da tensão entre filosofia e política, uma das primeiras e paradoxais impressões na leitura de Hannah Arendt é quando o leitor se depara com o seguinte dilema: se a tradição do pensamento não conseguiu decodificar o totalitarismo, vazia de significados, não legou nenhum significado às experiências do político contemporâneo, pois o pensamento foi intrometer-se em um lugar indevido, por que, justamente na experiência de maior significado político, exemplificado através da cobertura do julgamento de Eichmann, faltou o *pensar*? Não seria o pensar a própria origem de tais deturpações do político? É possível pensar uma conciliação entre pensamento e mundo? Os limites do pensamento são dados pelos limites da filosofia? Ou há alguma distinção entre o conhecimento da filosofia e o pensamento comum? Em *A Vida do Espírito* Arendt se debruça acerca dessas questões já anunciadas em *Eichmann em Jerusalém*.

Quando Arendt recusa a filosofia é porque via na filosofia uma hostilidade/desligamento/alienação com relação à política, o vínculo da filosofia ou o seu desinteresse pelas atrocidades do nazismo. Como já apresentado, isso se deu sobretudo devido ao ineditismo das experiências totalitárias do século XX. A filosofia silenciou-se. O resultado disso é um afastamento de Arendt da filosofia. Em entrevista a Günter Gaus, em 1964, Arendt se descreve como uma cientista política e não filósofa. Segundo Arendt, o próprio termo “filosofia política” já é sobrecarregado de tradição, tendo sido Platão o primeiro nesse âmbito. Antes da tradição existia a política e a filosofia, não filosofia política. Entretanto, Arendt retorna à filosofia, principalmente em *A Vida do Espírito* para falar sobre o *bios theoretikos*.⁹⁴

⁹³ JONAS, Social Research, n. 1, p. 25-43 *Apud* SOUKI, 2006, p. 105.

⁹⁴ Arendt disse: “O principal defeito e erro de *A Condição Humana* é o seguinte: eu ainda considerava o que é denominado nas tradições de *vita activa* do ponto de vista da *vita contemplativa*, sem jamais dizer qualquer coisa genuína sobre a *vita contemplativa*” In: *Sobre Hannah Arendt*. Revista Inquietude. Trad. Adriano Correia. Goiânia: v. 1; n. 2, 2010, p. 122-163. 2º Semestre.

Isso significaria uma prestação de contas? Mas o que interessa aqui é que Arendt nunca se afastou da filosofia, o que é defendido nesta dissertação é que o legado principal de Arendt é acerca do pensamento, seu testamento é filosófico. Tal fuga é um modelo retórico para se afastar exatamente daquele pensamento o qual Arendt direcionava suas críticas, o profissional, do modelo filosófico tradicional de fundamentação, como discutimos no capítulo anterior. Hannah Arendt, que não se dizia filósofa, penetra profundamente no pensar. O pensamento é resguardado em Hannah Arendt, tendo sua opinião de fora dos pensadores profissionais (*Denker Von Gewerbe*). Ver a política sem os olhos da filosofia, com outros óculos, talvez os da fenomenologia? Uma escapatória pela filosofia da *existenz*?

Como bem nos aponta o caminho também seguido pela professora Maria de Fátima Francisco, uma coisa é a relação de Arendt com o pensamento da tradição, outra coisa é o “preconizado por sua própria filosofia.”⁹⁵ Todas as obras de Hannah Arendt se voltam ao *pensar*. Registre-se o fato de que na apresentação das principais obras de Hannah Arendt, mesmo aquelas que, *a priori* não teriam conteúdo filosófico, teórico, ela deixa claro a necessidade do pensamento. Como exemplos, aludimos à *Condição Humana* de 1958, quando Arendt comenta sobre o distanciamento entre pensamento e ação que tornou necessário repensarmos o que estamos fazendo com o mundo⁹⁶, sendo tal pensamento uma questão política de primeira grandeza; outro exemplo importante está no prefácio de *Entre o passado e o futuro*, coletânea que reúne oito ensaios fundamentais para se compreender as inquietações que movem a discussão arendtiana, Arendt alerta para o fato de que os seis ensaios são exercícios para adquirir experiência de *como* pensar. Sem prescrições sobre o pensar ou sobre alguma verdade podendo ser defendida. Aqui, mais uma vez o pensar se apresenta como momento de distanciamento na obra de Hannah Arendt. Pensar aliado às experiências. Como movimentar-se nesta lacuna? Em um tempo sempre presente, contínuo instante do pensar sem se preocupar se alguma verdade pode ser concebida.

Os seis ensaios seguintes são exercícios desse tipo, e seu único fito é adquirir experiência em *como* pensar, eles não contém prescrições sobre o que pensar ou acerca de que verdade defender. Menos ainda, pretendem reatar o fio rompido da tradição, ou inventar algum expediente de última hora para preencher a lacuna entre o passado e o futuro. Em todos esses exercícios põe-se em suspenso o problema da verdade; a preocupação é somente como movimentar-se nessa lacuna – talvez a única região onde algum dia a verdade venha a aparecer⁹⁷.

⁹⁵ FRANCISCO, 2011, p. 25.

⁹⁶ O homem chegou ao ponto não pensar e a falar sobre aquilo que, no entanto, é capaz de fazer. Divórcio entre o pensar e o fazer. Ação sem sentido. Cf. CH, 2013.

⁹⁷ EPF, p. 41.

O problema de Hannah Arendt era com a filosofia. Ela afirma que desde Platão o filósofo não é mais neutro diante da política. Sendo tradicionalmente a filosofia mãe de todas as ciências, a política sempre foi um filho bastardo. A política, de acordo com Pascal, “era a parte menos filosófica e menos séria de sua vida”, a consideravam sempre um elemento inferior de suas reflexões. E quando escreviam sobre ela, faziam-no brincando, como para “pôr ordem em um hospício”⁹⁸, julgando os políticos como loucos. Como foi buscado apresentar no capítulo anterior, os gregos acreditavam que os homens e os deuses tinham certa afinidade, entretanto, para a tradição pré-filosófica, dos poetas, os homens buscavam através dos feitos e realizações igualar-se aos deuses para assim poder ter sua imortalidade, também no sentido de fama, garantida. Enquanto que a diferença para os filósofos era que eles passaram a se preocupar com o que neles há de divino, imortalizando-se na *theorein* (contemplação) ativada pelo *nous*. O Ser correlacionado ao pensamento é o vínculo do filósofo com o divino. “Enquanto que a ação era o que aproximava os homens dos deuses olímpicos, por sua vez sempre ativos, agora a atividade teórica, contemplativa, é o que desenvolve nos homens o que de divino há nele.”⁹⁹ Além da busca pela eternidade, os filósofos eram inúteis do ponto de vista político.

O problema, ao menos da filosofia, é que não apenas os filósofos se distanciam da ação, com a quietude necessária para o pensar, mas o seu alheamento é completamente passivo. Os filósofos se distanciavam não apenas para fora da ação, mas também para fora das aparências, para o mundo das ideias de Platão. Neste sentido, a filosofia dilui até o pensamento consigo mesmo, pois não é apenas quietude mas transforma-se em solidão, fora do mundo. Sendo assim, o real motivo de isolamento não era o escárnio da multidão, mas apenas porque ele mesmo escolhia o isolamento. Eles se afastaram da *polis* livremente, não por hostilidade. Motivado pelo julgamento de Sócrates, os filósofos prorrogaram o espanto inicial da filosofia para a esfera dos assuntos humanos, ao menos na teoria de Platão. Alterou a ordem do espetáculo de Pitágoras. O que eram atividades inteiramente distintas, o contemplar e agir, são integradas em um mesmo silenciamento.

Além disso, o problema da abelhudice da tradição de Platão, que se intrometeu na política para realizar sua filosofia, mais do que deformar a política quando relacionada à filosofia, o intento de Platão deformou a filosofia quando desenraizou o pensamento do

⁹⁸ PASCAL *apud* ARENDT, 1993, p. 75.

⁹⁹ CORREIA, p. 139. Tese de doutorado. “*Sentir-se em casa no mundo: a vida do espírito (mind) e o domínio dos assuntos humanos no pensamento de Hannah Arendt.*”

mundo e das experiências do cotidiano. Se a filosofia política designa a relação do filósofo para com a política, nesse sentido ela é totalmente contraditória, pois o filósofo não é apto, é totalmente inútil para tal função. Isso quer dizer que o termo *filosofia política* por si só é uma contradição, porque originalmente ocupam espaços distintos. Para que uma relação possa ocorrer, primeiramente é necessário restituir a filosofia e a política aos seus *lugares comuns*, a política ao da ação e da liberdade, o da filosofia ao pensamento no mundo.

Quando a filosofia intromete-se na política, ela por um lado inibe a ação e por outro a descontextualiza. Se são âmbitos de atividades inteiramente distintas, qual o porquê da discrepância? Mas se há problemas filosóficos no âmbito das atividades humanas e a filosofia os deturpa, não seria preciso repensar uma filosofia política que dê conta dos problemas dos assuntos humanos ou que abra espaço para tais discussões? Uma *filosofia mundana*?

O desinteresse, e também desfiguração, do filósofo pela categoria do político veio à tona pelo silêncio de sua tradição em meio aos acontecimentos do século XX. Diante dos assombros totalitários, não houve o que quer que seja dito pelos pensadores e intelectuais, o que dizer de Heidegger, associado ao Estado nazista? Isso mostra a impossibilidade do filósofo de lidar com estes assuntos ou a impossibilidade de um certo tipo de filosofia? Hannah Arendt, seguindo os rastros de Kierkegaard, Nietzsche, Camus, Merleau-Ponty, Jaspers, dentre outros, destitui os filósofos de suas torres de marfim, alheados do mundo e dos seus assuntos; da quebra do sábio e de sua perspectiva do uno e do absoluto. O pensar é um atributo para todos, não pode ser somente monopólio dos filósofos e metafísicos, dos pensadores profissionais. Mas qual é o problema da filosofia profissional? E que tipo de filosofia conseguiria lidar com a política e seus assuntos? Um pensamento que lide com significados. Para melhor compreender o estatuto do pensar na filosofia, faz-se necessário um retorno à distinção kantiana entre conhecimento e pensamento. O conhecimento lida com verdades, deixa rastros no mundo, está situado na substituição de evidências por outras evidências. Já o pensamento é destruidor, diz respeito ao parar para pensar e deve ser sempre atualizado. Mas o pensamento, mais precisamente o re-pensar, também deve estar ligado ao mundo, só se origina do mundo. O pensar, *a priori*, não tem nenhuma serventia à ação, mas não seria dele a retirada da ação necessária para o julgar? De fato, o pensamento é profunda inquietude?

Um das mais citações mais utilizadas por Arendt em todas as suas reflexões, e talvez aqui a mais importante, é a afirmação de Catão, relatada por Cícero: “*numquam minus*

solum esse quam cum solus esset” (“Nunca ele esteve menos só do que quando estava sozinho” ou “nunca ele esteve menos só do que quando estava sozinho”¹⁰⁰). Além do “Ideologia e Terror” incorporado ao último capítulo de *As Origens do Totalitarismo*, Arendt também encerra tanto *A Condição Humana* quanto o volume do *Pensar em A Vida do Espírito* com Catão: “Nunca estou menos só do que quando a sós comigo mesmo, nunca estou mais ativo do que quando nada faço”¹⁰¹. O que Hannah Arendt quer dizer com isso? Interpretar tal intento arendtiano daria conta da tensão entre filosofia e política? Entre pensamento e ação? Conflito enraizado na citação de Catão?

Para revisão da política seria preciso redescobrir uma filosofia política? Se pensamento e ação fossem tão distintos, o problema da banalidade em Eichmann não teria sido a sua *ausência do pensar*, evitando que as atrocidades dos campos de concentração fossem cometidas. Se o pensar não se relaciona com a categoria do político, qual é a sua importância, sua necessidade? A solução não seria na *ação* nem somente no *pensamento*, mas na interconexão de ambas as atividades? Independente das respostas que obtivermos a todas essas questões é importante diferenciar e distanciar a crítica ao pensamento na política, naquilo que condiz ao pensamento profissional, dos filósofos, tentando salvaguardar um pensamento que se relacionasse à esfera dos assuntos humanos, talvez o de Sócrates, o de Kant? Um pensamento iluminador do presente sombrio, entre o passado e o futuro. Discutir a política sem os olhos da filosofia e discutir a filosofia, ou seja, o pensar, com os olhos do mundo. Por um lado, a redescoberta da filosofia, tal como em Sócrates, Kant, Merleau-Ponty, Heidegger, Jaspers, ao mundo e ao seu significado e por outro, uma restituição da política ao seu lugar, tal como da *polis* grega, *civitas* romana, de Maquiavel ou Tocqueville.

2.1 A necessidade do Pensar: o caso Eichmann

“O exercício desse cargo não me foi grato;mas não pequei nunca por negligência.” Jorge Luis Borges. (In: Deutsches Requiem)

Como correspondente para revista *The New Yorker* em 1961, Arendt foi a Israel cobrir o julgamento do criminoso nazista Adolf Eichmann, responsável por empreender a solução final aos judeus e outros povos, encaminhando milhões de homens, mulheres e

¹⁰⁰ OT, p. 528.

¹⁰¹ Cf. VE, p. 163; CH, p. 406.

crianças a marcharem para morte. Na Casa da Justiça em Jerusalém, diante de um julgamento espetacularizado, Arendt não se deparou com um criminoso malévolo, mas com as irrefletidas ações de um homem comum sujeito a clichês burocráticos. Em Israel, Arendt se defrontou com um homem medíocre. Na cabine de vidro, exposto ao julgamento de milhões de judeus, não estava um malfeitor diabólico e perverso, mas um homem comum. Contra uma possível espetacularização do julgamento e a celebração de uma vingança judaica, longe de redimir Eichmann da culpa, longe de inocentá-lo, a partir da análise do personagem Eichmann, Arendt elabora uma genuína reflexão para além da *persona* do condenado e do julgamento em si e, mais do que qualquer cobertura jornalística, constitui aquilo que seria uma das maiores contribuições do século XX ao pensamento filosófico¹⁰².

Por um lado, não eximi-lo da culpa nem transferir sua responsabilidade ao culpar o sistema, mas por outro, não enquadrá-lo em um juízo sentimental, de ódio ao mal encarnado. Certas questões não seriam resolvidas com o julgamento de um representante símbolo histórico para limpar o passado e vingar-se. A importância de discutir tais assuntos não pode morrer junto à execução de uma pessoa que participou de tais atrocidades, “o que estava em julgamento ultrapassava a responsabilidade individual”.

Arendt analisa a figura de Eichmann, não como um monstro, mas como um homem comum, medíocre, que pensa por clichês, a exemplo de Otto zur Linde, personagem de Jorge Luis Borges no conto *Deutsche Requiem*, que nunca pecara por negligência, mesmo não tendo sido grato o serviço realizado. Em comparação com Otto, parece-me que Eichmann não teve dimensões de saber o quão grato tinha sido o seu serviço, mas apenas e irrestritamente sua fé cega na obediência cadavérica.

O que é assustador no caso de Eichmann é que ele era assustadoramente um homem comum. A figura do homem comum, do pai de família, do *pater familias*, tornou latente a crítica às sociedades de massa, burocratizadas; a banalidade do mal estaria mais para uma “burguesa banalidade”, de acordo com expressão de Nádía Souki. É o indivíduo normal, ajustado a sociedade, eminentemente governado, comportamentalizado, adere, conforma, convém. Não age, consome, esquece. Arendt afirma que o maior criminoso do século XX é o pai de família, nesta formulação hiperbólica não contém uma regra geral, mas descreve um

¹⁰² Mais sobre essa discussão recorrer à entrevista de Adriano Correia publicado na Revista Inquietude e também “Pensamento e Moralidade” In: *Transpondo o Abismo. Hannah Arendt, entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

personagem¹⁰³, o *pater familias*, cujos princípios são o interesse próprio e autoconservação¹⁰⁴. A vida do mero viver, *zoé*, do *animal laborans*, não uma vida qualificada, *bíos*, tal como no sentido da ação agonística grego. Eichmann nada mais era do que um carreirista, que viu na ascensão nazista uma oportunidade para almejar o sucesso.

A que ponto devemos levar a sério a afirmação de Arendt? A ausência do pensar nos transformaria todos em Eichmanns? Somos todos Eichmanns em potencial?¹⁰⁵ Arendt afastava tal hipótese generalizante, embora dizer que não exista um Eichmann em cada um de nós, não quer dizer que não possa existir. Longe do horror totalitário nazista causado pelo oficialês, ao abdicarmos da tarefa do pensar, o oficialês irrefletido, inquestionado, tornara-se um símbolo, um símbolo presente em ambos os lados do conflito na guerra. De acordo com Nádia Souki:

no momento em que os Estados Unidos estavam em guerra com o Vietnã, este símbolo representava todos os homens que organizavam aquela guerra; aqueles que estudavam os mapas, aqueles que davam as ordens, aqueles que apertavam os botões e aqueles que contavam os mortos, como MacNamara, Rusk, Goldberg e o Presidente Johnson. Eles não eram moralmente monstruosos, eram todos pessoas honradas. Eles eram todos ‘liberais’.¹⁰⁶

A incapacidade de pensar pode atingir pessoas de todas as esferas, inclusive filósofos e intelectuais, “homens de pensamento”, os *hommes de lettres*. Mais do que a questão Eichmann, talvez o que perturbava Arendt era tentar eximir Heidegger, segundo ela o grande filósofo o qual mantinha grande admiração, de suas declarações nazistas à época. Como um grande filósofo pode se enganar tanto? Quais são as consequências do não pensamento ao mundo? Se o problema de Eichmann era a ausência do pensar, qual é a sua importância e relação para com a política? O que em um primeiro momento parece como uma quebra, uma necessária ruptura, não comporia a fratura que iluminaria nossos tempos e o agir político contemporâneo? Como foi apresentado no conflito entre o filósofo e a *polis* no capítulo anterior, se o pensar é criticado, que tipo de pensar resta? Aquilo que se distancia da política é a filosofia, não o pensar. Religar pensamento à ação, passado ao futuro,

¹⁰³ Tal personagem seria menos Eichmann, que com sua “obediência cadavérica” tentou empreender a solução final até o fim, do que Himmler, que se atentou as mudanças e se adequou para tentar se safar, tendo no final da época tentado salvar judeus a troco de negócios. Ver. *Entrevista com Adriano Correia*, Inquietude. Ver. EJ, 2009.

¹⁰⁴ Cf *Entrevista com Adriano Correia*. In. Revista Inquietude. Goiânia: Vol. 4, n. 02. 2013.

¹⁰⁵ Cf *SOBRE ARENDT*. Trad. Adriano Correia. Revista Inquietude. Trad. Adriano Correia. Goiânia: v. 1; n. 2, 2010, p. 122-163. 2º Semestre.

¹⁰⁶ SOUKI, 2003, p. 77.

palavra/intenção/responsabilidade ao ato? Arendt recusa a filosofia, mas é exatamente na análise do criminoso nazista Eichmann é que ela reconcilia-se à tradição, é porque ela via na filosofia, mais precisamente no pensar (do modelo Socrático), um modo de evitar o mal.

As questões de interesse para o filósofo são as questões do outro mundo, questões metafísicas, de modo contemplativo, individual, de retirada do mundo. O pensamento que não se desvincula da política é aquele que inicia no diálogo de si mesmo, mas mantém a pluralidade inerente à condição humana, de uma política através do cuidado de si; do lugar nenhum do eu ao lugar comum. E isso foi o que não aconteceu com Adolf Eichmann.

Na conferência de 1970 “Pensamentos e considerações morais”, pronunciada na *New School For Social Research*, texto que mais tarde seria quase que integralmente inserido em *A Vida do Espírito*, Arendt retoma algumas discussões fundamentais em que ela já elencara em *Eichmann em Jerusalém*, sobretudo acerca do pensar:

o agente não era monstruoso nem demoníaco; a única característica específica que se podia detectar em seu passado, bem como em seu comportamento durante o julgamento e o inquérito policial que o precedeu, afigurava-se como algo totalmente negativo: não se tratava de estupidez, mas de uma curiosa e autêntica incapacidade de pensar.¹⁰⁷

Não era somente estupidez, mas a incapacidade de pensar. Pensando Eichmann como um personagem, tal personagem não é a encarnação da figura de um vilão malévolo, calculista, pelo contrário, se Eichmann calculasse a extensão de seus atos, pensasse tais extensões talvez ele não tivesse obedecido aos ditames nazistas. Obedecer, esta é a palavra chave para compreensão do dilema. O pensamento nos dota de resistência, não há pensar sem resistência, quando se obedece, deixamos de lado algum fato concernente à nossa liberdade. Eichmann obedeceu cegamente, se ele não pecou por algo foi por negligência, ele foi um bom funcionário, uma boa engrenagem do sistema nazista. E este é o problema. Sujeito à clichês, desorientado quando posto em novas experiências. É a vida do cidadão comum, do homem de família do século XX, do conformista apolítico, conveniente, preguiçoso em pensar, do analfabeto político de Bertold Brecht¹⁰⁸.

¹⁰⁷ DP, p. 145.

¹⁰⁸ “O pior analfabeto é o analfabeto político. Ele não ouve, não fala, não participa dos acontecimentos políticos. Ele não sabe que o custo de vida, o preço do feijão, do peixe, da farinha, do aluguel, do sapato e do remédio dependem de decisões políticas. O analfabeto político é tão burro que se orgulha e estufa o peito, dizendo que odeia a política. Não sabe o imbecil que da sua ignorância política nascem

A forma de comunicação de Eichmann era através dos clichês. Para Arendt, os clichês podem ser usados para nos proteger da realidade, nos guardar para que não seja necessário viver sempre em pensamento, no mundo da lua, o problema é quando nunca pensamos, a exemplo do que aconteceu com Eichmann. A maldade não é uma condição necessária para se fazer o mal, já que mudamos o mundo mesmo quando não agimos, basta que nada façamos para que sejamos responsáveis por tal decadência:

Não é o seu próprio ato isolado que tem relevância política, ou mesmo o desejo de cometê-lo, mas essa sua *doxa*, o modo como o mundo abre-se para ele é parte essencial da realidade política em que vive. Nesse sentido, e à medida que ainda vivemos junto a nós mesmos, todos mudamos constantemente o mundo humano, para melhor ou para pior, mesmo que fiquemos absolutamente sem agir.¹⁰⁹

O último juiz que determina nossas ações é nosso próprio juízo, a saber, o pensamento. Hiperbolicamente falando, mesmo com uma arma sob nossa cabeça, ainda temos escolhas. Como vivemos conosco mesmo, o nosso *dois-em-um*, o diálogo silencioso comigo mesmo, deve ativar o pensamento, aliás, é a essência da própria atividade do pensamento. Mas o que interessava Arendt era a questão: “Será que a natureza da atividade de pensar – o hábito de examinar, de refletir sobre tudo aquilo que vem a acontecer, independente de qualquer conteúdo e de resultados – poderia ser tal que ‘condiciona’ os homens a não fazer o mal?”¹¹⁰ Ou ainda, na mesma sessão:

se a habilidade para distinguir entre o certo e o errado tem alguma coisa a ver com a habilidade para pensar, então temos que ser capazes de “exigir” seu exercício por parte de toda pessoa sã, por mais erudita ou ignorante que seja, por mais inteligente ou estúpida que se possa mostrar.¹¹¹

a prostituta, o menor abandonado, o assaltante e o pior de todos os bandidos, que é o político vigarista, pilantra, corrupto. E lacaio das empresas nacionais e multinacionais. *O Analfabeto Político*. (Bertold Brecht)

¹⁰⁹ DP, p. 103

¹¹⁰ DP, p. 146.

¹¹¹ DP, p. 149.

Se a introdução do mal radical na política pelo totalitarismo, tornando os homens supérfluos, destruindo a espontaneidade do agir, transformando a própria natureza humana, pode ser evitada pela atividade do pensamento, então, por menos diretamente que seja, o pensamento pode ter algum resultado na política, se não para instaurar a política, ao menos para evitar que o mal se instaure na política. E, além disso, tal atividade do pensamento não pode ser realizada somente pelos “homens de pensamento” designados na tradição pelos filósofos e metafísicos, que por tanto tempo monopolizaram a atividade do pensar. Aborrecia Hannah Arendt a opinião de que a filosofia é para poucos¹¹². Talvez a filosofia até seja para poucos, mas o pensamento não. O pensar é um atributo que não pode ser exaurido somente pelos inteligentes, mas por toda pessoa sã, mesmo se estúpida ou ignorante. O pensar não pode ser sinônimo de inteligência, até porque Arendt bem observa que muitas pessoas inteligentes não fazem uso do pensamento. Uma coisa é o conhecimento e outra coisa é o pensamento, como veremos a seguir.

2.2 Kant: a necessidade da razão e a destruição da metafísica

“O eu denomina-se um ansiar (sehnen); impulso a algo totalmente desconhecido, se manifesta meramente por uma carência, por um desconforto, por um vazio que busca o preenchimento e não aponta, de onde? – o eu sente em si um ansiar: sente-se carente.” (Fichte)

Para falar de uma certa inclinação que o homem tem ao pensamento, uma ansiedade que impulsiona os homens ao preenchimento de tal desconforto, uma carência como diria Fichte¹¹³, Arendt recorre a Kant. Para Kant, é uma característica e tendência natural do homem ascender ao pensar, seja movido pela sede de conhecimento ou pelo *pathos* de um espanto com o mundo, que está na origem da própria filosofia. Arendt comenta sobre tal necessidade da razão em Kant, necessidade da razão de cunho metafísico. Kant alerta para o risco de tal sedução: “seduzido por uma tal prova de força da razão, o impulso de ir mais além não vê limites”¹¹⁴. Não por vaidades de saber muito, mas uma disposição natural da

¹¹² Cf. DP/Cp. p. 149.

¹¹³ FICHTE, 1992, p. 163.

¹¹⁴ A tal necessidade, correm-se os riscos de uma fundamentação sem edificação, sem solidez, um exame tardio e perigoso de uma, como afirma Kant, “*metaphysica naturalis*”. Torna-se necessário o exame crítico e rigoroso, uma crítica da razão para tentar atingir certezas, a do conhecimento ou

razão humana, que prossegue irresistivelmente a sua marcha para esses problemas, correndo riscos, de acordo com Kant sobre Platão, de alçar voos nas asas das ideias, abalçando-se no espaço vazio do entendimento puro. Esses conhecimentos que se elevam acima do mundo sensível e que são impossibilitados de validade empírica, conhecimentos inevitáveis da razão, tais como os conceitos de *Deus, liberdade, imortalidade* são responsabilidades da metafísica.

Arendt retoma os fundamentos do conhecimento de Kant, principalmente no que condiz com sua distinção entre pensamento e conhecimento. O pensamento, por mais que seja movido por essa necessidade humana de espanto e de curiosidade, não deixa rastros - a exemplo da teia de Penélope, tudo que se construiu durante o dia se desfaz durante a noite. Já o conhecimento constrói, fabrica (*poiésis*) o mundo, deixa atrás de si um tesouro de conhecimentos, como diz Arendt:

Enquanto nossa sede de saber talvez seja insaciável graças à imensidão do desconhecido – de modo que cada região do conhecimento se abra para um horizonte de coisas passíveis de conhecer – a atividade em si deixa para trás um crescente tesouro de conhecimento, que é armazenado e mantido por cada civilização, tornando-se parte inseparável do mundo.¹¹⁵

Para Kant, a filosofia em sua tarefa de *Crítica*, tem os limites do conhecimento dados na experiência, nos fenômenos. Incapazes de serem determinados fenomenicamente os objetos da metafísica dogmática, os *noumenos*, tais como *Deus, Alma e Mundo*, não deixam de ser metas inelimináveis da razão, por mais que se contentem *como um se*, só podendo ser pensados (imaginados), mas não conhecidos. A metafísica clássica equivocou-se ao querer determinar o conhecimento de algo com base somente no pensamento puro. O contrário também é um equívoco, já que o conhecimento não pode ser somente determinado em condições exteriores ao homem. Kant apresenta no resultado da dedução dos conceitos do entendimento que o sujeito só funciona em vista do conhecimento de um objeto. O sujeito, embora tenha consciência de si não se conhece, pois autoconsciência não é autoconhecimento, de si como si. O sujeito também não conhece o objeto em si. O sujeito é transcendental, não transcendente. A dedução transcendental mostra que todo fenômeno está submetido a uma

ignorância dos objetos: uma crítica da razão pura ou podendo ser chamada de crítica da metafísica ou crítica da razão pura a priori ou da Filosofia Transcendental. Cf. KANT, p. 1997. “Assim em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará haver uma metafísica” KANT, 1997, p. 49.

¹¹⁵ DP, p. 148.

condição necessária: que *posso* ser consciente dela. “Não tenho *conhecimento* de mim *tal como sou*, mas apenas tal como apareço a mim. A consciência própria está, pois, ainda bem longe de ser um conhecimento de si próprio”¹¹⁶

Arendt diz que Kant “não negou o conhecimento”¹¹⁷, mas distinguiu o conhecer do pensar, abrindo espaço não para a fé, mas para o pensamento. De fato, como uma vez sugeriu ele ‘eliminou’ os obstáculos com que a razão se estorva a si mesmo”.¹¹⁸ O que está além dos limites do conhecimento então, não é a fé, mas o próprio pensamento, que é ilimitado. Como se sabe, Kant destruiu as bases para os sistemas metafísicos tradicionais.

Esta distinção entre conhecimento e pensamento é crucial para compreendermos o intento arendtiano de desmontagem da filosofia tradicional e uma redescoberta da faculdade do pensar. “A atividade de conhecer não é menos uma atividade de construção do mundo do que construir casas”. Já o pensamento, como discutido anteriormente, não deixa rastros, é a metáfora da teia de Penélope. É quase como um sopro. “Só o pensamento pode satisfazer a necessidade de pensar, e os pensamentos que tive ontem só irão satisfazer essa necessidade hoje se eu puder pensá-los novamente.”¹¹⁹ Pensar é tornar-se sempre presente, devendo ser constantemente atualizado, pensado outra vez.

Como alerta de Arendt, a distinção entre pensar e conhecer é crucial para sua reflexão: “A incapacidade de pensar não é estupidez; pode ser encontrada em pessoas inteligentíssimas; e a maldade dificilmente é sua causa, no mínimo porque a irreflexão, bem como a estupidez, são fenômenos bem mais frequentes do que a maldade”¹²⁰ Em *A Condição Humana*, Arendt alerta para tal desvinculação entre pensamento e ação. Homens com conhecimentos capazes de tirar o homem da terra, de criar bombas atômicas, mas paradoxalmente, incapazes de viver suas criações nem de pensar o significado de tais acontecimentos. A filosofia era para poucos, mas talvez a filosofia seja para poucos, mas não o pensamento, o pensar é para todos e aqui Arendt critica o monopólio do pensar pela filosofia e pela metafísica. O filósofo francês Lebrun também percebe tal intento arendtiano, o de que os filósofos profissionais teriam posto o pensamento a serviço de uma verdade:

¹¹⁶ KANT, 1997, p 159-160.

¹¹⁷ Negou o conhecimento das coisas incognoscíveis.

¹¹⁸ DP, p. 149.

¹¹⁹ DP, p. 148.

¹²⁰ DP, p. 149.

Hannah Arendt censura aos 'filósofos profissionais' por sempre haverem confundido pensamento e conhecimento. Esta é uma das teses mestras do livro (*A vida do Espírito*): a necessidade humana de indagar pelas significações foi, abusivamente, posta a serviço da verdade.¹²¹

Uma coisa é o pensamento e sua procura por significações no mundo, outra coisa e completamente diferente é o que pode resultar disso, tornando-se verdades. Arendt utiliza-se da própria distinção de Kant: “os conceitos da razão nos servem para conceber [*begreifen*, compreender], assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções.”¹²² A razão (*Vernunft*) visa conceber, compreender os significados. *O que significa ser?*

O intelecto (*Verstand*) visa captar, apreender percepções, o que é dado nos sentidos. A sua verdade está situada na evidência da percepção dos sentidos, na substituição de uma evidência por outra. *O que é? Ela existe?* Visa captar, apreender. Do pensamento pode-se chegar ao conhecimento, mas automaticamente na evidência do conhecimento, deixa-se de ser pensamento.

O conhecimento sempre busca a verdade, mesmo se essa verdade, como nas ciências, nunca é permanente, mas uma veracidade provisória que esperamos trocar por outras mais acuradas à medida que o conhecimento progride. Esperar que a verdade derive do pensamento significa confundir a necessidade de pensar com o impulso de conhecer. O pensamento pode e deve ser empregado na busca de conhecimento; mas no exercício desta função, ele nunca é ele mesmo; ele é apenas servo de um empreendimento inteiramente diverso.¹²³

Mesmo com as distinções essenciais entre razão e intelecto, pensamento e conhecimento, há uma conexão existente entre elas. Como aponta Arendt, o pensamento pode ser usado para os fins da apreensão do intelecto. A conexão entre elas é que ambas tem a razão como condição *a priori*. Entretanto, quando ela é posta a esse serviço, ela deixa de ser ela mesma. O impulso da atividade de conhecer deixa atrás de si um mundo de conhecimentos, já o pensamento não deixa rastros, a sua essência é a *própria atividade*, e não pode ser “exaurida pelos *insights* dos homens sábios.”¹²⁴ Kant abriu espaço para a razão pura, a exemplo que tentamos esboçar a respeito do pensamento “não se ocupa de nada a não ser de

¹²¹ LEBRUN, 1983, p. 60.

¹²² KANT *apud* ARENDT, 2002, p. 45.

¹²³ VE, p. 48.

¹²⁴ VE, p. 49.

si mesma. Ela não pode ter qualquer vocação.”¹²⁵ Mais quais são as características especificamente do pensamento?

2.3 Uma fenomenologia¹²⁶ do Pensamento

*Pensar incomoda como andar à chuva.
Quando o vento cresce e parece que chove mais. (Fernando Pessoa)*

Para falar da distinção entre os homens de pensamento e os homens que agem, Arendt utiliza-se de uma metáfora atribuída a Pitágoras:

a vida é como um festival... assim como alguns vêm ao festival para competir, e alguns para exercer os seus negócios, mas os melhores vêm como espectadores [*theatai*]; assim também na vida os homens servis saem à caça da fama [*doxa*] ou do lucro, e os filósofos à caça da verdade.¹²⁷

No festival da vida, existem os atores, aqueles que protagonizam as cenas e existem os espectadores, à distância, aqueles que escolhem o melhor lugar para ver o todo da peça, aqueles encarregados de julgar a encenação, mudam seus acentos frequentemente e procuram o melhor lugar para a cena. Além disso, ao contrário do que os filósofos propõem tal âmbito para a atividade do pensamento não é fora de cena, do mundo, a atividade deve ser realizada na própria arena. Entretanto, os filósofos sempre tiveram o mundo dos seus pensamentos como refúgio do mundo ordinário dos assuntos humanos, o seu alheamento no “mundo da lua”.

Durante toda a tradição do pensamento filosófico encontramos tais exemplos, como o espanto da filosofia dos gregos com um mundo no qual o homem é estranho; o medo e a infelicidade com o mundo pelos romanos e estóicos; o alargamento da esfera da vida contemplativa na filosofia medieval. Em todas essas experiências do ego pensante, o pensamento tornara-se um refúgio para as agruras do mundo exterior. Neste sentido, o lugar do pensamento para o filósofo, o lugar do próprio filósofo, é o que Arendt chama de lugar

¹²⁵ VE. P. 51.

¹²⁶ A respeito de Arendt ser uma fenomenóloga, nem fenomenologia husserliana, nem heideggeriana, uma fenomenóloga estrita. Cf *ENEGRÉN apud SOUKI*, 2006.

¹²⁷ VE. P. 72

nenhum. O refúgio do lugar nenhum do filósofo pode ser qualquer lugar, o local onde o corpo físico se encontra não importa diretamente, faz-se necessário apenas que se atenha às condições do espírito para o exercício do pensamento. Mas este mundo ideal dos universais e das essências não existe, é vazio, sequer é pensável. A finitude humana, mostra do sentido interno, o tempo, é o limite intransponível da nossa existência. É o lugar seguro, firmamento para pôr os pés do pensamento, orientá-lo. Para além disso, é o *lugar-nenhum*, o vazio¹²⁸.

A finitude manifesta-se como a única realidade do qual o pensamento enquanto tal está cômico, mesmo quando o ego-pensante retirou-se do mundo das aparências e perdeu o sentido de realidade [*realness*] inerente ao *sensus communis* que nos orienta nesse mundo.

Mas se o lugar da atividade do pensamento é no mundo, quais são as suas discrepâncias para com o agir que também só se realiza no mundo? Qual é a sua serventia? O pensar, ao evitar o mal, esta é sua serventia ao político? Preparar para a ação? Mesmo sendo atividades independentes?

Pensar é reunir, mas não no sentido metafísico dado por aquilo que o conceito tem de universal. Reunião é contenção, extremo movimento e densidade íntima. É a alma seca de Heráclito; a maiêutica parturiente de Sócrates; a *dialegesthai* de Aristóteles; a urgência da Razão em Kant; a festa de Nietzsche com Zaratustra, o “convidado dos convidados”; a *Verhaltenheit*, o tom de retenção de Heidegger que o pensamento filosófico compartilha com a grande poesia de todos os povos. Pensar é corresponder ao apelo *do* mundo, no mesmo sentido de *pelo* e *para* o mundo referido por Heidegger.¹²⁹

Acompanhando a precisa definição do pensar feita por Antonio Abranches, faz-se necessário retornar a uma discussão mais epistemológica acerca do pensar, aliás, fenomenológica, tal como Arendt se propõe a realizar, buscando compreender as características mais gerais acerca do que é o pensamento. Se o pensar é reunir, não no sentido metafísico, mas no sentido de Heráclito, de Kant, de Nietzsche - pensar como *movimento* que corresponde ao apelo *do* mundo e *para* o mundo, quais são suas características mais gerais? Para falar a respeito do pensamento, Hannah Arendt destrincha tal atividade do pensamento,

¹²⁸ O mundo é finitude, o ilimitado é angústia. “Tome a cor dos mortos”. A partir destas explicações faz sentido entender a afinidade que os filósofos têm com a morte. No *Fedon*, Platão afirma que o filosofar é um preparar-se para morte. “A morte é uma divindade, uma benfeitora para o filósofo precisamente porque ela dissolve a união entre alma e corpo.” (PLATÃO *apud* ARENDT, 1993)

¹²⁹ ABRANCHES, A. “Uma herança sem testamento” In: DP, p. 10.

mas não da maneira filosófica tradicional. Para descrever todas as características da atividade do pensar, Arendt esboça um tipo de fenomenologia. Para tal intento, utilizaremos tanto as discussões do ensaio “Compreensão e Política” quando as análises mais esmiuçadas feitas por Arendt em *A Vida do Espírito*. Quais são, então, as características do pensamento?

Para Arendt, o pensar, embora não tenha muita serventia, pode interromper qualquer atividade. O pensamento interrompe qualquer atividade. Se há algo em que a tradição filosófica não errou foi em sustentar que para o pensamento é necessário uma retirada, uma *inquietude*. É, pois, fora do mundo e se opõe ao *inter homines esse*, o estar em companhia dos outros. Além disso, o pensar é sempre um *re-pensar*. “Depois de ele ter se retirado do presente e das urgências da vida cotidiana”, o espírito (*mind*) torna presente aquilo que está ausente (a faculdade da imaginação em Kant), *de-sensorializando-os*. Mesmo estando em retirada do mundo, o pensamento pode representar na consciência qualquer que seja o objeto já dado aos sentidos. Neste sentido, o pensar também é sempre fora do tempo. O pensar é deslocar-se para fora. Como Heidegger observou, é fora de ordem.¹³⁰ Citando Kant¹³¹, Arendt diz que, ao contrário de tal propósito da filosofia, a construção de axiomas sólidos, é uma aversão natural do nosso espírito. Pois a atividade do pensamento é teia de Penélope, “desfaz-se toda manhã o que foi terminado na noite anterior”¹³², sendo necessário sua constante atividade tendo em visto que o seu uso acarreta uma constante destruição. Outra característica do pensamento é o alheamento, sendo esta a sua única forma de manifestação direta no mundo, “uma óbvia desatenção em relação ao mundo que nos cerca, algo de inteiramente negativo que sequer chega a sugerir o que está de fato se passando internamente.”¹³³

Em suma, se o pensamento interrompe qualquer ação, re-presenta qualquer objeto, tem aversão a axiomas sólidos, é fora de ordem, alheado do mundo, e por fim, é destruidor, “como alguma coisa de relevante para o mundo em que vivemos surja de um empreendimento tão sem resultados?”¹³⁴ Este é o paradoxo apresentado por Arendt. A resposta, para Arendt, só pode vir da própria atividade do pensamento. “Só da atividade do pensar poderia, se tanto, advir uma resposta - somente do próprio desempenho desta atividade, o que significa buscar experiências, em vez de doutrinas.”¹³⁵ A resposta estaria contida na própria atividade do

¹³⁰ HEIDEGGER *apud* ARENDT, 1993.

¹³¹ Cf. DP/Cp p. 151.

¹³² DP, p. 151.

¹³³ VE. P. 57.

¹³⁴ DP, p.152.

¹³⁵ DP, 151.

pensamento, pensamento enquanto atualização, novidade. Se o pensamento não deixa rastros no mundo, a pertinência do pensar é o seu constante atualizar-se, seu constante uso sempre presente, não do que foi pensado ou antecipando previsões, simplesmente pela sua própria espontaneidade presente. Mas o que Arendt quer dizer com “experiências em vez de doutrinas?” Que tipo de pensar escapa a isso? Como foi dito no capítulo anterior, o pensamento se encontra na sua lida com significados, experiências, não com as doutrinas de verdade da lógica ou do conhecimento. Arendt afirma que embora certos conceitos e ideias tenham se tornado o tema especializado na filosofia, tal como ser, alma, “não há nada na vida comum do homem que não possa se tornar alimento para o pensamento,”¹³⁶ nenhuma experiência, nenhum objeto, por mais cotidianos e mundanos que sejam. As outras ideias, as acessíveis apenas aos olhos do espírito, como diria Platão, tornam-se escorregadias “quando começamos a definir seu significado, nada mais fica no lugar, tudo começa a mover-se.”¹³⁷

Talvez a solução para o paradoxo, ao invés do que teria feito Platão ao interferir também no pensamento, é reconectar o pensamento ao mundo, às experiências - *pensar o acontecimento*, como diria Arendt. O problema da tradição de Platão não foi meramente pela sua abelhudice filosófica, mas sim desconectar o pensamento da esfera objetiva da terra para a subjetividade metafísica dos céus. A irritação de Platão para com o âmbito dos assuntos humanos não apenas interferiu nas suas discussões políticas, mas definiu sua teoria filosófica. Se de acordo com a famosa expressão do filósofo britânico Alfred Whitehead, sobre toda a história da filosofia constituir-se de notas de rodapé das teorias de Platão, não dá pra desconfiar de toda influência de Platão por toda a tradição. Aqui se encontra a resposta para o questionamento feito no capítulo anterior: qual é o resultado da intromissão do filósofo em sua “tomada de posse” do pensamento?

O filósofo, ao desenraizar o pensamento do político, isto é, da experiência do cotidiano, do mundo da vida, numa palavra, ao evadir-se da *polis*, faz traição ao próprio pensamento. Porque, para H. Arendt, o homem é o conhece-se na sua aparência, na sua fenomenalização ou encenação. [...] Platão, ao tornar o pensamento filosófico teórico contemplativo, arruinou o pensamento! Porque, o pensamento que não tenha como objeto a experiência, está condenado à irrealidade e à abstração. ‘Qual é o objeto do nosso pensamento?’ A experiência. Nada mais. E, se perdemos de vista a experiência, cairemos em todas as espécies de teorias.¹³⁸

¹³⁶ P. 61

¹³⁷ VE. P. 128

¹³⁸ CANTISTA, 1998-1999, p. 45.

Acompanhando a leitura de acordo com a estudiosa arendtiana portuguesa Maria José Cantista, Platão teria arruinado o próprio pensamento ao retirá-lo das experiências comuns da *polis*. Não apenas pela abelhudice de intromissão, mas de descaracterização originária, ou seja, da retirada do pensamento da experiência, do pensamento do mundo. Falta compreensão, sobram teorias. A incapacidade do *thauma* do pensamento em dar conta das interrogações do século do mal banalizado foi inviabilizada pela tiranização do pensamento via filosofia, principalmente via filosofia como ideologia.

Neste sentido, a compreensão do mundo e da relação dele com a objetividade na construção do conhecimento é muito importante para Hannah Arendt. Qual é a relação do pensamento com a aparência? As atividades do pensamento, por mais retiradas que sejam, acontecem em um mundo de aparências. Afinal, como diria Hannah Arendt: “retirar das aparências é morrer”¹³⁹.

2.3.1 A dignidade da aparência

“*Eu é um outro.*” (Rimbaud)

“*Le point de vue est dans le corps.*” (Deleuze)

Para o problema do conhecimento em Kant, os fenômenos e a objetividade do mundo são fundamentais para se compreender os limites do que se pode conhecer e do que se pode pensar. Para Arendt, o mundo objetivo também apresenta os limites da realidade. Como discutido com Kant no item anterior, uma das falácias metafísicas é a desvalorização do que é externo, do fenômeno, do que é do mundo, aparente, superficial. Neste sentido, *ser e aparecer* coincidem, não há um estatuto epistemológico privilegiado na relação entre aparência e realidade.

Nem as verdades são limitadas, únicas, muito menos as falsidades são ilimitadas, pelo contrário, o mundo, aquilo que é objetivo, e só pode ser objetivo, se abre de infinitas formas, de acordo com a perspectiva¹⁴⁰ em que nos encontramos no mundo. O mundo é o mesmo para todos, mas também é a mesma sua possibilidade de perspectivas, das *doxais* em

¹³⁹ VE. P. 49.

¹⁴⁰ “Cada espécie animal vive em um mundo próprio” Cf ARENDT, 2002. Ideia de Hannah Arendt próxima do perspectivismo ameríndio cosmopolítico de Viveiros de Castro (perspectiva/persona/máscaras).

um espaço público e plural. Nesta abertura para o mundo está a glória das realizações de mostrar-se quem é e que se difere do domínio privado do lar e da família. A esfera familiar é uma fortaleza para o mundo, para a diferença, para a política. Na vida privada não é possível ser ouvido nem visto, isto é, *brilhar*¹⁴¹. Hannah Arendt utiliza o termo *epifania*¹⁴² para falar desta vida pública em um mundo de potencial protagonismo, agonismo, ideal homérico de aparição, que se difere da vida no mundo apenas como passagem, do tempo enquanto degenerativo e retilíneo da história (início meio e fim), algo muito mais próximo do tempo circular dos gregos, já que o mundo já esteve e vai estar após a partida do homem do mundo. Esta epifania da aparição, momento de plenitude, de brilho, só pode ocorrer em virtude da fenomenalidade, não depende de nenhuma identidade e tem a ver com a forma de exposição no mundo.

As coisas vivas aparecem em cena como atores em um palco montado para elas. O palco é comum a todos os que estão vivos, mas parece diferente para cada espécie e também para cada indivíduo da espécie. Parecer – o parece-me, dokei moi – é o modo – talvez o único possível – pelo qual um mundo que aparece é reconhecido e percebido.¹⁴³

O jogo do mundo para Arendt é que não apenas *estamos* no mundo, como espectadores, mas *somos* do mundo, e neste sentido, a política para Arendt tem muito mais a ver com o virtuosismo das ações do homem *phronimos* do que a contemplação espectral dos *sophoi*. Para Arendt, não há uma distinção entre o objeto de estudo dos filósofos, a saber, o ser, da forma como a coisa se expõe no mundo. O aparecimento do ser é ele mesmo exposto ali. A questão do conhecimento para Arendt é que o “*Ser e Aparecer coincidem*”¹⁴⁴, ou seja, do homem enquanto sujeito e objeto ao mesmo tempo. Não apenas o mundo se apresenta a ele como objeto do sujeito, como o sujeito se apresenta como objeto ao mundo. Não há nenhuma perspectiva epistemológica privilegiada.¹⁴⁵ O estatuto da mundanidade em Hannah Arendt se baseia na fenomenologia: “a objetividade é construída na própria subjetividade da consciência

¹⁴¹ Cf DP, 1993.

¹⁴² Cf CH, p. 19.

¹⁴³ VE, p. 18-19.

¹⁴⁴ VE, p. 17.

¹⁴⁵ Diferente do argumento de Descartes no *cogito* por exemplo, que o mundo só tem existência enquanto o ser é consciente dele. Aqui o mundo estava antes e vai estar depois do objeto. (relação sujeito objeto, aprofundar) Negação da mundanidade em Descartes e a *res cogitans*, sem corpo, determinidades, perder-se no mundo, um não mundo de ninguém... “não tem necessidade de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material [...] fingir que não tinha corpo e que não havia nenhum mundo nem lugar algum onde eu fosse” Cf ARENDT, 2002, p. 38.

em virtude da intencionalidade.”¹⁴⁶ Para que haja objeto, é necessário que haja espectador, sujeito à intencionalidade de seu ato. Por estas concepções Arendt critica o solipsismo veementemente, pois “quando um homem se entrega ao puro pensamento, por qualquer razão que seja e independente do assunto, ele vive completamente no singular, ou seja, está completamente só, como se o Homem, e não os homens, habitassem o planeta.”¹⁴⁷ Em suma, a questão do conhecimento para Arendt está na seguinte formulação: *A realidade aparente do mundo é percebida através da sensibilidade dos espectadores plurais (grifos meus).*

O filósofo, alheado, perdeu o senso comum de viver o mundo e, a exemplo do que nomeou Aristóteles, terá o modo de vida de um estrangeiro - *bios xênicos*, estrangeiro do próprio mundo. Mas mesmo alheado, o que o filósofo não percebe é que ele não deixa de fazer parte do mundo e do senso comum da realidade¹⁴⁸, por mais distante que estejam seus pensamentos.

Do mesmo modo, embora as atividades espirituais nos retirem do mundo, também somos atores, estamos na superfície, não deixamos as aparências. A questão principal é que não podemos escapar da aparência, (nem a filosofia nem a ciência), a aparência é intransponível. Mesmo se o ser de alguma forma se manifestasse, ele teria que se sujeitar às aparências. A falácia de um necessário dualismo também entra em questão aqui, se há aparência, não quer dizer que exista o oposto, ou seja, se há a forma externa da aparência, isso não significa que as aparências ocultem essências, aliás, Hannah Arendt diz que as aparências ocultam algo, mas o que elas ocultam? Outras aparências!¹⁴⁹ O significativo está na superfície. “*Tudo que pode ver quer ser visto, tudo que pode ouvir pede para ser ouvido, tudo que pode tocar se apresenta para ser tocado*”¹⁵⁰. Este “impulso para aparecer” como Arendt chama, tem a ver com a espontaneidade da aparência.

Mas se aparecemos como aparências, não gostaríamos de cuidar desta visibilidade? Não apenas enquanto cuidado de si, mas de um viver enquanto atuação. O que é inegável do pensamento, mesmo invisível, implicando uma retirada do mundo, mesmo não implicando nenhuma ação direta ele é uma atividade. Além disso, mesmo quando sozinhos, não deixamos a aparência, afinal, aparecemos para nós mesmos.

¹⁴⁶ VE, p. 36.

¹⁴⁷ VE, 2002.

¹⁴⁸ VE, p. 42.

¹⁴⁹ Funcionalismo invertido de Arendt. “O problema da pesquisa não é o que é uma coisa, mas como ela aparece” (Portmann) Cf ARENDT, 2002.

¹⁵⁰ VE, p. 24.

2.3.2 O enigma de Catão e a Solução de Sócrates

*“Nunca se está mais ativo que quando nada se faz,
nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo.” (Catão)*

Como já vimos a principal chave para compreensão do enigma entre filosofia e política, está no uso que Arendt faz da citação de Catão relatada por Cícero: “Nunca um homem está mais ativo do que quando nada faz, nunca está menos só do que quando a só consigo mesmo” (“*numquam minus solum esse quam cum solus esset*”) Arendt conclui duas de suas grandes obras, a parte “Ideologia e Terror” incorporado ao último capítulo de *As Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana* e utiliza como pano de fundo para toda discussão do volume do *Pensar* em outra grande obra sua, *A Vida do Espírito*. Tal uso faz dessa citação o enigma necessário para decodificação do pensamento arendtiano.

Invisibilidade e retirada do mundo são duas das grandes características da faculdade do pensar. As atividades do pensar, do espírito em geral, nunca aparecem, mas isso não significa que o ego pensante não esteja ativo. Enquanto que a vida da alma é como um sofrimento que se recebe (*pathein*), típicos das afecções (*pathemata*) da alma, sendo “muito melhor expressa em um olhar, em um som, em um gesto”¹⁵¹, já o espírito, por mais retirada que seja sua atividade, seja ela a da vontade ou do juízo, mas aqui em específico a do pensamento, é pura atividade, que pode ser posta em discurso e metaforizadas (*metapherein*). O pensamento requer uma retirada do mundo, mas esta retirada não é completa, pois não é uma retirada de si mesmo. O pensamento se faz presente para si pelo *dois-em-um* da consciência, pela sua própria atividade. Mesmo em estado de invisibilidade, em companhia, mesmo em estado de quietude, em atividade. A atividade do pensamento se faz na diferença que faço para mim mesmo, quando apareço para mim mesmo me faço plural na minha Unicidade.

Chamamos de consciência (literalmente, “conhecer comigo mesmo”, como vimos) o fato curioso de que, em certo sentido, eu também sou para mim mesmo, embora quase não apareça para mim – o que indica que o “sendo um” socrático não é nem tão pouco problemático como parece; eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, nesse último caso,

¹⁵¹ VE P. 26

claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade.¹⁵²

Como vimos no capítulo passado, o isolamento sempre foi uma das necessárias e irreduzíveis condições para o exercício do pensamento. Entretanto, o isolamento não pode transformar-se em solidão. Aliás, a solidão, o ser abandonado da companhia de si mesmo pode ser uma condição até mesmo sem que esteja abandonado pela companhia humana, como bem aponta Hannah Arendt.¹⁵³ Na inquietude do isolamento se encontra o espaço para exercer o pensamento, já que para pensar é necessário retirar-se do mundo. Entretanto, tal alheamento necessário para o pensamento não pode ser confundido com a solidão. Na solidão, desfaz-se até mesmo o amigo que vive em mim mesmo, a condição da minha consciência. Como já discutimos aqui, o intento da ideologia de massas do totalitarismo foi arrasar até mesmo a relação do homem consigo mesmo, transformando tal relação em deserto, em solidão. “*Os homens isolados são impotentes por definição*” (*grifos meus*), afirma Arendt, em oposição ao “agir em concerto” de Burke, impotentes não apenas da ação política, mas da potência do próprio pensamento.

Chamo esse estado existencial no qual faço companhia a mim mesmo de “estar só” para distingui-lo da “solidão” na qual também me encontro sozinho, mas abandonado não apenas de companhia humana, mas também de minha própria companhia. É somente na solidão que me sinto *privado* da companhia humana; e é somente na aguda consciência de tal privação que os homens podem chegar a existir realmente no singular; assim como talvez seja somente nos sonhos ou na loucura que eles percebam completamente o “horror impronunciável” e insuportável deste estado.¹⁵⁴

O estar só consigo mesmo é um estado necessário para o pensamento, mas da mesma forma o *eu* presente no *estar só* é o que faz com que o pensamento seja uma atividade, a saber, da consciência. A duplicidade contida no pensamento é que mesmo em retirada, em isolamento, ainda nos fazemos presença a nós mesmos, ainda nos fazemos companhia, afinal, somos *dois em um*. Por um lado o pensamento é efetivado em solidão, mas por outro ele não perde contato com o mundo pelo dois-em-um¹⁵⁵. A realização da diferença em si mesmo, o fazer companhia a si mesmo é a prova mais cabal de que *os homens existem essencialmente*

¹⁵² VE. P. 137.

¹⁵³ Cf. OT, p. 527.

¹⁵⁴ VE, p. 59.

¹⁵⁵ Cf. DUARTE, 2000, p. 352.

no plural. Mesmo no estar só, a pluralidade é a lei da terra, o “dois em um socrático cura o estar só do pensamento”¹⁵⁶

O pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, “eu falto a mim mesmo” (*ich bleibe mir selbst*) ou, em outras palavras, quando sou um sem companhia.¹⁵⁷

O problema da pluralidade não foi muito bem entendido pela tradição filosófica da fundamentação. O filósofo, que se recolheu do mundo em direção ao *em-si* sem companhia do eu. O problema do filósofo não é se recolher do mundo, mas recolher o pensamento do mundo, levando consigo o pensamento e aprisionando-o na esfera do conceito. Tal intento, via doutrinação, tenta abolir a significação, totalizando a diferença dos significados, introduzindo a violência do conceito isolado, da teoria pura. Uma liberação para tal aprisionamento filosófico do pensamento é reconectá-lo ao mundo. Neste sentido, enquanto atividade e enquanto estiver relacionado a algo, ele sempre vai ter um significado. O que não pode acontecer é se estagnar e deixar de ser uma atividade, aceitando e não resistindo, que aí o pensamento está sendo substituído por uma doutrina.

O modelo para tal averiguação, de liberdade no uso para buscar uma significação representativa é Sócrates,

um homem que não se inclua nem entre os poucos nem entre os muitos (uma distinção pelo menos tão antiga quanto Pitágoras); que não tenha aspirado a ser um governador das cidades, nem se arrogado saber como aprimorar e cuidar das almas dos cidadãos; alguém que não tenha acreditado que os homens pudessem ser sábios e que não tenha invejado os deuses, sua divina sabedoria, caso eles a possuíssem; alguém que, portanto, jamais tenha feito qualquer tentativa de formular uma doutrina que pudesse ser ensinada e aprendida. Em suma, proponho usarmos como modelo um homem que tenha de fato pensado sem tornar-se um filósofo, um cidadão entre os cidadãos, alguém que não tenha feito ou reivindicado nada além do que, a seu ver, qualquer outro cidadão pudesse ou devesse fazer ou revindicar.¹⁵⁸

Primeiramente, cabe aqui ressaltar a diferenciação que Arendt faz de Sócrates. Arendt defende que há uma distinção entre os ensinamentos puramente socráticos e a filosofia

¹⁵⁶ VE, p. 141.

¹⁵⁷ VE, p. 139.

¹⁵⁸ DP, p. 152.

de Platão disfarçada nos discursos de Sócrates. Mesmo que Sócrates nada tenha deixado escrito, sabendo muito dele por intermédio de Platão, há que se distanciar o Sócrates dos diálogos aporéticos, ou seja, aqueles a que não se chega a lugar algum, dos diálogos platônicos onde Platão encerra a discussão utilizando-se de algum mito além-mundo. Nos diálogos socráticos aporéticos, tal como o *Teeteto*, o *Menon* ou o *Eutífron*, Sócrates põe em movimento o diálogo, discutindo coisas do cotidiano conforme essas coisas “aparecem para nós”¹⁵⁹. A dificuldade com que se depara em definir tais conceitos, tais como felicidade, justiça, coragem, esbarra nos limites que não conseguimos transpor, suas barreiras intransponíveis do seu real significado enquanto conceito. Descrevemos essas coisas conforme elas aparentam ser para nós, utilizando-se de nossa linguagem comum metafórica. Não podemos ter acesso privilegiado a sua essência, a não ser, num terreno escorregadio e movediço, tentar cercá-la. Pensava-se e falava-se sobre felicidade, justiça e coragem, mas tais conceitos não pretendiam dar conta do todo conceitual universal da felicidade, justiça e coragem.

É como se, ao contrário dos filósofos profissionais, ele sentisse a necessidade de verificar com seus semelhantes se suas perplexidades também eram por eles compartilhadas – e isso é totalmente diferente da propensão a encontrar soluções para enigmas e, então, demonstrá-las aos outros.¹⁶⁰

Sócrates era um parteiro, tal como a profissão de sua mãe, entretanto, não era parteiro de crianças, era parteiro de ideias, sua função era parir o que era dos outros, neste sentido, as opiniões dos outros. Arendt recorre a três comparações metafóricas que Sócrates atribuía para si mesmo ou que para ele eram atribuídas: Sócrates agia ora como um moscardo, ora como uma parteira, ora como uma arraia-elétrica. O ferrão do moscardo acorda o interlocutor para o pensamento, compartilha-se a perplexidade com o mundo, senão ficariam adormecidos a vida toda. Logo que acordados, é preciso que tenham suas próprias opiniões. Sócrates paria tais opiniões: “livrava as pessoas de suas opiniões, isto é, daqueles preconceitos não examinados que os impediriam de pensar.” Livrava suas opiniões, “sem no entanto torná-los bons, dando-lhes a verdade”¹⁶¹, como pretendiam os filósofos. Livra-se do que há de mal, mas isso não quer dizer que seja dito o que seja o Bem. Sócrates paralisa para então parir o

¹⁵⁹ DP, p. 154.

¹⁶⁰ VE, p. 139.

¹⁶¹ DP, p. 157.

pensamento dos outros, entretanto, livrando eles do que é mal, erradicando suas opiniões, não os torna bons, não substitui, não dá verdades senão de sua própria perspectiva.

Neste sentido, o papel da filosofia, do pensamento, não seria o de encontrar a verdade, mas apenas libertar-se dos erros: “não é maravilhoso que os homens possam executar atos corajosos ou justos mesmo que não conheçam e não possam explicar o que são coragem e justiça?”¹⁶² Se o mal não tem estatuto ontológico, sendo ele uma ausência, basta que se procure o bem para não realizá-lo. Sem que se conheça o Bem ou a Justiça, livra-se do mal ou da injustiça no caminho, na *atividade* de encontrar o Bem ou a Justiça, por mais que não possam ser encontradas enquanto conceitos em si. O amor (*Eros*), como será discutido no próximo capítulo, é o guia para tal busca incessante: “Ao desejar o que não tem, o amor estabelece uma relação com o que não está presente.”¹⁶³

Enquanto que o pensamento enquanto metáfora do moscardo aferroa, despertando, o pensamento como metáfora da arraia-elétrica paralisa. O homem pode ao mesmo tempo ser aferroado e também, em seguida, ser paralisado. O pensamento, neste sentido, tem um efeito “corrosivo e destrutivo sobre todos os critérios estabelecidos”¹⁶⁴, do vento do pensamento sentindo sua brisa, à ventania destruidora e aterrorizante. A metáfora do pensamento que, tal como o vento invisível, sentimos sua brisa, o pensamento, invisível, intocável se faz presente sim. Os ventos do pensamento varrem o estabelecido das outras opiniões, nada restando senão perplexidades. Do acordar-se pelo moscardo ao paralisar-se como uma arraia. Padecimento diante do assombro da dúvida. O pensamento que interrompe nossa ação também pode nos paralisar. Mas qual é o risco disso? Se ao acordarmos após tal paralisia, nada haveria? O risco com o que o pensar traz inibe o próprio pensar, como se a força do vento o extinguísse a si mesmo em sua leva, nada restando. A busca do significado “dissolve e reexamina todas as doutrinas e regras aceitas, podendo voltar-se contra si mesma a qualquer momento e produzir, por assim dizer, uma inversão dos antigos valores, declarando-os novos valores”¹⁶⁵. A inversão ainda é uma versão. A exemplo do que fizeram os sofistas, tal “licenciosidade e cinismo” para o uso dos conceitos era o oposto do que Sócrates esperava atingir, por exemplo, se não podemos definir o que é a coragem, não significa que qualquer

¹⁶² VE, p. 125.

¹⁶³ VE, p. 134.

¹⁶⁴ DP, p. 157.

¹⁶⁵ DP, p. 158.

coisa pode servir como substituto: “Se não podemos definir o que é a piedade, sejamos ímpios – o que é quase o oposto do que Sócrates pretendia alcançar ao falar sobre a piedade.”¹⁶⁶

Mas como foi discutido, o erro de Sócrates foi de ir além do papel de moscardo. O problema é o espanto prolongado, acabar com toda *doxa*, pois o espanto que deflagra o pensamento não é o mesmo que ele. Essas funções do pensamento apresentam riscos. Por um lado temos o risco do moscardo, o homem quando despertado pode querer rapidamente preencher o vazio deixado após o vento do pensamento, inclusive com pensamento doutrinado ou lógico. Como exemplo, temos o dos sofistas, citados por Arendt: A outra ameaça e talvez a mais ameaçadora é pela arraia-elétrica, o risco da total paralisação, que é o estado legítimo do filósofo, do total alheamento. “O pensar representa um perigo para todos os credos e não dá origem, por si mesmo, a nenhum novo credo.”¹⁶⁷

Nesse sentido, a questão colocada ao pensamento é a sua atualização, seu constante atuar, e não o seu resultado, que quando tornar-se resultado deixara de ser pensamento e passara a ser conhecimento no mundo. Deve-se encarar o pensar como um limiar, pois o risco do pensar é a sua capacidade de aniquilação, risco do abandono de tudo ao pensar, do niilismo, do suicídio, pensamento perigoso. É por esta faculdade de corroer, como um vento invisível que leva tudo embora, que é preciso atualizar o pensamento, constantemente renová-lo. O pensamento é sempre presente, deve ser sempre atualizado, renovado. Tudo varre, tudo queima, é um fogo vivo que tudo queima¹⁶⁸.

O risco aqui é ir além do papel de moscardo, mas chegar a um pensamento de total paralisação, da maiêutica para a *dialegesthai*. Quando o pensamento parecia ter encontrado relevância para a *polis*, a derrocada da *polis*¹⁶⁹ favoreceu o distanciamento entre filosofia e política e cada vez mais a existência do abismo entre verdade e opinião. O risco de Sócrates de tentar tornar a *doxa* verdadeira era de que não restasse mais nenhuma opinião: “A verdade pode, portanto, destruir a *doxa*, pode destruir a realidade específica dos cidadãos [...] destroem-se todas as opiniões, mas nenhuma verdade é oferecida em seu lugar”.¹⁷⁰ Arendt argumenta que Sócrates poderia estar mais interessado, não em formar cidadãos, mas tornar a

¹⁶⁶ VE, p. 132.

¹⁶⁷ DP, p. 159.

¹⁶⁸ Lévi-Strauss, para justificar seu distanciamento para com a filosofia, afirma que não se deu bem com a filosofia porque o seu pensamento era um fogo a que tudo destruía, indo contra a reflexão filosófica de propor constructos irreduzíveis. “Como se faz um etnógrafo”? *In: Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

¹⁶⁹ A idade de ouro da democracia e sua derrocada à idade de ouro da filosofia, corresponde a morte de Sócrates. “A filosofia, o pensamento grego parecem assim não lhe dever nada.” VERNANT, 2002. p. 45.

¹⁷⁰ DP, p. 105.

filosofia relevante para *polis*, não estando atendo aos riscos da *doxa* ser destruída, visto as impossibilidades e contradições da filosofia no âmbito da *polis*.

A filosofia encaminhou-se para *apolitia*, por um lado, no desprezo e desinteresse dos negócios humanos, e por outro, assumindo seu modo de vida diferente. Além disso, após a condenação de Sócrates, havia sempre o risco e a preocupação para que a *polis* não errasse novamente com os filósofos. Por isso Aristóteles, segundo Arendt, na crise da *polis* teria fugido, sem olhar para trás: “a única coisa que os filósofos queriam da política era que os deixassem em paz”.¹⁷¹

O destino de Sócrates marcaria não apenas o fim da época de ouro da *polis* ateniense, como também o momento de instauração das posições hierárquicas entre pensamento e ação, verdade e opinião, transcendente e empírico, essência e aparência, pluralidade e singularidade, infinito e finitude, aos quais estruturariam toda a tradição filosófica.¹⁷²

Sócrates, que nem mesmo possuía uma única abertura, uma única possibilidade do mundo, não poderia saber a forma de abertura do outro. A *dialegethai* socrática é a maiêutica: “essa dialética não extrai a verdade pela destruição da *doxa*, ou opinião, mas, ao contrário, revela a *doxa* em sua própria verdade.”¹⁷³ A tentativa de Sócrates era de tornar melhores seus cidadãos, mais verdadeiros, aperfeiçoar suas *doxai*, e não de os tornarem filósofos, dotados de verdades filosóficas. Isso não quer dizer que Sócrates fosse um niilista, o papel do homem pelo *gnôthi sauthon* era de tentar encontrar a verdade em si mesmo, uma verdade que todos têm em potencial. A maiêutica socrática era como atividade política, baseada na igualdade e sem depender se os resultados vão chegar a esta ou àquela verdade:

Para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que aparece. Essa *doxa* não tinha como o tópico o que Aristóteles chamava de *eikos*, o provável, as muitas *verosimilia* (distintas da *unum verum*, a verdade única, por um lado, e das falsidades ilimitadas, as *falsas infinita*, por outro), mas compreendia o mundo como ele se abre para mim. [...] O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser o “mesmo”, o seu caráter comum (*koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou “objetividade” (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia

¹⁷¹ DP, p. 106.

¹⁷² DUARTE, 2000, p. 164.

¹⁷³ DP, p. 97.

moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e de que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e conseqüentemente de suas *doxai* (opiniões) –, “tanto você quanto eu somos humanos”.¹⁷⁴

Sócrates, o mais sábio entre os mortais, enquanto filósofo, aprendeu que “o importante para os mortais é tornar a *doxa* verdadeira, é ver em cada *doxa* a verdade, e falar de maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros”.¹⁷⁵ Por um lado, Sócrates se opõe aos sofistas, pois a verdade está na *doxa*, enquanto objetivação no mundo, “aquilo a que a verdade invariavelmente aderiria”. Por outro, considerando que para os sofistas não há apenas uma forma de falar sobre algo, Arendt diz que Sócrates foi o maior de todos os sofistas, pois “pensava que havia, ou deveria haver, tantos *logoi* diferentes quantos homens existissem, e que todos esses *logoi* juntos formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos no modo de falar”¹⁷⁶ Como bem aponta Canovan, Sócrates ao contrário de Platão, não tinha intenção de substituir a opinião por uma verdade, mas apenas que essas opiniões fossem analisadas coerentemente pelo exercício político da maiêutica: “Mas que Platão, mais tarde, iria aspirar a substituir essa pluralidade das opiniões com uma única verdade, Sócrates não tinha essa intenção. Tudo o que ele estava tentando fazer era incentivar cada pessoa a falar a sua própria opinião de forma coerente. (*tradução minha*).”¹⁷⁷

Sendo a *doxa* a forma de aparência do homem no mundo, e que a verdade está na veracidade de sua exposição, é preciso que haja algum critério para tais possibilidades de exposição, para não cair em um mero sofisma. Arendt diz que tal critério para *doxa* tornar-se verdade é que “ele esteja de acordo consigo mesmo”, sendo *um*, ele não pode entrar em contradição consigo mesmo. “O único critério de pensamento socrático é a conformidade, o ser consistente consigo mesmo, *homologeîn autos heauto*.”¹⁷⁸ Não se contradiga! E o que garante o princípio da não contradição é a condição humana da pluralidade. A pluralidade é o fardo humano que a filosofia não consegue escapar. Mesmo sendo um, vivemos conosco mesmo sendo dois, vivo junto comigo mesmo. Mesmo na tentativa de Sócrates em dar sentido

¹⁷⁴ DP, p. 96.

¹⁷⁵ DP, p.100.

¹⁷⁶ DP, p. 101.

¹⁷⁷ “But whereas Plato would later aspire to replace these plural opinions with a single truth, Socrates had no such intention. All he was trying to do was to encourage each person to speak his own opinion coherently.” CANOVAN, 2002, p. 258.

¹⁷⁸ VE, p. 139.

à verdade na exposição das opiniões, ele não escapa tal exercício do crivo da pluralidade, portanto, não condiz com o estatuto do ser-em-um da filosofia, tal como em Platão.

Somente alguém que teve a experiência de falar consigo mesmo é capaz de ser amigo, de adquirir um outro eu. A condição é que ele esteja de comum acordo consigo mesmo (*homognômonei heatô*), porque alguém que se contradiz não é confiável¹⁷⁹.

Além do axioma lógico, do princípio da não contradição, este “dois em um” socrático também é importante para ética, afinal, não queremos aparecer para os outros da forma que não gostaríamos de aparecer para nós mesmos. Sócrates, embora ainda não soubesse o nome, teria sido o inventor da consciência. É melhor ser assassinado do que cometer o assassinato, diria Sócrates, afinal, viveríamos em companhia de um assassino. Afinal, aparecemos para os outros, mas também para nós mesmos¹⁸⁰ e devemos cuidar desta exposição. Pois a condição da pluralidade não nos deixa só no mundo, a não ser quando abandonamos a nós mesmos (*loneliness*)¹⁸¹. Neste sentido socrático, esta é a relevância política do pensar, a necessidade de estar só consigo mesmo para o exercício da consciência.

Acredito que o pensamento tem alguma influência sobre a ação. Sobre aquele que age, no entanto, porque é o mesmo ego que pensa e que age. Mas não a teoria. A teoria poderia [influenciar a ação] apenas no aprimoramento da consciência [*consciousness*].¹⁸²

Neste sentido, a liberdade para Arendt tem a ver com tomar a iniciativa para tal ação. Consequentemente, sendo os homens dotados do dom da ação, quando não agem, também são responsáveis, por omissão¹⁸³, afinal não vivemos sozinhos, vivemos conosco mesmo; o junto a mim mesmo me prepara para o junto aos homens no mundo. Sócrates foi um exemplo de pensador não-profissional que unificou em sua pessoa “duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir”¹⁸⁴. O pensar não doutrinado de Sócrates

¹⁷⁹ DP, p. 101.

¹⁸⁰ *Ser quem tu és! (Píndaro)*

¹⁸¹ Arendt alerta que sob domínio totalitário, toda possibilidade de estar só, de exercício do pensamento moral no diálogo consigo mesmo, foram abolidas, com exceção das formas desumanas do confinamento. Cf. OT. EJ. DP.

¹⁸² SHA, p. 126.

¹⁸³ No mesmo sentido da responsabilidade por omissão, a filosofia também é culpada pelo *pathos* totalitário.

¹⁸⁴ DP, 1993.

fez dele um pensador que tenha permanecido *entre homens*. Arendt destaca bem que isso não quer dizer que exista uma relação direta entre ambas as atividades, no sentido de que o pensamento prepara a ação, mas da capacidade de uma pessoa transitar bem nas duas áreas. Sócrates, o filósofo, nunca abandonou a praça pública, mesmo tendo sido condenado pela *polis*. Ele tanto não foi doutrinador quanto não deixou nada escrito, pois se não fosse Platão, pouco saberíamos sobre ele.

Considerando o que foi apresentado, qual é o lugar de Sócrates na tradição do pensamento? Sócrates está no limiar da tradição, *entre o passado e o futuro*. A figura do personagem Sócrates, não iluminaria tal fratura da tradição, no obscuro bosque onde a filosofia política se perdeu? O trauma de Platão com a *polis*, “desde aí, é pela sua bitola que apreciamos tudo o que para frente foi dito sobre o assunto.” Em carta a Jaspers, Arendt afirmara que “*o que Sócrates teria pronunciado, foi completamente esquecido. (grifos meus)*”¹⁸⁵ Sócrates, um verdadeiro político e um verdadeiro filósofo.

À guisa de conclusão, o enigma de Catão parece ser respondido por Sócrates. Sócrates também pode ser encaixado como personagem principal de outro enigma da reflexão arendtiana, a saber, do uso da parábola de Kafka, como já apresentamos no capítulo anterior, contida na discussão tanto na obra *Entre o Passado e o Futuro* quanto em *A vida do Espírito*. *He*, o personagem kafkiano que luta contra duas forças opostas, o passado e o futuro, estando no centro do conflito e redimensionando a tensão das forças que o atingem: o passado, “um não-mais que empurra para frente” e o futuro, “um ainda-não que o empurra para trás.”¹⁸⁶ Como preencher a lacuna entre o passado e o futuro? Conflito que só se abre dentro do ego pensante? O sonho do filósofo da tradição da metafísica ocidental, de Parmênides à Hegel, sempre foi o de saltar para fora de tal conflito, na posição somente de juízo do conflito, *fora-de-ordem*, para além do tempo, “dos calendários e relógios humanos”, ou seja, na região do pensamento, o *lugar-nenhum*. Entretanto, Arendt redimensiona tal conflito e realoca a atividade do pensamento.

Arendt esboça o que os físicos chamam de uma teoria do “paralelograma de forças”, alocando o pensamento no conflito. O que está em voga aqui é o caráter incessantemente presente do ego pensante: “*todo Ser em Devir, em vez de deixá-lo ser (grifos*

¹⁸⁵ ARENDT. *Correspondence. Hannah Arendt – Karl Jaspers, 1926-1969*, Paris: Payot et Rivages, 1995, p. 401 *apud* CANTISTA, 1998-1999, p. 43.

¹⁸⁶ VE, p. 155.

meus)”¹⁸⁷. Para Arendt, *He*, ou poderíamos dizer, Sócrates, reconheceria que sua luta não foi em vão, já que o próprio campo de batalha oferece a região onde possa descansar quando está exausto. O presente é o lugar do conflito, presente sempre em atividade. O pensamento, ao invés de saltar para fora, aparece como uma metáfora diagonal. Não do alto ou totalmente fora, mas na própria arena, visitando outras perspectivas. O ego presente que recebe as forças do conflito não é estagnado, como se nele estivesse um fim programado para a tensão, pelo contrário, ele resulta uma nova força, uma tensão diagonal.

Essa força diagonal cuja origem é conhecida e cuja direção é determinada pelo passado e pelo futuro, mas que se exerce na direção de um fim indeterminado, como se pudesse estender-se ao infinito, parece-me uma metáfora perfeita para a atividade do pensamento.¹⁸⁸

Essa diagonal percorrida é protegida contra o vazio e dos não sentidos, pois está limitada dentro do tempo e do espaço, como já anunciara Kant. Esta nova trilha proposta por Arendt para o pensamento, realoca o pensamento ao mundo, recondição de uma nova temporalidade, a heideggeriana. Para Arendt, deve-se aceitar que o fio da tradição está rompido e que não pode mais ser reatado, mas que dá margens a uma nova relação com o passado e o futuro, uma nova forma redimensionada de pensamento, uma nova forma de enfrentamento, de *compreensão*. Que uma nova trilha do pensamento aceite que o fio rompido com a tradição não pode ser consertado, mas uma nova forma de *reconciliação entre* o passado e o futuro trilhe novos significados e recomponha novas teias de conexão para o mundo e para os assuntos humanos. Um pensamento sempre em *continuum*, longe das armadilhas e das falácias metafísicas do pensamento em si mesmo fora de ordem, mas não fora do mundo. Este pensamento recolocado ao mundo, “quer nunca encontra uma solução definitiva para esses enigmas, mas respostas sempre novas à pergunta que está realmente em questão”¹⁸⁹ é o juízo.

LIMIAR

¹⁸⁷ VE, p. 155.

¹⁸⁸ VE, p. 157.

¹⁸⁹ VE, p. 158.

Os gregos aprenderam a *compreender* - não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos¹⁹⁰.

Compreensão e juízo

Falamos tanto em pensamento, mas porque insistir em algo que parece não ter nenhuma relevância? Esta situação parece paradoxal em Arendt. Entretanto, nas emergências políticas, tal como a desencalhada por Eichmann, o pensar adquire sentido de ser uma das últimas esperanças. Como o pensamento é depurador, pode varrer consigo opiniões, valores, convicções, mas também doutrinas; de uma depuração para purificação através do exercício da maiêutica socrática. Além disso, ainda a respeito da relação entre o pensar e a política, se não se estabelece uma relação direta entre o pensar e o agir, o não pensar tem relação com os assuntos políticos. O não pensar está relacionado à indecisão, conseqüentemente ao costume, ao arrebanhamento, a ideologização. Esse foi o caso de Eichmann, a facilidade, diante da ausência do pensamento, em se apegar a códigos e regras e a condicionar-se. Arendt comenta o clássico trecho da Apologia, “não vale a pena viver uma vida sem reflexão”, sendo assim, o pensar não é dissociado do viver. O pensamento é como se fosse uma atividade política da consciência, não tem relação com a pluralidade da ação humana no mundo público, mas é a atividade política consigo mesmo, da realização da diferença humana, do fazer-se companhia para si mesmo por meio do pensamento, tal como a amizade é importante para a política, a amizade enquanto cuidado de si é importante para o pensar.

O pensamento como tal traz bem poucos benefícios à sociedade, muito menores do que a sede de conhecimento, que usa o pensamento como um instrumento para outros fins. Ele não cria valores; ele não encontrará o que é “o bem” de uma vez por todas; ele não confirma regras de conduta; ao contrário, dissolve-as. E ele não tem nenhuma relevância política a não ser em situações de emergência. A consideração de que eu tenho que poder conviver comigo mesmo não tem nenhum aspecto político, exceto em “situações limite”.¹⁹¹

O pensamento é perigoso, mas mais perigoso ainda é o não pensamento, e a exemplo do que aconteceu com a ameaça nos governos totalitários, ou seja, nas situações

¹⁹⁰ EPF, p. 82.

¹⁹¹ VE. p. 144.

limites, a emergência do pensamento surge quando não resta muita alternativa, podendo prevenir catástrofes. Essa faculdade do pensamento, diferente do conhecimento, como normalmente é confundida, não pode ser exclusiva dos homens sábios. Muitos dos sábios cerebralmente capazes, os homens da *intelligentsia*, deixam de lado o caráter *significativo* do pensamento, a saber:

O pensar em seu sentido não-cognitivo, não especializado, uma necessidade natural da vida humana, a realização da diferença dada na consciência, não é prerrogativa de uns poucos; é antes uma faculdade que esta sempre presente em todos; do mesmo modo, a inabilidade de pensar não é ‘prerrogativa’ dos muitos, aos quais falta potencia cerebral, mas sim a possibilidade sempre presente em todos, incluindo-se aí cientistas, eruditos e outros especialistas em tarefas do espírito – de esquivar-se dessa interação consigo mesmo, cuja possibilidade concreta e cuja importância Sócrates descobriu.¹⁹²

Repulsivos são os que carregam a arguta da inteligência. Esta é uma das passagens mais brilhantes de Arendt, a que desmonta a distinção entre os homens de conhecimento e os homens de compreensão. Os homens de conhecimento, por dominar certo saber desmerecem o senso comum enquanto sentido da realidade. O senso comum dá a segurança de que ainda não deixamos o mundo, de que ainda não nos tornamos estúpidos, a estupidez é tentar abandonar o senso comum, abandonar o fio de Ariadne, a segurança necessária para vivermos na realidade.

A estupidez tornou-se tão comum quanto era antes o senso comum, e isso não significa que se trata de um sintoma da sociedade massificada ou que pessoas “inteligentes” estejam poupadas dessa doença. A única diferença é que a estupidez permanece felizmente inarticulada entre os não-intelectuais e torna-se insuportavelmente repulsiva entre os “inteligentes”. Em meio à *intelligentsia*, pode-se até mesmo dizer que quanto mais inteligente um indivíduo vem a ser, mais irritante é a estupidez que compartilha com os outros.¹⁹³

Como já discutimos na distinção kantiana, além disso a falsa impressão de um conhecimento doutrinado, a falsa impressão de certeza, a lógica, substitui o senso comum pela estupidez doutrinada. É a velha questão socrática, o sábio é o humilde que reconhece que nada sabe, este é o sábio, o que compartilha o senso comum. O estúpido é aquele que carrega

¹⁹² DP, p. 166

¹⁹³ DP, p. 45.

consigo a astúcia de obter tais verdades. O senso comum, até mesmo ele que sempre foi o local da crítica pelos astutos profissionais do pensamento, foi deixado para trás. Como bem aponta Kant, a estupidez é ausência de juízo, é a ausência de compreensão.

No ensaio “Compreensão e Política” de 1953, ainda muito atrelado às *Origens*, publicado dois anos antes, Arendt já tinha falado algo a respeito desta discussão. Nele, Arendt trata da tentativa de compreensão do Totalitarismo, ainda incompreendido em sua novidade total, e logo argumenta que compreender não significa perdoar. Arendt segue traçando o que ela entende por compreensão, diferenciando a compreensão do conhecimento. A compreensão, diz Arendt, “precede e sucede o conhecimento”¹⁹⁴, ela dá significado ao conhecimento. E significado, como já discutimos aqui, não é a tentativa de sistematização/totalização do saber em verdades, em teoria pura ou conceitos isolados tendo por trás uma lógica perniciososa. O que vende tal ideal de conhecimento até mesmo para filosofia é a doutrinação, que nada mais é do que uma tentativa de compreender. O verdadeiro significado de compreensão é exatamente aquele que não lida com o paradigma do verdadeiro. Arendt ainda não fala do juízo, mas relaciona a compreensão à faculdade da imaginação. A imaginação, ou seja, a compreensão, é nossa bússola interna que permite que o homem se localize no mundo, “permite ver as coisas em suas perspectivas próprias, só ela coloca a uma certa distância o que está próximo demais para que possamos ver e compreender sem tendências ou preconceitos”¹⁹⁵, faz com que se sinta em casa no mundo. Neste sentido, Arendt afirma que a compreensão é o outro lado da ação.

Se a essência de toda ação, e em particular da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferente das muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado na história), no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e a reconciliar-se com o que inevitavelmente existe.¹⁹⁶

Na compreensão está relacionado o pensamento como eterno sopro da vida, mais heraclitiano do que parmenidiano. O pensar, mesmo diante do risco do niilismo total, destruidor que a tudo queima ou leva embora, pode evitar o mal. Sem almejar resultados diretos ou objetivos, mas mantendo o pensamento atualizado, constantemente, evita-se o mal

¹⁹⁴ DP/Cp, p. 42.

¹⁹⁵ DP. 53.

¹⁹⁶ Dp p. 52

atualizando o pensar relacionado ao mundo. É pela necessária atualização da compreensão. O pensar carrega uma duplicidade. O pensar comigo mesmo não me tira da aparência. Há sempre os espectadores. Quando penso, eu sou; sou para o outro, mas também sou para mim mesmo, espectador de minha própria potência. O pensar não se liga diretamente a ação, mas a importância do pensar está no momento em que não há mais espaço para ação, aí o pensamento entra em cena, eles não se tocam, mas se entrecruzam. São habilidades distintas, mas que se complementam.

A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão abertas sobre a mesa, isso pode, de fato, impedir catástrofes, ao menos para o eu.¹⁹⁷

Quando todos os que não pensavam foram engolidos, restam apenas os que pensaram, e por mais que o pensamento consigo mesmo não tenha relação direta com a política, Arendt afirma que o pensamento tem aí um efeito liberador. Liberador para quê? Para o juízo. A lacuna da tensão entre pensamento e ação é preenchida pelo juízo. André Duarte aponta que se somente o pensamento fosse condição suficiente para que o homem não pratique o mal, e também realize a diferença em si mesmo, não haveria porque Arendt insistir tanto na importância do juízo e na conexão entre ambas as atividades.¹⁹⁸ Heidegger tinha razão, o pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir. A chave está nesta relação. Diretamente não, mas tem relação com a ação. O pensamento não se liga, mas ele prepara para o juízo. O que é o juízo? O juízo é a faculdade política por excelência. Juízo sim é política, o pensamento não. “Trata-se da faculdade de julgar particulares (como Kant descobriu), a habilidade de dizer “isto está errado”, isto ‘e belo”, etc. A faculdade do pensamento lida com invisíveis, a faculdade de julgar lida com *particulares*. Neste sentido, o juízo é o que torna manifesta no mundo das aparências a diferença do dois em um no interior do pensar. O juízo é a voz do pensamento manifesto no particular. Sem o juízo, o pensamento não adquire o seu retorno às aparências, o juízo evita com que o pensamento caia nas falácias metafísicas. O vento do pensamento, quando manifestado, é o juízo.

Arendt vê na *Crítica do Juízo* em Kant, e não na *Crítica da Razão Prática*, os elementos necessários para relacionar o juízo com a política, algo incomum na leitura de Kant, pois o juízo é a faculdade do gosto estético, à primeira impressão sem nenhuma relação

¹⁹⁷ VE, p. 145.

¹⁹⁸ Cf. DUARTE, 2000, p. 354.

direta com a política. Mas é exatamente no juízo de gosto que encontramos elementos fundamentais para relacionar o pensamento político arendtiano. Infelizmente, não temos tal reflexão de Arendt por completo. No falecimento de Hannah Arendt, ela recém esboçava as primeiras páginas sobre o assunto em sua máquina de escrever. Entretanto, restaram muitos apontamentos relacionados aos seus cursos e aulas sobre o tema que ministrou na *New School for Social Research*, condensadas e publicadas mais tarde como *Lições sobre a filosofia política de Kant*. À essas reflexões, mesmo de forma inacabada, podemos deslumbrar alguns percursos que Arendt traçaria, que já legitimam a novidade e o vigor da compreensão arendtiana. O que interessava Arendt era:

Lendo a *Kritik der Urteilskraft* [Crítica do Juízo] com uma fascinação crescente. Ali, e não na *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica da Razão Prática], é que está escondida a real filosofia política de Kant. O seu “elogio do senso comum”, que é tão frequentemente desprezado; o fenômeno do gosto considerado seriamente como o fenômeno básico do juízo (...); o modo do “pensamento alargado”, que é parte e parcela do julgamento, de modo que se possa pensar do ponto de vista de um outro; a exigência pela comunicabilidade. (...) Dentre as três Críticas de Kant este o livro de qual sempre gostei mais.¹⁹⁹

Arendt vê na terceira crítica de Kant dois elos para com a política. O primeiro é que Kant fala dos homens no plural, a discussão sobre a verdade não aparece; a segunda é que a faculdade do juízo lida com particulares, que contém algo de contingente com relação aos universais. A crítica do juízo ou a crítica do gosto é desempenhada por um papel daquilo que Kant já chamara de “alargamento do espírito” que nada mais é do que se colocar no lugar do outro no mundo. E o pensamento que visita outras perspectivas é possível por causa da *imaginação*. O pensamento aqui, o *crítico*, aquele que não se exclui de todos os outros.

Por meio da imaginação, ele torna os outros presentes, movendo-se, assim, potencialmente, em um espaço que é público, aberto a todos os lados; em outras palavras, adota a posição de cidadão kantiano do mundo. Pensar com a mentalidade alargada – isto significa treinar nossa imaginação a visitar...²⁰⁰

Pensar com a mentalidade alargada não é um atributo para poucos, ou para falar de acordo com o juízo em Kant, para os gênios. Para Kant, o gênio é necessário para produção dos objetos estéticos, porém, para julgar, o gosto é necessário. Mas o gosto, ao contrário do

¹⁹⁹ ARENDT *apud* DUARTE, p. 358

²⁰⁰ VE, p. 371.

gênio, todos tem em comum. O que capacita o juízo de gosto, a atividade dos espectadores, é o senso comum que todos compartilhamos, é a faculdade comum a todos. O juízo de gosto é transportado como juízo político, não a obra de arte, mas o agir no mundo, a ação do homem.

O espectador não se envolve no ato, mas está sempre envolvido com seus companheiros espectadores. Não tem em comum com aquele que faz a faculdade do gênio a originalidade, ou, com o ator, a faculdade da novidade; a faculdade que compartilham é a do juízo.²⁰¹

A perspectiva do juízo é a que considera o senso comum, ao invés da perspectiva filosófica tradicional, se coloca no mundo e julga o caso particular, sem que haja critérios ou regras universais para determinar o posicionamento. O caso particular, a opinião é depurada de sua contingência, tal como ela aparece no mundo.²⁰² O vínculo com a ação aqui é que o julgar não abandona o mundo das aparências como faz o pensamento. Aliás, o juízo reconecta o pensamento ao mundo. O juízo se relaciona ao passado; a ação, ao futuro; o pensamento se faz sempre no presente. O papel da imaginação, está em representar aquilo que está ausente, liberar o pensamento para visitar outras perspectivas através do uso da mentalidade alargada, não é dissociada do senso comum (*sensus communis*), salvaguardando a *doxa* de uma autoridade exterior ao mundo público. Movendo-se de um ponto de vista a outro, mas sem deixar de pensar por si mesmo, também dependendo da comunicabilidade para validar-se, depende de outras pessoas.

O *sensus communis* é o sentido especificamente humano porque a comunicação, isto é, a fala, depende dele... ‘O único sintoma geral de insanidade é a perda do *sensus communis* e a teimosia lógica em insistir no seu próprio (*sensus privatus*)’ [...] Depois disso, seguem-se as máximas deste *sensus communis*: pensar por si mesmo (a máxima do esclarecimento); colocarmo-nos no lugar de todos os outros em pensamento (a máxima da mentalidade alargada); e a máxima da consistência (estar de acordo consigo mesmo, *mit sich selbst einstimming denken*).²⁰³

O senso comum pode ser bem representado como o sexto sentido, ou um sentido extra, e se encarrega com a publicidade, com o mundo exterior. O mundo comum requer espectadores. Aqui novamente é importante retomar a distinção arendtiana entre o ator e o espectador. Embora os atores também sejam importantes, como bem Arendt aponta em A

²⁰¹ VE, p. 375.

²⁰² Cf. DUARTE, 2000, p. 359.

²⁰³ VE, p. 379.

Condição Humana, mais tarde, nas reflexões que chegam até *A vida do Espírito*, os espectadores assumem papel fundamental. O ator só vê a abertura da cena, o espectador consegue visualizar os bastidores. Mas tal alargamento da perspectiva só adquire sentido político quando não está dissociado do senso comum, o sexto sentido para Arendt é que liga todos os outros e nos dá a realidade. O senso comum adéqua o homem a um mundo que não é hostil, que é compartilhado por todos, à realidade.

Nestas considerações acerca do juízo, como limiar entre o pensamento e a ação, que será discutida no capítulo seguinte, se apresenta uma outra noção de *Ser*. O *ser* é uma atividade. *Ser (being)* ser do seu próprio tempo, o *ser (being)* é uma atividade. Nascer já traz consigo o milagre e a compreensão. Juntamente com a ação, ela também é a atualização do milagre no mundo. A compreensão reconcilia-se com um passado. A dificuldade em definir conceitos está diante da pluralidade das coisas e das infinitudes de suas significações. Captar a essência é deturpar, primeiro porque não há essências, segundo que, mesmo se tivessem tais essências não poderiam ser captadas. Considerando as características do pensamento, a importância do juízo é reconectar novamente o pensamento à realidade tal como propunha a filosofia da *existenz*, na forma de uma “metafísica vivida” como diria Jaspers. Um pensamento que acompanhe a vida.

CAPÍTULO 3

A DIGNIDADE DA AÇÃO

“Os melhores escolhem uma coisa antes de tudo: a fama imortal entre os mortais; mas a multidão farta-se como o gado.” (Heráclito)

“O mundo é um palco e nós meros atores.” (William Shakespeare)

*“Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade no mundo.” (Fernando Pessoa)*

3.1 Uma fenomenologia da ação

Se a filosofia, como vimos no capítulo anterior, não pode monopolizar o pensamento e o pensamento não pode estar desconectado com o mundo, por outro lado, a ação no mundo não pode estar submetida aos mesmos padrões descaracterizadores da filosofia. A ação, conforme apresentamos no primeiro capítulo, também sofreu prejuízos resultantes da intromissão filosófica em seu campo de atuação, principalmente na era moderna, no que tange à associação da ação com a fabricação. Mas antes de discutirmos os prejuízos da intromissão filosófica na ação, faz-se necessário discutir o que seria a ação, estabelecer, uma espécie de fenomenologia da ação. Arendt, em toda sua obra, mesmo quando *a priori* estivera falando das categorias do espírito, não deixa de ter a questão da ação como pano de fundo. A ação é interligada em toda discussão arendtiana, principalmente no que concerne aos temas da liberdade, da vontade e da natalidade. Para tal intento, utilizar-se-á aqui, fundamentalmente, o mais completo texto de Arendt acerca da temática, que é o capítulo V de *A Condição Humana* e, em segundo plano, alguns tópicos essenciais contidos no ensaio “*Que é Liberdade?*” e na obra *Sobre a violência*.

Para Hannah Arendt, a ação, que corresponde à condição humana da pluralidade, tem a ver com o próprio propósito no qual a vida na terra foi dada ao homem. É a atividade eminentemente humana. É através do discurso e da ação que os homens se distinguem entre si, sendo ela a realização da pluralidade. “Com efeito, a pluralidade, para Arendt, contamina a

ação, por assim dizer, com uma irreduzível contingência, ela mesma, o signo de uma liberdade não inteiramente controlável.”²⁰⁴ A relação entre liberdade e ação dota a política e o âmbito dos assuntos humanos de uma contingência inerente à própria atividade, tal como as novidades inesperadas. Liberdade que, para Arendt, é a razão de ser da política, realizando-se através da ação.

Ao falarmos do problema da liberdade, o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação, pois ação e política, entre todas as capacidades e potencialidades da vida humana, são as únicas que não poderíamos sequer conceber sem ao menos admitir a existência da liberdade. [...] *A raison d'être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação.²⁰⁵

Todos os homens são iguais, isto é, humanos, mas ninguém é ou jamais será igual ao outro. E essa distinção de uma pluralidade de singularidades, se dá através do *aparecimento* no mundo, aparecimento que é diferente da mera existência na terra. Existir e aparecer são distintos. Aparecer está relacionado à atividade da ação, é no aparecimento no mundo que se dá a distinção que corresponde à pluralidade do homem no mundo. “Somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a *si mesmo* e não meramente comunicar alguma coisa.”²⁰⁶ É possível uma vida dedicada somente à sobrevivência, ao existir, uma vida sem qualquer qualificação, a mera vida - *zoé*, sem que a abertura para o novo seja feita, mas essa existência não terá nenhum significado na ação, não iniciará nem revelará nada, acontecimentos que somente a ação e o discurso fazem. O milagre da ação corresponde ao fato de que através dela é possível que aconteça milagres, mas não milagres religiosos, teológicos, mas inesperados, improváveis, o milagre dos acontecimentos do homem mesmo e do mundo²⁰⁷, em oposição às esperadas probabilidades e previsibilidades dos cálculos e estatísticas.

O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.²⁰⁸

²⁰⁴ CORREIA, p. 62, 2001.

²⁰⁵ EPF, 191, 192.

²⁰⁶ TOA, p. 190.

²⁰⁷ “Toda a estrutura da nossa existência física – a existência na Terra, da vida orgânica na Terra e da própria espécie humana – repousa sobre uma espécie de milagre. Pois, do ponto de vista dos eventos universais e das probabilidades estatisticamente calculáveis que os controlam, a formação da Terra é uma ‘improbabilidade infinita’ PP, p. 165.

²⁰⁸ CH, p. 222.

O homem é um fazedor de milagres em potencial, milagres da novidade no mundo trazida através da ação e do discurso. Se Sócrates dizia que uma vida sem reflexão não valeria a pena ser vivida, Arendt cravaria que uma vida sem discurso e sem ação não valeria a pena ser vivida. Discurso e ação são as atividades concernentes à política. O nascimento é a primeira aparição e a ação é como um segundo nascimento; a sua efetiva atualização é a própria realização da liberdade. “Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, ‘começar’, ‘conduzir’ e, finalmente, ‘governar’), imprimir movimento a alguma coisa.”²⁰⁹ Por terem nascido, os homens são conduzidos à agir. O início - *initium ergo ut esset creatus est homo, ante quem nullus fuit* (para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse) se mostrará nos seus ecos manifestados dentro da teia das relações humanas, reproduzindo estórias no mundo.

Aquele que age, portanto, é sempre iniciador em meio a iniciadores, os quais em suas múltiplas iniciativas acabam por constituir o que Arendt denomina “teia de relações humanas”, na qual as ações se manifestam e se enredam desencadeando novidade nas estórias de vida de todos os envolvidos e sempre reordenando a própria teia.²¹⁰

A ação, por um lado, corresponde ao nascimento e ao início, o discurso, por outro, revela e distingue. Ambos, o agir e o falar, estão intimamente ligados e se complementam. Além disso, revelam não o *quê* de algo, mas o *quem*. De acordo com Arendt, agir e falar responde à pergunta que se faz a todo recém-chegado: “*Quem és?*”²¹¹ A diferença do *quem* em relação ao *quê* é que mantém o espaço *entre-homens*. O *quê* é um problema filosófico que não tem sentido para a política, já o *quem* é o discurso revelador que mantém a pluralidade no domínio *entre-homens*, do estar juntos no mundo. Arendt nos aponta que pelo costume filosófico, acabamos tentando falar de um *quê* quando perguntados por um *quem*. Entretanto, como vimos no fracasso da filosofia tradicional no capítulo anterior, o questionamento se encerra diante da frustração filosófica perante a impossibilidade de definir o que o homem é. Só pode ser revelado o *quem* através da palavra e do discurso, aquela aparência mostrada no mundo. A identidade tal como concebida pela tradição filosófica, entre ser e pensar não

²⁰⁹ CH, p. 221.

²¹⁰ CORREIA, 2011, p. 63.

²¹¹ CH, p. 223.

confere, mas apenas naquilo que quer ser mostrado. Nada é certo, a essência nunca é revelada, a não ser com sinais (*semainen*). Arendt cita uma passagem dos fragmentos de Heráclito para falar sobre tais manifestações, elas “não revelam nem escondem com palavras, apenas *sinalizam*”²¹². E essas sinalizações, como vimos à parte no capítulo anterior, não podendo escapar das aparências, apenas sinalizam, tentam indicar, não definir.

Para Arendt, o que aparece na teia das relações humanas vinculada ao mundo objetivo é aquilo que *inter-essa*, no sentido mais restrito da palavra, que está entre as pessoas e interfere, como um acorde que ao ser tocado ressoa em todas as extensões, na teia dos contínuos imprevisíveis dos assuntos humanos. Neste sentido, não se tem previsão do ato, o agir político é sem *scripts*. Não há sequer autor para as estórias da nossa vida, senão o próprio ator ou o paciente. Ninguém é o autor de nossos atos, eles podem ser completamente imprevisíveis. É viver sem scripts, sem prescrições; cada ato imprevisível se concatena ao emaranhado das teias das estórias no mundo, que se fazem e que se recebem não numa história pronta, acabada, determina e prevista, mas no *storybook* da humanidade.

O desvelamento do “quem” por meio do discurso e o estabelecimento de um novo início por meio da ação inserem-se sempre em uma teia já existente, onde suas consequências imediatas podem ser sentidas. Juntos, iniciam um novo processo, que finalmente emerge como a singular estória de vida do recém-chegado, que afeta de modo singular as estórias de vida de todos aqueles com quem ele entra em contato.²¹³

A respeito da fragilidade das relações humanas, ela não decorre da natureza humana, mas decorre da própria condição da natalidade, da novidade no mundo. Duas são as principais características da ação, a ilimitabilidade e a imprevisibilidade. A ação tem caráter de ilimitabilidade (*boundlessness*), pois ativa um processo de reação em cadeias que não pode ser limitada dentro de uma estrutura controlada. A ação “embora possa provir de nenhures, por assim dizer, atua em meio no qual toda reação se converte em reação em cadeia, e no qual todo processo é causa de novos processos.”²¹⁴ Segundo Arendt, a ação tem uma tendência própria de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras:

O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim. O processo de um único ato pode perdurar, literalmente, por todos os tempos até que a própria humanidade tenha chegado a um fim.²¹⁵

²¹² Cf. CH, p. 227.

²¹³ CH, p. 230.

²¹⁴ CH, p. 238.

²¹⁵ CH, p. 291.

A segunda principal característica inerente à ação é a sua imprevisibilidade. Ao contrário da fabricação em que ela pode ser prevista e encaixada em um modelo processual, o processo da ação é totalmente imprevisível. Se a ação fosse prevista de alguma forma, o discurso e a ação nada revelariam, não haveria nenhum significado o sentido da natalidade. Somente quando ela acaba, ainda podendo desencadear novos processos, de acordo com sua ilimitabilidade, mas ainda sim, somente quando ela acaba é que ela se revela. Se revelando aos olhos do contador de histórias: “A ação só se revela plenamente para o contador da história [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes.”²¹⁶ Para acompanhar o argumento de Hannah Arendt discutido no primeiro capítulo, de que a natalidade, e não a mortalidade é a categoria política por excelência, em oposição à busca das essências pelos filósofos, temos aqui outra parte da conclusão. Se a natalidade é a categoria central para a política, e a mortalidade para filosofia, e a filosofia tradicionalmente é a busca por essências, somente após a morte, depois que a vida acaba, é que a essência pode ser revelada, “deixando atrás de si nada além de uma história.”²¹⁷ Mas para essa essência do ato ser revelada, as ações em vida devem ter tido algum sentido agonístico, tal como do herói Aquiles, contado e recontado pelos poetas e historiadores.

Retornando às características principais da ação, irreversibilidade e imortalidade, como essas características inerentes à ação não a dotam de controle ou domínio, ela sempre estará submetida à fortuna (*sorte*). Como afirma o professor Adriano Correia, há “infortunas próprias à ação”²¹⁸. A ação, como foi descrita, jamais pode ser prevista e quando realizada jamais pode ser desfeita. A liberdade inerente à ação está condicionada dentro desta teia das relações humanas. Se a ação é imprevisível e irreversível, é preciso que haja alguma solução para o resultado de seus atos, para o inesperado do acontecimento, mas que não venha de fora do domínio da ação.

O sentido trágico da ação repousa no fato de que o agente nunca é soberano com relação aos desdobramentos do que inicia nem com relação a suas próprias motivações, mas repousa também na ambiguidade, na imprevisibilidade, na irreversibilidade e na ilimitabilidade de toda ação humana. O remédio para essas vicissitudes, é nisso que Arendt insiste, não

²¹⁶ CH, p. 240.

²¹⁷ CH, p. 242.

²¹⁸ CORREIA, 2011, p. 62.

deve provir de um domínio externo à ação, nem da sabedoria filosófica nem das habilidades do artesão para forjar objetos.²¹⁹

A redenção aos efeitos da ação, os remédios para tais vicissitudes, estão nas faculdades de perdoar e de prometer.

O remédio para imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contida na faculdade de prometer e cumprir promessas. As duas faculdades formam um par, pois a primeira delas, a de perdoar, serve para desfazer os atos do passado [...]; e a segunda, o obrigar-se através de promessas, serve para instaurar no futuro, o que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nem mesmo a continuidade, sem falar na durabilidade de qualquer espécie, seria possível nas relações entre os homens.²²⁰

Para não sermos traumatizados e vitimados pelas nossas próprias ações, o perdão é um passaporte para arriscarmos novamente. Além disso, lembrando que somos dois-em-um, a promessa também é importante para inserir, como se fossem ilhas de confiabilidade, e também conservar nossa identidade para que não entremos em contradição. A pluralidade é inerente a ambas as faculdades, a de perdoar e a de prometer, pois não podemos perdoar e prometer para si mesmo.

Arendt aponta como exemplo a experiência do perdão por Jesus de Nazaré, que por ter sido uma experiência religiosa, não deixa de ter sido uma experiência política autêntica e não pode ser desmerecida, pois envolvia a pluralidade no contexto da comunidade.²²¹ O ato de perdoar também nunca pode ser previsto, “é a única reação que atua de modo inesperado e, embora seja reação, conserva algo do caráter original da ação”²²². O perdão liberta novamente, reconduz o homem ao agir, desfazendo o que foi feito, revelando um novo feito. Perdoando, para a irreversibilidade da ação, prometendo, para sua imprevisibilidade.

O preço pago pelo homem pela liberdade e pelo dom de agir é a incapacidade de confiar e ter fé em si mesmo, visto a imprevisibilidade do agir que todos têm em potencial. Arendt apresenta que a faculdade do prometer é uma alternativa à tentativa de domínio da ação, da soberania de si mesmo que, como vimos, não tem a ver com a liberdade. As promessas criam ilhas de liberdade, dando um pouco de estabilidade ao oceano de imprevisibilidades. A faculdade da ação interrompe o automatismo da vida cotidiana e

²¹⁹ CORREIA, 2011, p. 72-73.

²²⁰ CH, p. 295.

²²¹ CH, p. 298.

²²² CH, p. 300.

interrompe o ciclo natural da vida-morte. “Os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar”²²³. A natalidade é a esperança do mundo.

São pelos motivos da irreversibilidade e imprevisibilidade das estórias que a filosofia se revolta. A filosofia da história moderna tenta impedir com que a estória aconteça, por mais abstrata que possa ser. A filosofia tenta escrever o roteiro, encaminhar os *scripts* para ação. Por trás de toda filosofia da história está a esperança de uma providência divina, seja ela de uma mão invisível, ou da natureza, seja ela o espírito do mundo, não importa. A filosofia política tenta esta providência, este encarceramento da possibilidade. Maquiavel estava certo quando apresentou a relação da *virtu* submetida à fortuna. A fortuna é o mundo das espontâneas possibilidades. Outro importante conceito político que lembramos de Maquiavel é a coragem necessária para o agir político: “A conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está de fato, presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma estória própria.”²²⁴

O problema de assumir o âmbito público de potenciais atuações e transformações é o seu risco, risco inerente à sua própria condição, fragilidade, irreversibilidade, imprevisibilidade. Por isso, para realização da liberdade é necessária coragem. Os filósofos fugiram da política por não dar conta de tais riscos, buscando proteção numa pedra fundamental, sólida e ordenada, previsível, não acidental. Aqui que se introduz a ideia de *governo [rule]*, da artificialização da ação, de sua fabricação: “a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer”²²⁵ Para Platão e o seu recurso do saber-poder, os códigos morais não derivam da pluralidade, perdoar e prometer, mas derivam somente da experiência do eu consigo mesmo, do governo de si (*self-rule*). A política não precisa de qualquer justificação, mas não é o que acontece. A política tornou-se um meio para outros fins taxados como mais elevados, por exemplo, inclusive a “liberdade” (*liberty*), mas não a liberdade originalmente política (*freedom*) ou uma liberdade positiva, mas uma negativa, de não impedimento para agir como se bem queira. A política e, conseqüentemente, a liberdade não podem ser meios para fins considerados mais elevados, não pode ser meio para um fim, ela não pode ser transformada em fabricação.

²²³ CH, p. 307.

²²⁴ CH, p. 233.

²²⁵ CH, p. 27 .

3.2 A instrumentalização da ação: a despolitização da liberdade e a transformação do poder em violência

O poder, resultado direto da capacidade humana de agir em conjunto, originalmente se manifesta no domínio público das aparências e nas estórias nas teias dos assuntos humanos. O poder, como foi apresentado no primeiro capítulo, é resultado da ação e do discurso. Entretanto, a filosofia política desde Platão, desconfiada da aparência, diante dos riscos contingentes e acidentais da ação, vai transformar a forma como se conduz a ação e se manifesta o poder. Os filósofos que esbravejavam contra ação vão tentar conduzir mentalmente o plano invisível dos acontecimentos, anulando as estórias tentando governar e dominar a imprevisibilidade e irreversibilidade dos acontecimentos. Ao invés do artesão que tem o domínio e o controle sobre sua obra, o ator não tem controle de sua ação. Diante disso, a pedra de toque da ação perante a tradição filosófica está naquilo mesmo o qual ela se funda, a imprevisibilidade dos resultados e a irreversibilidade de seu processo, contra os elementos essenciais da política, contra os elementos essenciais da democracia. Uma dessas alternativas para minar os imprevistos, as calamidades da ação, é a transformação da ação em fabricação.

Tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação, na esperança de que o domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes.²²⁶

O que sustenta o tripé da política, junto à ação é a pluralidade e o domínio público, para tentar dominar as intempéries da ação, é preciso minar a pluralidade, para minar a pluralidade é preciso eliminar e suprimir o domínio público. A sabedoria do rei filósofo de Platão foi um exemplo de tal intento:

E a mais óbvia salvaguarda contra os perigos da pluralidade é a *monarquia*, ou o governo de um só homem, em suas muitas variedades, desde a franca tirania de um contra todos até o despotismo benévolo e aquelas formas de democracia nas quais a maioria constitui um corpo coletivo, de sorte que o povo passa a ser “muitos em um só” e arvora-se em ‘monarca.’²²⁷

²²⁶ CH. P. 275.

²²⁷ CH, p. 275.

Hannah Arendt, defensora ferrenha da ação política, é brilhante quando aponta para os riscos de uma tirania benevolente ou de uma falsa democracia. Um bom governo pode bem administrar uma cidade, ampliando a iniciativa e as benfeitorias da vida privada, mas privada, como vimos anteriormente, de uma vida pública para realização da liberdade. Portanto,

É com as óbvias vantagens da tirania a curto prazo – a estabilidade, a segurança e a produtividade – que devemos tomar cuidado, quando menos porque preparam o caminho para uma inevitável perda de poder, embora o verdadeiro desastre possa ocorrer em futuro relativamente distante.²²⁸

É com as falsas democracias que devemos ter cuidado, não com as tiranias declaradas. A liberdade política está em sua ação, inerente a pluralidade do espaço público. Dão-se as condições para uma vida prazerosa no *privus*, objeta-se a liberdade do agir e da criação de um mundo público. A suposição da política tradicional é que a política não pode estar dissociada desta ideia de governo, de que alguns devem governar, provavelmente poucos, ou os melhores (monarquia ou oligarquia) ou até mesmo no de muitos (democracia) e outros devem obedecer, sem o direito à ação. A ideia de governo (*rule*) substitui e falsifica o ideal agonístico clássico de ação. Insere-se uma liberdade liberal, distancia-se os homens de seus atos.

Para Arendt, este avesso da política que começa com Platão, tem a ver com o abismo instaurado entre os dois modos de ação, *archein* (começar) e *prattein* (realizar, acabar). Ambos, originalmente interconectados designam o verbo “agir”. Aqui há a distinção entre o início dado por uma pessoa, o começo, à realização, dado cabo por outras pessoas. *Archein* (começar) passou a significar liderar, governar. O iniciador foi transformado em governante. A interdependência originária entre ambos os conceitos da ação dividiu-se em duas funções inteiramente diferentes. “O iniciador passa a ser um governante (um *archon*, na dupla acepção da palavra) que não precisa em absoluto ‘agir’ (*prattein*), mas governa (*archein*) aqueles que são capazes de executar”²²⁹ A ação, outra realização potencial em conjunto, foi isolada, passando a ser somente a mera execução de ordens.

O que antes era realizado articuladamente entre os habitantes da *polis*, em consonância com a pluralidade, agora é distinguido, criado um abismo, entre aqueles que sabem, mas não agem, e aqueles que agem, mas não sabem. Agir no sentido de executar ordens, governar, também não no sentido do agir, mas no sentido de governar, dar ordens. O

²²⁸ CH, p. 277.

²²⁹ CH, p. 278.

abismo entre pensamento e ação, o pensamento desalojado do agir no mundo e o agir desalojado do pensamento, teve início com Platão.

Na concepção dos gregos, a relação entre governar e ser governado, entre comando e obediência era, por definição, idêntica à relação entre senhor e escravo e, portanto, excluía qualquer possibilidade de ação. Assim, a alegação platônica de que as normas de comportamento, nos assuntos públicos, deviam derivar de relação senhor-escravo em uma comunidade doméstica bem ordenada, significa, na realidade, que a ação não deveria ter papel algum nos assuntos humanos.²³⁰

Embora estejamos acostumados a associar governo quando nos referimos à política, originalmente política não tem a ver com governo, política tem a ver com ação. Entretanto, quando a ação perde seu sentido originário e passa a ser fabricação, ou seja, a execução de padrões e medidas de acordo com um modelo, o governar passa a ser ação, já que o ator político é transformado num artífice da boa política. Domínio, controle, comando, obediência e execução não fariam parte, originariamente, de um dicionário político, mas a identificação da política com governo transforma o *modus operandi* da política, a saber, da ação. Tal identificação de Platão da ação com governo

prevaleceu sobre todas as experiências e articulações anteriores do domínio político e tornou-se peremptória para tradição do pensamento político, mesmo depois de esquecidas há muito tempo as raízes da experiência da qual Platão derivou seus conceitos.²³¹

Neste sentido da ação como governo está associado à *doutrina das Ideias* de Platão. As ideias são a fôrma, o modelo (*eidós*) dos padrões e das medidas para ação, eliminando a contingência e dando solidez (*fundamento*) para a fragilidade no âmbito dos assuntos humanos. A tradição errou ao pensar que uma filosofia política determinaria a prática política, que o saber determina, a *práxis*. Mesmo diante desta falsificação do espaço público, as utopias políticas tal como de Platão não surtiram muito efeito na *realpolitik*, pois defrontados com a realidade, foram incapazes de dominar ou prever o curso da ação, entretanto, o conceito de ação passou a ser interpretado em termos de produção e fabricação, como bem nos aponta Arendt.

Foi precisamente no domínio dos assuntos humanos que a nova filosofia se mostrou deficiente, porque, por sua própria natureza, não podia compreender e nem mesmo acreditar na realidade. A ideia de que só aquilo que vou produzir será real – perfeitamente verdadeira e legítima no domínio da

²³⁰ CH, p. 279

²³¹ CH, p. 280.

fabricação – é sempre derrotada pelo curso efetivo dos eventos, no qual nada acontece com mais frequência que o totalmente inesperado. Agir nos moldes da atividade de produzir, ou raciocinar nos moldes do “cálculo de consequências”, significa ignorar o inesperado, o próprio evento, uma vez que seria não razoável ou irracional esperar o que não passa de “improbabilidade infinita”.²³²

A liberdade no sentido arendtiano e eminentemente político, somente político, tem relação direta com a contingência nas teias das realizações humanas que são infinitas. O homem está preso à ação que ele desencadeou, irreversível e imprevisível, e neste sentido não há soberania na ação nem na liberdade. Portanto, outra falácia inserida pela tradição filosófica foi associar a liberdade à soberania. Não se pode induzir a abstenção, fugir da contingência da rede de ações. Esse foi o intento da tradição filosófica, induzir o homem à inação, como se a partir disso, sua soberania de si mesmo estivesse intacta. Mas Arendt aponta que uma coisa é a liberdade, outra coisa é a soberania. O ideal de liberdade agonístico manifesto na ação foi transformado na ideia de um livre arbítrio (*liberum arbitrium*), “o ideal de liberdade deixou de ser o virtuosismo no sentido que mencionamos anteriormente, tornando-se soberania.”²³³ A soberania tem a ver com domínio, liberdade não tem nenhuma relação com domínio, e mesmo na ação, não há como se ter soberania, não há como se ter soberania na liberdade. É, como diria Kant, a liberdade a essência da própria espontaneidade. Para Hannah Arendt, tal associação da liberdade como soberania é uma negação da liberdade humana.

Se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a terra.²³⁴

Outro importante problema da assimilação da ação com fabricação é que também há uma identificação do poder, originalmente fundamento da ação, com a violência, utilizada como fundamento do artesão com o objeto da obra. Sob a ótica do meio-fins, identificada a ação com violência já que a ação está submetida ao critérios de fabricação: “Enquanto acreditarmos que lidamos com fins e meios no domínio político, não poderemos impedir que

²³² CH. P. 375.

²³³ EPF. P. 211.

²³⁴ CH, p. 292.

alguém recorra a todos os meios para alcançar fins reconhecidos”²³⁵, tais meios, inclusive os da violência. Tal como a violência do *homo faber* sobre o seu objeto, a violência substituindo a ação é a transfiguração do significado originário do poder.

O século XX encontrou na violência e na sua multiplicação pela revolução tecnológica, o seu denominador comum. Arendt retoma algumas formulações na história do pensamento que relacionam o poder à violência. A previsão de Lênin, de que o século XX seria um século de guerras e revoluções foi acertada. O tomar conhecimento da maciça intromissão da violência criminosa em larga escala na política, tais exemplos puderam ser encontrados nos campos de concentração, no genocídio, na tortura, no massacre de civis; a inserção da violência na esfera do poder pela sua instrumentalização, destruindo o poder. Associando a identificação de poder com à violência, a política também transforma-se numa relação de dominação, como domínio de homens sobre homens, como discutiremos mais tarde. Arendt rastreia o papel da violência no século XX, seja através de intelectuais da esquerda ou da direita, para os quais a violência é a mais flagrante manifestação de poder e de que a política, como veremos adiante, é o domínio de homens sobre homens.

O jogo de xadrez apocalíptico, nos termos de Arendt, ocasionado pelo desenvolvimento tecnológico das armas para destruição em massa corroboram afirmações tais como a de Sartre, de que é pela violência que o homem se recria, ou a de Hobbes, de que a guerra é a *ultima rattio*, a continuação da política por outros meios (Clausewitz), a saber, os da violência como acelerador do desenvolvimento econômico (Engels). Sendo assim, o poder brotaria do cano de uma arma (Mao Tsé-Tung), tendo a impressão de que a forma definitiva do poder é a violência (C. Wright Mills). Entretanto, tais formulações são enganosas... para Arendt, a violência não é sinônimo de poder, pelo contrário, ela destrói o poder, “poder e violência são termos opostos: a afirmação absoluta de um significa a ausência de outro”. Para o professor Celso Lafer, Arendt, em *Sobre a Violência*, distingue

Poder (a capacidade de agir em conjunto); do *vigor* (que é algo no singular, como no caso do vigor físico de um indivíduo; da *força* (a energia liberada por movimentos físicos ou sociais, e da *autoridade* (o reconhecimento inquestionado que não requer coerção nem persuasão, e que não é destruído pela violência, mas pelo desprezo).²³⁶

O poder (*Power*) não tem nenhum caráter instrumental, ele nunca poderá ser

²³⁵ CH, p. 286.

²³⁶ SV, p. 11.

posse de alguém, só existe no meio, *entre homens*, ele está no povo – *potestas in populo*. Arendt nos corrige afirmando que quando queremos nos referir a uma pessoa poderosa, uma personalidade poderosa, não nos referimos ao poder desta pessoa, mas ao seu vigor (*strenght*). A força (*force*) deveria indicar o resultado das relações e movimentos naturais, físicos ou sociais. Em síntese, a autoridade é o reconhecimento inquestionado, como um filho obedece ao pai, não necessita de persuasão nem coerção. Já a violência é instrumental, por isso ela precisa de implementos, na tentativa de controlar as ações sob a ótica do meios-fins, não necessita da opinião nem do consenso. Entretanto, a ação é imprevisível, espontânea e inesperada, sujeita às intempéries e está condicionada ao discurso.²³⁷ “É função de toda ação, como distinta do mero comportamento, interromper o que, de outro modo, teria acontecido automaticamente, tornando-se portanto previsível.”²³⁸

Na compreensão moderna, tal como a de Bodin (XVI) ou de Hobbes (XVII), há já a concepção de um poder absoluto soberano, resultado da transformação do poder em instrumento de dominação. É uma concepção oposta das tradições revolucionárias, tal como foram a da *isonomia* grega e as *civitas* romanas, que tinham a obediência baseada não no homem individual, mas na lei consentida. O poder, originalmente, é mantido pelo povo, a opinião do povo é o pêndulo do poder. O poder está na origem, na essência do governo, não pode ser concebido com violência, o poder é um fim em si mesmo e não precisa de justificação. Quando ele se transforma em meio, tal como a instrumentalidade da violência, ele terá perdido sua característica originária. Pode haver comando atrás do cano de uma arma, mas nunca haverá aí poder

Poder, vigor, força, autoridade e violência seriam simples palavras para indicar os meios em função dos quais o homem domina o homem, são tomados por sinônimos porque têm a mesma função. Somente quando os assuntos públicos deixam de ser reduzidos à questão de domínio é que as informações originais no âmbito dos assuntos humanos aparecem, ou antes, reaparecem, em sua autêntica diversidade.²³⁹

Outro fenômeno significativo da modernidade é a vitória do modo de vida do *animal laborans*. A fabricação, outrora em supremacia perante a ação, perde seu espaço diante do trabalho. Vemos na tradição do pensamento várias reviravoltas entre as atividades humanas. Os privilégios da contemplação em contraposição à ação, que mais tarde, pelo

²³⁷ Cf. SV, 2009.

²³⁸ SV, p. 48.

²³⁹ SV, p. 60.

desenvolvimento da ciência moderna, foram transformados em fabricação, o contemplar tornara-se *fazer*, têm, no final da modernidade, uma nova crise dentro da vida ativa. Na posição mais alta dentre todas as possibilidades humanas, e que talvez tenha engolido todas as outras, está o trabalho e a vida do *animal laborans*. O princípio da utilidade e do uso fora transposto para a mera satisfação e busca da felicidade. “A era moderna continuou a operar sob a premissa de que a vida, e não o mundo, é o bem supremo do homem”²⁴⁰. O que resta da vida ativa, como sua “salvaguarda” é a mera vida, o mero estar vivo, automático, passivo, previsível.

A ação, que já estivera fragilizada após ter-se instrumentalizado, alcançara seu quase total ofuscamento e perda de sua dignidade originária. Reconstituir o estatuto da política é devolver à política sua identificação com a liberdade e não, o que tem sido feito com o credo liberal da modernidade, associar política com a preocupação e salvaguarda da vida. Libertar a política de seus preconceitos, de suas definições e conseqüentemente, limitações, para restaurar sua dignidade outrora perdida em outros tempos, onde liberdade e ação possuíam o mesmo significado. A ameaça da vida traz consigo o desinteresse pela política já que tais discussões têm sido o campo de atuação sobre a vida. O liberalismo firmou-se na proposta de salvaguarda da vida.

O que é característico da modernidade, segundo Arendt, é que o advento do conceito de “sociedade”, surgimento do “estado nacional” e de uma “economia política” traz consigo o rompimento das barreiras do âmbito público e do privado, universalizando as esferas do agir político com as da privacidade. Pois, segundo Arendt “com a ascendência da sociedade, isto é, a elevação do lar doméstico (*oikia*) ou das atividades econômicas ao nível público, a administração doméstica e todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em interesse coletivo.”²⁴¹

Segundo Hannah Arendt, o fenômeno do conformismo faz com que a sociedade também exclua a ação como atividade humana fundamental em prol de uma normatização, de uma corportamentalização do indivíduo privado no conformismo. O comportamento substitui a ação, ao invés de agir entre seus iguais, os homens são iguais exatamente por não tomarem iniciativa, uma igualdade pela sujeição, pela abstenção. “A sociedade é a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da subsistência, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual as atividades que dizem respeito à mera sobrevivência são admitidas em praça

²⁴⁰ CH. p. 398

²⁴¹ CH, 2013.

pública”²⁴².

O advento da sociedade traz consigo a exaltação do trabalho. Arendt afirma que a esfera privada da família era o plano no qual as necessidades da vida, da sobrevivência individual e da continuidade da espécie eram atendidas e garantidas, o homem assegurava no âmbito privado somente sua condição de ser um exemplar da espécie animal humana. Porém, a descoberta da intimidade e o comodismo asseguram que a sociedade constitua a organização pública do próprio processo vital. Asseguram, além da necessidade, um modo de vida basicamente destinado à manutenção da vida – o *trabalho*. Pois a sociedade traz consigo, não o homem como um *zoon politikon*, mas sim o fundamento de um *animal laborans*, uma sociedade de operários e assalariados, defendidos pela própria sociedade à importância de coisa pública. “Arendt jamais pretendeu reduzir o trabalhador ao plano da pura animalidade; pelo contrário, tratava-se de recordar que, apesar de todo homem ser necessariamente um *animal laborans*, ele também pode e deve ser algo mais que isso.”²⁴³

Além da liberdade ter perdido seu espaço de aparição, já não se percebe a sua diferença com a necessidade, a linha tênue que separava a liberdade da necessidade foi esfacelada; tudo isso reflexo da submersão das esferas pública e privada na esfera do social. A necessária coincidência entre liberdade e política não se faz presente na modernidade, pelo contrário, faz-se até duvidar da compatibilidade entre ambas, visto a luz da experiência política do presente iluminadas pela ascensão dos movimentos totalitários, do direito a intimidade e também da isenção da política garantidos. O credo liberal de que “quanto menos política mais liberdade” nos faz pensar se ele mesmo não estaria correto. Hannah Arendt nos diz que inclinamo-nos a crer que a liberdade começa onde a política termina, pois a liberdade e seu campo de atuação nos dias atuais apenas assegura nas comunidades políticas que atividades não-políticas sejam garantidas. Considerando tais prerrogativas, não estaríamos certos em afirmar o credo liberal e pensar que a liberdade inicia onde a política termina?²⁴⁴

Para Arendt, o que se enfatiza nessa fórmula é uma liberdade pensada sempre em termos da 'liberdade em relação à política', destinada exclusivamente ao crescimento e desenvolvimento econômico privado. “Arendt recusa as correntes políticas liberais porque elas tendem a pensar as relações entre política e liberdade a partir da concepção de que quanto

²⁴² CH, p. 56

²⁴³ DUARTE, André. “Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política”. In: *Transpondo o abismo - Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. São Paulo - Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

²⁴⁴ Cf. *O que é a Liberdade?* In: EPF, 2007.

menor for o espaço destinado à política, tanto maior será o espaço da liberdade.”²⁴⁵

Essa possibilidade de credo liberal é influenciada pelos acontecimentos políticos que identificaram a liberdade política com segurança, essa segurança possibilita as atividades fora do âmbito político. A finalidade do governo era a garantia da segurança, segurança que possibilitava a liberdade, porém, a liberdade adquire na modernidade apenas um fundamento para que as atividades exteriores ao âmbito político pudessem ocorrer.

Pois o governo, que desde o início da idade moderna fora identificado com o domínio total do político, era agora considerado como o protetor nomeado não tanto da liberdade, como do processo vital, dos interesses da sociedade e dos indivíduos. A segurança continuava sendo o critério decisivo; não a segurança individual contra a “morte violenta”, como em Hobbes, [...] mas uma segurança que permitisse o desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade como um todo.²⁴⁶

A segurança necessária para o homem afirma o desenvolvimento do processo vital, este que sempre foi inerente ao âmbito privado. Uma liberdade que assegura a defesa do homem em seu estabelecimento privado da condição humana não é liberdade, ela sequer é apolítica, mas sim, ela é um fenômeno marginal.

As teorias do liberalismo fundamentam a liberdade como o oposto da vida pública, fora do âmbito dos assuntos humanos, pois a própria política na versão liberal “deve ocupar-se quase exclusivamente com a manutenção da vida e a salvaguarda de seus interesses.”²⁴⁷ A ação, enquadrada pelo julgo da necessidade, buscar-se-á sempre garantias para a vida, essa manutenção das necessidades vitais são relacionadas sempre a esfera social e econômica, obscurecendo o âmbito puramente político. A tradição fundada pelo liberalismo moderno assegura a política em dar tempo livre para o cidadão no direito privado, segundo os liberais, onde “a liberdade será preciosa”, na liberdade da política. Nesta ótica, a política se distancia dos homens e a ação é anulada em prol da abstenção do estado em impor limitações ao livre gozo dos direitos considerados individuais. Arendt se contrapõe à tradição liberal e defende a liberdade *para e pela* política, no campo das experiências e dos assuntos humanos da política. O individualismo assegurado pelo estado, por uma suposta “liberdade”, segundo Arendt é uma sobrevida e degeneração da essência política humana.

²⁴⁵ DUARTE, 2000, p. 61-62.

²⁴⁶ EPF, p. 196.

²⁴⁷ EPF, p. 202.

Para a liberdade e para uma genuína ação política, primeiramente o homem deveria se libertar das necessidades da vida. Hoje, a liberdade e a política foram voltadas para aquilo que pareciam ser seus impedimentos: as necessidades da vida.

A ascensão na modernidade do *animal laborans* de acordo com a acepção de Hannah Arendt inverteu as categorias políticas de seu âmbito original, tal como as investigadas nesta discussão. Do cuidado com o mundo, para o cuidado com a vida. A praça pública tornou-se a praça do mercado. Mas a inscrição da vida nua na ordem jurídico-política, travestida de direitos humanos, acaba por inibir a imprevisibilidade e espontaneidade da ação humana. O comportamento tornou-se previsível e calculado. Disfarça-se de livre, traveste-se de direitos, mas somente no âmbito do desejo, da escolha daquilo que se consome, da ação tornando-se meramente o consumir. Nestas condições, consumir já basta para cidadania.

Maquiavel percebeu a coragem necessária para liberar o homem de sua preocupação com a vida para liberdade do mundo. “Da privacidade para o principado, isto é, das circunstâncias comuns a todos os homens para a glória resplandecente das grandes realizações.”²⁴⁸ Não há mais virtuosismo na ação que se diga política. Não há mais coragem. A possibilidade de imortalidade terrena devido aos feitos e atos de glória foi substituída por aquilo que não possui nenhuma durabilidade no mundo. Qual é o valor e o sentido de uma política, originariamente tendo seus propósitos para a garantia de um mundo comum a ação em concerto de todos os homens, mas que agora só pode ser dita via economia, tendo seu lugar de verificação no mercado e sua legitimidade na eficácia? Na vida?²⁴⁹

A preocupação do cidadão comum passou a ser a manutenção e o aumento de riquezas e de sua propriedade, tudo isso assegurado pelo Estado, fato que foi consubstanciado pelo liberalismo. A liberdade como fenômeno *sine qua non* da política foi substituída pelo paradigma da necessidade, da salvaguarda da vida. O livre gozo dos direitos considerados individuais e geridos por uma economia política atesta que a noção de igualdade suscitada pelo conformismo liberal não é mais a noção clássica grega, a de que todos os homens poderiam agir entre os seus iguais, através de realizações e feitos singulares sempre almejando um ideal de *arete* ou de uma *aien aristeeun*.²⁵⁰

A liberdade não é dada na medida em que o homem possui o dom da ação, mas apenas enquanto age, onde o virtuosismo precisasse aparecer e onde seu desempenho fosse

²⁴⁸ CH, p. 45.

²⁴⁹ A exceção para tal catastrofismo estaria nas experiências de Revolução.

²⁵⁰ Cf CH, 2013.

decisivo. A liberdade é o fundamento do conserto político plural, não um meio para superfluidades. Diante dos avanços da modernidade em prol da garantia dos interesses individuais do homem e da inversão dos valores tradicionais, repensa-se a existência de uma política em que não meramente a vida esteja em jogo, mas o mundo e seu cuidado, afinal, o que compartilhamos entre si não é a vida, mas o mundo e a liberdade.

3.3 O problema da obediência: política como governo

Retornando a discussão ao esgotamento da tradição, fato consumado finalmente com a inversão das atividades com Marx, tornou latente a necessidade de pensar uma nova filosofia política. Além disso, com Platão e sua tradição, não houve apenas uma deturpação dos conceitos originalmente políticos, mas, na tentativa de iluminar o mundo com preceitos da filosofia, a própria filosofia, enquanto *pathos* do *thaumadzein*, fazedora de perguntas, deturpou-se: “o colapso do senso comum no mundo de hoje, indica que a filosofia e a política, não obstante o seu velho conflito, tiveram a mesma sina.”²⁵¹

A política desde então passou a ser identificada com governo. O conflito entre o filósofo e a *polis* foi resolvido no próprio corpo do filósofo, representante do erro, da opinião. E novamente para o retorno à *polis*, do controle e domínio do corpo para o controle dos homens, aqueles submetidos ao engano das opiniões.

Se o filósofo chegar ao governo da cidade, não fará aos seus habitantes nada além do que já fez a seu corpo. Sua tirania estará justificada tanto no sentido de melhor governo como no sentido da legitimidade pessoal, isto é, por obediência inicial, na condição de homem mortal, aos comandos de sua alma, na condição de filósofo.²⁵²

A tirania da verdade platônica desde o início demonstrou o intuito de *dominus* da filosofia sobre o âmbito dos assuntos humanos, tentativa que se concretizou no modo de se pensar a política no decorrer da tradição. Mas parece que também desde o início da tradição houve uma alternativa ao desígnio do governo e do domínio.

²⁵¹ DP, p. 115.

²⁵² DP, p. 107.

Uma possível solução do problema não poderia sair em torno das questões a respeito da amizade? Discutiremos então tal perspectiva. Sócrates mesmo pareceu ter “acreditado que a função política do filósofo era ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário”²⁵³. Se o corpo do filósofo deveria obedecer ao seu corpo²⁵⁴, o súdito deveria obedecer ao filósofo, ao tirano. Como já discutimos, o poder político foi transformado em um poder de domínio. Contudo

existe outra tradição e outro vocabulário não menos antigos e honrado. Quando a cidade-Estado ateniense denominou sua Constituição uma isonomia, ou quando os romanos falaram de *civitas* como a sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência e que não identificava poder e domínio ou lei e mando. Foi para esses exemplos que os homens das revoluções do século XVIII se voltaram quando vasculharam os arquivos da antiguidade e constituíram uma forma de governo, uma república, em que o domínio da lei, assentado no poder do povo, poria fim ao domínio do homem sobre homem, o qual eles pensavam ser um governo “próprio a escravos”.²⁵⁵

Arendt, como já discutimos aqui, tem profundo interesse com a *polis* e o seu princípio de isonomia e a *civitas* romana. O poder realizado nessas instituições não era através de realizações de mando ou obediência, nem de governo nem de domínio. Assentam-se somente na igualdade, no poder do povo circunscrito à ação e ao discurso. Jean-Pierre Vernant ilumina bem a condição política no contexto clássico do homem na *polis*:

Os que compõem a cidade, por mais diferentes que sejam por sua origem, sua classe, sua função, aparecem de uma certa maneira “semelhantes” uns aos outros. Esta semelhança cria a unidade da *polis*, porque, para os gregos, só os semelhantes podem encontrar-se mutuamente unidos pela *Philia*, associados numa mesma comunidade. O vínculo do homem com o homem vai tomar assim, no esquema da cidade, a forma de uma relação recíproca, reversível, substituindo as relações hierárquicas de submissão e de domínio. Todos os que participam do Estado vão definir-se como os *Hómoioi*, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, com os *Isoi*, iguais.²⁵⁶

²⁵³ ARENDT, 1993, p. 100.

²⁵⁴ “Sua tirania estará justificada tanto no sentido do melhor governo como no sentido da legitimidade pessoal, isto é, por sua obediência inicial, na condição de homem mortal, aos comandos de sua alma, na condição de filósofo” DP, p. 107.

²⁵⁵ SV, p. 57.

²⁵⁶ VERNANT, 2002, p. 42.

O problema da obediência é um dos mais desconcertantes da filosofia política. Qual é a relação entre obediência e sujeição? Há política onde há obediência ou sujeição? Que relações humanas sustentam a política? Se o fundamento político por excelência é a *doxa* onde possam ser persuadidas, a melhor condição para que tais opiniões sejam discutidas, não poderiam ser em relações de amizade? Como Hannah Arendt afirma, a política é inaugurada a partir da constatação de que *os* homens habitam o mundo e não *o* homem, enquanto ser singular. Sendo as relações políticas, entre homens, condicionantes da própria existência humana, não poderiam ter elas, como fundamento, a amizade? A amizade não é um dos principais conceitos no pensamento arendtiano, ela não tem nenhum trabalho que discute diretamente e especificamente a amizade, mas parece que todas as discussões de Hannah Arendt, poder, ação, liberdade, juízo político, trazem a questão da amizade como pano de fundo e por várias vezes ao meio das outras discussões ela menciona a discussão. O mais próximo de um estudo aprofundado sobre a tema está contida no ensaio “Sobre a humanidade em tempos sombrios: Reflexões sobre Lessing”, que foi inserido junto aos demais ensaios da obra “*Homens em tempos sombrios*”.

Para Arendt, a amizade, enquanto condição necessária para a pluralidade, estabelece o mundo comum que é o vínculo entre todos os homens e assim, pode ser pensada como alternativa e responde ao problema da sujeição do homem na política, na falência da tradição do domínio iniciada com Platão, que terá seu auge no mundo moderno. Mas para se compreender a dimensão do problema da obediência, faz-se necessário recorrer ao célebre questionamento do jovem La Boétie contido em seu *Discurso sobre a Servidão Voluntária*: Como é possível que a maioria obedeça a um só? Questão que vai além da obediência, pois é constatado que não apenas muitos obedecem ao soberano, mas o servem, e não somente o servem, mas, espantosamente, têm vontade de servi-lo.

É preciso reconhecer e assumir as diferenças e riscos de aproximar pensadores tão distintos quanto La Boétie e Hannah Arendt, entretanto, na tentativa de seguir os trilhos arendtianos de renovar e atualizar o pensamento, aproximar-se-á pensamentos que se fazem convergenciais para compreensão do problema. Embora escrito no século XVI, o problema laboeciano se mantém atualizado. Alheio às críticas de que o filósofo, diante de sua imaturidade e militância, não compreendeu a dimensão do problema, o *Discurso* é um grito à liberdade e ao ativismo frente à sujeição e à resignação.

Mas, é Deus, o que pode ser isso? Como diremos que isso se chama? Que infortúnio é esse? Que vício, ou antes, que vício infeliz ver um número infinito de pessoas não obedecer mas servir, não serem governadas mas tiranizadas, não tendo nem bens, nem parentes, mulheres nem crianças, nem sua própria vida que lhes pertença; aturando os roubos, os deboches, as crueldades, não de um exército, de um campo bárbaro contra o qual seria preciso despende seu sangue e sua vida futura, mas de um só; não de um Hércules nem de um Sansão, mas de um só homenzinho, no mais das vezes o mais covarde e feminino da nação, não acostumado à pólvora das batalhas mas com muito custo à areia dos torneios, incapaz de comandar os homens pela força, mas acanhado para servir vilmente à menor mulherzinha. Chamaremos isso de covardia?²⁵⁷

O espanto de La Boétie não se refere apenas à servidão ou ao despotismo, mas principalmente, diante da passividade e conformismo frente à perda da liberdade, ao encanto e ao feitiço diante simplesmente do *nome de um*. A liberdade é a essência do *Discurso*, pois para o filósofo francês, o homem é um ser para liberdade, o único para viver francamente. Ser humano é ser livre. La Boétie afirma que não há razão para os homens não terem liberdade, pois basta desejá-la, mas sendo a liberdade uma atividade, não é tão fácil sua atualização. Aceitar a sujeição parece ser mais fácil e cômodo do que reassumir e conquistar a liberdade. O que explica isso? Arendt também tece alguns questionamentos parecidos acerca do tema, o que explicaria a submissão à tirania? A vontade de poder está interligada à vontade de obedecer?²⁵⁸

Há em nossa alma alguma semente natural de razão que, mantida por bom conselho e costume, floresce em virtude e, ao contrário, frequentemente sufocada, aborta, não podendo enfrentar os vícios sobrevividos. [...] A natureza, ministra de deus e governante dos homens, fez-nos todos da mesma forma, na mesma fôrma, para que nos entre conhecêssemos todos como companheiros, ou melhor, como irmãos.²⁵⁹

A primeira razão para a servidão voluntária, segundo o filósofo francês, é o costume. Se ao nascer pudéssemos escolher entre ser livres ou sujeitados, facilmente, escolheríamos a liberdade. A liberdade é natural ao homem; é incluída em seu nascimento. Até mesmo nos animais, pois quando em ameaça, protestam e se opõem às ameaças de

²⁵⁷ LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 13.

²⁵⁸ Cf SV, p. 56.

²⁵⁹ LA BOÉTIE, 2008, p. 17.

dominação. Porém, o homem facilmente inclina-se a aceitar a sujeição até o ponto de não lembrar mais de que a liberdade um dia fora posse, embora “a natureza do homem é mesmo de ser franco e querer sê-lo; mas também sua natureza é tal que naturalmente ele conserva a feição que a educação lhe dá”²⁶⁰. Facilmente são condicionados a ponto de ostentarem a sujeição a ponto de considerá-la uma conquista. Sob o tirano, a liberdade do viver franco e a coragem de tomar iniciativa são substituídas pela covardia: “é-lhes tirada toda a liberdade de fazer, de falar, e quase de pensar: todos se tornam singulares em suas fantasias.”²⁶¹

A segunda razão para que a sujeição seja reproduzida é que a tirania do um passa a ser desejada e sob o desejo ocorre “não uma reforma da justiça mas novos sustentáculos da tirania”²⁶². O que poderia ser um paradoxo, o de que o tirano se opõe a todas as outras vontades, passa a ser desvelado ao mostrar que os súditos, neste esquema que contamina a todos, não são tão diferentes do tirano, e a tirania passa a ser tão proveitosa quanto a liberdade que outrora pudesse ser conquistada. Os chamados por La Boétie de tiranetes, “manchados por ambição ardente e notável avareza”, reúnem-se a volta do tirano e o mantêm:

São sempre quatro ou cinco que mantêm o tirano; quatro ou cinco que lhe conservam o país inteiro em servidão. Sempre foi assim: cinco ou seis [...] Esses seis têm seiscentos que crescem debaixo dele e fazem de seus seiscentos o que os seis fazem ao tirano. Esses seiscentos conservam debaixo deles seis mil.²⁶³

Onde está a liberdade? “Que condição é mais miserável que viver assim, nada tendo de seu, recebendo de outrem sua satisfação, sua liberdade, seu corpo e sua vida?”²⁶⁴ No desenvolvimento de todo o *Discurso*, La Boétie chega à conclusão de que a servidão seria justificada por causa do desvinculamento do homem e da liberdade. Em suma, a perda dessa liberdade é justificada pelo aparecimento da figura do *desejo*. O desejo é o mau encontro que instaura a divisão entre governantes e governados, entre soberano e súdito. O jovem filósofo francês concordava que toda divisão é uma relação de poder, e que toda relação de poder é opressiva. O desejo, aparentemente antipolítico, oposto à liberdade, instaura a divisão e o poder, conseqüentemente, torna possível a opressão e a submissão até que esse

²⁶⁰ LA BOÉTIE, *Op. Cit.*, p. 23.

²⁶¹ LA BOÉTIE, *Op. Cit.*, p. 24.

²⁶² LA BOÉTIE, *Op. Cit.*, p. 32.

²⁶³ LA BOÉTIE, *Op. Cit.*, p. 31.

²⁶⁴ LA BOÉTIE, *Op. Cit.*, p. 33.

desenvolvimento torne-se tão natural ao ponto em que não haja mais memória do tempo em que existiram sociedades livres.

Da naturalidade do homem para a liberdade e o viver franco para a ruptura e o desejo, para a perpetuação da servidão e da submissão e a sua reprodução imemorável. Mas nas páginas finais do *Discurso*, La Boétie, antes de desejar castigo dos deuses aos tiranos, ainda espantado com a tirania, embora muito tenha sido criticado por expor um problema e não esboçar nenhuma solução, opõe o seu principal alvo, que é a tirania, a algo que parece ser sua contraposição: a amizade, pois não há amizade no tirano, não há amizade na tirania, pois segundo ele:

a amizade é um nome sagrado, é uma coisa santa; ela nunca se entrega senão entre pessoas de bem e só se deixa apanhar por mútua estima; se mantém não tanto através de benefícios como através de uma vida boa; o que torna um amigo seguro do outro é o conhecimento que tem de sua integridade; as garantias que tem são sua bondade natural, a fé e a constância. Não pode haver amizade onde está a crueldade, onde está a deslealdade, onde está a injustiça; e entre os maus, quando se juntam, há a conspiração; não uma companhia; eles não se entre amam, mas se entre-temem; não são amigos mas cúmplices.²⁶⁵

3.4 Uma Antropologia da amizade

Estas considerações, embora pouco percebidas por alguns de seus comentadores e críticos, tomam vigor ainda maior quando são discutidas por Pierre Clastres e aproximadas de suas considerações antropológicas. Discutindo novamente alguns problemas centrais ao *Discurso*, Clastres retoma algumas discussões fundamentais.

Antes de um possível mau encontro, por oposição lógica, já houve uma sociedade instituída de acordo com a liberdade, sem a divisão entre dominantes e dominados, entre opressores e oprimidos, divisões características das sociedades sem liberdades. Elas são divididas, *verticalizadas*, instituídas pelo princípio do desejo. Tudo se inverteu, tudo desabou. Da liberdade para a submissão e a resignação... o amor à servidão. Mas esta divisão, que não é

²⁶⁵ LA BOÉTIE, *Op. Cit.*, p. 35.

uma estrutura ontológica na sociedade, este mau encontro rumo à servidão, na interpretação de La Boétie feita por Clastres, está na origem do próprio Estado.

O Estado trouxe a desigualdade, conseqüentemente a divisão, criando relações de poder. Qualquer relação de poder, sendo opressora, aguça o desejo e perpetua a submissão e a servidão. Mas, como enuncia o próprio Clastres, por mais profunda que seja a perda da liberdade, nunca está perdida o bastante, nunca se acaba de perdê-la. A liberdade pulsa no ser, ela é anterior a qualquer tipo de servidão. Pierre Clastres argumenta que La Boétie, embora defendesse a existência de sociedades anteriores ao mau encontro, ou seja, anteriores ao Estado, não se deu conta de que em sua mesma época, um novo mundo era descoberto além do mar. Tais sociedades, por motivos nem tão importantes, não foram percebidas pelo jovem filósofo. Exemplos dessas sociedades sem Estado foram as sociedades indígenas descobertas com a América.

De acordo com os estudos etnológicos de Pierre Clastres, as sociedades indígenas, aquelas ainda não corrompidas pelo desejo, tal como eram as da América em seu “descobrimento”, mantinham intactas suas liberdades. O que sustentava estas liberdades era a igualdade sob o fruto das relações de amizade. Essas sociedades indígenas foram sociedades de recusa à obediência. O fundamento destas sociedades primitivas (primitivas porque vieram antes do mau encontro, antes do Estado, não porque são inferiores, inclusive podendo ser consideradas o contrário disso, pois aqui a liberdade se mantém, o desejo e qualquer relação de poder são reprimidos) é a igualdade, igualdade que só pode ter como fundamento a amizade: “Sois todos iguais, nenhum de vós vale mais que um outro, nenhum menos que um outro, a desigualdade é proibida pois é falsa, é má.”²⁶⁶

As sociedades não divididas, sem tiranos, sem servidão, mantêm intactas o seu *ser-para-liberdade* pelo exercício das relações francas entre iguais. Esta relação é a de amizade, a igualdade só quer a amizade, nada mais. Isso se distingue do medo da liberdade e do amor demonstrados pelo súdito. Tais relações de amor que são opostas às de amizade. As relações de amizade são horizontais, pois se fundamentam na igualdade; porém, as relações de amor quase sempre são verticais, desproporcionais. Na tese laboeciana, o amor está presente na relação entre súditos e soberano, ou entre os súditos e o tirano. O tirando precisa ser amado, satisfazendo sua vontade de poder, satisfazendo seu próprio desejo de submissão.

²⁶⁶ CLASTRES, P. “Liberdade, Mau Encontro, Inominável.” In: *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 2008, p. 118.

Exclusivas a qualquer liberdade, elas ditam a lei nova que rege a sociedade: deve-se amar o tirano. A insuficiência de amor é a transgressão da lei. Cada um vela pelo respeito à lei, cada um só avalia o próximo por sua fidelidade à lei. O amor à lei – o medo da liberdade – faz de cada um dos súditos um cúmplice do Príncipe: a obediência ao tirano exclui a amizade entre os súditos.²⁶⁷

Montaigne, em um de seus primorosos *Ensaio*s, justamente naquele sobre a amizade no qual ele homenageia o amigo La Boétie, onde descreve sua relação com o amigo como puramente única, afirma que “nada depende mais de nosso livre arbítrio que a amizade e a afeição”²⁶⁸. Tanto Montaigne quanto Arendt pensam ser a amizade uma impossibilidade em um ambiente privado, tal como o da esfera familiar. Assim, ambos os autores tecem um pensamento parecido quanto às considerações acerca do amor em contraposição à amizade. O “amor é antes de mais nada um desejo violento do que nos escapa”²⁶⁹. Citando Ariosto, Montaigne afirma que “o amor é como um caçador perseguindo a lebre, no frio e no calor, por montanhas e vales; desdenha-a ao alcançá-la e só a deseja enquanto a persegue na fuga.”²⁷⁰ Enquanto que Hannah Arendt pensa que “o amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público.”²⁷¹ E de que ele destrói o espaço entre-homens, sendo ele, por sua natureza “não mundano [unworldly], e é por essa razão, mais que por sua raridade, que é não apenas apolítico, mas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas antipolíticas.”²⁷²

Sócrates dá a essa busca o nome de *eros*, um tipo de amor que é antes de tudo uma falta – deseja o que não possui – e que é o único assunto de que Sócrates se diz conhecedor. Os homens amam a sabedoria e fazem filosofia (*philosophien*)²⁷³ por não serem sábios, assim como amam a beleza e, por assim dizer, ‘fazem o belo’ (*philokalein*, como diz Péricles) por não serem belos. Desejando o ausente, o amor estabelece uma relação. Para trazer à luz essa relação, torná-la aparente, os homens falam sobre ela do mesmo modo que o amante deseja falar de sua amada.

²⁶⁷ CLASTRES, *Op. Cit.*, p. 122.

²⁶⁸ MONTAIGNE. M. *Ensaio*s. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 92.

²⁶⁹ MONTAINGE, *Op. Cit.*, p. 92.

²⁷⁰ MONTAINGE, *Op. Cit.*, p. 92.

²⁷¹ PP, p. 51.

²⁷² CH, p. 302.

²⁷³ A definição tradicional da filosofia como “amigo da sabedoria- *philo* (*φιλος*) *sophoi* (*σοφία*) é mais precisa na formulação “amantes da sabedoria”, aqueles que amam o saber.

Alheia a questões particulares²⁷⁴ em que muito se diferem das questões de La Boétie, conseqüentemente de Clastres, lembrando que Clastres tinha convicções anarquistas ao pensar a abolição do Estado, Hannah Arendt parece concordar que a amizade é o laço político fundamental a uma comunidade. Pois Arendt concorda com Aristóteles, compreendendo também Sócrates, que a comunidade não é feita de iguais; ao contrário, de pessoas que são diferentes e desiguais, através de uma igualação de uma *pluralidade individual*, utilizando a terminologia arendtiana. Essa “igualação política, segundo Arendt, não econômica, é a amizade, *philia*.”²⁷⁵ É através da amizade que se torna possível compreender a verdade inerente à opinião do outro; seja a amizade condição material para própria vida, ou sendo ela mesma condição para a vida, pois ninguém escolhe viver sem amigos, mesmo se possuir todos os outros bens. Nessa *compreensão*, em que se vê o mundo do ponto de vista de outro, podemos perceber a verdade inerente a cada interpretação ao mundo que aparece para cada um, ela se torna, segundo Arendt, o tipo de *insight* político por excelência.

A inveja e o ódio são o envenenamento da virtude e a amizade é o vínculo em que se dá a articulação de um com o outro e com o mundo. A amizade é o fundamento necessário e o laço para a construção do mundo comum, de um mundo *entre* os homens. Na amizade, não se trata de tornar todos iguais, mas em um mundo comum, constituir uma comunidade. As diferenças se mantêm enquanto pluralidades individuais. Ao contrário de Platão, Arendt afirma que para Aristóteles, “a amizade, e não a justiça, parece ser o laço que une as comunidades. Para Aristóteles, a amizade é mais elevada que a justiça, pois esta já não é necessária entre amigos.”²⁷⁶ Somente nas condições da amizade consegue-se lidar com a opinião do outro, opinião esta que somente ela pode lidar com multidões, e não a verdade ou a justiça.

O governar a si mesmo e a distinção entre governantes e governados pertencem a uma esfera que precede o domínio político, e o que distingue este da esfera

²⁷⁴ Embora a pesquisa se proponha a trabalhar conceitos que se aproximam entre os autores, perceber e manter distanciamentos conceituais evita deslizos teóricos. O conceito de *poder*, apresentado por La Boétie como sendo uma consequência do desejo, sendo toda forma de sua manifestação opressiva, se distancia da definição de Arendt, pois para ela, o poder é justamente o resultado da capacidade humana de agir em conjunto, pela palavra e ação em condições de igualdade na esfera pública. A definição laboeciana de um poder vertical, opressor, se aproxima, ainda que também se difiram, mais da definição arendtiana de *autoridade*.

²⁷⁵ PP, p. 59.

²⁷⁶ PP, p. 59.

‘econômica’ do lar é o fato de a *polis* basear-se no princípio da igualdade, não conhecendo diferenciação entre governantes e governados.²⁷⁷

No período do *Discurso*, a Renascença marcava a reflexão e o retorno do homem aos valores da cultura greco-romana, mesmo período em que data, século XVI, de acordo com Pierre Clastres, o irrompimento daqueles povos que ainda não eram conhecidos pelos europeus. Curiosamente, tanto na *polis* grega quanto nas sociedades indígenas da América, a liberdade era um atributo inalienável a esses povos, que mantinham intactos seu *ser-para-liberdade*. Por um lado, as sociedades indígenas, ausentes de qualquer divisão ou desejo, por outro, referência à *polis* grega que “foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer.”²⁷⁸

Uma possível leitura da crítica aberta pelo pensamento de La Boétie, corresponde à verticalização da política, tal como nas relações de poderes organização/dominação. Uma proposta política que traçasse esta horizontalidade se oporia à resignação diante do autoritarismo do Estado? Será a instabilidade da política identificada em nossos tempos, um reflexo de suas relações exclusivamente verticais? Tal como no problema da obediência discutido por La Boétie?

O princípio de igualdade arendtiano anula a distinção entre governantes e governados pautados em relações de mando-obediência. O mundo público para Arendt, ou seja, a política, conseqüentemente a liberdade, está em um espaço horizontal. Horizontalidade necessária para a pluralidade aparecer através da palavra e da ação. O campo vertical, da hierarquia, se situa, tal como foram transpostos por Platão e Aristóteles, em âmbitos pré-políticos, tal como a criação dos filhos e a educação, ou até mesmo antipolíticos.

O exercício da liberdade necessita que um mundo político seja constituído, espaço público na companhia de amigos. Amigos que expõem suas diferenças, pois embora sob o princípio da *isonomia*, a pluralidade inerente à condição humana é mantida. Sob o signo do *amor mundi*, termo advindo de Agostinho, tem-se a consciência de pertencimento ao mundo comum. Um espaço destinado à espontaneidade através de palavras e atos. Na descrição de sua época, La Boétie descreve que as tiranias não preservavam a diferença, pois os súditos

²⁷⁷ EPF, p. 158.

²⁷⁸ EPF, p. 201.

tentavam se identificar ao tirano, espelhando-se nele. Na definição proposta por Arendt, e daquilo que se aproxima nas sociedades indígenas estudadas por Pierre Clastres, há uma aceitação da diferença, uma igualação sob o signo da amizade, da pluralidade.

O verdadeiro amigo respeita a alteridade, aceita a distância, sustenta a posição do outro no mundo, mesmo quando ela se mostra diferente da sua. Essa igualação possui a capacidade de assimilar a diferenciação própria aos seres que se associam em atos e em palavras e não mudamente.²⁷⁹

Além da incapacidade de deslocar-se pelo mundo na compreensão da diferença, da alteridade, um dos reflexos da sujeição do mundo moderno, no totalitarismo subliminar presente nos pretensos Estados de direito e na despolitização das democracias contemporâneas, é a liberdade suprimida para interioridade. “A experiência fundadora dos regimes totalitários é a solidão (*loneliness*), a não pertença ao mundo e a consciência de desimportância e de dispensabilidade (*selflessness*) da população.”²⁸⁰ A condição de pertencimento ao mundo na companhia de amigos é transposta para o isolamento para si mesmo, possibilitando um desfrute da vida nua, vida dedicada ao consumo e à fruição das necessidades básicas, de uma felicidade supérflua. Esse outro aspecto do isolamento, do mundo comum de amigos para si mesmo, nas *sociedades de massa e do espetáculo*, o que Hannah Arendt descreve em *A Condição Humana* corresponde à vitória da condição do trabalho (*labor*) perante as outras atividades humanas, transformando o modo pelo qual as relações sociais ocorrem.

Na vitória do *animal laborans*, a liberdade, outrora atributo político, é voltada para aquilo que parecia ser seu impedimento, as necessidades da vida. Em um mundo cujo principais valores são ditados pelo consumo na busca por um ideal de felicidade supérflua e irrisória, as relações políticas do homem para com o mundo são suprimidas para a satisfação consigo mesmo, tornando desnecessário constituir relações políticas de amizade em um mundo comum, visto que tudo pode ser atingido privadamente, ou ainda, transferir as decisões políticas ao cargo dos políticos profissionais.

²⁷⁹ AGUIAR, O. A. *A amizade como amor mundi em Hannah Arendt*. In: Revista *O Que nos Faz Pensar*. V. 28: Rio de Janeiro: PUCRJ, 2010, p. 139.

²⁸⁰ AGUIAR, *Op. Cit.*, p. 134.

A ausência da possibilidade para relações francas entre iguais, a amizade, inibe a espontaneidade inerente à liberdade, tornando o homem previsível, normatizado, conformista, facilmente sujeitado à tirania. A igualdade aqui assume a importância da massificação. Os homens são igualmente privados, refugiados em sua sujeição e privacidade. Privados da partilha entre amigos.

A definição arendtiana de liberdade, enquanto razão *sine qua non* da política, parece contrapor-se ao problema da obediência e da sujeição, inclusive nas considerações apresentadas já em La Boétie. A liberdade só pode ser mantida pela amizade. Restituir o vínculo entre os cidadãos e reconectar liberdade à ação, à amizade, ilumina o nebuloso problema da obediência política, conseqüentemente o da sujeição do homem.

Ligar amizade à ação é, desse modo, por um lado, pensar uma forma de amizade que supera a sua visão tradicional como fraternidade, assim como a visão atual que a reduz a intimidade; por outro lado, é pensar a política como fundadora do mundo comum e não como instância separada da convivência dos cidadãos.²⁸¹

O egoísmo e o amor a si próprio, a sujeição na forma do desejo, devem ser transformados novamente em amizade. O atual estatuto da liberdade, privada de ver e ser ouvida, liberdade privada dos amigos, deve ser recondicionada ao espaço da política. Portanto, amizade e liberdade são indissociáveis. Não há liberdade sem amizade. A amizade é o espaço de realização da política, conseqüentemente da liberdade. Resta-nos reivindicar um lugar para a amizade na política, pois “sem a amizade política podemos ter governo, administração, dominação, mas não poder político.”²⁸²

O termo agostiniano *amor mundi* em Hannah Arendt parece-me que está relacionado mais à amizade, do que propriamente ao amor no sentido tradicional, tese em que o professor Odílio Alves Aguiar concorda. Nas “Reflexões sobre Lessing”, Arendt afirma que “os gregos chamavam essa qualidade humana que se realiza no discurso da amizade de *philanthropia*, ‘amor dos homens’, pois se manifesta numa presteza em partilhar o mundo com outros homens”.²⁸³ O amor sob o signo do *amor mundi* seria a politização do amor, a

²⁸¹ AGUIAR, *Op. Cit.*, p. 141.

²⁸² AGUIAR, *Op. Cit.*, p. 141.

²⁸³ HTS, p. 34.

realização no amor no mundo, seria a própria realização na amizade na política, responderia à pergunta “quanto podemos suportar de realidade no mundo?”

Reconhecidas as aproximações entre pensamentos tão distintos quanto o pensamento de Hannah Arendt e Étienne de La Boétie, brota a esperança de algo novo que ilumine os tempos sombrios das comunidades políticas, sobretudo com relação ao problema da obediência e da sujeição. Longe de encerrar a tão ávida discussão, estabelece-se somente que a amizade é o fio condutor necessário que mantém unida uma comunidade política. Então, para restituirmos tal dignidade, façamo-na aparecer. A obediência enquanto sujeição à tirania ou ao autoritarismo é anulada em condições de amizade como fundamento político, pois não há nada a obedecer em um mundo comum que compartilhamos, entre homens, entre irmãos. Tornar possível a amizade política é reconstituir a dignidade da política e sua condição de possibilidade, rompendo os limites da sujeição e do prestar contas ao problema da obediência. Fazer amigos, companheiros, constituir uma comunidade pautada na pluralidade mediante horizontalidade, igualdade e liberdade. Lembremo-nos dos índios.

A sociedade é o gozo do bem comum que é a Fala. Instituída *igual* por decisão divina – por natureza! – a sociedade reúne-se em um todo um, isto é, indiviso: então, nele só pode morar *mborayu*, vida da tribo e sua vontade de viver, a solidariedade tribal dos iguais, *mborayu*, vida da tribo e sua vontade de viver, a solidariedade tribal dos iguais, *mborayu*: a amizade é *una como a sociedade que ela funda*, como os homens dessa sociedade são *todos uns*.²⁸⁴

CONCLUSÃO

O risco assumido desde o início neste processo de dissertação foi tentar sistematizar vários temas e assuntos tão importantes em Hannah Arendt, de modo que não desmerecesse o rigor e a profundidade das próprias temáticas que seriam discutidas *en passant*. No desenvolvimento do tema, a tensão entre filosofia e política, tornou-se necessário elencar e discutir muitos temas dentro da obra arendtiana, mas que seriam importantes para que as conclusões previstas pudessem ser entrelaçadas, considerando que algumas discussões a que me propunha chegar estavam justamente no enlace de tais questões, a saber, as da filosofia e da política por um lado, e as do pensamento e da ação por outro, tendo como pano de fundo a discussão em torno da tradição, do mal, da liberdade, da amizade, do poder, do juízo político, etc. Parte da dificuldade em sistematizar e concluir alguma discussão em Hannah Arendt tem a ver com o próprio modo como a autora realiza filosofia, se afastando dos padrões tradicionais de definição e sistematização, se aproximando mais de um método fenomenológico à maneira própria, sem perder o rigor ou profundidade. Diante destas condições, foi possível no decorrer das três principais divisões estruturais estabelecer alguns portos seguros para poder concluir algumas considerações.

O intento inicial da dissertação era, a partir das primeiras leituras do conflito entre filosofia e política, em uma primeira impressão, tratá-las de maneira conflitante, opondo tais atividades. Entretanto, quanto mais me aprofundava na leitura arendtiana, via que a crítica arendtiana à filosofia era fora de ordem. Em outro sentido, lançava horizontes para uma aproximação conceitual com outro tipo de filosofia, outro tipo de pensamento. A crítica de Arendt à filosofia era dirigida a um tipo de filosofia, a saber, na desmontagem do tipo profissional da tradição desde Platão. Arendt sempre permaneceu filósofa, e uma filósofa de primeira linha. “Arendt passou a vida toda falando de política, mas o seu testamento é filosófico”²⁸⁵, atesta sua biógrafa Young-Bruehl. Concordo com Odílio Alves Aguiar, no sentido de que a desconstrução realizada por Arendt, apresenta-se, na verdade, como reconstrução.²⁸⁶ Tal intento, recuperar a dignidade da política não através, a princípio, do que

²⁸⁵ YOUNG-BRUEHL *apud* AGUIAR, 2001, p. 12.

seria um afastamento, mas de uma própria retomada de uma filosofia política considerada de um novo tipo de filosofar: da significação e das experiências e não dos padrões absolutos.

Hannah Arendt vê na intromissão da filosofia na política com Platão, não apenas uma descaracterização da ação em seu sentido originário, prejudicando a compreensão da política em todo o decorrer da tradição como um todo, mas além disso, o intento de Platão deformou o pensamento. Por um lado é um desalojamento do pensamento no mundo, e por outro, desatualização da ação e da liberdade. Para Arendt, o pensamento não é posse dos astutos profissionais do pensamento, os filósofos ou cientistas, o pensamento é uma qualidade que todos têm em potencial. O pensamento profissionalizado, quando instrumentalizado, passou a servir como instrumento de domínio. Além disso, a ação quando enquadrada numa teoria contemplativa, em um arquétipo, também perde seus atributos originários concernentes à liberdade e à espontaneidade. Há em Hannah Arendt a ideia de uma espontaneidade tanto no que condiz ao pensamento quanto no que condiz à ação.

Se for possível falar de um legado na obra de alguém, o de Arendt está na ideia de um agir político em conjunto e de um pensamento por si mesmo. Discutir a política sem os olhos da filosofia e discutir a filosofia, ou seja, o pensar, com os olhos do mundo. Por um lado, a redescoberta da filosofia, tal como em Sócrates, Kant, Merleau-Ponty, Heidegger, Jaspers, ao mundo e ao seu significado e por outro, uma restituição da política ao seu lugar, tal como da *polis* grega, *civitas* romana, de Maquiavel ou Tocqueville. Se a filosofia política em conformidade à tradição platônica é uma contradição por si só, se resgatasse o pensamento ao mundo, ao juízo, uma nova filosofia seria possível? Se Arendt tivesse tido tempo de completar tais reflexões, talvez tivéssemos condições de afirmar, com convicção, do intento de uma filosofia política arendtiana.

O enigma arendtiano da tensão entre filosofia e política está na citação de Catão relatada por Cícero: “Nunca estou menos só do que quando a sós comigo mesmo, nunca estou mais ativo do que nada faço”. Mesmo em estado de invisibilidade, em companhia, mesmo em estado de quietude, em atividade. Mesmo em solidão, fazemos companhia a nós mesmos, mesmo nada fazendo, estamos em total atividade pelo pensamento. Onde estamos quando pensamos ou quando agimos? No mundo... Sócrates foi um dos poucos a ter compreendido tal questão, tendo permanecido um cidadão. O pensamento, cujas principais características são invisibilidade e retirada do mundo, além de ser fora de ordem, destruidor, corrosivo, teria alguma relevância política? Há relevância desde que aplicado às experiências, não somente

²⁸⁶ Cf. AGUIAR, 2001.

em teorias. Além disso, por menos diretamente que seja, ele tem influencia na ação, evita-se o mal, foge-se dos clichês, aprimora-se a consciência. O que os filósofos profissionais, os homens da *intelligentsia*, não compreenderam é que para se praticar o bem ou a justiça, não é preciso que se conheça o bem ou a justiça, a faculdade de julgar os particulares nos dota de um guia para o mundo comum. Aliás, perto de chegar ao papel do pensamento para ação, chega-se na faculdade do juízo - a faculdade política por excelência, a compreensão, do alargamento do espírito, da imaginação em visita a outras perspectivas.

Em suma, as reflexões de Hannah Arendt nos realocam ao *parar para pensar* o presente, elas também deveriam nos mover para o *agir* politicamente. O que sobraria do mundo onde não houvesse política? Onde não estivesse o espaço para agir? No sentido agonístico/homérico? Do cuidado com a vida para o cuidado com o mundo. Reconstituir a dignidade da política não enquanto evidências de um estatuto de verdade, mas enquanto acontecimento, aparição, negando a imposição de parâmetros externos à própria ação. Tornar possível a ação política é reconstituir a política ao seu significado originário, ao sentido de cuidado com o mundo, ao único sentido possível de liberdade, ao político. É tentador equipar o poder, resultado da ação humana em concerto, das opiniões, com mando ou obediência. Mas a política não é a prática do governo dos homens; a prática da violência muda o mundo, mas a mudança mais provável é para um mundo mudo, violento. Nas condições de tirania, onde não há a possibilidade da ação, há menos ainda as condições para pensar. Outro importante apontamento de Arendt é a efemeridade e superfluidade da vida do *animal laborans*, que não confere nenhuma dignidade à política. A transformação do estatuto da liberdade - um tempo livre para agir - para a necessidade de manutenção da vida. Liberdade para quê? Para algo que não pode ser compartilhado, para algo privado de ver e ser ouvido. *Privus* ou mais precisamente a esfera do *idion*, do idiota. Aquele indivíduo o qual a vida não vai além da manutenção da espécie ou da carreira, conformado, egoísta, carreirista, como Eichmann.

Na conjuntura contemporânea, diante da atualidade da violência, da ausência total dos significados, da ameaça da vida pelas guerras, quanto podemos suportar de realidade? Arendt diria que a esperança não morre com o fim, senão o contrário, se renova a cada nascimento no mundo, atualizado pela ação, atualizando o milagre no mundo. Além disso, manter os laços de amizade no mundo para o *amor mundi* é a condição para o pensar, o agir e o julgar. A experiência de estar vivo subsume todas as atividades da vida humana, sejam as da ação, sejam as do pensamento. A vida não pode ser capturada em momentos do pensamento, se não em suas próprias intempéries, no fluxo de seu próprio devir e de seus *continuum*

imprevisíveis. Resta pensarmos, ou melhor, restituirmos à ação, milagres no mundo não religiosos, mas do homem e de sua imprevisibilidade e espontaneidade inerentes a sua liberdade.

Mas permanece também a verdade de que todo fim na história constitui necessariamente um novo começo; esse começo é a promessa, a única “mensagem” que o fim pode produzir. O começo antes de tornar-se evento histórico, é a suprema capacidade do homem. *Initium ut esset homo creatus est* - “o homem foi criado para que houvesse um começo”, disse Agostinho. Cada novo nascimento garante esse começo; ele é, na verdade, cada um de nós.²⁸⁷

²⁸⁷ OT, p. 531.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

AGUIAR, O. A. *Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

_____. *A amizade como amor mundi em Hannah Arendt*. In: Revista *O Que nos Faz Pensar*. V. 28: Rio de Janeiro: PUCRJ, 2010, p. 131-144.

ARENDDT, H. *A Condição Humana*. Trad. Roberto Raposo. Rev. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *A dignidade da Política*. Org. Antônio Abranches; trad. Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

_____. *A Vida do Espírito. O pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, Cezar Augusto R. Almeida, Helena Martins. 5º ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

_____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

_____. *Compreender. Ensaios (1930-1945)*. (Trad. Denise Bottman). São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2008.

_____. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. *Eichmann em Jerusalém. Um Relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Origens do Totalitarismo. Anti-semitismo. Imperialismo. Totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

_____. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará,

1994.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Trabalho, Obra, Ação*. In: “Hannah Arendt e a Condição Humana”. Trad. Adriano Correia. Salvador: Quarteto, 2006.

_____. *Sobre Hannah Arendt*. In: Revista Inquietude. Trad. Adriano Correia. Goiânia: v. 1; n. 2, 2010, p. 122-163. 2º Semestre.

ARISTÓTELES. *A Política*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1965.

BACH, A. “Julgar é preciso... (considerações sobre o pensamento de Hannah Arendt)” In: *Cadernos de ética e filosofia política*. São Paulo: Editora da USP, 2006.

BADIOU, A; CASSIN, B. *Heidegger: o nazismo, as mulheres, a filosofia*. Rio de Janeiro: Tinta Negra, 2011.

BOBBIO, N. *O filósofo e a política*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2003.

CANOVAN, M. *Hannah Arendt. A reinterpretation of her political thought*. Cambridge University Press, 2002.

CANTISTA, M. J. “O político e o filosófico no pensamento de Hannah Arendt.” In: *Revista da Faculdade de Letras: Filosofia*. (Universidade do Porto). Série II, vol. 15-16, 1998-1999, pag. 41-58.

CHAUÍ, M. “Amizade, Recusa do Servir.” In: *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CLASTRES, P. “Liberdade, Mau Encontro, Inominável.” In: *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

CORREIA, Adriano. *Transpondo o Abismo: Hannah Arendt, entre a Filosofia e a Política* (org). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. “Crime e responsabilidade.” In: DUARTE, André (org). *A banalização da violência. A atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

_____. “Sobre o trágico na ação. Arendt (e Nietzsche)”. In: *Revista O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: n. 29, maio de 2011, pag. 59-74.

_____. “O desafio moderno. Hannah Arendt e a sociedade de consumo”. In: MORAES, Eduardo Jardim e BIGNOTTO, Newton (org). *Hannah Arendt: diálogos*,

reflexões, memórias. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

DELEUZE, G; Guattari, F. *O que é a filosofia*. São Paulo: Ed.34, 2010.

DOLAN, F. “Arendt on philosophy and politics”. In: VILLA, D. (org) *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

DUARTE, A. *O Pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. (org) Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

FICHTE, J. G. *A Doutrina da Ciência de 1774*. São Paulo. Nova Cultural, 1992.

FRANCISCO, M. “Concessões `a metafísica na obra final? Acerca da oposição entre pensar e o agir em Hannah Arendt”. In: *Hannah Arendt. Uma amizade em comum*. São Leopoldo: Oikos/EST, 2011.

HEIDEGGER, M. *O que é isto – A filosofia?* São Paulo: Duas Cidades, 1978.

JAEGER, W. *PAIDEIA. A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

LA BOÉTIE, E. *Discurso da Servidão Voluntária*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder*. 2. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

_____. *Ensaio sobre a Liberdade*. São Paulo: Perspectiva, 1980.

_____. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LEBRUN, Gérard. *O que é o poder?* São Paulo, Brasiliense, 1983.

_____. *Passeios ao Léu*. São Paulo, Brasiliense, 1983

MONTAIGNE, M. “Da amizade”. In: *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MORAN, D. “Hannah Arendt. The phenomenology of the public sphere” In: *Introduction to Phenomenology*. London, New York: Routledge, 2000.

PLATÃO. “O Banquete”. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1994.

_____. *A República*. São Paulo: Scipione, 2001.

SOUKI, N. *Hannah Arendt e a banalidade do mal*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

STRAUSS, L. “Como se faz um etnógrafo?” In: *Tristes Trópicos*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

ORTEGA, F. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida e Foucault*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2009.

VERNANT, J. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio*. *Mana*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out. 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext> acessos em 30 julho. 2012.

YOUNG-BRUEHL, Elizabeth. *Hannah Arendt: por amor ao mundo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.