UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

TRÊS ESTUDOS SOBRE A TENSÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

RODRIGO PONCE SANTOS

Curitiba
2013

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

RODRIGO PONCE SANTOS

TRÊS ESTUDOS SOBRE A TENSÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. André de Macedo Duarte.

2013

Catalogação na publicação
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Santos, Rodrigo Ponce
Três estudos sobre a tensão entre filosofia e política em Hannah Arendt / Rodrigo Ponce Santos . – Curitiba, 2013.
121 f.

Orientador: Profº. Drº. André de Macedo Duarte
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

1.Arendt, Hannah, 1906-1975 – Crítica e interpretação. 2. Ciência política - Filosofia. I.Titulo.

CDD 320

Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA - Mestrado

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 95 de 2013

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de concentração: **HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA e CONTEMPORÂNEA.**

Ao vigésimo sexto dia do mês de março do ano de dois mil e treze, às quatorze horas e trinta minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Dr. Adriano Correia Silva (UFG), Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR), sob a orientação do professor Dr. André de Macedo Duarte, com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Rodrigo Ponce Santos, intitulada "**Três estudos sobre a tensão entre política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feitas pelo Professor Dr. André de Macedo Duarte. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "aprovação" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 26 de março de 2013.

Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - SCHLA - UFPR
MESTRADO

Dr. André de Macedo Duarte
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Dr. Adriano Correia Silva
Primeiro examinador
UFG

Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo
Segundo examinador
UFPR

Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Filosofia- Mestrado

AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa n° 95 de 26/03/2013

Mestrando: Rodrigo Ponce Santos

Titulo da Dissertação "Três estudos sobre a tensão entre política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt."

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. André de Macedo Duarte (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	10.0
Prof. Dr. Adriano Correia Silva (UFG) Primeiro examinador	10.0
Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR) Segundo examinador	10.0
Média final	10.0
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO.**
Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Dr. André de Macedo Duarte
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Dr. Adriano Correia Silva
Primeiro Examinador
UFG

Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo
Segundo Examinador
UFPR

§ 1° - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.
A = Excelente = 9,0 a 10,0
B = Bom = 8,0 a 8,9
C = Regular = 7,0 a 7,9
D = Insuficiente = zero a 6,9

Profa. Dra. Maria Isabel Limongi
Coordenadora do PGFILOS

no fundo, no fundo,
bem lá no fundo,
a gente gostaria
de ver nossos problemas
resolvidos por decreto

a partir desta data,
aquela mágoa sem remédio
é considerada nula
e sobre ela – silêncio perpétuo

(Paulo Leminski)

Resumo

Considerando o conflito entre filosofia e política, apresentado e discutido pela autora em diversos contextos, bem como sua recusa em oferecer um sistema teórico que possa se aplicar sobre a totalidade dos assuntos humanos, trata-se de perguntar se existe de fato uma filosofia ou uma teoria sobre a política na obra de Hannah Arendt e o que esta presença ou ausência significam. Mais precisamente, tentaremos compreender como a autora articula essas duas experiências ou formas de vida (teoria e ação), ou seja, como ela *pensa a política*. O texto organiza-se em três ensaios independentes, cujo nexo reside na tentativa de nos aproximarmos do problema e de formulá-lo adequadamente. O primeiro ensaio argumenta que na tese sobre Agostinho, considerada por muitos um trabalho puramente filosófico, surge uma questão que se manterá relevante nas posteriores considerações da autora sobre a política, a saber, a contradição entre o ser-isolado diante de Deus e o ser-conjunto dos homens. O segundo estudo lida com a descrição arendtiana do caráter antipolítico da tradição filosófica e com a tarefa de repensar a relação entre a experiência solitária do filósofo que busca a Verdade e a convivência dos cidadãos em meio à relatividade de suas opiniões. Finalmente, no terceiro estudo abordamos alguns aspectos do debate contemporâneo a respeito das distinções conceituais de Arendt, argumentando que elas não instauram uma cisão ontológica entre o que pertence ou não à vida política, mas que elas se apresentam como uma *ontologia ambígua*, revelando dois modos de *ser* contraditórios mas intrinsecamente relacionados. No decorrer deste percurso, veremos que se Arendt procura conciliar filosofia e política, isto não ocorre nem pela submissão de uma a outra, nem por sua completa assimilação, mas sob a figura de uma *tensão insuperável* entre ambas.

Palavras-chave: Arendt; filosofia; política; distinção; tensão; modos de *ser*.

Abstract

Whereas the conflict between philosophy and politics is discussed by the author in various contexts, and considering as well her refusal to offer a theoretical system that could be applied to all human affairs, this research asks whether there was a political philosophy or a theory about politics in Hannah Arendt's work and what does this presence or absence means. More precisely, we will try to understand how the author articulates these two experiences or ways of life, that is, how she *thinks politics*. The text is organized in three independent essays, whose connection lies in an attempt to approach the problem and to properly formulate it. The first study argues that the thesis on Augustine, considered by many as a purely philosophical work, presents a question that will remain relevant in her later political thought, namely the contradiction between being-alone before God and being-together with men. The second essay deals with the Arendtian description of the anti-political character of the philosophical tradition and with the task of rethinking the relationship between the solitary experience of the philosopher who seeks the Truth and the coexistence of citizens among the relativity of their opinions. Finally, we discuss some aspects of the contemporary debate about Arendt's conceptual distinctions, arguing that they do not open an ontological split between what belongs or not to the political life, but present themselves as an *ambiguous ontology* which reveals two contradictory but intrinsically related ways of *being*, the theoretical and the political. Along this path, we shall see that if Arendt seeks to reconcile philosophy and politics, that does not occur by submitting one to another, nor by its complete assimilation, but under the figure of an *insurmountable tension*.

Key-words: Arendt; philosophy; politics; distinction; tension; modes of *being*.

Índice

Agradecimentos 1

Lista de abreviações 2

Introdução 3

Capítulo 1
A contradição entre dois modos de ser na tese sobre Agostinho 11

1.1 – A posição da tese em relação ao conjunto da obra 12
1.2 – Falta constitutiva e desejo de fundamento 16
1.3 – A dupla origem do *ser* 22
1.4 – A redenção através do mundo 29
1.5 – Fé e política 34

Capítulo 2
Entre a recusa da filosofia política e o projeto de uma autêntica filosofia política 41

2.1 – A tragédia de Sócrates 44
2.2 – A resposta de Platão ao conflito entre o filósofo e a *polis* 50
2.3 – Diante da crise, a busca de um novo enlace 59
2.4 – A dignidade do pensamento 67
2.5 – O fim da filosofia (política) e a tarefa do pensamento 71
2.6 – Pensamento e política 79

Capítulo 3
As distinções conceituais de Arendt no debate político contemporâneo 85

3.1 – O "essencialismo" arendtiano 87
3.2 – A indeterminação do político 99
3.3 – O fundamento da igualdade 104
3.4 – Ontologia *e* política 109

Referências bibliográficas 115

Agradecimentos

Ao meu orientador, André Duarte, pela confiança concedida a mim desde a Iniciação Científica, por sua imensa generosidade intelectual e pelo exemplo de comprometimento com a atividade filosófica.

Ao professor Luiz Repa, que acompanhou com atenção todas as etapas desta pesquisa, prestando as mais valiosas críticas e sugestões. Aos professores Vinicius de Figueiredo, Adriano Correia, Paulo Vieira Neto, Maria Isabel Limongi e Marco Antônio Valentim, pelo exame cuidadoso de meus seminários, projetos e defesas.

Aos demais professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná, com os quais tive a oportunidade de me embrenhar neste estranho mundo do pensamento. Aos colegas e amigos que fizeram desta uma atividade menos solitária, especialmente a Hernandez Eichenberger, Nilson Morais, Heloisa Ribeiro, Paulo Bodziak Jr., Daniel V. Galantin, Thiago Fortes Ribas, Mariana Scarpa e Thiago Dantas.

À Áurea Junglos e Marianne Nigro, pela eficiência e o socorro sempre preciso no tratamento dos assuntos burocráticos para os quais possuo tão pouca habilidade.

Aos que lutam para garantir uma Universidade pública, gratuita e de qualidade, cujos esforços me proporcionaram o ingresso e a permanência na vida acadêmica, mediante bolsas de estudos (CAPES/Reuni) e outras formas de assistência estudantil.

A toda minha imensa família, por cuidarem uns dos outros. Especialmente aos meus pais, Iza e Gilberto, por todos os sacrifícios, por ensinarem pelo exemplo e por acreditarem em todos os meus sonhos malucos. À minha sogra e segunda mãe, Sulamita. E aos meus irmãos, Fernanda, Ana Karoline e João Gabriel, por serem verdadeiros irmãos.

Por último e mais importante, à minha esposa, Francinne, companheira de destino, por acreditar no nosso amor, lutar ao meu lado e fazer desta a melhor vida que eu poderia desejar. Nós estamos só começando.

Lista de abreviações

Oferecemos aqui uma lista de abreviações para nos referirmos às obras de Arendt. Textos consultados em inglês e português trazem o título traduzido entre colchetes e, na citação, a página do original antecede a da tradução. Nos demais, consta apenas o nome da publicação no idioma consultado. A tese sobre Agostinho traz duas abreviações, pois consideramos o original (consultado em português) e a revisão dos anos sessenta (em inglês) como textos distintos.

Uma ressalva sobre as traduções apresentadas. No caso da tese sobre Agostinho, ela consiste na comparação entre as duas versões. A tradução portuguesa é mantida literalmente apenas nos trechos que foram excluídos na revisão em inglês. Em relação às demais obras de Arendt consultadas em inglês e português, utilizamos a tradução publicada com eventuais alterações. Em todos os textos consultados em idioma estrangeiro (inclusive os de outros autores) a tradução é minha.

CA	O Conceito de Amor em Santo Agostinho
LA	Love in Augustine
EU	*Essays in understanding* [Compreender]
DK	*Denktagebuch*
OT	*Origins of Totalitarianism* [Origens do Totalitarismo]
PhP	*"Philosophy and Politics*"
PP	*The Promise of Politics* [A Promessa da Política]
DP	A Dignidade da Política
HC	*The Human Condition* [A Condição Humana]
HTS	Homens em Tempos Sombrios
BPF	*Between Past and Future*
SR	Sobre a Revolução
DIS	"*Distinctions*"
SHA	"Sobre Hannah Arendt"
LM	*The Life of Mind*

Introdução

Hannah Arendt (1906-1975) é reconhecida pelas diversas distinções conceituais presentes em todas as suas obras, cuja preocupação central é o discernimento da vida política em seus aspectos essenciais, em oposição aos modos apolíticos ou antipolíticos de nossa existência. Separa-se assim a esfera *pública* e a *privada*; o exercício da *liberdade* e os imperativos da *necessidade*; o *mundo* construído e mantido pelos homens e a *natureza* em que foram lançados sem escolha em meio a outros viventes; o inescapável *trabalho* de manutenção da vida biológica e a capacidade de *fabricar* coisas não-naturais e de *agir* no mundo composto por tais objetos. Diferencia-se ainda o *poder*, que surge quando os homens se reúnem por meio da ação e do discurso, da *violência* presente nas interações que prescindem de qualquer concordância ou argumentação; tal como a *ação* em concerto, marcada pela pluralidade e heterogeneidade de seus partícipes, é distinguida da *administração* técnica, cuja diversidade de opiniões deve ser desconsiderada pelo bem do resultado.

Tais operações conceituais multiplicam-se em sua obra, desdobrando-se em uma série de outras distinções. Trata-se sobretudo de separar as coisas que não dependem de uma decisão humana e, portanto, não podem ser debatidas e argumentadas, daquelas produzidas livremente e que, por isso, devem ser discutidas publicamente. De modo geral, este exercício remete à oposição presente na língua e na filosofia grega, as quais diferenciam a mera vida comum a todos os seres (*zoé*) e a vida qualificada como especificamente humana (*bíos*). Não parece absurdo dizer que o pensamento arendtiano lida com esta dualidade, ou que todas as suas noções ou conceitos se desenvolvem como arranjos desta composição original. Contudo, ainda que possam ser remetidas a uma oposição cara à tradição filosófica, suas distinções não são prontamente identificáveis como uma releitura clássica, tornando-se assim alvo de grandes polêmicas, justificações, críticas, apropriações e confusões por parte das mais diversas correntes da filosofia contemporânea que pensa a política. O que revela o caráter inusitado e criativo de seu pensamento, exigindo de nós o esforço de olhar para algo novo, ou melhor, de olhar para a mesma coisa de modo diferente. Esforço constante, pois se uma grande obra é do tamanho de suas possibilidades, as interpretações de Arendt, felizmente, parecem não se esgotar facilmente.

Grande parte dos leitores toma suas distinções como uma divisão demasiado rígida, uma *cisão ontológica* e *essencialista* (HABERMAS, 1977; D'ENTREVES, 1994;

BENHABIB, 1996; PITKIN, 1981; HONIG, 1993), entendendo que, para Arendt, o que pertence ou não à política estaria definido de antemão pelo produto de cada atividade, pelo espaço em que se realizam ou por determinadas classes ou gêneros de pessoas. Certamente existem diferenças entre tais leituras e nenhuma delas refuta o pensamento arendtiano como um todo, procurando valorizar justamente aqueles aspectos que possibilitariam tornar as distinções móveis, permeáveis e operativas na atualidade. Mas se é possível reunir tais leituras a partir da crítica ao "essencialismo", podemos dizer que, de modo geral e em sua forma mais exagerada, esta interpretação sugere que na "teoria" arendtiana os assuntos de ordem privada e as chamadas questões sociais, isto é, aqueles que dizem respeito exclusivamente ao corpo e suas necessidades, nunca poderiam tornar-se questões políticas. Tomados como um dado intransponível, algo que nenhuma discussão pode alterar, tais assuntos deveriam ser mantidos na privatividade do lar ou gerenciados por uma competência técnica, cujo resultado é alcançado por cálculos e não por argumentos. Nada parece mais avesso ao pensamento político contemporâneo, em que questões raciais, étnicas e de gênero ou mesmo questões bioéticas, como o aborto e a pesquisa com células-tronco, tornaram-se temas de primeira ordem. E se excluirmos até mesmo as preocupações mais comuns, como a saúde, o transporte e o emprego, todas relativas à manutenção da vida biológica, o que resta a ser discutido?

A polêmica não é recente. Em um congresso sobre a obra de Hannah Arendt realizado no Canadá, em 1972, a própria autora tomou parte das discussões e respondeu, entre diversas questões, o que seriam assuntos políticos propriamente ditos – em oposição às questões sociais ou privadas – e qual seria a validade de tal distinção no contexto contemporâneo. "Existem coisas", diz ela, "nas quais a medida certa pode ser calculada. Estas coisas podem de fato ser administradas e, desse modo, não estão sujeitas ao debate público. O debate público só pode lidar com coisas que – se quisermos dizer negativamente – não podemos calcular com exatidão" (SHA, 2010, p. 139). É no mínimo curioso que, depois de estabelecer suas distinções com um rigor ímpar no decorrer de todas as suas obras, Arendt apresente uma resposta tão misteriosa nesse debate público. Ela não diz o que é tal ou qual coisa, nem especifica como se deve discernir, a cada caso, os dois lados da questão, se há relação entre eles ou como isto ocorre. Diante das incisivas contestações de seus interlocutores, que denunciavam algo demasiado abstrato e antiquado em seu pensamento, ela chega a admitir que temas como o transporte e a moradia possam ser tratados politicamente, mas insiste que "em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão" (*ibid.*, p. 141).

Podemos então ficar tentados a encontrar uma solução para este enigma, procurando determinar com exatidão aquilo que pertence ou não à vida política segundo a "teoria" arendtiana. Certamente não nos faltariam recursos e logo estaríamos em condições de nos posicionar, adotando ou refutando seu modelo de interpretação da realidade. Mas sugiro que levemos a sério a hesitação de Arendt em dar uma resposta definitiva ao problema. Sendo assim, nossa pesquisa não buscará resolver suas dualidades conceituais e as contradições que as acompanham. Pelo contrário, ela supõe que uma resolução desse tipo seja impossível e que um modelo para a ação e o pensamento político seja algo que a própria autora se negue a oferecer. Neste caso, não seria casual o caráter evasivo de respostas como as apresentadas acima. Como Arendt afirma ainda no mesmo debate, seu pensamento não pretende doutrinar, mas instigar e despertar as pessoas (*ibid*., p. 131 e 159). Ora, pode-se contestar, então qual é a *utilidade* de seu pensamento? Se não servem para pensar e separar precisamente as coisas que pertencem ou não à política, resta alguma relevância em suas distinções? De que modo podem ajudar a pensar nossas vidas?

Em vez de perguntar pela aplicabilidade de seus conceitos, esta pesquisa recua a um problema de fundo, muitas vezes ignorado nos debates sobre a "Filosofia Política" de Hannah Arendt. *Trata-se de perguntar se há uma filosofia ou uma teoria sobre a política e em que ela consistiria.* Um problema que se torna ainda mais sério quando lembramos circunstâncias em que Arendt busca enfaticamente distanciar-se de toda a filosofia, sobretudo da filosofia política, como na célebre entrevista a Günter Gaus, em 1964[1]:

> A expressão 'filosofia política', que costumo evitar, está sobrecarregada pela tradição [filosófica]. Quando falo sobre essas coisas, academicamente ou não, sempre digo que existe uma tensão vital entre filosofia e política. (...) Há uma espécie de aversão a toda a política na maioria dos filósofos, salvo raríssimas exceções. (...) 'Eu não quero ter parte nessa aversão', é exatamente isso! Quero olhar a política, por assim dizer, com olhos não encobertos pela filosofia (EU, 2005, p. 2; 2008, p. 32).

Evidentemente, uma afirmação como essa nos coloca diante da questão sobre o método arendtiano, isto é, sobre *como* ela olha para a política, opera os conceitos e trama suas distinções. Se não quer participar da aversão da filosofia à política, podemos imaginar que lhe interesse a própria política, não quaisquer teorias sobre ela. No entanto, ela insiste que pretende *olhar* a política. E o olhar não foi, desde o princípio da filosofia, a grande metáfora

1 Entrevista concedida para a televisão da Alemanha Ocidental, em 1964, e publicada sob o título "Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache" [O que resta? Resta a língua materna].

da *theoria*? Em que diferencia-se o olhar arendtiano? Trata-se de um olhar "prático", um pensamento que *age* ou que *faz* política? Não exatamente. Pois Arendt é igualmente enfática ao dizer que "se está correto ao afirmar que pensar e agir não são o mesmo e que na medida em que desejo pensar tenho de me retirar do mundo"; ela própria teria compreendido algo da ação porque a observou "mais ou menos de fora" (SHA, p. 125). Em suma, devemos considerar o seguinte problema: Arendt denuncia a filosofia por manter-se distante dos assuntos humanos, sendo a filosofia política uma ciência que pretende fornecer os parâmetros para a vida em comum a partir de um ponto de vista externo, extramundano e, portanto, apolítico; por outro lado, ela admite que o pensamento deve, necessariamente, afastar-se do mundo para compreendê-lo e afirma que é isto mesmo o que está fazendo. Logo, a questão que nos propomos é a seguinte: *Que relação entre filosofia e política Arendt descobre na tradição e que relação ela estabelece em seu próprio pensamento?*

Não existe aqui a pretensão de dar uma resposta definitiva ao problema, mas apenas de nos aproximarmos dele e de apresentá-lo de maneira adequada. Não se trata igualmente de lidar com o conjunto de sua obra; e ainda que nossa interpretação possa ser testada sobre outros escritos de Arendt, não teremos a oportunidade de avançar neste sentido. Nossa única intenção é apresentar aspectos da relação entre filosofia e política em Hannah Arendt, a partir de diferentes contextos. Sendo assim, o texto se organiza em três ensaios que possuem temas e percursos independentes, cuja coerência, em princípio, reside na tentativa de compreensão do modo como Arendt procurou pensar a política, isto é, como ela aproxima – e distancia – exercício filosófico e atividade política. Vejamos.

É admitido pela maioria dos intérpretes que a preocupação de Arendt com a política começa em 1933, diante da ascensão do nazismo. O choque a despertaria para o ativismo e, mais tarde, para a compreensão da política, interrompendo a carreira acadêmica que vinha se construindo e marcando um momento de ruptura com a filosofia. Nosso primeiro capítulo coloca em jogo essa interpretação, supondo que o campo intelectual dentro do qual Arendt se movia nas universidades alemãs dos anos 20 a auxiliará a pensar não apenas o desastre totalitário, mas a política como um todo. Argumentamos então que em sua tese de doutorado, *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, de 1929, apresenta-se um problema – a tensão entre dois diferentes modos de *ser* – que terá influência sobre as obras posteriores.

Veremos que, na interpretação de Arendt, o homem aparece como ser desiderativo e que a busca por seu *próprio bem* remete a uma busca pelo que se *é* verdadeiramente. O que conduz ao reconhecimento de uma *dupla origem*, isto é, dois pontos a partir dos quais a vida

começa e adquire sentido: em Deus, pela criação, o *principium*, começo absoluto, eterno e incorruptível; entre os homens, pelo nascimento no mundo, o *initium*, marcado pelos acidentes de uma existência humana, histórica e pecadora. O que também implica uma forma contraditória de compreender a nós mesmos: de um lado, *o homem* em sua relação com Deus, isolado dos outros homens na medida em que o amor ao Criador exige o desprendimento de todas as relações mundanas; de outro, *os homens* em sua relação recíproca no mundo, pois ninguém está completamente separado dos outros. O que constitui um problema para Arendt: O que pode significar o mandamento do amor ao próximo para o homem completamente isolado diante de Deus? Na tese, o tratamento deste dilema consiste em mostrar que, para Agostinho, estar face a Deus não anula a presença dos homens no mundo. A redenção não passa pela negação de nossos pecados, da *falta* que nos constitui e pela concomitante saída para fora do mundo. Pelo contrário, ela exige a participação em uma nova comunidade, a *comunidade da fé*, através da aceitação e confirmação daquilo que somos e não podemos escolher. Assim, a inevitável ausência que nos constitui torna-se livremente escolhida e recebe um *novo sentido*.

A primeira e mais evidente semelhança com os ulteriores escritos de Arendt será a tensão entre essas duas formas de conceber a nós mesmos: de um ponto de vista absoluto e universal – o Homem – ou de um ponto de vista relativo, ao mesmo tempo singular e plural – um homem entre outros homens. Mas junto a isso buscarei destacar outras duas noções que serão importantes em seu pensamento sobre a política. Primeiro, a recordação ou a reconciliação com o passado, entendida como uma forma de aceitar o destino, de compreender o que aconteceu e de dar um novo sentido a tal acontecimento. E também a ideia de que tal rememoração é sempre com-memorada, isto é, de que ela depende da exposição pública, pois nossas histórias precisam da confirmação e da confiança dos outros para tornar-se verdadeiras. Assim como, para Agostinho, a salvação – a verdadeira vida – não é alcançada no isolamento, mas na comunidade cristã. Com isso, não se trata de indicar uma continuidade ininterrupta entre o escrito de juventude e seus textos maduros, nem de afirmar que todo seu pensamento político seja conformado por categorias agostinianas, mas de indicar, naquele que é considerado o seu estudo mais puramente filosófico, a irrupção de uma questão que, não obstante suas transformações posteriores, permanecerá relevante para suas considerações maduras sobre a política.

O segundo capítulo aborda as reflexões arendtianas do início dos anos cinquenta, período imediatamente posterior à publicação de suas análises sobre o fenômeno totalitário,

quando a autora começa sua investigação do caráter antipolítico da tradição filosófica. É neste momento que ela expressa pela primeira vez a ideia de que a "tensão vital" entre filosofia e política tem sua raiz histórica no conflito de Sócrates com a *polis* grega, manifesta na oposição entre a solidão do pensamento e a convivência política, e no conflito entre a verdade absoluta e a relatividade das opiniões. A resposta de Platão à condenação de seu mestre indicaria o início de nossa tradição, marcada pelo preconceito dos filósofos contra a vida política. Antes considerada o espaço da liberdade e de uma vida especificamente humana, a esfera pública é agora rebaixada a campo de falsidades e incertezas, sendo a política tomada como mal necessário cuja boa administração deve ser obra de um governante sábio, conhecedor da verdade. Exploraremos esse tema a partir da conferência "Filosofia e Política", proferida em 1954, e de sua pesquisa sobre os elementos totalitários no marxismo, realizada nos anos cinquenta, cujos excertos foram publicados recentemente em *A Promessa da Política*. No decorrer de todo o capítulo acompanharemos também pequenos trechos de *A Condição Humana*, de 1958, *Entre o Passado e o Futuro,* de 1961, e do inacabado *A Vida do Espírito*, publicado postumamente em 1978.

Veremos então, de maneira abreviada, como a crise dos valores na modernidade, enquanto crise da autoridade política anteriormente fornecida pela filosofia, abre espaço para uma nova relação entre o pensamento e a ação, a teoria e a prática. Trata-se agora de repensar o pensamento; tarefa que Arendt compartilharia com Heidegger. Mas sua posição diante do antigo mestre é repleta de ambiguidades. No artigo "O que é a Filosofia da Existência?", de 1946, na conferência "O Interesse do Atual Pensamento Filosófico Europeu pela Política", de 1954, e na homenagem aos oitenta anos de Heidegger, em 1969, ela tanto o enaltece por seu papel na desconstrução da tradição metafísica quanto o denuncia como seu continuador; elogia a abertura específica de seu pensamento e o acusa de ainda carregar o preconceito dos filósofos, na medida em que faz do pensamento a sua morada, abandonando a companhia dos outros homens. Mas esta ambiguidade apenas reflete a hesitação da própria Arendt diante da dificuldade de se aliar o pensar e o agir, a solidão e a convivência, a verdade e as opiniões. A aversão dos filósofos à política não é uma questão pessoal, diz ela na entrevista a Gaus, mas diz respeito à natureza do próprio tema. Trata-se de uma "deformação profissional", afirma sobre Heidegger. Mas seria esta uma deformação da própria atividade filosófica? A conclusão desse capítulo esboça uma resposta negativa, indicando uma maneira de compreender a relevância do exercício filosófico – marcado pelo silêncio do *thaumadzein* e pela solidão do pensamento – para o diálogo e a convivência política.

Finalmente, o terceiro capítulo discute aspectos do debate contemporâneo sobre as distinções arendtianas, situando nossa investigação no interior desta polêmica. Ressaltaremos primeiramente as críticas de Seyla Benhabib, que toma as distinções conceituais de Arendt como fruto de uma *divisão ontológica* e *essencialista*. Sem negar a maneira inspiradora de reler e reconstruir Hannah Arendt a partir de problemas atuais e sua grande contribuição no debate político contemporâneo, argumentarei que, embora a preocupação central de Arendt seja o discernimento da atividade política em seus aspectos essenciais, isto não significa que para ela a política possua espaços, assuntos e sujeitos determinados, como acusa Benhabib. Se há em Arendt um pensamento ontológico da política, ele não busca suas propriedades fundamentais, sua causa primeira e imutável, aos moldes de uma ontologia tradicional. Não se trata de hipostasiar a ação política nem de submetê-la a uma medida transcendental e eterna – como teria sido o objetivo de toda a tradição da filosofia política. De modo a contrariar a interpretação de Benhabib, vamos considerar diversas leituras – sobretudo as de Dana Villa, Bonnie Honig e Roberto Esposito – indicando o caráter aberto e indeterminado da política, em *contraste* com aquilo que está fechado, encerrado e decidido de uma vez por todas. Na mesma toada, trata-se, enfim, de expor as implicações da *ontologia ambígua* que se desenha ao pensarmos as distinções arendtianas não como uma definição apriorística e absoluta, mas em seu caráter *tenso* e *contraditório*, ou, na formulação de André Duarte, como uma *distinção relacional*.

No decorrer deste percurso, é possível e esperado que se revelem coincidências entre os diferentes contextos e argumentos com os quais lidamos. O que deve confirmar a sensatez dos nossos passos e pavimentar um solo mais seguro para futuras investigações. A principal coincidência diz respeito ao caráter antagônico da relação entre filosofia e política, que apresenta-se também como oposição entre o universal e absolutamente válido e aquilo que, por outro lado, depende do encontro e do acordo entre os homens. Esta *tensão insuperável* – que não se resolve pela submissão de uma parte a outra, nem por sua fusão – seria o próprio modo de Arendt pensar a política e operar suas distinções. Sendo assim, não está abolido o domínio do que é absoluto e irrefutável. Ele continua presente como o *oposto* daquilo com que podemos nos ocupar, debater e deliberar, isto é, como o *negativo* da política, aquilo que ela *não é*. Se a tradição filosófico-política pode ser compreendida como a tentativa de encontrar os parâmetros que devem orientar os assuntos humanos, em uma *relação hierárquica* entre o absoluto e o relativo, o universal e o particular, o uno e o plural, talvez possamos dizer que o pensamento arendtiano estabelece uma *relação tensa* ou *contraditória*

entre esses dois domínios. Mas não teremos a oportunidade de avançar nesta direção e os três estudos aqui apresentados de fato não constituem um único argumento; eles apenas esboçam algo como um modelo interpretativo que talvez possa ajudar a esclarecer outros momentos do pensar arendtiano.

Capítulo 1

A contradição entre dois modos de ser na tese sobre Agostinho

As distinções conceituais construídas por Arendt ao longo de toda a sua obra possuem como pano de fundo uma preocupação com a política. Mais precisamente, são marcadas pela tentativa de iluminá-la, separando-a daquilo que caracteriza um modo de vida apolítico ou antipolítico. Podemos afirmar, portanto, que a pergunta 'o que é a política?' seja o impulso que inaugura e orienta sua arte de fazer distinções. O que deveria nos levar ao seu primeiro grande livro, *Origens do Totalitarismo*, publicado em 1951, como ponto de partida de nossa busca acerca da relação entre filosofia e política. De fato, grande parte de seus leitores privilegia a análise do totalitarismo como momento inaugural de sua teoria política e tem razões para fazê-lo. A própria autora admitia não possuir interesse pela história ou pela política até 1933, quando os nazistas chegaram ao poder na Alemanha. O choque causado pelo incêndio do *Reichstag* (parlamento alemão) e pelas prisões ilegais a fez sentir responsável e motivou seu engajamento na organização sionista[2]. Envolvimento que se transformou em tentativa de compreensão, levada a cabo a partir da derrota da Alemanha nazista, em 1945, quando finalmente foi possível observar os acontecimentos com "o olhar retrospectivo do historiador e o zelo analítico do cientista político" (OT, xxiii).

Contudo, não seria razoável supor que existisse, antes deste acontecimento, uma questão que a inquietava e com a qual lidava, um campo teórico dentro do qual se movia e a partir do qual procurou pensar o desastre que presenciou? Isto não significa afirmar, contra a própria autora, que haveria uma preocupação latente com a política; menos ainda que sua noção de política, desconcertante para o pensamento tradicional, tenha nascido antes do longo processo de choque e compreensão que teve início com a experiência totalitária. A questão é se esta preocupação e seu modo de compreender os assuntos humanos não teria sido de algum modo orientada por certa maneira de pensar e explicar os acontecimentos, por uma prática intelectual que já vinha sendo exercida pela jovem estudante de filosofia.

Neste capítulo, lidamos com a hipótese de que já nos primeiros anos de sua formação Arendt tenha se deparado com uma questão – a *tensão* entre dois diferentes modos de *ser* –

2 Ver a entrevista concedida a Gunter Gaus e publicada em *Essays in Understanding*. Cabe notar, contudo, a estranheza desse suposto distanciamento da política quando lembramos que Arendt acompanhava sua mãe, Martha, nos encontros e manifestações que sacudiram a Alemanha nos anos 1918-19 (ADLER, 2007, pp. 30-35). Contexto que descreverá brilhante e apaixonadamente em um ensaio biográfico de Rosa Luxemburgo, publicada pela primeira vez em 1966, no *The New York Review of Books*, e posteriormente na coletânea *Men in Dark Times* (HTS, pp. 41-66).

que se encaixaria perfeitamente à posterior preocupação com a política e acompanharia, sem permanecer inalterada, todos os seus esforços para iluminá-la. Trata-se então de avaliar o modo como este problema é tematizado em sua tese de doutorado, *Der Liebesbegriff bei Augustin* [*O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, adiante CA], defendida em 1929, e na edição revisada para a língua inglesa, planejada e abandonada entre 1958-1965 e publicada postumamente [*Love in Saint Augustine*, adiante LA]. Antes, no entanto, cumpre atentarmos brevemente para algumas dificuldades no estudo desse texto e para as polêmicas sobre sua utilização como referência para as obras posteriores.

1.1 – A posição de *Der Liebesbegriff bei Augustin* em relação ao conjunto da obra

A primeira objeção à utilização da tese em comparação com seus textos maduros seria que ela consistiria em uma reflexão propriamente teológica ou filosófica, sem nenhuma relação com a política. Quanto ao rótulo teológico, a própria Arendt afirma, na introdução da tese, não estar interessada na submissão do pensamento de Agostinho à doutrina e aos dogmas da Igreja, porque suas próprias reflexões são "livres em relação ao dogma na sua essência e no seu sentido" (CA/LA, p. 9/4). O que já fornece o indício de "uma certa violência ao texto" agostiniano, nas palavras de Karl Jaspers, seu orientador (cfe. ADLER, 2007, 90). Modo interpretativo que permanecerá, sem dúvida, marcante em sua obra[3].

Se não se trata de uma reflexão teológica, é verdade que se pode tomá-la como uma investigação de interesse puramente filosófico. Mas de acordo com Patrick Boyle, esse 'experimento' filosófico oferece uma perspectiva sobre seu pensamento político, na medida em que sua principal preocupação seria o encontro com o próximo. No conjunto de sua obra, "Arendt procura um novo *vinculum* que pudesse resistir ao rigor da investigação filosófica e estabelecer padrões para o estabelecimento de um mundo verdadeiramente humano. A análise de sua tese produz alguns *insights* sobre o início deste projeto que acompanha toda sua vida" (BOYLE, 1987, p. 82). Nas palavras de Adriano Correia, que enfatiza o caráter *ativo* desse vínculo, "a análise fenomenológica da atividade da ação é um dos empreendimentos

3 Já em 1969, na resposta à resenha que J.M. Cameron escreve sobre *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt dá um exemplo que mostra como a "violência ao texto" é possível por causa da ruptura do fio da tradição. "Eu posso ler Tomás de Aquino – concordando ou discordando com o que tem a dizer – sem seguir a tradição do tomismo na Igreja Católica. Eu também posso traçar essa tradição como parte do passado. O resultado pode bem ser uma redescoberta de Aquino e a destruição da tradição tomista" (DIS, p. 2). Podemos dizer que isto se encaixa perfeitamente ao que ela fez na tese; e levando em consideração o que ela viria a dizer sobre o caráter destrutivo dos cursos de Heidegger que assistia à época (cfe. Cap. 2), é bem provável que estivesse bastante ciente disso.

articuladores de toda a sua obra – desde sua tese juvenil sobre O conceito de amor em Agostinho, na qual o engajamento ativo dos homens com o mundo é examinado" (CORREIA, 2011, p. 60).

Outra maneira de tomar a tese como relevante no conjunto do pensamento arendtiano é fornecido por Julia Kristeva a partir da preocupação com a *vida*, ou melhor, com o que seria uma *vida verdadeira*. "É precisamente a investigação sobre esse valor fundamental, no modo como foi construído no interior da escatologia cristã, e nos perigos que enfrenta no mundo moderno, o que pode ser traçado em toda a obra de Arendt – de sua tese sobre Santo Agostinho ao inacabado manuscrito sobre a capacidade de julgar – e talvez, de fato, essa mesma investigação estruture, de maneira secreta, toda sua *oeuvre*" (KRISTEVA, 2001, p. 6). Pode-se então retrucar que a sacralização da vida pelo cristianismo seria considerada por Arendt uma das mais importantes etapas do longo declínio da atividade política, na medida em que a preocupação com a imortalidade, passível de ser encontrada na estabilidade e permanência do mundo público, é substituída pela esperança na Vida Eterna – que no medievo é a vida individual e na modernidade a vida da espécie. Neste sentido, poderíamos olhar para suas primeiras leituras de Agostinho, ainda carentes de uma tematização específica sobre o mundo público e político, apenas de um ponto de vista crítico, negativo, isto é, para observar a antecipação impensada da noção de *desmundanização*.

Contudo, a apreciação da tradição cristã por Arendt – como ocorre em relação à toda a tradição ocidental e muitos de seus representantes (Sócrates, Aristóteles, Kant, Marx, Nietzsche, Heidegger, etc.) – é repleta de nuances e ambiguidades. Nas palavras de Pablo Bagedelli, se "Arendt enquadra o cristianismo dentro de uma sequência de acontecimentos que vão conduzir à perda do mundo comum e da capacidade de agir dos homens, a autora vai encontrar também na tradição cristã o antídoto para esta fatalidade, a possibilidade de diferenciar-se sobre a qual se enraíza ontologicamente o agir político" (BAGEDELLI, 2011, p. 9). É nesta ambiguidade que ela encontra a riqueza do pensamento agostiniano. Como buscaremos demonstrar com mais detalhes no decorrer desse capítulo, a percepção dessa riqueza já se faz presente na tese, através da formulação de uma forma contraditória de compreender nosso *ser*: de um lado, *o homem* em sua relação com Deus, isolado dos outros homens na medida em que o amor ao Criador exige o desprendimento de todas as relações mundanas; do outro, *os homens* em sua relação recíproca no mundo, pois ninguém está, de fato, completamente separado dos outros, sem participação em uma comunidade preexistente. Arendt explora essa contradição afirmando que, embora a vida boa e verdadeiramente feliz só

possa ser alcançada no amor a Deus, este retorno ao Criador não ocorre sem a *mediação* do mundo e do *encontro* entre os homens.

Mais tarde, em um conjunto de preocupações propriamente políticas, ela manterá a tensão entre o ser-isolado e o ser-conjunto, pensando ontologicamente a política, mas abandonando a ontologia tradicional fundada na figura do Uno ou do Absoluto. Este afastamento em relação à teologia-política agostiniana poderá ser notado pelo leitor nos capítulos seguintes, mas não será diretamente tematizado, pois esta não é uma pesquisa sobre a influência de um pensador sobre o outro, nem sobre suas diferenças. A passagem pela tese sobre Agostinho é apenas um modo privilegiado – ou talvez uma das inúmeras portas possíveis – de compreender a relação entre filosofia e política em Hannah Arendt [4]. Seria ingênuo de nossa parte tomar o modo como Arendt pensa a política como simples apropriação ou reversão do que disse o filósofo de Hipona. Ocorre, no entanto, que ele precisou lidar com a política e reconheceu sua relevância, compelido pela enorme influência da tradição romana. A riqueza de suas contradições é herança tanto da complexidade de suas influências teóricas (a concepção grega sobre o Ser e a judaico-cristã sobre a Criação) quanto também, como já afirmava Arendt em um artigo de 1930, no fato dele encontrar-se na encruzilhada histórica entre a Antiguidade e a Idade Média, entre a decadência de Roma e a ascensão do cristianismo [5] ("Agostinho e o Protestantismo", EU, 2005, p. 25; 2008, p. 55), ou seja, entre a última experiência política a prescindir de uma autoridade absoluta e a primeira que passa a conferir sanção religiosa à autoridade política, conformando uma tradição que se estenderá até nossos dias (SR, 2011, pp. 241 e 251).

Mas a utilização da tese como uma espécie de lente para observar o futuro intelectual de Arendt não é uma posição pacífica. Peter Baehr, por exemplo, não a inclui em *The Portable Hannah Arendt* (uma seleção de trechos de suas maiores obras) por considerar o risco de se exagerar sua importância para a obra madura e porque sua natureza densa e abstrata complicaria a apreensão dos temas mais relevantes (2000, xlvi). Stephan Kampowsky também problematiza sua utilização, argumentando que o choque totalitário a teria conduzido a novas questões e novas abordagens e que os escritos anteriores não podem servir como chave

4 Neste ponto, discordo de Joanna Scott e Judith Stark, editoras da edição norte-americana, para quem "sem o contexto histórico e conceitual da dissertação, o pensamento de Arendt não pode ser completamente ou autenticamente apropriado" (1996, p. 118).

5 De modo semelhante, Aristóteles foi obrigado a reconhecer a experiência da *polis*, mesmo participando do testemunho filosófico de sua ruína. Arendt, portanto, não reproduz nem reverte simplesmente as categorias aristotélicas, mas encontra no filósofo grego um importante testemunho de experiências políticas originárias, com todas as contradições de alguém que ainda sentia a influência da *polis* e já vivia sua derrocada.

interpretativa para suas reflexões propriamente políticas porque "muitos dos problemas e questões com as quais lida depois simplesmente não existiam antes" (KAMPOWSKY, 2008, p. 22). O que não o impede de considerá-lo um texto importante na economia da obra arendtiana. Trata-se apenas, segundo Kampowsky, de diferenciar o que Arendt pensava nos anos vinte e o que tinha em mente quando, em 1962, aceitou a publicação do material por um editor norte-americano e embrenhou-se em sua revisão.

De fato, apesar de considerar a tradução apresentada a ela "muito decente", como diz em carta a Jaspers, ela não economiza tinta em suas correções, ao ponto de decidir reescrevê-la por completo, "em inglês, não em latim, e de uma maneira em que pessoas que não aprenderam a estenografia filosófica possam entendê-la" (*apud* KAMPOWSKI, *op.cit.*, p. 13). Empreendimento que leva a uma complicada revisão do texto original, com diversos cortes e acréscimos, terminando incompleta e abandonada em 1965. A publicação em língua inglesa ocorre apenas em 1996 e consiste em um misto entre esta reescrita inacabada e a tradução que ela havia criticado. Para Joanna Scott e Judith Stark, suas editoras, a razão "mais provável" para o texto não ter sido publicado ainda nos anos sessenta seria a intensa atividade intelectual de Arendt no período [6]. Em meio a esse turbilhão, ela estaria em grande medida contente com o que restava a ser revisado, por isso abandonou o projeto. O que justificaria a publicação de trechos da primeira tradução, de E. B. Ashton.

Kampowsky contesta essa opinião pelo fato de Arendt não ter autorizado a publicação do livro naquele momento. Pois mesmo afundada em uma série de outros trabalhos, ela poderia ter simplesmente aberto mão de pequenas correções se estivesse realmente satisfeita com a tradução ou convicta da relevância do texto tal qual o tinha escrito na juventude. O mérito da edição norte-americana, para ele, é ter levado a público aquilo que a própria Arendt havia corrigido e redigido, mas isto seria depreciado pela reunião com a tradução não revisada pela autora. Pois se é verdade que a primeira seção na tradução de Ashton é tomada por correções nas entrelinhas, Arendt não chega a completar essa tarefa, partindo para a segunda seção e reescrevendo-a quase completamente. O que, ainda segundo Kampowsky, seria um indício de que a tradução e mesmo o que constava no original alemão, na medida em que foi escrito antes da traumática experiência totalitária, não serviria de base para uma simples

6 Neste período ela esteve envolvida, por exemplo, na reportagem sobre o julgamento de Eichmann e nas polêmicas que acompanharam a publicação de seu livro em meio à comunidade judaica; em uma série de aulas e conferências, bem como na redação de diversos textos sobre assuntos correntes na política norte-americana e mundial (a intervenção dos Estados Unidos no Vietnã, os movimentos de desobediência civil, as rebeliões estudantis, a criação do Estado de Israel, a revolução húngara, etc.); além da edição do textos de Walter Benjamin.

correção. Para suas editoras, pelo contrário, "o argumento básico permanece intacto e, aparentemente, tão relevante para a América nos anos 1960 quanto para a Alemanha Weimariana em 1929" (SCOTT, 2010, pp. 9-10). Tal aproximação pode ser estimulada pela despreocupação da própria Arendt em explicar suas mudanças de perspectiva.

O retorno a Agostinho é exercício constante em seus escritos e tem início na segunda edição de *Origens do Totalitarismo*, em 1955, quando "Ideologia e Terror" vem substituir as "Observações Finais" do texto original como seu capítulo final. Continua em *A Condição Humana*, publicado três anos depois, e "contaminará sua obra posterior, como se pode perceber em seu diário filosófico, em artigos de *Entre o Passado e o Futuro*, e em seu livro póstumo, *A Vida do Espírito*, onde voltam a aparecer questões tematizadas em sua tese de doutorado" (BAGEDELLI, *op.cit.*, p. 3). Em todas essas releituras, o nome de Agostinho é geralmente acompanhado por uma citação: *Initium ut esset homo creatus est* [para que houvesse um início, o homem foi criado]. A qual remete ao conceito arendtiano de *natalidade* como a capacidade humana de iniciar algo novo. No entanto, alguns intérpretes salientam que este não era um tema presente nos anos vinte. O conceito de *natalidade* é incluído na tese apenas em sua revisão e, segundo Roy Tsao, "não está mesmo claro se o posterior uso da sentença por Arendt é compatível com sua leitura original de Agostinho; as passagens adicionais encaixam-se desajeitadamente no texto, incongruentes com seu argumento original" (TSAO, 2010, p. 41). Para ele, perceber a inserção desse tema nos mais diferentes contextos é uma maneira de contar a história de seu desenvolvimento como pensadora.

Não me proponho a realizar tarefa tão grande. Porém, ao tomar a tese como relevante para a compreensão do exercício filosófico praticado por Arendt mais tarde, quando explicitamente se interessa pela política, não suponho a total indiferença entre os contextos, nem pretendo simplesmente subsumir a diversidade de suas distinções a um argumento ou modelo básico. Se esta for a impressão deixada no percurso, isto deve-se tão somente às minhas próprias limitações para observar e exprimir as transformações que certamente ocorreram.

1.2 – Falta constitutiva e desejo de fundamento

Pode-se dizer que o problema central na tese de Arendt sobre Agostinho é o da relevância do próximo ou, conforme lemos em sua introdução, o de saber "como a pessoa na presença de Deus, isolada de todas as coisas mundanas, pode ainda estar interessada em seu

próximo" (CA/LA, p. 13/7). Contudo, a relação com o outro não é seu ponto de partida. Ela aparece como problema somente após um longa tematização do amor, que revela como o verdadeiro amor – o amor da Verdade – é aquele que se dirige a Deus e renuncia às coisas do mundo e as relações que se estabelecem nele.

Essa interpretação da tese, na medida em que busca inseri-la no conjunto da obra arendtiana, pode indicar o embrião de um tema presente de maneira incisiva em seus textos maduros: a *desmundanização*, isto é, a desvalorização do mundo e de suas relações a partir de um ponto de vista absoluto e a consequente indiferença e superfluidade dos seres humanos em sua singularidade. No entanto, algo que não deve passar desapercebido é a solução do dilema cristão diante do próximo. A conclusão da tese indica muito claramente que a salvação em Cristo, tal qual teria sido pensada por Agostinho, não anula a presença do homem no mundo, mas, pelo contrário, exige a constituição e participação em uma nova comunidade (*civitas Dei*). Ainda mais importante e de rara consideração é o fato de que a salvação, embora deva ser anunciada e esteja disponível para *todos* os homens, dirige-se para o homem no *singular*; é a redenção da vida *deste* homem. Do mesmo modo, "o amor não se volta para a humanidade, mas para o indivíduo, ainda que todo indivíduo" (*ibid.*, p. 168/111). O isolamento do indivíduo diante de Deus torna-se, ao final, a garantia de que o homem seja visado em sua singularidade. Tudo isto será examinado adiante. Mas antes de alcançarmos o tema da salvação ou o problema do amor ao próximo, cumpre recuarmos para o próprio desenvolvimento da tese, dedicando algumas linhas à compreensão de como Arendt, pensando com Agostinho, define o conceito de amor.

O amor é, já no primeiro capítulo, pensado a partir da *estrutura fundamental do desejo*. Amar é desejar algo que deve nos fazer bem, ou seja, é buscar nosso bem em algo outro. A busca de uma vida boa e feliz está inegavelmente presente em cada um de nós, o que nos leva a duas considerações importantes. Em primeiro lugar, o desejo não é apenas uma entre outras capacidade humanas, mas o modo essencial de nossa existência. Compreender a estrutura *fundamental* do desejo é, portanto, o primeiro passo para a compreensão de nós mesmos. Se isto é assim, o que inaugura e orienta a tese é uma questão sobre nosso próprio ser. Por outro lado, a despeito de encontrar-se em mim tanto quanto nos outros homens, o desejo é sempre particular. Buscar a felicidade é um traço característico do humano, mas isto não determina nenhum significado ou objetivo geral. "Embora todos os homens queiram viver felizes, o que cada um entende como felicidade e quais os bens que a constituem é uma coisa

diferente" (*ibid.,* p. 19/10) [7]. Caso contrário, a própria pergunta sobre o que é o amor ou o que deve ser amado não faria sentido. Diria-se logo que o homem é um ser que ama tal ou qual coisa. Mas o que se diz, pelo contrário, é que o homem ama; sendo o objeto desse amor justamente o que deve ser interrogado. Nesta indagação, busca-se o conhecimento daquilo que é mais *apropriado* àquele que ama, o que é também uma busca pelo que se é verdadeiramente. Pois apenas conhecendo a mim mesmo posso saber o que me convém. Enfim, considerando as duas advertências, podemos dizer que embora possa se estender a qualquer pessoa, na medida em que todos são marcados pelo desejo, a questão sobre o que deve ser amado – que é a questão sobre o próprio ser – não interroga o ser humano em geral, mas uma existência particular. Ela é, na formulação agostiniana constantemente retomada por Arendt em diversas obras, *quaestio mihi factus sum* [a questão que eu me tornei para mim mesmo].

Todo amor é desejo de algo. Mas ninguém ama o que não conhece, sendo o desejo tocado e movido por aquilo que busca. O que é almejado está, de algum modo, presente. Mais do que isso, ele incita o amante justamente porque pode ser reconhecido como seu. "O desejo, ou o amor, é uma possibilidade humana de tomar posse do bem que o fará feliz, isto é, de tomar posse do que é mais propriamente seu" (*ibid.,* p. 18/9). Buscar a felicidade é um movimento expansivo e também uma espécie de retorno a si, na medida em que todo desejo procura seu próprio bem. Mas isto é algo para o qual somos impelidos imediatamente, sem qualquer reflexão. O retorno a si torna-se a *quaestio* apenas quando alguém se pergunta: "o que me faz feliz?". Pois a pergunta conduz necessariamente à busca de sua *essência*, daquilo que o constitui, da coisa sem a qual não poderia viver, ou melhor, viver verdadeiramente. Essência aqui, no entanto, não designa uma propriedade. Pois se amar é desejar algo pelo nosso bem, "o caráter específico deste bem é o de não ser possuído" (*ibid.,* p. 17/9). Este, que é seu bem mais precioso, não é ainda seu. Não podemos perder de vista que, sendo derivada e compreendida a partir do desejo, a pergunta pela essência é feita a partir da *falta*, ou seja, aquele que procura a plenitude o faz por ser incompleto. Ele ama o que não possui. Mais do que isso, ele *é* justamente aquele que ama, ou seja, aquele para quem a falta é sempre presente. Por isso, nunca está satisfeito.

---

7 A mesma perplexidade aparece em uma anotação de seus "cadernos de pensamento" [*Denktagebuch*], em 1951, desta vez aliada diretamente a uma preocupação a respeito da ação política, ou melhor, da incomensurabilidade dos padrões individuais que se manifesta na ação: "No momento da ação, para nosso desconforto, revela-se, primeiro, que o 'absoluto', aquilo que está 'acima' dos sentidos – o verdadeiro, o bom, o belo –, não é apreensível, porque ninguém sabe concretamente o que ele é. Não há dúvida de que todo mundo tem dele uma concepção, mas cada um o imagina concretamente como algo inteiramente diferente" (DK, p. 132; PP, p. 43).

É certo que essa insatisfação diz respeito ao caráter fugaz das coisas que encontramos no mundo e que não são, para Agostinho, o objeto apropriado para o amor. "Enquanto desejamos coisas temporais", explica Arendt, "estamos constantemente sob esta ameaça, e nosso medo de perder sempre corresponde ao nosso desejo de ter" (*ibid.,* p. 18/10). Mas é o homem que empresta às coisas sua impermanência. Nós, não o mundo, somos marcados pela experiência do *tempo* e pela condição da *mortalidade*. "Esta enorme importância da segurança", diz Arendt em um trecho incluído na revisão, "é devida à condição do homem e não aos objetos que ele deseja" (LA, p. 10). Se o homem quer prender-se ao mundo é justamente por causa de sua relativa permanência frente a finitude da vida.

> As coisas duram. Elas serão amanhã o que são hoje e o que eram ontem. Apenas a vida desaparece dia a dia em sua corrida para a morte. A vida não dura e não permanece idêntica. Ela não é sempre-presente e, de fato, não está nunca presente, pois é sempre ainda-não ou não-mais. (...) Na verdade, todos os bens mundanos são bons enquanto tais, tendo sido criados por Deus. É apenas uma vida que agarra-se a eles, e que será sempre privada deles no futuro, o que os transforma em coisas mutáveis, *mutabilia*. (...) O homem mortal, que foi colocado neste mundo (aqui entendido como Céu e Terra) e que deve deixá-lo, agarra-se a ele e assim transforma o próprio mundo em (...) um mundo sujeito a desaparecer com a sua morte. A identificação específica entre terrestre e mortal é possível apenas se o mundo é visto da perspectiva do homem mortal (CA/LA, pp. 23-24/17).

Arendt chama a atenção para um *duplo conceito de mundo*: aquele criado por Deus (*fabrica Dei*) e o que é habitado e amado pelos homens (*dilectio mundi*). "Quando Agostinho fala da transitoriedade do mundo ele está sempre falando do mundo constituído pelos homens e nunca do mundo como Céu e Terra" (*ibid.,* p. 83/69). Pois tudo o que é criado por Deus, para quem o tempo não existe, é também eterno; mas aquilo que começa a partir dos homens está inserido com eles no tempo e, logo, condenado à ruína. "Uma vez que o homem é transitório, ele perde tanto o mundo no qual foi criado quanto o que criou por si mesmo no seu amor do mundo" (*ibid.,* p. 90/74).

A transitoriedade da existência humana impede o caminho para a felicidade, ou melhor, o transforma em um caminho *infindável* – o que não é o mesmo que ser eterno, pois o eterno é sempre o mesmo e o transitório, pelo contrário, nunca *é* realmente. Ser passageiro não significa apenas fenecer, mas estar de passagem, em movimento. No lugar da plena quietude que possui e mantém aquilo que necessita, encontra-se a agitação constante, a dispersão, o descontentamento. O desejo das coisas mundanas nunca encontra a satisfação, errando de uma parte a outra. O que está em jogo nessa andança é o nosso próprio ser. "Porque o homem não é autossuficiente e, portanto, sempre deseja algo fora de si, a questão sobre quem ele é só pode ser respondida pelo objeto de seu desejo" (LA, p. 18). Se o homem

é aquilo que ama, a variedade de seus desejos implica na perda de sua *identidade*; quanto mais vagueia, mais afasta-se de si mesmo. "Desejando e dependendo de coisas 'fora de mim', ou seja, de coisas que eu não sou, perco a unidade que me reúne, em virtude da qual posso dizer 'eu sou'. Assim, me torno disperso na multiplicidade do mundo e perdido na multiplicidade ininterrupta dos dados mundanos" (CA/LA, p. 28/23).

Daí que a felicidade seja pensada como um eterno hoje, um "presente sem futuro", onde a vida será sempre a mesma, única, inalterável, inextinguível. Esta Vida Eterna, o bem supremo (*summum bonum*), "é projetado em um presente absoluto começando após a morte" (*ibid.*, p. 22/13). O amor verdadeiro, como veremos com mais cuidado na próxima seção, é aquele que renuncia ao mundo e ama em Deus, pela caridade (*caritas*) *É desta perspectiva atemporal e extramundana que a vida neste mundo é desvalorizada.* Contudo, dizer que a eternidade está no futuro é uma contradição evidente; pois para o vivente – aquele que participa do tempo, desde o não-ser-ainda até o não-mais-ser – *o ser eterno é inacessível*. O homem não pode nunca alcançá-lo, mas tão somente tender a ele; sendo a tendência já o oposto da permanência. "O que impede o homem de 'viver' neste presente atemporal é a própria vida, que nunca para" (LA, p. 16). Sendo assim, a vida não está apenas distante de seu bem e separado dela; ela *é* essa distância, um "isolamento fundamental", uma separação insuperável em relação ao seu bem, seja ele buscado no mundo (pela cobiça, *cupiditas*) ou em Deus (pela caridade, *caritas*).

> Originalmente, ele não é parte do mundo, pois se fosse do mundo, não o desejaria. Para dizer claramente, o homem também é isolado de Deus. Tanto a *caritas* quanto a *cupiditas* testemunham o isolamento fundamental do homem em relação a tudo o que possa lhe trazer felicidade, ou seja, uma separação do homem em relação a si mesmo. (...) Na verdade, o fato de que a vida, que é separada do que ela precisa, simplesmente deseja, significa que o homem não é independente e autossuficiente. Seu isolamento original em relação ao seu próprio bem testemunha essa dependência (CA/LA, p. 26/20).

Esta condição fundamental de dependência e insuficiência faz do homem um *ser desiderativo* e impele sua busca. Toda busca sugere algo que possa ser alcançado e sem dúvida podemos obter tal ou qual objeto do mundo e até mesmo vislumbrar um encontro com Deus. Mas os bens mundanos são perdidos, corroídos e levados pelo tempo; e o Bem supremo – a Vida Eterna – nunca é experimentado nesta vida. É preciso compreender a radicalidade da *distância*, o imensurável *vazio* que nos constitui e que nunca pode ser preenchido. É por conta

disso que todo amor é possível; inclusive o amor de Deus[8]. É a partir de nossa impotência que podemos conceber algo cujo poder é inesgotável. "O medo que, como vimos, exprime na sua forma mais radical a falta de poder sobre a própria vida, é o fundamento existencial do ideal de autossuficiência. (...) Neste contexto, Deus surge como *summum esse*, a plenitude do ser, o absolutamente autônomo que não precisa de nada" (CA, p. 27). Um ideal todavia inalcançável, pois

> (...) não importa o quanto ele se aproxima do 'bem supremo', nunca irá se 'tornar' o verdadeiro Ser, ou seja, eterno, imutável e autossuficiente. Estritamente falando, a existência humana *é* absolutamente nada [is *not at all*], o que certamente não significa que ela 'é' nada [*'is' nothing*]. Pelo contrário, a existência humana consiste em agir e comportar-se de um jeito ou de outro, sempre em movimento, e assim opondo-se de todo modo ao eterno 'permanecer em si mesmo' (*permanecere in se*)" (LA, p. 53).

Daí que o isolamento da fé, que coloca o homem face a Deus, nunca possa ser completo e não conduza a uma saída total para fora do mundo, como veremos adiante. A *caritas* nos retira do mundo, mas sempre provisoriamente; é *uma espécie de morte*. Pois somente um ser autossuficiente poderia alcançar, neste mundo, a absoluta serenidade, a libertação de todo desejo, unidade plena e autossuficiente, sem devir, sem dispersão. Na revisão da tese, Arendt discorre sobre a diferença entre Plotino e Agostinho a este respeito (*ibid.*, pp. 21-23). Para o primeiro, pode-se alcançar a *independência* neste mundo através da quietude contemplativa do espírito, que relaciona-se apenas consigo mesmo. Mas para Agostinho, o Bem não está, como o pensamento, dentro do homem. É verdade que o eterno manifesta-se no interior, que "é a 'localização' da essência humana" (*ibid.*, p. 26). Porém, "quanto mais ele retirou-se dentro dele mesmo e recolheu seu 'eu' da dispersão e distração do mundo, mais ele 'tornou-se uma questão para si mesmo' [*quaestio mihi factus sum*]" (*ibid.*, p. 24). Quanto mais questiona-se, mais descobre que seu próprio ser é "impenetrável". O *fundamento* ou *essência* humana não se confunde com *o abismo de sua existência concreta*. Em suma: buscando Deus, Agostinho procura a si mesmo, mas o procura naquilo que ele mesmo *não é*.

> Na medida em que o homem ama esse 'bem superior', ele não ama ninguém senão ele mesmo, isto é, aquilo de si mesmo que é o verdadeiro objeto do amor próprio: sua própria essência. No entanto, porque essa essência humana é imutável por definição, ela permanece em flagrante contradição com a existência humana, que está submetida ao tempo e que muda dia a dia, hora após hora,

---

8 E por que não também o amor à sabedoria? Como veremos no próximo capítulo, a filosofia socrática na interpretação de Arendt – contra Platão – é uma busca sem fim determinado e sem resultados definitivos.

surgindo do não-ser através do nascimento e desaparecendo no não-ser através da morte. Enquanto o homem existe, ele não *é* (*ibid.*, p. 26).

1.3 – A dupla origem do *ser*

Dissemos que o desejo é movido por aquilo que procura e que saber o que é apropriado demanda o conhecimento de si mesmo. Mas se o homem busca o que ele *não é*, como pode saber o que procura? Se o bem é sempre inalcançável, como pode reconhecê-lo? Onde o encontra? Para Agostinho, este conhecimento está guardado na *memória* e aponta para o *passado*. Assim como, em um dia triste, *esperamos* que o amanhã seja mais alegre porque nos *lembramos* de alegrias anteriores, a expectativa do futuro absoluto corresponde à lembrança de um passado absoluto. "Então, a questão toda neste contexto não se volta para os objetivos e *para onde* eu devo ir, mas para as origens e *de onde* eu vim; não se trata da faculdade do desejo, mas da faculdade da lembrança" (*ibid.*, p. 48) [9]. Como na projeção de um futuro sem devir, a lembrança foge da dispersão; e o faz recolhendo e reunindo a multiplicidade dos acontecimentos. Este é o sentido da confissão: *recolher-se*. Tanto no sentido de reunir suas partes – os fragmentos de sua vida – quanto no de voltar-se para si mesmo. Neste retorno, o homem reconhece que não é a causa de sua própria existência e busca sua origem, ou seja, aquilo a partir do que sua vida começa e adquire sentido. Na confissão há o reconhecimento da culpa, da falta, do pecado, não como um simples deslize, mas como pura incapacidade e impotência. "A dependência do desejo (*appetitus*) mediante o desejo ordinário de ser feliz implica então uma dependência mais profunda e fundamental" (CA/LA, p. 68/49).

Este retorno à origem, através da capacidade de *recordá-la* e *recontá-la*, é a possibilidade especificamente humana de não apenas ser-dado, mas de *existir* realmente. "A diferença entre 'a espécie racional de seres mortais' e as outras coisas criadas, tais como

9 Cumpre notar que a memória e a rememoração da origem, na medida em que enfatiza o vir-a-ser, serve como antídoto para a tradicional preocupação filosófica com o ser-para-morte, que se exprime no desejo e no medo. O trecho da revisão em que Arendt insere pela primeira vez o termo *natalidade* exprime bem essa diferença. "Dizendo de outro modo, o fato decisivo determinando o homem como um ser consciente e rememorativo é o nascimento ou a 'natalidade', isto é, o fato de que nós entramos no mundo através do nascimento. O fato decisivo determinando o homem como um ser desiderativo é a morte ou a mortalidade, o fato de que nós devemos deixar o mundo com a morte. (...) As reflexões de Agostinho sobre a existência humana neste contexto Criador-criatura surgem diretamente dos ensinamentos judaico-cristãos e são obviamente muito mais originais que as considerações mais convencionais [oriundas da tradição grega], centradas no desejo e no medo" (LA, pp. 51-52). O que impulsiona tanto o desejo quanto a memória é a carência sempre presente, o fato de que o homem não possui nem guarda, no *agora*, a totalidade de seu ser. Mas a falta dirigida para o futuro visa o ser-para-morte, enquanto a falta dirigida para o passado, o ser-para-vida. O mesmo poderá ser observado no capítulo seguinte (seção 2.5), ao tratarmos a relação entre o pensamento rememorativo e o início ou a natalidade.

‘bestas, árvores e pedras’, é que os primeiros possuem consciência, consequentemente memória, e, portanto, podem retornar à sua própria origem. Somente na medida em que esta reconexão é estabelecida pode-se dizer que uma coisa criada *é* verdadeiramente” (LA, p. 51)[10]. Assim, o homem *redime* a sua falta, *imitando* uma espécie de unidade fundamental. “Através dessa concentração mental que o *salva* da ‘distração’, isto é, de perder-se de um momento a outro, o homem se *aproxima* do sempiterno ‘hoje’, o absoluto presente da eternidade”, na medida em que a memória “dá unidade e integridade à existência humana” (LA, p. 56, minha ênfase). Antes mesmo de se tornar uma escolha e um modo de vida, esta referência à origem, que *imita* uma unidade originária pela composição das partes, é uma “característica geral da existência humana”, nossa “estrutura ontológica fundamental” (LA, pp. 53-4, 78-9, 86); assim como a falta e o desejo, e diretamente relacionada a eles [11].

---

10 Tal possibilidade está relacionada à capacidade de *imaginar*, isto é, de ‘desgrudar-se’ das coisas tal como se apresentam imediatamente, recompondo e dando a elas um novo sentido. Como diz Arendt no texto sobre Isak Dinesen, em *Homens em Tempos Sombrios*: “A falta de imaginação impede as pessoas de ‘existirem’” (HTS, p. 107). Isto significa que a imaginação, a capacidade de recontar uma história, “cria”, de algum modo, a nossa própria vida. Não, é claro, a vida biológica à qual estamos desde sempre e inextricavelmente ligados, mas aquela vida especificamente humana, “o ‘momento entre o nascimento e a morte’, contanto que isto possa ser representado por uma *narrativa* e compartilhado com os outros homens.” Segundo Julia Kristeva, “Essa é uma reformulação soberba de suas leituras iniciais de Agostinho” (KRISTEVA, 2001, pp. 7-8). Recontar sua própria história é montar o quebra-cabeça da vida, ou melhor, é reunir fragmentos dispersos em uma composição original. Não como se as peças estivessem ali tão somente para serem reunidas de tal forma. A relação só faz sentido a partir de si mesmo; é uma relação retrospectiva. A origem não é determinação exterior, nem autocriação. Ninguém pode criar a si mesmo, nem as circunstâncias de sua vida. Pode “apenas” *recolher-se*, criando uma história que garanta àquilo que foi dado gratuita e fortuitamente um sentido, uma *identidade*. Assim, nas palavras de Agostinho citadas na tese, “os compostos *imitam* a unidade pela harmonia das suas partes e *só existem* na medida em que alcançam essa unidade” (*apud* CA, p. 72, minha ênfase). A respeito da relação entre imaginação, memória e reconciliação, a partir da apropriação arendtiana de Agostinho e de seu ensaio sobre Isak Dinesen, veja-se Bethania Assy, “*Unbearable life and narrative’s reconciliation*” (2008).

11 Mas segundo Arendt, a percepção do retorno como algo que remete à ideia de *criação* testemunha aquilo que é mais propriamente cristão no pensamento de Agostinho, em contraposição às influências do estoicismo e do neoplatonismo. Neste último caso, mesmo quando se pensa o começo do mundo, não há de um fato uma consideração sobre a criação e suas formas. Platão, por exemplo, não estaria tão interessado no *ato* criador quanto em seu *modelo*, que é sempre o mesmo. Neste registro, as partes não tem sentido senão em relação à harmonia do todo; e o tempo não é realmente passagem, mas um ciclo ininterrupto ou, conforme o Timeu, a “imagem móvel da eternidade” (37d *apud* LA, P. 63). Assim, a teoria da reminiscência não implica de fato a lembrança de uma vida *anterior*: “a anamnese platônica faz-nos reencontrar conhecimentos que a nossa alma possui por si, desde sempre” (KOYRÉ, 1988, 20, n. 7). Na cosmologia grega *não existe nem fim, nem começo*; portanto, também *não existe a origem* como algo distinto daquilo que é originado, algo a partir do qual outra coisa começa e adquire sentido; e *não existe retorno* propriamente dito, uma vez que a parte nunca está separada do todo, ainda que não possa conhecê-lo. A questão sobre a origem da existência, por outro lado, é a busca daquilo que estava *antes* de mim e que continuará *depois* que eu partir. A circularidade do tempo é substituída por uma linha que conduz *do início ao fim da criação* e a qual se *opõe* à eternidade, a causa imutável de todas as coisas mutáveis. A criatura instável e mortal só encontra a razão de sua existência retornando à fonte de sua existência, que nunca muda e nunca morre. Em ambos os contextos, grego e cristão, o homem é marcado pela *falta* e tem seu vir-a-ser através da *imitação* do verdadeiro *ser*. Mas no primeiro caso trata-se da imitação do *modelo* e, no segundo, do *Criador*. Na tradição grega, a imitação é participação na eternidade, integração na totalidade do mundo conforme a boa ordenação de suas partes. Na cristã, diferentemente, o ser eterno está separado do mundo, transcendendo-o como sua origem e razão (LA, pp. 74-5). *Daí que imitar, no sentido em*

Tal qual a primeira experiência de algo durável e permanente refere-se ao mundo e não a Deus (LA, p.69), a primeira lembrança é a recordação da infância ou, ainda antes, das histórias de sua infância que ele mesmo não recorda, mas que lhe foram transmitidas pelos outros homens. Agostinho inicia o percurso das *Confissões* com as primeiras memórias da vida terrestre. Logo nas primeiras páginas do Livro I, intitulado "A infância", ele escreve: "Que pretendo dizer, Senhor meu Deus, senão que ignoro donde parti para aqui, para esta que não sei como chamar, se vida mortal ou morte vital. Receberam-me na vida as consolações da Vossa misericórdia, *como ouvi contar aos pais da minha carne, de quem e em quem me formastes no tempo, que eu de nada disto me lembro*". E segue descrevendo as dádivas da amamentação, seus primeiros risos e expressões. "Destas minhas ações *me informaram e acreditei*, porque assim o vemos fazer às outras crianças, pois nada me lembra do meu passado decorrido nesse tempo" (AGOSTINHO, 2010, I, VI, p. 25, minha ênfase) [12]. O que está antes, na ordem do tempo, é o mundo e as pessoas que o receberam nele, aqueles que o *criaram*. "Posto que o homem não criou a si mesmo no mundo, mas encontrou-se nele, ele é fundamentalmente 'depois' – depois do mundo em que ele vive e também, neste sentido específico, depois de seu próprio ser" (CA/LA, pp. 81/68).

O homem agarra-se ao mundo, como vimos, por causa de sua permanência, porque estava antes e continuará depois. Mas isto não é fruto de uma escolha. Uma vez lançados no mundo, acostumamo-nos a ele pela força do *hábito*. Impensado, este é o primeiro remédio contra a transitoriedade da vida; mais importante até mesmo do que a capacidade de criar objetos que a facilitem e ajudem a conservá-la. Pois a eficácia de um instrumento depende do costume; e uma construção é apenas um amontoado de pedra e cimento até que alguém a transforme em um lar. "O hábito é o eterno ontem e não tem futuro. Seu amanhã é idêntico a hoje" (LA, p. 83). Somente porque podemos estabilizar nossas vidas de tal maneira é que este mundo torna-se *habitável*. Contudo, amar o mundo e aquilo que criamos nele é a cobiça (*cupiditas*), o amor do falso antes, da falsa origem, do falso ser. Pois "seu próprio ser, a 'razão eterna' que o fez aquilo que é, precede até mesmo o mundo ao qual ele pertence enquanto ser 'do mundo'" (CA/LA, pp. 82/68). Amando o mundo, ama-se aquilo que é criado e não o

---

que aqui tomamos, não seja simplesmente copiar um modelo, mas imitar a criação, refazer, criar de novo. Como sintetizam Clarke e Quill: "a faculdade de provocar novos começos, de criar novos mundos, requer uma cosmologia que não esteja fundada no pensamento grego" (2009, p. 258).

12 A passagem certamente ajuda a sustentar o argumento a respeito da Vida que havia *antes* do nascimento e da qual tampouco temos lembrança; mas é também possível, ao menos a partir da apropriação arendtiana, enfatizar a *confiança* no que os outros dizem a respeito de nós mesmos e do mundo em que fomos lançados, independente de qualquer conhecimento efetivo, como será tematizado na próxima seção.

Criador; encontra-se a prioridade do mundo e ignora-se a absoluta prioridade de Deus. De fato, nesse caso o homem ama apenas a si mesmo, pois ele é quem constrói e habita, ainda que só o faça a partir da obra divina. "É por isso que o orgulho é a imitação perversa da grandeza de Deus, pois ele faz o homem imaginar que ele próprio é o criador" (LA, p. 81).

Aqui chegamos à compreensão de que o duplo conceito de mundo – a *fabrica Dei* e o *dilectio mundi* – corresponde a uma *dupla origem* e, portanto, a uma dupla noção do que significa a *criação* ou o *começo* de algo. De um lado, o início (*principium*) da criação em Deus: a origem absoluta e eterna; de outro, o início (*initium*) do homem e do tempo, bem como nosso aparecimento entre os homens pelo nascimento (*generatio*): a origem na contingência das relações mundanas. Esta distinção será de extrema importância para o pensamento político de Arendt na maturidade, na medida em que ao início do homem ela agregará o conceito de *natalidade* e a ênfase no poder de começar algo novo: "o início que advém com o homem impede o tempo e o universo criado como um todo de girarem eternamente em ciclos sobre si mesmos, sem nenhum propósito e sem que nada de novo aconteça. Logo, foi por causa da *novitas* que o homem foi criado. Porque o homem pode saber, ser consciente e relembrar seu 'início' ou sua origem, ele é capaz de agir como um iniciador e promulgar a história da humanidade" (LA, p. 55). Cumpre aqui notarmos a referência a Agostinho que aparece anos mais tarde, em *Entre o Passado e o Futuro*, quando Arendt utiliza uma parábola de Kafka para pensar a posição do homem no tempo como uma ruptura do *continuum* e, portanto, como um novo início: "Apenas porque o homem é inserido no tempo e apenas na medida em que defende seu território, parte-se o fluxo indiferente do tempo; é essa inserção – o início de um início, para colocá-lo em termos agostinianos – que cinde o contínuo temporal em forças que, focalizando-se sobre a partícula ou corpo que lhes dá direção, começam a lutar entre si e a agir sobre o homem" (BPF, p. 11) [13].

Mas devemos notar em que consiste a memória através da qual o homem 'sabe' o que procura: ele *relembra* sua origem, não a *conhece*. Portanto, é preciso considerar o *limite* dessa capacidade criadora, marcado justamente por aquilo que o homem *não é*, o que não criou nem

---

13 A formulação repete-se, por exemplo, em *A Condição Humana*: "Fluindo na direção da morte, a vida do homem arrastaria consigo, inevitavelmente, todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse pela faculdade humana de interrompê-las e iniciar algo novo, faculdade inerente à ação como perene advertência de que os homens, embora devam morrer, não nascem para morrer, mas para começar. (...) O milagre que salva o mundo, a esfera dos negócios humanos, de sua ruína normal e 'natural' é, em última análise, o fato do nascimento, no qual a faculdade de agir se radica ontologicamente" (HC, p. 246-7/258-9). E ainda em *Entre o Passado e o Futuro*: "Sempre que os homens perseguem seus propósitos, lavrando a terra impassível, forçando o livre fluxo do vento em suas velas, cruzando o constante rolar das ondas, eles atravessam um movimento que é despropositado e que gira em torno de si mesmo" (BPF, p. 42).

pode escolher. Pois o soberbo não trouxe a si mesmo à existência e não pode fazer nada sem retirar seu produto de algo previamente dado; "falta-lhe o verdadeiro poder criativo, que é ao mesmo tempo o puro Ser" (LA, pp. 81-2). A importância do *initium* só pode ser avaliada se não perdemos de vista sua *oposição* em relação ao *principium*, ou seja, se não o tomamos como um início absoluto e eterno. Segundo Bagedelli, nas obras posteriores "Arendt irá enfatizar recorrentemente a necessidade da coexistência de ambas as cidades, bem como a coexistência de ambas as origens do homem. Uma não anula a outra" (BAGEDELLI, *op.cit.*, p. 11). "Tudo o que tem um início, no sentido de que uma nova história começa com isto (*initium*, não *principium*), deve também ter um fim e, portanto, não pode verdadeiramente *ser* (CA/LA, p.72/ 55).

A imitação ou recordação, enquanto estrutura ontológica, é mais um sinal de que o homem não possui sua essência. Como ser incompleto, deve *imitar* – isto é, deve *tornar-se o que ele ama*. Daí que se possa falar em "uma dupla concepção acerca do ser do homem, na dependência de sua compreensão ora como criatura em seu isolamento e particularidade absolutos, ora como ser social pertencente ao gênero humano" (DUARTE, 2003, p. 6). O homem é livre para amar o que quiser. Pode imitar a Deus ou ao mundo. No primeiro caso, trata-se de uma *assimilação* a Deus, ou seja, de ser *como* Ele. Amar a Deus é amar como o Criador ama todas as coisas: indiferentemente. Assim, o homem coloca-se fora do mundo e não reconhece as coisas e as pessoas em seu valor intrínseco. "Este 'fora do mundo', como a morte, faz de todos o mesmo, porque o desaparecimento do mundo remove a possibilidade de vangloriar-se, que vem precisamente da mundanidade do indivíduo em comparar-se com os outros" (LA, p. 79). Amar o mundo, por conseguinte, é imitar no modo da *comparação* e da *distinção*. Neste registro, não há um denominador comum que possa equalizar os diferentes. Mas os homens, marcados pela temporalidade e pela finitude de sua existência concreta, são pura diferença, isto é, não são sempre os mesmos e, evidentemente, também não são idênticos aos outros homens [14].

---

14 O dilema é que na comparação não existe igualdade; a diferença nunca termina se não houver medida ou regra equalizadora. A assimilação a Deus fornece essa referência, o valor absoluto. Assim, encontra-se o que cada um realmente é e, nisto, todos são iguais. Uma hipótese de leitura da obra posterior de Arendt é a de que em seu pensamento sobre a política e a pluralidade encontraremos o esforço de se retirar a igualdade da dependência do Absoluto e encontrar uma "regra" na contingência, na comparação, isto é, na pura relação entre os homens. Daí, por exemplo, a tomada da noção de *rapport* em Montesquieu: a lei como relação. Pois o conceito tradicional de lei comportaria em si a ameaça latente da identificação total do homem com a Lei (veja-se o capítulo "Ideologia e Terror" de *Origens do Totalitarismo*).

> É por isso que o homem não pode nunca ter a si mesmo como um todo. Se pudesse, ele teria seu próprio ser (...). Ao mesmo tempo, no entanto, *a igualdade é a meta, a perfeição que nunca pode ser alcançada*. O que permanece possível para o homem é a *semelhança* sempre crescente. O objeto da assimilação é Deus enquanto Ser Supremo, o Ser puro e simples, que faz esvanecer todas as distinções individuais (...). No desempenho dessa imitação, que na realidade é a negação absoluta do 'eu' encontrado no mundo, o homem compreende sua existência como o *inteiramente oposto a Deus*, expresso na *impossibilidade da igualdade entre ele e Deus*. (...) É apenas aqui, em seu elegido amor pelo Criador, que a criatura enxerga suas limitações e sua extrema inadequação à exigência que reside no ser criado por Deus (...). Essa exigência, junto com a *impossibilidade de seu cumprimento*, indica a *dependência* do homem em Deus e encontra uma expressão concreta *na lei e na impossibilidade de sua observância*" (LA, p. 80, minha ênfase).

A lei aqui referida é o mandamento colocado *no coração dos homens*, à qual eles são chamados pela *consciência*: não cobiçarás. Assim, o hábito é revelado enquanto tal e o mundo torna-se novamente um deserto inóspito. Escutando a voz da consciência, o homem é isolado dos outros homens e posto para fora do mundo, na presença de Deus, o único que pode julgar-lhe mesmo quando não fala, não age, nem demonstra seus sentimentos. "O 'homem interior', que é invisível aos olhos mortais, é o lugar apropriado para a obra de um Deus invisível. O invisível homem interior, que é um estranho no mundo, pertence ao Deus invisível" (LA, p. 26). Contudo, assim como o mergulho em seu interior revela um abismo imperscrutável, a ponte entre sua existência concreta e sua essência nunca pode ser atravessada; a lei é inexequível.

> O homem é incapaz de cumprir essa lei, isto é, de manter-se puro frente às tentações que residem no 'ser do mundo', que é necessariamente 'ser depois do mundo'. (...) A inaptidão para obedecer a lei não consiste em uma falta de vontade, mas em uma falta de poder (...). Experimentar essa inadequação é experimentar o abismo entre 'querer' e 'ser capaz'. Em Deus, vontade e poder coincidem. O abismo entre 'querer' e 'ser capaz' marca a criatura que não tem poder sobre o seu próprio ser. Esta falta de poder marca mais uma vez e de modo mais decisivo a dependência da criatura em relação a seu Criador (LA, p. 86-87).

Esta dependência última é a espera da *graça*. Pois se o mandamento está localizado na consciência e, portanto, no interior do homem (de cada homem), a garantia de poder realizá-lo está fora, na vontade de Deus. O que nos importa reter é que a graça, embora não venha pela vontade humana, exige uma decisão: que a caridade substitua a cobiça, que a humilhação e a renúncia de si substituam a soberba. Nesta escolha, o homem deve deixar para trás sua "falsa origem": o mundo e as relações que estabelece nele. Pois o mundo também é perdido com a morte, enquanto Deus está além da morte, tanto quanto está antes do mundo.

O mundo é o lugar onde os homens foram lançados e não estão em casa, o deserto que se deve atravessar para alcançar um ser autêntico fora das relações mundanas ou distanciado delas. Mais do que uma fuga, a caridade exige do cristão uma outra relação com o mundo: não se deve tomá-lo pelo bem que representa em si, mas como *meio* para alcançar o Bem maior. Nas palavras de Agostinho, "é preciso usar o mundo e não fruí-lo" (*apud* ARENDT, LA, p. 37). Usar o mundo para o encontro com Deus pressupõe o esquecimento de si, ou seja, deve-se deixar de amar o mundo como ser-do-mundo – com interesses particulares – para amá-lo *como* Deus, de uma perspectiva extramundana (ou *desmundanizada*, conforme o termo empregado posteriormente): "o futuro absoluto fornece também um lugar situado por princípio fora do mundo, e a partir do qual o mundo e as nossas relações com ele podem ser ordenados. (...) a existência concreta torna-se ela própria uma coisa que deve encontrar o seu lugar na permanência das coisas disponíveis. (...) Na hierarquização a partir do futuro absoluto, o que é deste modo ordenado é um puro disponível" (CA/LA, p. 40-41/37-38). Sendo esta "'coisificação' da existência" aplicada a tudo, inclusive às pessoas[15].

> Renunciando a si, ela [a criatura] renuncia ao mesmo tempo a todas as relações mundanas. Ela só se compreende a si mesma como criada por Deus (*a Deo creata*) e rejeita tudo o que ela própria fez, todas as relações que ela própria instaurou. Por esse facto, o outro, o próximo, perde para ela o sentido que lhe dá a sua existência mundana concreta – como amigo ou inimigo (...). O amor na renúncia ama renunciando a si; isto significa que ele ama todos os homens sem a menor diferenciação, o que para o amor faz do mundo um simples deserto (CA, p. 113 e 115).

O problema então é se pode haver um verdadeiro *encontro* com o próximo neste mundo ou se ele deve ser visto apenas como meio para um fim, o que tornaria o amor ao próximo completamente sem sentido. Nas palavras da autora, "o amor ao próximo, enquanto mandamento de renunciar a si, nunca permite compreender como é que pode haver aí ainda um próximo para a criatura absolutamente isolada" (CA, p. 114).

---

15 Natureza e História, como Arendt escreverá cerca de vinte anos depois, em *Origens do Totalitarismo*, aparecem para os regimes totalitários como o *bem supremo* a partir do qual todas as relações humanas são ordenadas, desvalorizando as relações mundanas e impossibilitando qualquer encontro entre homens isolados e tomados sem distinção. Os fins justificam os meios, ao mesmo tempo em que destroem a existência de um *meio* propriamente dito, um ser-entre os homens. Mas em um texto chamado "Os ex-comunistas", apesar de afirmar que a doutrina do utilitarismo político esteve "profundamente encravada em toda a nossa tradição de pensamento político", Arendt sustenta que "num aspecto decisivo, todas essas [doutrinas políticas e teológicas] se diferenciavam dos novos fins ideológicos de nossos novos políticos totalitários: não eram fins a ser imediatamente atingidos pelos homens, e não seria possível demonstrar sua existência em qualquer forma tangível" (EU, p. 395/411). Embora deva ordenar todos os bens terrestres, Deus, o *summum bonum*, não pertence a este mundo e continua separado dele como critério a partir do qual os homens devem organizar suas vidas. Por isso a questão que Arendt encontra na investigação sobre Agostinho é ainda como posso (ou como devo) viver neste mundo; o encontro com Deus desvaloriza o mundo, mas não o destrói.

1.4 – A redenção através do mundo

Finalmente chegamos ao problema da relevância do próximo, anunciado no início deste capítulo como o cerne da tese de Arendt sobre Agostinho. Na medida em que busca a si mesmo nos termos da autarquia e da autossuficiência, o resultado da *quaestio* não poderia senão levar a "um ideal de isolamento absoluto e independência do indivíduo em relação a tudo o que lhe é 'exterior' e sobre o que não tem poder", o que comprometeria todo contato com o próximo e com o mundo (CA/LA, p. 43/41). Contudo, porque Agostinho nunca teria negado que nossa existência concreta é marcada por relações mundanas, elas tornam-se para ele motivo de real perplexidade. Como observa Joanna Scott, "Ele 'raramente' fala no que ela denomina a 'hipérbole' da dissolução de indivíduos em 'membros' antropomórficos do Corpo de Cristo. Arendt o aplaude por sua 'grande sanidade'. Como ela, Agostinho prefere 'a ambiguidade de seres humanos no mundo" (2010, p. 26). Daí que Agostinho procure "articular, unir, neste mesmo contexto, o amor do próximo, que para o cristianismo é a possibilidade específica de ter uma relação com o mundo, mesmo na ligação a Deus" (CA/LA, p. 43/41). Como já foi enfatizado, esta ligação nunca é completa. O que significa que o homem nunca preenche seu vazio, que ele nunca torna-se o ser simples e onipotente, pois nunca abandona definitivamente esse mundo – ao menos enquanto permanecer vivo. Mas estar atado ao mundo e condenado a estabelecer relações não conduz ainda a uma apreciação positiva do outro, nem explica porque deve-se amá-lo *como a si mesmo* e o que isto significa.

A resposta, apresentada na terceira e última parte da tese, aponta para uma *fé comum*, o compartilhamento de uma crença que torna a todos companheiros. Este algo em que se acredita não está dado no mundo, mas é uma possibilidade, no fundo, "a mais radical de todas as possibilidades disponíveis para a existência humana" (CA/LA, p. 152/98). Não é, portanto, a crença ou o compartilhamento deste ou daquele fato sobre a nossa existência, nem tampouco de algo que pode ou não acontecer, como é o caso de todas as comunidades mundanas na medida em que essas associações isolam uma determinação ou definição específica. Também não se trata de um cálculo, pois o *como* do mandamento, diz Tsao, "implica algo mais do que uma equivalência no grau ou na magnitude do amor a ser dirigido ao próximo e a si mesmo". Antes, ele revela uma "comunalidade ontológica" (2010, p. 42). Por isso, a *comunidade da fé* "exige o homem por inteiro, tal como Deus o exige" (CA/LA, p. 152/99) e é somente na radicalidade dessa exigência que o outro – qualquer outro – pode ser visto como companheiro.

Mas como isto pode ser assim, se a fé leva à renúncia e ao isolamento de cada ser particular diante de Deus? Além do mais, o fato de que todos acreditam no mesmo não faz da mera agregação de crentes uma comunidade, muito menos explica porque até os incrédulos devem ser considerados igualmente.

O amor ao próximo só pode ser compreendido a partir de *outra concepção da fé*, que não deriva da busca pelo seu próprio ser, realizada pelo indivíduo isolado, mergulhado em seu interior e descoberto enquanto criatura diante do Criador. Trata-se agora da busca pelo ser do *homem entre os homens*. Se no primeiro caso o retorno à origem o leva para fora do mundo, agora o seu passado mais distante é histórico e mundano. Daí que a fé, neste sentido, esteja relacionada a "um fato histórico, concreto", "uma realidade histórica preexistente" (CA/LA, p. 153/99), a saber, a vinda de Cristo ao mundo e sua morte redentora, que não expiou os pecados de um homem ou de um grupo particular, mas de toda a humanidade. A fé, portanto, também possui duas faces: por um lado, isola o indivíduo; por outro, seu objeto (a redenção) é anunciado pela vinda de Cristo ao mundo construído pelos homens[16].

> O que permite, com efeito, a relação do homem com a sua origem, da criatura com o Criador, é um fato histórico: a revelação divina em Cristo (*in Christo*). Esta revela-se ao mundo, ao ser-conjunto dos homens, a um mundo histórico como fato histórico. Por um lado, a fé, no face a Deus, libera todo o ser particular do seu encadeamento no mundo; por outro lado, é no mundo que constituem que o anúncio da salvação chegou aos homens. (...) A cidade terrestre está, enquanto tal, ultrapassada, mas, ao mesmo tempo, o crente é chamado a combatê-la. O passado continua a agir na impossibilidade do isolamento total pelo crente, que não pode agir por si mesmo (*separatus*), mas apenas com os outros ou contra eles. Mesmo tornado estranho no mundo, continua a viver no mundo, e, tal como o próprio Cristo veio ao mundo, o seu ser para Cristo depende também da conversão do mundo em corpo de Cristo (...) (CA/LA, pp. 160-163/105-107).

Porém, a salvação em Cristo e sua amplitude só fazem sentido porque o mundo humano está alicerçado em outro fato histórico: a descendência comum de Adão. Mais importante do que a crença na história narrada no Genesis, tanto para os fins desta pesquisa quanto para os desdobramentos do pensamento arendtiano, é o sentido dessa narrativa. Pois ela faz ver aquele que seria o fundamento da igualdade entre todos os homens.

> Este parentesco cria uma igualdade, que não é de características nem de talentos, mas uma igualdade de situação. Todos compartilham o mesmo destino. O indivíduo não está sozinho nesse mundo. Ele tem companheiros de destino (*consortes*), não apenas nesta ou naquela situação, mas em toda a vida. A vida inteira é considerada como uma situação submetida a um destino, a situação

16 Para Julia Kristeva, se Arendt conduz a pergunta sobre *quem* somos para o campo da política, isto "não é uma desvalorização do ontológico, mas a própria – na verdade a única – realização moderna da herança cristã da encarnação. Se o 'quem' está no mundo, se ele é encarnado, o quem deve inevitavelmente ser político" (2001, p. 56).

> da mortalidade. É sobre ela que se funda o parentesco de todos os povos e, ao mesmo tempo, sua associação (*societas*) (CA/LA, p. 154-5/100).

Cabe citar a interpretação bastante elucidativa de Roy Tsao a este respeito.

> Se o cristão tem esperança na redenção, é porque ele encontra a si mesmo como parte desta história – e isto significa compreender sua própria situação como algo que é comum a todos os seres humanos. Todos são igualmente descendentes de um mesmo progenitor; ninguém está isento da perdição da Queda. Ainda que todos devam ser potencialmente contados entre os eleitos que são libertados desta perdição através da remissão do pecado de Adão por Cristo (...). Este é, portanto, o ponto em que Arendt localiza a relevância do próximo para Agostinho. A existência individual do cristão é posta entre a maldição herdada e a esperança na regeneração (...). E ele encontra todos os seres humanos na mesma situação. Falhar em reconhecer isto (...) seria esquecer a impotência de cada um para garantir sua própria salvação (TSAO, *op.cit.*, p. 45).

Nossa descendência comum exprime, para seguir falando com Tsao, uma "comunalidade ontológica", que é nossa proveniência no *pecado*. O que não deve ser pensado como um erro ou uma culpa que poderiam ser evitados, mas nos termos de uma *carência constitutiva*. O que nós compartilhamos é essa *falta*, contada através da figura de Adão e manifesta em nossa *dependência recíproca*, que se mostra "na troca, no gesto de dar e de tomar, graças ao qual os homens vivem uns com os outros" (CA/LA, p. 155-101). O que nos reúne é desde sempre um *dever* para com os outros, uma *obrigação* mútua [17]. Trocamos porque nos falta, damos e recebemos aquilo que não temos, acreditando que nossas promessas e acordos mútuos serão cumpridos. É nisto em que se baseia toda vida em comum. Mas é preciso atentar para a dimensão desse gesto. Ele não se apoia em uma certeza (como é o caso dos raciocínios, nos quais se acredita tão logo sejam demonstrados e compreendidos), mas na pura *confiança*, no crer enquanto "dar crédito" (BAGEDELLI, *op.cit.*, p. 14). "Se esta fé nas relações humanas é removida", diz Agostinho, "quem não se dá conta de quão grande será a desordem e da horrível confusão que se seguiria?" (*apud* CA/LA, p. 181 n. 14 / p. 101 n.15).

Podemos agora compreender como se dá a articulação entre as duas concepções da fé. Colocando-se como criatura diante do Criador, o indivíduo reconhece a insuficiência da vida mundana e a radicalidade de sua dependência. Esta falta revela-se então, a partir de nossa

---

17 Aqui minha interpretação reverbera, à distância, as palavras de Roberto Esposito sobre a noção de *communitas*: "Que 'coisa' tem em comum os membros de uma comunidade? É verdadeiramente 'alguma coisa' positiva? Um bem, uma substância, um interesse? (...) Mesmo advertindo que não se trata de um significado documentado, [os dicionários] nos informam que o sentido antigo, e presumivelmente originário, de *communis*, devia ser 'quem comparte uma carga (um cargo, um encargo)'. Por tanto, *communitas* é o conjunto de pessoas unidas não por uma 'propriedade', senão justamente por um dever, uma dívida (...), uma falta, um limite que se configura como uma obrigação" (2003, pp. 29-30). Penso que, de fato, pode-se fazer a relação entre *communitas* e a *carência constitutiva*, expressa em nossa *dependência recíproca* e, como veremos adiante, na *fé comum* (con-fiança). Porém, essa relação não poderá ser levada a cabo nos limites dessa dissertação.

dependência recíproca, como uma falta compartilhada. Somos, desde sempre, participantes na *comunidade do pecado*, "e é somente sob a condição da preexistência da comunidade que a revelação é possível" (BAGEDELLI, *op.cit.*, p. 12). Contudo, a redenção não é a negação desta condição e a concomitante saída para fora do mundo. Ela é, pelo contrário, a participação em uma nova comunidade, através da *aceitação e confirmação daquilo que somos e não pudemos escolher*, ou seja, de nossa impotência. A fé nas relações humanas, nossa confiança recíproca, é ao mesmo tempo o que revela nossa dependência e o que permite transformá-la. Assim, a falta inevitável é *imitada*, *recordada*, tornando-se livremente escolhida e recebendo um *novo sentido*; o amor mútuo substitui nossa dependência recíproca, a geração (*generatio*) torna-se regeneração (*regeneratio*). "O passado do pecado continua, portanto, comum a todos (...). [Mas] não permanece um puro passado, é revivido na mudança de interpretação que procede da nova situação do homem salvo. (...) A igualdade adquire aqui, por ser explicitada, um novo sentido; torna-se igualdade da graça. Mas já não é a mesma igualdade" (CA/LA, pp. 161-2/105-6).

Assim, a morte é também reinterpretada, ou melhor, tornada compreensível. A finitude segue sendo nosso destino comum e inescapável, mas não é mais uma lei da natureza, podendo ser interpretada *singularmente*, conforme a conduta: é boa para os justos e má para os perversos. Nosso destino fatal – a redenção ou o dano eterno – tornou-se particular. "O que uma vez foi necessário pela geração tornou-se agora um perigo envolvendo uma decisão, de uma maneira ou de outra, sobre ele – o indivíduo" (*ibid.,* p. 167/110). Embora esteja disponível e deva ser anunciada a todos, trata-se sempre da salvação *deste* homem. Do mesmo modo, "o amor não se volta para a humanidade, mas para o indivíduo, ainda que para todo indivíduo" (*ibid.,* p. 168/111). Aqui a tensão é mais uma vez evidente e difícil de ser apreendida. Afinal, como se pode amar a todos indiferentemente e, ao mesmo tempo, amar o indivíduo em si mesmo? Em primeiro lugar, é preciso notar que não se trata mais do amor como tomado anteriormente, a partir do desejo de um bem determinado. "O amor mútuo carece do elemento de escolha; nós não podemos escolher nosso 'amado'. Porque o próximo está na mesma situação, ele já nos é dado antes de qualquer escolha" (*idem*). Por outro lado, não se abandona a experiência da consciência diante de Deus, no isolamento absoluto. Ela garante que o homem seja visado em sua singularidade [18]. "Proveniente da consideração de

18 Outra interpretação sobre a relevância do ser singular no cristianismo é dada por Jean-Luc Nancy, em torno do tema da ressurreição de Cristo, em uma discussão com Avital Ronell e Wolfgang Schirmache, em 2001, que em diversos momentos toca problemas muito próximos aos tratados por Arendt em sua tese sobre Agostinho: "Normalmente, o corpo místico de Cristo foi entendido como um único corpo de todos os homens, mas um par

seu próprio perigo, que é experimentada na consciência, diante da presença de Deus, ou seja, no isolamento absoluto, esse amor também impele o outro neste isolamento absoluto. (...) Por isso, não é a raça humana que está em perigo, mas todo homem" (*idem*).

Neste ponto, adiantaremos uma consideração sobre a possível influência da tese sobre as demais obras de Arendt, afastando-nos da interpretação de Brunkhorst, que aponta duas concepções contraditórias e pouco coincidentes da liberdade no pensamento arendtiano: uma concepção elitista (baseada nas experiências políticas gregas e romanas) e uma igualitária (baseada na doutrina cristã e principalmente na capacidade de iniciar, tomada de sua leitura de Agostinho e reconstruída no conceito de *natalidade*). Segundo Brunkhorst, "Arendt tenta manter mais ou menos escondidas as raízes igualitárias (agostinianas ou judaico-cristãs) de sua compreensão da liberdade" (2000, p. 191). Parece-me, pelo contrário, que uma igualdade fundamental continua sendo um *fato* incontestável em seu pensamento propriamente político, ainda que ela deixe de remetê-la explicitamente à criação divina; e que esta – que é uma igualdade de situação, isto é, o compartilhamento de um destino, de um perigo (a morte) e, portanto, de uma existência precária, dependente, insuficiente, incompleta, enfim, a vida dada ao homem na Terra, que aponta para nossa finitude e transitoriedade – comporta a capacidade de qualquer pessoa relembrar sua origem e reinterpretá-la, ou seja, de agir livremente iniciando algo novo por conta própria.

Essa liberdade nasce com cada um de nós apenas enquanto *possibilidade*, não como uma propriedade ou dado natural. Ela precisa ser realizada, efetivada. É preciso nascer de novo, alcançar uma "segunda vida". Daí a compreensão supostamente "elitista" ou individualista da liberdade: ela demanda uma decisão (querer mudar a si mesmo, querer ser salvo da falta de sentido) e um lugar em que possa ser realizada (uma nova comunidade, que não seja a mera agregação de pessoas por necessidades naturais, mas a escolha de reunir-se e de reinterpretar aquela igualdade primária). Como afirma o próprio Brunkhorst, discorrendo sobre o conceito de *natalidade*, "a liberdade manifesta na ação não aparece no dia de nosso nascimento; pelo contrário, ela começa no momento em que, pela primeira vez em nossas vidas, nos encontramos confrontados pela escolha de dizer sim ou não, de consentir ou dissentir a respeito de um estado de coisas" (*ibid.*, p. 188). O que ele não concede é que poder dizer sim ou não depende de uma decisão e de uma situação específica, não natural. Esta me

---

de teólogos o entenderam mesmo como uma totalidade do universo. Ao mesmo tempo, no entanto, de uma forma que para o Cristianismo é bastante contraditório, a singularidade de cada homem, não só de cada homem, mas de cada criatura de Deus, cada ser, é impossível de ser suprimida. E esse é o significado da ressurreição. A ressurreição é uma ressurreição do corpo" (2001, versão digital intitulada "Love and Community").

parece a única maneira de entender porque as duas concepções de liberdade não são, de fato, contraditórias. Parafraseando o que é enunciado sobre a salvação na tese, a liberdade é uma possiblidade para *o indivíduo*, ainda que para *todo indivíduo* [19].

1.5 – Fé e política

Como conclusão, daremos mais alguns passos na tentativa de utilizar nossa interpretação da tese para a compreensão das obras maduras de Hannah Arendt. Uma hipótese a ser verificada em novos estudos é a de que, no desenrolar de seu pensamento sobre a política, a noção de fé comum, a confiança recíproca que precede toda verificação segue operativa. Mas ela se desliga da busca pelo *ser* feita no completo isolamento e, com isso, deixa de remeter a uma igualdade diante do Criador (o Absoluto) e à salvação eterna, para indicar o puro ser-em-comum, a pluralidade humana, sempre contingente, que é o *antes* – não mais o falso antes – que "fundamenta" toda comunidade. De fato, ainda em 1929, Arendt escreve que a relevância do próximo não está ligada primordialmente à fé cristã, mas ao passado comum; só ele "pode fazer da fé [individual] uma fé comum" (CA/LA, p. 164/107). Embora a peregrinação em busca de seu *ser* próprio seja iniciada pelo indivíduo isolado, ela carece de mediação, do *encontro* com os outros.

Neste sentido, John Ackerman, em uma associação que admite não ser a mais usual, defende ser possível remeter o exame do totalitarismo aos primeiros escritos de Arendt, especialmente sua tese sobre Agostinho[20]. Em seu nascente interesse pela Filosofia ela teria se deparado com a noção de *encontro* (*Begegnung*), entendido como a "capacidade de encontrar, responder e se engajar com seres além de nós mesmos" (ACKERMAN, 2009, versão digital). O problema estaria em evidência no pensamento alemão do período. Como exemplo, ele cita o curso de 1925 em que Heidegger apresenta a fenomenologia como "*um modo de encontro de entidades nelas mesmas tal que elas mostrem a si mesmas*" (HEIDEGGER, 1992, p. 81). Desmembrando o termo, Heidegger apresenta a fenomeno-logia como o discurso sobre algo

19 Isto também nos auxiliará a compreender, no terceiro capítulo, porque seria improcedente a crítica de Seyla Benhabib a respeito de uma "lacuna normativa" presente no pensamento arendtiano, ilustrada em sua recusa ao "discurso político justificatório, à tentativa de estabelecer a racionalidade e validade de nossas crenças em direitos humanos universais, na igualdade humana, na obrigação de tratar os outros com respeito" (1996, pp. 193-194). Como buscarei argumentar, para Arendt, a igualdade entre *todos os homens* não está dada (nem mesmo na ideia de uma razão comunicativa que busca o consenso), mas é sempre *uma meta e uma possibilidade* para *cada homem.*

20 A tese de Ackerman neste artigo firma-se principalmente no papel da memória como "a ferramenta que pode restaurar o mundo comum que o totalitarismo destruiu".

que aparece em si mesmo; sendo o discurso, por sua vez, uma possibilidade humana. "O termo 'fenômeno', no entanto, não diz nada sobre o ser dos objetos sob estudo, mas se refere apenas ao *modo em que são encontrados*" (*ibid*., p. 86). Portanto, não está em questão o ser dos objetos (suas propriedades) tal como pretendem outras ciências, mas *o ser daquele que encontra* – o *Dasein* – e o modo como pode se dar o encontro que lhe revela as coisas.

Para Ackerman, não é surpreendente que o tema de um encontro com um ente em si mesmo (a relevância do próximo) esteja também presente nas primeiras investigações filosóficas de Arendt. A diferença entre as abordagens de Heidegger e Arendt, segundo ele, é que a primeira privilegia a investigação do modo de ser que encontra em detrimento das condições deste encontro, enquanto a outra visa justamente o lugar em que tal relação é possível. De fato, quase vinte anos depois, em um ensaio chamado "O que é a filosofia da existência?" (1946), Arendt afirma que embora a filosofia heideggeriana seja a primeira desde Nietzsche "absoluta e inflexivelmente terrena" (ARENDT, 2008b, p. 208), o ser-no-mundo é experimentado pelo *Dasein* como constante não-estar-em-casa-no-mundo, ou seja, como alienação. "O *Dasein* só poderia ser verdadeiramente si mesmo se pudesse recuar de seu ser-no-mundo para si mesmo" (*idem*), o que só é possível na experiência da morte. Logo, o "cuidado" no mundo cotidiano não aparece como preocupação com o mundo e com as pessoas que o compartilham, mas como ansiedade diante da morte[21].

Pode-se argumentar que também em Agostinho o ser-no-mundo é um constante ser-em-perigo e se existe uma comunidade da fé ela está fundada sobre a experiência da morte[22]. O mundo é o lugar onde os homens foram lançados e não estão em casa, o deserto que se deve atravessar para alcançar um ser autêntico fora das relações mundanas ou distanciado delas. Se o autor de *Ser e Tempo*, como afirma Ackerman, "esvaziou o encontro" tomando o mundo e seus habitantes como uniformes, parece que não encontramos no modelo agostiniano um exemplo diferente: "O amor na renúncia ama renunciando a si; isto significa que ele ama todos os homens sem a menor diferenciação, o que para o amor faz do mundo um simples deserto" (CA, p. 115). Contudo, como vimos, o encontro com o *ser* autêntico pensado por Agostinho ainda depende, em grande medida, de relações estabelecidas no mundo, ainda que

---

21 Um novo exame da apreciação do pensamento de Heidegger por Hannah Arendt, com implicações sobre seu próprio pensamento, está presente na seção 2.5 de próximo capítulo.

22 "O amor funda-se, pois, nesta consciência comum do perigo. O ser-no-mundo do cristão (...) chama-se um ser-em-perigo. A comunidade congregante e unificadora dos crentes exprime-o também. (...) fundada sobre o perigo, esta nova comunidade de destino assenta de novo sobre a morte. Mas (...) já não se trata da morte como fim da vida terrestre, mas da morte castigo do pecado, da morte eterna" (CA/LA, pp. 166-167)

contra ele. E embora a interpretação de Arendt parta da antecipação da morte no desejo que projeta o bem no futuro, o ser-para-morte, no final, o que *salva* a existência humana é uma visada retrospectiva, o retorno à origem, o ser-para-vida, isto é, o início do homem no mundo.

Ainda no ensaio de 1946, Arendt evidencia em Heidegger o seguinte impasse: "o Eu [si mesmo], tomado em seu absoluto isolamento, é desprovido de sentido; e se não está isolado, e sim envolvido na vida cotidiana do Eles [*das Man*], já não é mais Eu [si mesmo]" (*EU,* 2005, p. 180; 2008, p. 208). Como afirma André Duarte, a percepção desse impasse decorre da crítica à concepção heideggeriana de um *principium individuationis* absoluto, isto é, da ideia de que o ser autêntico só é alcançado no completo isolamento, absolvido de qualquer relação, ou seja, diante da morte. "O dilema, tal como ela o percebia, era o de que enquanto 'ser-no-mundo' o *Dasein* já se encontra sempre primordialmente 'decaído' e perdido de si, estabelecendo-se assim uma dicotomia entre os modos de 'ser-com' os outros e do ser propriamente consigo" (DUARTE, 2000, p. 322-323) [23]. A ontologia política de Arendt, pelo contrário, tomará o ser verdadeiro como o ser compartilhado. Pensando com Aristóteles, ela dirá em *A Condição Humana*: "àquilo que aparece, damos o nome de *Ser*". Enquanto o que se esconde, o não-comunicável, o próprio ou privado, será também desprovido de realidade.

Parece-me no entanto que, para Arendt, o problema na dualidade heideggeriana entre ser próprio e impróprio não é a dicotomia, que ela também estabelece na forma das mais variadas distinções, mas a sua *solução*. Pois aquilo que nos torna capazes de nos distinguir é justamente a capacidade de *deixar* a interioridade e expor-nos ao contato do mundo e dos outros homens. "Aqui vemos que o acima e o abaixo, entendidos pela ontologia como referência ao mundo inteligível e ao mundo sensível, se desloca para outro esquema, onde o abaixo é o oculto, o profundo desde o qual surge o que aparece, e o acima é o espaço de aparecimento, aquilo que se eleva sobre um ponto de emergência" (BAGEDELLI, *op.cit*, p. 6)[24]. Aquilo que é deixado para trás não é superado, no sentido de uma absolvição dialética ou

---

23 Duarte admite outra leitura de Heidegger, na qual o "acesso do *Dasein* à sua possibilidade de ser mais própria não é senão uma 'modificação' de sua relação imprópria para consigo mesmo", sendo "no reconhecimento do fundamento nulo de sua existência que se poderia constituir uma ética e uma política antimetafísicas" (2000, pp. 323-324). Ver a este respeito seu artigo "Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e tempo: In: *Natureza humana* [online]. 2000, vol.2, n.1, pp. 71-101 . Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302000000100003&lng=pt&nrm=iso>. ISSN 1517-2430. [Acessado em 25/09/2012]

24 Outra forma de considerar a distinção é tomá-la, conforme exposto em nota acima, a partir das imagens do circulo e da linha, que representam duas concepções contraditórias e não exclusivas do tempo (e do ser) humano. "Aqui temos, então, uma aproximação à maneira pela qual Arendt pensa o tempo, onde o homem participa de um tempo linear entre seu nascimento e sua morte, sobre a temporalidade circular da natureza" (BAGEDELLI, *op.cit.*, p. 7).

de uma transcendência, mas é antes distanciado, afastado. Deixa-se a segurança da vida privada para enfrentar o risco da vida pública. O que não elimina a possibilidade de um novo recolhimento. Ainda segundo Bagedelli, a imagem da emergência desde um fundo oculto mostra o quanto o *ser* – que só *é* enquanto aparece – está enraizado ontologicamente e "permanece conectado a este fundo invisível que é a fonte de sua vitalidade" (*idem*).

O pensamento filosófico-político de Arendt procura conceber um *principium individuationis* que não mantém o homem isolado, mas que considera "o potencial individualizador possibilitado pelos encontros humanos" (DUARTE, 2000, p. 324). Pode-se aventar se a tese sobre Agostinho carrega já esta motivação, se não como um pensamento político em sentido estrito, ao menos como uma crítica (ou distanciamento) filosófica a Heidegger. Daí a ênfase na ideia de que o próximo deva ser levado a explicitação de seu próprio ser. "Afinal, é somente por meio do encontro com o próximo que a conversão pode se alastrar e, diante desta tarefa divina, recolher-se à solidão é considerado um pecado" (DUARTE, 2003, p. 6). O fato de que a redenção depende do encontro com o próximo parece indicar algo essencial, que não deve passar desapercebido: *o ser-comum é constituidor de verdade, fiador da realidade; somente através dele o homem pode encontrar sua origem, (tender a) ser quem ele é.* Pois se o pecado é o ser-criatura, a dependência, a falta que nos constitui, o pecado da solidão é permanecer nessa falta de sentido. Por isso, "A Igreja deve ser uma comunidade que reivindica a seus membros um senso mais verdadeiro de si mesmos". (TSAO, *op.cit.* p.44)

Como escrevem Barry Clarke e Lawrence Quill, a ação no espaço público será para Arendt – a partir de Agostinho, mas diferentemente dele – o que responde à *quaestio*, a busca pelo próprio *ser.* "É na política que a autodescoberta bem como a autoafirmação pode ser encontrada" (2009, p. 262). Segundo Bagedelli (*op.cit.*, p. 13), de um ponto de vista político, a busca pelo ser singular não começa por uma questão colocada pelo próprio indivíduo para si mesmo ('quem sou?'), mas por uma pergunta feita a ele pela comunidade que o recebe ('quem é você?'). Em termos muito parecidos, Dana Villa diz que "o *sentido* da ação política reside em sua capacidade de prover o mundo *com* sentido, de dar a ele uma significância e beleza que de outro modo lhe faltaria. (...) Ao fazer isto, a ação política redime a existência humana e facilita a reconciliação com a mortalidade" (1996, p. 11). Mas esta redenção nunca é definitiva; ela não aponta para a eternidade (o ser sempre o mesmo, para o qual não existe a passagem), mas para a imortalidade (o permanecer no tempo). Ora, o que possui uma relativa

permanência no tempo é o mundo construído e habitado pelos homens. Assim, concordamos ainda com André Duarte, para quem o que se acrescenta ao pensamento politico de Arendt, especialmente a partir de *A Condição Humana*, é uma reflexão e uma apreciação mais positiva sobre a durabilidade do mundo e sobre como sua permanência garante uma forma de redenção à mortalidade. "O que Arendt somente reconheceu muito mais tarde, quando ela efetivamente comprometeu sua reflexão com as questões centrais da política, é que o problema destas formulações agostinianas [sobre a insuficiência do amor pelo mundo] reside já nas premissas sobre as quais elas estavam assentadas, ou seja, as premissas de um supremo desinteresse pelas coisas do mundo comum e de que o próprio mundo, enquanto artefato humano, não poderia durar para sempre." (DUARTE, 2003, p. 6) [25].

Mas como é possível pensar que o mundo construído pelos homens não seja mais tocado por sua impermanência e resista à futilidade da vida? Pois o caráter efêmero de nossa existência não deixa de ser considerado por Arendt. Pelo contrário, a *vida* é frequentemente tematizada em todos os seus escritos como aquilo que não tem permanência e que não produz nada durável. Além do mais, acrescenta-se à noção de finitude e transitoriedade da vida humana, que impede qualquer realização plena, a noção de *pluralidade*, a qual "contamina a ação, por assim dizer, com uma irredutível contingência, ela mesma o signo de uma liberdade não inteiramente controlável." (CORREIA, *op.cit.*, p. 62). Assim, à impotência do indivíduo isolado soma-se a imprevisibilidade das relações humanas. A contingência da ação "emerge simultaneamente da 'obscuridade do coração humano', ou seja, da inconfiabilidade fundamental dos homens, que nunca podem garantir hoje quem serão amanhã, e da impossibilidade de se prever todas as consequências de um ato em uma comunidade de iguais, onde todos tem a mesma capacidade de agir" (HC, pp. 244/255-256). De um jeito ou de outro, o homem não é soberano, não controla o seu destino. Então, como fazer durar o mundo construído pelos homens? Como abandonar a apreciação negativa do mundo na perspectiva

---

25 No entanto, ao contrário do que é defendido por André Duarte, penso que a principal transformação nas considerações posteriores de Arendt sobre o *amor mundi* incide sobre a concepção de *mundo* e não do *amor*. Pois, como vimos, o último é entendido na tese, primordialmente, como desejo de algo outro. Apenas na medida em que ama a Deus e *como Deus*, isto é, de um ponto de vista extramundano, é que o amor torna-se, nos termos de sua reflexão madura, "a mais poderosa das forças humanas antipolíticas". Quando se dirige ao mundo, pelo contrário, ele revela e demonstra a pertença original ao ser-conjunto dos homens. Assim, *a grande novidade, que permite a Arendt construir seu pensamento político orientado pelo amor do mundo, é que o mundo, ao avesso do que ensina a doutrina cristã, torna-se um objeto apropriado para o amor.* Enfim, o que ela vai considerar antipolítico em todos os casos citados por Duarte não é o amor em si, mas aquele amor que mergulha na interioridade à "procura de verdade, do sentido, da autenticidade, da satisfação, e que contempla o mundo como hostil a essa busca", em oposição às "formas de relacionamento voltadas para o mundo" (ORTEGA, 2001, p. 233).

cristã? Como redimir-se do caráter contingente, imprevisível e irreversível da ação, sem buscar fora do mundo um padrão ou medida estável?

A resposta, paradoxalmente, advém em parte dos ensinamentos de Jesus sobre o perdão e a promessa. Em parte, pois esses temas também estão carregados de sua leitura da tradição política romana e de Nietzsche, o que torna a coisa tão estranha quanto interessante[26]. Na formulação de Adriano Correia, tanto o perdão para Arendt, quanto o esquecimento para Nietzsche, na medida em que libertam o homem do peso do passado, "estão vinculados ao ato de iniciar, à possibilidade do novo, sempre tributária de uma relação reconciliada com o passado" (*op.cit.*, p. 69). E segundo Vanessa Lemm, a promessa para Arendt, embora projetada para o futuro, também tem seu valor confirmado quando relaciona-se com o passado, pois ela é "essencialmente uma faculdade da memória que tem o poder de conduzir um grupo de pessoas de volta à sua origem, ou seja, de volta ao momento quando eles concordaram a respeito de um objetivo e um propósito. Neste sentido, a promessa é um lembrete que continua mantendo o grupo unido e ligando o indivíduo de volta a um passado a partir do qual o grupo começou e do qual pode começar novamente" (2006, p. 162).

Porém, a apreciação de Lemm sobre o tema é mais complexa e crítica. Vamos discuti-la para finalizar este capítulo, pois o assunto nos dá a oportunidade de avançar ainda alguns pontos na aproximação entre a tese e o pensamento político de Arendt. Lemm apresenta três problemas da associação arendtiana entre *promessa* e *memória*, procurando resolvê-los pela elucidação do que significa a promessa para Nietzsche e de como isto difere da interpretação de Arendt. Penso, no entanto, que as críticas que lhe são dirigidas possam ser respondidas sem o recurso (sem dúvida riquíssimo e pertinente) a Nietzsche, mas a partir da leitura que temos feito da apropriação de Agostinho. Vejamos. Em primeiro lugar, Lemm afirma que a manutenção da promessa enquanto compromisso com o passado está em conflito com a capacidade de iniciar algo novo. Afinal, diz ela, "não fica claro como o mero retorno ao passado pode sozinho gerar um novo começo" (*ibid.,* p. 163). Mas a memória, conforme tematizado na tese, é sempre re-memoração. Ela não é a simples ocorrência do mesmo, mas um evento, um novo nascimento, uma reinterpretação que dá sentido ao que se encontra dado. O segundo problema levantado por Lemm é que a institucionalização da promessa – porque os homens precisam de medidas estáveis para conduzir suas vidas – pode tornar-se um mecanismo de controle social. Mas o que Arendt defende, ainda reverberando, em outro tom,

---

26 Sobre a influência de Nietzsche e da tradição romana na reflexão arendtiana sobre a capacidade de prometer e perdoar, veja-se HONIG, 1993; VILLA,1996; VILLA, 2000; LEMM, 2006; CORREIA, 2011.

a noção agostiniana de 'fé comum', é o ser-comum enquanto fiador da realidade. Portanto, mais do que o controle da memória, trata-se de seu compartilhamento, o que torna possível o reencontro dos homens com sua própria origem comum.

A terceira questão é sem dúvida a mais astuciosa, mas sua resposta já se encontra nas anteriores. Lemm pergunta se a promessa, enquanto "desenho do futuro no passado" e "institucionalização do passado sobre o futuro" não seria uma forma de violência (*ibid.,* p. 164). De modo perspicaz, ela pergunta porque Arendt não colocou sua própria expressão "*fazer* promessas" sob a mesma crítica que aplica a toda instrumentalização da política enquanto fabricação. No entanto, a promessa seria uma violação da liberdade apenas se fosse pensada como um artifício que determina absolutamente o futuro (mas para isso ela não precisaria ser relembrada) e como uma promessa feita por um indivíduo - um ditador, um tirano - em nome de todos os outros homens e sobre os interesses deles. Ocorre, pelo contrário, que a promessa é re-memorada, ou seja, ela mantém uma distância em relação ao passado; é um ato novo e um ato que compete àqueles que lembram. A estes está sempre garantida a possibilidade de dizer sim ou não, de fazer o mesmo diferentemente ou de fazer outra coisa a partir do mesmo. Além do mais, não se trata de um ato individual. Não estamos falando da imposição de um sobre muitos, mas de algo praticado em público, ou ainda mais, de uma ação em concerto, que com-memora o passado no presente. E nenhuma comemoração legítima ocorre silenciosamente ou é imposta através da força.

Capítulo 2

Entre a recusa da filosofia política e o projeto de uma autêntica filosofia política

Em um importante artigo sobre a recepção da obra de Hannah Arendt, sobretudo nos Estados Unidos e no Brasil, Celso Lafer conta que durante os anos sessenta, época em que foi seu aluno na Universidade de Cornell, "não havia consenso em torno da pertinência da sua obra para o entendimento do mundo contemporâneo, e prevalecia razoável desconforto em relação a uma pessoa que não se enquadrava nos cânones políticos usuais (esquerda/direta; liberal/conservadora, etc.), nem era facilmente identificável no âmbito das disciplinas acadêmicas (Filosofia, Teoria Política, História, etc.)" (LAFER, 2001, p. 12). Mas desde os anos noventa, ainda segundo Lafer, houve uma significativa mudança de posição e a "criação de um consenso intelectual" sobre a relevância da obra arendtiana. Ela teria se tornado, de certa maneira, um "clássico" do mundo contemporâneo[27]. O que não significa que seu pensamento tenha se enquadrado em quaisquer categorias tradicionais. Ocorre antes que o desajuste de Arendt passou a gerar menos desconforto do que disparidades e que, dado seu reconhecimento nos mais diversos campos das ciências humanas, começaram a se produzir diversas e por vezes conflitantes interpretações.

As considerações de Miguel Abensour (2006; 2007) sobre a recepção francesa mostram um caminho inverso. Nos anos setenta, diz ele, Arendt era facilmente identificada à Filosofia Política e sua tradição, como uma baliza que permitiria resistir à cientificação e à sociologização da política levadas a cabo pelas escolas dominantes do marxismo e do funcionalismo. Curiosamente, a transformação de tal julgamento, já no início do século XXI, se explicaria por uma restauração da Filosofia Política clássica na cena intelectual francesa. De fato, não se trataria de uma escolha por parte dos intelectuais, senão das próprias "coisas políticas" irrompendo no presente e desafiando seu esquecimento, depois que as sombras do totalitarismo lentamente se dissiparam. Diante disso, haveria então dois "gestos intelectuais": a restauração da tradição política ou a redescoberta das coisas políticas. "Como situar Arendt?", pergunta Abensour. Entre aqueles que buscam restabelecer o discurso sobre a política, recolhendo os destroços da tradição para remontar seu edifício como se nada tivesse acontecido? Ou entre os que buscam nos escombros as joias que haviam sido escondidas e

---

27 Lafer se utiliza das três qualidades do clássico segundo Norberto Bobbio: ser autêntica e esclarecedora interpretação de sua época; provocar constantes leituras e releituras; e oferecer a seus leitores categorias para a compreensão de sua própria realidade (LAFER, 2001, p. 21).

esquecidas nas gavetas do pensamento político? A resposta não deve nos surpreender. Para ele, a obra de Arendt permitiria não apenas distinguir esses dois movimentos, revelando que o retorno à Filosofia Política pode levar mais a um novo ocultamento da política do que à sua redescoberta, como também mostra a peculiaridade de seu próprio pensamento. "Dessa situação nasce uma nova percepção dessa obra em que não é mais possível nem legítimo identificá-la com a filosofia política" (2006, p. 14; 2007, p. 97).

À parte quaisquer particularidades do contexto francês e o fato de que dificilmente se encontraria, em tempos e lugares distintos, uma apreciação unânime da obra arendtiana ou de qualquer outro grande pensador, a reflexão de Abensour coloca um problema sobre seu reconhecimento como um "clássico" ou, pelo menos, como um modelo de Filosofia Política. De fato, a própria Arendt não se sentiria confortável nesta posição. Em seus últimos escritos, ela afirma ter "claramente entrado para as fileiras daqueles que, desde algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia com todas as suas categorias, como os conhecemos desde seu início na Grécia até hoje. Esse desmantelamento", continua, "só é possível com o pressuposto de que o fio da tradição está quebrado e que não devemos ser capazes de renová-lo" (LM, p. 212). Também é bastante conhecido o trecho da entrevista a Günter Gaus em que ela afirma: "Não pertenço ao círculo de filósofos. Minha profissão, se é que se pode chamar assim, é a teoria política. Não me sinto uma filósofa, nem creio ter sido aceita no círculo de filósofos (...) eu me despedi da filosofia de uma ver por todas. Como você sabe, estudei filosofia, mas isso não significa que continuei com ela" (EU, pp. 1-2/31-32). Contudo, não devemos nos iludir com esta autodescrição, apressando-nos em enquadrá-la sem ressalvas no rol dos cientistas sociais. Pois o que a afasta da filosofia é justamente a ideia de uma teoria capaz de explicar objetivamente o campo dos assuntos humanos a fim de aplicar seus resultados sobre ele[28].

Mais do que um déficit epistemológico, tratar-se-ia de um verdadeiro conflito. Nos polos da relação entre filosofia e política estariam, nas palavras de Abensour, "duas atividades distintas, ou mais, duas formas de vida entre as quais existe não uma proximidade, mas uma

---

28 Essa noção tipicamente moderna tem raízes na antiga contemplação (*theōria*) filosófica, que guardaria uma afinidade interna com a atividade da fabricação. "O ponto crucial de similaridade, pelo menos na filosofia grega, foi que a contemplação, a observação de algo, era considerada um elemento inerente também à fabricação, na medida em que a obra do artífice era guiada pela 'ideia', o modelo contemplado por ele antes que o processo de fabricação fosse iniciado e depois que estivesse terminado, primeiro para dizer a ele o que fazer e então para torná-lo capaz de julgar seu produto final" (HC, pp. 301-302/314-315). A teoria política, neste sentido, seria uma visão privilegiada sobre a vida pública, cuja realização permitiria a fabricação de uma sociedade ideal. O que, como veremos, é uma derivação do preconceito filosófico contra a política.

tensão" (2006, p. 19). Ainda na entrevista, Arendt apresenta a "tensão vital" entre filosofia e política como o antagonismo entre dois modos de ser – o pensante e o atuante. Algo que não estaria presente, por exemplo, na filosofia natural. "Como todo mundo, o filósofo pode ser objetivo em relação à natureza e, quando diz o que pensa sobre ela, ele fala em nome de toda a humanidade. Mas ele não pode ser objetivo ou neutro em relação à política" (EU, p. 2/32). E alguns anos mais tarde, em uma conferência no Canadá, ela retoma o assunto definindo sua atividade intelectual como uma forma de compreensão e reconciliação pessoal com o mundo, e não, como é o caso das teorias políticas, como uma ferramenta para agir sobre ele.

> De início, admitirei uma coisa: estou interessada antes de tudo em compreender, é claro. (…) Admitiria ainda que há outras pessoas que estão antes de tudo interessadas em fazer algo, mas não é o meu caso. Posso viver muito bem sem fazer coisa alguma, mas não posso viver sem tentar ao menos compreender o que quer que aconteça. (…) o papel principal é o da reconciliação – reconciliação do homem como um ser pensante e razoável. (…) Não conheço qualquer outra reconciliação a não ser o pensamento. Esta necessidade é certamente muito mais forte em mim do que é nos teóricos da política, com sua necessidade de unir ação e pensamento. Porque, vocês sabem, eles querem agir, e eu penso que compreendo algo da ação precisamente porque a observei mais ou menos de fora. (SHA, p. 125)

Observar a ação posicionando-se "mais ou menos" de fora significa, em uma apropriação da máxima fenomenológica, voltar às coisas políticas elas mesmas, com "os olhos não encobertos pela filosofia" (EU, p. 2/32). De fato, a inadequação de Arendt no interior das classificações políticas ou acadêmicas tradicionais está relacionada à sua exigência de um *selbstdenken*, um pensamento próprio, que não se 'encaixa' e percorre suas escadarias 'sem corrimão', isto é, sem amparo em parâmetros habituais (SHA, pp. 159-160).

Pensar por si mesmo, no entanto, não significa por à baixo e recusar completamente o que foi construído pela tradição, começando do zero a edificação do conhecimento. Significa bem mais vagar pelas trilhas do que já foi e do que continua sendo pensado, sem nunca encontrar morada fixa, mas evitando igualmente o deslocamento definitivo para fora do campo de experiências[29]. Prática intelectual que se manifestaria tanto nas fontes de suas publicações quanto na bibliografia recomendada em seus cursos (LAFER, 2001, pp. 12-13). Ela observa os acontecimentos hodiernos, ao mesmo tempo em que vasculha documentos históricos, tratados sociológicos, memórias, biografias, cartas, poemas, romances, processos judiciais e... os marcos da filosofia. Ao contrário do que afirmara a Gaus, ela nunca

29 "Qual o objeto de nosso pensamento? A experiência! Nada mais! E se perdermos a base da experiência, chegaremos a todo tipo de teorias. Quando o teórico político começa a construir seus sistemas, está também geralmente lidando com a abstração" (SHA, p. 130).

abandonou a companhia dos filósofos. Platão, Aristóteles, Agostinho, Kant, Hegel, Heidegger, Maquiavel, Montesquieu, Marx... Todos sempre presentes. "E, portanto, existe uma contradição em torno de Arendt, como se ela nos dissesse 'contra os filósofos, com os filósofos'" (ABENSOUR, 2007, p. 228). E o que seria sua própria obra senão o exercício filosófico da construção de conceitos e do enfrentamento de perguntas finais e irrespondíveis: 'O que é a política? O que é a liberdade? O que é a ação? O que é o pensamento?' E o que dizer dos momentos em que alude explicitamente à tarefa de se construir uma "nova filosofia política" ou uma "autêntica filosofia política"? (PhP, p. 103; DP, pp. 89, 115; EU, p. 461).

Neste capítulo, buscaremos explorar essa contradição. O primeiro passo será a reconstituição dos argumentos de Arendt a respeito do conflito inaugural entre filosofia e política a partir do julgamento e condenação de Sócrates. Na segunda seção, veremos como a reação de Platão distorce os ensinamentos socráticos, conformando uma tradição de pensamento político marcada pelo afastamento das relações humanas e pela busca de parâmetros universais. O projeto arendtiano de uma "nova filosofia política" nos acompanhará nas seções seguintes. A terceira reflete como a crise dos valores na modernidade abre caminho para uma nova relação entre filosofia e política. Relação que deve reconhecer a relevância do pensamento para o diálogo e a convivência. Na quarta seção, buscamos retraçar os contornos com os quais Arendt define o pensamento em contraste com outros processos mentais. Aproximamos então esta compreensão do pensamento e as considerações de Arendt sobre o pensar heideggeriano, para enfim concluirmos, na sexta seção, com um esboço do que seria o exercício filosófico em Hannah Arendt.

2.1 – A tragédia de Sócrates

Em 399 a.C. Sócrates é condenado à morte pelos juízes de Atenas, acusado de não aceitar os deuses da cidade, de introduzir novos cultos e de corromper os jovens. A aventura que dá fim à sua vida e início à longa tradição da filosofia ocidental começara quando o oráculo de Delfos respondeu a Querefonte que não havia homem mais sábio que Sócrates. Não se reconhecendo enquanto tal, como explica na *Apologia*, ele buscou entre seus concidadãos alguém que pudesse constituir prova contrária. Percebeu, porém, que todas as pessoas que diziam saber muitas coisas, de fato, nada sabiam. E que mais sábio seria reconhecer a ignorância, pois "quem sabe é apenas o deus, e ele quer dizer, por intermédio de

seu oráculo, que muito pouco ou nada vale a sabedoria do homem, (...) venho em ajuda ao deus provando que não há sábio algum" (PLATÃO, 2000, p. 73).

Sua missão, confiada pelo oráculo, seria fazer os homens conscientes de seu próprio não-saber, tornando-os capazes de buscar a sabedoria[30]. Envereda-se então por longos diálogos que buscam compreender em sua forma mais elementar e adequada o que é a Justiça, a Liberdade, o Amor, etc. Interroga até as últimas consequências seus companheiros, pedindo que expressem suas opiniões sobre tais assuntos, para depois mostrá-las ocas, confusas, falsas. Não que ele próprio possuísse algo mais verdadeiro a ser ensinado, pois a sabedoria, como sugere a Agatão no *Banquete*, não é de tal modo que o mais cheio escorre para o mais vazio (PLATÃO, 1987, p. 10; 175d). Se algo resulta desses diálogos, não é a transmissão de um conhecimento, mas a *descoberta* de uma verdade, ou melhor, a expressão de uma opinião (*doxa*) mais verdadeira. Algo que cada um só pode fazer por si próprio. Assim, não se trata de interrogar as coisas, mas de *pôr a si mesmo em questão*.

No entanto, há um risco inerente a essa operação, ao 'parto' em que Sócrates buscava auxiliar seus concidadãos a conceber seus próprios pensamentos. Um risco que diz respeito à complicada relação entre filosofia e política. Mais do que diferentes profissões ou atividades, estas seriam duas formas de vida antagônicas. Sócrates, como veremos, busca de algum modo conciliá-las. Mas sua história termina por acentuar a tensão que já se fazia presente na vida grega. Nesta tragédia, segundo Arendt, o conflito assume dois diferentes aspectos. O primeiro expõe a oposição entre a solidão do pensamento e o resplendor da vida pública, mas também entre a consciência e as leis. O segundo, do qual o próprio Sócrates não estaria ciente, mostra o conflito a partir da discrepância entre verdade e opinião. Vejamos.

Para Sócrates, assim como para os demais atenienses, a *doxa* era a expressão daquilo que "me parece" (*dokei moi*) e o discurso público-político era justamente a revelação dessa perspectiva, o que só poderia ocorrer em meio a outras opiniões. "Afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais. Este era, para os gregos, o grande privilégio da vida pública e que faltava na privacidade da vida doméstica, onde não se era visto nem ouvido pelos outros" (PhP, pp. 80-81; DP, p. 97; PP, p. 56). Embora Sócrates não fosse à tribuna falar ao povo, nem se ocupasse dos negócios do Estado, sua

30 A *filo-sofia* é, por definição, o amor à sabedoria e não sua posse. Embora não seja possível saber se Sócrates utilizou esta palavra para definir sua atividade, é certo que ela aparece sob sua influência. Esta é a concepção presente, por exemplo, no *Banquete*, em que Platão aproxima a imagem de Sócrates à de Eros, o deus do amor. Filho de Penia (a Pobreza) e de Poros (o Recurso ou Expediente), Eros é sempre pobre, mas corajoso e cheio de artimanhas para buscar o que é belo e bom. Do mesmo modo, Sócrates – que é desde então a imagem do filósofo – não é sábio e nunca o será, mas está sempre em busca da sabedoria (HADOT, *op.cit.*, pp. 69-83).

maiêutica era uma espécie de atividade público-política, pois ocorria no meio da vida urbana e exigia que cada um concebesse seus próprios pensamentos no diálogo com seus companheiros. Pois a *doxa*, que também significa brilho ou resplendor, não é de modo algum evidente *a priori*; "assim como ninguém pode saber de antemão a *doxa* do outro, ninguém pode saber por si mesmo e sem esforços adicionais a verdade inerente à sua própria opinião" (PhP, p. 81; DP, p. 97; PP, p. 56). A revelação dessa verdade só pode se dar na medida em que um homem exprime sua posição e a compara com a de outros homens.

Porém, não se trata apenas de *falar* com os outros, mas também de *parar e pensar* (LM, pp. 4 e 175). Nas palavras de Dana Villa, "o principal efeito do 'discutir até o fim' socrático é *interromper* nossa habitual derivação do julgamento e da ação a partir de virtudes, valores ou princípios inquestionados e nos lançar de volta a nosso 'diálogo interno', o diálogo do pensamento, do eu consigo mesmo" (1999, p. 159). Segundo Sócrates, para que alguém possa expressar uma opinião verdadeira é preciso que faça um autoexame e, ao final, não discorde de si mesmo, isto é, que não se contradiga ou diga coisas contraditórias. Daí a conhecida divisa socrática segundo a qual é melhor estar em desacordo com o mundo do que consigo. Deste princípio – que Aristóteles transformou no fundamento da lógica ocidental – Arendt extrai um importante componente ético-político.

> Tenho que me suportar, e em nenhum lugar este eu-comigo-mesmo se revela mais claramente do que no pensamento puro, que é sempre um diálogo entre os dois que sou. (...) O que Sócrates queria dizer (...) é que a convivência com outros começa pela convivência consigo mesmo. O ensinamento de Sócrates era: somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver ao lado de outros. (...) nos momentos dedicados ao diálogo da solidão, estritamente só comigo mesmo, não estou totalmente separado dessa pluralidade que é o mundo dos homens e que chamamos, em seu sentido mais geral, de humanidade. Essa humanidade, ou antes, essa pluralidade, já está indicada no fato de que sou dois-em-um. ('Um é um, absolutamente só e para sempre' só é verdade para Deus)." (PhP, pp. 86-88; DP, pp. 101-103; PP, pp. 63-65)

Está posta na imagem do Sócrates arendtiano certa figura da consciência – termo que utiliza com ressalvas – entendendo-a como o conhecimento de si, ou melhor, como a percepção de que apareço tanto aos outros quanto a mim mesmo. A base de uma boa convivência deve ser então que eu apareça a mim do modo como gostaria de ser visto pelos outros[31].

---

31 Estamos aqui nos referindo ao Sócrates que aparece neste artigo. Em *"Thinking and Moral Considerations"* e principalmente em *"Civil Disobedience"* é acentuada a oposição entre a consciência socrática e a cidade. A respeito desta diferença, veja-se VILLA (1999), *"Arendt and Socrates"*.

Mas os cidadãos atenienses ignoraram o elemento ético desse ensinamento e tiveram razões para fazê-lo. Pois o dois-em-um socrático coloca em questão um antigo e arraigado preconceito dos cidadãos contra os *sophoi*, os sábios que não se preocupavam com os assuntos que concerniam à vida na polis, mas com as questões eternas, imutáveis e alheias às decisões humanas. Eles que muitas vezes apareciam aos demais como figuras estranhas, afastadas da realidade pública e incapazes até mesmo de portar-se adequadamente nas mais simples tarefas cotidianas. Arendt lembra a anedota em que Tales de Mileto, contemplando o firmamento, desliga-se de tal modo do mundo que não é capaz de ver o buraco logo à sua frente. O ridículo da situação revela que um homem incapaz de saber o que é bom para si, mesmo nos casos mais banais, não pode saber o que é bom para a cidade. Mas não se trata apenas de patetices e sim da *idiotice*, em sentido grego[32], que acompanha a existência do filósofo na medida em que ela implica um afastamento e, no limite, demanda independência em relação ao mundo[33]. Uma exigência que contrasta diretamente com o que se espera dos cidadãos. O que tornou Sócrates suspeito foi a estranha ideia de que esse afastamento – parar e pensar – deveria ser praticado pelo bem da cidade.

> A relevância política da descoberta socrática reside em sua afirmação de que a solidão, que, antes e depois de Sócrates era tida como prerrogativa e *habitus* profissional apenas para o filósofo, e naturalmente vista pela *polis* como suspeita de ser antipolítica, é, ao contrário, a condição necessária para o bom funcionamento da *polis*, uma garantia melhor do que as regras de comportamento impostas por leis e pelo medo do castigo. (...) Ninguém pode duvidar de que sempre houve e sempre haverá um certo conflito entre esse ensinamento e a *polis*, que deve exigir respeito às suas leis independentemente da consciência pessoal (PhP, p. 89; DP, p. 104; PP, p. 67).

---

32 O *idion* refere-se àquilo que é próprio e, portanto, à uma dimensão da existência que é privada e protegida do reconhecimento público, em oposição àquilo que é comum, *koinon* (HC, p. 24/33).

33 Pode-se contestar que apenas depois de Platão e Aristóteles a filosofia acrescentaria à independência em relação às necessidades da vida a exigência de independência também em relação ao mundo e à atividade política. De fato, é isto o que temos, por exemplo, em *A Condição Humana* (pp. 14/22-23). Mas em "Filosofia e Política" encontramos a clara indicação de que haveria em Atenas, ao menos desde Péricles, alguns "preconceitos comuns" contra os filósofos, baseados na ideia de que a filosofia, preocupada com o que está além das decisões humanas, poderia desabilitar os homens para a vida comunitária. Esses preconceitos sustentavam, por exemplo, a distinção entre o *sophos* e o *phronimos*, o homem cuja percepção dos assuntos humanos o credenciava para liderar (PhP, pp. 75-76; DP, pp. 93-94; PP, pp. 50-51). Ainda na *Apologia* encontramos outra evidência dessa antiga suspeita contra a filosofia. Diz Sócrates sobre seus acusadores: "E se alguém indaga: 'Afinal, o que faz e o que ensina este Sócrates para corromper os jovens?', nada respondem, porque o desconhecem, e, só para não evidenciar que estão confusos, *dizem as coisas que comumente são ditas contra todos os filósofos*, além de afirmar que ele especula sobre as coisas que se encontram no céu e as que ficam embaixo da terra, e que também ensina a não acreditar nos deuses e apresenta como melhores as piores razões" (PLATÃO, 2000, p. 74, minha ênfase).

Não seguiremos aqui as linhas que unem esta reflexão às posteriores considerações de Arendt a respeito da capacidade de pensar por si mesmo e de julgar sem parâmetros, nem dedicaremos mais atenção ao problema da consciência moral individual diante das leis e dos costumes coletivos. Trata-se apenas de mostrar que a tentativa socrática de aliar filosofia e política esbarrou em uma antiga oposição entre essas duas formas de vida, baseadas, respectivamente, na experiência de estar só e na de estar com os outros.

Mas há ainda outro aspecto desse conflito. Dissemos que a missão de Sócrates era não apenas tornar os homens cientes de sua própria ignorância, mas também, e principalmente, auxiliá-los a descobrir e expressar opiniões mais verdadeiras. Ocorre, no entanto, que nem sempre dava-se à luz uma verdade. No mais das vezes, seus diálogos terminam em uma aporia, um enigma sem solução definitiva. A verdade, mesmo que seja uma verdade 'negativa', isto é, a revelação da ignorância e dos limites do conhecimento, é capaz de destruir completamente a opinião que se guardava e, com ela, a realidade em que se vivia: "muitos de seus ouvintes iam embora não com uma opinião mais verdadeira, mas sem opinião alguma. (...) todas as opiniões são destruídas, mas nenhuma verdade preenche o seu lugar" (PhP, pp. 90-91; DP, p. 105; PP, pp. 68-69). Não é difícil imaginar o quanto este exercício pode ser ameaçador para a existência pessoal e para as bases da vida em comum.

Aqui surge um problema. Se a missão de Sócrates era ajudar a nascer opiniões mais verdadeiras e se isto depende da exposição de diferentes opiniões sobre algo em comum, como é possível que seu exercício conduza à destruição de toda opinião? A resposta, da perspectiva dos cidadãos, está diretamente associada ao suposto afastamento do mundo por parte do filósofo através do diálogo solitário do pensamento, mas principalmente ao *espanto* que o acomete. Sócrates, a arraia elétrica (*Menon*, 80b), não entorpece apenas os outros homens, mas é ele mesmo paralisado pelo *thaumadzein*, o espanto diante daquilo que é como é. Inúmeras são as passagens em que ele é narrado nesta situação, parado, estático, sem esboçar nenhum movimento e sem responder aos chamados de seus amigos, em uma concentração quase desumana, incomunicável. A Verdade, não apenas para a filosofia grega, possui este caráter silencioso, indizível; ela é a eternidade inominável do Tao para os chineses, o nome secreto e impronunciável de Deus na tradição hebraica e no cristianismo medieval, enfim, a experiência mística do Ser como o que reside fora da linguagem. "Nesse choque, o

homem no singular[34], por assim dizer, defronta-se por um breve instante com a totalidade do universo, como se defrontará novamente apenas no momento de sua morte. Ele é, até certo ponto, afastado da cidade dos homens, que só pode ver com suspeita tudo que diz respeito ao homem no singular" (PhP, p. 100; DP, p. 112; PP, p. 80).

Temos finalmente os dois aspectos do conflito entre a atividade filosófica de Sócrates e a vida dos cidadãos atenienses. Por um lado, o chamado à consciência se mostrava como uma revolta contra os valores e as leis que orientavam a cidade, convidando cada um a pensar por si mesmo e elevando assim a solitária atividade do pensamento, que até então era considerada ainda mais baixa e alheia à esfera pública do que a atividade do artista ou do poeta – mas não tão baixa, é claro, quanto a vida dos servos e escravos, estas sim inteiramente privadas. Por outro lado, esta mesma atividade não tinha como fruto uma verdade que substituísse as antigas opiniões. Pelo contrário, o pensamento assim compreendido não possui nem busca um resultado final; ele não pode ser dito ou escrito, mas apenas experimentado na muda admiração. Quando converte-se em palavras, não toma senão a forma das questões últimas e irrespondíveis: O que é isto – ? Logo, conclui Arendt, o filósofo "tem realmente uma desvantagem decisiva no momento em que retorna à esfera política. Ele é o único que não sabe, o único que não tem uma *doxa* distinta e claramente definida para competir com outras opiniões" (PhP, p. 100; DP, p. 113; PP, p. 80). O que se mostrou verdadeiro em uma situação crucial: as palavras de Sócrates não convenceram os juízes, que decidiram por sua morte.

Mas como em toda tragédia, a história de Sócrates tende ao infortúnio por causa de um erro ou de um desconhecimento crucial. No caso, o desconhecimento caminha em via dupla[35]. A cidade não percebeu que o pensamento, apesar de solitário, é um indício da pluralidade humana e que estar de acordo com a própria consciência não impede a interação humana, mas pressupõe o bom convívio. Tampouco teria compreendido que Sócrates não se considerava um sábio, mas um cidadão; ele não estava interessado em elucubrações nem buscava uma sabedoria distante dos interesses humanos e sim em uma sabedoria estritamente humana. Disse Sócrates na *Apologia*:

---

34 Há um problema com o conceito de *singularidade* em Hannah Arendt. Em momentos como esse, ele aponta para o sujeito isolado dos outros homens; enquanto trabalhador ou na introspecção, por exemplo, o homem encontra-se nessa condição. A palavra indica assim o contrário da *pluralidade*. Mas o *homem no singular* é tomado também em oposição ao *homem no geral*, isto é, à espécie humana. Neste sentido, singular é o homem que se apresenta enquanto *um* em meio à pluralidade dos homens, indicando o contrário da *homogeneidade*.

35 Arendt fala sobre um mal-entendido, mas ideia de que ele seja duplo é sugerida por André Duarte (1993).

> Que afirmavam meus detratores? (...) 'Sócrates é réu de haver-se ocupado de assuntos que não eram de sua alçada, investigando o que existe embaixo da terra e no céu, procurando transformar a mentira em verdade e ensinando-a às pessoas'. (...) Assististes a alguma coisa semelhante na comédia de Aristófanes, na qual um certo Sócrates aparece andando de lá para cá, afirmando que caminha em cima das nuvens, e outro amontoado de tolices, que não consigo compreender nem um pouco. E não digo isso por julgar aquelas ciências coisas vis (...). Eu só vos asseguro, ó atenienses, que não me ocupo desses assuntos (...). Ó atenienses, é verdade que adquiri renome por possuir certa sabedoria. E que tipo de sabedoria é essa? Possivelmente, uma sabedoria estritamente humana. (...) Ao passo que esses, de quem vos falava há pouco, talvez sejam possuidores de uma sabedoria sobre-humana, mas afirmo que não a conheço (...) (PLATÃO, 2000, pp. 68-70).

Sócrates, por outro lado, não se deu conta do poder destrutivo da verdade sobre toda opinião e de como o radical reconhecimento de sua não-sabedoria implicava a perda de discernimento nas questões que, de fato, interessavam à vida em comum. "No fim das contas, após ter dialogado com Sócrates, seu interlocutor já não sabe muito bem por que age. Ele toma consciência das contradições de seu discurso e de suas próprias contradições internas" (HADOT, 2004, p. 55). Seus interlocutores perdiam as opiniões impensadas e os juízos cristalizados que orientavam suas ações, mas, como nenhuma nova verdade aparecia, eles perdiam também a capacidade de agir.

2.2 – A resposta de Platão ao conflito entre o filósofo e a *polis*

Arendt nos diz que o abismo entre filosofia e política foi aberto com o julgamento e a condenação de Sócrates. Mais precisamente, com uma compreensão deste evento legada por Platão e transmitida no decorrer dos séculos. De fato, muitos foram companheiros e testemunhas de Sócrates e diversas foram as escolas fundadas a partir de seus ensinamentos[36]. O que, de acordo com Pierre Hadot, "nos permite decifrar a complexidade da atitude socrática". No entanto, "Um único de seus discípulos, Platão, triunfou na história, seja porque soube conferir a seus diálogos um imperecível valor literário, seja antes porque a escola que fundou sobreviveu durante séculos, salvando assim seus diálogos e desenvolvendo ou mesmo deformando sua doutrina" (*op.cit.*, p. 48). De todo modo, foi o Sócrates platônico que chegou até nós. Mais do que a interpretação de uma figura histórica, esse triunfo estabeleceu uma forma de pensamento e, o que mais interessa a Arendt, uma forma de pensar a política.[37]

---

36 Antístenes funda a escola cínica, que mais tarde influenciaria o estoicismo; Aristipo de Cirene, aquela que seria a fonte do epicurismo; Euclides de Megara, a escola *dialética* ou *erística* (de *Eris*, deusa da discórdia); Isócrates, uma escola de oratória que se diferenciava dos sofistas pela preocupação ética.

"Nossa tradição de pensamento político", diz ela, "começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida da pólis e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos ensinamentos de Sócrates" (PhP, p. 73 ; DP, p. 91; PP, p. 47). Esta é uma afirmação curiosa. Pois enquanto amigo ou discípulo de Sócrates, é aceitável que Platão tenha se revoltado com a decisão dos juízes, que não foram capazes de compreender a beleza de suas palavras, e praguejasse contra aqueles que condenaram a cidade a viver sem a companhia de um grande homem. Ou ainda, que acusasse a ignorância dos juízes diante dos argumentos do réu, o que só provaria que nenhum deles sabia coisa alguma. É compreensível até mesmo que não confiasse na política tal qual ela era exercida naquele momento e pretendesse reformar as instituições. Mas como poderia, ao mesmo tempo, duvidar dos ensinamentos de Sócrates? Em que sentido Platão se opõe tanto ao modo de vida da *polis* quanto aos ensinamentos do homem que ela condenara? Veremos como isto se aplica a partir do método de discurso e da esfera de atuação defendidos por Platão. Tais divergências fornecem uma solução para o conflito entre o filósofo e a *polis* que, ao contrário do que seria pretendido por Sócrates, acirra definitivamente a tensão, fortalecendo a oposição entre o viver só e o conviver, bem como o caráter destrutivo da verdade sobre as opiniões.

Pensemos no modo do discurso. Como dito acima, no momento em que Sócrates tenta comunicar o espanto do qual padece, não encontra palavras senão para questionar e fustigar as opiniões. Sua única afirmação é o pouco construtivo 'sei que nada sei'. Ele tem consciência de que suas palavras não se parecem com as que são proferidas por seus acusadores, o que deixa patente no início da *Apologia* ao distinguir o bom discurso daquele que diz a verdade. Acusavam-no de ser um orador extraordinário, capaz de fazer uma mentira passar por

---

37 É impossível separar o que teria sido o Sócrates "verdadeiro" de todas as imagens construídas sobre ele, em especial a imagem desenhada por Platão. Segundo Hadot, Platão porta a máscara de Sócrates e nunca comparece ele mesmo nos diálogos; não discerne o que seria próprio à personagem e o que é dele, o autor. Sócrates aparece então como uma figura mítica e é esse mito que conhecemos. Arendt, no entanto, indica com relativa clareza os desvios e alterações que Platão teria efetuado sobre a figura e as palavras de Sócrates. Mas como pode fazer isto? De onde extrai *esse* Sócrates? Segundo André Duarte (2000, p. 162), sua leitura distingue-se da realizada por Platão – mas também dos perfis traçados por Hegel, Nietzsche e Heidegger – porque centra-se na *Apologia* e não no *Fedon*, a "apologia revisada" de Platão (PhP, p. 74; DP, p. 91; PP, p. 47). Uma série de outros argumentos a respeito do caráter não-socrático ou mesmo anti-socrático das doutrinas platônicas é fornecida por Heinrich Blücher em um curso ministrado na New School for Social Research, em 1954. Disponível em: http://www.bard.edu/bluecher/lectures/socrates/socrates.htm (último acesso em 05/02/2013). No mesmo ano, Arendt pronuncia a conferência na Notre Dame University de onde se extrai o artigo "Philosophy and Politics". Considerando a intensa comunicação intelectual entre o casal Arendt-Blücher nesta época (YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 345), é bastante plausível que ela trazia em mente esses argumentos, embora não os tenha desenvolvido. De todo modo, é preciso admitir que este tampouco é Sócrates – ou Platão – tal como realmente existiu e sim outra imagem, construída com base nos testemunhos históricos, mas pensado a partir de uma perspectiva e de uma experiência particulares.

verdade, ao que rebate dizendo que já evidenciara o contrário, mostrando-se, na prática, um orador nada formidável.

> (...) salvo – diz Sócrates – se essa gente chama formidável a quem diz a verdade; se é o que entendem, eu admitiria que, em contraste com eles, sou um orador. Seja como for, repito-o, de verdades eles não disseram alguma; de mim, porém, vós ouvireis a verdade inteira. Mas não, por Zeus, atenienses, não ouvireis discursos como os deles, aprimorados em substantivos e verbos, em estilo florido; serão expressões espontâneas, nos termos que me ocorrerem, porque deposito confiança na justiça do que digo (PLATÃO, 2000, p. 65).

Ele acredita dizer a verdade – com o que Platão concordaria – e acredita também que pode dizê-la aos cidadãos atenienses. Afinal, seu método era justamente o de dialogar com alguém até que surgisse uma opinião mais verdadeira. Filho da democracia, ele confia no poder iluminador das palavras, no caráter revelador do âmbito público. É precisamente disso que Platão passa a desconfiar. "O fato de Sócrates não ter conseguido persuadir os juízes de sua inocência e seus méritos, tão evidentes para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez Platão duvidar da validade da *persuasão*" (PhP, p. 73; DP, p. 91; PP, p. 47).

Platão opõe então a *dialética* (*dialegesthai*) à *persuasão* (*peithein*), preterindo este que era o modo político de discorrer, em favor de uma forma especificamente filosófica. "A principal distinção entre persuasão e dialética", diz Arendt, "é que a primeira é sempre dirigida à multidão, ao passo que a dialética só é possível como diálogo entre duas pessoas. O erro de Sócrates [na visão de Platão] foi ter se dirigido aos seus juízes na forma da dialética, razão pela qual não foi capaz de persuadi-los" (PhP, p. 79; DP, p. 96; PP, p. 54). Sócrates teria insistido em debater com os juízes do mesmo modo que o fazia com seus companheiros, a fim de que eles chegassem, por si mesmos, a uma concepção mais verdadeira. Mas o discurso dialético só poderia funcionar entre duas pessoas, assim como o pensamento é o diálogo do dois-em-um. Portanto, quando Platão admite que a essência do pensamento é o diálogo consigo mesmo (*Górgias*, 482) e até mesmo que o pensamento e o discurso são a mesma

coisa (*Sofista*, 263-4), ele está se referindo a um modo específico de diálogo: a dialética, o discurso filosófico[38].

É apenas neste registro que o uso da palavra poderia, de fato, ser o contrário da coerção ou da violência. Distinção que não faria sentido nem para Sócrates nem para os seus concidadãos. Sabemos que os gregos orgulhavam-se de conduzir os assuntos públicos na forma do discurso argumentativo, diferenciando-se dos bárbaros, mas também de sua própria vida doméstica, em que escravos e familiares não precisavam ser convencidos e sim dominados pelo senhor. Mas para Platão, diz Arendt, "persuadir a multidão significava impor a própria opinião às múltiplas opiniões da multidão; persuadir não é, pois, o contrário de governar pela violência, mas uma outra forma de fazê-lo" (PhP, p. 79; DP, p. 96; PP, pp. 54-55)[39]. É por isso que em todos os seus diálogos políticos – com exceção das *Leis* – ele utilizaria "a violência das palavras", recorrendo aos mitos do Além-túmulo como forma de assustar e convencer aqueles que não poderiam conhecer a verdade. Ao menos não enquanto estivessem envolvidos com a política. Como explica Roberto Bolzani Filho, não apenas por causa do julgamento de Sócrates, mas também pelas terríveis consequências da vitória de Esparta na Guerra do Peloponeso, que marcaria a decadência da democracia ateniense, Platão passou a duvidar dos valores comumente atribuídos por seus concidadãos a palavras como Justiça ou Piedade[40]. E isto, mais do que má índole, seria "uma consequência inevitável daquele componente indispensável da democracia, o uso político e persuasivo da palavra. Pois

---

38 Se é verdade, como diz Alexandre Koyré, que os diálogos platônicos são obras dramáticas que poderiam e deveriam ser representadas diante de um público, e que sua representação requer do espectador-ouvinte uma participação efetiva, que consiste em compreender as intenções do autor e as consequências dos atos que se desenvolvem na trama (1988, p. 13), não é menos verdade que, para Platão, nem todos estão aptos a essa participação ou podem apreender seus ensinamentos. Tampouco trata-se de algo cuja realização depende, em primeiro lugar, da aparição pública ou da troca de opiniões ou perspectivas. Pois a "ciência verdadeira", nas palavras do próprio Koyré, é algo que a alma descobre "pelo seu próprio trabalho interior". "Quanto aos que o não podem fazer e que, portanto, não compreendem o sentido implícito do diálogo, tanto pior para eles. Platão, com efeito, nunca pretendeu que a ciência e, *a fortiori*, a filosofia, sejam acessíveis a toda a gente e toda a gente a seja capaz de cultivar. Ensinou mesmo sempre o contrário" (*ibid*., p. 15).

39 No trecho em questão, Arendt versa sobre a noção platônica de persuasão, não a de Sócrates ou a sua própria. A tradução de Pedro Jorgensen Júnior inclui um "Para Platão" antes da frase, a fim de destacar essa diferença. Discordo assim da interpretação que André Duarte dá a este trecho, sugerindo que nele Arendt admitiria certo elemento de violência no discurso político (2000, p. 183).

40"Platão nasce em pleno conflito, e quando se torna adulto, testemunha o final da guerra e a decadência da democracia ateniense, substituída por governos ligados a Esparta, por perseguições políticas e terror. O próprio Platão, muitos anos depois, descreveu em uma carta o que tudo isso significou em sua vida: filho de família rica e bem relacionada, ele seria naturalmente um político em Atenas, um daqueles jovens que, bem instruídos nas regras da retórica, influenciariam os rumos da cidade. Contudo, logo lhe acontece conhecer um homem chamado Sócrates (…). Esse encontro muda sua vida: o jovem se dá conta de que a democracia ateniense, enfraquecida durante a guerra, exibe problemas profundos" (BOLZANI, *op.cit.*, pp. 24-25).

se a palavra é instrumento dos homens no palco político, cabe-lhes utilizá-la de acordo com seus interesses. E esses interesses podem não ser – frequentemente não são – os melhores interesses para a cidade...” (BOLZANI, 2006, pp. 27-28).

Poderia ser contestado que Platão reconhece a “pedagogia de Sócrates”, a qual “atribuía importância capital ao contato vivo entre os homens”, formando assim sua Academia como uma “comunidade de vida”, em que seus membros eram considerados livres e iguais, dedicando-se a uma troca de conhecimentos em que as controvérsias eram sempre presentes (HADOT, *op.cit.*, pp. 89-103). Ocorre, no entanto, que essa liberdade de pensamento só poderia ser exercida entre os filósofos, os quais Platão temia serem novamente condenados pela ignorância dos cidadãos. A escola platônica constitui-se assim como uma instituição à parte da vida pública, a fim tanto de proteger os filósofos quanto de torná-los capazes de governar racionalmente a cidade. Nas palavras de Alexandre Koyré, que repete com acuidade a resposta do próprio Platão ao conflito entre o filósofo e a polis,

> (...) a condenação de Sócrates era inevitável. E cheia de sentido: Sócrates *tinha* de morrer justamente porque era *filósofo*. Tinha de morrer porque não havia lugar para ele – para o filósofo – na Cidade. Então, que fazer e como viver? (...) O filósofo estranho à Cidade, a qualquer Cidade terrestre, cidadão do Reino do Espírito, cidadão do Cosmos: essa é (...) uma solução possível. (...) Mas não é, em todo caso, uma solução perfeita. Porque a vida humana, plena e inteira – Platão está disso profundamente convencido – é impossível fora da cidade. Um deus pode isolar-se impunemente. Um animal também. Mas não um homem, mesmo sendo filósofo. (...) Então, mais uma vez, que fazer se não se pode nem viver na cidade, nem dela abstrair? Há um meio de sair do dilema: É preciso reformar a Cidade. (...) Mas quem pode reformar a Cidade injusta e ignara – injusta porque ignara – se não for aquele que *sabe*, por outras palavras: o filósofo? (...) Assim, a solução do problema posto pela morte de Sócrates é muito simples, ainda que, segundo o próprio Platão, bastante paradoxal. O filósofo não tem lugar na Cidade a não ser como seu chefe. (KOYRÉ, 1988, pp. 68-70).

Koyré, que dá seus passos sobre a longa via aberta por Platão, entende assim o paradoxo: para reformar a cidade o filósofo precisa ser imbuído de poder, mas isto não ocorreria senão em uma cidade já reformada (*ibid*., p. 72, n. 6). Mas se seguirmos as trilhas de Arendt, descobriremos que o paradoxo reside antes no próprio projeto de governar a cidade, uma vez que o governo seria, para os gregos, algo necessário apenas fora do âmbito público-político. De fato, a solução platônica é um afastamento da democracia em dois sentidos. Primeiro, na recusa a participar da esfera pública para entregar-se a uma vida de estudos, formando para isso uma escola separada da cidade. Depois, por pretender que dali saíssem os homens capazes não de participar entre iguais dos assuntos públicos, mas de governá-los, tal qual o senhor governa sua casa. Na feliz formulação de Vinicius de Figueiredo, o *mundo*

comum deveria ser redefinido pelo *saber incomum* da filosofia (2004, p. 130). Projeto que, evidentemente, não corresponde aos preceitos da democracia grega, nem poderia ter sido transposto das palavras de Sócrates. Negação da política democrática e também do pensamento socrático, de acordo com o qual, diz o próprio Hadot, "a educação deveria realizar-se não em um meio artificial mas, como fora o caso da tradição antiga, misturando-se à vida da cidade" (HADOT, *op.cit.*, pp. 95-96). Essa mistura não seria mais possível depois de Platão.

No interior de uma esfera política marcada pelo conflito de opiniões Sócrates não poderia ter se defendido através do diálogo nem pretendido persuadir os juízes. Pois é apenas em meio ao discurso filosófico que poderia advir a *verdade*, tomada por Platão como o contrário da *opinião* – e podemos incluir, do interesse[41]. "Estreitamente ligada à dúvida sobre a validade da persuasão está, em Platão, a furiosa denúncia da *doxa* (...). A verdade platônica, mesmo à falta de qualquer menção à *doxa*, é sempre entendida como diametralmente oposta à opinião" (PhP, p. 74; DP, p. 92; 2008, p. 48). Isto significa que os dois modos do discurso não seriam métodos diferentes de se alcançar o mesmo objetivo, como se a verdade pudesse ser conhecida tanto através do diálogo entre duas pessoas (ou no dois-em-um do pensamento) quanto no discurso persuasivo entre muitos. A persuasão não poderia lidar nem fazer nascer nenhuma verdade porque encontra-se no domínio da relatividade e da disputa de interesses. A verdade, pelo contrário, deve ser universalmente válida; ela não diz respeito ao que é bom para este ou aquele homem, mas ao Bem em geral.

Mas Sócrates, segundo Arendt, não teria diferenciado verdade e opinião, nem oposto dialética e persuasão. "Embora seja muito provável que Sócrates tenha sido o primeiro a aplicar sistematicamente o *dialegesthai* (...), ele provavelmente não o via como o oposto, ou mesmo o correlato, da persuasão, e é certo que não opunha os resultados de sua dialética à *doxa*, opinião" (PhP, p. 80; DP, p. 96; PP, p. 55). O socrático 'pôr-se a si mesmo em questão' leva cada um a descobrir sua verdade, investigando e pondo à prova suas próprias convicções até que sua ruína permita o nascimento de uma nova consideração sobre o assunto. Com

---

41 Se para Platão o caráter enganador da *opinião* é fruto da parcialidade dos *interesses*, é digno de nota que Arendt tenha se preocupado em versar recorrentemente sobre os dois termos e a enfaticamente distingui-los: "O interesse e a opinião são fenômenos políticos totalmente diversos. Em termos políticos, os interesses são cabíveis apenas enquanto interesses de grupo, e para a purificação desses interesses de grupo basta que sejam representados de maneira que seu caráter parcial fique resguardado em todas as circunstâncias, mesmo quando o interesse de um grupo vem a ser o interesse da maioria. As opiniões, pelo contrário, nunca pertencem a grupos, e sim apenas a indivíduos, que 'exercem sua razão com serenidade e liberdade', e nenhuma multidão, seja a multidão de uma parte ou de toda a sociedade, jamais será capaz de formar uma opinião" (SR, p. 288).

efeito, "O que Platão chamou mais tarde de *dialegesthai*, Sócrates chamava de maiêutica, a arte do parto: ele queria ajudar as pessoas a dar à luz os seus próprios pensamentos, a encontrar a verdade em sua *doxa*" (PhP, p. 81; DP, p. 97; PP, pp. 55-56). Mas o que temos em Platão não é apenas outra denominação. "Na perspectiva de seu próprio pensamento," diz Pierre Hadot, "Platão exprimirá miticamente essa ideia, dizendo que todo conhecimento é reminiscência de uma visão que a alma teve em uma existência anterior. Será necessário aprender a recordar-se" (*op.cit.*, p. 54). O que temos, na interpretação de Arendt, é uma transformação radical no próprio conceito de verdade. Ela não é mais o que 'me parece' – "somente a mim e, portanto, para sempre relativo à minha própria existência concreta" (PhP, p. 84; DP, p. 100; PP, p. 61) – não se refere mais à *descoberta* de uma opinião mais verdadeira, mas à *lembrança* da Verdade em si mesma[42].

O que se recorda é uma verdade eterna e imutável, causa e fundamento de todas as coisas, independente da posição que se ocupa no mundo. É isto o que seria contemplado no diálogo do pensamento. Mas embora ela seja válida para todos os homens, não há maneira de comunicar ou transpor essa Ideia aos outros homens.

> Tão logo o filósofo submetia a sua verdade, reflexo do eterno, à polis, ela imediatamente se tornava uma opinião entre outras, perdia a sua qualidade distintiva, pois não existe marca visível que distinga a verdade da opinião. É como se o eterno se tornasse temporal no momento mesmo em que fosse trazido ao âmbito dos homens e o mero fato de ser objeto de debate entre eles já representasse uma ameaça à existência da esfera em que se movem os amantes da sabedoria" (PhP, pp. 78-79; DP, p. 95; PP, p. 53).

Essa é a dificuldade que o filósofo encontra, no livro VII da *República*, quando retorna à caverna após ter visto o Sol. Os homens que permaneceram acorrentados às sombras troçam de suas palavras porque elas não expressam uma posição particular e concreta à qual outras posições possam ser comparadas. Falando de um ponto de vista universal ele perde, na interpretação de Arendt, a capacidade de se orientar no mundo, isto é, o senso comum. O que está em jogo é a oposição entre o temporalmente bom – que depende de um acordo e de suas circunstâncias – e a verdade eterna – que é independente de qualquer situação particular e das possíveis decisões humanas a seu respeito.

---

42 É evidente que a noção agostiniana de rememoração, vista no primeiro capítulo, tem raízes no platonismo. Mas penso que isto seja transformado, ao menos na interpretação arendtiana, na medida em que a lembrança em Agostinho, além de um exercício confessional – o recolher-se individual – é também uma com-memoração, uma lembrança coletiva, pois a verdade só é acessada na relação com o próximo. De todo modo, esta é uma leitura que deve ser posta à prova.

Se para Platão o acesso à verdade depende, de algum modo, de uma decisão e de um pacto, é porque trata-se de "um esforço realizado em comum por dois interlocutores que querem estar *de acordo com as exigências racionais do discurso sensato*, do *logos*" (HADOT, *op.cit.*, p. 99, minha ênfase). As partes não concordam entre si; elas adequam-se a algo que as extrapola. Assim, o que descobrem neste "acordo" não é uma opinião mais verdadeira, não é aquilo que "me parece", ou seja, o que aparece a todos – por isso é comum (*koinon*) – e a cada um particularmente. "Graças a seu esforço sincero, os interlocutores descobrem por eles mesmos, e neles mesmos, uma verdade independente deles, na medida em que se submetem a uma *autoridade superior*, o *logos* (...) *discurso que implica uma exigência de racionalidade e de universalidade*" (*ibid.*, p. 100, minha ênfase). Se, por um lado, Pierre Hadot afirma que este *logos* não é um saber absoluto, mas o acordo entre interlocutores que são levados a aceitar certas posições comuns, por outro lado, este pacto não depende do que está *entre* as partes e sim de um afastamento em relação a eles próprios e ao mundo. "O diálogo é, em certo sentido, já um exercício para a morte. Pois como disse R. Schaerer, 'a individualidade corporal cessa de existir no momento em que se exterioriza no *logos*'" (*ibid.,* p. 106). Transcender o corpo é dar um passo para a morte; filosofar é aprender a morrer. Por isso, "a singularidade inimitável de cada ser humano, a unicidade encarnada que distingue cada um de qualquer outro, é, para os gostos universalistas da filosofia um dado supérfluo, se não desconcertante, além de epistemologicamente impróprio" (CAVARERO, 2011, p. 24).

Contudo, o corpo está sempre presente, assim como estão presentes os homens e – quando abrimos espaço para a discussão – suas opiniões. "A verdade absoluta", diz Arendt, "que seria a mesma para todos os homens e, consequentemente, não relativa e independente da existência de cada homem*, não pode existir para os mortais*" (PhP, p. 84; DP, p. 100; PP, p. 61, minha ênfase). Enquanto vivemos, não podemos abandonar este corpo nem a companhia dos outros homens. O que a filosofia faz, desde o início de nossa tradição, é pensar como se esta separação fosse não apenas possível como necessária. Arendt chama a atenção para a cisão efetuada por Platão entre o corpo e a alma como uma resposta à confusão experimentada pelo filósofo, que, "embora perceba algo que é mais do que humano, que é divino (*theion ti*), segue sendo homem, de modo que o conflito entre a filosofia e os assuntos práticos dos homens é, em última instância, um conflito interior do próprio filósofo" (PhP, p. 93; DP, p. 107; PP, p. 71). É como se Platão quisesse resolver de uma vez por todas esse conflito através da radical negação do corpo. Até o ponto em que o *logos* sem corpo seja também, paradoxalmente, sem voz e sem palavra, uma "visão que excede toda enunciação, toda

discursividade" (HADOT, *op.cit.*, p. 109). Platão – mas também Aristóteles – via "nesse processo dialógico de pensar um modo de preparar a alma e levar a mente à contemplação da verdade situada além do pensamento e da fala" (HC, p. 291/304). Como defende Cavarero:

> A história da metafísica deveria ser finalmente contada como a estranha história de uma desvocalização do *logos*. Como atesta o neoplatônico Plotino, o objetivo final da filosofia é uma contemplação silenciosa que dá adeus ao *logos* e impede de proferir uma palavra sequer. (...) Para falar com Maria Zambrano, ao surgir a filosofia como novo tipo de saber, 'passo a passo, o ser das coisas que *são* aparecerá como figura, como *morphe*, como *eidos*, mas sem voz. (...) o desvelamento será uma função do ver. Será um ver. Mas não um ouvir. E isto apesar do diálogo' (*op.cit.*, p. 58).

Para Arendt, estamos diante de duas experiências completamente distintas: a experiência do filósofo que ama e busca a sabedoria na muda contemplação da verdade e a experiência do cidadão que emite sua opinião e escuta a dos demais. O primeiro se aproxima da morte, enquanto o segundo segue atado ao fato de que está vivo e, enquanto tal, permanece entre os homens[43]. Diante disso, parece legitimado o preconceito dos cidadãos atenienses que tomavam a filosofia como uma prática que afastaria os homens dos negócios e dos interesses comuns. Se o discurso filosófico não é, em última instância, um discurso, mas esta contemplação sem voz ou esta imagem sem denominação, está destruída nele qualquer real possibilidade de diálogo e, consequentemente, de vida política. Mas isto, como foi dito acima, seria um mal-entendido. Pois aquele que busca a sabedoria conversando consigo mesmo é solitário, mas nunca está completamente afastado da humanidade. Pelo contrário, o dois-em-um do pensamento é já um indício de que existimos irrefutavelmente entre outros homens. Por isso, diz Arendt, "a fuga do filósofo da esfera da pluralidade será sempre uma ilusão" (PhP, p. 86; DP, 101; PP, p. 63). Então, como explicar a tradicional interpretação da filosofia como contemplação silenciosa da verdade? Deve haver, para falarmos nos termos de Arendt, uma experiência que fundamente a concepção platônica da verdade como indizível e incomunicável. Esta é a experiência do *espanto* (*thaumadzein*) diante daquilo que é como é.

Assim como a dialética se opõe à persuasão e a verdade à opinião, *thaumadzein*, para Platão, é o contrário de *doxadzein*, o formar uma opinião sobre algo. Pois o espanto não é algo de que o filósofo participa ativamente, mas um *pathos*, algo que ele sofre, que lhe acomete e

---

43 Segundo Abensour, trata-se de "duas orientações, ontologicamente fixadas, que desembocam em duas paisagens completamente distintas" (2007, p. 110), conforme se privilegie o nascimento ou a morte, o homem enquanto ser-para-vida ou ser-para-morte. "Por um lado, a insistência na mortalidade conduz, necessariamente, ao distanciamento em relação à cidade (...), uma valorização da solidão que experimentamos com a reflexão (...). Pelo contrário, acentuar a natalidade leva até as coisas políticas (...). O próprio fato de nascer é já uma experiência da pluralidade" (*idem*).

se lhe impõe com a força emudecedora do que é evidente. Lembramo-nos novamente das situações em que Sócrates foi narrado em estado de choque, completamente imóvel e incomunicável. "A ideia de que esse mudo espanto é o início da filosofia se tornou um axioma tanto para Platão como para Aristóteles. (...) E é essa relação com uma experiência concreta e única que distinguia a escola socrática de todas as filosofias que a precederam" (PhP, p. 98; DP, p. 111; PP, p. 77). Esta experiência seria não apenas o início, mas também o fim da filosofia, que termina sem palavras. Como diz Platão na *Sétima Carta* (341c), a respeito do tema e do fim da filosofia: é impossível falar sobre isto. Não podemos ter e defender uma opinião sobre aquilo que não pode ser dito.

2.3 – Diante da crise, a busca de um novo enlace

Recapitulemos por um instante o conjunto de oposições que marcam a distinção platônica entre filosofia e política. A filosofia se realiza por um discurso dialético e a política pela persuasão, sendo a primeira articulada entre duas pessoas ou no dois-em-um do pensamento e a outra dirigida à multidão. A persuasão, na medida em que enfrenta uma diversidade de interesses, é coerciva e deve impor-se, enquanto a dialética é livremente assumida e conduzida. Mas a liberdade filosófica só pode ser experimentada fora da cidade, enquanto a política está, por definição, misturada nela. Neste embrenhamento, o discurso político-persuasivo é obrigado a lidar com a relatividade, instabilidade e temporalidade das opiniões. Enquanto a filosofia busca, ainda que mediante controvérsias, uma verdade universal, imutável e eterna. Daí que, apesar do diálogo, seu fim seja silencioso e incomunicável; a verdade não depende de circunstâncias e acordos, portanto, ela não precisa ser dita. O filósofo a encontra dentro de si mesmo, em sua alma, através da muda contemplação que é já uma forma de transcender o corpo, um vislumbre da morte, o momento em que tudo silencia. Sem voz, sem palavra, sem corpo, a filosofia distancia-se da algazarra dos cidadãos.

Mas o filósofo, enquanto não morre, continua entre os homens. O que fazer, então, se não se pode viver na cidade nem deixá-la? A solução é governá-la a fim de que seus distúrbios não perturbem mais a vida contemplativa, assim como ele controla seu corpo para preservar a quietude da alma.

> A filosofia política nunca se recuperou desse golpe desferido pela filosofia contra a política nos primórdios de nossa tradição. (...) Além da degradação intrínseca de toda essa esfera da vida nas mãos da filosofia, o importante aqui é a radical separação entre aquilo que os homens só podem atingir e lograr vivendo e agindo juntos e aquilo que os homens percebem e abordam em sua singularidade e solidão. (...) O que importa é o abismo insuperável que se abriu e nunca mais se fechou, não entre o chamado indivíduo e a chamada comunidade (modo tardio e falso de postular um antigo e autêntico problema), mas entre a solidão e o convívio. Comparado a essa perplexidade, até o problema igualmente antigo e embaraçoso da relação, ou ausência de relação, entre ação e pensamento é de importância secundária. Nem a radical separação entre política e contemplação, entre conviver e viver só como dois modos de vida distintos, nem a sua estrutura hierárquica jamais foram postas em dúvida depois de estabelecidas por Platão (PP, pp. 134 e 136).

Arendt se impõe a tarefa de questionar as dicotomias platônicas e de encontrar, em seus limites, um caminho para outro lugar. Isto significa, antes de tudo, pensar uma nova conexão entre a solidão e o convívio. É o que estaria presente já em Sócrates, que não subordina o ser-com ao ser-só, mas os articula. Depois dele, esta articulação estaria presente em raríssimas exceções, como Cícero, para quem o estudo das ciências não é uma tarefa do indivíduo isolado, mas efetiva-se através da troca de conhecimentos e, portanto, da convivência[44]. Mas considerações como essa, altamente inspiradas por experiências genuinamente público-políticas, não sobreviveram na tradição do pensamento ocidental. No caso de Cícero, isto se deu justamente pelo respeito dos romanos à tradição. Tomando a filosofia grega como a fundação de toda a filosofia, eles não foram capazes de estabelecer seu próprio pensamento político sobre as bases de suas experiências. "Por não ser filósofo, Cícero foi incapaz de contestar a filosofia" (PP, p. 137). Arendt não estaria interessada em realizar esta contestação? Sendo assim, não seria preciso que, em detrimento de suas recusas, fosse ela própria uma filósofa? Mas que tipo de relação pode ainda haver entre os modos de vida do filósofo e do cidadão?

Eduardo Jardim de Moraes (2001) descreve três cenários da relação entre filosofia e política. No primeiro – que buscamos explorar na segunda seção deste capítulo – encontra-se o conflito original que, a partir da resposta platônica ao julgamento e condenação de Sócrates, estabeleceu um vínculo entre filosofia e política em que o primeiro deve necessariamente fornecer parâmetros para o outro. A partir desta hierarquia forja-se o conceito de autoridade

---

44 "Não se deve escutar os que afirmam que a sociedade humana deve sua existência à necessidade, quer dizer, a impossibilidade em que nos encontramos de fazer e procurar, a não ser com o concurso dos outros, tudo o que exige a natureza e que, se qualquer vaso encantado nos fornecesse, apenas chamado, tudo o que é indispensável para a existência e para as comodidades da vida, então o homem de espírito, deixando de lado toda a espécie de negócios, aplicar-se-ia inteiramente ao estudo das ciências. Era preciso para isso que fugisse da solidão e procurasse companheiro para seu estudo, tanto para aprender, como para escutar e falar. Em verdade, os deveres que tem relações com a sociedade são preferidos aos que só tem por finalidade as ciências e os conhecimentos" (CÍCERO, 1965, p. 88, Livro I, XLIV).

política, entendida como o governo dos que sabem sobre os que não sabem. O segundo cenário apresenta-se na modernidade, que promove uma inversão radical na tradicional relação entre teoria e prática, e, consequentemente, transforma os critérios para o conhecimento do que é verdadeiro. Na medida em que revela mediante aparelhos fabricados pelo homem uma verdade à qual nunca se teria acesso de outro modo, a ciência moderna – cujo evento fundamental seria a invenção do telescópio por Galileu – "pôs em xeque a confiança que se tinha na nossa capacidade de acolher a verdade de um modo geral, seja ela de ordem sensível ou puramente intelectual" (MORAES, 2001, p. 41). Assim, não é mais possível conceber que o conhecimento seja revelado ao homem, quer seja pela percepção sensível, quer seja pelo puro "olhar" da teoria. O acesso à verdade passa a depender de uma atividade humana (HC, 248-280/260-292). Retira-se assim o fundamento transcendente da autoridade política, pois "Se não temos mais como atingir a ideia metafísica, também não teremos mais a segurança de dispor de um padrão para regular o domínio das relações entre os homens" (MORAES, *op.cit.*, p. 42). Logo, a crise da autoridade no mundo moderno é uma crise da verdade e da filosofia. Como lemos ao final de "*Philosophy and Politics*", apesar da degradação da política, a filosofia havia prestado "um relevante serviço ao homem ocidental (...) fornecendo parâmetros e regras, padrões e medidas com os quais a mente humana pôde pelo menos entender o que acontecia na esfera dos assuntos humanos. (...) O colapso do senso comum no mundo atual indica que a filosofia e a política, apesar de seu antigo conflito, tiveram o mesmo destino" (PhP, p. 102; DP, p. 114; PP, pp. 82-83).

A hierarquia entre *vita contemplativa* e *vita activa* bem como sua posterior inversão e a crise dos valores na modernidade estão bastante evidentes em *A Condição Humana*, constituindo um dos principais argumentos dessa obra (veja-se sobretudo o capítulo 1, §2 e o capítulo 4, §41). O que Moraes acrescenta é um terceiro cenário, instalado a partir dos cursos de Arendt publicados sob o título *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Neles encontrar-se-ia a possibilidade de considerar a relação entre filosofia e política de uma maneira nova, livre dos pressupostos tradicionais. Kant, assim como Sócrates e Cícero, seria um exemplo de filósofo para quem o pensamento deveria estar atado à vida em comum. Ele não abandona o mundo sensível e o domínio dos assuntos humanos para buscar uma verdade que devesse ser aplicada sobre a diversidade das opiniões e a imprevisibilidade das ações humanas. "Não há mais este ponto situado fora da caverna, que o pensamento precisa tomar como referência, a partir do qual deve se posicionar para, em seguida, julgar" (MORAES, *op.cit.,* p. 43).

A filosofia para Kant não é metafísica, mas *crítica*. Ela acorda de seu sono dogmático e é realmente surpreendente a consequência política que Arendt extrai desse despertar. Nas palavras de Eduardo J. Moraes:

> O abandono dos parâmetros metafísicos que conformavam a experiência do pensamento coincide com o fato de que a figura do filósofo não mais desdobra na figura do rei. (...) Cessa, portanto, a possibilidade de hierarquizar as diversas formas de vida, não havendo mais a preponderância do modo de vida contemplativo sobre o modo de vida ativo. A teoria não é nem mais nem menos do que a ação" (*ibid*, pp. 44-45).

Desaparece assim a tarefa de se construir uma Filosofia Política, isto é, de "colocar ordem no asilo de loucos", segundo a expressão de Pascal frequentemente lembrada por Arendt[45]. Nas palavras de Miguel Abensour, "a pergunta filosófica pelo sentido da política ou da história passa a ocupar o lugar da pergunta pelo melhor regime, aquele que dá as máximas garantias aos filósofos como corpo particular separado da cidade" (2007, p. 117). Aproximamo-nos das "coisas políticas mesmas", sem apelar a qualquer outro parâmetro para julgá-las. O pensamento liberta-se da necessidade de estabelecer critérios para a ação, e esta, dos critérios que lhe eram impostos. Nessa dupla liberação "estaria dada a possibilidade de se elaborar em novas bases uma Filosofia da Política (...) um novo caminho, que buscará considerar, já não digo apenas a vizinhança, mas *a verdadeira comunidade entre pensar e agir, entre pensamento e política*" (MORAES, *op.cit.,* p. 46, minha ênfase).

Mas o que seria esta comunidade? Pois me parece que o projeto arendtiano de uma "autêntica filosofia política" dificilmente poderia ser expresso nos termos de uma total coincidência entre o pensar e o agir. É verdade que ela pretende superar a desigualdade entre essas duas atividades, mas apenas se a entendemos como uma disparidade que permite e exige a hierarquização. Não se trata, definitivamente, nem de estabelecer o domínio da prática sobre a teoria, nem muito menos de erigir uma nova teoria que conforme e guie a prática dos tempos modernos. Mas tampouco se trata de *igualar* os dois termos dessa difícil relação. Na conferência do Canadá Arendt diz que "se está correto ao afirmar que pensar e agir não são o mesmo e que na medida em que desejo pensar tenho de me retirar do mundo". E continua: "Sabemos que todos os filósofos modernos têm em algum lugar em sua obra uma sentença um tanto apologética que diz: 'Pensar é também agir'. Ah não, não é. E dizer isto é um pouco desonesto. Quer dizer, temos de encarar os fatos: não é o mesmo!" (SHA, pp. 125-126). Se levamos esta afirmação a sério, precisamos examinar cuidadosamente o que pode acontecer

45 A expressão encontra-se no *pensamento 468* de Pascal.

com os dois termos dessa relação quando eles não estão mais subordinados um ao outro. O que não pode acontecer, já sabemos, é a sua fusão[46].

Antes de examinar o problema, façamos um pequeno desvio a fim de explorar outra maneira de chegar à questão, com novas implicações. O ponto de partida é o momento de crise e ruptura da tradição, relativo ao segundo cenário proposto por E. J. Moraes. Diante dele poderíamos encontrar uma dupla alternativa: a destruição e o esquecimento dos valores tradicionais ou seu reestabelecimento. A alternativa deve nos lembrar o início deste capítulo, em que apontávamos o duplo gesto intelectual que Abensour problematiza. Mas naquele momento, dizíamos com ele que Arendt não tomaria o caminho dos que buscam reformar o edifício destruído. Contudo, é preciso admitir que a resposta não é tão evidente. Pelo contrário, os comentários sobre sua obra colocam-na tanto em uma posição quanto em outra. Ela é tomada por alguns como uma pós-modernista, herdeira da destruição da metafísica e dos fundamentos tradicionais da política e do pensamento em geral, enquanto outros a consideram uma nostálgica que busca recuperar na antiguidade grega e romana as bases perdidas de nossa civilização. De fato, ambas as iniciativas parecem estar presentes no pensamento arendtiano. Pois se é inegável que, para ela, nós perdemos o fio que nos comunicava a tradição e seus padrões, não é menos verdade que seus conceitos são construídos através do sempre recorrente mergulho nessas mesmas fontes tradicionais.

Em pesquisa recente, Rodrigo Chacón explora o problema a partir dos diários de pensamentos (*Denktagebuch*) de Arendt, escritos entre 1950 e 1973[47]. Os diários, cujo início marcaria o seu retorno à filosofia depois do exílio[48], seriam o testemunho de uma preocupação desde então sempre presente com os padrões e medidas da existência humana, mostrando,

---

46 Embora fale em uma "verdadeira comunidade entre pensar e agir", E. J. Moraes admite que o problema não se resolve tão facilmente. "Caminhamos em nossa reflexão até chegarmos ao ponto em que podemos reconhecer o sentido da liberação do pensamento e da política, isto é, da quebra de um vínculo que aprisionava um a outro e um e outro. Talvez tenha chegado o momento de interrogar como seria possível compor, de modo novo, o vínculo entre pensamento e política" (*op.cit.*, p. 46).

47 Publicado na Alemanha, em 2002, pela Piper. São dois volumes que reúnem vinte e oito livros de anotações, organizados e editados por Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Uma tradução espanhola, de Raúl Gabás Pallás, foi publicada pela Herder Editorial em 2011, com o título de "Diário Filosófico" e prefácio de Fina Birulés. Não há tradução para o português.

48 Como dito acima, após a ascensão do nazismo, em 1933, Arendt foge da Alemanha e afasta-se de qualquer pretensão a uma carreira acadêmica, dedicando-se, especialmente entre 1941 e 1945, seus primeiros anos nos Estados Unidos, ao que chamou de "jornalismo e história política". Em março de 1950 Arendt retorna à Alemanha depois de dezessete anos e reencontra Jaspers e Heidegger. Sua correspondência com Jaspers naquele período atesta um interesse renovado pela filosofia e, ao mesmo tempo, uma grande hesitação: "[Estou com] um verdadeiro medo ... de entrar na filosofia agora", ela escreve em 4 de setembro de 1947; e em 28 de janeiro de 1949 diz continuar "oprimida pelo medo de que a filosofia iria me devorar" (*apud* CHACÓN, 2010, p. 8, n.30).

segundo o autor, a inconsistência de uma interpretação simplesmente pós-metafísica e antifundacionalista do pensamento arendtiano. Contudo, não se trataria de refundar a metafísica, e sim de dirigir-se a uma "nova filosofia política" que "inclui, ou pressupõe, uma nova metafísica, ou um novo modo de pensar o lugar do homem na totalidade dos seres, mundanos e divinos, bem como uma nova maneira de pensar as tradicionais questões normativas" (CHACÓN, 2010, p. 5).

O argumento de Chacón está dividido em três partes. O primeiro mostra como a crítica da Filosofia Política aparece nos diários a partir da referência à metafísica tradicional[49]. Mas para Chacón – e este é o segundo momento de seu argumento – haveria uma metafísica implicada nesta antimetafísica, expressa na tentativa de se pensar a condição humana a partir da relação com Deus, com o mundo e com os outros homens. Não se trata simplesmente de retomar esses temas clássicos da metafísica – Deus, Mundo, Homem –, mas de pensá-los a partir das experiências que lhes dão origem (CHACÓN, 2012, p.3). Pois as "falácias metafísicas têm, cada uma delas, origem autêntica em alguma experiência", diria ela em 1972 (SHA, p. 127). Por isso, "ao mesmo tempo em que as estamos atirando pela janela como dogmas, temos de saber de onde elas vieram" (*idem*). Trata-se, nos diários, de uma desconstrução da metafísica a partir de três diferentes tipos de experiências: com aquilo que nos é dado ou revelado; com aquilo que fabricamos e que constitui o mundo em sua objetividade; e com os outros homens.

> Arendt procurou repensar a condição humana como constituída por uma tripla abertura: primeiro, para aquilo que experimentamos como dado ou como divino, nomeadamente, para os eventos e revelações que nos reivindicam, tais como o amor e a verdade; em segundo lugar, para o mundo das coisas fabricadas ou do artifício humano em que habitamos; e, em terceiro lugar, para os outros seres humanos com quem partilhamos um espaço de aparências. (CHACÓN, 2012, p. 4)

---

49 Quatro temas centrais estariam presentes: a) A ideia de uma natureza humana, incluindo a noção aristotélica de "animal político" (*zoon politikon*), que seria preterida em favor da "insubstancialidade" [*insubstantiality*] e "inconsistência" da comunidade política e, por conseguinte, da relatividade das normas e da própria justiça. b) A incapacidade da tradição em reconhecer as "experiências básicas" e os "princípios" que sustentam os regimes políticos (cfe. seus apontamentos em "Ideologia e Terror", OT, sobre as formas de governo em Montesquieu); o que significa que as formas de governo não se explicam a partir de categorias antropológicas, isto é, que elas "nunca se referem a seres humanos, mas ao que é comum àqueles que vivem juntos em um Estado" (*Denktagenbuch*, 152 *apud* CHACÓN, 2010, p. 13). c) A identificação clássica do poder como uma relação entre governantes e governados, pois mesmo quando se pensa o poder como capacidade de começar algo novo (*archein*) este princípio é compreendido como iniciativa individual que deve dirigir e comandar a multidão, nos moldes em que o senhor comanda sua casa ou que um artífice gerencia seus materiais para dar forma a um projeto. d) Finalmente, a reinterpretação platônica da Ideia de Bem como a causa de todas as coisas, sua aplicação aos assuntos humanos e, daí, o surgimento da moralidade.

Esta tripla abertura iluminaria o conteúdo de sua crítica à metafísica tradicional, mostrando a perspectiva de onde ela fala, a saber, a da "finitude humana que, por sua vez, pressupõe uma compreensão do todo – ou de Deus, do mundo e do homem – como mistério" (*ibid.*, p. 13). Em suma, o conhecimento da natureza humana ou de um padrão de justiça universal, tal como seria postulado pela Filosofia Política, estaria invalidado na medida em que não temos domínio sobre a verdade divina (que depende de uma revelação), nem sobre a totalidade do mundo (do qual somos habitantes passageiros) ou sobre a essência humana (pois ninguém pode adentrar o coração de outro homem).

Mas isto significaria que todo esforço de desconstrução da metafísica estaria comprometido com uma "teologia oculta"[50]? Em que medida estariam justificadas as leituras de Arendt como saudosista que procura restabelecer valores perdidos? Aportaríamos, afinal, no mesmo lugar em que embarcamos? Não. Pois o divino, o mundano e o humano são explorados a partir de uma perspectiva filosófica e não teológica, cosmológica ou psicológica. Em "*Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought"*, outra conferência proferida em 1954, Arendt claramente se distancia da filosofia católica moderna e de todos aqueles que reclamam "uma 'ciência da ordem', cuja essência seria o restabelecimento da subordinação do domínio político-temporal à esfera espiritual, seja ela representada pela Igreja Católica, pela fé cristã em geral ou por qualquer uma das formas do platonismo revivido" (DP, p. 78; EU, pp. 449-450). Ainda assim, ela não deixa de fazer o elogio deste tipo de pensamento, na medida em que "despertam uma atenção já quase perdida para a relevância dos problemas clássicos e permanentes da filosofia política" (DP, p. 79; EU, p. 450). Embora não se trate simplesmente de restaurar o passado, as antigas respostas da filosofia "certamente são o auxílio mais precioso para nos esclarecer" (DP, p. 80; EU, p. 452). Este jogo de retorno e desconstrução da tradição indica a possibilidade de outra compreensão da filosofia e de seu papel perante os assuntos humanos – o terceiro momento do argumento de Chacón.

> Arendt procurou desmantelar a fundação tradicional da ética e da política na Teologia (Deus), na cosmologia (natureza ou mundo) e na psicologia (homem), para abrir um novo caminho para o verdadeiro elemento de pensamento ético e político, ou seja, as relações ou o espaço entre os seres humanos, o mundo e aquilo que é nos é 'dado' como parte da condição humana. Tal pensamento, que re-concebe o tradicional assunto da metafísica (...) a fim de preservá-la, é o início de uma nova filosofia política. (CHACÓN, 2012, p. 14).

50 Como aponta Chacón, ainda em 1952 esta interpretação foi sugerida por Philip Rief a respeito de *Origens do Totalitarismo*. Veja-se: Philip Rieff, 'The Theology of Politics: Reflections on Totalitarianism As the Burden of Our Time (A Review Article)', The Journal of Religion, 32 (1952), 119 26 (120).

Teríamos assim uma nova filosofia política cuja tarefa não se confundiria com a tentativa de teorizar a ação, calcular e administrar vidas humanas ou contemplar a causa absoluta de sua existência a fim de aplicar a melhor medida. Seu exercício primordial é, antes, o *puro pensamento*, cujo campo de atuação é o daquilo que *não se pode conhecer*, porque o pensamento não possui ou busca nenhum resultado. Em seus diários, Arendt compara o livre pensar e a liberdade da ação humana, ambos independentes de causas ou objetivos: "O pensamento livre e a ação livre não perseguem quaisquer fins, eles não 'possuem' objetos e não criam resultados, ao contrário: eles criam sentido. Agir é pensamento 'prático' ['*praktisches' Denken*], pensar é (…) compreensão-em-ação [*sinnendes Handeln*]" (DK, p. 283 *apud* CHACÓN, 2010, p. 29)[51].

Como afirma Chacón, evidencia-se na anotação dos *Denktagenbuch* a tentativa de quebrar a tradicional distinção entre teoria e prática, sob a qual sempre esteve apoiada a Filosofia Politica. No entanto, cumpre considerá-la com cuidado, pois, como vimos, Arendt se recusa a admitir que pensar e agir são simplesmente a mesma coisa. Antes, penso eu, o que esta passagem nos diz de mais importante é que pensamento e ação tem algo em comum, que diz respeito tanto à sua *gratuidade* quanto à sua capacidade *criativa*. Pois o *sentido*, que é o verdadeiro 'objeto' do pensamento e da ação, é alheio a qualquer determinação. O que significa que ele não está previamente determinado, mas também que não pode ser definido de uma vez por todas. Como devemos supor, malgrado Platão, nesta perspectiva não haveria uma incompatibilidade entre a filosofia, que lida com aquelas perguntas finais e impossíveis de serem respondidas cientificamente, e a política, compreendida como o domínio da relatividade de opiniões que nunca alcançam um ponto de vista universal.

---

51 As seguintes linhas, escritas a respeito o papel da comunicação na filosofia de Karl Jaspers, em 1954, podem lançar alguma luz sobre esta articulação. "A comunicação não é uma 'expressão' de pensamentos ou sentimentos, só podendo, nesse caso, secundá-los, mas a própria verdade é comunicativa e desaparece fora dessa comunicação. O pensamento, à medida que para alcançar a verdade deve necessariamente desembocar na comunicação, torna-se prático, embora não pragmático. Pensar é antes uma prática entre os homens do que o desempenho de um indivíduo na solidão que escolheu para si. (...) A filosofia torna-se aqui a mediadora entre as muitas verdades, não porque ela detenha a única verdade válida para todos os homens, mas porque aquilo em que cada homem pode crer em seu isolamento não pode humana e efetivamente tornar-se 'verdadeiro', a não ser em uma comunicação argumentada" (DP, pp. 85-86; EU, pp. 457-458).

2.4 – A dignidade do pensamento

Parece que caminhamos um pouco na compreensão do que poderia ser a desconstrução das dicotomias platônicas que marcam o conflito do filósofo com a cidade. Este seria um conflito insuperável? Não para Arendt. Ela não nega que na base dessa disputa está uma "incompatibilidade intrínseca entre as experiências políticas e filosóficas fundamentais" (PhP, p. 100; DP, p. 113; PP, p. 81); algo que está além da circunstância histórica que conformou nossa tradição[52]. Esta "tensão vital" ganha destaque toda vez que Arendt deseja marcar sua diferença em relação à Filosofia ou a Teoria Política, que pretendem fornecer os padrões para a vida em comum, mas também quando se distancia do puro ativismo, afirmando que pôde compreender alguma coisa da ação porque a observou de fora. Contudo, Arendt não deixa de considerar uma possível conciliação. Poderíamos inclusive vislumbrar na vida de Sócrates os lampejos de "uma relação ainda intacta entre a política e a experiência especificamente filosófica" (*idem*). Uma relação que se estabelece justamente sobre a noção de diálogo[53]. Mas qual pode ser a relevância do pensamento para o diálogo e a interação entre os homens? Para nos aproximarmos de uma resposta é preciso remarcar os contornos com os quais Arendt define o pensamento.

Platão, como já notamos, opõe duas formas distintas de discurso, o filosófico/dialético e o político/persuasivo, sendo apenas o primeiro concernente ao exercício do pensamento propriamente dito e, consequentemente, o único capaz de buscar a verdade. Ele também assimila o pensamento ao mudo espanto ou à contemplação das essências eternas, tornando enfim possível que o discurso filosófico termine, paradoxalmente, em silêncio. "Tradicionalmente, o pensamento foi concebido como a maneira mais direta e importante de se chegar à contemplação da verdade" (HC, p. 291/304). Arendt, pelo contrário, defende que Sócrates não sustentaria a oposição entre aquelas duas formas de discurso[54]. Mais do que isso, ela concebe o *mudo* espanto e o diálogo *solitário* do pensamento como *dois momentos distintos e não subordinados*. "Pois o que é verdade para esse espanto com o qual começa

---

52 "Obviamente, [as razões dessa tradição] são muito mais profundas que o momento histórico que motivou o conflito entre a *polis* e o filósofo, e com isso levou também, quase que por acaso, à descoberta da contemplação como modo de vida do filósofo" (HC, p. 16/25).

53 Os mesmos lampejos, embora já sobrecarregados com os preconceitos da tradição, encontrar-se-iam ainda em casos raríssimos, como os de Kant e Jaspers. Em ambos, assim como em Sócrates, a chave para a interpretação de Arendt encontra-se na concepção de um pensamento cuja preocupação central é o diálogo ou a comunicação.

toda a filosofia não é verdade para o próprio diálogo solitário que se segue" (PhP, p. 101; DP, p. 113; PP, p. 81). A diferença reside em pelo menos dois aspectos.

Primeiro, no fato de que, embora não apresente nenhuma manifestação exterior, o pensamento é um estado extremamente ativo. "Sua inatividade exterior é claramente diferente da passividade, a completa quietude, no qual a verdade é finalmente revelada ao homem" (HC, p. 291/304). Depois porque o pensamento deixa o homem *solitário*, mas não *isolado*. Esta é uma distinção bastante utilizada por Arendt, que indica, por exemplo, a diferença entre a condição de quem se afasta dos outros homens para produzir algo que, ao final, será lançado entre eles e fará sentido apenas neste meio (como é o caso da fabricação de um instrumento ou uma obra de arte), e a de quem se isola em atividades que não servem senão para si mesmo e que nunca poderão ser compartilhadas, ou ainda, que devem valer para qualquer um isoladamente. Ora, este último parece ser o caso da sabedoria buscada por Platão no conceito de Ideia. Um saber absoluto, válido para todos, ao qual o filósofo teria acesso isoladamente e cujo sentido apareceria independentemente da discussão com os outros homens e de sua anuência. A Ideia platônica, enquanto causa e fundamento de tudo o que aparece, é o absolutamente bom e não o bom-para, sempre relativo às circunstâncias. Este Bem, que predominou na história como o objetivo de toda filosofia política, está fora do mundo e das relações humanas. Para Arendt, pelo contrário,

> A solidão, ou o diálogo pensante do dois-em-um, é parte integral do ser e do viver com os outros, e nessa solidão também o filósofo não pode deixar de formar opiniões; também ele chega à sua própria *doxa*. O que o distingue de seus concidadãos não é que ele possui qualquer verdade especial da qual a multidão é excluída, e sim que ele está sempre disposto a suportar o *pathos* do espanto, evitando assim o dogmatismo dos meros detentores de opiniões. (PhP, p. 101; DP, p. 113; PP, p. 81).

A solidão do pensamento é outro momento da convivência, não seu adversário. E o *thaumadzein*, embora seja o contrário da *doxadzein*, não deve acarretar o fim das opiniões; ele não é a contemplação de uma essência imóvel, mas o motor, a explosão que impede as opiniões de se cristalizarem.

---

54 Veremos no próximo capítulo, a partir da resposta de Dana Villa ao modelo narrativo de ação postulado por Seyla Benhabib, que Arendt também concebe dois diferentes modos de discurso, que podemos chamar de *informativo* e *político*. Apenas este último, na medida em que está relacionado à ação, seria um discurso enquanto tal, comprometido com a revelação de um novo sentido. O discurso meramente informativo, pelo contrário, não exprime nenhuma novidade e pode perfeitamente ser efetuado em silêncio, através de sinais. No entanto, esta distinção não pode ser reduzida à realizada por Platão, não apenas porque Arendt privilegie a pluralidade do espaço público-político – o que poderia significar apenas uma inversão de valores em que a persuasão seria mais importante que a dialética –, mas porque ela não assemelha o modelo dialógico de Sócrates e Platão àquele modo não-político de linguagem que ela denomina o 'mero falatório' ou o procedimento lógico-comunicativo em vista de um fim.

> Para ser capaz de competir com esse dogmatismo da *doxadzein*, Platão propôs prolongar indefinidamente o mudo espanto que está no começo e no fim da filosofia. Tentou transformar em modo de vida (*bios theoretikos*) o que só pode ser um momento fugaz ou, para tomar a sua própria metáfora, a breve faísca entre duas pedras. Nesse intento, o próprio filósofo se constitui, baseando toda a sua existência na singularidade que experimentou ao suportar o *pathos* da *thaumadzein*. E assim ele destrói a pluralidade da condição humana dentro de si mesmo (PhP, p. 101; DP, pp. 113-114; PP, p. 81).

Destruir a pluralidade dentro de si é deixar de colocar-se na situação em que o eu divide-se em dois, ou seja, é parar de pensar. É como se, ao generalizar o espanto para combater o dogmatismo das opiniões, o filósofo caísse em outra forma de dogmatismo, prescindindo do discurso e da argumentação, ou ainda, supondo que houvesse nos limites de toda fala uma verdade última que não precisasse – nem pudesse – ser dita, mas que ainda assim devesse ser conhecida e aplicada.

Diferentemente de Sócrates, "Platão não negava que a preocupação do filósofo eram os assuntos eternos, imutáveis, não humanos. Mas não achava que isso o incapacitava para desempenhar um papel político" (PhP, p. 76; DP, p. 93; PP, p. 50). Pelo contrário, como a política se mostrava o domínio daquilo que é sempre relativo e instável, a incansável disputa de opiniões e interesses, a filosofia seria útil e indispensável para estabelecer padrões absolutos aos quais todo e qualquer caso particular pudesse ser subsumido, assim como todos os diferentes cães estão subsumidos ao conceito ou à Ideia de cão. Desde então, o projeto de toda a Filosofia Política tem sido encontrar e aplicar esses padrões. "A política tornou-se, para o filósofo – quando ele não a considera como inferior à sua dignidade –, a esfera em que as necessidades elementares da vida humana são tratadas e à qual se aplicam parâmetros filosóficos absolutos" (PhP, pp. 101-102; DP, p. 114; PP, p. 82). Daí o conceito de poder que acompanha toda a nossa tradição de pensamento sobre a política. "Política e governo, ou exercício do poder, foram confundidos e passaram a ser considerados, ambos, como reflexo da perversidade da natureza humana, da mesma forma como o registro dos feitos e sofrimentos dos homens passou a ser visto como reflexo de sua pecaminosidade" (*idem*).

Instável, relativo, corruptível, pecaminoso são todos nomes para o simples fato de que não podemos prever o que acontecerá no mundo e qual será o resultado de nossas ações, pois somos um mistério para nós mesmos e nossos atos estão sempre imbricados com os atos de outras pessoas. Dos pequenos conflitos de interesses aos grandes descaminhos da história, este sempre foi o grande horror dos homens que pensaram a ação. A Filosofia Política, em seu intento de 'colocar ordem no asilo de loucos', busca superar essa contingência introduzindo

parâmetros absolutos que permitam controlar as ações e prever com o máximo de segurança o futuro da sociedade.

> A pluralidade, então, introduz na ação política uma *contingência* irredutível, uma contingência que é, em muitos aspectos, o fundamento da peculiar liberdade da ação. Mas esta contingência – o que Arendt denomina 'o ilimitado da ação e a incerteza do resultado' – dá ensejo à frustração e, em última instância, à hostilidade em relação à ação. Incapaz de aceitar que a liberdade poderia implicar não-soberania, que a ação poderia ter sentido justamente por causa de seu caráter 'casual', a tradição ocidental tem repetidamente buscado encontrar um substituto para a ação, para reinterpretá-la de uma maneira que permita ao iniciador reter o controle sobre o que ele começou, estabelecer o fim da ação e levá-lo à sua consumação. (...) Platão alcançou esta inversão teórica, essa castração da política e da pluralidade, reinterpretando a ação como uma espécie de fazer ou fabricação" (VILLA, 1992, p. 278).

Mas esta não é uma tarefa do pensamento. "O fato de as ideias serem metros a partir dos quais as coisas são julgadas não teria relação com qualquer exigência do pensamento, mas com a urgência política de fundar a autoridade para organizar a vida no interior da caverna" (JARDIM, 2001, p. 38). Mais uma vez, a consequência é o afastamento do filósofo em relação ao pensamento propriamente dito. "Quanto mais o juízo é identificado com a aplicação de uma regra, um padrão invariável ou uma 'régua', mais nossas capacidades de julgamento se atrofiam e somos menos capazes de 'parar e pensar' no sentido socrático" (VILLA, 1999, p. 163).

Em *A Condição Humana*, este problema aparece com a distinção entre o pensamento e a cognição, mas também entre esses dois processos mentais e um terceiro, o raciocínio lógico (HC, pp. 170-171/184-185). Pensar, agora, não significa *apenas* interromper processos automáticos e opiniões irrefletidas ou comunicar-se com outras pessoas e consigo mesmo. A atividade do pensamento é ainda incessante e repetitiva, pendendo de um canto a outro sem nunca encontrar repouso ou resultado definitivo. Em *A Vida do Espírito*, o pensamento é comparado ao tecer de Penélope, que "desfaz toda manhã o que havia feito na noite anterior" (LM, p. 88). Justamente o contrário da cognição, que possui um começo e um fim determinados, podendo ser posta à prova e julgada de acordo com seus resultados. A cognição, por sua vez, diferencia-se do raciocínio lógico na medida em que este baseia-se na dedução de evidências que já estão postas e são irrefutáveis, enquanto a primeira opera mediante o estabelecimento de um fim e no arranjo dos meios para alcançá-lo. De todo modo, tanto a cognição quanto o raciocínio lógico podem ter sua eficácia comprovada de acordo com os resultados que produzem[55].

55 Para uma análise da cognição, compreendida como "mecanização do real", em contraste com as capacidades de julgar, de narrar e de imaginar, veja-se Bethania Assy (2011, pp. 22-25).

O que nos interessa nessas distinções é mostrar outra possível explicação para o caráter destrutivo do pensamento, que não é idêntico à destruição das opiniões particulares por uma verdade absoluta. O pensamento abala as opiniões e os preconceitos sem colocar em seu lugar uma nova verdade porque ele não possui nenhum fim determinado e tampouco opera pela dedução de axiomas. Seu cogitar não é engenho ou cálculo, mas *co-agitare*, no sentido de 'revirar a mente', de 'colocá-la em constante movimento' [56]. Ele é *pensare*, *pendere*; o pensamento está sempre pendente[57].

2.5 – O fim da filosofia (política) e a tarefa do pensamento

O título desta seção faz menção a uma conferência proferida por Martin Heidegger no ano de 1964, em Paris. Trata-se ali do fim da Filosofia enquanto Metafísica, diluída e esvaziada no desenvolvimento e autonomia das ciências particulares. Mas o fim da Filosofia é também o seu acabamento. Pois a Metafísica, diz Heidegger, consiste em pensar o *ser* de cada ente como o fundamento a partir do qual tudo é e se transforma, ou seja, em pensar o princípio a partir do qual a coisa torna-se cognoscível, mas também manipulável. E é isto o que as ciências modernas conseguiriam realizar com sucesso cada vez maior, a partir de artifícios e cálculos que tornariam possível controlar cada âmbito da vida humana. "O fim da Filosofia revela-se como o triunfo do equipamento controlável de um mundo técnico-científico e da ordem social que lhe corresponde. Fim da filosofia quer dizer: começo da civilização mundial fundada no pensamento ocidental-europeu" (HEIDEGGER, 1983, p. 73).

Mas este acontecimento guarda também a possibilidade de um novo começo para a própria Filosofia. Na verdade, um recomeço. Pois a tarefa que resta ao pensamento no fim da Filosofia é a de repensar-se, isto é, colocar a *questão do pensamento* ou colocar o *pensamento em questão*. "A metafísica como esquecimento do ser não é, pois, substituída por alguma outra concepção ou visão de mundo, por uma nova e melhor concepção do ser, mas é *distorcida* (*verwendet*) (...) de maneira rememorativo-meditativa (*andenken*)" (DUARTE, 2010, p. 155). Uma rememoração incessante e repetitiva daquilo que foi legado pela tradição filosófica, a fim de se encontrar o que permaneceu impensado. "Contudo, não se trata de

---

56 De acordo com o dicionário etimológico de Douglas Harper. Disponível em: http://www.etymonline.com/index.php?term=cogitation&allowed_in_frame=0 . Último acesso em 17/02/2013.

57 Cfe. Agamben, "A Linguagem e a Morte", 2006, pp. 145-147.

recuperar no passado algum fundamento primeiro que pudesse render a justa causa daquilo que somos no presente, mas apenas de rememorar as palavras-chave por meio das quais a tradição legou a doação-retração do evento do ser" (*ibid*., p. 157)[58]. De modo semelhante, diante do ocaso da Filosofia Política, Arendt procura retornar àquilo que permaneceu impensado para o próprio pensamento político[59], rememorando as palavras que des-velam o ser político: poder, liberdade, ação, etc. E creio também ser possível dizer que o fim da Filosofia Política – enquanto ciência que busca os parâmetros a partir dos quais se pode planejar toda a vida social – é seu acabamento nos campos de concentração e outros mecanismos de controle populacional, baseados em cálculos e estatísticas, em nossas democracias de massa.

Assim como Heidegger, Arendt procura "um pensamento mais sóbrio do que a corrida desenfreada da racionalização (...) que tudo arrasta consigo" (HEIDEGGER, 1983, p. 81). Eles concordam, como sugere Richard Bernstein, que "o grande perigo do nosso tempo é o esquecimento do pensamento genuíno – a sedutora porém desastrosa tendência de identificar o pensamento com a insaciável busca pelo conhecimento científico" (BERNSTEIN, 2000, p. 284). Tendência que, para ambos, estaria de algum modo presente no início de nossa tradição filosófica. Contudo, é certo que não se pode simplesmente sobrepor os dois projetos. A posição de Arendt em relação a Heidegger é cheia de ambiguidades e variações. E aqui deixaremos de lado grandes considerações sobre suas motivações pessoais, isto é, sobre como as idas e vindas de seu relacionamento afetivo influenciaram o intercâmbio intelectual. O que nos interessa focalizar é como Arendt interpretou a filosofia de Heidegger em relação ao legado platônico de preconceito contra a política, para então examinarmos como suas considerações sobre o *pensar* heideggeriano podem nos ajudar a entender o papel que ela própria atribui ao pensamento.

---

58 Tarefa que comparece no pensar heideggeriano muito antes de 1964, como lembra André Duarte em outro artigo: "Já desde antes da publicação de *Ser e Tempo* Heidegger se tornara consciente da necessidade de se operar uma 'admissão da tradição' (*Aufnahme der Tradition*) que escapasse a todo tradicionalismo e 'retrocedesse aquém dos preconceitos' que se entranham nas questões metafísicas tradicionais, propiciando, assim, uma genuína repetição destas mesmas questões e, consequentemente, 'um contato genuíno com a tradição' (*echten Anschluβ an die Tradition*), segundo a terminologia empregada em um curso de 1924-25, intitulado *História do Conceito de Tempo*, do qual Arendt participou" (DUARTE, 2002, pp. 106-107).

59 "Em certo sentido, seu gesto pode ser comparado ao de Heidegger quando critica a metafísica tradicional por ter sido construída a partir do esquecimento do ser (…). No caso de Hannah Arendt, se trataria de denunciar a instituição platônica da filosofia política que, em sua hostilidade contra a cidade, ocasionaria o esquecimento da ação, da ação política" (ABENSOUR, 2007, p. 103).

Em 1946 Arendt escreve *"Was ist Existenz-Philosophie"*, um apanhado da chamada 'Filosofia da Existência' desde Schelling e Kierkgaard até seus contemporâneos. O papel atribuído a Heidegger neste artigo é o de uma ontologia que, ao pensar o Ser do homem como Nada, converte o próprio homem no "senhor do Ser", colocando-o "no mesmo exato lugar que Deus havia ocupado na ontologia tradicional" (EU, p. 178/206). O homem torna-se criador. Não porque tenha criado o mundo, mas porque se encontraria na mesma posição de Deus antes de fazê-lo, isto é, diante de Nada. Isto significa que, para o homem, essência e existência coincidem, pois nada determina previamente a vida humana, que é pura liberdade e possibilidade: "a principal característica do *Dasein* (o ser do homem) é que 'em seu Ser ele se refere a si mesmo'" (EU, p. 178/207). Do fato de que a questão primordial para o homem é ele mesmo, decorre que o *ser autêntico* é o *ser próprio*, afastado do mundo e dos outros homens. "O *Dasein* só poderia ser verdadeiramente si mesmo se pudesse recuar de seu ser-no-mundo para si mesmo" (EU, p. 179/208). Assim, diz Arendt, a ontologia heideggeriana permaneceria presa nas armadilhas da metafísica tradicional que, desde Platão, pensou o *ser* a partir de um fundamento único, singular, sem igual, incapaz de considerar a pluralidade humana. Mais uma vez, a Verdade é encontrada não nesta vida e neste mundo, em que não poderíamos abandonar a companhia dos outros homens, mas em uma aproximação da morte: "(...) pois é na morte que o homem realiza o *principium individuationis* absoluto. Apenas a morte o retira da ligação com seus semelhantes, os quais, enquanto 'Eles', constantemente o impedem de ser um Eu" (EU, pp. 181/209-210).

Oito anos depois, após seu primeiro retorno à Alemanha desde 1933 e seu reencontro pessoal com Heidegger, Arendt apresenta ao público norte-americano um panorama do mais recente pensamento político europeu. Heidegger é ainda apresentado como herdeiro do preconceito filosófico contra política, em termos muito próximos aos do texto anterior: "reencontramos a antiga hostilidade do filósofo em relação à *polis* nas análises de Heidegger da vida cotidiana, opondo o 'eles' (*man*), o governo e a opinião pública ao 'eu' (*selbst*); por essa oposição o domínio público tem a função de mascarar as verdadeiras realidades, e mesmo de impedir a manifestação da verdade" (*idem*). No convívio social, em meio ao falatório do 'eles', o homem nunca sabe o que está fazendo e, portanto, não sabe quem ele

realmente é [60]. No entanto, devemos observar uma considerável mudança de perspectiva. Pois Heidegger também é visto como o marco de uma importante ruptura. "Deixamos para trás a arrogância de todos os absolutos" [61], escrevera ele em 1951. O que significa, diz Arendt, que "o filósofo deixa para trás a pretensão de ser 'sábio' e de conhecer os padrões eternos para os assuntos perecíveis da Cidade dos homens", possibilitando "um reexame do domínio político em seu conjunto, à luz das experiências humanas básicas nesse mesmo domínio" (EU, p. 432/448; DP, p. 77).

Pensemos aqui na analítica existencial do ser-no-mundo levado a cabo em *Ser e Tempo*, em que Heidegger escapa à noção de Homem concebida a partir de categorias ou propriedades fundamentais para pensar as relações habituais do *Dasein*, este ser que nós mesmos somos no mundo circundante; isto é, para pensar o 'homem' a partir de sua interação com as coisas e com os outros, "em sua *cotidianidade* mediana, tal como ela é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*" (2005, p. 44). O que mudou na avaliação de Arendt? Pois em 1946, ela certamente não ignorava a concepção de *mundo* que já estava presente em *Ser e Tempo*. De fato, ela já admitia que "o elemento crucial do ser do homem [para Heidegger] é ser-no-mundo" (EU, p. 179/208). Mas estaria em jogo nesta condição, antes de tudo, a sobrevivência no mundo. Por isso, para Heidegger, "o modo básico de ser-no-mundo é a alienação" (*idem*), um modo de ser *inautêntico*. Em 1954, ao contrário, Arendt coloca mais peso no outro lado da balança, admitindo a relevância que Heidegger atribui à estruturas da vida cotidiana que seriam incompreensíveis para o homem tomado isoladamente. A comparação entre os dois contextos serve para ilustrar a ambiguidade, ou como prefere Figueiredo (*op.cit.*, pp. 132-133), a *dívida* e a *crítica* presentes na apreciação de Arendt em relação a Heidegger. Dívida para com a desconstrução da metafísica, que com ela torna-se a desmontagem da filosofia política; crítica porque ele seguiria depreciando o mundo comum em nome de um acesso incomum à existência autêntica.

Note-se entretanto que em nenhum desses dois momentos há uma consideração sobre o *pensar* heideggeriano. Embora já estivesse no horizonte de Arendt a tarefa de colocar o

---

60 Daí que o conceito heideggeriano de *historicidade*, embora refira-se à co-responsabilidade e ao co-pertencimento do homem e de seu destino (e não a um princípio transcendente, como seria o caso da *História* hegeliana) seja igualmente insuficiente para "lançar as bases de uma nova filosofia política" (*ibid.*, p. 78). Assim como o seriam, por diferentes motivos, a filosofia católica moderna (Maritain, Gilson, Guardini, Pieper), o existencialismo (Sartre, Merleau-Ponty, Camus, Malraux) e até mesmo a filosofia baseada na ideia de uma "comunicação ilimitada" de Jaspers.

61 HEIDEGGER, Martin. "A coisa". In: *Ensaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

pensamento em questão. “Para uma nova filosofia política”, diz ela ao final da conferência de 1954, “será crucial uma investigação sobre o significado político do pensamento, isto é, sobre o significado e as condições do pensamento para um ser que jamais existe no singular” (EU, p. 445/461; DP, p. 89). Mas se o *pensar* de Heidegger não é tema desses seus escritos e palestras, já em 1952 há registros sobre o assunto nos seus *Denktagenbuch*. Ali ela opõe o pensar-sobre (*denken über*), que toma aquilo que está presente-à-mão para torná-lo cognoscível, a um modo de pensamento rememorativo (*denken an*), que responde àquilo que não se pode conhecer. Este seria o tipo de pensamento requerido para lidar com temas como Deus e a existência, mas também, como sugere Rodrigo Chacón, para tornar-nos receptivos ao que Heidegger denomina *evento* (*Ereignis*), “uma experiência vivida que outorga significado e nos reivindica” (CHACÓN, 2012, p. 15). Acolher o evento é um modo de apropriar-se de si mesmo. Ele exige nossa responsabilidade, ao mesmo tempo em que abre a possibilidade de uma ação livre e prenha de sentido; ação que é o próprio ato de aceitar a obrigação, de levar a cabo aquilo que “pode ser – mas não deve ser – expresso como promessas” (DK, p. 93). Não se trata da liberdade individual e subjetivista, mas de uma liberdade que depende do chamado ao qual responde, tornando-se responsável. Trata-se, portanto, de uma espécie de reconciliação, isto é, uma forma de compreender o que aconteceu (SHA, p. 125). Sendo que, para pensar aquilo que não se pode conhecer, é preciso lembrar “de nossa finitude e de nossa abertura ao que não podemos dominar através do pensamento representativo ou da vontade” (CHACÓN, 2012, p. 16).

Mas é apenas em 1969, na ocasião do octogésimo aniversário de Heidegger, que Arendt torna públicas suas considerações sobre a filosofia heideggeriana enquanto modo de pensar. A diferença dele (mas também de Husserl, Scheler e Jaspers) em relação à filosofia acadêmica que se praticava até o início do século XX era uma atenção à “coisa pensada” ou a “coisa do pensar” em detrimento do “objeto de erudição”. Não se tratava, portanto, de conhecer a filosofia (ou qualquer outro assunto), mas de pensá-la. Nos termos da distinção entre *denken über* e *denken an*, ela afirma que o pensar de Heidegger “tem uma qualidade de abertura que lhe é exclusiva (...). Heidegger jamais pensa ‘sobre’ alguma coisa; ele pensa alguma coisa” (HTS, p. 280). E continua, colocando o antigo mestre em uma posição diametralmente oposta à que havia sido atribuída à doutrina platônica e sua tradição:

> Nessa atividade absolutamente não contemplativa, [Heidegger] mergulha nas profundezas, mas não se trata (...) de descobrir ou revelar um solo último e seguro, mas, mantendo-se nas profundezas, de abrir caminhos e colocar ‘pontos de referência’ (...). Este pensar pode se propor

> tarefas, pode se atrelar a 'problemas', e mesmo naturalmente tem sempre algo de específico com que se ocupa ou, mais precisamente, com que se estimula; mas não se pode dizer que há um fim. Está permanentemente em atuação, e mesmo a formação dos caminhos serve antes à abertura de uma dimensão do que à realização de um fim previamente estabelecido. Os caminhos podem ser pacíficos, 'caminhos florestais' (...) que, por não conduzirem a um fim estabelecido fora da floresta e 'se perdem de repente no não-aberto', são incomparavelmente mais adequados para quem ama a floresta e nela se sente à vontade do que as rotas de problemas cuidadosamente traçadas onde se acotovelam as pesquisas dos especialistas em filosofia e ciências humanas. (HTS, pp. 280-281)

Arendt reserva a Heidegger um importante papel na demolição da metafísica, a qual de todo modo já vinha desmoronando. Graças a ele isto ocorreu "de maneira digna", pois a metafísica pôde ser "*pensada* em todas as suas consequências" (HTS, p. 281). Mas o fato de Heidegger ter pensado algo que estava sendo destruído não é mera coincidência. Este é o papel do pensamento, cujo caráter destrutivo temos vislumbrado desde o início deste capítulo. E aqui Arendt afirma, mais uma vez, que "o pensar se comporta em relação aos seus próprios resultados de forma destrutiva, isto é, crítica" e que se os filósofos demonstraram por tanto tempo uma enorme disposição para construir sistema, "essa necessidade não se origina do pensar" (HTS, pp. 282-283). Repete-se aqui também a metáfora sobre o manto de Penélope. O pensamento sempre retorna a si mesmo, desfazendo, retomando e distorcendo seus resultados, pensando de novo o já pensado.

Pode-se então imaginar que a floresta seja uma metáfora da vida política e que seus caminhos sejam os labirintos da relatividade das opiniões. Mas não é o caso. Pois o lenhador/pensador "segue caminhos que ele mesmo desbravou" (HTS, p. 281). Quando se perde, está sozinho; diferentemente do cidadão que perde suas convicções por ter se confrontado com as de outro homem. Pensar e agir não são o mesmo. Deparamo-nos novamente com o problema que surge a cada fresta destas páginas, como o mato que surge nas calçadas para nos lembrar o que está por baixo do concreto. Pois o pensar, diz Arendt citando Hegel,

> (...) é 'algo solitário'; e isso não só porque estou só, (...) mas porque nesse diálogo [comigo mesmo] sempre entra algo 'indizível' que não pode ser totalmente trazido à voz pela linguagem, e tampouco propriamente à palavra, pois não se comunica nem aos outros nem mesmo ao interessado. É sem dúvida esse 'indizível', de que Platão fala na Sétima Carta, que transforma a tal ponto o pensar em algo solitário e constitui, porém, o solo nutriz sempre diverso de onde se eleva e se renova constantemente. Poder-se-ia imaginar – mas não é absolutamente o caso no que concerne a Heidegger – que a paixão do pensar se funda de imprevisto sobre o homem mais sociável e o destrói à força da solidão (HTS, p. 284).

A descrição do pensar nas linhas que seguem o aproxima novamente da imagem que o tornou tão avesso à vida dos cidadãos atenienses: ele é um *pathos*, ou ao menos se inicia com

o espanto que surpreende e se apodera da pessoa, retirando-a dos afazeres e atividades, distanciando-a dos outros homens, emudecendo-a. A morada do pensador é um lugar de calma, de quietude, lugar em que não se escuta ruído algum, nem mesmo a própria voz. A condição para o pensar é este silêncio e este afastamento. Ele só pode dedicar-se ao que não está presente, ao que não pode ser imediatamente percebido. Pensar é distanciar o que está próximo, é aproximar o que está distante. Nunca aqui. Nunca entre nós. Nunca o presente. O pensar (*denken an*) é sempre uma lembrança (*andenken*). Para o pensar, a vida cotidiana – Ah, nossa vida cotidiana, cada vez mais barulhenta! – é o esquecimento daquilo que é o assunto do pensamento, isto é, o próprio pensar. Não o conhecer, o ter opiniões ou o dizer. A lembrança do pensar "sempre é paga por uma retirada do mundo dos afazeres humanos, mesmo que o pensar medite justamente esses afazeres em sua calma retirada" (HTS, pp. 286-287).

Mais uma vez, retornam as mesmas questões. Como pode o pensamento ser relevante para a política? Que conciliação é possível entre a vida do filósofo e a vida do cidadão? Em primeiro lugar, é preciso notar que Arendt atribui a capacidade de espantar-se com a coisas e de pensá-las a todos os homens e não a poucos privilegiados. Ocorre que nem todos realizam esta capacidade e menos ainda são os que permanecem nesse estado. Esta é a chave. Apesar de sua grandeza e da extrema relevância de seu pensamento, Heidegger está preso aos preconceitos contra a política na medida em que aceita o pensamento como morada, assim como Platão havia pretendido generalizar a experiência do espanto, prolongando indefinidamente o que deveria ser um momento revelador, porém fugaz.

> É permitido esperar que muitos homens talvez conheçam o pensar e a solidão a ele vinculada; mas certamente não têm aí a sua morada, e se os toma o espanto perante o simples e, cedendo ao espanto, deixam-se engajar no pensar, sabem que são arrancados à morada que lhes cabe no *continuum* dos afazeres e atividades onde se realizam as preocupações humanas e que a ela retornam após um breve momento (HTS, p. 285).

Todo pensamento genuíno requer o afastamento do mundo, a solidão e a quietude. O perigo, explica Richard Bernstein, é cair na ilusão de que se pode permanecer nesse estado; ainda mais, é acreditar que este seja o caminho para a Verdade, para o Bem ou para a Autenticidade. "Esta é uma tentação – a tentação de rebaixar a *doxa* e escapar da contingência das aparências cambiantes – que tem sido inerente à toda tradição filosófica" (BERNSTEIN, 2000, p. 280). Há, portanto, uma "deformação profissional", como afirma a própria Arendt a respeito não apenas do fato de que Platão e Heidegger quiseram viver no pensamento, mas de

que, ao pretenderem retornar à morada dos homens, ambos recorreram aos tiranos e ditadores[62]. Mas esta, podemos dizer, é uma deformação do pensamento profissional, não do próprio pensamento. Adotar o espanto como morada e afastar-se da morada dos homens é um vício dos filósofos, não da atividade filosófica. Quanto a esta atividade, Arendt guarda de fato uma grande estima. O que pode permanecer obscurecido pelas palavras que procuram marcar sua posição fora do círculo dos filósofos.

Temos em Miguel Abensour uma interessante reflexão sobre a atitude filósofica de Hannah Arendt, a despeito de sua crítica à filosofia política. "O certo", diz ele, "é que a autora guarda um momento fundamental da filosofia, o espanto. Talvez esta surpresa desvele a condição ontológica da pluralidade e da origem. Não é o espanto o único capaz de criar um novo começo?" (ABENSOUR, 2007, P. 107). O caráter destrutivo do pensamento, que se inicia após o choque do *thaumadzein*, adquire então uma outra face, a de um *recomeço*. Incomodado com o que está à sua frente, paralisado pelo espanto diante daquilo que é, o pensador se distancia para considerar o que sabe, isto é, para pensar o já pensado. Neste retorno sobre si mesmo, lembra o que já sabia; mas neste exercício aquilo assume um aspecto totalmente diverso. A coisa *começa* a ser pensada de outra maneira. Uma nova coisa tem *início*. Nesta perspectiva, o espanto e o pensamento que se segue não conduzem o homem à antevisão de sua morte, mas a seu *nascimento*.

> Esta orientação para a natalidade é, ademais, orientação para a política; posto que o fato de nascer é experiência do princípio. Aparecemos diante dos demais homens como recém-chegados, capazes de criar algo, de introduzir novidades. O nascimento, ele mesmo um acontecimento, está prenhe de acontecimentos futuros. Neste sentido, um fio sutil e valoroso vincula o nascimento com o princípio (não tanto o nascimento biológico quanto a repetição deste pela aparição na cena política); e o começo, com a liberdade" (*ibid*., p. 111).

A filosofia não é um aprender a morrer, mas um aprender a *viver* e *viver em comum*. Pois ninguém pode verdadeiramente existir no completo isolamento. Logo, o pensador deve retornar ao mundo com a novidade que é ele mesmo e o seu pensar. Ele traz novo sentido, faz com que os outros olhem para o mesmo de modo diferente. Evidentemente, trata-se de um exercício perigoso para todos os credos e normas sociais. Mas o pensamento não pode escapar desta sina. "Diferentemente da política", escreve Arendt, "a filosofia é, por assim dizer, antitradicional por natureza" (PP, p. 101). E isto não a coloca em conflito apenas com a cidade

---

62 Como se sabe, Platão foi aconselhar o tirano de Siracusa e Heidegger tornou-se reitor e porta-voz acadêmico do regime hitlerista.

e suas leis. “Onde e quando alcançou verdadeira grandeza, a filosofia teve de quebrar até mesmo a sua própria tradição” (PP, p. 102). Ora, quem diria que a serenidade do pensar fosse tão carregada de desafios! Eis o maior deles, ainda não realizado: pensar a pluralidade humana e a irrefutável indeterminação de nossas ações.

2.6 – Pensamento e política

Em meio às diversas considerações de Arendt sobre a obra e o pensar de Heidegger, não obstante os créditos a ele concedidos, permanece a denúncia de um ranço antipolítico. Ele não concederia a devida atenção e dignidade à pluralidade humana, ora porque pensa a autenticidade como um ser si mesmo, ora porque decide fazer do pensamento solitário a sua morada. Mas esta, como já sabemos, não é uma exclusividade de Heidegger. Ela se aplica, a despeito das raras exceções com as quais também lidamos, ao conjunto da tradição filosófica desde Platão.

Esta hostilidade do filósofo contra a política tem sua raiz histórica no julgamento e na condenação de Sócrates, mas está mais profundamente sustentada na tensão vital entre a experiência do viver-só e a do viver-com. E o motor de toda hostilidade da filosofia – e das ciências sociais e políticas, suas herdeiras – para com a pluralidade humana é, em última instância, sua indeterminação, o fato de que nunca sabemos o que estamos fazendo e de que não temos controle sobre nossas ações. Logo, não se trata apenas de garantir um lugar tranquilo para os filósofos, nem de ensinar os cidadãos a conceberem opiniões mais verdadeiras. Desde a expressiva imagem do rei-filósofo platônico, a política é vista como a carência que se deve administrar, o caos que a razão deve organizar. Como bem o exprime André Duarte:

> Platão é o primeiro filósofo a postular que a *polis* veio à existência em função da precariedade da condição de homens constantemente entregues às suas necessidades vitais (...). A atividade política é ‘naturalizada’ a partir do instante em que (...) ela encontra o seu fundamento na condição de seres cuja insuficiência os força ao convívio, derivando-se daí a necessidade da construção da cidade. (...) O desprezo pela política (...) perpassa toda a tradição do pensamento político, desde Platão e Aristóteles até a época moderna e o pensamento político contemporâneo, em diversas fórmulas particulares. Nelas, a política é considerada seja como derivada da fragilidade e das necessidades vitais do seres humanos; como resultado necessário da condição pecaminosa do homem, na visão do cristianismo primitivo, que herda do platonismo o desprezo pelas coisas terrenas; como resultante de um pacto motivado pelo cálculo racional em face do temor da morte violenta e iminente, tendo em vista a conservação da vida, segundo a tese hobbesiana; como algo que deveria ser arranjado de tal modo que apenas espíritos ‘medíocres’ se importassem com ela, segundo Nietzsche; como o palco da manifestação das figuras do Espírito Absoluto no curso da

> dialética que opera na história, em Hegel; como o verniz necessário que garante e protege a exploração econômica dos detentores dos meios de produção sobre os que detêm apenas sua força de trabalho, segundo Marx; ou como a instância que define a posse e o uso legítimo dos instrumentos de coerção e violência, em Weber. A lista poderia ser estendida infinitamente (...)" (DUARTE, 2000, pp. 166-168).

Em todos os casos a política é pensada como mal necessário, forma de se colocar ordem no 'asilo de loucos' ou, mais precisamente, como instância que deve ser regida por um princípio universal, a ser descoberto pela *theoria*, uma vez que a vida humana é necessariamente frágil, instável, precária, carente, contingente, pecaminosa. Esta seria, segundo Arendt, a

> única perplexidade da ação humana que acometeu tanto as antigas considerações políticas quanto as modernas considerações históricas. A incerteza da ação, no sentido de que nunca sabemos realmente o que estamos fazendo (...) foi considerada pela filosofia antiga como o supremo argumento contra a seriedade dos assuntos humanos. Essa incerteza está na origem das proverbiais afirmações ulteriores de que os homens de ação se movem numa rede de erros e inevitável culpa. (PP, pp. 103-104)

É a partir dessa perplexidade que nossa tradição pensou as relações humanas como um teatro de fantoches movidos pela Divina Providência, pela Natureza ou pelo Espírito Absoluto. Se "a política existe porque os homens estão vivos e são mortais, ao passo que a filosofia se ocupa das questões eternas, como o universo" (PP, pp. 131-132), cumpre então que a Filosofia Política seja a ciência que descobre os padrões universais, tornando visíveis os cordões que nos agitam a fim de que o homem possa estar ciente de seus próprios movimentos. De fato, diz Arendt, a tradição nunca postulou sermos capazes de eliminar o elemento trágico presente em toda a ação – o fato de que pode-se praticar o mal pensando fazer o bem – até que as tecnologias modernas transformaram as expectativas humanas e tornaram possível o sonho de fabricar o futuro e construir a sociedade conforme a vontade humana (PP, p. 105). E talvez agora que isto se tornou uma possibilidade, ou seja, no acabamento da Filosofia Política, talvez possamos voltar e repensá-la. Talvez possamos retomar o que nela permaneceu impensado.

A incerteza da ação, disse Arendt, foi a única perplexidade que acometeu todas as considerações sobre a política no decorrer da história. No entanto, este não foi um legítimo *thaumadzein*. "A filosofia política foi aquele ramo da filosofia que não se originou da atitude de espanto e gratidão do filósofo diante de seu tema de questionamento, a *polis* e os assuntos humanos, mas que derivou justamente da hostilidade do filósofo em relação à insegurança,

instabilidade e imprevisibilidade desse domínio." (DUARTE, 2000, p. 165). A filosofia nunca olhou para a pluralidade humana e suas consequências perguntando 'o que é isto?', mas sempre 'o que fazer com isto?'. Tratou-se sempre de pensar sobre a coisa, não de pensá-la. O que Arendt ainda espera da filosofia, diz Abensour, é o espanto diante da condição ontológica da pluralidade (2007, p. 119). E de fato é esta tarefa que encerra a conferência "*Philosophy and Politics*": "Se, a despeito de seu necessário afastamento do cotidiano dos assuntos humanos, os filósofos algum dia chegarem a uma verdadeira filosofia política, terão de fazer da pluralidade do homem, da qual emerge a esfera dos assuntos humanos – em sua grandeza e sua baixeza –, o objeto de sua *thaumadzein*" (PhP, p.103; DP, p. 115; PP, p. 84). O que significa não querer conhecer ou controlar, mas *aceitar* o fato de que vivemos com os outros no mundo. Aceitar aqui não tem o sentido de uma pura adequação ou de subordinação a uma ordem, como se a pluralidade trouxesse consigo uma regra que devesse ser meramente aplicada aos casos. Antes, ela é o *evento* que nos obriga e exige de nós uma resposta que pode – mas não deve – ser dada. Uma resposta cuja liberdade é o próprio ato de acolher a missão.

Para tanto, diz Abensour, seria preciso que os filósofos mudassem de disposição (*Stimmung*) em relação à política, no que ele chama de "torsão do *thaumadzein*", uma vez que o espanto se voltaria justamente para aquilo que, até então, foi considerado um obstáculo para a admiração filosófica; "em suma, transformar o obstáculo ao pensar no objeto do pensar" (ABENSOUR, 2006, p. 230). É preciso dirigir à política um novo olhar – não encoberto por nenhum conteúdo filosófico – a fim de garantir que este domínio da existência humana apareça em si mesmo, como ele é. Abensour chama de "concepção heróica da política" a perspectiva a partir da qual o pensamento reconhece a dignidade da ação humana. Uma concepção que se contrapõe à tradição de três modos: assegura a precedência da ação sobre toda teorização; valoriza a natalidade, o caráter revelador do início; e pensa o âmbito público como lugar em que os atos heroicos se revelam e com ele o *ser – quem* – daquele que age (*ibid*., pp. 249-257).

Eu gostaria de acrescentar uma hipótese a esta reflexão. Parece-me que a incerteza constitutiva das relações humanas, motivo de perplexidade para toda a tradição da filosofia política – que a interpretou como falta, carência, falsidade, precariedade, pecado, etc. – é agora, de outro modo, a base de uma "nova filosofia política". Trata-se de uma nova mirada, que *não busca remediar a falta, mas a assume como condição essencial e inescapável*. De fato, a pluralidade – "em sua baixeza e sua grandeza" – é a única condição em que a vida humana pode adquirir *sentido*, pois este não advém de nenhum princípio único e fundamental,

nem de uma teoria, nem da antevisão da morte, nem de um sentido escondido na História ou na Natureza, nem de qualquer forma de acesso transcendental à verdade. Como afirma Bethania Assy, comparando a noção arendtiana de evento com a temporalidade messiânica do judaísmo em Rosenzweig:

> Contra a moderna concepção do progresso infinito da história, coloca-se sua análise messiânica: o instante, a possibilidade atual do advento. A temporalidade peculiar da história é marcada por uma incompletude essencial, em um movimento sem fim em direção a uma meta que está além da temporalidade histórica. De modo similar, o esquema do tempo histórico em Arendt, desenvolvido a partir da narrativa grega, coloca os eventos singulares e sua imprevisibilidade como o assunto da história. (...) Esses casos, feitos e eventos singulares interrompem o movimento circular da vida cotidiana no mesmo sentido em que o *bíos* dos mortais interrompem o movimento circular da vida biológica. (...) o próprio nascimento possui a intensidade da redenção, mesmo levando em conta que ao falar em natalidade como evento singular Arendt está se referindo a um evento mundano e não a um evento redentor transcendental" (ASSY, 2011, p. 11).

Assim, a política é compreendida como uma espécie de *redenção*, mas em um sentido completamente mundano. Ela é salvação aqui e agora, sem nenhuma esperança no Além e sem nenhuma pretensão de durar para sempre, como solução definitiva para a inconstância de nossas vidas. "A abertura para a imprevisibilidade do evento – não apenas como a novidade imanente da natalidade, mas também como o evento redentor – não anula a liberdade humana; antes, ela fortalece a criatividade da ação política" (*ibid.,* p. 29). Assy ressalta a capacidade redentora e re-iniciadora da narrativa, da memória e do julgamento. Mas podemos igualmente enfatizar outras duas capacidades que a própria Arendt reconhece como os únicos remédios para a imprevisibilidade das ações humanas: o perdão e a promessa. Remédios (não soluções) que não se encontram fora da ação, mas estão entre suas possibilidades.

> A redenção possível para o problema da irreversibilidade – a impossibilidade de desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade do perdão. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contida na faculdade de fazer e cumprir promessas. As duas faculdades caminham juntas, na medida em que uma delas, o perdão, serve para desfazer os feitos do passado, cujos 'pecados' pendem como a espada de Dâmocles sobre cada geração; e a outra, obrigar-se através de promessas, serve para estabelecer no futuro, que é por definição um oceano de incertezas, ilhas de segurança sem as quais nenhuma continuidade, muito menos qualquer tipo de durabilidade, seria possível nas relações entre os homens. (HC, pp. 237/248-249)

É já com este espírito de compromisso com a contingência e relatividade da existência humana, mas sem a percepção sobre o poder da promessa e do perdão[63], que Sócrates, diante

63 Segundo Arendt, devemos a Jesus essa compreensão sobre a importância do perdão para os assuntos humanos; e aos romanos, ou, ainda antes, a Abraão a consideração sobre os pactos e promessas (HC, pp. 238/250 e 243/255).

da morte iminente, despia-se não apenas de qualquer temor sobre o que encontraria no Além – pois ninguém pode temer o que não conhece –, mas também de qualquer esperança de que houvesse enfim um lugar em que o homem deixasse de ser incompleto e a Sabedoria fosse encontrada de uma vez por todas. Quando considera a possibilidade de encontrar no Hades "os verdadeiros juízes" de Atenas, ele não espera alcançar o senso da Justiça, concluindo enfim o resultado de suas buscas em um descanso eterno, mas deseja apenas "comparar com os deles os meus sofrimentos e, o que é mais, passar o tempo examinando e interrogando os de lá como os de cá, (...) conversando com eles, sujeitando-os a exame!" (PLATÃO, 2000, p. 96). Um exame sem fim, sempre pendente.

Mas como temos insistido, agir – inclusive prometer e perdoar – não é o mesmo que pensar, examinar e interrogar. Mais do que diferentes, repetimos com Dolores Amat, "a faculdade de afirmar com palavras e atos e a faculdade de fazer questões e duvidar estão frequentemente em tensão. Questões podem paralisar aquele que age; e a ação e a fala precisa calar as questões (ao menos temporariamente) a fim de se desenvolverem" (AMAT, 2011, p. 6). Sendo assim, a conciliação entre esses dois modos de vida não pode assumir a forma de uma comunhão. O que se pode fazer e, segundo Amat, Arendt o faria, é buscar "maneiras de fazer as questões do filósofo e as opiniões dos cidadãos coexistirem em uma relação não-hierárquica. (...) O que nós podemos encontrar na obra de Arendt é principalmente um convite para pensar e para agir, um convite para continuarmos com a busca socrática por uma relação igual e benéfica entre filosofia e política, entre a capacidade de fazer questões e a habilidade de afirmar com palavras e atos" (AMAT, 2011, pp. 6-7).

Mas é evidente que a disposição do pensamento para o diálogo permanente, alheio a qualquer fim último e a qualquer padrão absoluto, carrega riscos enormes porque estará sempre na iminência de um conflito com os padrões e regras estabelecidos (pela política, mas também pela religião, pelas ciências e pela própria filosofia). E é exatamente este tipo de risco que Arendt parece correr com sua "filosofia política". Como argumenta Vinicius de Figueiredo, a desconstrução da filosofia política a "imuniza" das "tentações especulativas"; ela "não pode nem almeja ser teórica", donde decorre que "a reflexão de Arendt parece desprovida de método" (*op.cit.*, p. 134). Nós não encontraremos em sua obra espécie alguma de sistema ou de teoria em sentido forte. "Ela lida com questões fundamentais em seus escritos, mas não tenta produzir respostas teóricas para os problemas políticos" (AMAT,

op.cit., p. 6)[64]. O que pode tornar a teia de seus pensamentos mais ou menos suscetível a arrebentar-se quando tentamos enquadrá-la nas usuais categorias políticas e filosóficas. "E isto", diz Bernstein, "não apenas porque ela está sempre desfazendo o que teceu, mas porque o véu que ela tece e retece tem muitos fios soltos. Arendt certamente reconheceria que seu próprio pensamento levanta questões que ela não responde. Como Sócrates, a quem tanto admirava, ela procurou deliberadamente infectar outras pessoas com as perplexidades que eram centrais em seu próprio pensamento" (BERNSTEIN, 2000, p. 288).

---

64 Seguimos sem hesitação as conclusões de Dolores Amat até este momento. Mas é preciso marcar algumas advertências a partir do momento em que ela compara essa atitude com o esforço para estabelecer uma nova ontologia; esforço que se aproximaria da "ontologia da contingência" postulada pelo austríaco Olivier Marchart em um livro recente (*Post-foundational Political Thought: Nancy, Lefort, Badiou and Laclau*), sendo, contudo, mais coerente. Baseado na obra de pensadores contemporâneos, Marchart advoga o nascimento de uma nova ontologia, consciente do fato de que não haveria mais qualquer possibilidade de se instaurar um fundamento para as sociedades. O problema neste projeto, segundo Amat, é que para se afirmar que não há fundamento algum seria preciso algum fundamento. Além do mais, o fato de que nos faltam fundamentos não nos permitiria afirmar sua total impossibilidade no futuro. Arendt escaparia desta petição de princípio na medida em que não afirma nem recusa a possibilidade de uma nova fundação, apenas convidando-nos a pensar a condição em que nos encontramos. A questão, me parece, não é se os homens poderão, algum dia, encontrar um (novo) fundamento absoluto; pois na perspectiva arendtiana, a ideia de um absoluto guiando os assuntos humanos não traz nenhuma novidade, apenas repetindo - em termos nietzscheanos - a "vontade de verdade" que tem fechado o espaço da política desde a morte de Sócrates. A questão é se nós, que vivemos após a morte de Deus, que experienciamos o ocaso de toda medida absoluta, podemos ainda viver - e viver em comum - sem um chão, isto é, destituídos de uma estabilidade suficientemente capaz de nos fornecer algum senso de realidade e nos garantir algum sentido para a gratuidade e contingência de nossa existência.

Capítulo 3

As distinções conceituais de Arendt no debate político contemporâneo

"Sempre começo qualquer coisa dizendo: 'A e B não são iguais'" (SHA, p. 161). O mundo humano não é igual à natureza, a esfera privada não é igual à pública, aquilo que é próprio ou particular é diferente do que é comum, assim como são diferentes a violência e o poder, os conselhos e o sistema partidário, a necessidade e a liberdade, o movimento e a estabilidade, o cálculo e o pensamento, a administração e a ação, etc. A partir deste exercício Hannah Arendt tramou uma ampla teia conceitual, por vezes apoiando-se em distinções tradicionais e bem aceitas, outras seguindo um caminho inusitado e difícil de se acompanhar. Cada distinção mobiliza uma série de outros conceitos e contextos, o que nos impede de tratar a todas como equivalentes se pretendemos investigá-las em seus pormenores e reter a contundência e relevância de cada articulação. No entanto, podemos tomá-las como parte de um grande esquema teórico. O articulador mais evidente é o fato de todas possuírem como pano de fundo uma preocupação com a política. Mais precisamente, elas são marcadas pela tentativa de iluminá-la, distinguindo-a do que é apolítico ou antipolítico.

Mas esta linha divisória, tão cara à nossa autora e marca indelével de seus escritos, é talvez o aspecto mais polêmico de sua obra. Entre as questões que mais fortemente animam os debates entre seus leitores está a de saber se é possível, de fato, discernir de maneira transparente aquilo que constitui a vida política, separando-a dos outros aspectos da existência humana. Esta divisão faz algum sentido? É possível observá-la em nossas instituições, atividades, produtos e interações, ou trata-se de mera abstração, coerente talvez em tempos idos, mas totalmente ineficaz nos dias de hoje? Um dos pontos cruciais desse debate diz respeito ao caráter excludente da política compreendida a partir de assuntos, espaços e sujeitos determinados. Na teoria política de Hannah Arendt, segundo alguns de seus críticos, o que pertence ou não à política estaria definido de antemão pelo produto de cada atividade humana (o trabalho, a fabricação e a ação), pelo espaço em que se realizam (o público, o privado ou o social) ou por determinadas classes ou gêneros de pessoas. Assim, por exemplo, os assuntos de ordem privada e as chamadas questões sociais (tais como alimentação, moradia, emprego e tudo o que diz respeito ao corpo humano e sua sobrevivência), bem como as questões relacionadas a grupos cuja identificação é estabelecida a partir de dados naturais ou pelo nascimento (mulheres, judeus, negros, etc.) nunca poderiam tornar-se tema do debate público. Não faltam nos escritos de Arendt pontos de apoio para tal interpretação.

Curiosamente, no entanto, não encontramos nos mesmos escritos indicações tão evidentes sobre quais seriam os temas dignos do debate público. No debate sobre "A obra de Hannah Arendt", em 1972, Mary McCarthy, uma de suas grandes amigas, afirmava que a política como ela nos apresentava, depurada de qualquer preocupação socioeconômica, parece tornar-se completamente vazia, pois "os discursos não podem ser apenas discursos, têm de ser discursos sobre algo" (SHA, p. 138). "Você está completamente certa", responde Arendt, "e posso admitir que me faço essa questão". E continua: "A vida muda constantemente e as coisas estão constantemente lá como se quisessem ser discutidas. Em todas as épocas as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem ao âmbito público – 'são dignas de serem discutas em público'. O que esses assuntos *são* em dada *momento* histórico é provavelmente *completamente* diferente" (*idem*). Sugiro que levemos a sério a hesitação de Arendt para determinar quais seriam os assuntos da política. Assim como a enigmática afirmação, no mesmo contexto, de que "O debate público só pode lidar com coisas que – se quisermos dizer negativamente – não podemos calcular com exatidão" (*ibid.*, p. 139)".

O que isto significa? Longe de ser resolvida, a questão atravessou os anos e tem se desdobrado em uma série de releituras, críticas e justificações. Neste capítulo, apresentaremos um pequeno aspecto do debate contemporâneo a este respeito, procurando situar a perspectiva de nossa investigação. A hipótese que perseguimos é a de que Arendt não estabelece realmente uma teoria segundo a qual a política possui espaços, assuntos e sujeitos determinados. Arriscamo-nos inclusive a dizer que não exista, de fato, uma Teoria ou uma Filosofia Política em seus escritos. Ao menos não em sentido tradicional. Críticos como Habermas e Benhabib definem as distinções arendtianas como uma *divisão ontológica*. Mas me parece que se há um pensamento ontológico da política em Hannah Arendt, ele não busca suas propriedades fundamentais, sua causa primeira e imutável, aos moldes de uma ontologia clássica. Examinaremos então os argumentos de Seyla Benhabib em contraste com uma série de outros pensadores e intérpretes de Arendt – em especial, Dana Villa, Bonnie Honig e Roberto Esposito – a fim de destacar o caráter aberto e indeterminado da política para Hannah Arendt. Ao final, lançaremos mão da ideia de uma *ontologia ambígua*, que pensa o político e o não-político, o ser-com e o ser-isolado, em seu caráter tenso e contraditório.

3.1 – O "essencialismo" arendtiano

Entre as interpretações mais produtivas e preocupadas em refutar o encerramento da política em predeterminações, Seyla Benhabib acusa, na esperança de Arendt em encontrar o que a política *realmente é*, o que chama de "essencialismo fenomenológico", um erro de método que conduziria à "tentativa [fútil e implausível] de separar o político do econômico por uma divisão ontológica entre liberdade e necessidade" (1996, p. 158). Procurando superar as incongruências desta posição, ela aponta três diferentes formas em que as distinções aparecem nos escritos de Arendt: baseadas no *conteúdo-objeto* da discussão ou da atividade, no *espaço* em que se realizam ou na *atitude* que revelam. Se admitirmos que a política diz respeito a determinados objetos e conteúdos, então problemas sociais como a moradia e o transporte podem ser definitivamente excluídos do debate público e tratados tecnicamente. Se, por outro lado, a separação se refere a espaços estanques – como se ainda houvesse o lar da família grega como lugar da vida privada e, de outro lado, a esfera pública e política – ela não dá conta de pensar a complexidade e variedade das instituições modernas, com todas as implicações da política sobre a família, da economia sobre a política, etc. Portanto, a única maneira de manter uma distinção válida nos dias de hoje seria pensá-la a partir do modo como se encara um assunto[65]. O engajamento político envolveria uma *mudança de perspectiva*, que abandona os interesses privados de cada grupo ou classe particular e assume uma visão mais ampla, transformando os ditames do interesse próprio em um *objetivo público comum* (*ibid.*, p. 156). Esta *atitude* poderia ser tomada por qualquer pessoa, a respeito de qualquer questão, estendendo-se inclusive para o domínio da vida privada.

O argumento é sustentado pela defesa de um modelo *narrativo* de ação em oposição a um modelo *agonístico*, ambos supostamente presentes de modo conflitante no pensamento arendtiano[66]. O agonismo, baseado em experiências arcaicas e irrelevantes no contexto

---

65 Hanna Pitkin antecipa semelhante posição em um clássico artigo sobre o tema, intitulado "Justice: On Relating Private and Public" (Political Theory, vol. 9, n. 3, 1981). "Talvez, então, não seja um assunto ou tema particular, nem uma particular classe de pessoas, mas uma atitude particular aquilo contra o que a esfera pública deva ser protegida (...). Talvez o 'trabalhador' deva ser identificado não pela sua maneira de produzir, nem por sua pobreza, mas pela perspectiva orientada pelo 'processo'; talvez ele não seja objetivamente 'guiado pela necessidade', mas porque ele *considera* a si próprio como guiado, incapaz de ação" (p. 342).

66 Benhabib faz referência à tensão, trazida à tona por Maurizio Passerin d'Entrèves, em *The Political Philosophy of Hannah Arendt* (1994), entre um modelo de ação *comunicativo* e um modelo de ação *expressivo*, baseando-se na discussão de Habermas sobre os tipos de ação, levada a cabo em *Teoria da Ação Comunicativa*. Contudo, segundo Benhabib, o termo habermasiano *ação comunicativa* não se aplicaria ao pensamento de Arendt. Ela utiliza então o termo *narração* como oposto a *agonismo* (o qual, por sua vez, parece ser considerado semelhante à *expressão*).

político moderno, tais como a vivida na pólis grega, presumiria uma esfera pública com limites – espaciais e de conteúdo – rigidamente definidos, um palco ou arena estável onde a liberdade pudesse ser exercida em torno de assuntos dignos de serem debatidos. O modelo narrativo, pelo contrário, baseado nas experiências revolucionárias modernas e também na apropriação da filosofia kantiana, não possuiria um espaço determinado, sendo móvel e até mesmo virtual. Esta elaboração torna-se operativa na medida em que cinde o pensamento arendtiano sobre a ação política em dois polos opostos, que correspondem à dupla definição que a própria autora dá ao termo *público* em *A Condição Humana*. Benhabib enfatiza a definição do público como o "espaço de aparências" que se abre entre os homens sempre que "o que aparece em público pode ser visto e escutado por todos e possui a mais ampla publicidade possível" (HC, p. 50/59); subestimando, no entanto, a ideia de que o público também é "o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e distinto de nossa propriedade privada nele" (*ibid.*, p. 52/62). Uma noção de mundo que, ainda segundo Arendt, "não é idêntico à Terra ou à natureza, como o espaço limitado para o movimento dos homens e as condições gerais da vida orgânica" (*idem*).

Benhabib não parece interessada em aprofundar *esta* distinção entre o espaço público e o privado ou entre o mundo e a natureza, tomando-a como uma parte descartável e menos importante do pensamento de Arendt[67], herança da nostalgia helenista que a teria impelido à "crença (...) de que cada tipo de atividade humana possui um 'lugar' próprio no qual pode ser conduzido" (BENHABIB, 1996, pp. 123-124). Ela pretende então superar o aspecto anacrônico da distinção extraindo seu caráter objetivo (baseado em limites físicos ou conteúdos específicos) e fazendo com que corresponda apenas à uma atitude ou ponto de vista sobre o mundo. Em outras palavras, dividindo a ação em dois modelos, Benhabib pode argumentar a favor da proeminência de um sobre o outro, dispensando a objetividade do *mundo comum* como critério e tomando o intangível *espaço de aparências* como verdadeira fonte de toda ação. Daí a afirmação de que "toda ação, incluindo a ação agonal, é constituída narrativamente" (*ibid.*, p. 129), ou seja, que o princípio básico de toda interação humana é a possibilidade de construir uma história, quer seja sobre os assuntos que Arendt julgaria dignos

---

67 Neste sentido, um argumento forte e interessante é construído em torno da situação-limite do totalitarismo: "Os humanos 'aparecem' uns aos outros nos campos de concentração (...). Mas o aspecto do domínio público como um mundo comum é de certo modo mais frágil e intimamente ligado a certas condições sócio-históricas. Sob condições de extremo terror, isolamento, dominação e violência, o domínio público como um *mundo comum* pode ser profundamente destruído. (...) embora eles não possam nunca eliminar o domínio público como um espaço de aparência sem colocar um fim a própria vida humana" (BENHABIB, 1996, p. 128).

do debate público ou, o que lhe interessa, sobre questões sociais como as relações de gênero, as condições de trabalho, o direito dos imigrantes, o déficit habitacional, etc. Para isso, basta que o poder aglutinador e expansivo da narrativa transforme o interesse particular em interesse comum. O que deve acontecer na medida em que são ampliadas as condições para o debate público.

É difícil discordar da habilidosa construção de Benhabib, cujo exercício intelectual tem uma motivação altamente democrática. Contudo, podemos encontrar alguns contrapontos. Segundo Dana Villa, Arendt não estaria interessada em uma "epistemologia social" que revele a estrutura básica de toda interação humana. Arendt não nega que o discurso possa acompanhar diversos aspectos da vida humana, mas não pensa que ele possua sempre a mesma relevância. Apenas a ação política, como criadora de novos começos, exige uma palavra que a revele enquanto tal.

> Em todas as outras performances, o discurso tem um papel subordinado, como um meio de comunicação ou o mero acompanhamento de algo que também poderia ser realizado em silêncio. É verdade que o discurso é extremamente útil como um meio de comunicação e informação, mas enquanto tal ele pode ser substituído por uma linguagem de sinais, a qual pode se mostrar ainda mais útil e conveniente para transmitir certos significados, como na matemática e outras disciplinas científicas, ou em certas formas de trabalho em equipe" (HC, p. 179/192).

O discurso pode ser irrelevante mesmo em um debate a respeito de assuntos públicos, se as pessoas não estiverem umas *com* as outras, mas apenas a favor ou contra, isto é, aliadas ou rivais na disputa de interesses pessoais ou de grupo. Nesta ocasião, "o discurso torna-se de fato 'mero falatório', simplesmente mais um meio em vista do fim, seja servindo para enganar o inimigo ou para confundir a todos com propaganda" (*ibid.*, p. 180). Por isso, Arendt chamaria a atenção para um tipo particular de narrativa e de interação, focado em um fenômeno específico: as palavras e os atos públicos (VILLA, 1996, p. 31; 1999, p. 141). Mais precisamente, palavras e atos que não buscam a aplicação adequada de certos meios para alcançar um fim determinado, mas cujo debate se dá em torno do próprio fim. O discurso político é aquele que cria parâmetros, "uma vez que o 'bem' a ser alcançado é articulado concretamente apenas no meio do debate"; ele é "constituidor de fim" e "fundamentalmente preocupado com o *sentido* de nossa vida em comum" (VILLA, 1996, p. 32, minha ênfase).

A especificidade desse discurso implica não apenas que possam existir uma série de histórias e relações humanas que não pertencem ao âmbito público-político, mas também que "a expansão das oportunidades de deliberação e debate público em si mesma não pode

garantir uma sensibilidade mais robusta em relação ao público" (VILLA, 1999, p. 151). A vida pública remete a "um tipo específico de 'sentimento pelo mundo' [que] não pode ser reduzido ao espírito público, a um senso de comunidade ou uma política participativa" (*ibid.*, p. 134). Então, o que é este "sentimento pelo mundo"? Não seria o mesmo que a "atitude" de engajamento público-político de Benhabib? A diferença, ao que me parece, está em sua *localização*: no *interior* do sujeito ou *fora* dele. Para compreendê-lo, devemos atentar para o modo como Villa lida com as críticas ao "essencialismo" arendtiano, especialmente no que diz respeito ao agente político, chamando a atenção para a *teatralidade* e o *artificialismo* da ação na esfera pública.

Para Benhabib, o modelo agonístico não determinaria apenas os espaços e conteúdos da política, mas também o seu *sujeito*. Em uma arena política restrita, que valoriza apenas assuntos grandiosos e memoráveis, seriam permitidos somente atores imbuídos de alto grau de heroísmo e excelência, capazes de *expressar*, através de atos e palavras, *quem eles realmente são*. Ora, se a ação é tomada como a expressão de uma *essência*, o acesso ao campo político estaria aberto apenas para aqueles que *já são* capazes de adentrá-lo. Por outro lado, a ação política compreendida a partir da amplitude do modelo narrativo – que constituiria uma capacidade presente em todo tipo de relação humana – poderia ser levado a cabo por "cidadãos ordinários" que "adquirem as capacidades do juízo político e da iniciativa no processo de auto-organização" (BENHABIB, *op.cit.*, p. 125).

> Enquanto no primeiro modelo a ação aparece para tornar manifesto ou revelar uma essência antecedente, o "quem alguém é", a ação no segundo modelo sugere que "o quem alguém é" emerge no processo de praticar o ato e contar a história. Enquanto a ação no primeiro modelo é um processo de descoberta, a ação no segundo modelo é um processo de invenção. Em termos contemporâneos, podemos dizer que o primeiro modelo de ação é essencialista, enquanto o segundo é construtivista (*ibid.*, p. 126).

No entanto, objeta Villa, a revelação do agente tematizada por Arendt difere-se radicalmente de um modelo expressivo de ação, pois não se trata da mera expressão de um substrato, "um eu nuclear [*core self*], uma unidade básica ou essencial de capacidades inatas", o que pressuporia a existência de um sujeito *atrás* das aparências "como o fundamento causal de todos os feitos" (1996, p. 90). Ao contrário, ele advoga o caráter *impessoal* da ação agonística, afirmando que a "autodescoberta não é a externalização de um potencial interno nem uma expressão de seu 'verdadeiro' eu" (VILLA, 1999, pp. 139-140). Mas se isto é assim, é preciso explicar o que significa dizer, como faz Arendt, que "os homens mostram quem eles

são, revelam ativamente suas identidades pessoais singulares" (HC, p. 179/192). A resposta passa justamente por aquilo que Benhabib pretende refutar, a saber, a diferença entre dois modos de *vida*, entre o *que* e *quem* alguém é, ou, nas palavras de Villa, entre o *eu privado* (biológico, psicológico ou pensante) e o *eu público*.

> Do ponto de vista de Arendt, o eu que *precede* a ação, o eu biológico ou psicológico, é essencialmente disperso, fragmentado e plural; é um eu cuja falta de aparência o priva tanto de unidade quanto de realidade. Como Nietzsche, Arendt confronta a asserção de que um sujeito singular, unificado, reside atrás da ação; como ele, ela sugere que o eu desmundanizado – o eu pensante bem como o biológico e psicológico – é de fato uma multiplicidade de impulsos, necessidades e faculdades conflituosas. A unidade, coerência ou identidade do agente, então, não é um dado; ao contrário, é uma *realização*, o produto da ação" (VILLA, 1996, p. 90).

Em seu interior, cada indivíduo seria um campo de batalha, o que afastaria por completo a noção de um sujeito soberano que apresenta sua integridade no campo político. A ação não representa e sim *produz* uma identidade. Na medida em que escapa de sua *dispersão* interior para assumir uma posição no mundo público, o sujeito é reconhecido pelos outros como ser *único*. Mas isto depende ainda da capacidade de se manter certa coerência nos atos e palavras apresentados em público, não apenas em relação ao seu conteúdo, mas principalmente à forma. A revelação do agente na arena ou teatro público implica uma *performance*, pois "a identidade não é dada, mas é efetivada através da criação de um estilo distintivo" (*ibid.,* p. 91). Se *quem* nós somos depende de nosso estilo de ação, não estamos falando de uma essência invisível que aparece e manifesta um sentido anterior através da ação; trata-se antes de "uma reavaliação estetizante das aparências como o lugar privilegiado do sentido" (VILLA, 1992, p. 283), isto é, como o lugar onde se *produz* o sentido.

A vida natural – o *eu privado* – nos é dada de maneira imediata e irrefutável, na forma dos atributos físicos, qualidades, talentos e deficiências que ninguém pode escolher e que determinam o *que* somos. No entanto, podemos *responder* ao "puro [*naked*] fato de nossa aparição física original (...) *começando algo novo por nossa própria iniciativa*" (HC, pp. 176-177/189-190, minha ênfase). Logo, a ação política que revela *quem* somos não é a *expressão* de algo dado, mas uma *resposta* a isto; uma resposta livre, uma invenção – para utilizarmos o termo empregado por Benhabib – pautada por nada além da capacidade de iniciar algo novo. Este novo começo, vale a pena enfatizar, não carrega nem manifesta um sentido interior. Pelo contrário, ele só *faz sentido* – na dupla acepção de erigi-lo e de ser compreensível – quando agimos publicamente. Na medida em que participamos de um mundo compartilhado com outros seres humanos, aparecendo a eles através de nossos atos e palavras, mostramos mais do

que as marcas que carregamos no corpo (que podem muito bem ser vistas sem nenhum ato ou palavra e que, em sua maioria, são compartilhadas por um grande número de pessoas ou por toda a humanidade); nós mostramos a singularidade do nosso ser [68].

A artificialidade ou o convencionalismo do âmbito público remete ao fato de que esta aparição precisa de um palco ou arena construído pelos homens e formado por regras que dependem de seu acordo. Tais regras, como em um jogo qualquer, devem prescrever uma performance adequada. Um atleta não deve apenas vestir um uniforme como deve também aprender a exercer movimentos que ele não realizaria em atividades triviais[69]. De modo semelhante, a encenação de um ator torna-se valiosa e convincente na medida em que ele consegue *tornar-se*, aos olhos dos espectadores, outra pessoa. O ator político também deve ser capaz de vestir uma máscara, incorporar uma personagem e exercer um papel publicamente. Na formulação de Francisco Ortega, que segue de perto os argumentos de Villa: "O 'quem' alguém é não aponta para uma visão essencialista, a-histórica da subjetividade, o sujeito da interioridade, o 'eu autêntico', uma essência atrás das aparências. Indica antes uma identidade que se constitui publicamente como aparência, máscara, um papel a ser representado" (ORTEGA, 2001, p. 230). Todavia, não decidimos *quem* aparece em nossas ações. Embora Arendt fale sobre a revelação de "identidades pessoais" através da ação e da fala, em oposição às "identidades físicas [que] aparecem sem qualquer atividade própria", é preciso matizar o significado do termo *pessoal*. Pois "esta revelação quase nunca pode ser alcançada como um propósito intencional, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse 'quem' do mesmo modo que pode dispor de suas qualidades. Pelo contrário, é mais do que provável que o 'quem', o qual aparece tão claro e inequivocamente para os outros, permaneça escondido para a própria pessoa" (HC, p. 179/192). Segundo Kristeva,

> *'Quem'* é um eu que está escondido, porém mais escondido da pessoa do que da multidão, ou melhor, da temporalidade da memória dos outros. *'Quem'* como uma 'vida de alguém' aparece realmente como essencial, mas de uma maneira peculiar: uma 'essência' que é atualizada no tempo da pluralidade que é específica aos outros. (..) *'quem'* não se manifesta para o próprio eu, em um 'conhecimento íntimo' que é separado do *Mit-sein* [ser-com], mas antes em sua exceção dinâmica

68 Na formulação da italiana Simona Forti, a ação política é "a prática através da qual o ser humano confere sentido à sua existência: opera o seu resgate da naturalidade do gênero afirmando-se em sua singularidade" (*apud* CAVARERO, 2011, p. 221). "Se com isso", conclui Adriana Cavarero, "eles também comunicam alguma coisa – conteúdos, significados, valores –, além de ser óbvio, é também mais ou menos congruente, embora fundamentalmente secundário, com relação à intrínseca politicidade do ato de falarem-se" (*ibid*., p. 224).

69 A analogia, retirada de George Kateb, é iluminadora e falha ao mesmo tempo, como admite Villa: "A ação política implica grandes 'responsabilidades, sacrifícios e perigos'; além disso ela é, mais do que qualquer jogo, muito mais do que uma resposta a eventos" (VILLA, 1996, p. 37).

> que não pode deixar de levantar-se diante da multidão de outros, esses outros diferentes que nascem como tal, os quais recebem e interpretam os atos de cada nova chegada dirigindo a ele, de forma implícita, a pergunta: *'quem'* é você? (...) Esse *"quem"* vem a ser no centro das condições de vida, que são condições da atividade com os outros, condições que não determinam de qualquer maneira absoluta esse *'quem'*. (...) Embora ele possa aparecer como uma "fonte", o *"quem"* cria-se acima de tudo de uma forma indefinida, e após o fato (KRISTEVA, *op.cit.*, pp. 57-58, tradução livre).

Para Arendt, o pensamento moderno (ao menos desde Rousseau e da Revolução Francesa) deixou de perceber a performance política como meio de desvelamento ou revelação para tomá-la como hipocrisia, exigindo que o sujeito seja o *que* ele realmente é. Este preceito – *que acompanha a abolição de toda barreira entre a vida pública e a privada ou entre o que somos naturalmente e de forma incontestável e aquilo que podemos nos tornar livremente* – supõe que sejamos capazes e, de fato, obrigados a mostrar em público apenas nossa *verdadeira essência*, condenando "uma apresentação impessoal do eu" (VILLA, 1999, p. 138)[70].

Embora não desenvolva esta alegação, podemos dizer que o argumento de Villa a respeito da teatralidade e do artificialismo no âmbito público reverte a acusação de Benhabib sobre um suposto essencialismo nas distinções arendtianas, encontrando-o antes na premissa tipicamente moderna que justificaria a abolição de tais distinções. Uma premissa que Benhabib parece ignorar ao postular a atitude público-política como mera "mudança de perspectiva", ou seja, como algo que depende do sujeito e que estaria disponível para qualquer pessoa, em qualquer lugar e a respeito de qualquer tema. Em suma, o 'verdadeiro eu', a 'essência imutável do homem', não é o fundamento da ação política agonística pensada por Arendt (na qual o "sujeito" depende da criação de artifícios e da convivência com outros para *tornar-se quem ele é*), mas, ao contrário, da ideia de que se possa prescindir de uma performance criativa e, com ela, da distinção entre um modo de existir que é dado e outro que é construído, tudo isso em nome de uma capacidade fundamental presente em todos os

70 Na estimulante reflexão de Francisco Ortega, essa tirania da intimidade, da naturalidade e da transparência implicam em uma "perda da 'civilidade', que se exprime na capacidade criativa que todos os indivíduos possuem, sua condição de *homo ludens*, a qual precisa da distância para poder se realizar. (...) Atuar, jogar e agir exigem a existência de convenções, de artifícios e de teatralidade. [Sociedades com uma intensa vida pública] são sociedades que valorizam a distância, a impessoalidade, a aparência, a civilidade, a urbanidade, a polidez, a máscara, a teatralidade, o jogo, a ação, a imaginação e a duplicidade, ao invés da autenticidade, da intimidade, da sinceridade, da transparência, da unicidade, da personalidade, e da efusão do sentimento caraterístico das sociedades cuja vida pública foi erodida. A teatralidade e a intimidade se opõem. (...) A procura de autenticidade psicológica torna os indivíduos inartísticos. A sociedade "íntima" rouba aos homens sua espontaneidade, sua faculdade de agir, enquanto começo de algo novo, sua vontade de ultrapassar limites e interromper processos automáticos, de inaugurar e de experimentar. Essa capacidade política do ser humano precisa da distância, da diferença e da pluralidade (...). A preocupação com o mundo, ponto central da política desde a Antiguidade foi substituída na modernidade pela preocupação com o homem, a descoberta de si mesmo. (1996, versão digital).

homens e em todas as circunstâncias, independentemente do *que* e de *onde* o estamos fazendo.

A este respeito, as palavras de Arendt em "*Introdução* na *Política"* são esclarecedoras. Ela admite, como pretende Benhabib, que o *espaço-entre* se abre "onde quer que os seres humanos se juntem – em particular ou socialmente, em público ou politicamente" (PP, p. 159). Contudo, isto não coloca o homem no centro da política, como se houvesse *em nós* alguma propriedade ou faculdade política suficiente para o seu exercício, bastando então debater nossas preocupações e interesses particulares com outras pessoas, transformando aquilo que é próprio em comum, para aumentar nosso interesse pelos assuntos públicos e nossa capacidade de fazer juízos a este respeito. Pelo contrário, mesmo a teia de narrações e histórias que os homens tecem entre si também conforma um "mundo comum", um "mundo de coisas" não-naturais que se interpõe entre os homens, unindo-os e separando-os.

> O espaço entre os homens, que é o mundo, não pode, é claro, existir sem eles, e um mundo sem seres humanos, por oposição a um universo sem seres humanos e uma natureza sem seres humanos, seria uma contradição em termos. Mas isto não significa que o mundo e as catástrofes que nele ocorrem devem ser vistos como ocorrência puramente humana, e menos ainda reduzidos a algo que acontece ao *homem* ou à natureza do homem. Pois o mundo e as coisas deste mundo, em meio aos quais os assuntos humanos têm lugar, não são a expressão da natureza humana, isto é, a marca da natureza humana exteriorizada, mas, ao contrário, resultam do fato de que os seres humanos produzem o que eles próprios não são – isto é, coisas – e de que mesmo as esferas ditas psicológica e intelectual só se tornam realidades permanentes nas quais as pessoas podem viver e se mover na medida em que essas esferas estejam presentes como coisas, como um mundo de coisas. (PP, pp. 159-160)

Chegamos assim a uma melhor compreensão do que significa o "sentimento pelo mundo" na interpretação de Villa. Ao contrário do que sugere o modelo narrativo de ação proposto por Benhabib, ele não deve ser pensado como algo que nos pertence e está dentro de nós, seja este *nós* um grupo determinado ou "potencialmente" toda a humanidade. Não é algo inscrito no interior de cada pessoa como um atributo natural e, por isso, a passagem do particular para o comum não pode ser pensada como a ampliação de um sujeito individual para um sujeito coletivo. A política enquanto amor do mundo (*amor mundi*) não procura um fundamento para nossa igualdade, não reúne os homens em torno de uma propriedade comum (nem mesmo uma razão comunicativa ou uma ética intersubjetiva baseada em um suposto "universalismo antropológico", como sugerem Habermas e Benhabib), mas é antes o cultivo de um "*ethos* da distância". O que "não significa renunciar a nos relacionarmos, a nos

comunicarmos. Trata-se, antes, de levar a sério a incomensurabilidade existente entre o eu e o outro" (ORTEGA, 1996).

Se existe uma "atitude" público-política, ela não é uma *aptidão* [71]; não diz respeito ao sujeito, mas a sua *posição* em um mundo objetivo e tangível, que *separa os homens e os relaciona*. Neste sentido, não deve passar desapercebido que Arendt, em um capítulo de *A Condição Humana* cujo título é "A localização das atividades humanas", recorra ao fenômeno da bondade, conforme a doutrina cristã, para indicar uma atividade que se passa *dentro* do homem e não pode aparecer aos outros, sob pena de ter-se perdida ou desvirtuada. Para não se tornar hipocrisia, a bondade ou a justiça cristã deve ser praticada e escondida, permanecendo no interior do homem como algo conhecido apenas por ele e por Deus, o único "que vê o escondido" (Cfe. Mateus, 6: 1-18) [72]. O contraexemplo serve para ilustrar que "cada atividade humana indica sua localização adequada no mundo" (HC, p. 73/84) ou, no caso, que os sentimentos e atividades mais pessoais e interiores não dizem respeito ao mundo público.

Enfim, notar a relação entre o artificialismo da vida pública e a impessoalidade da ação neste domínio nos permite manter a relevância de uma ação agonística e – o que nos interessa – a força e validade da distinção entre dois modos de *ser*, sem compactuar com uma interpretação essencialista dos conteúdos, espaços e atores políticos. Pelo contrário, esta leitura enfatiza o potencial criativo e inovador de uma ação que não é comandada pelo sujeito, não ocorre a partir de seu interior, de dentro para fora. Se há uma "essência" humana ela refere-se a um *eu privado* ou *natural*, àquilo que se impõe sem escolha, de modo absoluto e incontestável; mas não é ela o que determina a ação no campo político nem o que se revela nele. Além do mais, a restrição do espaço público e político, o fato de que ele precisa ser conformado por limites fortes, não implica em uma predeterminação absoluta. Implica antes a criatividade e a coragem de abrir novos espaços políticos, sem pretender que tudo e todos sejam, de antemão, aptos à vida pública. "Lendo a ênfase de Arendt na qualidade impessoal e teatral da ação política (...) somos capazes de vislumbrar múltiplos e fluídos lugares de debate e contestação pública" (VILLA, 1999, p. 152). O que nos leva a considerar agora a proximidade e a diferença entre a interpretação de Villa e a desenvolvida por Bonnie Honig.

---

71 Refiro-me aqui a origem do termo *atitude*, derivado do latim *aptitude*, indicando uma postura adequada, a qualidade do que é bem adaptado ou naturalmente bem disposto. Apenas no século XIX ele é utilizado para designar um comportamento que expressa opiniões ou sentimentos (cfe. www.etymonline.com).

72 O exemplo também nos faz recordar que a interioridade, na revisão da tese sobre Agostinho, aparece como *locus* do eterno, mas um lugar de fato inacessível, na medida em que o homem, quanto mais adentra seu espírito, mais torna-se uma questão para si mesmo (cfe. Cap. 1).

A primeira semelhança diz respeito à defesa do caráter agonístico da ação política. Aproximando Arendt e Nietzsche, Honig contraria as leituras que enxergam no agonismo de ambos uma posição machista ou elitista que, associada à distinção entre o público e o privado, conformaria uma política baseada em identidades predeterminadas e irrevogáveis[73]. Para Arendt, diz Honig, "a identidade é a produção performática, não a condição expressiva ou a essência da ação", pois antes da ação "o eu não tem identidade; ele é fragmentado, descontínuo, indistinto (...) um suporte-vital, uma criatura psicologicamente determinada, trivial e biologicamente imitável" (1992, pp. 216 e 219; 1995, p. 136 e 140). E assim como Villa, ela não extrai da revelação do agente e da criação de identidades nenhum princípio soberano ou autônomo. "Dirigidos pelo despotismo de seus corpos (e suas psicologias) na esfera privada, eles também nunca estão realmente no controle do que fazem na esfera pública" (*ibid*., p. 219/140).

No entanto, Honig problematiza o modo como Arendt lida com a bifurcação entre a vida privada e a pública, tomando o caráter agonístico e performático da ação política como impulso para questionar as determinações que a própria Arendt teria assumido. Embora possa nos ajudar a pensar a política como "um rompimento da sequência ordinária das coisas, um espaço de resistência ao irresistível, um desafio às regras normalizadoras que buscam constituir, governar e controlar vários comportamentos", a própria Arendt teria sucumbido a um "essencialismo", seguindo o "impulso [antipolítico] de garantir, fundamentalmente, a divisão entre o político e o não-político" como uma barreira "inegociável" e "irresistível" (HONIG, 1993, pp. 121-122). Assim como Hanna Pitkin, Honig defende que as distinções lembradas por Arendt não devem representar determinadas categorias ou classes de pessoas, como ocorria no mundo grego, mas "sensibilidades rivais" presentes em cada ser humano e relativas às suas diversas capacidades (o trabalho, a fabricação, a ação política, o pensamento, o juízo, a vontade, etc.). Tomando esta rivalidade interior como característica da multiplicidade presente em todo indivíduo antes da ação performática que produz a identidade, Honig pode então transformar aquilo que Arendt confinaria à vida privada em uma entre outras performances possíveis. O trabalho, por exemplo, não seria uma atividade restrita à esfera doméstica, mas uma sensibilidade que, uma vez ativada, construiria nossa identidade

---

73 PITKIN, Hanna. "Justice: On Relating Private and Public". *Political Theory* 9, n.3, 1981, pp. 327-352; SPRINGBORG, Patricia. "Hannah Arendt and the Classical Republican Tradition", In: *Thinking, Judging, Freedom*. Kaplan, G; Kessler, C (ed.). Sidney: Allen and Unwin, 1989; RICH, Adrienne. *On Lies, Secrets, and Silence: Selected Prose 1966-1978*. New York: W.W. Norton and Co., 1979; O'BRIEN, Mary. *The Politics of Reprodution*. Boston/London: Routledge/Kegan Paul, 1981.

como seres que se preocupam com a sobrevivência, quer estejamos em casa ou fora dela. Assim como poderíamos ativar outras sensibilidades em quaisquer espaços, por exemplo, a da ação política dentro de uma esfera privada, transformando os problemas domésticos em objeto de debate e contestação. Logo, seria também possível desvincular o próprio corpo biológico da sensibilidade típica do trabalho e pensá-lo como lugar de conflitos e disputas, ou seja, de uma ação política.

Honig sabe que o problema desta operação é que ela pode nos fazer perder o local apropriado e até mesmo o sentido do que é a política. E considera o risco, levando em conta o modo como os espaços públicos na modernidade foram colonizados por comportamentos apolíticos e antipolíticos. Contudo, ela toma esta permeabilidade como sinal da nossa capacidade de retraçar o espaço da política em novas disputas, sugerindo que não aceitemos a distinção entre o público e o privado como designando lugares específicos, mas como "uma linha desenhada na areia (...) clamando agonisticamente para ser contestada, aumentada e reformada" [74] (1992, p. 224; 1995, p. 146; 1993, p. 121), podendo inclusive ser transposta para o domínio da vida privada[75]. Esta reinstauração de limites estaria inscrita na capacidade humana de agir e estabelecer novas relações, assim como seus impulsos rivais, que tendem ao constituído, imutável, irrevogável e indiscutível. Nesta disputa, o engajamento político-

---

74 Giorgio Agamben também recusa a possibilidade de podermos discernir absolutamente os fatos naturais dos políticos e advoga a permeabilidade entre os dois domínios em uma fórmula muito parecida. "Uma vez que a impolítica vida natural (...) ultrapassa os muros do *oîcos* e penetra sempre mais profundamente na cidade, ela se transforma ao mesmo tempo em uma linha em movimento que deve ser incessantemente redesenhada" (2007, p. 138). Porém, o que ambos estão dizendo é bastante diferente. Honig pensa a instituição desta linha a partir do potencial político-performático inerente à capacidade humana de agir e instaurar novas relações. Enquanto Agamben define a tradição jurídico-política (e podemos dizer, metafísica) ocidental como instituidora de tais limites. Neste sentido, a política não é aquilo que extrapola o domínio normalizador da natureza, mas justamente a sua dominação ou a-bandono (bando soberano). A *bíos* não é um modo de vida que excede a *zoé* e se opõe a ela, uma vez que "a política ocidental se constitui primeiramente através de uma exclusão (que é, na mesma medida, uma implicação) da vida nua" (*ibid.*, p. 15). Tal implicação teria permanecido às escuras, impensada pela filosofia política, até que a figura do refugiado sem pátria iluminou o vínculo entre mera vida e a vida com direitos. Vínculo que Arendt, em *Origens do Totalitarismo*, teria sido a primeira a vislumbrar. Mas, diferente de Arendt (e de Honig), ele forja a tese sobre a violência constitutiva de toda tradição jurídico-política, baseada na separação entre mera vida e vida qualificada, retirando daí a tarefa de se pensar uma política em que *bíos* e *zoé* sejam inseparáveis.

75 Comentando a divisão dos modelos de ação narrativo e agonístico por Benhabib, Bonnie Honig afirma: "O problema reside em sua bifurcação da complexa visão de Arendt sobre a ação política em dois distintos, separáveis e mutuamente exclusivos tipos de espaço público, em sua insistência que nós devemos escolher entre eles, em sua sustentação desta escolha com seu assimétrico tratamento da dualidade e em sua conclusão (neste ponto, nada surpreendente) de que o associativismo é melhor das duas noções porque é mais moderna" (HONIG, 1995, p. 157). A escolha de Benhabib está baseada na sugestão de que apenas o modelo associativo pode ser metaforizado ou virtualizado, mas, diz Honig, "porque não podemos também dizer que o espaço público agonístico emerge onde quer que as pessoas agem e lutam com e contra umas as outras, em concerto?" (*ibid.*, p. 158).

performático seria capaz de desmascarar as identidades que tendem a solidificar-se, como se fossem imutáveis e eternas.

Para Villa, no entanto, ainda que as distinções arendtianas não construam uma barreira inegociável, elas não deveriam ser tratadas como uma linha tão fácil de ser ultrapassada ou derrubada, sob pena de que a própria distinção seja perdida e com ela tanto a estabilidade da esfera pública quanto a possibilidade de se discernir entre o *eu* político e aquele guiado pela necessidade. Além do mais, a força deste "fluxo democrático" seria demasiadamente voluntarista, aproximando Honig de um modelo expressivo, na medida em que a ação fluiria das energias do sujeito, ainda que este seja "o sujeito como multiplicidade" (VILLA, 1999, p. 120). O que Bonnie Honig (assim como outros defensores do agonismo, como Sheldon Wolin e Willian Connolly) compartilharia com os apologistas da política como expressão ou realização de um ser-comum subjacente seria "uma profunda desvalorização da *mundanidade* da ação política, seu caráter impessoal ou teatral" (*idem*). Assim, Benhabib e Honig chegariam, por caminhos diversos, até uma espécie de princípio humanista da ação política, "fazendo do eu, múltiplo ou de outra forma, o centro da política" (*ibid*., p. 125).

De fato, é possível encontrar em Honig uma esperança exagerada nas aptidões individuais para a transformação do não-político em político e até mesmo certa desvalorização do mundo público em seu caráter objetivo e tangível, na medida em que foca as "sensibilidades" individuais em detrimento do que se encontra *entre* os homens e *fora* deles. No entanto, Villa parece injusto ao tomá-la como apologista do "fluxo pelo bem do fluxo". Pois Honig deixa claro que não pretende "sugerir que todas as identidades estão em disputa e disponíveis para reconstituições fáceis" (1995, p. 162, n.7). Não se trata simplesmente de politizar todos os aspectos da vida, apagando qualquer distinção entre o público e o privado, eliminando a estabilidade e permanência da esfera pública ou das identidades produzidas dentro e fora do campo político, mas de recuperar, criticamente, o ponto em que as distinções e as identidades se constituem: na *indecisão* entre o constatativo e o performativo, o dado e o construído. "Mas nem tudo *é* político nessa consideração emendada [*amended account*]; é simplesmente o caso de que nada está ontologicamente protegido da politização, de que nada é necessariamente, naturalmente ou ontologicamente *não*-político. A distinção entre o público e o privado é vista como o produto performático da luta política, ganha a duras penas e sempre temporária" (HONIG, 1992, p. 225; 1995, p. 147).

Cabe aqui, para finalizarmos esta seção, um retorno a Benhabib a fim de esclarecermos um ponto e marcarmos uma pequena advertência. É verdade que Benhabib, ao final de *The*

Reluctant Modernism of Hannah Arendt, deixa claro que não defende a abolição de todas as barreiras entre o público e o privado, mas antes a sua *reconstrução*. A esfera privada do lar deve ser preservada como espaço seguro não apenas para a manutenção da vida, como também para o desenvolvimento das capacidades, sonhos e memórias do indivíduo. O debate político a respeito de questões de gênero e sexualidade, por exemplo, visariam justamente garantir esta proteção. No entanto, a relação entre os dois espaços e formas de vida para o qual pretendo chamar a atenção a partir da leitura de Villa e Honig é de caráter consideravelmente diverso. Para ambos, o público-político não é o instrumento pelo qual se pode garantir a liberdade e proteção de uma família ou grupo, nem é tão somente o espaço em que a validade de certas práticas e modos de vida (como o aborto ou a homoafetividade) são postas em questão. A relação entre os campos que enxergo neles – e a qual penso mais se aproximar daquela estabelecida pela própria Arendt – não é de "interdependência", como defende Benhabib, mas de *contraste* e até mesmo de *tensão*. Com isto, não se trata de invalidar aquela concepção das práticas políticas como instauradora de *limites* e constituidora dos *fins* que dão sentido à vida humana. Trata-se antes de ressaltar a não-instrumentalização da política para quaisquer fins (mesmo os que hoje podemos julgar como os mais democráticos e progressistas), pensando-a como um exercício pautado por uma lógica própria, marcada pelo risco (não pela proteção) e pela possibilidade (não pelo dever).

3.2 – A indeterminação do político

Apesar de suas diferenças, as interpretações de Dana Villa e Bonnie Honig nos permitem pensar as dualidades conceituais de Arendt evitando o encerramento do político em assuntos, espaços ou sujeitos determinados. Aprofundaremos esta compreensão a partir da descrição do político como *fim em si mesmo* ou, nas palavras de Villa, uma política *autônoma*, que contém a si própria [*self-contained*]. Logo, dizer que a política não possui finalidade externa a si mesma *não* é torná-la vazia, incapaz de "receber" conteúdos e lidar com temas cotidianos ou novos interesses; mas afirmar que nenhum desses conteúdos oferece-se a ela a partir de uma regra exterior. Também não se deve pensá-la como um domínio absoluto, pleno, hermético e imune. Pois *se a política coloca seus próprios limites, também pode deslocá-los*. Ela *nunca termina*; é sempre *inacabada* e, portanto, impossível de ser representada e delimitada de uma vez por todas.

Na ocasião do debate de 1972, Arendt não nega que temas como o transporte e a moradia possam ser tratados politicamente, mas insiste que "em cada uma destas questões há uma dupla face, e uma destas faces não deve estar sujeita a discussão" (SHA, p. 141). O teor de suas respostas não indica que existam coisas essencialmente antipolíticas ou que devam ser sempre e em todos os lugares protegidas do debate público. Pelo contrário, ao menos nesta conversa tardia, ela deixa entender que *todas as coisas* possuem um aspecto propriamente público-político e, em seu avesso, algo que não precisa ser debatido. É verdade que nos diversos momentos em que tentou descrever com precisão o que constituiria cada um desses lados em diferentes épocas, ela pareceu fechar as portas da *ágora* a todas as questões sociais, econômicas, raciais e de gênero. Por isso mesmo, não devemos lamentar que a descrição apresentada naquele debate não seja tão evidente e decisiva. Talvez os assuntos políticos tenham mesmo este aspecto disforme, indefinível. São assim justamente em oposição àquilo que pode ser calculado com exatidão. Se não encontramos em sua obra um quadro definitivo dos interesses que devem estar entre os homens e reuni-los, daquilo que constitui um assunto propriamente político e do que não serve a tal propósito, isto não se deve somente ao fato de que, como sugere André Duarte em seu primeiro livro, "tais interesses apresentam grandes variações de grupo para grupo, alterando-se no correr da história" (2000, p. 282). Mais importante do que essa "indeterminação histórica" é o caráter indeterminado do próprio conteúdo da política, em qualquer época e para qualquer comunidade.

Nosso ser-em-comum não possui fundamento perene em um dado natural ou biológico, em uma essência metafísica ou origem mitológica, como também não encontra – ou não poderia encontrar – tal fundamento em qualquer finalidade específica. Isto sem dúvida pode ser pensado como um afastamento em relação ao que aparecia na tese sobre Agostinho como nossa descendência comum em Adão (cfe. Cap. 1). Contudo, o que segue próximo é a ideia de que *a comunidade é a comunhão de uma falta*. O que reúne os homens para uma vida política não é uma característica natural comum a todos (seja um grupo específico ou a humanidade inteira), nem qualquer demanda plenamente reconhecível, inegável e incontestável. Não é uma propriedade, nem ao menos a capacidade de se comunicar e alcançar um consenso, mas a própria desavença, a falta de unidade, a distância entre os homens, mas também entre eles e as coisas. Distância que mantém espaço livre para o encontro, que nunca será uma comunhão absoluta; falta que impulsiona a busca do outro, com quem se estará sempre em desacordo e, por isso, em busca do consentimento. *Daí o aspecto disforme e indeterminado da vida em*

comum, em oposição àquilo que pode ser calculado com exatidão, ao que existe e se impõe sem discussão.

A indeterminação do político diz respeito ao seu conteúdo – há um lado de todas as coisas que permanece aberto, pronto para ser debatido. Também diz respeito ao espaço em que se realiza, pois a ação exige a concretude de uma esfera pública onde possa aparecer enquanto tal, mas este não é um lugar específico. Como afirma Adriana Cavarero, o *entre* "refere-se a um espaço, não a um território. A política tem lugar, mas não é um lugar. (...) um 'ter-lugar' da política cujas fronteiras não são predefinidas nem, muito menos, fixas ou sagradas" (2011, p. 237). Mas tampouco deve-se tomar a ação política como uma *determinada* atitude ou perspectiva sobre o mundo, como se, por exemplo, a politização seguisse as normas de uma comunicação razoável, bem moderada e sem arestas, cuja função fosse garantir a boa vida comunitária ou a harmonia social. Pensar a política desta forma seria extrair seu valor intrínseco. Ela não é meio para se alcançar um fim e nem é totalmente correto entendê-la a partir do "paradoxal 'fim em si mesmo'", pois, explica Arendt, "um fim, uma vez que é alcançado, deixa de ser um fim e perde sua capacidade de guiar e justificar a escolha de meios, de organizá-los e produzi-los" (HC, pp. 154-155/168). A política não é sobre meios e fins [*means and ends*], mas sobre a produção de *sentido* [*meaning*]. Podemos então pensá-la como *puro meio*, a abertura que torna possível a instauração de um lugar para o debate, onde todo objeto pode então aparecer e ser compreendido. Esta abertura se revela na pura capacidade humana de agir, de desempenhar um papel publicamente, à parte de qualquer resultado específico.

> É esta insistência no ato vivo e na palavra falada como as maiores realizações de que os seres humanos são capazes o que foi conceitualizado por Aristóteles na noção de *energeia* ("atualização"), com a qual ele designou todas as atividades que não buscam um fim (são *ateleis*) e não deixam nenhuma obra (sem *par'autas erga*), mas esgotam todo seu sentido na própria performance. É da experiência dessa completa atualização que o paradoxal 'fim em si mesmo' deriva seu sentido original; pois nessas instâncias de ação e discurso o fim (*telos*) não é perseguido, mas reside na própria atividade (...) (*ibid.*, p. 206/218).

André Duarte também chama a atenção para o caráter performático da ação em sua pesquisa recente, em que procura aproximar Arendt e os chamados "pensadores da comunidade": Roberto Esposito, Jean-Luc Nancy e Giorgio Agamben. Ele relembra a relação tramada por Arendt entre a política e as artes de desempenho, tais como a dança, o teatro e a apresentação musical. Tais manifestações artísticas "se esgotam na própria performance, já que não são orientadas por um *telos* que lhes seja exterior, motivo pelo qual não deixam um

objeto tangível ao final da atividade"; gratuidade que também estaria presente no "caráter performático da atividade política *constituinte de espaços de compartilhamento*" (DUARTE, 2011, p. 29, minha ênfase). A performance é livre e gratuita, mas não estéril. Ela produz a identidade do agente, como vimos acima, e também constitui os espaços de compartilhamento onde se revelam não apenas o sentido da ação e do agente, mas o sentido da vida em geral. Em "*Unbearable Life and Narrative's Reconciliation*", Bethania Assy sustenta a tese de que a narrativa, o recontar a própria vida (que é sempre uma atividade pública, na medida em que aquele que conta fala e se mostra a alguém), seja a possibilidade de *redenção* e *reconciliação* com aquilo que nos foi dado. "A vida enquanto tal não é um valor em si mesmo, ela tem seu sentido [*meaning*] reinventado, de novo e de novo. O sofrimento pode ser insuportável, incompreensível [*senseless*], mas tampouco carrega alguma significância em si mesmo; ele implica necessariamente em uma significação [*meaning*]" (ASSY, 2008, p. 94). Esta ressignificação é a possibilidade de "mudar o passado sem mudar o passado" (*ibid*., p. 95).

Talvez possamos dizer, assumindo as críticas que lhe são dirigidas, que a política em Hannah Arendt realmente não possui *conteúdo*, no sentido de algo que possa ser plenamente *contido* em seu domínio e bem representado. A política é *descontente*. O que denota *infelicidade* apenas em um sentido muito preciso, remetendo à incompletude, abertura e exposição. Se é assim, podemos pensá-la a partir do modo como Jean-Luc Nancy sugere que seja compreendido o *com* da comunidade, referindo-se ao conceito de *communitas* na obra de Roberto Esposito:

> (...) o 'com' não é nada: nenhuma substância e nenhum em-si-para-si. No entanto, este 'nada' não é exatamente nada: é algo que não é uma coisa no sentido de um 'dado-presente-em-algum lado'. Não está em um lugar, porque é antes o lugar mesmo: a capacidade de que alguma coisa, ou melhor, algumas coisas e alguns estejam aí, isto é, que aí se encontrem uns *com* os outros ou *entre* eles, sendo o *com* e o *entre*, precisamente, não outra coisa senão o lugar mesmo, o meio ou o mundo de existência. Tal lugar se denomina sentido. Ser-com é ter sentido (...)" (NANCY, 2003, p. 17)

Sentido para Arendt é justamente aquilo que as coisas adquirem através do senso comum, isto é, do compartilhamento de nossas experiências. "Para nós, a aparência – aquilo que está sendo visto e ouvido por outros tanto quanto por nós mesmos – constitui a realidade" (HC, p. 50/59), pois "a realidade do mundo é garantida pela presença dos outros, por sua aparição a todos; 'para o que aparece a todos, damos o nome de Ser'" (*ibid*., p. 199/211). Logo, não há nada essencialmente capaz de nos reunir ao seu redor – nenhum conteúdo-objeto, nenhum território e nenhum atributo humano – uma vez que *tudo* adquire sentido a

partir de nossa reunião; inclusive *quem somos*. Nas palavras de Esposito, comentando a noção de *comunidade inoperável* [*communauté désoeuvrée*] de Jean-Luc Nancy, "a comunidade não se entende como aquilo que põe em relação determinados sujeitos, nem como um sujeito amplificado, senão como o ser mesmo da relação" (ESPOSITO, 2009, pp. 15-16). Este ser-com – que abre a possibilidade de todo ser – nos desprivatiza e nos lança em uma teia de relações. Não como se existisse um sujeito isolado e privado que decide então se reunir com os outros por causa de determinado assunto em comum ou por um senso comunitário. A comunidade é "o lugar mesmo – ou, melhor dizendo, o pressuposto transcendental – de nossa existência, dado que desde sempre existimos em comum" (*ibid.*, p. 26).

O puro ser-com é a posição primordial do humano, o "lugar" a partir do qual tudo vem a ser [76]. Mas esta origem – ao contrário da origem pensada pela metafísica tradicional – é um espaço aberto, não uma substância; é mutável, não eterna; plural, não una. A *pluralidade*, noção incontornável no pensamento de nossa autora, revela que o político (ou o *impolítico*, como define Esposito para distanciar-se da tradicional filosofia política) não pode ser de modo algum hipostasiado. Seus assuntos, espaços e sujeitos não possuem uma realidade única e definitiva, uma vez que "a realidade da esfera pública está ligada à presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais *nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser inventado*. Pois embora o mundo comum seja o terreno comum a todos, os que estão presentes nele ocupam posições diferentes" (HC, p. 57/67, grifo meu). Tais palavras soam em harmonia com o que Esposito diz sobre a impossibilidade de representação inerente à pluralidade. "Toda tentativa lógico-histórica de *representar* essa pluralidade constitui na verdade uma evidente negação dela, a partir do momento que o modo intrínseco da representação é o da *reductio ad unum*" (2006, p. 36). A representação elimina as possibilidades, unifica o que é diverso e, assim como o isolamento e de modo mais radical a solidão, corresponde a experiências em que se apaga não apenas nossa humanidade, como todo senso de realidade. Falar sobre o Homem como um todo ou viver como um homem sem companhia é encerrar a abertura para o outro e, com isso, toda indeterminação e toda *liberdade*.

Cumpre lembrar que a noção arendtiana de liberdade não se assemelha à independência do indivíduo. Nenhum homem possui, em si mesmo, a origem de seu *ser* ou o

---

76 Lembremos que no contexto de sua tese sobre Agostinho, o ser-em-comum aparece como nossa origem temporal e histórica, de onde nenhum homem pode se retirar para o isolamento absoluto e da qual depende a revelação da salvação em Cristo (cfe. Cap. 1).

sentido pleno de sua existência. O que nós compartilhamos, de acordo com Esposito, é justamente esta *dependência*; "não é senão comunidade *do* defeito, (...) o que a constitui enquanto ser-em-comum, com-ser, é precisamente esse defeito, esse caráter inalcançável, essa dívida. Dito de outro modo, nossa finitude mortal" (ESPOSITO, 2009, p. 32). O que nos reúne é esta *falta* constitutiva. Mas nossa reunião é incapaz de suprir tal carência, completando-nos e reencontrando assim uma unidade perdida. Pelo contrário, tudo o que podemos fazer é continuar tramando e tecendo uma história sem fim. A "lei" que vincula os homens "é algo que continuamente transcende. Mas esta transcendência (...) não é outra coisa senão o limite de nossa própria possibilidade de esgotar a lei e, por esta razão, o indicador e a medida de nossa própria finitude" (*ibid.*, p. 40). Nosso esforço nunca se completa simplesmente porque não somos eternos e não podemos fazer algo a partir do nada ou para sempre; mas também porque não somos o mesmo: a cada novo nascimento, um novo início, marcado pelo tempo de sua passagem. Viver no tempo – que passa e leva tudo consigo – é nossa fraqueza e também a fonte de nossa liberdade de recomeçar e contestar o que foi feito. O que ocorre quando tentamos realizar, cumprir e determinar a vida em comum é justamente o seu encerramento. A espontaneidade, isto é, a capacidade de iniciar algo novo (Agostinho), de forjar uma nova sequência (Kant), é sacrificada "em todo lugar onde o processo histórico-político seja definido em termos determinísticos como algo que é preordenado de antemão a seguir suas próprias leis e, por conseguinte, é *plenamente reconhecível*" (PP, p. 183, grifo meu).

3.3 – O fundamento da igualdade

Buscando escapar de uma teoria política essencialista, Benhabib parece recair em outro tipo de fundacionalismo ético e político. Em sua estratégia de pensar *com* e *contra* Arendt, ela toma da própria interlocutora as bases do que denomina "universalismo antropológico", a partir da descrição das condições básicas da vida humana (natalidade, mortalidade, mundanidade, pluralidade, etc.). "Esta antropologia filosófica", diz Benhabib, "procede a partir de um nível de abstração que trata todas as formas culturais, sociais e históricas de diferenciação entre os homens como irrelevantes quando comparadas com os 'fundamentos' de sua condição" (1996, p. 195). Parece altamente questionável que se possa tomar o que Arendt denomina *condição humana* como alicerce de um humanismo deste tipo. Afinal, "a condição humana não é o mesmo que a natureza humana" (HC, pp. 9-10/17). No entanto, a

partir deste "princípio humanista"[77] Benhabib constrói uma ponte entre moral e política – ou, nos termos de sua leitura de Kant, entre a razão prática e o juízo reflexivo – preenchendo a "lacuna normativa" que estaria presente no pensamento de Arendt e seria ilustrada por sua recusa ao "discurso político justificatório, à tentativa de estabelecer a racionalidade e validade de nossas crenças em direitos humanos universais, na igualdade humana, na obrigação de tratar os outros com respeito" (BENHABIB, 1996, pp. 193-194).

É digno de nota que Benhabib não postula a subordinação ou fusão dos dois domínios, nem sua completa dissociação: "o discurso ético insiste *na necessária disjunção, bem como na necessária mediação, entre o moral e o ético, o moral e o político*. A tarefa que compete é de mediações, não de reducionismo" (2004, p. 22). De todo modo, é preciso salientar a *necessidade* desta mediação e a impressão – creio, justificada – de que o projeto de Benhabib encontra *fora da política* um *fundamento* para esta passagem. Nas palavras de Honig, "ela assume que o problema da legitimidade política deve ser solucionável dentro do domínio da teoria" (1992, p. 161, n. 5). É justamente isto o que permanece ausente no pensamento de Arendt, como vimos no capítulo anterior. E assim como não existe um ponto de vista absoluto para guiar os assuntos humanos, também não deve existir uma obrigação moral universalista no campo político. Ao menos não no sentido defendido por Benhabib[78]. Arendt não determina os passos que levam da universalidade do Homem à igualdade dos homens. Mas esta *lacuna* e a possibilidade de atravessá-la podem ser compreendidas de outra maneira.

Segundo Arendt, a igualdade não é um dado, mas uma construção; logo, algo que *pode* – e não *deve* – ser realizado. Neste sentido, vale a pena comparar as palavras de Roy Tsao sobre a capacidade de perdoar como remédio para a imprevisibilidade e transgressão inerentes à ação: "a lição não é que nós *devemos* conceder o perdão quando ele nos é solicitado, mas simplesmente que nós *podemos*. Não o mandamento de perdoar, mas a capacidade, é seu

---

77 Em *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Benhabib define sua noção de "interações democráticas" como uma ferramenta capaz de nos fazer "avançar até uma concepção pós-metafísica e pós-nacional da solidariedade cosmopolita que, de forma crescente, vá colocando todos os seres humanos, em virtude tão somente de sua humanidade, sob a rede dos direitos universais" (2004, p. 26).

78 Outro tipo de *obrigação* moral (mais próxima do *dever* postulado por Esposito) é pensado por Judith Butler em uma apresentação recente, em que reúne Arendt e Levinas para descrever a co-habitação do planeta como algo que se impõe independentemente do nosso consentimento. Esta obrigação não está baseada em uma propriedade comum, em uma igualdade fundamental, mas na *diferença* e *heterogeneidade* que estão além do nosso controle e, por isso, não podem senão ser confirmadas: "nós devemos inventar instituições e políticas que preservem e afirmem ativamente o caráter não-escolhido da co-habitação aberta e plural" (BUTLER, 2011, p. 13). Isto que não podemos escolher é ainda, paradoxalmente, a condição para nossa liberdade e nossa existência enquanto seres políticos. "Meu objetivo não é reabilitar o humanismo, mas sim lutar por uma concepção de obrigação ética que esteja baseada na precariedade. Ninguém escapa da dimensão precária da vida social – isto é, nós podemos dizer, nossa comum não-fundação" (*ibid.*, p. 21).

tema" (TSAO, 2010, p. 55). A referência torna-se relevante se nos lembramos que Arendt pensa o perdão, juntamente com a capacidade de fazer promessas, como os únicos "preceitos morais" ou "mecanismos de controle" compatíveis com a ação, pois são "os únicos que não são aplicados à ação desde fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências externas ao alcance da própria ação" (HC, p. 246/257). Buscar em um princípio moral – seja ele baseado no Decálogo ou na condição humana tomada como fundamento abstrato – a regra para sustentar a igualdade política é retirar da ação seu valor intrínseco e submetê-la a uma medida absoluta[79], ou seja, é "tomar por certo que o universo tal como nós experimentamos é moralmente coerente" (CANOVAN, 1992, p. 173). Mas no crepúsculo dos deuses, Arendt está olhando para "um cosmos que se despedaçou em fragmentos distintos e incoerentes" (*idem*). Este, segundo Canovan, é o grande defeito da tentativa de Benhabib de fornecer a Arendt uma teoria moral e política consistente. Se um fundamento para os assuntos humanos pode ser ainda encontrado, certamente não o será em uma "natureza humana" ou em qualquer absoluto (religioso, político ou filosófico); pelo contrário, ele depende dos atos e acordos entre os homens (*ibid.*, p. 195).

Benhabib está ciente desta posição "antifundacionalista" e coloca-se explicitamente contrária a ela. Seguindo seus passos, Jeremy Waldron advoga, em "*Arendt on the Foundations of Equality*", que Arendt "finge" pensar que a igualdade política seja algo que *nós mantemos* – referindo-se à Declaração de Independência dos Estados Unidos – ou que nos tornamos iguais apenas na medida em que participamos de uma organização. A verdade, diz ele, é que "sua obra deixa claro que nós podemos nos considerar como iguais uns aos outros por causa de certos fatos a nosso respeito (nossa natureza e nossa condição)" (WALDRON, 2010, p. 18). Afinal, se Arendt realmente pensava que todos, não apenas um pequeno grupo de privilegiados, são potencialmente sujeitos políticos, seria porque "todos os humanos são nascidos e criados iguais" (*idem*). Portanto, embora não sejamos necessariamente "*guiados* para instituir uma república de iguais", esta possibilidade está "fundamentada em algo sobre cada um de nós", "o atributo mais básico para isto, o fator básico que isto requer, é algo dado

---

79 O problema político por excelência é o da *medida*, da *mediação*, como sugere Adriano Correia ao proclamar "o sentido trágico da ação", isto é, sua inextrincável contingência. "O remédio para essas vicissitudes, é nisso que Arendt insiste, não deve provir de um domínio externo à ação, nem da sabedoria filosófica nem das habilidades do artesão para forjar objetos. O saber que corresponde à ação é do gênero da frágil medida do que Aristóteles denominava de *phrónesis* ou sabedoria prática, que compreendia que as verdades humanas são difíceis. Essa quase sempre foi, também, a desmedida da filosofia quando se deteve sobre o domínio dos assuntos humanos, ao menos desde Platão. Aristóteles, por seu turno, parecia julgar que 'o homem é o ser da mediação, da sinuosidade, da aproximação', e um saber que lhe corresponda jamais poderia ser uma verdade filosófica nos moldes da metafísica." (CORREIA, *op.cit.*, p. 72-73).

a todos nós" (*ibid*., pp. 34, 36-37). Nas palavras de Benhabib, "nossa igualdade e comunalidade fundamental como membros da mesma espécie" (1996, p. 195).

Mais do que um fundamento naturalista[80], o que está sendo postulado como base para o universalismo ético-político é uma racionalidade comunicativa virtualmente extensiva a todos os seres humanos. Em *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*, Benhabib desenvolve este argumento em torno da questão da abrangência da conversação moral. Lidando com o atual problema do pertencimento às comunidades políticas nacionais a partir de uma ética discursiva, ela defende a abertura das fronteiras à potencial participação de toda a humanidade.

> Dado que a teoria discursiva articula uma postura moral universalista, não pode limitar o alcance da *conversação moral* somente àqueles que residem dentro das fronteiras reconhecidas nacionalmente; deve ver a conversação moral como estendendo-se potencialmente a toda a *humanidade*. Dito sem rodeios, cada pessoa e todo agente moral que tem interesses e aos quais minhas ações e as consequências de minhas ações podem impactar e afetar de uma maneira ou outra, é potencialmente um participante na conversação moral comigo: tenho a obrigação moral de *justificar minhas ações com razões* diante deste indivíduo ou os representantes deste ser" (BENHABIB, 2004, p. 21).

A exigência e o dever de justificativas, que podem sempre ser contestadas, surge do choque entre os limites de uma comunidade (a qual os discursos e suas regras se aplicam) e o dever moral inclusivo. A racionalidade dessas justificativas suporta uma postura moral universalista na medida em que a comunicação traz consigo as *regras de uma inteligibilidade comum*. Assim, diz Cavarero – sem referir-se a Benhabib, mas a Habermas –, os sujeitos "encontram finalmente a sua comunidade na racionalidade comunicativa de uma linguagem que os enlaça porque os vincula às suas normas procedimentais. A linguagem se torna o laço dos desenlaçados" (2011, pp. 219-220). Mas a relação entre linguagem e política em Hannah Arendt é de caráter radicalmente diverso. Ela não implica a comunicabilidade *universal* do humano, mas a comunicação de homens *únicos*. Pois

> para Arendt interessa o *dizer*, não o *dito*, e, precisamente, um dizer que é um falar a alguém (...). Não, portanto, aquele dizer, de todos e de ninguém, que denominamos linguagem. Em outros

80 "A linguagem dos 'direitos naturais' perpetua a falácia naturalista, na medida em que confunde uma afirmação sobre bases morais – as razões pelas quais devemos reconhecer as reivindicações uns dos outros (...) – com uma descrição aparente dos atributos físicos e psicológicos das entidades morais existentes (...). Sendo profundamente moldada por uma emergente economia mercantil capitalista, que rapidamente transformou todos os bens e recursos humanos em propriedade vendável, o imaginário político de teorias do direito natural prontamente reduziu o discurso dos direitos ao discurso da propriedade. (...) Para ilustrar a reivindicação de direitos, não precisamos repetir nem a falácia naturalista, nem os usos paradigmáticos de propriedade" (BENHABIB, 2004, pp. 129-130).

> termos, interessa-lhe a relacionalidade do ato de falar, mais do que a palavra como sistema da significação caracterizado por regras objetivas que levam os falantes ao entendimento. (...) O homem, como nome da linguagem, é uma abstração que cria uma entidade desencarnada e fictícia: faz da pluralidade uma *unidade* sem rosto e sem biografia. O que, obviamente, não muda, antes piora, quando o termo 'homem' é substituído por 'indivíduo' ou 'sujeito' entre os modernos. (...) Longe de destacar a validade normativa, a racionalidade, a universalidade, a orientação ao entendimento da linguagem, Arendt insiste no 'conceito de falar', em que aquilo que vem ao primeiro plano é o ato relacional e contextual do comunicar-se, uns aos outros, dos únicos. O laço é precisamente esse comunicar-se (...). Em outras palavras, o laço consiste numa exibição recíproca que encontra seu *medium* ativo, e por isso político, na palavra. (*ibid*., pp. 221-224).

Tanto o conteúdo do que é dito quanto a estrutura da linguagem (as normas procedimentais da comunicação) são secundárias em relação a esta exibição recíproca, isto é, ao puro mostrar-se. Os que assim se revelam são "seres únicos, em carne e osso", e a possibilidade de seu encontro não está radicada na comunhão em um indivíduo abstrato e universal – a espécie humana ou o homem enquanto ser que possui a linguagem ou a razão. Este indivíduo abstrato é, pelo contrário, incomunicável. "No horizonte da racionalidade comunicativa, é a linguagem, em última análise, que se comunica, vinculando os falantes às suas regras. Em outras palavras, a cena da democracia discursiva corre o risco de centrar-se numa linguagem, garantidora do entendimento e das normas racionais que levam a ele, da qual os falantes são uma função" (*ibid*., p. 225)[81].

Em uma caminho semelhante, Villa sugere que "a *Aufhebung*, ou síntese, que Benhabib propõe [entre o plano moral e o político] é questionável" porque "*instrumentaliza* a ação e o julgamento *reduzindo-os* ao diálogo ou à comunicação visando o consenso" (VILLA, 1996, p. 70). A síntese ocorre às custas do caráter revelador, inaugural e performático da ação. Na medida em que coloca a racionalidade comunicativa como fundamento e o consenso como finalidade, alia-se aos quadros da filosofia política tradicional, em seu desejo de escapar da política e sua tentativa de "reduzir, senão eliminar, o que Arendt chama de o 'discurso incessante' nascido da pluralidade" (*ibid.*, p. 71). *Isto é o que torna o pensamento de Arendt essencialmente político: sua abertura, exposição e incompletude*. Nas palavras de Honig, "uma ação agonística em concerto que postula a diferença e a pluralidade, não a identidade, em sua base" (1992, p. 160). Todo esforço para eliminar essa diferença está fadado ao fracasso ou, em condições extremas de normatização, conduziria à destruição da atividade

---

81 Julia Kristeva também chama a atenção para a diferença entre os procedimentos de uma racionalidade comunicativa e o caráter revelador da narrativa. "Arendt não pensa que o essencial na narração deve ser encontrado na construção de uma coesão, interna à história (...). A arte da narrativa reside na habilidade de condensar a ação em um momento exemplar, de extrai-la do fluxo contínuo do tempo e revelar um *quem*" (2001, p. 17). Revelação que, ainda segundo Kristeva, se dá modo condensado, incompleto e fragmentado, ou seja, nunca é completa, mas sempre aberta à interpretação.

política. “O radicalismo do projeto”, segundo Villa, “consiste em seu questionamento de *todas* as concepções de ação que a submetem à regra de um *telos*, seja estratégico (sucesso), moral (justiça) ou cognitivo (verdade)” (1996, p. 77).

Benhabib sem dúvida afirma o caráter aberto e indeterminado da política. “Do ponto de vista da conversação moral infinitamente aberta”, diz ela, “as práticas de inclusão e exclusão sempre estão sujeitos ao questionamento” (2004, p. 22). No entanto, parece que a política e suas fronteiras, na posição de Benhabib, são abertas e indeterminadas *de um ponto de vista universal*, que abrange potencialmente todos os seres humanos em função de uma *obrigação moral* e, por isso, nunca poderia ser encerrada. A “contradição insolúvel” se dá entre a *universalidade* dos direitos humanos e a *soberania* de um povo, ou seja, entre dois tipos de *igualdade* (*ibid.,* p. 24). Por outro lado, a abertura e indeterminação pensada por Arendt não é fruto de um princípio universal, mas da pluralidade, da discordância, da diferença, da distância que nos separa e relaciona. Assim, a *obrigação* não aparece porque somos iguais – ou porque há dois tipos de identidade conflitantes – mas justamente porque *não somos*; daí a falta de justificação que mantém as fronteiras abertas.

3.4 – Ontologia *e* política

Pode ser contestado que a defesa do caráter objetivo e tangível do mundo comum, como crítica ao modo como Benhabib promove sua dessencialização do espaço público, resultaria inútil na medida em que terminaríamos também por afirmar a mobilidade de suas fronteiras, tomando a interação humana – no caso, o ser-com que abre a possibilidade de todo ser – como fonte de toda ação. A resposta a esta objeção já foi antecipada a partir do problema da *localização* do “sentimento pelo mundo” ou do vínculo que nos une em comunidade. Afirmamos que isto não se encontra *no* homem, nem mesmo em seus dotes comunicativos ou em um senso comunitário, mas no próprio mundo e, portanto, *fora* e *entre* os homens. É esta a condição objetiva e tangível da ação, para a qual tentamos chamar a atenção. O espaço público não precisa obedecer a tal ou qual limite, mas precisa ser circunscrito, delimitado e protegido para que seja reconhecido como palco de nossas performances. Pois a luz da aparição pública é forte e intensa, mas igualmente efêmera e, portanto, incapaz de garantir uma vida política.

> Em contraste com o que ocorre em privado e no âmbito da família, na segurança de suas próprias quatro paredes, tudo aqui aparece sob uma luz que só pode ser gerada no espaço público, isto é, na presença de outros. Mas essa luz, pré-requisito de todas as reais aparências no mundo, é enganosa enquanto for meramente pública, mas não política. O espaço público da aventura e do empreendimento desaparece no momento em que tudo chega ao fim (...). Esse espaço público não se torna político até que esteja assegurado dentro de uma cidade, ou seja, ligado a um lugar concreto (PP, pp. 178-179).

Obviamente, a construção ou demarcação deste espaço está aberta a novas invenções, assim como está sujeita às condições concretas de sua efetivação, ou seja, não depende exclusivamente da vontade de um ou de vários indivíduos, nem estabelece-se automaticamente a partir de sua reunião. Mas isto ainda não explica porque o ser-com, na medida em que é nossa posição primordial, condição ontológica de todo vir a ser, precisa da construção artificial de uma esfera adequada à manifestação de nossa singularidade em meio a pluralidade dos homens. Em outras palavras, parece que a concepção do espaço público a partir das noções de artifício e teatralidade, isto é, como criação e desnaturalização, seja incoerente com a noção de indeterminação do político desenvolvida a partir da *dependência fundamental* que constitui nossa original abertura para o mundo e para os outros. Nesta ontologia da pluralidade, dado que desde sempre existimos em comum, não haveria motivo para um afastamento em relação à nossa condição natural.

Talvez possamos responder a isto sugerindo, com Cavarero, uma "passagem entre ontologia e política" no pensamento arendtiano, em contraposição à coincidência presente em Jean-Luc Nancy – e podemos supor, pelas estreitas semelhanças, também em Esposito.

> O político, para Nancy, corresponde precisamente ao *em* deste ser *em* comum. (...) ele de fato funda a política no *com*, no *entre*, no *em*, ou seja, em cada partícula verbal, já convocada pelo arendtiano *in-between*, que aluda à originária relação ontológica inscrita na pluralidade dos singulares. A política *é* o laço: uma ligação inscrita no estatuto ontológico da singularidade, na medida em que ela implica a pluralidade e, logo, a relação, o enlaçamento de um com o outro. (...) Essa coincidência é, em Nancy, absoluta. (...) A política consiste imediatamente no dado relacional da condição ontológica. Em outras palavras, a política é já, sempre e em qualquer lugar, a existência de seres singulares enlaçados uns com os outros. (CAVARERO, 2011, pp. 225-225).

Em Arendt, pelo contrário, não haveria coincidência entre ontologia e política, mas uma relação. Se é certo que os homens são desde sempre uns com os outros e que esta condição implica em uma singularidade plural, ou seja, no fato de que cada um é diferente de todos os outros, a política não corresponde imediatamente a esta condição, mas "é convocada para *responder* a este estatuto plural" (*ibid.*, p. 223, minha ênfase). Enquanto tal, ela é uma atividade, não um fato. Precisa ser ativada, confirmada e realizada; o que ocorre somente

quando e *enquanto* os homens revelam-se uns aos outros. Pois "sem a ação sobre um espaço compartilhado de exibição recíproca, a unicidade permanece um mero dado ontológico, isto é, o dado de uma ontologia que não chega a *se fazer* política" (*ibid*., p. 228). Assim, podemos pensar a ação política como artifício e teatralidade, na medida em que implica uma performance, que é a exposição e revelação ativa de si mesmo. Mas isto ainda parece sugerir uma "relação necessária" (*idem*) entre ontologia e política, em que toda atividade e toda palavra revele necessariamente nosso ser singular. Se é assim, como explicar que exista não apenas este *dizer*, mas também o *dito*, isto é, a palavra que meramente informa conteúdos e obedece às regras da linguagem? Como explicar, ainda, que o debate público possa ser dominado por metáforas orgânicas, biológicas, lógicas, teológicas, psicológicas, enfim, por discursos que não revelam a singularidade do homem "em carne e osso", mas o reduzem a uma unidade abstrata, ofuscando nossa condição plural?

Uma possível resposta, a ser testada para além desta pesquisa, reside no que podemos chamar, lembrando a tese de Arendt sobre Agostinho (cfe. Cap. 1), de *dupla origem do ser*, ou seja, dois pontos a partir dos quais a vida começa e adquire sentido: a partir de um domínio absoluto e universalmente válido (Deus, a Natureza, a História, a Biologia, a Lógica, etc.) ou no mundo e nas eventuais relações que se estabelecem nele. Isto significa que o pensamento arendtiano comporta não apenas uma ontologia da pluralidade, da singularidade e da contingência, mas também um outro tipo de consideração sobre o *ser*, que é da ordem da unidade, da identidade e do absoluto.

Assim, se é verdade que seu pensamento político, como sugere Vinicius de Figueiredo, não precisa realizar o "difícil equilíbrio" entre a norma e o fato, o transcendental e o imanente, o eterno e o mutável, o ideal e o efetivo, o princípio e o acontecimento, transpondo as regras do primeiro ao segundo domínio, como postulou toda a tradição filosófico-político (*op.cit.*, p. 129), isto não significa que Arendt tenha simplesmente abandonado aquilo que é da ordem do Absoluto em nome da pura contingência e relatividade. A dualidade não é invertida, nem se resolve em uma relação dialética. A oposição nunca é superada, mas permanece como *tensão mediadora* entre dois domínios que desapareceriam se fossem equiparados. O pleno, completo, determinado, integral, necessário, idêntico, eterno, irrefutável – enfim, o Absoluto – não está excluído, mas constitui o *limite* da ação política, seu negativo, aquilo que ela *não é*. Haveria então dois modos contraditórios de compreendermos nosso próprio *ser*: de um lado, como ser genérico, exemplar da espécie humana, compartilhando com os outros uma igualdade absoluta e irrefutável, a partir da qual todas as diferenças individuais são

irrelevantes e o tempo de nossa passagem, com suas vicissitudes, não faz nenhum sentido senão por uma determinação geral; de outro, como ser único, singular, cujo sentido particular é incerto e aparece na comparação, isto é, em meio à pluralidade de outros homens igualmente distintos.

No horizonte desta investigação está posta então a possibilidade de escaparmos às interpretações que tomam a dualidade entre as formas de vida como fruto de uma determinação ontológica essencialista, em que a política seria apreendida a priori e completamente isolada dos outros aspectos da vida humana. Pelo contrário, trata-se de pensar uma política que não esteja *isenta* de questões sociais, econômicas, de gênero, etnia, etc., ainda que não se confunda com elas, sendo antes *constituída por essa diferença*. A distinção entre o que pertence ou constitui a vida política e aqueles fenômenos que podem ser descritos como apolíticos ou antipolíticos é operada pelo *contraste* entre abertura e encerramento, indeterminação e exatidão, liberdade e necessidade, diferença e conformidade, novidade e permanência, capacidade e obrigação; em suma, *entre uma compreensão de nós mesmos a partir da relatividade de nossas relações mundanas e outra que se mostra no domínio do universal e absolutamente válido*. Ambos são constitutivos de nosso *ser.* As dualidades arendtianas remetem a diferentes modos de vida, mas não operam entre eles uma cisão, nem erigem uma barreira inegociável; elas funcionam como uma *tensão insuperável,* uma *relação distintiva*[82] cuja supressão constituiria uma ameaça tanto para o *poder-ser* da vida política quanto para o *ter-de-ser* da vida em geral. Neste sentido, não se trata de manter-se no registro do Absoluto, seja radicando a política em uma essência ou um fundamento perene, seja expandindo-a indiscriminadamente a todos os aspectos da existência, nem de tomá-la somente em seu caráter contingente, abdicando de toda permanência e estabilidade[83].

82 Esta interpretação é tomada em grande medida de André Duarte. Veja-se, por exemplo, o ensaio publicado na edição revisada de sua tradução de *Sobre a violência* (2009): "(…) trata-se de caracterizar as inúmeras distinções conceituais propostas por Arendt ao longo de sua obra pensando-as sempre em seu caráter *relacional*, isto é, sob a pressuposição de que aquilo que se distingue mantém uma relação intrínseca com aquilo de que se distingue, jamais podendo existir como entidade isolada e absoluta, independentemente de seu outro. Nesse sentido, não há espaço público sem a pressuposição do espaço privado e, modernamente, do espaço social; não há liberdade sem necessidade; não há poder sem violência; não há política sem economia e vice-versa, de modo que a própria exigência arendtiana por estabelecer distinções implica o reconhecimento de que, na vida política cotidiana, o limite jamais é absoluto, mas sempre tênue e sujeito à contaminação e ao deslocamento."

83 Como afirma Dana Villa, "Arendt é extremamente critica das tendências 'platônicas' de nossa tradição de pensamento politico", que consistiriam em "providenciar um fundamento para o fluxo, um fundamento normativo extrapolítico do qual a estabilidade e a permanência pudessem fluir". "No entanto", segue Villa, "esta perspectiva não a conduz (como fazem alguns pós-modernos) a celebrar o fluxo pelo bem do fluxo. (...) não a impede de insistir a respeito de certa permanência estrutural ou institucional para a esfera pública" (1996, p. 150).

A esta *ontologia ambígua* correspondem dois sentidos para a vida humana, duas forças contraditórias e conflitantes, que nunca alcançam solução. Pelo contrário, a política não apenas precisa lidar com os dois extremos, como reside justamente nesta tensão. Cavarero esboça um entendimento semelhante quando define a *palavra* como ponte entre o semântico e o vocálico, isto é, "entre a universalidade de um registro linguístico, que organiza a substância incorpórea dos significados, e a particularidade de uma existência encarnada, que se faz ouvir na voz" (CAVARERO *op.cit.*, p. 230). A mesma intuição é encontrada quando Bonnie Honig, via Derrida, afirma que tudo o que construímos e mantemos pela força de nossas decisões coletivas – toda fundação, promessa ou assinatura que cria uma nova realidade ou revela uma identidade – precisa, para ter sentido, de uma "última instância" que a sustente e confirme. Esta inevitável aporia "é sempre preenchida, reconheçamos ou não, por um *deus ex machina*, senão pelo próprio Deus, então pela natureza, o sujeito, a linguagem ou a tradição" (HONIG, 1993, p. 106).

Ainda segundo Honig, Arendt percebe a aporia, mas tenta escapar da necessidade de preenchê-la. Examinar esta afirmação me parece outra tarefa instigante para novas investigações. Pois é certo que podemos descrever o empreendimento teórico arendtiano como a tentativa de escapar dos fundamentos absolutos da vida em comum. Para além disso, no entanto, esta pesquisa sugere uma implicação mais profunda entre o absoluto e o relativo; o que complica a relação entre o que pertence ou não ao âmbito político. Pois Arendt, embora tivesse a nítida percepção da desvalorização de todos os valores e da ruptura do fio da tradição que garantiria autoridade aos tempos modernos, nunca advogou que pudéssemos viver realmente sem nenhum valor e sem nenhuma autoridade. Nos limites dessa dissertação, não será possível examinar os desdobramentos do pensamento arendtiano até suas riquíssimas considerações sobre as revoluções modernas. Uma hipótese a ser aventada em pesquisas futuras é que a contradição entre dois modos de ser não apenas se mantém operante, como encontra uma de suas mais preciosas formulações naquilo que Arendt denomina "o problema do Absoluto" (SR, p. 207-208) na fundação de novas comunidades políticas, em suma, o fato de que nossa tradição política pensa o *início* a partir de um ponto de vista Uno, necessário e auto-evidente, mesmo quando se trata de um início plural e contingente, isto é, uma ação propriamente política. A "solução" que ela parece vislumbrar retorna ao problema da origem para afirmar um ponto em que o *principium* e o *initium* coincidem, isto é, em que a fundação da comunidade política não passa mais por um novo Absoluto a partir do qual ela teria origem e sentido, mas pela força (contingente) dos pactos e promessas Tratar-se-ia então de perguntar,

com Arendt e além dela, se é possível pensar a política em uma contingência radical, eximida de qualquer fundamentação além dos acordos firmados entre os agentes.

Referências

OBRAS DE HANNAH ARENDT

ARENDT, H. *Between Past and Future.* New York: The Viking Press, 1961.

_____. "Distinctions: Hannah Arendt reply to J.M. Cameron". In: The New York Review of Books. Jan. 1, 1970. Disponível em: http://www.nybooks.com/articles/archives/1970/jan/01/distinctions/. Último acesso: 06/02/2013.

_____. *The Life of Mind*. New York: Harcourt, 1981.

_____. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, 1985.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. "Philosophy and Politics". In: Social Research, vol. 57, No. 1, 1990, pp. 73-103.

_____. *A Dignidade da Política*: ensaios e conferências. Antônio Abranches (org.). Trad.: Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *Love in Saint Augustine*. (ed. Joanna Scott e Judith Stark). Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

_____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Trad.: Alberto P. Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *The Human Condition*. 2ed. Introduction by Margaret Canovan. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

_____. *A Condição Humana.* 10 ed. Trad.: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *Denktagebuch: 1950 bis 1973* – vol. 1. Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann (ed.). Munich: Piper, 2002.

_____. *Essays in Understanding: 1930-1954 (Formation, exile, and totalitarianism)***.** Introduction and notes by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.

_____. *A Promessa da Política*. Org.: Jerome Kohn. Trad.: Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-1954*. Trad.: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. "Sobre Hannah Arendt". Trad.: Adriano Correia. Revista Inquietude, Goiânia, v. 1, n. 2, 2010. Disponível em: www.inquietude.org/index.php/revista/article/viewArticle/45. Acesso em: 03/06/2011.

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

OUTRAS OBRAS

ABENSOUR, M. *Hannah Arendt Contre la Philosophie Politique?*. Paris: Sens&Tonka, 2006.

_____. *Para una Filosofia Política Crítica – Ensaios*. Trad.: Scheherezade P. Cañadas, Jordi Riba. Barcelona: Anthropos Editorial; México: Universidad Autonomoma Metropolitana, 2007.

ACKERMAN, John W. 2009-04-02. "The Memory of a Common World: Hannah Arendt, Carl Schmitt and Politics After Totalitarianism". *Paper presented at the annual meeting of the Midwest Political Science Association 67th Annual National Conference, The Palmer House Hilton, Chicago,* Disponível em: http://www.allacademic.com/meta/p364307_index.html. Último acesso: 22/03/2010

ADLER, L. *Nos Passos de Hannah Arendt*. Trad.: Tatiana S. Levy e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

AGAMBEN, G. *Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*. Trad.: Henrique Burigo: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. *A Linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Trad.: Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad.: J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

AMAT, D. "Ontology versus Practice: Socrates as an Answer to Contingency in Hannah Arendt's Thought". In: Political Studies Association. PSA Conference Proceedings 2011. Disponível em: http://www.psa.ac.uk/journals/pdf/5/2011/1257_668.pdf. Último acesso: 14/08/2012.

ASSY, B. "Unbeareable Life and Narrative's Reconciliation: Public Space as Metaphorical Natality in Hannah Arendt". In: Revista da Faculdade de Direito - UFPR, Curitiba, n.47, p.81-99, 2008, pp. 81-99.

_____. "The Faithfullness to the Real: The Heritage of the Losers of History, Narrative, Memory and Justice". In: *Direitos Humanos: Justiça, Verdade e Memória*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2011.

BAGEDELLI, P. "Entre el ser y la vida: el concepto de natalidad en Hannah Arendt y la posibilidad de una ontología política". In: **Revista SAAP**, vol. 5, n. 1, 2011, pp. 37-58.

BAEHR, P. "Introduction." In: *The Portable Hannah Arendt*. New York: Penguin Books, 2000.

BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, California: Sage Publications, 1996.

_____. *The Rights of Others: Aliens, Residents, and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

BERNSTEIN, R. "Arendt on Thinking". In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Dana Villa (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 277-292.

BOLZANI F., R. "Platão: Verdade e Justiça na Cidade". In: *Seis Filósofos na Sala de Aula*. Vinicius de Figueiredo (org.). São Paulo: Berlendis & Vertechhia, 2006.

BOYLE, P. "Elusive Neighborliness: Hannah Arendt's Interpretation of Saint Augustine". In: *Amor Mundi*. J. Bernauer (ed.). Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, pp. 81-113.

BUTLER, B. "Precarious Life and the Obligations of Cohabitation". Conferência apresentada no Nobel Museum, Stockholm, 2011. Disponível em: http://www.nobelmuseum.se/sites/nobelmuseet.se/files/page_file/Judith_Butler_NWW2011.pdf . Último acesso: 17/08/2012.

BRUNKHORST, H. "Equality and Elitism in Arendt". In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Dana Villa (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 178-198.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CAVARERO, A. *Vozes Plurais: Filosofia da expressão vocal*. Trad.: Flavio Barbeitas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

CHACÓN, R. “Political Philosophy in Arendt’s *Denktagebuch*”. APSA 2010 Annual Meeting Paper. September 2-5, 2010, Washington DC. Disponível em: http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1642881. Último acesso: 29/11/2011.

_____. “Arendt's Denktagebuch, 1950–1973: An Unwritten Ethics for the Human Condition?”. In: History of European Ideas, 2012, 1-22. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1080/01916599.2012.725667. Último acesso: 26/01/2013.

CÍCERO, M.T. *Dos Deveres (De Oficiis)*. Trad.: João Mendes Neto. São Paulo: Coleção Saraiva, 1965.

CLARK, B.; QUILL, L. “Augustine, Arendt, and Anthropy”" Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics 48.3 (2009): 253-265.

CORREIA, A. “Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche)”. In: O que nos faz pensar**,** nº29, 2011, pp. 59-74.

D’ENTRÈVES, M. P. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.

DUARTE, A. “Uma leitura arendtiana de Platão”. In: O que nos faz pensar, nº 7, 1993, pp. 41-50.

_____. *O Pensamento à Sombra da Ruptura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

_____. “Hannah Arendt e a apropriação política de Heidegger”. In:. Fenomenologia Hoje II - Significado e Linguagem. Fenomenologia Hoje II - Significado e Linguagem. Ricardo Timm de Souza; Nythamar de Oliveira. (Org.) Porto Alegre: Edipucrs, 2002, v. , p. 103-117.

_____. "Hannah Arendt e o pensamento político sob o signo do Amor Mundi”. In: *Mulheres de Palavra*. Maria Clara l- Bingemer; Eliana Yunes (ed.). Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 2003, pp. 33-48.Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/25. Último acesso: 14/09/2012.

_____. "Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração". In: *Sobre a Violência*. Ed. Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 131-167.Disponível em: http://works.bepress.com/andre_duarte/15. Último acesso: 11/04/2012.

_____. *Vidas em Risco: Crítica do Presente em Heidegger, Arendt e Foucault.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. “Hannah Arendt e o pensamento ‘da’ comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais”. In: O que nos faz pensar**,** nº29, 2011, pp. 21-40.

ESPOSITO, R. *Categorías de lo Impolítico*. Trad.: Roberto Raschella. Buenos Aires: Katz, 2006.

_____. *Communitas*. Trad.: Carlo Rodolfo M. Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

_____. *Comunidad, Inmunidad y Biopolítica*. Trad.: Alicia G. Ruiz. Barcelona: Herder, 2009.

_____. *El Origen de la Política: ?Hannah Arendt o Simone Weil?*. Trad.: Rosa Rius Gatell. Barcelona/Buenos Aires: Paidós, 1999.

FIGUEIREDO, V. “A Desconstrução da Filosofia Política”. In: *A Banalização da Violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. André Duarte, Christina Lopreato, Marion Brepohl de Magalhães (org.). Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

HABERMAS, J. “Hannah Arendt’s Communication Concept of Power”. In: Social Research 44, n.1, pp. 3-25.

HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga?*. 2.ed. Trad.: Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEIDEGGER, M. "O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento". In: *Os Pensadores*: conferências e escritos filosóficos. Trad.: Ernildo Stein. 2.ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *History of the concept of time: prolegomena*. Translation: Theodore Kisiel. Indianápolis: Indiana University Press, 1992.

_____. *Ser e Tempo* – parte I. 14ed. Trad.: Marcia Sá C. Schuback. Petrópolis, Bragança Paulista: Editora Vozes, Universidade São Francisco, 2005.

HONIG, B. "Declarations of Independence: Arendt and Derrida on the Problem of Founding a Republic". In: American Political Science Review, n. 85, 1991, pp. 97-113.

_____. "Towad an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity". In: *Feminists Theorize the Political.* Butler, J.; Scott, (ed.). New York: Routledge, 1992, pp. 215-235.

_____. *Political Theory and the Displacement of Politics*. New York: Cornell University Press, 1993.

_____. "Toward an Agonistic Feminism". In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park, Pennsylvania: Penn State Press, 1995.

KAMPOWSKY, S. *Arendt, Augustine, and the New Beginning*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 2008.

KOYRÉ, A. *Introdução à Leitura de Platão*. 3.ed. Trad.: Helder Godinho. Lisboa: Editorial Presença, 1988.

KRISTEVA, Julia. *Hannah Arendt – Life Is a Narrative*. Translated by Frank Collins, Toronto/Buffalo/London: University of Toronto Press, 2001.

LAFER, C. "Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte". In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Eduardo Jardim de Moraes, Newton Bignotto (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

LEMM, V. "Memory and promise in Arendt and Nietzsche". In: Revista de Ciencia Política, vol. 26, nº 2, 2006, 161-173.

MORAES, E. J. "Hannah Arendt: Filosofia e Política". In: *Hannah Arendt: diálogos, reflexões e memórias*. Eduardo Jardim de Moraes, Newton Bignotto (org.). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

NANCY, Jean-Luc. "Love and Community: a round-table discussion with Jean-Luc Nancy, Avital Ronell and Wolfgang Schirmacher". AUGUST 2001. Disponível em: http://www.egs.edu/faculty/jean-luc-nancy/articles/love-and-community/. Último acesso: 23/09/2012.

ORTEGA, Francisco. "Por uma Ética e uma Política da Amizade". (Comunicação). VII encontro nacional de Filosofia ANPOF. Aguas de lindóia. SP. 19-24.10.1996.

_____. "Hannah Arendt, Foucault e a Reinvenção do Espaço Público". In: Trans/Form/Ação, São Paulo, 24, 2001, pp. 225-236.

PITKIN, H. "Justice: on relating private and public". In: Political Theory, v.9, n.3, 08/1981, pp. 327-352.

_____. "Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob: The Origins of Hannah Arendt's Concept of Social". In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Bonnie Honig (ed.). University Park, Pennsylvania: Penn State Press, 1995, pp. 51-83.

PLATÃO. *Diálogos / O Banquete – Fédon – Sofista - Político*. Trad.: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

_____. *Apologia de Sócrates*. In: Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

SCOTT, J.V; STARK, J. C. "Rediscovering Hannah Arendt". In: *Love and Saint Augustine* (Hannah Arendt). Chicago: The University of Chicago Press, 1996.

SCOTT, J.V. "What St. Augustine Taught Hannah Arendt about 'how to live in the world': Caritas, Natality and the Banality of Evil". In: Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement. Mika Ojakangas (ed.). Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences 8, 2010. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, pp. 8–27. Disponível em: http://hdl.handle.net/10138/25821. Último acesso: 06/07/2012.

TSAO, R. "Arendt's Augustine". In: *Politics in Dark Times: encounters with Hannah Arendt*. Seyla Benhabib. (ed.). New York: Cambridge University Press, 2010.

VILLA, D. "Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action". In: Political Theory, vol. 20, n.2, 05/1992, pp. 274-308.

_____. *Arendt and Heidegger: The fate of the political*. Princeton University Press, 1996.

_____. *Politics, Philosophy, Terror: Essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

WALDRON, J. "Arendt on the Foundations of Equality". In: *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt.* Seyla Benhabib (ed.). New York: Cambridge University Press, 2010.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt (for the love of the world)*. Trad.: Manuel Valdés. Valencia: Alfons el Magnànim, 1993.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: ÉTICA E POLÍTICA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba, 22/05/2013

Prof. Doutor André de Macedo Duarte
Assinatura: André de Macedo Duarte