

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAIANE ECCEL

**O ABISMO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA E SUAS
RELAÇÕES COM O DOIS-EM-UM SOCRÁTICO NO
PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

Florianópolis

2011

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DAIANE ECCEL

**O ABISMO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA E SUAS
RELAÇÕES COM O DOIS-EM-UM SOCRÁTICO NO
PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, da
Universidade Federal de Santa Catarina,
como requisito parcial para a obtenção de
grau de mestre em Filosofia, sob orientação
do Prof. Dr. Selvino José Assmann.

Florianópolis
2011

Banca examinadora:

Professor Doutor Selvino José Assmann

Presidente – UFSC

Professora Doutora Cláudia Pellegrini Drucker

Membro – UFSC

Professor Doutor Alessandro Pinzani

Membro – UFSC

Professor Doutor Adriano Correia Silva

Membro - UFGO

**O ABISMO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA E SUAS
RELAÇÕES COM O DOIS-EM-UM SOCRÁTICO NO
PENSAMENTO DE HANNAH ARENDT**

DAIANE ECCEL

*Dedico este trabalho à minha mãe
Ivete (in memoriam), primeiro pela
oportunidade de me deixar vir ao
mundo por meio do nascimento e
depois por ter me ensinado a viver
entre os homens.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a *Deus*, por cada dia que recebo como dádiva e por ter me conduzido até aqui.

À *minha mãe*, ao meu *opa* e à *minha oma* (*in memoriam*), por terem construído as sólidas bases que me sustentam até hoje.

Aos meus dindos *Suzana* e *Ronaldo* por me permitirem ser parte de uma família e, sobretudo ao meu tio *Bragança*, pelo carinho e cuidado e por compreender minha ausência durante esse período (mesmo que ela implicasse em parte, em sua solidão).

Às minhas amigas *Djine* e *Lenara*, pela companhia de sempre e principalmente por tornar meu espírito mais leve por meio das nossas conversas e risadas.

Aos meus antigos professores *Zezinho* e *Alexandre Meyer Luz*, por terem percebido meu interesse pela filosofia e ao primeiro o duplo agradecimento por me apresentar os pensadores gregos.

Aos meus amigos e professores incentivadores de Brusque: *Adilson A. Koslowski* e *Pe. Francisco Lawal*.

A uma das mais agradáveis amizades, *Valdemar Habitzreuter*: pelas caronas, pelas discussões filosóficas no caminho e sobretudo pela bondade, ternura e sagacidade que seus paternos olhos azuis sempre me revelaram.

No mestrado, agradeço em especial ao meu amigo de turma *Joel Forteski*, pela constante companhia e pela sincera amizade.

A *Maicon R. Engler* pelas contribuições “platônicas” no primeiro capítulo.

Aos meus professores, sobretudo *Alessandro Pinzani* e *Denílson L. Werle*, que descortinavam um novo mundo e faziam meus olhos brilharem a cada tarde de aula.

Devo sinceros agradecimentos ao meu orientador, professor *Selvino J. Assmann*. Agradeço pelo empenho em acolher-me no PPGF, pela dedicação em minha orientação, pela paciente leitura e correção dos meus textos, pelas conversas sem pressa para terminar, por valorizar minhas idéias e sempre mostrar-me outros caminhos. Obrigada pelo respeito e carinho com que tem me tratado.

Agradeço também ao professor coordenador do PPGF, *Darlei Dall'agnol* pelo esforço na obtenção de bolsas e à Capes que me cedeu recursos nos últimos dozes meses.

Por fim, agradeço de forma toda especial ao meu namorado *Carlos Eduardo*. Obrigada por ficar ao meu lado e permitir que eu ficasse ao seu nestes dois anos em Florianópolis. Agora as palavras fogem, mas importa que eu lhe agradeça por você – há alguns anos – ter me apresentado Hannah Arendt e depois Martin Heidegger e ter feito com que a vida tomasse outros rumos. Ela agora tem seguido mais plena junto de você.

Ali onde mora o perigo está também a salvação
Hörderlin

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	
1. O ABISMO ENTRE A FILOSOFIA E A POLÍTICA: A GÊNESE	27
1.1 FILOSOFIA E POLÍTICA.....	27
1.2 ARENDT E SUA GRECOFILIA	30
1.3 PLATÃO E O INÍCIO DA TRADIÇÃO DO PENSAMENTO OCIDENTAL	34
1.4 A TORRE DE MARFIM: PLATÃO E HEIDEGGER	43
2. AS CONSEQÜÊNCIAS DA SEPARAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA	65
2.1 ALPHA E ÔMEGA: PLATÃO E MARX	67
2.2 O PODER E A VIOLÊNCIA: O CÚMULO DAS INVERSÕES	75
2.3 A AUTORIDADE NA MODERNIDADE: A DERROCADA	80
2.4 O INTINERÁRIO MODERNO: DA VITÓRIA DO HOMO FABER À PERDA DA DIGNIDADE DA POLÍTICA E A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS.	85
2.5 O DESERTO (E O OÁSIS)	90
3. SÓCRATES: A GÊNESE DO PROBLEMA E A TENTATIVA DE SOLUÇÃO 102	
3.1 O SÓCRATES ARENDTIANO	123
3.2 AS DUAS FACES DO SÓCRATES ARENDTIANO: A MORAL E A POLÍTICA.....	113
3.2.1 SÓCRATES, ARENDT E SUAS “QUESTÕES DE FILOSOFIA MORAL”	114
3.2.2 ARENDT E SÓCRATES COMO CIDADÃO- FILÓSOFO	124
3.3 O DOIS-EM-UM SOCRÁTICO: A SÍNTESE DO SÓCRATES MORAL E DO SÓCRATES POLÍTICO	130
3.3.1 O DOIS-EM –UM SÓCRÁTICO	133
3.3.2 O PENSAR: CONDIÇÃO INSUFICIENTE.....	138
3.3.3 O JULGAR E SUA IMPORTÂNCIA PARA O AGIR	143

CONCLUSÃO	152
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	159

RESUMO

O abismo entre a filosofia e a política é uma das chaves de leitura possíveis da obra de Arendt. A separação entre filosofia e política que tem origem na Grécia com a morte de Sócrates e com os escritos de Platão, permaneceu presente durante toda a duração da tradição do pensamento político e chegou ao fim com Karl Marx. Tal separação trouxe alguns danos sobretudo para a política que perdeu sua dignidade e foi tomada por um período de sombras. O pensamento político já não é mais capaz de revelar a pluralidade dos homens, que é a marca da política. A questão discutida neste escrito é: há alguma solução para o problema da separação entre filosofia e política inerente ao próprio pensamento de Hannah Arendt? Para tentar resolver tal problema, de início sugere-se o dois-em-um socrático (*eme emauto*) abordado pela autora em alguns de seus textos. Porém, ao longo deste trabalho se revelará que o pensar (neste caso representado pelo dois-em-um socrático) é insuficiente para resolver o problema e, para complementar o pensar, é necessário que se trate do juízo, aos moldes de Kant. Dessa forma, alguns nomes serão constantes neste trabalho, pois Arendt dialoga diretamente com Platão, Sócrates e Kant.

Palavras-chave: Filosofia. Política. Dois-em-um socrático. Julgar.

ABSTRACT

The abyss between philosophy and politics is a key to possible reading of the work of Arendt. The separation between politics and philosophy that originated in Greece over the death of Socrates and Plato's writings, remained present throughout the duration of the tradition of political thought and ended with Karl Marx. Such separation has brought some damage especially to the politics that has lost its dignity and was taken for a term of shadows. The political thought is no longer able to reveal the plurality of men, which is the hallmark of politics. The issue discussed in this writing is: is there any solution to the problem of separation between politics and philosophy inherent in the thought of Hannah Arendt? To tackle this problem, initially suggested the two-in-one Socratic (*eme emauto*) addressed by the author in some of his texts. However, throughout this paper will prove that thinking (in this case represented by a two-in-Socratic) is insufficient to solve the problem and to complement think it is necessary that it be the court, following the model of Kant. Thus, some names will be listed in this work since Arendt talks directly with Plato, Socrates and Kant.

Key words: Philosophy. Politics. Two-in-one Socratics. Judgement.

INTRODUÇÃO

A grande quantidade de escritos sobre Hannah Arendt indicam que, de fato, ela parece estar vivendo seu momento de glória póstuma. Não que ela não tivesse alcançado o reconhecimento intelectual em vida, pois na Europa seu pensamento havia se alastrado rapidamente a partir dos anos 50 e, tanto no continente onde nasceu quanto no “novo mundo” que a acolheu, seu nome espalhou-se como “filósofa do totalitarismo” e foi, inclusive, congratulada com várias premiações referentes aos seus escritos. Mas quando se fala em uma glória após sua ida deste mundo, referimo-nos com Duarte (2000), ao fato de seu pensamento ter se espalhado por todos os cantos de tal forma que aqueles que pensam a política de forma filosófica, parecem ter descoberto Arendt nas duas últimas décadas do século XX e neste início do século XXI. Isso certamente aconteceu quando começaram a pensar a respeito dos “tempos sombrios” que encobriram a humanidade no último século.

Mas não é de se estranhar essa atenção voltada para Hannah Arendt em tempos que ainda não saíram totalmente das sombras (para fazer jus à metáfora que Arendt tanto aprecia), afinal de contas, como afirma Lafer: “o pensamento de Hannah Arendt foi voltado para o fenômeno da ruptura, para a lacuna entre o passado e o futuro, que nela provocou e instigou um exame do presente. Este exame do presente Hannah Arendt realizou fundindo na sua reflexão, o pensar e o estar vivo” (2005a, p.24). É assim que se parece o pensamento de Arendt: um leque bastante vasto e rico de reflexões acerca de fenômenos importantes do último século. Seu pensamento com relação aos fenômenos políticos é tão amplo e demasiado intrigante que é alvo de comentários e até de desavenças no campo intelectual. E ela parece ter passado sua vida para isso: uma vez vivido o fenômeno totalitário, sempre pensou a política.

O olhar que Arendt destina à modernidade, nunca é um olhar de quem a exalta, mas é sempre o olhar da aluna de Heidegger no sentido de que é alguém que olha para a modernidade com olhos críticos e que busca encontrar respostas para os problemas modernos fora da modernidade. Enquanto seu antigo mestre se decepcionava com os

rumos que a universidade e a filosofia estavam tomando, Arendt passava a perguntar-se sobre os caminhos que a política estava percorrendo: uma sociedade na qual predominava a esfera econômica e na qual o *animal laborans* havia se tornado o vitorioso; onde a política havia sido relegada ao acaso, e pior, onde ela havia se tornado instrumento de dominação cujo cume se deu nas horrendas atrocidades dos regimes totalitários. Era o declínio da política visto aos olhos de Hannah Arendt. Neste sentido, não há dúvida que a estudante dos anos vinte que, antes de se preocupar com a política interessava-se por assuntos de cunho teológico-filosófico e que, posteriormente elegeu a política como seu principal objeto de estudo, teve sua trajetória intelectual marcada por sua trajetória pessoal. Nos últimos anos de vida, Arendt lançou novamente os olhares para as questões filosóficas de forma mais direta. Em *A Vida do Espírito*, a autora retoma várias problemáticas da tradição filosófica e não se cansa de voltar a Kant, Heidegger, aos gregos e romanos. Toda essa transitoriedade, essas diversas idas e vindas de tendências arendtianas fazem com que se questione o lugar de Arendt e sua verdadeira posição no cenário intelectual contemporâneo. É justamente em função dos diferentes caminhos tomados por Arendt, que às vezes é difícil para o leitor entender, de fato, onde ela se encontra. Longe de nós está o fato de procurar enquadrá-la em categorias fixas afirmando que ela é filósofa (com o que certamente ela discordaria) ou cientista política, ou de se perguntar se sua obra era normativa, descritiva, ou ainda então perguntar-se se Arendt é uma pensadora de esquerda, de direita ou conservadora. Mais importante e acima disso tudo é perceber que Arendt foi alguém capaz de pensar o seu tempo, ou seja, pensou a política e a filosofia dentro do seu tempo, mesmo que para isso, por vezes, ela tenha necessitado sair dele e encontrar respostas em outro.

Nessas percepções arendtianas há dois lugares comuns que aparecem renitentemente: o par filosofia e política e, neste caso, classifica-se como par, pois dificilmente eles aparecem em reflexões estanques daquelas que ora pensa a política e ora pensa a filosofia. De forma geral, política e filosofia são pensadas por Arendt a partir das relações (ou não relações) existentes entre as duas. Além desses dois lugares comuns, há outro aspecto fortemente presente na temática arendtiana: a volta à *polis* grega e, sobretudo aos nomes de Sócrates e Platão. Apesar de não parecer, o par filosofia e política está intrinsecamente relacionado com o par Sócrates e Platão e é justamente com base nessa relação que essa pesquisa é desenvolvida.

Para Arendt, há uma evidente separação entre filosofia e política que traz sérios danos à política e ao pensamento político. Se as conseqüências dessa separação aparecem ao longo da história, sua gênese encontra-se na *polis* grega: o cenário é o palco do julgamento de Sócrates, e os protagonistas são Sócrates e Platão. Embora a presente pesquisa aparentemente adquira um caráter um pouco histórico – dado o fato de ser necessário voltar à Grécia e visitar alguns aspectos referentes à política grega por meio de Sócrates e Platão – sua importância reside no fato de que é na modernidade que as conseqüências dessa separação ficam mais evidentes: a política, além de não receber espaço adequado na esfera do pensamento, também tem seus princípios negados em alguns eventos modernos, como é o caso dos regimes totalitários, por exemplo. De antemão, é possível afirmar que, apesar dessa separação ter origem na Grécia, sobretudo com Platão, Arendt não atribui responsabilidade a este pensador (apesar das relações dela com ele serem um pouco ambíguas).

Para além da problemática entre filosofia e política, a presente pesquisa busca investigar de que forma as considerações socráticas a respeito do dois-em-um¹ podem contribuir para amenizar tal abismo. Isso significa afirmar que, partindo da idéia de que este espaço vazio está presente entre a filosofia e a política e que este teria trazido conseqüências ruins para a política na modernidade, deveria-se tentar flagrar dentro da obra da própria Arendt alguma brecha ou sinal que auxiliasse a cruzar o abismo, algo como uma unidade pacificadora entre filosofia e política. A hipótese inicial é que isso seria possível por meio das considerações que Arendt faz a respeito de Sócrates e, mais especificamente por meio do que ela chama de dois-em-um socrático ou o *eme emauto* de Platão.

Partindo do problema e de uma possível solução para ele, faz-se necessário investigar com maior acuidade alguns aspectos: i) as considerações que Arendt realiza acerca da política grega; ii) a relevância que a temática da separação entre filosofia e política recebe em sua obra; iii) as conseqüências dessa separação na modernidade; iv) a relação de Arendt com Platão e Sócrates.

Para tanto, essa dissertação encontra-se dividida em três

¹ O conceito de dois-em-um socrático (ou o *eme emauto* de Platão) será explicitado longamente no terceiro capítulo. Mas é importante que se faça uma breve explicação para fins introdutórios. Ele consiste no ato de estar consigo mesmo durante o ato de pensar. É o diálogo interno de mim comigo mesmo para o qual Arendt confere um certo caráter de pluralidade.

capítulos. O primeiro refere-se especificamente a Platão e à sua participação na separação entre filosofia e política, o que se vincula ao fato de Platão ser o primeiro pensador da filosofia política. Neste sentido, foi necessário tratar especificamente da origem do abismo e da volta que Arendt renitentemente faz ao gregos para abordar algumas questões atuais. A partir das considerações feitas por Arendt com relação a Platão, algumas temáticas platônicas vêm rapidamente à baila e as críticas de Arendt a Platão passam a ficar evidentes. O fato de Platão ter posto a filosofia acima da política na ordem hierárquica foi um problema, segundo o olhar atento de Arendt. Em sua leitura, Platão teria preferido o *bios theoretikos* ao *bios politikos* ou, em outras palavras, preferiu a filosofia no lugar da política e a solidão do filósofo na torre de marfim ao invés da convivência com os outros na praça pública. Por meio da figura do rei-filósofo que já contemplou o mundo das idéias, Platão teria encontrado um refúgio perfeito que resguardaria o filósofo da ridicularização da *polis* (e Arendt tem sempre em mente o exemplo de Tales que foi zombado pela camponesa trácia). A partir daqui, alguns problemas aparecem como a questão da *aletheia* de Platão *versus* a *doxa* de Sócrates, por exemplo. Ao tratar da idéia de verdade e de solidão do filósofo rapidamente surge uma comparação entre Platão e o antigo mestre de Arendt: Heidegger. Tal comparação, sugerida em um dos textos de Canovan, permite que se tracem paralelos (com muitíssimas ressalvas, certamente) entre Platão e Heidegger, principalmente pelo fato de ambos terem em comum – segundo Arendt – a primazia da filosofia sobre a política. No decorrer deste primeiro capítulo, procuraremos evidenciar a leitura crítica de Arendt sobre Platão, bem como o reconhecimento feito por ela de Platão como o primeiro pensador da política.

No segundo capítulo, há uma saída da Grécia e uma visita à modernidade pensada por Arendt. O objetivo desse capítulo é refletir acerca das conseqüências que o abismo entre a filosofia e política causou ao longo da história e, sobretudo na modernidade. Aqui surge mais um personagem importante no enredo arendtiano: Karl Marx. As críticas de Arendt a Marx ocupam muitas linhas no segundo capítulo principalmente com relação ao conhecido embate entre Arendt e Marx quanto à questão do trabalho. A mais nova edição de *A Condição Humana* traz a necessidade de uma releitura de Arendt no tocante à questão do trabalho (*labor*). É a partir de Marx – o último pensador da tradição filosófico-política, segundo Arendt – que ela toca em pontos fulcrais para a modernidade como a predominância do econômico sobre

o político, da vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber* e desses dois sobre o homem que age. Além disso, com base em alguns textos presentes em *Entre o Passado e o Futuro*, toca-se em problemáticas enxergadas por Arendt na modernidade, como a confusão conceitual entre poder e violência (*Macht und Gewalt*) que, conseqüentemente prejudica a idéia de uma política cujo principal objetivo é pautado na liberdade, pois onde há violência, o poder (que está diretamente relacionado com a política) já saiu de cena.

A crise e posterior derrocada da autoridade é mais um ponto a ser tratado por Arendt. Neste caso, não é autoridade em si que apresenta problemas, mas sua manifestação na política. Como continuidade dessas conseqüências negativas, não há como negligenciar um dos assuntos mais refletidos por Arendt: a ascensão dos regimes totalitários. Além das tradicionais reflexões feitas a respeito dessa temática, volta com força a figura de Marx e uma possível tentativa arendtiana de investigar se há elementos totalitários na teoria marxista e o quanto, de fato, elas influenciaram tais regimes. Sabe-se o quão conhecida é esta temática e o quão difícil é encontrar respostas seguras; portanto, em muitos momentos deste segundo capítulo faremos especulações e perguntas que, por vezes podem até ficar sem respostas. No entanto, é importante notar como o segundo capítulo se faz essencial para compor a unidade temática deste escrito, pois ao passo que o primeiro capítulo busca mostrar a gênese da separação entre filosofia e política, o segundo investiga as conseqüências dessa separação na modernidade.

Visando à continuidade dessa unidade temática, voltaremos à Grécia por meio do terceiro capítulo. É nele que será investigada a validade da hipótese do dois-em-um socrático como possível solução para o abismo aberto entre filosofia e política. No entanto, no percurso da escrita deste capítulo vão aparecer outros elementos essenciais tanto para a compreensão do dois-em-um quanto para uma investigação acerca de sua “eficácia” na resolução do problema. Em primeiro lugar, assim como ocorre no primeiro capítulo com Platão, será necessário analisar as relações entre Arendt e Sócrates e, mais tarde, percorrer o caminho tratando do Sócrates moral e do Sócrates político. Aqui ficarão elucidadas as impressões que Arendt tem de Sócrates, que são, evidentemente, bem diferentes daquelas que ela possui de Platão. Ela lança um olhar privilegiado a Sócrates pois, para ela, ele seria o único filósofo a conciliar pacificamente filosofia e política, dado o fato de ele ser alguém que sempre andou pela *polis* como um bom cidadão ateniense e que, mesmo assim, nunca deixou de filosofar. Ao mesmo

tempo, é com sua falta de habilidade para defender-se dos juízes em seu tribunal de julgamento que ele vem a morrer e a tradição do pensamento político ocidental é inaugurada com Platão, porém, com um grande problema: a separação entre filosofia e política.

A partir das discussões a respeito do Sócrates moral e político, é inevitável que se chegue à questão do mal e, no caso de Arendt, da banalidade do mal. Essa é uma questão da modernidade que poderia ter sido discutida no segundo capítulo; no entanto, ela ficará melhor contextualizada neste terceiro, pois essa temática culminará no pensar e no dois-em-um socrático. A rigor, os passos dados até que se chegue ao tão esperado dois-em-um se constituem na tentativa de voltar à Grécia e averiguar algumas fontes que tratam da participação política de Sócrates para, posteriormente, retomar as considerações que Arendt faz com relação a ele, chegando assim nas questões referentes ao pensar, à banalidade do mal e ao dois-em-um socrático. Após tratar das considerações sobre o dois-em-um, surge a necessidade de refletir acerca de um tema que, de início, não se encontrava na pauta de pesquisa: o julgar. Perceber-se-á então (somente no final dessas reflexões), que o dois-em-um socrático – o diálogo de mim comigo mesmo, no qual concomitantemente sou um e sou plural – não será suficiente para servir como unidade pacificadora entre a filosofia e política, pois o julgar assume um papel essencial. Assim, é importante notar como o terceiro capítulo é permeado por aquilo Arendt chama de “atividades do espírito” presentes em *A Vida do Espírito* como o pensar e o julgar. O tratamento que Arendt dá a esse último está diretamente relacionado com as influências recebidas de Kant, como os conceitos de espírito alargado, imaginação, entre outros. O mesmo acontece com relação à banalidade do mal, quando fica evidente um diálogo de Arendt com Kant. Em função da necessidade de se tratar tanto do pensar quanto do julgar, o capítulo três merecerá algumas páginas a mais. No entanto, optou-se por não desmembrá-lo a fim de se obter unidade interna. Além disso, ainda é importante notar que é neste terceiro e último capítulo que aparecem alguns conceitos fundamentais no pensamento de Arendt e que já haviam sido introduzidos no capítulo anterior como: pluralidade, solidão, estar só e *amor mundi*.

Diante dessa extensa temática ainda é importante notar que há problemas filosóficos intrínsecos a ela e que, apesar de não terem recebido um espaço exclusivo para serem refletidos dentro do texto, se encontram presentes e, sempre voltam à tona, como é o caso da “divergência” entre *vita activa* e *contemplativa*, a dicotomia entre

necessidade e liberdade, as considerações sobre a verdade e sobre a opinião, entre outras. Neste sentido, é possível afirmar que estar em contato com alguém como Hannah Arendt proporciona ao pesquisador revisitar grandes nomes da história da filosofia e dialogar acerca de temas que perpassam as linhas dessa história.

1. O ABISMO ENTRE A FILOSOFIA E A POLÍTICA: A GÊNESE

1.1 FILOSOFIA E POLÍTICA

Afirmar que Arendt é uma filósofa da política, como já foi cogitado por muitos, soou para a autora como uma inverdade. Quando foi questionada sobre isso em uma entrevista para a TV alemã em 1964, Arendt negou que fosse uma filósofa e não concordou nem em afirmar que era uma filósofa *da* política²: “(...) não pertencço ao círculo dos filósofos. (...) Há muito tempo despedi-me definitivamente da filosofia. Como você sabe, estudei filosofia, mas isso não significa por si mesmo que continue sendo filósofa” (2002, p.123). Por mais de uma ou de duas vezes é possível encontrar nos escritos dela, evidências claras de que ela se considera uma teórica da política (como é o caso da própria entrevista para Günter Gaus) e “cientista política”³. Não é possível, no entanto, definir o que ela entende por ciência política, a saber, se ela aceita a tradicional definição de ciência política ou se ela deseja aludir a algo novo⁴, o fato é que não se sabe exatamente porque Arendt se negou como filósofa, mas sabe-se o quanto de ônus havia no *status* de filósofo para que ela o rejeitasse e não se assumisse como uma *filósofa profissional* aos moldes de Kant. O fato curioso é que ela se assumiu simplesmente como alguém que pensa a política, sem ser chamada de filósofa da política. Aliás, foi ainda mais longe e afirmou que o conceito filosofia política seria inaceitável na modernidade em função da incompatibilidade da natureza entre filosofia e política, visto que o filósofo tem um sentimento de hostilidade com os assuntos da política

² Conferir em ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. 3 ed. Organização: Antônio Abranches; traduções Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002, p.123-144.

³ Sobre isso, verificar o texto indicado na nota seguinte.

⁴ É importante notar que em seu escrito intitulado *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política* em ARENDT, Hannah. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008b p. 444-462, Arendt alude a existência de uma “nova ciência da política” e cita Eric Voeglin, autor da obra que recebe justamente este título. Trata dessa nova ciência não como algo já existente, mas como algo que “deveria” surgir à luz deste atual interesse do pensamento filosófico pela política. O texto também foi publicado anteriormente na coletânea *A dignidade da política*, cujas referências encontram-se na nota número 2.

que ela, definitivamente não desejava ter. Arendt sempre almejou pensar a política afirmando que: “eu quero focalizar a política com olhos, por assim dizer, depurados de qualquer filosofia” (2002, p.124). Em um texto escrito anterior à entrevista, em 1956, Arendt concorda que a filosofia é a mãe de muitas ciências e, inclusive da política, porém, “muitas vezes mostrou uma deplorável tendência a se comportar como madrasta para com esse filho de sua numerosa prole” (2008b, p.446). Ou seja, diante da política ela se assume com uma certa hostilidade, como sinal de que as duas não têm uma relação muito amigável.

Afirmar que filosofia e política são *naturalmente* diferentes significa gerar um encadeamento de dúvidas e de possíveis mal-entendidos intermináveis que Arendt jamais se cansa de tentar esclarecer ao longo de sua obra. De certo modo, poderia-se justificar o advérbio *naturalmente* afirmando que a essência da filosofia é o calar-se e o contemplar diante do espanto, da *thaumathzein*, enquanto que o da política é o falar e agir. Mas a questão é que nem sempre foi assim. Ora, se houve um momento em que isso não foi dessa forma, o caráter de *natural* passa a ficar seriamente comprometido, pois já não se trata de uma questão de essência. Seria a essência da filosofia o contemplar e a da política agir? Arendt investe grande parte de seu tempo pensando a respeito das relações entre filosofia e política, e o mais intrigante desses questionamentos é que ela não trata da *relação* entre a filosofia e a política, mas sim da *ausência* de relação, da falta de contato, do *abismo* que há entre a filosofia e a política. Que há uma separação entre filosofia e política é fato para Arendt e é provavelmente por esse motivo que ela preocupou-se em deixar claro que ela não almeja a filosofia como forma de vida, pois isso, imediatamente a separaria da política. Houve um determinado momento da história no qual abriu-se um espaço entre a filosofia e a política que, uma vez aberto, nunca mais se fechou. A questão diretamente discutida por Arendt talvez não seja a de que se a essência da filosofia é ou não a contemplação e o mesmo acontece com a política, mas, sem dúvida o abismo entre a filosofia e a política está diretamente relacionado com a discussão sobre a dicotomia ação/contemplação. O homem que age, não pode ser o mesmo filósofo que pensa, que contempla, pois as duas formas de se fazer as coisas são antagônicas. Filosofia e política, ação e contemplação são pares conceitualmente antagônicos bastante presentes nas reflexões arendtianas e não é muito difícil concluir porque eles merecem tanta importância. Entre outros aspectos, o fenômeno vivido pessoalmente pela própria Arendt é capaz de justificar tal interesse. O nazismo foi a mais certa separação entre ação e contemplação, ou, traduzindo para

termos arendtianos, entre o pensamento e a política. Talvez esse foi o acontecimento da modernidade que obscureceu as luzes da política e fez com o que mundo ficasse em sombras por um longo tempo. A imprevisibilidade da ação (que é política por excelência) constatada por Arendt – e por todos os outros pensadores que vêem na ação o campo do livre agir – sem o amparo do pensamento, pode desencadear em barbáries como a que assolou as décadas de 30 e 40 do século passado. Como Canovan⁵ observa com bastante perspicácia, Arendt, que no início dos seus estudos de teologia e filosofia apresentava pouco interesse pela política, passou a pensá-la não muito mais tarde, mas a partir da ascensão de Hitler ao poder e, justamente a partir dos regimes totalitários como o resquício mais cruel da separação entre filosofia e política. Canovan ainda traça uma série de elementos que mesclam os fatos pessoais de Arendt com o interesse que ela manteve com as relações (ou “não-relações”) entre a filosofia e a política. Entre esses estão presentes a idéia de que ela tenha se indignado com o fato de Heidegger, homem com o qual mantinha uma estreita relação intelectual e afetiva, ter se filiado ao partido nacional socialista. Canovan sugere com bastante tranqüilidade que a própria vida de Arendt foi uma constante tensão entre filosofia e política e que o fato dessa temática estar presente nos seus escritos é um simples reflexo de sua vida. A respeito disso, é importante observar que este último fato apontado por Canovan é de caráter bastante pessoal, pois está relacionado com a afinidade que Arendt mantinha com Heidegger, mas o primeiro, ou seja, o fato de ter sido presa em um campo de trabalho nazista, com certeza pode ser considerado muito mais do que uma experiência estritamente pessoal, pois ela é, sem dúvida – e Arendt certamente a teria considerado assim – uma experiência para além do pessoal, algo que afetou a condição humana em um dos seus aspectos mais fundamentais: a pluralidade. Afinal, a própria Arendt afirma que, conforme se encontra no Gênesis, “Deus criou os homens” e não o homem para que vivesse sozinho.

Certamente, essas implicações pessoais não devem ser descartadas. No entanto, elas não são as únicas e não devem servir como argumento *ad hominem* como justificativa de seus escritos. Além delas, Arendt já tinha motivações intelectuais suficientes para desenvolver com afinco tal temática, bem como desenvolver sua tão conhecida e, as vezes

⁵ CANOVAN, Margaret. **Socrates or Heidegger**: Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics", Social Research, New York, vol. 57, n.1 1990, p. 135-167.

tão equivocadamente criticada, predileção pelos gregos.

1.2 ARENDT E SUA GRECOFILIA

Não seria possível negar, porém, ao menos em parte, as constatações de Benhabib a respeito dos sentimentos que Arendt mantém com a Grécia. É possível que parem dúvidas acerca do caráter dessas constatações, ou seja, se elas realmente são meras constatações ou se há um tom de crítica aí inserida. O fato é que Arendt realmente mantém um amor filial com relação a Grécia, motivo que lhe rende o simpático (ou, diga-se de passagem, patológico) adjetivo de grecofílica ou grecomaniaca. Para fazer uso das palavras de Benhabib: “embora Hannah Arendt, a judia perseguida e apátrida, seja uma modernista filosófica e política, Arendt, a estudante de Martin Heidegger, é a teórica antimoderna da Grecofilia, isto é, da *polis* e de sua glória perdida” (Benhabib *apud* Duarte, 2001). Arendt torna-se *sui-generis* na modernidade pois, como afirma O’Sullivan⁶:

É quase supérfluo dizer que a admiração pelo mundo antigo declinou desde os dias de Maquiavel e do pensamento político renascentista. O que distingue essencialmente Arendt de outros filósofos políticos contemporâneos é um entusiasmo tão grande por esse mundo que chega a ultrapassar o de Maquiavel (1982, p. 225).

Há uma série de publicações que tratam de Arendt que não contemplam esse aspecto do seu pensamento. Certamente não é correto afirmar que tais comentários são equivocados, mesmo porque vários textos da própria Arendt contemplam outros aspectos que não estão diretamente relacionados com a Grécia⁷. Porém, é inegável que para

⁶ O’SULLIVAN, Noel. Hannah Arendt: a nostalgia helênica e a sociedade industrial *in* CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. **Filosofia política contemporânea**. Tradução: Yvonne Jean. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 223-244.

⁷ Apenas porque este escrito privilegiará a relação de Arendt com os gregos, não seria honesto negligenciar o tratamento que ela dá aos romanos. Assim como também não é correto não citar a admiração que Arendt mantém com alguns corpos políticos modernos, como é o caso da Revolução Americana, tratada em *Sobre a Revolução*. Para tanto, além de Benhabib e Canovan, sugere-se, no âmbito internacional, a leitura dos escritos de Taminiaux, entre eles *Athens and Rome*, contido em VILLA, Dana. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.165-177 . Neste sentido, também é

uma real compreensão dos escritos arendtianos, é necessário o conhecimento de suas considerações sobre a Grécia. Isso significa não apenas saber que Arendt, quando ainda adolescente teve contato com os clássicos gregos como Platão e que o fez na língua original, chegando, inclusive a testar sua memória após sofrer um acidente de trânsito contando até dez em grego. Mas significa, além disso, conhecer suas preciosas considerações sobre os clássicos gregos e as influências recebidas. Mestres para isso certamente não lhe faltaram, a começar por Heidegger e Jaspers: Arendt pareceu deixar-se, a partir dos ensinamentos de ambos, render às graças dos gregos cada vez mais e de forma cada vez mais intensa. Neste sentido é perfeitamente correto tratar Arendt como uma amante da Antigüidade, pois além de seus constantes comentários sobre Platão e Sócrates (casos que serão posteriormente tratados neste escrito), são nítidas as influências aristotélicas que aparecem em *A Condição Humana* fazendo com que surjam especulações a respeito de que se Arendt é ou não uma neo-aristotélica⁸.

A idéia da esfera pública e esfera privada é tão claramente retirada de *A Política* como o é também a idéia do homem como animal político. Arendt assume tal condição sem problema algum, dando-se ao trabalho inclusive de citar o equívoco na tradução latina de *zoon politikon* como animal *sociale* ou *civil* e não como animal *político*⁹. Outras ainda são as evidências do conhecimento e influência grega sobre Arendt e, trata-se aqui não somente da tríade Sócrates, Platão e Aristóteles, mas ainda de todo período pré-filosófico como fica evidente na passagem que ela trata de Homero, afirmando que os gregos eram imparciais nos seus relatos históricos, pois Homero narrou *tanto* os

importante a leitura do artigo de Leonardo Avritzer que tenta refazer brevemente o percurso de Arendt. Avritzer, baseado nas leituras de Villa, Canovan, Benhabib e Taminiaux, tenta mostrar que o ideal de ação é buscado em Atenas e o conceito de fundação é procurado em Roma por meio dos escritos de Virgílio e Cícero. Para ele, haverá um impasse entre os conceitos de ação e de fundação que será resolvido somente na Revolução Americana. Daí o itinerário percorrido de Atenas até aos EUA. Entre outras coisas, o artigo desloca a idéia de que Arendt encontra todos os tipos ideais na Grécia e inclui Roma e o cenário da Revolução Americana como peças fundamentais no legado arendtiano. Artigo disponível na revista Lua Nova, número 68, do ano de 2006, p. 147-167.

⁸Para algumas considerações a respeito de Aristóteles e Arendt sugere-se a leitura do primeiro capítulo do livro de Dana R. Villa (VILLA, Dana R. **Arendt and Heidegger: the fate of the political**. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1996).

⁹Sugere-se observar o capítulo II de *A Condição Humana* (ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a); bem como a introdução, o Livro I e a primeira parte do Livro II de *A Política* (ARISTÓTELES. **A Política**. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes: 1998)

feitos de Aquiles *quanto* de Heitor, ou seja, tanto de gregos quanto de troianos. Tucídides o fez também (2005a, p. 81) e Arendt não se cansa de elogiar os gregos pelos feitos e pela forma de enxergar a vida, na qual a ação, aquilo que fica como memória quanto todos se vão, ocupa o centro de todas as ações, como é o caso de Aquiles e sua heróica morte, lembrada por todos¹⁰. Para O'Sullivan, Arendt pode chegar ao extremo com seu helenismo e afirma:

No caso de Arendt, a admiração pelo herói ou super-herói toma a forma de uma admiração inqualificada por Aquiles como a encarnação da virtude política, e de um desprezo correspondente para com a vida cotidiana e sem sentido da massa, onde não cabem grandes realizações reveladoras da vontade criativa. O romantismo de Arendt chega ao auge quando a leva a repetir que aquele que ganhar o favor dos deuses pelas suas façanhas deve morrer jovem (1982, p. 227).¹¹

No texto *O conceito de História – Antigo e Moderno*, presente na coletânea de textos de *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt traça um nítido elogio aos gregos:

Nessa incessante conversa com os gregos descobriram que o mundo que temos em comum é usualmente considerado sob um infinito número de ângulos, os quais correspondem aos mais diversos pontos de vista. Em um percuciente e inexaurível fluxo de argumentos, tais como apresentados aos cidadãos de Atenas pelos sofistas, o grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria opinião (...) com os de seus concidadãos. Os gregos aprenderam a compreender um ao outro como

¹⁰ É importante observar que neste escrito devem ser enfatizadas as considerações arendtianas a respeito da Grécia, mas certamente não lhe faltam linhas a respeito da filosofia medieval. Maior exemplo disso são seus primeiros escritos sobre o conceito de amor em Santo Agostinho. No final da vida, Arendt retoma as temáticas medievais em *A Vida do Espírito*, mas ao longo de seu itinerário não deixa de citar autores como Boécio e Catão, por exemplo.

¹¹ Ainda nesta linha, sugere-se a leitura do artigo da professora Maria Fátima Simões Francisco, chamado **Hannah Arendt e o herói homérico**. Francisco faz uma retomada das fontes que Arendt usa quando trata da Grécia pré-helénica e sugere que o único objetivo da Atenas clássica era retomar a glória dos campos de batalha. Além disso, a autora defende a idéia de que Arendt dá preferência o herói da Ilíada (Aquiles) ao invés de Ulisses. O artigo encontra-se nos **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, número 11, 2/2007, p. 7-17.

peessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e freqüentemente opostos (2005a, p. 82).¹²

Embora nunca tenha abandonado os gregos, no final da vida, Arendt parece retomar sua simpatia por eles de forma ainda mais intensa em *A Vida do Espírito*. Essa obra parece configurar-se como sua reconciliação com a filosofia justamente por tratar das três categorias que pairam sobre a vida do espírito: o pensar, o querer e o julgar. Segundo Lafer, “para Hannah Arendt a velhice é tempo da meditação. Não é acidental, por isso mesmo, que seu último livro tivesse sido uma volta à vida contemplativa e um ajuste com a tradição filosófica da qual se originou” (2005, p.248).

A impressão que se tem e que, em parte, é confirmada literalmente por Arendt, é que, após aventurar-se pelos traiçoeiros caminhos da política, agora deseja buscar o regozijo e consolo na filosofia, assim como fez Boécio em sua *De Consolatione Philosophiae*. Sobre ele, Arendt afirma que: “embora cristão, foi a filosofia que veio consolá-lo e não Deus ou Cristo” (2009a, p.182). Concordar com isso significa concordar também que há uma evidente separação entre filosofia e política, pois neste raciocínio a política está para a ação como a filosofia para a contemplação que traz junto de si a tranqüilidade e o regozijo. Essa separação, de fato, para Arendt passa a existir a partir de um determinado momento da história, que será comentado posteriormente, porém, a preocupação aqui é ainda mostrar as evidentes

¹² Como em certo sentido a discussão é histórica, é muito pertinente observar as considerações de Hegel em **Introdução à História da Filosofia**. Aqui, Hegel alude que a filosofia só poderia ter nascido em um determinado período da história e por um só povo (“A filosofia desponta num determinado momento do desenvolvimento da cultura”, 1985, p.355). Deixando de lado a tão conhecida admiração que Hegel mantinha pelos gregos e olhando apenas o aspecto objetivo de seus escritos, nota-se que ele considera que o caráter essencial para a filosofia se desenvolver era propício na Grécia: a liberdade. Desta forma: “por este nexó genérico entre liberdade política e liberdade de pensamento, a filosofia manifesta-se na história só onde e na medida em que se forma constituições livres. (...) a filosofia começa, portanto, só com o mundo grego” (1985, p. 378). De saída, a afirmação de Hegel pode parecer um pouco fora do contexto, mas quando comparada a citação supracitada de Arendt, os nexos se tornam claros pois a idéia de um povo que consegue olhar os pontos de vista dos outros é compatível com o nexó que Hegel estabelece entre liberdade e filosofia. Para a conferência de dados históricos e reflexões referentes a este período, recomenda-se a leitura de VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 2 ed. São Paulo: Difel, 1977; e também do clássico JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

influências gregas no pensamento arendtiano, que surgem ao longo de sua obra, mas que são retomados com bastante vigor em seu último escrito.

Muitas são as críticas destinadas a Arendt com relação a esse “apego” à Grécia; o argumento dos comentadores é que o intento de Arendt de voltar sempre à Grécia e criticar a modernidade falha em alguns momentos. Claude Leffort¹³, por exemplo, acusa Arendt de não compreender o sistema da democracia representativa, ou seja, o ideal moderno de democracia, haja vista ela louvar tanto a democracia antiga. Para sair em defesa de Arendt, é válido o comentário de J. Peter Euben em seu texto *Helenismo de Arendt*¹⁴:

Ela acreditava que a Antiga Grécia continha “fragmentos de pensamentos” que estavam perdidos nas profundezas do passado. Nestes termos (para fazer uso de Walter Benjamin), ela é uma “pescadora de pérolas” cujo objetivo não é ressuscitar o passado ou renovar eras extintas, mas cristalizar rara beleza e profundidade na vida que partilhamos com os outros¹⁵ (2005, p. 163).

1.3 PLATÃO E O INÍCIO DA TRADIÇÃO DO PENSAMENTO OCIDENTAL

Que Arendt seja amante do pensamento grego já se sabe, mas o que impressiona nos seus textos é a quantidade de vezes em que ela se volta para Platão para tentar explicar aspectos do pensamento político ocidental. Platão é, sem dúvida, um dos principais personagens de Arendt no enredo da problemática entre filosofia e política. Ele aparece nos textos arendtianos tanto quando ela trata de questões específicas da Grécia como quando reflete acerca de temáticas atuais e, como de costume, retorna ao mundo antigo em busca de respostas para a modernidade que viveu nas sombras. O resultado disso é que até em textos que tratam de problemas modernos – como é o caso daqueles

¹³ LEFORT, Claude. **Pensando o político: ensaios sobre a democracia, revolução e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

¹⁴ EUBEN, J. Peter. **Arendt's Hellenism** in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Org.: VILLA, Dana. 3 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 p. 151-164.

¹⁵ Tradução livre.

presentes na coletânea *Entre o passado e o futuro* – o nome de Platão é o que, sem dúvida, mais aparece no índice onomástico. A consulta ao índice de nomes é somente a confirmação do que se constata quando se lê os textos nos quais, entre Aristóteles e Sócrates, Platão aparece freqüentemente. Não é diferente em outros textos como *A tradição e a época moderna*¹⁶, *O significado da política, Filosofia e política*¹⁷, e outros mais.

Em função disso, não se pode, considerando a temática presente, descartar Platão, mas, ao exemplo de Arendt, e *em função dela*, dar-lhe um espaço privilegiado atentando sempre para o fato de que Platão será lido *a partir* de Arendt, visto que não se tem a pretensão de elaborar um escrito sobre Platão *per* Platão, ou seja, Platão como tal.

Não será difícil justificar este “apelo” a Platão. Em primeiro lugar, é preciso observar que o lugar mais importante para tratar de Sócrates (como se fará nos capítulos posteriores) é a obra de Platão. É evidente que existem outras fontes que conduzem a Sócrates, mas no caso de Arendt é através de Platão que é possível lê-lo. É ainda por Platão que se deve ler, não somente a vida, mas também a condenação e morte de Sócrates. Caso isso seja considerado pouco para justificar a presença de Platão neste escrito, lança-se mão de um argumento essencial: Platão é considerado por Arendt o primeiro pensador da tradição política ocidental, e disso se seguem uma quantidade enorme de argumentos que justificam o espaço privilegiado cedido a ele.

O tom utilizado por ela para tratar do fundador da Academia é, às vezes, um tanto enigmático, pois enigmática é também a posição dele no rol da tradição do pensamento político. Platão é o primeiro dessa tradição, mas é, ironicamente, o primeiro que enxerga um abismo entre a filosofia e a política que nunca mais se fechará. É difícil saber onde exatamente se encontra o elemento “irônico” neste emaranhado, ou seja, é ironia o fato de Platão ser o primeiro pensador da tradição e notar a separação entre filosofia e política, ou é irônico o fato de a tradição do pensamento político iniciar justamente com a separação entre filosofia e política? Haverá de se admitir que esta não é uma questão óbvia de se responder, mas ela só se torna central quando se passa a especular quais são as impressões que Arendt tem de Platão, após a constatação de que filosofia e política estavam separadas e que isso teve sérias

¹⁶ Texto presente em ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005a, p.43-68.

¹⁷ Texto presente em ARENDT, Hannah. **A dignidade da política**. 3 ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 91-116.

consequências, sobretudo para a política. Diz-se que seu tom é enigmático, pois Arendt (apesar de tais constatações parecerem soar contra Platão) aparentemente não atribui juízo de valor às percepções platônicas e ela não se dá o direito de colocar-se na posição de juíza (salvo as considerações que mais tarde fará a respeito do rei-filósofo). O caráter enigmático é justamente esse: seria possível ela não se colocar como juíza diante dessas constatações. Em alguns momentos, Arendt parece enaltecer Platão e em outros, julgar como negativa sua atitude diante da política.

O fato de Platão ser considerado o primeiro filósofo da tradição do pensamento político ocidental¹⁸, deve-se, em parte, ao seu mestre, Sócrates, a quem Arendt atribui a proeza de viver tranqüilamente entre a filosofia e a política. Fato que, aos olhos de Platão não era tão evidente assim visto que Sócrates – o filósofo - cidadão, ou cidadão - filósofo, considerando o fato de que essa hierarquia não era válida para ele – fora condenado pelo sistema político vigente. A *polis* da qual Sócrates fazia parte, o julgou e o fez beber a cicuta. Para fazer uso de um jogo de palavras, é possível afirmar que a tradição política ocidental nasceu quando Sócrates morreu. É com a ida do velho Sócrates ao Hades que a filosofia política tem sua *archê*, seu início.¹⁹

O valor que Arendt atribui à morte de Sócrates na história do pensamento político é o mesmo, segundo ela, que o valor atribuído à morte de Cristo no âmbito da religião. Cada qual em seu lugar é gerador e sustentáculo de “dogmas” que perduram ao longo dos séculos²⁰. No

¹⁸ Arendt chega a citar Parmênides como quem, antes de Platão, percebeu alguns problemas no convívio entre as faculdades de pensar e agir, ou de filosofar e agir politicamente. Mas ela limita o nome Parmênides a breves linhas e comentários dispersos em meio ao seu texto.

¹⁹ É válido assinalar a posição de Cornelius Castoriadis com relação a Grécia. Em termos, ele assume posições semelhantes as de Arendt, mas mantém algumas diferenças. Vale observar o texto *A polis grega e a criação da democracia* presente em **Filosofia política**. vol. 3. Trad.: Albino P. Júnior. Porto Alegre/Campinas: L&PM, 1986 p.51-88.

Nele, Castoriadis cita Hannah Arendt inúmeras vezes e a posição dele com relação a Platão parece com a de Arendt por tratar de uma “política teológica de Platão”. Além disso, reconhece que Arendt teve méritos ao elogiar a imparcialidade dos gregos. No entanto, nas páginas iniciais ele deixa claro ao leitor que discorda da interpretação que Arendt faz da terceira crítica de Kant, bem como critica sua distinção entre o social e o político. Ao longo do texto, Castoriadis também se dá ao trabalho de discutir algumas questões relativas à democracia direta dos gregos e as considerações arendtianas sobre ela.

²⁰ “O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento de Jesus constitui um marco na história da religião” (2002, p.91).

caso do cristianismo, a ressurreição só pode fazer algum sentido caso Cristo morra, ou seja, a ressurreição é o dogma que surge a partir da morte de Cristo. No âmbito do pensamento, a idéia fixa (talvez seja forçoso demais chamar isso de dogma) de separação entre filosofia e política inaugurada por Platão, só pôde vir à tona em função da morte de Sócrates²¹. A questão é: por que Platão assume uma posição tão radical diante da morte de seu mestre? Quais são as conseqüências que aparecem em seus postulados em função da separação entre filosofia e política? E, por fim, como isso veio a ter um papel essencial na política moderna? É em função dessa quantidade de perguntas densas que Arendt volta sempre e sempre a Platão tentando encontrar as respostas.

Para ela, Platão frustrou-se com a morte de Sócrates em dois sentidos: o primeiro é que o julgamento político fê-lo morrer, ou seja, a *polis* matou seu mestre; o segundo é resultado da decepção com o próprio Sócrates, a saber, aquele que andava pela praça pública tentando fazer “parir” os pensamentos de seus concidadãos, não soube defender-se e livrar-se das acusações que lhe foram dirigidas. A frustração que veio por dois lados – a *polis* e o próprio mestre – desembocou em uma única instância: a política. Platão decepcionou-se com a política vigente a ponto de tentar salvar a filosofia dela. Caso fosse cristão, diria que era necessário separar o joio do trigo antes que esse ficasse contaminado e esmorecesse também. Para tanto, colocou a filosofia no topo da pirâmide hierárquica e fez com que a política ficasse subordinada a ela. Caso essa situação permanecesse apenas com Platão, ele seria somente um a pensar dessa forma, porém ele foi o primeiro e arrastou junto de si todo o resto do pensamento político ocidental. A questão talvez não seja (e de fato não é) o fato de que a filosofia ficou no topo da pirâmide e a política embaixo, pois caso fosse o contrário seria tão grave quanto. A questão é que se formou uma hierarquia entre as duas e se abriu um espaço que jamais aparecera antes. Quanto à idéia de que Platão colocou a filosofia acima da política é, realmente, um postulado arendtiano e é passível de questionamentos. Em primeiro lugar, é necessário esclarecer que Arendt nunca quis afirmar que ele não estava preocupado com a política, apenas relegou-a ao segundo plano. Em segundo lugar, porém, é pertinente se perguntar se realmente isso é verdade. Nesta brecha de dúvida que se abre, Arendt tem a oportunidade de dialogar

²¹ Arendt é apenas mais uma a comparar Sócrates e Jesus Cristo (é importante, porém, observar o acento diferenciado que ela dá à essa comparação). Essa tem sido uma comparação comum entre pensadores e comentaristas e Nietzsche talvez tenha sido o autor mais célebre nesta empreitada.

constantemente com a tradição, mesmo que o resultado verdadeiro desse diálogo nunca tenha, realmente aparecido.

Em um dos seus diálogos, o *Protágoras*, de forma indireta Platão acaba tocando neste ponto, especificamente. O mito de Epimeteu faz a narrativa dos deuses distribuindo as funções para os mortais. Alguns ganham força, outros ganham a velocidade, outros tantos ganham diversos tipos de habilidades, mas “a política escapou-lhe”. Ela estava, porém, bem próxima a Zeus que ordenou que distribuíssem-na entre todos, pois ela seria função de todos. Seguem-se daqui algumas interpretações possíveis. Tais interpretações certamente seriam melhor desenvolvidas por especialistas em Platão e não nos cabe tanto mérito, mas não haveria de permanecermos sem perguntar: o fato de Platão deixar a política por último e distribuí-la entre todos seria uma forma de valorizá-la ou de desprezá-la? Ela pode ser tão importante que não caberia apenas a um único homem, mas ela pode ser tão onerosa que ninguém individualmente poderia mantê-la sozinha. Essas especulações permanecem em aberto, porém o que é inegável é o fato de que a política, de uma forma ou de outra, está presente.

Arendt faz uma nobre retomada de alguns diálogos para confirmar a idéia de que os pensamentos de Platão com relação à *polis*, ou para ser mais fiel a própria Arendt, os *ressentimentos* de Platão com relação a *polis*, foram resultados da ocasião da morte de Sócrates. Na leitura de Arendt, cada vez mais Platão foi encontrando subsídios que confirmavam a excelência da filosofia e a decadência da política, a começar pelo próprio regime democrático classificado por Platão como sendo quase a pior forma de governo, ficando somente na frente da tirania. Em um outro momento, mais uma vez nos textos compilados na coletânea de *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt faz uso do mesmo artifício de seu mestre, Heidegger, e recorre à etimologia da palavra grega *scholé* e latina *otium* para mostrar que a vida da política é apenas uma empecilho para a vida do filósofo. A primeira forma de vida é capaz de exigir e consumir tanto do cidadão da *polis* que o impede de exercer outras atividades. Ir até a *ágora* discursar, opinar, votar, exige uma espécie de tempo livre especificamente voltado para essa atividade. A *scholé*, termo que Arendt esclarece dizendo que, atualmente, poderia ser considerada como ausência de trabalho, mas não como lazer, designa esse tempo que é livre de atividades manuais, laboriosas. Para elucidar o sentido do termo ela afirma que “um pastor poderia tornar-se cidadão, mas não o camponês; o pintor, mas não o escultor, e era ainda reconhecido como algo mais que *banáusos*, sendo traçada a distinção, em ambos os casos, simplesmente mediante a aplicação do critério de

esforço e fadiga” (2005a, p.46). A política, assim como a filosofia, exige também que o cidadão seja livre das necessidades mais primárias e, quando livre dessas, pode então dedicar seu tempo à política, mas já não pode dedicá-lo à filosofia visto que essa se configura como uma outra forma de vida que também exige tempo hábil para tanto. Ao tratar desse problema, Arendt cita diretamente Aristóteles em função da idéia de *bios theoretikos*²², mas o mesmo serve para Platão, pois o centro do argumento é que a política “atrapalha” uma vida que deseja ser voltada para a filosofia e esse incômodo, para Platão, é semelhante àquele que exige dos mortais os cuidados mais básicos consigo mesmo, como alimentar-se, dormir, banhar-se. Isso porque todos esses afazeres, incluindo a política, são devotados para as coisas terrenas, materiais, enquanto a filosofia ocupa-se do mundo das idéias e ambas jamais podem ser realizadas concomitantemente de forma que seja garantida excelência para as duas. A idéia de um *bios theoretikos* pode ser remetida a Platão, mesmo que seu uso seja atribuído a Aristóteles. No entanto, é necessário que se faça uma ressalva a fim de evitar mal-entendidos. Em Aristóteles, ela somente é uma constatação, mas talvez não uma crítica para com uma outra forma de vida, como o é em Platão. A semelhança entre Aristóteles e seu mestre é que ambos exaltam-na e reconhecem o fato de que, quando o filósofo faz sua opção de vida – ficar só, como é a opção filosófica por excelência – ele deve saber que isso implica em abdicar de elementos que fazem parte de um outro tipo de forma de vida que não é o *bios theoretikos*. É interessante notar as observações realizadas por Arendt a respeito das percepções dos filósofos antigos com relação a vida do filósofo:

O “verdadeiro filósofo”, o que passa a vida inteira imerso em pensamentos, tem dois desejos. O

²² É importante notar que antes da suposta dicotomia entre *bios theoretikos* e *bios politikos*, há a diferenciação entre *bios* e *dzoé*. Esta última vem sido tratada por alguns pensadores (como é o caso de Agamben, por exemplo) como vida nua, a vida em si mesma. Para Arendt, qualquer um dos dois tipos de *bios* têm mais relevância do que a vida como *dzoé*. É essa a interpretação que freqüentemente se dá a Aristóteles também. No entanto, é válido notar uma recente publicação (setembro de 2010) de ROMANDINI, Fabián Ludueña. **La comunidad de los espectros**. Buenos Aires: Miño e Dávila, 2010. No primeiro capítulo deste livro, o autor trata rapidamente das relações entre *dzoé* e *bios* sobretudo em Platão e Aristóteles. Para ele, em Platão, a *dzoé* recebe maior destaque inclusive na política, pois esta seria responsável pela “producción y cría de seres vivientes” (2010, p.20). O fato é que boa parte da tradição sempre interpretou Aristóteles como sendo o primeiro a tratar o homem como um animal político (em função do *zōon politikon*) e negligenciou este aspecto de Platão. Para tanto, ele faz uso do *Político* como base de leitura, obra política que curiosamente Arendt pouco cita (talvez porque haja dúvidas quanto a real autoria de Platão).

primeiro é que possa estar livre de todo tipo de ocupação, especialmente livre de seu corpo, que sempre exige cuidados e “se interpõe em nosso caminho a cada passo (...) e que provoca confusão, gera problemas e pânico”. O segundo é que ele possa vir a viver em um além onde todas essas coisas com que o pensamento está envolvido, tais como a verdade, a justiça e a beleza, não estarão menos reais do que tudo o que agora podemos perceber com os sentidos corporais. (2009a, p.101)²³

Arendt, sempre tão envolvente em seus comentários, curiosamente afirmou que um dia esteve “desarmada” diante da escolha de viver o *bios theoretikos* na década de 20 do século passado. Na conferência proferida ao receber o Prêmio Sonning, em 1975, ela afirma que era bastante natural o fato de, naquela época (em que as sombras começaram a pairar sobre o mundo europeu, momento em que a “estabilidade do mundo” tornou-se duvidosa), muitas pessoas, inclusive ela, buscarem o estudo da filosofia. O fato é que ela realmente assume que, apesar de comum, ele era “talvez não tão simples [pois] esse compromisso com um *bios theoretikos*, com um modo contemplativo de viver, já implicava, embora eu ainda não soubesse, um descomprometimento com a esfera pública”, visto que o pensamento, atividade natural do filósofo só pode acontecer no processo de retirada do mundo (2002, p.173). Hannah Arendt, porém, não poderia, ao menos enquanto jovem e, enquanto judia num mundo totalitário, ficar alheia à publicidade do mundo. Eis aí uma sugestão a respeito da especulação feita acima a respeito do porquê Arendt ter-se negado o *status* de filósofa.

A respeito da forma de vida que o filósofo leva, tema para o qual Arendt despence linhas e linhas, sua fonte é sempre Platão ou

²³Novamente aqui é possível recorrer a Hegel e o nexa entre liberdade e filosofia. Hegel, por sua vez, remonta a Aristóteles: “Diz Aristóteles que o homem começa a filosofar depois de ter provido as necessidades da vida. Visto a filosofia ser atividade livre, e não egoística, e sobreviver com o desaparecimento das angústias e necessidades, o espírito deve estar temperado, elevado e revigorado em si mesmo (...). Pelo que a filosofia pode considerar-se uma espécie de luxo, se por luxo entendermos aqueles gozos e ocupações que não concernem às primeiras urgentes necessidades exteriores enquanto tais. Deste ponto de vista, a filosofia é, sem dúvida, supérflua. Mas a dificuldade está em saber o que é o necessário e o supérfluo: do ponto de vista do espírito, a filosofia é o que há de mais indispensável” (1985, p.377). Com relação à obra de Platão, especificamente, há dúvidas sobre isso. Para tanto, recomenda-se retomar a discussão sobre o mito de Epimeteu realizada algumas linhas acima.

Aristóteles, dando preferência ao primeiro justamente para tentar analisar e refletir como ele trata dessa questão que é sempre vista à luz do problema que o filósofo mantém com a multidão. Neste sentido, mesmo que Arendt não “ataque” diretamente Platão por ele considerar o modo de vida filosófico infinitamente melhor do que o político e exaltar o estar-só diante dos estar-com-os outros, ela parece, em alguns momentos do texto, discordar claramente de Platão e criticá-lo de forma indireta. A suposta pretensão de Platão parece despertar em Arendt um certo desprezo diante daquele que, para deixar a praça pública, fundou uma academia e institucionalizou o ensino fazendo-o permanecer longe da multidão²⁴. Embora as interpretações tradicionais afirmem que Platão tinha intenção de melhoria política ao fundar a academia, ela acabou tornando-se, segundo Wagner²⁵, “o lugar onde os filósofos socráticos puderam ignorar o que ocorria na cidade, consumando-se, assim, a indiferença em relação à política presente na tradição de pensamento” (2006, p.53). Neste estranho emaranhado traçado por Arendt sobre Platão, às vezes parece arriscado afirmar algo categoricamente, mas as afirmações de Arendt poderiam ser rebatidas ao voltarmos nossas atenções para a Carta Sétima, por exemplo.

É evidente que não está se afirmando aqui que Arendt tem a pretensão de rebater toda a teoria platônica, pois isso envolveria, inclusive, uma tentativa de desmontar toda a teoria dos dois mundos. Arendt não cometeria o equívoco de “acusar” Platão ou de considerá-lo “culpado” pelas tragédias que o abismo entre a filosofia e a política causaram no mundo moderno somente porque ele foi o primeiro (salvo Parmênides) a fazer tal separação. Isso seria semelhante a acusar Jesus Cristo das mortes ocorridas no período inquisitório, mas certamente não há como negar o tom de desconfiança de Arendt ao realizar essas análises sobre os diálogos platônicos.

A questão referente ao modo de vida do filósofo e o modo de vida das demais pessoas é muitíssimo mais abrangente do que o simples fato de o filósofo, supostamente, não conseguir lidar com as coisas práticas da vida cotidiana. A diferença, mais do que em qualquer outra coisa, reside na natureza diferente entre os dois tipos de vida. No caso de compararmos a vida do filósofo com as demais, a submissão ao que é necessário para a vida, como respirar, manter-se preso à gravidade, alimentar-se, parecem constituir os únicos elementos em

²⁴ HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Rio de Janeiro: Loyola, 1999.

²⁵ Sugere-se conferir a obra: WAGNER, Eugênia S. **Hannah Arendt: ética e política**. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

comum com as demais formas de vida. Trata-se aqui da natureza peculiar do modo de vida filosófico: deixar de estar entre os outros e apenas estar consigo mesmo. A filosofia exige uma “retirada do mundo” como talvez nenhuma outra atividade na Antigüidade exigia. Nem mesmo fazer oferendas aos deuses requeria esse tipo de exigência pois era este um ato tão público como qualquer outro. A idéia de que o sujeito deve retirar-se e trancar a porta do seu quarto para orar ao seu Deus, como se encontra nos Evangelhos, é somente cristã e não grega²⁶. Além disso, estabelecer algum tipo de contato com os deuses, na Grécia, não era uma questão de tornar ativo o pensar. Essa atividade, o pensar, eminentemente filosófica, é invisível, não aparece, não tem forma. O núcleo da filosofia é o pensar, ou seja, o que faz o filósofo filosofar é algo que ninguém pode ver, nem ele próprio. Arendt insiste no fato de afirmar que o pensar – uma das atividades que compõem a vida do espírito junto com o querer e o julgar e, o que faz da filosofia a filosofia – mantém-se fora do mundo das aparências e, mais do que isso, é oposto a ele. A questão mais proeminente neste emaranhado é que *aparecer* significa ser lembrado, ser visto, e é o que faz com que os outros nos enxerguem e torna efetiva a convivência entre os homens. A conclusão a que Arendt chegou, que na verdade é apenas uma constatação dos fatos, é que a atividade do filósofo é invisível, ou seja, o *bios theoretikos*, o modo de vida filosófico definido por Aristóteles, acontece fora do convívio dos demais, justamente porque acontece fora do mundo das aparências. Arendt crê que a oposição entre aparecer entre os outros e retirar-se do mundo poderia gerar paradoxos antagônicos como ser e pensar, por exemplo, de forma que ela logo atribui essa situação a Platão afirmando que, segundo ele “somente o corpo do filósofo – isto é, o que faz aparecer entre as outras aparências – ainda habita a cidade dos homens, como se, pensando, os homens se retirassem do mundo dos vivos” (2009b, p.97). É essencial notar que a atividade do pensar *em si*, é diferente da vida vivida para a filosofia, pois a capacidade de pensar é inerente a qualquer ser-humano²⁷, inclusive os não filósofos, mas nem por isso ela deixa de ser invisível. No entanto, aquele que desejasse dedicar-se a um *bios theoretikos* deveria, após a morte de Sócrates,

²⁶ É evidente que para o cristão, estar entre seus irmãos e amá-los como a si próprio também se faz essencial sendo o principal mandamento do Novo Testamento, mas neste caso, é importante marcar as diferenças com o mundo antigo.

²⁷ Aqui seria rico abrir uma discussão a respeito da questão: a filosofia ou o pensar está no campo da necessidade ou da liberdade? Ela precisa da liberdade para existir mas depois está submetida a necessidade?

necessariamente viver *à la* sua principal atividade, ou seja, tão longe do mundo das aparências quanto o pensar.

1.4 A TORRE DE MARFIM: PLATÃO E HEIDEGGER

A idéia de solidão que é rapidamente associada ao filósofo por parte dos outros que vivem “entre-si”, tem o mesmo efeito sobre Arendt que a atribui diretamente a Platão. Porém, não tarda para que ela encontre na história da filosofia outro alguém que retoma, ao menos parcialmente, esse ideal no ato de desejar manter-se longe da política. A questão é que, curiosamente, tanto Platão quanto este outro filósofo, equivocaram-se ao pôr seus inexperientes pés de filósofo nos assuntos referentes à *polis*. É evidente que se está tratando de Martin Heidegger, pois, como afirma Arendt:

Nós, que queremos homenagear os pensadores, ainda que nossa morada se encontre no meio do mundo, não podemos sequer nos impedir de achar chocante, e talvez escandaloso, que tanto Platão como Heidegger, quando se engajaram nos afazeres humanos, tenham recorrido aos tiranos e ditadores (2003, p.230).

Muitos, antes de ter qualquer contato com sua filosofia, o vinculam ao nacional-socialismo²⁸. Outros o fazem após, justamente, terem contato com seus escritos. Outros ainda se perguntam como ele pôde filiar-se ao partido nacional socialista sendo um filósofo, alguém tão esclarecido. Não se entrará neste mérito aqui, pois não é esta a questão. O fato é que Arendt talvez respondesse a essa pergunta afirmando que ele ingressou no partido justamente porque ele era um filósofo e não era portador do que os gregos chamavam de *phronesis*, ou seja, da principal qualidade para fazer parte do mundo político. Mas, a

²⁸ A respeito de Heidegger, vale conferir a biografia escrita por SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2005. O autor não vê a adesão de Heidegger ao movimento nacional-socialista como uma consequência necessária de sua filosofia. Ao contrário, Heidegger, sem entender o conteúdo deste movimento, o compreende como como uma possibilidade de realização de seus ideais filosóficos.

Sem desejar entrar diretamente nesta discussão, sugere-se o texto de Agamben: (AGAMBEN, Giorgio. **Heidegger e il nazismo**. In: La potenza del pensiero. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005. Tradução em português de Selvino J. Assmann)

respeito do que Arendt responderia ou não é somente uma especulação²⁹, apesar de haver, em seus escritos algumas referências – umas claras, outras nem tanto – a respeito dessa problemática. Acusá-lo ou não, perdoá-lo ou não, não é exatamente o que nos interessa saber, pois isso poderia ficar apenas limitado às fofocas dos corredores de filosofia. O que neste escrito é essencial perceber é porque Arendt retomou tantas vezes essa problemática com Heidegger. O fato é que ele, muito semelhante a Platão, é mais uma peça-chave para tentar montar o quebra-cabeça que explica a cisão entre a filosofia e a política. Valem as palavras de Duarte³⁰: “(...) o engajamento político do filósofo [Heidegger] se transformara em um ‘caso’ particular das difíceis relações entre filosofia e política, tema sobre o qual Arendt refletiria até sua morte” (2000, p.338).

A forma como Arendt se refere a Heidegger³¹ na maioria dos textos, é, também como se refere a Platão, um tanto ambígua. É interessante perceber como ela, muitas vezes, parece reconhecer a

²⁹ É importante notar que a única vez que Arendt tratou desse assunto de forma direta e nominal foi quando escreveu seu texto *Martin Heidegger faz oitenta anos*, e o fez em forma de nota de roda pé. A impressão que se tem é que Arendt teria aceito a explicação dada pelo próprio Heidegger. Apesar de esse parecer um “detalhe”, vale citá-lo textualmente:

Essa fuga, que hoje – depois de dissipada a amargura e sobretudo depois que, em certa medida, se fez justiça a inumeráveis falsas informações – é mais usualmente chamada de “erro”, tem múltiplos aspectos, entre eles o da época da República de Weimar, que não se mostrava de forma alguma aos que nela viviam sob essa luz rósea com que se a vê atualmente, por oposição ao aterrorizante pano de fundo do que se seguiu. O conteúdo do erro se distingue consideravelmente do que então foi a execução de “erros”. Quem, além de Heidegger, chegou a idéia de ver no nacional-socialismo “o encontro da técnica planetariamente determinada com o homem dos Tempos Modernos” – a menos que se leiam, em lugar de *Mein Kampf* de Hitler, alguns textos dos futuristas italianos onde, aqui e ali reivindica-se o fascismo ao invés do nacional-socialismo? Não há dúvidas de que esses textos são mais interessantes de ler, mas o que importa é que Heidegger, como tantos outros intelectuais alemães nazistas e antinazistas de sua geração, jamais leu *Mein Kampf* (2003, p.229).

³⁰ DUARTE, André. **O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo: Paz e Terra: 2000.

³¹ Sobre as relações entre o pensamento de Heidegger e Arendt, recomenda-se a leitura de VILLA, Dana. **Arendt and Heidegger: the fate of the political**. Princeton, Nova Jersey: Princeton University Press, 1996 e TAMINIAUX, Jacques. **La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger**. Paris: Payot, 1992.

grandiosidade intelectual de Heidegger e ficar grata por, um dia, ter sido sua pupila. Hannah Arendt é inteligente o suficiente para admitir que Heidegger é um dos grandes nomes da filosofia na modernidade, independentemente de ambos terem se desentendido durante um período. Assim, como o é também para perceber que Platão é um dos maiores nomes da filosofia de todos os tempos mesmo que, supostamente, tenha visto a separação entre a filosofia e a política e isso ter causado consequências horrendas para toda a humanidade. A respeito da grandiosidade intelectual de Heidegger, no texto escrito em comemoração aos seus oitenta anos, Arendt afirma:

Pois não foi a filosofia de Heidegger, e pode-se indagar com justiça se ela existe (...), mas sim o pensar de Heidegger que *contribuiu para determinar tão decisivamente a fisionomia espiritual* do nosso século. Este pensar tem uma qualidade de abertura que lhe é exclusiva e, para apreendê-la e indicá-la em palavras, reside no uso transitivo do verbo “pensar”. *Heidegger jamais pensa “sobre” alguma coisa; ele pensa alguma coisa* (2003, p.233).³²

As semelhanças entre Heidegger e Platão de fato existem, porém seria incorreto associá-los e equipará-los em todos os aspectos. Isso não seria justo nem com Platão e tampouco com Heidegger. Seria ainda menos correto com Arendt que percebeu semelhanças entre os dois, mas marcou claramente as diferenças jamais estabelecendo interpretações corriqueiras e grosseiras de ambos.

É interessante pensar as relações entre Platão e Heidegger porque ao mesmo tempo em que ambos se assemelham em um aspecto, são opostos em outros. Filosoficamente são claras as diferenças entre os dois e, como ocorre para Arendt, Heidegger também é, em grande medida, crítico de Platão. Quando Heidegger afirma que é necessário voltar aos escritos pré-socráticos – sobretudo para Parmênides e Heráclito – é porque já encontrou na metafísica de Platão as raízes da derrocada da filosofia ocidental e o início do humanismo. A empreitada de Heidegger na desconstrução da metafísica ocidental foi herdada por Arendt que, na mesma proporção tornou-se uma crítica de Platão e crê que não é possível que se adote parâmetros metafísicos para regular a

³²Os destaque são nossos.

política. É também neste sentido que a autora afirma que Heidegger é o primeiro que cultiva uma filosofia “*absoluta e inflexivelmente terrena*” (2008b, p.208).³³

Segundo Moraes³⁴, Arendt concorda com a crítica que Heidegger tece com relação a Platão ao passo que a complementa. Nos escritos de Platão, a alegoria da caverna, aquela que Arendt sabiamente chama de “biografia condensada do filósofo” (embora seja uma biografia da rale também, enquanto ela se mantém enxergando as sombras), deixa evidente a peculiar falta de capacidade do filósofo em lidar com as coisas do mundo e isso é ilustrado no momento em que ele volta para a caverna após ter contemplado o Sol. Depois de ter sofrido tanto tendo os olhos ofuscados pela luz natural do Sol ao sair da caverna, sofre agora, para que seus olhos voltem a se habituar com a escuridão dela. É por isso que o episódio da volta do filósofo é tão importante e parte essencial da alegoria: ela mostra que, uma vez que o filósofo ascendeu até a *noesis* e buscou contemplar o Bem, apresenta dificuldades em entender como seus antigos companheiros apresentam limitações. O recíproco também é verdadeiro visto que, quando Sócrates narra a situação, chega a falar da idéia de que seria possível matar o filósofo.

Para Moraes, a interpretação da parábola da caverna efetuada por Arendt é também resultado das reflexões dela com relação à interpretação de Heidegger³⁵. Este teria enxergado na história contada por Platão, duas noções de verdade: a *aletheia*, aquela que desoculta e que possui um caráter até fenomenológico; e a *orthotes*, aquela que aponta para o lugar correto para onde deve-se dirigir o olhar do filósofo que caracteriza a dimensão normativa da filosofia. O que chama a atenção de Arendt nessa interpretação heideggeriana é que essa

³³ É interessante notar que Ludueña (texto assinalado na nota 22) também atenta para o fato de Heidegger ter algumas percepções destacadas no cenário do pensamento político. Segundo ele, Heidegger foi o primeiro filósofo do século XX que tem “reconocido con absoluta claridad aquella dimensión zoopolítica fundamental que signa el comienzo de la ciudad de los hombres y determina em forma perdurable el desarrollo ulterior de la metafísica” (2010, p. 31)

³⁴ MORAES, Eduardo Jardim de. Hannah Arendt – Filosofia e Política in *Philosophos*. Vol.4. Rio de Janeiro, 1999 p. 49-66. Um texto semelhante a esse encontra-se em MORAES, Eduardo Jardim de; **Hannah Arendt: filosofia e política** in MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p.35-47.

³⁵ Arendt dá os créditos a esta interpretação do mito da caverna para Heidegger. Para tanto, conferir nota 16 do texto *O que é autoridade?*. O texto se encontra presente em *Entre o Passado e o Futuro*.

mudança na concepção da verdade de *aletheia* para *orthotes* se encontra justamente “no último passo do percurso relatado por Platão, quando o personagem (...) já tendo contemplado as coisas à luz do Sol e o próprio Sol, retorna ao interior da caverna e é hostilizado pelos que permaneceram” (2003, p. 38). Sendo assim, o acento que Arendt dá especificamente, a essa parte da história contada por Platão, pode ser justificado à luz da interpretação que ela faz da interpretação do próprio Heidegger. Enquanto Heidegger interpreta a parábola da caverna como uma expressão da *paideia*, da educação do filósofo, Arendt, a partir da interpretação heideggeriana, lhe confere uma conotação política. A morte de Sócrates, mais uma vez, tem papel essencial à medida que, politicamente, influenciou nas relações do filósofo com a *polis* que, mais tarde, degenerará na idéia da tirania da verdade. Neste momento, porém, os olhares devem ser voltados para a tradicional crítica que Heidegger faz a Platão e de que forma Arendt se apropria dela. Para Heidegger a filosofia de Platão resume-se à metafísica e não à preocupação com o ser como ele acreditava que fosse. Para Arendt, por sua vez, a política para Platão se resumia não na liberdade ou na autenticidade da política, mas na autoridade do rei filósofo, pois segundo Moraes, “a idéia do Bem passa agora a ser tomada como princípio da autoridade do governante” (1999, p. 54). É neste sentido que metafísica e autoridade coincidem e, enquanto Heidegger critica Platão tendo como alvo sua metafísica, Arendt o critica em função da autoridade e isso significa afirmar que a ontologia fundamental que Heidegger tanto buscou deveria estar livre de implicações metafísicas, assim como a política desejada por Arendt também estaria desvinculada da autoridade do rei filósofo de Platão.

A posição de Arendt – como já foi observado acima – aparece em alguns momentos (e esse é um deles) um tanto ambígua. Margaret Canovan, uma das estudiosas de Arendt, possui um texto bastante elucidativo quanto a essa questão. Ela analisa dois escritos nos quais Arendt trata das comparações entre Platão e Heidegger, mas sobretudo, sobre as implicações políticas presentes na filosofia de Heidegger³⁶. O primeiro desses textos foi escrito em 1946 e, como sugere a interpretação de Canovan, Arendt teria adotado uma postura um tanto hostil com Heidegger, pois resolveu colocá-lo lado a lado com Jaspers, visto que o texto tratava da *Filosofia da Existenz*³⁷. Neste

³⁶ A respeito desse assunto, vale conferir também o apêndice elaborado por André Duarte em sua obra, já citada anteriormente.

³⁷ Este texto se encontra publicado em duas coletâneas em português: *A dignidade da política*

emparelhamento entre Heidegger e Jaspers, o primeiro sai em desvantagem, já que a análise de Arendt é política. Canovan foi muito atenta para o fato de que, em 1946, os ânimos de Arendt ainda estavam bastante agitados em função das posições políticas que Heidegger havia adotado na Alemanha nazista, enquanto Jaspers, cuja esposa era judia, manteve-se sempre contrário ao ideal do nazismo. A posição citada acima é referente ao primeiro texto; o segundo, escrito pela primeira vez em 1954 e chamado de *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política*³⁸ (e que ainda contém notas inéditas), apresenta uma postura mais amena com Heidegger. Aliás, chamá-la de “mais amena” talvez seja pouco, pois Arendt quase chega a “elogiar” Heidegger pelo fato de, supostamente, poder resolver um problema constante na filosofia. O problema ao qual Arendt se refere está assentado no fato de a filosofia nunca conseguir pensar o homem no plural, mas sempre no singular. É sempre o Eu, o ego pensante que aparece na filosofia. Arendt, “surpreendentemente” (para fazer uso do tom de surpresa de Canovan), enxerga no conceito de mundo de Heidegger uma possível saída para o problema. Deve-se admitir que soa um tanto curioso que Arendt inclua Heidegger na lista daqueles que tem se interessado, de certo modo, pela política. Neste texto, Jaspers e Heidegger são colocados lado a lado e são apresentadas algumas limitações da filosofia de Jaspers de forma que Arendt aponta o conceito de mundo de Heidegger como forma de mitigar tais limitações. Porém, é necessário olhar com atenção esse seu texto, pois ela afirma que “*talvez – mas é apenas uma sugestão*”³⁹ – o conceito heideggeriano de ‘mundo’, que sob muitos aspectos ocupa o centro de sua filosofia, constitua uma saída dessa dificuldade” (2008b, p. 459). O “talvez” e “é apenas uma sugestão”, podem, sugerir que a própria Arendt teria percebido suas posições um pouco duvidosas com relação às posições de seu antigo mestre. Mas a justificativa de Arendt chega a ser bastante convincente, pois ela afirma que Heidegger quase não usou a palavra *homem* nos seus primeiros escritos, mas preferiu, ao modo grego, utilizar *mortais* e, citando textualmente Arendt: “o que aqui importa não é a ênfase na mortalidade, e sim o emprego do plural.” (2008b, p. 459). Talvez possa ser pequeno esse feito de Heidegger, talvez seja somente um detalhe observado exclusivamente pela própria Arendt de forma que não tenha

de 1992 e *Compreender Hannah Arendt: formação, exílio e totalitarismo* de 2008.

³⁸ Este texto, assim como o *Filosofia da Existenz*, também se encontra publicado em *A dignidade da política* e em *Compreender Hannah Arendt: formação, exílio e totalitarismo*.

³⁹ Grifos nossos

relevância, mas Arendt percebe isso e, muito cautelosa, ao final, afirma que é “presunçoso” (para usar seu próprio adjetivo) dar tanta importância a isso, visto que Heidegger nunca tratou diretamente dessa questão. Ou seja, Arendt, ao final, infelizmente parece dizer a si mesma que a expressão “os mortais”, de Heidegger, pode ser um mero detalhe⁴⁰. O conceito de mundo de Heidegger não é o único que chama a atenção de Hannah Arendt quando se trata da análise política que ela faz da filosofia de Heidegger. A idéia de historicidade – que foi inaugurada por Hegel – ganha destaque no legado heideggeriano, mas para Arendt, Heidegger possui um mérito que Hegel não tinha, uma característica que antes de Hegel já foi inaugurada por Platão: Heidegger não esperava a revelação de nenhum transcendente ou absoluto, pois como afirma Arendt citando o próprio Heidegger: “Deixamos para trás a arrogância

⁴⁰ Essas passagens que seguirão abaixo não correspondem, necessariamente, à mesma página da qual foram retiradas as reflexões acima. No entanto, julga-se se interessante observar como Arendt deixou a segunda versão dos comentários, comparada ao rascunho da primeira versão na qual ela é mais explícita com relação a Heidegger e que está em forma de nota do organizador Jerome Kohn na coletânea de textos intitulada *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Segue o rascunho da **primeira versão** que nunca foi publicada:

É quase impossível fazer uma exposição clara das idéias de Heidegger que possam ter pertinência política sem uma apresentação detalhada de seu conceito e análise de “mundo”. Isso se torna ainda mais difícil visto que o próprio Heidegger nunca tratou das implicações políticas de sua filosofia e, em alguns casos, chegou a empregar termos com conotações capazes de induzir o leitor ao engano de achar que ele ainda está lidando com o velho preconceito filosófico contra a política como tal, ou com a mania moderna de fugir da filosofia para a política. O primeiro se mostra nas exploradíssimas análises heideggerianas do *das Man*, a opinião pública, ou “os outros”, em oposição ao “eu” e seu ser autêntico, segundo as quais a realidade pública funciona para ocultar a realidade verdadeira e impedir a aparição da verdade. A segunda encontra apoio na interpretação da *Entschlossenheit* (resolução), que, entendida como um estado do ser, parece carecer de objeto. Para nossas finalidades, muito mais importante do que esses conceitos é a definição heideggeriana do ser humano como ser-no-mundo (Nota 5, 2008b, p.477).

Em seqüência, a versão publicada oficialmente em 1954:

variadíssimos. É claro que tal desenvolvimento não avança em linha reta. Assim, reencontramos a velha hostilidade do filósofo em relação à pólis nas análises heideggerianas da vida cotidiana normal em termos de *das Man* (o “eles” ou o domínio da opinião pública em oposição ao “eu”, em que o âmbito público tem a função de ocultar a realidade e até de impedir o surgimento da verdade (2008b, p. 448).

de todos os Absolutos” (2008b, p.448). O Da-sein de Heidegger é tanto “lançado” ao mundo como está inserido no tempo e nada é esperado de verdades transcendentais ou absolutas. Ele é “lançado” ao mundo e nele deve adaptar-se⁴¹, portanto, nada é mais terreno do que o Da-sein de Heidegger e isso justificaria a frase escrita por Arendt de que a filosofia de Heidegger seria *absoluta e inflexivelmente terrena*, conforme citado acima.

Apesar desses constantes elogios para Heidegger e das heranças heideggerianas tomadas por Arendt – como a crítica à metafísica platônica, por exemplo – em outros textos e em alguns trechos deste mesmo texto,⁴² aparecem as tradicionais desconfianças arendtianas com os filósofos que se isolam em suas habituais torres de marfim. Heidegger, vez ou outra, encontra-se na lista. Platão foi o primeiro a tomar essa atitude e os demais assemelham-se a ele de forma que Heidegger, em alguns aspectos também o faz. Apesar da filosofia de Heidegger ser absolutamente terrena, como afirma Arendt, ele parecia de certa forma, desprezar um pouco o mundo ordinário dos negócios humanos e revelou uma surpreendente dificuldade de fazer a leitura política do mundo ao seu redor. A frase de Heidegger que afirma que o “pensamento não nos dota nem mesmo com o poder de agir”⁴³ pareceu revelar-se verdadeira para ele. Enquanto Platão resguardava-se por meio da sua metafísica, Heidegger parece ter desenvolvido uma espécie de solipsismo existencial que atrapalhava sua relação com o mundo. Segundo Duarte: “Para Arendt, entretanto a obsessão heideggeriana com o tornar-se ‘si-mesmo’ ainda pressuporia o ‘solipsismo existencial’ como marca característica de um *principium individuationis* que ela considerava problemático” (2000, p.324).

Além de Heidegger ter que carregar para sempre o peso – constantemente presente na boca de seus críticos – de um dia ter cometido o equívoco relacionado ao nacional-socialismo, Arendt percebe ainda que ele tinha percepções pouco apuradas para perceber o que lhe ocorria ao redor. Em um dos seus textos (provavelmente nunca lido por Heidegger, visto que se trata de um rascunho escrito no seu *Denktagebuch*), Arendt, quase em tom irônico, faz uso de uma curiosa

⁴¹ Pode parecer bastante ousado este tipo de aproximação, mas é perceptível a semelhança entre o Da-sein que é “lançado” ao mundo na filosofia de Heidegger e a idéia arendtiana que os homens chegam ao mundo, irrompendo com o novo, como estrangeiros.

⁴² *O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política.*

⁴³ Frase que Arendt usou como epígrafe de sua obra *A Vida do Espírito*.

metáfora e chama Heidegger de raposa. *Heidegger, a raposa*⁴⁴, ilustra novamente a idéia do filósofo que se retira do mundo e se recolhe com seu pensar, da mesma forma que uma raposa se retira do “mundo das raposas” e constrói uma toca somente para si. Mas a raposa Heidegger era “tão desprovida de astúcia que vivia caindo em armadilhas e nem sequer sabia a diferença entre uma armadilha e uma não-armadilha.” (2008b, p. 381). Esse mesmo Heidegger que se julgava um especialista em armadilhas, também achava, para ficar apenas em um exemplo, que o viver a morte como modo de vida do filósofo é uma idéia exclusivamente e primeiramente pensada por ele. Mas Arendt diria que mais uma vez ele caiu em uma armadilha, porque, como ela mesma observa (2009a, p.98), o grande Platão já havia notado que essa é uma percepção do senso comum, da ralé: “E mesmo o jovem Heidegger de *Sein und Zeit* ainda encarava a antecipação da morte como experiência decisiva pela qual o homem poderia alcançar seu eu autêntico e libertar-se da inautenticidade do Eles, sem perceber que essa doutrina de fato se originava, como indicara Platão, da opinião de muita gente” (2009a, p. 98).

Isso fornece possíveis indicações de que a hostilidade de Platão com a *polis* era fruto justamente dessas percepções que ele tinha. O problema de Platão era político, ou, ao menos, com a política. Em Heidegger isso não fica tão evidente, talvez pela própria incapacidade de ele perceber como o resto do mundo o olhava, ou, talvez, por não se importar com isso. Diferente de Platão, Heidegger parecia não se importar tanto (ao menos até o período em que não estava filiado ao partido nacional-socialista) com o que a *polis* fosse fazer com ele. O problema de Heidegger não era a *polis*, era o ser, que jamais poderia se manifestar em meio ao murmurinho da existência inautêntica que a presença no mundo proporcionava. Como observava Arendt: “o Dasein só poderia ser verdadeiramente si mesmo se pudesse recuar de seu ser-no-mundo para si mesmo, mas é isso que sua natureza nunca pode lhe permitir e é por isso que, por sua própria natureza, ele sempre ficará aquém de si mesmo” (2008b, p. 208). O problema de estar no mundo, para Heidegger, se dá em função da “impessoalidade” que o mundo oferta e, como afirma Arendt: “assim reencontramos a velha hostilidade do filósofo em relação à polis nas análises heideggerianas da vida cotidiana normal em termos de *das Man* (o ‘eles’ ou o domínio da opinião pública, em oposição ao ‘eu’)” (2008b, p.448).

⁴⁴ Publicado em português na coletânea de textos organizada por Kohn 2008b, p. 381-382.

Tanto Platão quanto Heidegger, apesar de apresentarem filosofias diferentes, mostraram dificuldades semelhantes em deixar a tradicional torre de marfim dos filósofos e tratar dos assuntos cotidianos e corriqueiros da política: enquanto Platão buscava a melhor forma de governo para garantir a permanência do filósofo na *polis*, Heidegger aderiu ao nacional-socialismo e ambos preferiram a solidão do filósofo ao murmurinho do dia-a-dia⁴⁵. Neste sentido, é importante observar a interpretação de Duarte, “pois para Arendt, em seu curto engajamento político Heidegger teria repetido o gesto de Platão em Siracusa, quando pretendeu ilustrar o tirano local para transformá-lo em um rei-filósofo.” (2000, p.331). E, ainda segundo Cassin, ao comentar as interpretações de Arendt a respeito da política ateniense reitera que: “É aí que a distância em relação à aurora heideggeriana adquire todo o seu impacto: na Grécia filosofante da *aletheia*, a invenção da cidade é não-política, porque o político na condição de político não tem nada de político, mas é sempre subordinado ao Ser, ao Verdadeiro, ao Bem” (2005, p.74)

Porém, apesar de Arendt afirmar no texto que escreve para Heidegger na ocasião dos seus oitenta anos que o tirano da época de Platão estava fora do seu território ao passo que o de Heidegger estava próximo dele, Heidegger parece ter ficado com uma certa vantagem com relação a Platão, pois mesmo sem sabermos de fato se a renúncia dos filósofos do século XX ao papel de sábio coube também a Heidegger, a idéia de que sua filosofia se situa intrinsecamente no mundo parece lhe salvar.

Ao iniciar um dos seus textos e afirmar que “o interesse pela política não é algo corriqueiro para o filósofo. Nós, cientistas políticos, não costumamos levar em consideração que as filosofias políticas, em sua maioria, se originam da atitude negativa e as vezes até hostil em relação à *polis* e a todo o campo dos assuntos humanos” (2008b p.444), ela está, com certeza, referindo-se não só a Platão, mas primordialmente a ele, dado o fato de ele ser o pioneiro nesta forma de pensar. Desde Platão até Hegel⁴⁶ predomina a idéia de que a *polis* vê o filósofo com hostilidade. Arendt enfatiza a idéia de que, na verdade, hostilidade não é

⁴⁵ Vale uma observação de Berten: “Sentimos que existe nas afirmações altaneiras do filósofo um desprezo pela ação, pelo engajamento no mundo real. Heidegger defende uma espécie de retiro, de atitude de pureza, como se aquele que faz política ou que, simplesmente, tenta pensar as realidades políticas, fosse sujar as mãos.” (BERTEN, André. **Filosofia Política**. São Paulo: Paulus, 2004, p. 29). A questão que deve persistir aqui é se Arendt concordaria com isso ou não.

⁴⁶ Arendt salva Kant desse vício afirmando que o considera o filósofo mais livre dos vícios dos filósofos por ser o “(...) mais crítico dos filósofos em relação aos preconceitos metafísicos tradicionais (...)” (2009a, p.91)

bem o sentimento que supostamente ocorreria por parte da multidão para com o filósofo, mas talvez o deboche, o riso. Segundo crê Platão, o filósofo passa por ridículo diante da multidão que nada sabe, mas acha que sabe. Para a ralé, o filósofo é aquele que vive no “mundo das idéias” e não é capaz de lidar com coisas cotidianas, exceto aquelas que permitam sua sobrevivência, e às vezes, nem estas, visto que muito era motivo de deboche o fato de nem vestirem-se de forma adequada⁴⁷. Platão, porém, foi vítima (e foi a primeira) do vício mais comum dos filósofos: crer, de forma iludida e pretensiosa, que sabe mais do que o senso-comum. Crer que o filósofo vê o sol antes de todos os demais moradores da caverna que (muitos dos quais), talvez nunca verão é, para Arendt, um equívoco perpetuado entre os filósofos. Os sentimentos arredios do filósofo com a *polis* são recíprocos, portanto. Porém, são de caráter diferente, visto que enquanto o filósofo mantém um sentimento de hostilidade ou até mesmo frustração com a *polis*, esta o enxerga com deboche. Arendt, no entanto, faz a ressalva de que poucas evidências históricas provam o que Platão afirmou, e ainda classifica esse vício que o filósofo possui de enxergar as coisas assim de “mania persecutória tradicional do filósofo” (2009a, p.100). Mas uma delas (inclusive citada mais de uma vez por Arendt em seus mais diversos textos), curiosamente, resulta de uma descrição de Platão no *Teeteto*, que ilustra com máxima perfeição a incompatibilidade do filósofo com a multidão. Arendt cita essa passagem mesclada a seus comentários e vale citá-la textualmente:

O que é decisivo aqui não são as passagens dos diálogos políticos – as *Leis* ou a *República* – contra a poesia e especialmente contra os comediantes, mas a maneira totalmente séria com que conta a história da camponesa trácia explodindo às gargalhadas quando vê Tales cair no poço enquanto observava os movimentos dos corpos celestes, “declarando que ele estava ansioso por conhecer as coisas dos céus, enquanto lhe escapavam (...) as que se encontravam aos seus pés”. E Platão acrescenta: “Qualquer pessoa que dedique sua vida à filosofia está vulnerável a esse tipo de escárnio” (...). Toda ralé se juntará à camponesa, rindo dele. (...) pois, em seu

⁴⁷ Segundo Hadot, já era hábito de Sócrates andar pela praça com vestimentas bastante humildes e diferentes daquelas que é costume usar. Na academia de Platão, por sua vez, o traje comum era uma túnica branca.

desamparo, ele parece um tolo” (2009a p.101).⁴⁸

Volta aqui a idéia de que, como bem sugere Hadot, o filósofo é um “estrangeiro” no mundo, que perambula pelos cantos pensando nas coisas do alto e que assim, cultiva a incapacidade de enxergar um palmo à frente de seu nariz. O resultado disso, para Platão, desembocou no ideal da República. Segundo Arendt: “Platão, que na *República* queria não só proibir aos poetas o seu ofício, mas também o riso aos cidadãos, (...) temia mais as zombarias de seus concidadãos do que honestidade das opiniões contra a exigência do caráter absoluto da verdade” (2003, p. 229). A idéia de Platão idealizar uma *polis*⁴⁹, faz com que Arendt o critique de forma direta. Isso acontece porque a partir daí ela passa a sentir uma de suas principais crenças serem ameaçadas: a imprevisibilidade da ação. Com todo planejamento traçado por Platão em sua *polis*, o novo jamais poderá irromper, pois tudo passa a ser lógica e categoricamente planejado. O rei-filósofo torna-se um tirano e a liberdade – principal sentido da política – é impedida de existir. A república ideal de Platão, maximamente organizada, destroça as possibilidades da ação como algo novo. Aqui, Arendt e Platão são tão incompatíveis quanto são a água e o óleo quando postos em um único recipiente.

Neste sentido, provavelmente, Arendt considera Platão um discípulo infiel do seu mestre, Sócrates, pois a idéia de que há uma verdade na filosofia de Platão e que o filósofo é portador dela é tão forte quanto a de que Sócrates acreditava nada saber. A diferença entre a *aletheia* louvada por Platão e a *doxa* por ele criticada e, de certa forma, praticada por Sócrates, é abismal. A preferência do filósofo em estar somente com ele mesmo, embaraçado em seus próprios pensamentos, é que faz com que ele seja, como todos percebem, alguém que aspira a solidão. Enquanto os demais homens permanecem imersos no murmurinho do dia-a-dia e constroem suas opiniões baseadas nessa

⁴⁸ Vale conferir as pequenas observações que Hadot também faz a respeito disso. Ele tem a mesma interpretação de Arendt, que, neste caso segue a interpretação tradicional, de que o *Teeteto* ilustra as questões do “alto” em oposição às questões terrenas e que Tales é a figura mais adequada para servir como exemplo pois “ele ignora as lutas pelas magistraturas, os debates políticos, as festas embelezadas por torneios de flautas. Ele não sabe pleitear no tribunal, nem injuriar e nem lisonjear. As maiores propriedades lhe parecem pouca coisa, ‘habituação que é a abraçar com o olhar a Terra inteira’” (1999, p.107) e parece um “estrangeiro” no mundo.

⁴⁹ Arendt provavelmente tem conhecimento do fato de que no final da República, Platão afirmou que sabia que ela não iria se realizar, mas aparentemente ela nunca deu muita importância a isso.

convivência, o filósofo se mantém na sua – tão conhecida pela tradição – torre de marfim. De forma oposta à política, a vida do filósofo exige uma ascese que, de alguma forma, o torna inapto para lidar com questões práticas do cotidiano de forma que algumas capacidades ficam comprometidas como, entre outras, a de realizar um julgamento, por exemplo. A esta atividade, aos moldes de Kant, Arendt atribui uma conotação totalmente política e o filósofo, no seu reduto de marfim, não consegue fazê-lo. Ele não consegue, de forma geral, como afirma Arendt:

Ver as coisas não apenas do seu próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes (...). Os gregos davam a essa faculdade o nome de *phrónesis*, ou discernimento, e consideravam-na a principal virtude ou excelência do político, em distinção da sabedoria do filósofo (2005a, p.275).

Eis, novamente na filosofia de Platão, o caráter não amigável entre o filósofo e os não filósofos, ou aqueles que enxergam (e ainda muito mal) as coisas terrenas. Arendt insiste na idéia de que Platão, na sua posição de filósofo, sente-se extremamente inseguro na *polis* e que a idéia do rei-filósofo está intimamente ligada com a alegoria da caverna. Que isso seja uma interpretação tradicional, todos já sabem, mas o que é necessário notar é que Arendt dá uma conotação totalmente política para essa interpretação. Quando Platão sugere que a filosofia deve conduzir a *polis* através do rei-filósofo, talvez não seja porque ele deseja o melhor para a *polis*, mas porque almeja sua própria segurança e bem-estar. Só no poder o filósofo teria a garantia de que poderia viver sua *bios theoretikos*. Isso pode até soar contraditório, aquele que tem o poder, supostamente deveria dedicar-se às questões políticas, deveria viver o tempo livre para dedicar-se às questões devotadas à ação e não à contemplação. Mas não se deve esquecer que em Platão isso jamais funcionava assim, porque seu governante é um filósofo, ou seja, o caráter de rei, na leitura de Arendt, só existe *em função* da filosofia. Aqui reaparece a figura do pobre Tales ridicularizado pela camponesa, pois caso o filósofo fosse rei, quem ousaria zombá-lo? Nem a mais ignorante camponesa trácia ousaria fazê-lo. A política pode, para o filósofo, ser tanto um assunto irrelevante⁵⁰, desses sobre os quais se

⁵⁰ Aqui vale observar a passagem que Arendt cita de Pascal em seu texto já referenciado de 1954:

conversa cotidianamente quando se está entediado, quanto adquirir um caráter útil, como Platão o fez.

Neste sentido, é interessante observar outro dado a partir das interpretações de Arendt. Quando ela faz sua famosa distinção entre poder e violência (*Macht und Gewalt*), dá também uma definição de autoridade e, curiosamente, o elemento que é o mais capaz de “desautorizar” alguém, de lhe tirar a autoridade, é o riso. Quando alguém ri de outro que, por algum motivo, mantinha-lhe autoridade sobre, causa o efeito de uma espécie de falta de respeito (com todas as ressalvas que se há de fazer sobre esse termo), que faz com que a autoridade caia por terra. É claro que, diante do acontecimento narrado no *Teeteto*, no qual “toda a ralé” se juntaria à camponesa e riria de Tales, o filósofo jamais poderia tornar-se autoridade na *polis*. Para Platão, porém, o filósofo tinha uma natural autoridade, aquela que é mantida através da relação filósofo (como aquele que enxerga o Sol antes de todos) e os demais, que são simplesmente os demais.

Hannah Arendt, porém, mostra-se bastante incomodada com isso e, apesar de Platão ser relutante com relação à tirania, Arendt o aproxima dela em alguns sentidos. Talvez isso seja uma incoerência por parte dela se considerarmos o fato de Platão ir três vezes à Siracusa tentando, de alguma forma, convencer Dionísio, o tirano, a crescer em seus estudos de filosofia e sair dessa condição de tirano. Por outro lado, ironicamente, Arendt parece ser mais coerente do que nunca, pois, caso Dionísio tivesse acatado o conselho de Platão – coisa que nunca aconteceu – ele poderia reinar ainda mais como tirano. Hadot, trata explicitamente da intenção política que Platão possui⁵¹ ao resolver

vestes de pedantes. Eram homens de sociedade que gostavam, como os outros, de se divertir com os seus amigos; e quando se divertiram em escrever suas *Leis* e a sua *Política*, fizeram-no brincando. Essa era a parte menos filosófica e menos séria da sua vida [...] Se escreveram de política, foi, de certo modo, para pôr ordem num hospital de doidos; e, se aparentaram de falar dessas coisas como de um magno assunto, é porque sabiam que os doidos a quem falavam pensavam ser reis e imperadores. Punham-se em consâncina com os princípios deles para lhes moderar a loucura da melhor maneira possível (Pascal *apud* Arendt, 2008b, p.445).

⁵¹ Isso contestaria a afirmação supracitada de Pascal, pois Platão, ao contrário do que pensa Pascal, dá importância para a política. Hadot possui também um comentário que o opõe ferrenhamente a Arendt, pois ele afirma que, para Platão, o filósofo deveria agir e não apenas observar o mundo passando em sua frente e, a filosofia lhe daria base para isso. O interessante é notar que, Hadot atribui a Platão – que para Arendt inicia a tradição – o que ela atribui a Marx, justamente como o fim da tradição, ou seja, que o filósofo deve também agir, além de

formar homens íntegros, capazes tanto de governar, como de filosofar e não meros oradores mentirosos e sem compromisso com a verdade, como faziam os sofistas, que inclusive cobravam de seus aprendizes⁵². A explicação de que Platão teria institucionalizado o saber montando sua Academia fora da *polis*, seria, para Hadot, resultado disso. O que poderia acabar acontecendo e, de fato, acontecia, era que a formação na Academia era tão voltada para a pura filosofia que a política, por vezes, acabava esquecida. Ao referir-se às intenções políticas de Platão, Hadot cita a Carta Sétima e, de fato, conforme observado por Irwin, Platão expressa na Carta a sua conclusão sobre a filosofia e a política: “a de que, ou os filósofos deveriam conquistar o poder político, ou o poder político devia estudar filosofia” (1998, p.8). Vê-se que a *Carta Sétima*, mesmo se tendo motivos suficientes para duvidar que ela tenha sido realmente escrita por Platão⁵³, merece atenção neste contexto, pois é nela que aparece, entre outras coisas, a decepção de Platão com a política, gerada a partir da morte de Sócrates, o que confirma, ao menos parcialmente, a tese de Arendt. Para ele, aqueles que acusaram Sócrates, que era o homem “mais justo de todos” (*Carta VII*, 315d), eram pessoas que possuíam o poder. Mas, antes dessa decepção Platão narra que tinha sinceros desejos de participar da política:

Quando eu era jovem, senti o mesmo que muitos: pensei, mal me tornasse senhor de mim mesmo, ir direto à política. Eis como alguns eventos de coisas públicas me atingiram. (...) Um amigo meu, mais velho, Sócrates, que eu certamente não me envergonharia de dizer ser então o mais justo, mandaram-no com os outros contra um dos cidadãos, conduzindo-o à força para a morte, a fim de que fosse cúmplice dos negócios deles, querendo ou não. Mas ele não se deixou persuadir e arriscou-se a suportar tudo, em vez de se tornar cúmplice deles em atos ímpios. Considerando

pensar (no caso de Marx é ainda mais radical quando se trata da décima primeira lição de Feurbach).

⁵² Com relação à interpretação acerca dos sofistas, vale ressaltar que essa é apenas umas das interpretações possíveis, que é, justamente aquela derivada de Platão, mas é importante observar os estudos mais recentes com relação a essa temática como CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

⁵³ Ver PLATÃO. *Carta Sétima*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. – Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2008, p16.14

então todas essas coisas e ainda outras tais não pequenas, desgostei-me e afastei-me dos males de então. (*Carta VII*, 324c-e)⁵⁴

Caso esses dados a respeito de Platão estiverem corretos, Arendt pecaria contra ele afirmando que ele se ocupa da política em função de seus próprios interesses, como manter seguro o filósofo, por exemplo, pois, em um outro momento desta carta, Platão comenta que poderia entrar na política para ajudar a melhorá-la. O fato é que o próprio Platão pode estar contradizendo-se, visto que alguns elementos contidos na Carta são diferentes de alguns outros contidos na *República*. O que é de se estranhar é que Arendt tenha citado a *Carta Sétima* duas ou três vezes e com pouca relevância, talvez porque teria certeza de que ela não era da autoria de Platão, visto que as evidências apontam para isso. É ainda de grande valia observar as considerações que Bignotto⁵⁵ faz a respeito da relação de Platão e da *Carta Sétima*. Bignotto, como comentador, tem, provavelmente, a mesma opinião decorrente de toda tradição e por isso é tão interessante contrapô-lo a Arendt. A interpretação de Bignotto corresponde à de Hadot, ou seja, ambos confiam na boa intenção de Platão de agir politicamente contra a tirania, tornando a política melhor para todos. O adendo que Bignotto faz é a respeito da educação do tirano, pois não é difícil notar que a maior parte da Carta tratou do fato de Platão tentar, incansavelmente, por três vezes, melhorar a situação da Sicília educando Dionísio através da filosofia. Para tanto, Platão chegou a arriscar sua própria vida, mas nada adiantou. Aliás, serviu apenas para que ele se decepcionasse ainda mais com a política. Neste oneroso trabalho de Platão com o tirano de Siracusa ficam evidentes algumas constatações a respeito da filosofia e da política, sendo a principal, o fato de Platão realmente crer que a filosofia era a melhor forma de resolver os intermináveis problemas de corrupção que, desde os gregos, corroem a política. Segundo Bignotto: “Platão refugia-se na filosofia porque ela parece apontar para o único caminho capaz de assegurar aos homens uma vida digna, a distância das malezas que dominam sua cidade” (1998, p.158).

⁵⁴ O interessante também é notar que Platão, ao que parece, tinha um real interesse pela política, pois mesmo depois desses desgostos, ele volta afirmar que, mesmo de que de forma amena, tinha vontade de participar dos assuntos públicos: “Em não muito tempo, caíram os trinta e todo o governo dessa época; de novo, mas mais lentamente, arrastava-me o desejo de administrar a coisa pública e o governo” (*Carta VII*, 325 b). Mais tarde ele afirma crer que a morte de Sócrates foi resultado de vinganças pessoais vindas de pessoas públicas.

⁵⁵ BIGNOTTO, Newton. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

A partir da idéia de que Platão deseja educar o tirano através da filosofia, é possível estabelecer muitas relações entre tirania e filosofia que, sendo também um tema clássico tratado pela tradição, Arendt retoma. A interpretação que Arendt nos fornece a respeito da existência de uma suposta “tirania da verdade” por parte de Platão, também é bastante *sui generis* quando comparada ao restante das interpretações, conservando, porém, alguns elementos bastante conhecidos por todos, mas como é de hábito nas considerações arendtianas, ela costuma ler as entrelinhas dos escritos platônicos. Platão, na sua célebre classificação das formas de governo, elege a tirania como a pior, como degeneração da democracia, justamente porque as duas são os extremos: a primeira, o extremo da servidão gerada pelo extremo da segunda que é a liberdade. Em *A República*, a tirania – pior forma de governo – é posta como oposto da monarquia, a melhor forma de governo que, resultará na idéia do rei filósofo.⁵⁶ Mas o fato, bem observado por Bignotto, é que Platão não dá nenhuma receita de como se sai da tirania – a pior forma – para a monarquia – a melhor forma. Aristóteles, por sua vez, não tarda em aproximar a monarquia da tirania. Fato não diferente ocorreu a Hannah Arendt, que mesmo não fazendo a classificação das formas de governo à maneira clássica, viu uma aproximação entre tirania e monarquia que, no caso de Arendt, não se trata de qualquer monarquia, mas daquela na qual reina o filósofo rei. O problema que Arendt enxerga na tirânica monarquia de Platão (para exagerar um pouco nos termos, pois ela mesma nunca utilizou esses adjetivos) é a pretensão do filósofo de achar que atingiu a *episteme*, e se encontra em um patamar muito superior do que aqueles que ainda estão no estágio da *doxa*. A tirania que Arendt diz encontrar em Platão não tem a servidão como pior defeito, mas tem a imposição da verdade do filósofo, sendo a tirania platônica, a tirania da verdade. O rei-filósofo, mantendo-se no poder, está seguro para filosofar sem correr o perigo de zombarem dele e, diferente da maiêutica socrática, de nada vale a *doxa* alheia, mas muito vale sua própria verdade, visto que não há, para ele, dúvida alguma de que ele deve manter-se na posição de sábio, diferente mais uma vez de Sócrates.

Sócrates é aqui, mais uma vez um personagem essencial para

⁵⁶ Vale conferir a passagem textual de Platão:

“Sócrates: - O que é então sob o ponto de vista da virtude uma tirania em relação à realza, tal como a definimos no princípio?”

Glauco: - São exactamente o contrário uma da outra, pois uma é a melhor, a outra é a pior.” (*Rep.*, 576d)

explicar a pretensão de Platão que aparece na figura do rei-filósofo. Ele é, justamente o oposto do rei-filósofo. A explicação é, na verdade, apenas o desenrolar da história que Arendt já contou muitas e muitas vezes. O fato, novamente é que, diante da acusação feita contra Sócrates e de sua própria dificuldade em defender-se, Platão desacreditou não somente da *polis*, mas da forma com a qual Sócrates conversava com as pessoas e caminhava pela *ágora*, como se filosofia e política fossem duas irmãs que se entendiam muito bem. O que Platão constatou com isso foi que, diante da posição de Sócrates – que jamais se disse sábio – a multidão não via razões para respeitá-lo como sábio. Sócrates era respeitado no meio daqueles que reconheciam seu verdadeiro valor como Platão e Xenofonte que julgava os feitos socráticos como “memoráveis”, mas a comédia escrita por Aristófanes, *As Nuvens*, provavelmente ilustrava exatamente as impressões que a ralé mantinha a respeito dele. A tirania da verdade surgia, então, como mais um tomo da peça da separação entre filosofia e política. Curiosamente, Arendt chama esse capítulo dessa interminável história de *conflito entre verdade*⁵⁷ e política.

É interessante neste momento fazer comparações entre a idéia da separação entre filosofia e política e a idéia de conflito entre verdade e política. Em primeiro lugar, para os olhares desatentos, o primeiro par, filosofia e política e o segundo, verdade e política, podem parecer sinônimos. Sobre a política, não há o que discutir pois ela é certamente a mesma tanto em um par quanto em outro. Mas identificar filosofia (do primeiro par) e verdade (no segundo par) é, no mínimo, anti-filosófico. A filosofia pode (entre tantas outras coisas) ser considerada talvez, uma busca pela verdade, pela *aletheia*, mas afirmar isso veementemente seria também um sério problema de definição conceitual o qual não cabe nas pretensões desse escrito. Mas é importante notar que, caso a interpretação de Arendt sobre Platão estiver correta, a saber, a de que o rei filósofo acaba impondo a verdade a todos, pois ele é o guardião dessa verdade, seria perfeitamente possível ter filosofia e verdade como sinônimos. Mas há outro elemento essencial que caracteriza a diferença

⁵⁷ Antes de se iniciar a tratar de “verdade” é essencial atentar na distinção conceitual que Arendt faz entre verdade filosófica (que é aquela a qual este texto tem por objeto) e verdade fatural. Essa última está relacionada com os fatos históricos e cotidianos e “relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação” (2005a, p. 295). A primeira, aquela que será tratada neste texto, é fruto da razão e não de circunstâncias totalmente externas. Ela não precisa de comprovação e pode ser contemplada somente no isolamento.

entre o primeiro par de conceitos e o segundo. No primeiro, há uma *ausência* de relação entre filosofia e política. Elas são apartadas e colocadas cada uma em lado após terem brigado. Para Arendt, por meio de Platão, há um abismo intransponível entre a filosofia e a política. E a briga, estopim para essa separação, teria sido justamente a morte de Sócrates. No segundo caso, *há* relações entre verdade e política, porém elas não são amigáveis, mas conflituosas. Há, então, um conflito entre verdade e política e este é, para Arendt um daqueles problemas que surgiram na Grécia e que acompanham o desenrolar da história, pois: “jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, inclui entre as virtudes políticas a sinceridade.” (2005a, p.283)

O problema que Platão enxergou em Sócrates, vai além do fato de ele se relacionar com as simples pessoas sem a pretensa intenção de mostrar-se sábio, mas o problema maior que o conduziu até a morte foi o fato de ele também não saber falar com os juízes. Ao invés de ele fazer uso da *peithein* grega – discurso altamente político e que tem a capacidade de, geralmente, convencer quem ouve, de persuadir as pessoas – o velho Sócrates fez uso da *dialeghestai*, do diálogo, “de discutir até o fim com alguém” (2002, p.96), ou seja, a forma mais filosófica possível de se falar. Mesmo diante da cadeira de julgamento, o velho Sócrates insistiu em tentar “parir” as idéias dos juízes, assim como sua mãe, Fenaresta, o fazia com as crianças que nasciam e, em recompensa recebeu a cicuta para beber. Novamente, depois de uma vida dedicada a extrair de cada um sua própria verdade (se é que isso é possível), ele não tentou impô-la a ninguém e continuou querendo saber o que todos pensavam, como cada um, do seu ponto de vista, enxergava as coisas e, naquele momento específico, como cada um enxergava seus feitos. Esse sempre foi seu grande interesse e, ao que parece, continuou sendo mesmo antes de sua morte. Diante disso, o desenrolar da história é por conta de Platão. Para Arendt o abismo entre filosofia e política, já foi, um dia, resultado do conflito entre a verdade – suposto tesouro do filósofo – contra a *doxa*, mera opinião daqueles que não são filósofos. A *doxa*, pura opinião dos outros, diferente da verdade que pode ser somente desvelada e contemplada na solidão, faz sentido somente na pluralidade, quando os outros passam a saber o que cada um pensa.

Porém, para Platão, de nada servia mostrar aos outros o que cada um pensa, o que cada um entende segundo sua forma de enxergar o mundo. O fato é que ele provavelmente achava que sabia o que era melhor para todos, tanto para o filósofo, quanto para a *polis*. Ao que parece, a verdade fixa e imutável que o filósofo busca e cultiva depois

que a descobriu, era a melhor forma de manter bem a cidade, proeza esta que a *doxa* seria incapaz de fazer. A *doxa*, como contrário da verdade, é a ausência de parâmetros e medidas. Ela não é a base de nada por nada reger. Ela é relativa e não absoluta como a verdade, justamente por ser a forma como cada um vê o mundo, ou seja, ela é a “abertura do mundo” de cada um e, como todos estamos em posições diferentes, vemos o mundo de um jeito diferente. Talvez isso também seja um problema e ele pode ser sério, pois, quando não há parâmetros, tudo é permitido e, quiçá, não há medida para nada. Porém, o total oposto disso também é igualmente perigoso. Arendt insiste no fato de que, embora logo no início de seus diálogos políticos, Platão tenha privilegiado as discussões acerca do Bem e do Belo, tudo indica que não é ao Bem que ele procura submeter o governo da *polis*, mas a verdade. Certamente a verdade deverá ser uma partícula inseparável do Bem, mas não o é por inteiro. Segundo Arendt: “(...) Platão concebeu sua tirania da verdade, segundo a qual o que deve governar a cidade não é o temporariamente bom – de que os homens possam ser persuadidos – mas sim a eterna verdade – de que os homens não podem ser persuadidos” (2002, p.95). O mais interessante nesta suposta forma do rei-filósofo de Platão governar é que a verdade ficaria somente com ele mesmo, porque ela, em sua totalidade, só pode ser contemplada individualmente, na tão famosa “retirada do mundo” em que Arendt insiste. Quando ela é mostrada aos outros, ou seja, levada ao murmurinho do resto do mundo, ela passa a ser mais uma *doxa*, visto que “não há uma marca visível que separe verdade de opinião” (2002, p. 96). O rei-filósofo de Platão desejou que ela aparecesse a todos os seus súditos, diferente do que ela aparecia para ele. Enquanto para ele a verdade aparecia no céu reluzente iluminado pelos raios do Sol, que o filósofo havia descoberto ao sair da caverna, para os demais ela deveria aparecer como forma de um modelo, de um paradigma que fosse a medida de todas as coisas. Aqui, diferente do sofista Protágoras, que afirmava que o homem era a medida de todas as coisas (e de certa forma a *doxa* era um pouco disso), a verdade deveria sê-lo, sobretudo medida e modelo da ação humana. Novamente aqui aparece de forma muito nítida a desconfiança de Arendt com Platão, pois, caso a vontade de Platão se realizasse – coisa que nunca aconteceu – a ação, que é sempre fruto daquilo que irrompe no novo – deveria ser submetida à verdade fixa oferecida pela filosofia platônica. Essa é a idéia da “tirania da verdade”, ou seja, o fato de a liberdade política ficar comprometida em função daquilo que alguém entende como verdade.

Arendt também insiste no fato de que Platão, muitíssimo diferente de Dionísio (e não se esperava outra coisa), não se cansa de

abominar a violência e no lugar dela colocar outras formas de coerção. Porém, tratando-se de Platão, a coerção apela para a instância do racional, e exemplo evidente disso são os mitos e alegorias que Platão, incansavelmente, narra em suas obras. Eles serviriam, segundo Arendt, como uma forma de coagir aqueles que, casualmente, quisessem transgredir as medidas impostas pela verdade do filósofo. O que é interessante notar aqui, é que Platão, sob este ponto de vista, é mais ateniense do que qualquer outro ao tentar pôr a fala no lugar da violência. Ele tornou-se certamente, bastante descrente da persuasão – a forma política de falar – aquela da qual o homem que já fora iluminado pelo céu das idéias eternas e que já conhece a verdade, não poderá jamais, ser persuadido. Porém, a persuasão era a forma mais indicada de se convencer alguém sobre algo quando não se queria fazer o uso da força e ele, embora desconfiado dela, a usava quando lhe era conveniente, como quando contava suas histórias de além-alma, por exemplo.

Apesar das desconfianças de Arendt com relação a platônica “tirania da verdade”, ela aponta para o fato de que as medidas, réguas, parâmetros (acompanhadas das idéias de justiça e de bem) poderiam ajudar ao menos a “tentar compreender o que estava acontecendo no domínio dos assuntos humanos” (2002, p.114). Arendt trata disso porque a partir do século XVI, sobretudo com Maquiavel e Hobbes, a tradição passou a considerá-los quase sem importância e, isso novamente, pode ter causado sérios problemas para a política. A falta de medidas é tão ou mais grave do que um tirano desejar impor sua verdade a todos. Neste sentido, Arendt nunca se cansou de, em seus escritos sobre o totalitarismo, afirmar que naquelas circunstâncias, tudo era surpreendentemente possível. Se há uma ausência dessas medidas, é sempre importante ressaltar que tais medidas, para Arendt, nunca devem ser “metafísicas” e que, como moderna, não crê que a moralidade deva ser justificada via parâmetros transcendentais nos moldes platônicos ou religiosos e que a filosofia política, na medida em que não aceita mais esses parâmetros metafísicos, passou por um efeito “libertador” com relação a metafísica. A política não é o reino da verdade (embora isso não signifique que não deva haver alguma espécie de parâmetros nela). No entanto, caso as idéias de bem e de justiça ainda prevalescessem, certamente os campos de concentração não teriam existido e Arendt pensa nisso, mas para ela, não se pode mais voltar no tempo e ela nem o desejaria. O mais interessante de tudo isso é pensar que esses fenômenos modernos podem, talvez, ser compreendidos (a possibilidade de que eles possam ser compreendidos, é, de fato, remota)

tanto pela crença em uma verdade única que deveria, por meio da força (e não da persuasão como prezavam os atenienses) ser aceita por todos, quanto pela ausência de medidas no campo da política e essas duas formas de compreensão nos fazem remontar diretamente a Platão.

Essa fidelidade de Platão à verdade, que além de uma forma de proteger a vida do filósofo (sua *bios theoretikos* em oposição a *bios politikos*), teria uma suposta intenção política, visando a melhoria da *polis* (mesmo que Arendt não compartilhe integralmente dessa posição), faz com que se reflita sobre outra problemática: o conflito de Platão com os sofistas. Grande parte dos seus diálogos têm como personagem interlocutor de Sócrates um sofista, com quem Sócrates discute incansavelmente a respeito das questões morais, entre outras. A idéia de Platão de afastar sua Academia do centro da *polis* e preocupar-se em dar aos seus discípulos uma formação íntegra – como forma de oposição ao fato de os sofistas formarem seus discípulos basicamente para a arte da retórica e da persuasão – passa por aí. Cassin, novamente comentando as interpretações arendtianas a respeito de Platão, afirma: “(...) é fácil constatar que *theoria* platônica, e a submissão absoluta do político ao filosófico que ela implica, é inteiramente elaborada contra uma política de tipo sofístico e sua prática ateniense (...)” (2005a, p. 74). Assim sendo, a defesa da verdade realizada por Platão está inteiramente ligada com a forma dos sofistas lidarem com a política e educarem seus discípulos para tanto, sem grandes compromissos com a verdade. Os sofistas eram educados em meio a praça pública e isso faz suscitar grandes questionamentos com relação a Sócrates, que em parte tinha algo semelhante a eles, mas certamente o que o diferenciava deles é o fato de ele, apesar de valorizar a *doxa*, ter como princípio a idéia de que lhe é preferível sofrer o mal do que praticá-lo. Assim, em meio a todos os filósofos, Sócrates parece o mais adequado para pisar em praça pública. O único problema é que a praça pública o conduziu às cadeiras do tribunal. Mas isso é, novamente, um assunto para Hannah Arendt em uma espécie de nova apologia socrática que se dará nos capítulos subsequentes.

2. AS CONSEQÜÊNCIAS DA SEPARAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E POLÍTICA

O esforço realizado ao tratar de Platão no capítulo anterior teve o objetivo de elucidar os primórdios das relações entre filosofia e política. Este primeiro intento constitui parte importante, pois agora é chegada a hora de abordar as conseqüências diretas e indiretas do abismo que entrecorta a filosofia e a política.

Conforme já foi comentado, o abismo entre a filosofia e a política caracteriza toda a tradição do pensamento político ocidental. Essa tradição, para Arendt, tem data certa de início, a saber, o dia da morte de Sócrates. Seu final, porém, também já foi anunciado: enquanto Platão, através da alegoria da caverna, é seu primeiro representante, Karl Marx, no século XIX, ilustra o fim da tradição.

Na obra intitulada *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt faz o que ela chama de oito exercícios do pensamento com relação aos tempos atuais, sobretudo com respeito à lacuna que se abriu entre o passado e o futuro. Isso significa dizer que com Marx findou uma tradição e nada ficou em seu lugar. Há um vazio aberto entre o passado e futuro que ainda não foi preenchido. Especificamente nesta obra, em um texto chamado *A Tradição e a Época Moderna*, Arendt trata dessa quebra da tradição retomando os primórdios com Platão e explicando porque foi com Marx que a tradição chegou à sua derrocada. Antes dessa publicação, Arendt já se havia dado conta da importância de Marx no pensamento político e algumas observações que aparecem nesta obra, já estavam presentes em *A Condição Humana*.

Nestes oito textos, Hannah Arendt reflete acerca da situação do que ela chama de era moderna ou época moderna⁵⁸. Neste período aparecem dois tipos de conseqüência que são problemáticas: uma delas está relacionada com a própria essência que transpassa a tradição do pensamento político, ou seja, a separação entre filosofia e política, e a outra está relacionada com o fim dessa tradição. Ou seja, durante o

⁵⁸É importante observar que Arendt, tanto na *Condição Humana* quanto em *Entre o Passado e o Futuro*, diferencia era moderna de mundo moderno. A era moderna é entendida como o início do século XVII e durou até o início do século XX. O mundo moderno, porém, teve seu início com as explosões atômicas (2010a, p.7)

período histórico de Platão a Marx, do século IV a. C. até o século XIX d. C. o problema presente na filosofia política era que ele se mostrava incapaz de pensar a política. Quando essa tradição cessou, o problema passou a ser constituído pelo silêncio que ecoou e deixou tudo no vazio, ou seja, abriu-se uma lacuna entre o passado e o futuro da tradição. Segundo Arendt:

Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna ambos sem significado (2005a, p. 52).

Os resultados que surgiram, tanto da separação entre filosofia e política quanto do fim da tradição, deixaram conseqüências relativamente graves. Além da privação de sentido da ação e da filosofia – como Arendt faz questão de frisar – há outros elementos que compõem essa gama de conseqüências como a perda da dignidade da política, ou seja, o entendimento da política como um “mal necessário” e o esquecimento da liberdade como verdadeiro objetivo da política; a confusão entre os termos “poder” (*Macht*) e “violência” (*Gewalt*) que, mais do que uma desordem conceitual trouxe conseqüências à esfera da ação; a crise da autoridade, bem como o esvaziamento do pensamento e a ascensão dos regimes totalitários. O presente capítulo será dedicado à análise dessas conseqüências, abordando uma a uma de acordo com seu papel e relevância para a modernidade.

2.1 ALPHA E ÔMEGA: PLATÃO E MARX

Antes disso, porém, se faz necessário voltar as atenções para alguém que Arendt considera um pensador ícone na modernidade. Enquanto no primeiro capítulo a ênfase foi destinada ao pai da tradição do pensamento político ocidental, Platão, o início deste capítulo tratará do último homem que fez parte desta mesma tradição: Karl Marx⁵⁹. Apesar de Arendt falar deste início e deste fim da tradição de forma tão clara, é importante enfatizar que é com Hegel e não com Marx que aparecem alguns indícios de seu findar. Além disso, junto de Marx, Arendt cita mais dois pensadores que também vivenciaram o fim da tradição: Nietzsche e Kierkegaard. A leitura que Arendt faz com relação a ambos não contempla a participação deles nas questões da política. Cada um desses pensadores, a seu modo, deu saltos com relação à tradição que já anunciava seu fim. Nietzsche saltou e inverteu o platonismo, ou seja, saiu do transcendente e migrou “para a sensualidade da vida”, mas, ao cabo, transformou-se no mais platônico de todos⁶⁰ (2005a, p.57). Kierkegaard saltou em direção à busca de uma fé que não poderia existir mediante a tradicional dúvida cartesiana, e Marx, finalmente, saltou da filosofia para a política, “transportou as teorias da dialética para a ação, tornando a ação política mais teórica e mais dependente que nunca daquilo que hoje chamaríamos de ideologia” (2005a, p.97). Dessa forma, nada e nenhum outro pensador nos interessa mais do que Marx, pois é nele que o velho abismo entre a filosofia e a política ainda persiste. E, certamente seria difícil que isso fosse de outra forma, haja vista que Marx *ainda* faz parte da tradição que tem tal abismo como pano de fundo. Neste sentido não é possível

⁵⁹ Para as impressões de Arendt sobre Marx, recomenda-se a breve leitura da introdução de Jerome Kohn no texto *A Promessa da Política*: “Pode ser, em parte devido ao fato de que, quanto mais conhecia, menos ela gostava de Marx. Quando começou a refletir sobre a sua obra, no fim de 1950, ela escreveu a Jaspers, que nunca o tivera em alta conta, dizendo que queria “resgatar a honra de Marx perante o senhor”. Na época, ela descreveu Marx como alguém “seguro pelo gasganete por uma ânsia de justiça”. Dois anos e meio depois, em 1953, com o trabalho já em andamento, Arendt escreveu novamente a Jaspers: “Quanto mais leio Marx, mais vejo que o senhor tinha razão. Ele não está interessado em liberdade nem em justiça. (E ainda por cima é um chato de galochas)”. Do seguro pelo gasganete por uma ânsia de justiça, Marx se transformara em um chato de galochas. A essa altura ela estava menos preocupada com Marx do que com a tradição cujo fio de continuidade ele romperá (...)” (2008a, p.16-17)

⁶⁰ A idéia de que Nietzsche buscou colocar Platão de ponta-cabeça e que o efeito foi o contrário, ou seja, que ele acabou se tornando mais platônico do que qualquer outro pensador, é – embora não citada por Arendt – heideggeriana. Para tanto, conferir HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**. Vol 1 e 2. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

tratar das conseqüências modernas que o abismo entre a filosofia e política causaram sem uma referência a Karl Marx.

As interpretações que Arendt faz de Marx são semelhantes àquelas que ela faz com relação a Platão, ou seja, não são simples interpretações, pois apresentam sempre um tom crítico. No caso de Marx, porém, ela informa seu leitor que lamenta criticá-lo em um momento no qual ele é amplamente atacado de forma que há intelectuais que parecem esquecer-se que ele sustentou várias gerações de pensadores (2010a, p.97). Neste sentido, de certa forma, Arendt faz duplamente o movimento de crítica pois, apesar de reconhecer as fragilidades marxianas, reconhece também as incoerências dos críticos de Marx.

É interessante observar que, segundo as considerações arendtianas, Marx deu um salto e, metaforicamente falando, ele pulou da filosofia para a política, mas em nenhum momento ele deu conta de fechar o abismo existente entre as duas. No entanto, fez o contrário, separou-as ainda mais. Enquanto Platão viu a miséria da política e a nobreza da filosofia, Marx viu, literalmente, a miséria da filosofia. Embora Arendt tenha afirmado que foi Nietzsche quem inverteu Platão e que Marx teria colocado Hegel de cabeça-para-baixo, poder-se-ia dizer, que quem virou Platão de ponta-cabeça foi Marx. A idéia que Marx adquiriu com relação à filosofia e à política é o reverso da mesma moeda que tem Platão estampado do outro lado. Não se pode, então, dizer que é outra moeda, pois a tradição ainda é a mesma. Marx simplesmente mostra o que herdou da tradição que nasceu com a separação entre filosofia e política.

Entre afirmações de Marx comentadas por Arendt, está uma que é central para essa discussão e que é célebre quando Marx é o assunto. Trata-se da famosa última tese contra Feuerbach: “Os filósofos interpretaram o mundo de diferentes maneiras; agora é preciso transformá-lo” (Marx *apud* Arendt, 2005a p.48)⁶¹. É possível notar, aos olhos de Arendt, dois dados essenciais. Em primeiro lugar, percebe-se que a famosa frase de Marx é formada por duas sentenças menores, ou seja, a primeira afirma que o mundo já foi interpretado pelos filósofos de diferentes formas, e a segunda, totalmente desligada da primeira,

⁶¹ Sabe-se que o ideal é citar Marx direto da fonte, mas optou-se por citá-lo por meio de Arendt, para destacar que serão analisadas as concepções marxianas segundo Arendt, ou seja, repetir-se-á o método do primeiro capítulo, a saber, Platão interpretado por Arendt. No entanto, é importante elucidar que todas as vezes que se fez necessário fazer uso do material de Marx para verificar a legitimidade da crítica de Arendt, foi feito.

afirma que é hora de transformá-lo. Ambas são desvinculadas uma da outra em certo sentido, pois o fato de alguém já ter interpretado o mundo das mais diversas maneiras possíveis, não significa nada para o fato de que é preciso transformá-lo. Ou seja, precisando transformá-lo ou não, o fato de alguém já tê-lo interpretado, de nada parece importar. A segunda observação, como a própria Arendt aponta: “(...) à luz do pensamento de Marx, poderia ser expressa mais adequadamente como: os filósofos já interpretaram bastante o mundo; chegou a hora de transformá-lo” (2005a, p.48). Essa afirmação de Arendt nos remete a um fato já conhecido pela tradição e simplesmente constatado por Marx: a de que os filósofos nunca fizeram nada para transformar o mundo. Voltamos, então, ao velho problema platônico: o mundo é quase um problema para o filósofo e sua tarefa, definitivamente, não é transformá-lo. Marx, porém, como o reverso da moeda cunhada pela tradição do pensamento político ocidental, pretendeu realizar a filosofia na política. Em outros termos isso significa que enquanto Platão planejava a política dentro dos moldes em que a vida do filósofo estivesse assegurada, Marx pensou em realizar a filosofia por meio da política, pois, como a própria Arendt observa, em outro momento Marx afirma que “não se pode *aufheben* (isto é, elevar, conservar, e, no sentido hegeliano, abolir) a Filosofia sem realizá-la” (Marx *apud* Arendt, 2005a, p.48)⁶². Desta forma, nenhuma outra frase de Marx poderia ilustrar tão bem a tradição na qual ele se encontrava.

No *rol* das sentenças marxianas criticadas por Arendt se encontra ainda outra idéia que, embora não seja tão evidente quanto aquela comentada acima, também mantém as marcas da tradição e por isso será brevemente analisada aqui. Trata-se da tão criticada confusão entre *trabalho* e *obra*⁶³. Arendt retoma essa crítica em *A Tradição e a*

62

Esta sentença marxiana está diretamente relacionada com outra do outro jovem Marx. Também na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx enfatiza ainda mais a questão da realização da filosofia em tom quase poético: “A emancipação do alemão é a emancipação do homem. O cérebro desta emancipação é a filosofia; seu coração, o proletariado. A filosofia não pode se realizar sem a extinção do proletariado nem o proletariado pode ser abolido sem a realização da filosofia” (MARX, 1991, p.127).

⁶³ A respeito da tradução de labor e trabalho, há várias discordâncias. Para tanto, recomenda-se verificar a nota número 1 do texto de Arendt, intitulado *Trabalho, obra, ação* (ARENDRT, Hannah. Trabalho, obra, ação. Trad. Adriano Correia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** n.7.P 144-201, 2005).O texto foi traduzido com esse título por Adriano Correia. Na nota 1, ele explica porque optou por traduzir o título dessa forma e aborda rapidamente as confusões realizadas ao traduzir esses conceitos. A tradução deste artigo de Arendt faz par com a nova tradução de *A Condição Humana*, publicada durante o ano de 2010 (ARENDRT, Hannah. A

Época Moderna mas ela já estava presente no capítulo quarto da *Condição Humana*, dedicado ao trabalho⁶⁴. Essa confusão terminológica permeou todo o itinerário marxiano e, para Arendt resultou em equívocos. Esse ponto não se faz tão essencial no contexto das nossas análises como aconteceu com as sentenças acima; por este motivo, ele será tratado de forma breve. Porém, não haveria como deixá-lo excluído dessas sucintas observações, visto que ele também é reflexo do abismo aberto entre filosofia e política.

A questão mais pertinente aqui é que Arendt faz distinções precisas entre as categorias do trabalho, da obra e da ação. Assim como na *Vida do Espírito* Arendt trata do pensar, do querer e do julgar, que são categorias do espírito e que, cada uma em si, mantém seu papel e sua originalidade, em *A Condição Humana*, o trabalho, a obra e a ação, também são diferentes entre si e são definidos de forma positiva (de acordo com as suas características) e de forma negativa (o que cada um não é). Isso significa dizer que, para Arendt, está claro que o trabalho não é a obra e que, o recíproco também é verdadeiro. A distinção entre trabalho e obra é um dos eixos substanciais dos escritos de Arendt. A diferença entre trabalho e obra, apesar de suas claras relações – que de tão semelhantes e convincentes causaram confusões conceituais a tantas pessoas – ultrapassou os conceitos de trabalho e de obra e atingiu aquele que trabalha e aquele que “obra”, sendo o primeiro o *animal laborans* e o segundo, o *homo faber*. Apesar da própria Arendt afirmar que a distinção que ela propõe entre trabalho e obra é “inusitada”

Condição Humana. Trad. Roberto Raposo. 11ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a). Esta nova tradução tem a revisão técnica de Adriano Correia que opta por substituir a tradução de *labor* por trabalho, ao invés de labor e *work* para obra no lugar de trabalho. Na apresentação do livro, Correia justifica a escolha por esses novos termos, pois afirma seguir a tendência francesa e italiana (no francês, a tradução se dá por *travail* e *oeuvre* e no italiano como *lavoro* e *opera*). Além disso, Correia recorre à tradução alemã – que, segundo ele, é mais uma reescrita do que propriamente uma tradução e foi realizada pela própria Arendt. Neste caso, Arendt usou *Arbeit* para tratar do trabalho (na tradução em inglês seria labor) e, no quarto capítulo, quando trata da obra, faz uso do termo *Das Herstellen*. Na tradução em inglês, esse capítulo é intitulado de work, mas no alemão, Werk é o “produto da atividade” de *Das Herstellen*. Essas considerações serão fundamentais ao longo do capítulo II desta dissertação.

No decorrer do capítulo III, aparecem outros conceitos que também foram modificados por meio da tradução. São eles: desamparo (*loneliness*), vida solitária (*solitary*) e solidude (*solitude*), que antes era traduzidos por isolamento, solidão e estar só.

⁶⁴ Sobre esse tema, recomenda-se a leitura de WAGNER, Eugênia Sales. **Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho.** 2. ed. Cotia: Ateliê, 2002.

(2010a, p. 98), só é possível entender as críticas que ela faz a Marx na medida que se entende qual a importância que a distinção que ambos adquirem no itinerário dela. Essa diferença, em parte, consiste na idéia lockiana de que trabalha-se com o corpo enquanto se “produz” com as mãos. Arendt então, define o trabalho como:

(...) a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida (2010a, p. 8).

Para Arendt, diferente do que Marx pensou, a condição do trabalho não é a própria vida e, como Arendt observou ele parece realmente ter acreditado que a vida seria sim, tal condição:

O próprio motivo da promoção do labor como trabalho na era moderna foi a sua produtividade; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem (...) era apenas a formulação mais radical e coerente de algo com que toda a era moderna concordava (2005a, p.97)

Há alguns pontos-chaves que levam Arendt a assumir sempre uma postura crítica diante da concepção marxiana do trabalho. A importância de se investigar tais questões aqui, reside no fato de que a crítica a Marx é produto das reflexões que Arendt realiza sobre a modernidade. Surgirão idéias como sociedade de consumo, por exemplo, que nada mais é do que o diagnóstico negativo que a autora faz da modernidade. A questão que mais interessa aqui é identificar os elementos modernos que justificam essa concepção marxiana de trabalho aos olhos de Arendt. Para ela, o motivo pelo qual Marx acredita que trabalho e obra são a mesma categoria, está relacionado com o fato de ele ter herdado, em parte, essa concepção da tradição. Não cabe aqui desenvolver um histórico a respeito de como os conceitos de trabalho e de obra foram entendidos ao longo da tradição, mas o fato importante é que, da mesma forma que aconteceu com a filosofia e a política com relação a Platão, Marx também produziu uma inversão quando o assunto

é o trabalho. Enquanto no mundo antigo⁶⁵, o ideal era a *scholé*, ou seja, todos os homens desejavam tempo livre para poder participar da política, no mundo moderno, o trabalho (alienado), segundo o desejo de Marx, deve tornar-se cada vez mais escasso para que o homem possa usufruir dos seus bens, dos seus *hobbies*. Arendt enxerga aqui algumas contradições. A primeira está relacionada com o fato de Marx, num primeiro plano, colocar o trabalho como a própria condição da vida e, mais tarde, desejar eliminar o proletariado, não apenas como uma classe desfavorecida diante da outra classe, mas também como trabalhadores. A sociedade de trabalhadores tenderia a desaparecer e onde ficaria a condição para a própria vida, segundo Marx? Esse questionamento não tem mais validade a partir do momento que se esclareça que para Marx, o trabalho *em si* não deve ser eliminado, pois faz parte da condição do homem. No entanto, o trabalho alienado certamente deve.

Neste sentido, é possível tecer críticas a Arendt, haja vista ela parecer “empobrecer” o conceito marxiano de trabalho. Marx enaltece o trabalho, glorifica-o enquanto não alienado, ao passo que Arendt – mantendo certamente algumas concepções aristotélicas em mente – coloca o trabalho no reino da necessidade. Quando Marx enaltece o trabalho (não alienado) e enxerga nele a própria “realização” do homem – pois é preciso lembrar que, segundo Marx, “o trabalho e não Deus” teria criado o homem – Arendt o critica, pois dessa forma ele teria posto o trabalho como diferencial humano e não a racionalidade, como vinha sendo anunciado pela tradição desde Aristóteles.

O problema, para Arendt, entre outras coisas é que Marx, embora seja capaz de dirigir seus passos até a obra (embora não faça a distinção entre trabalho e obra), não consegue chegar até a esfera da ação. O trabalho, para Marx produz bens duráveis e não duráveis, ou seja, de consumo. Isso significa que, de certa forma, ele contempla “o trabalho do corpo e a obra das mãos”, mas entende ambos como trabalho e os produtos produzidos por essa atividade não adquirem autonomia com relação ao *animal laborans* que o produz. Para Arendt, há diferenças marcantes entre essas duas categorias que, em Marx, não aparecem. Enquanto a obra é durável e responsável pelo caráter artificial do mundo, o trabalho produz bens de consumo imediato, portanto, não duráveis. Além disso, diferente do trabalho, a obra possui o processo de início e fim bastante delineados. Independente de Marx não enxergar as

⁶⁵ O eixo comparativo, neste caso, será sempre o mundo antigo, pois é importante lembrar que se está falando do início da tradição, ou seja, as obras de Platão e o contexto da *polis*, assim como do fim da tradição, a saber, Marx e a época moderna.

categorias do trabalho e da obra, ele percebe as características de previsibilidade de tais “produtos”. Tal característica – a previsibilidade – é o oposto da ação e, diante disso, para Arendt, Marx não contempla a ação. Mantendo a coerência interna de seus pensamentos, Arendt percebe que Marx, à luz de toda a tradição do pensamento político ocidental, “desfaz” a política, pois enquanto não há ação, não há também, política. Neste sentido, não é difícil lembrar das observações de Bobbio quando este afirma que não há uma teoria da política em Marx. Tanto para Arendt quanto para Bobbio, a economia fica hierarquicamente na frente da política. O homem, portanto, não é o *homo politicus*, mas é o *homo oeconomicus*. Se tais observações estiverem corretas, as conseqüências vão ainda mais longe, pois somos remetidos diretamente às questões referentes a esfera pública e privada, a saber, a esfera da liberdade e da necessidade. Desde Aristóteles, a idéia de *oikia*, de economia, é referência ícone da esfera privada, das necessidades domésticas. Ora, para Arendt não é diferente. O fato é que, enquanto o *animal laborans* é o responsável pela produção de bens (no caso de Marx de bens duráveis e não duráveis) ele é, de alguma forma, o responsável pelo processo econômico que estrutura a sociedade. Dessa forma, na modernidade, falta nitidez às esferas pública e privada que acabaram fundindo-se na sociedade e, como afirma Duarte (2000, p.81), enquanto o *animal laborans* permanecer como dominador da sociedade, a política nunca poderá se efetivar e a esfera pública jamais reaparecerá. A sociedade – resultado da dissolução da esfera pública e privada – parece ser o nicho perfeito para o trabalho predominar por meio da atividade econômica sobre a política. Marx percebeu, certamente, a força da atividade econômica, mas pareceu não colocá-la lado a lado com a política e pesá-la sob este aspecto e Arendt reconheceu a falha do “último pensador da tradição”. São válidas as observações de Duarte:

A glorificação marxista do trabalho implicaria a transformação da totalidade do espaço público-político em um espaço meramente privado, no qual a política enquanto tal efetivamente desapareceria. Na sociedade ideal de Marx, pensa Arendt, os homens ocupariam seu tempo livre não com a discussão e a ação políticas, mas com um proliferação de hobbies privados, alusão ao idílio utópico de uma sociedade da abundância em que os homens poderiam se dedicar à pesca, durante o dia, e à crítica literária, à noite (2000, p. 82).

Hannah Arendt, como uma pensadora de esfera pública, como uma greco-admiradora, certamente estranha o fato de Marx desejar – conforme está na Ideologia Alemã – que os homens pesquem de dia e leiam durante a noite. Caso o desejo de Marx se realizasse, quando os homens participariam do mundo político, da *ágora*? A filosofia, realizada por meio da política, e a própria política não teriam fim em si, seriam apenas um meio para chegar em um fim. Esse problema da desvalorização da política, embora Marx seja um representante dela, é um dos problemas modernos identificados por Arendt e será, junto de outros, discutidos posteriormente.

Nesta miscelânea de concepções de trabalho, é válido notar que para Arendt, a idéia do trabalho remete diretamente à idéia do isolamento e este é uma espécie de pré-condição para o totalitarismo de modo que há vínculos estreitos entre a atividade do trabalho e os regimes totalitários. O fato é que para nossa autora, o trabalho é apolítico porque o *animal laborans* se isola para produzir o que precisa para sobreviver, ou seja, como observou Correia, na apresentação da nova tradução de *A Condição Humana*, o trabalhador, enquanto trabalhador, é desamparado com relação aos outros, pois:

ainda que viva na presença de outros, aquele que está aprisionado no trabalho jamais conserva as marcas distintivas da pluralidade, pois se experimenta em meio à multiplicidade dos organismos vivos, na divisão das tarefas em vista do propósito de vencer os imperativos da necessidade, indissociáveis do estar vivo (2010a, p.XVII).

Essa é uma distinção fundamental entre o conceito de trabalho de Arendt com o de Marx, haja vista que para este último, o trabalho é a via pela qual os homens se fazem homens e se relacionam entre si, ao passo que para Arendt, é o contrário. Essa crítica arendtiana se tornará ainda mais acentuada nas últimas páginas de *A Condição Humana*, a medida que ela desenvolve sua crítica na modernidade, baseada, entre outras coisas, na idéia de que o *animal laborans* é o vitorioso do período moderno e que sua vitória significa a derrota e a perda da dignidade da política.

2.2 O PODER E A VIOLÊNCIA: O CÚMULO DAS INVERSÕES

Apesar das críticas dirigidas a Karl Marx, Arendt reconhece nele um grande representante da tradição (com todos os méritos e defeitos que isso representa para ela). Os comentários que Arendt tece com relação a Marx não se encerram no contexto discutido acima, ou seja, na separação entre filosofia e política e no engodo dos conceitos de trabalho e obra. Para além desses problemas, Arendt ainda comenta outra afirmação de Marx que posteriormente lhe servirá de alicerce para reflexões sobre mais uma consequência problemática advinda do hiato aberto entre filosofia e política, a saber, a confusão conceitual entre poder e violência⁶⁶.

A frase de Marx comentada por Arendt não é menos conhecida do que as demais e nela ficam evidentes as heranças hegelianas do conceito de História: “a violência é a parteira de toda velha sociedade prenhe de uma nova” (Marx *apud* Arendt, 2005a, p.48), o que significa dizer, segundo Arendt que: “a violência é a parteira da história”. O interessante dos comentários de Arendt sobre Marx, e, neste caso mais especificamente com relação a esta sentença, é que, embora ela entenda Marx como o último homem da tradição e, portanto, herdeiro da tradição, seus postulados são uma tentativa de afronta à tradição. Isso aparece já nos comentários sobre o fato de que ele entendeu erroneamente o conceito de obra e o tratou de forma totalmente diferente dos gregos. Para Arendt, esse fato não aconteceu em função somente do *Zeitgeist*, ou seja, em função do espírito do tempo que é diferente dos gregos em relação aos modernos, mas porque, embora não totalmente, Marx se posicionava contrário à tradição.

Essa aversão a alguns aspectos da tradição aparece também na concepção de violência apresentada por Marx. Em *A Tradição e a Época Moderna*, Arendt comenta as aproximações que Marx faz com relação à política e à violência. Arendt não discorda de Marx de que o conceito de violência está intimamente relacionado com a política, mas não só isso, pois ele talvez só possa ser entendido sob o prisma da política. A confusão moderna, no entanto – que não existia entre os gregos – é que a violência não pode ser diretamente identificada com a política ou com o poder, como se ambos fossem a mesma coisa ou,

⁶⁶ Sobre Marx no contexto do conceito da violência, recomenda-se a leitura do “parênteses” que Arendt abre na página 284 de *A Condição Humana* (2010a), no qual ela comenta as íntimas relações entre violência e fabricação.

pior, como se a violência fosse a essência da política⁶⁷.

Se, para Marx, “a violência, ou antes a posse de meios de violência, é o elemento constituinte de todas as formas de governo” (2005a, p.49), todo Estado está assentado sobre as bases da violência, ou seja, caso o raciocínio de Marx estiver correto, toda a história da civilização ocidental – exceto os gregos e, especificamente os atenienses – enxergou uma nítida identificação entre violência e Estado. No caso de Marx, há conseqüências negativas nesse processo, pois a ação – que está relacionada sempre com o início de algo novo e que é inerentemente política – fica ameaçada e limitada pela violência. Para ela, Marx novamente inverte a posição grega, pois enquanto para os antigos gregos era o discurso, na forma da *peithein*, a maneira mais digna de convencimento e de tratar de assuntos políticos, para Marx, a violência tomou esse lugar, exatamente como era para os bárbaros, desprezados pelos gregos. Isso não significa que haja uma relação apologética de Marx com a violência, porém Arendt afirma claramente que há uma “glorificação da violência” por parte de Marx. O maior problema é que, ao identificar violência com Estado, todas as formas de Estado despóticos e tirânicos passam a parecer normais para Marx e isso abre precedentes inclusive para formas de Estados totalitários, como o próprio regime estalinista, por exemplo. Ao que tudo indica, Marx não é normativo no sentido de desejar que a violência faça parte da política; ele simplesmente constatou que assim era, simplesmente “considerou o Estado um instrumento da violência sob o comando da classe dominante” (2009b, p.26). Arendt, neste sentido, alerta para o perigo que ronda a tradição, na pessoa de Marx, mesmo que faça um esforço para tornar-se adverso a ela. Esse desafio que Marx tem para com a tradição, ou seja – de pensar diferente do resto da tradição de forma coesa e coerente – é cumprida apenas em parte, pois como a própria Arendt observa, outras incoerências surgiram por parte de Marx.

O papel de Marx fica parcialmente encerrado neste escrito, porém, da mesma forma que Platão – o primeiro a fazer parte da tradição – os escritos de Marx, o último a fazer parte da tradição, ecoam ainda muitas e muitas vezes nas reflexões de Arendt, ora de maneira positiva, ora negativa. Assim como a filosofia deveria ser *aufgehoben*, ou, como Arendt mesmo afirma, “abolida” nos termos hegelianos, para dar lugar à outra categoria, Marx também deveria ser *aufgehoben*. Arendt, sempre com seu olhar atento para o prisma do conflito entre a

⁶⁷ O tema da violência e da política abre precedentes para um diálogo com Weber que acontecerá posteriormente.

filosofia e a política, conseguiu, de certa forma, “abolir” Marx no sentido hegeliano e encontrar no outro oposto novamente a Grécia, pois, apesar dos impedimentos e diferenças modernas, é novamente na Grécia que Arendt enxerga o que ela não consegue encontrar na modernidade, haja vista que somente na *polis* a diferença entre poder e violência é evidente para todos. Isso não constitui exatamente um elogio a Arendt e uma apologia da Grécia, assim como também não é uma crítica ferrenha a Marx que, por sua vez, está sempre rodeado de defensores – muitos críticos de Arendt – por vezes, admiráveis. O que é fato é que Arendt consegue – apesar de algumas ressalvas – transpassar a tradição da Grécia de Platão até a modernidade de Marx sempre a postos para refletir o problema da separação entre filosofia e política que atravessa toda nossa tradição.

A problemática da violência está longe de terminar em Marx. No final da década de 60, Arendt presenteia seus leitores com uma reflexão madura a respeito da violência. Na língua inglesa, o texto ficou consagrado com o título *On Violence*, o que explica a tradução para o português como *Sobre a Violência*, mas em alemão, a própria Arendt fez questão que o título fosse *Macht und Gewalt*, ou seja, *Poder e Violência*. Neste texto, Marx é o ponto de partida, pois suas idéias são precursoras do que Arendt chama de uma “nova esquerda”, porém, ele é apenas o ponto de partida e não o de chegada.

Neste período, Arendt notou a ascensão da violência no domínio público através do movimento estudantil de 1968, as discussões a respeito da forma de resistência política através da violência, bem como o crescente avanço nas produções de bombas atômicas. Essa questão, como é de praxe nos textos arendtianos, perpassa muitas outras questões de forma não sistematizada. Novamente Arendt dialoga constantemente com a tradição do pensamento político ocidental apontando seus defeitos e as conseqüências por ela causadas. Durante todo o texto, porém, Arendt jamais deixa de olhar para a violência e para o poder, sem voltar-se para o âmbito da política. Isso certamente seria impossível para ela, visto que a idéias de poder e violência são intrinsecamente políticas. Arendt cerca os pensadores que insistem em identificar poder com violência no âmbito político e não poupa críticas aos neo – esquerdistas como Sorel, Fanon e Sartre, pela glorificação e pelo tratamento quase apologético que deram à violência. Ela cita esses em particular, mas critica outros – embora o tom da crítica seja diferente – como é o caso de Weber, por exemplo. Este autor, com

quem Arendt relatou ter sonhado uma noite inteira⁶⁸ e depois disso ter lido suas obras completas, começou seu distanciamento com Arendt no momento em que identificou poder e violência. Para Weber, pensador dos primeiros anos de 1900, e que faleceu logo depois da ascensão da República de Weimar, parecia não haver dúvidas quanto a identificação entre *Macht und Gewalt*. Em sua obra *A Política como Vocação*⁶⁹, Weber nem põe em discussão essa questão, apenas afirma que: “devemos conceber o Estado contemporâneo como uma comunidade humana, que dentro de um determinado território (...) reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física” (1967, p.56) . Ora, apesar da admiração arendtiana por Weber, Arendt é uma crítica da modernidade enquanto Max Weber⁷⁰ é, essencialmente, um moderno, de forma que em algum momento o conflito devesse aparecer.

Aos olhos críticos de Arendt com relação à época moderna, o problema reside justamente na identificação entre poder e violência. Na verdade, Arendt põe a questão de outra forma, ou seja, ela crê que há uma *inversão* entre poder e violência. A confusão conceitual, para ela, é causada pela ineficiência da atual ciência política em pensar a política⁷¹. Essa estrada dará no conhecido caminho apontado por Arendt desde o início dos seus escritos: a crítica da filosofia que, na modernidade, se mostra incapaz de compreender a política. Embora Arendt cite a ciência política como culpada, sabemos que ela é apenas herdeira da incapacidade da filosofia política. Arendt lamenta tal incapacidade afirmando que:

Penso ser um triste reflexo do atual estado da ciência política que nossa terminologia não distinga entre palavras-chaves tais como “poder”, “vigor”, “força”, “autoridade” e, por fim, “violência” – as quais se referem a fenômenos distintos e diferentes e que dificilmente existiriam se assim não fosse. (...) Utilizá-las como sinônimos indica não apenas uma certa surdez ao significados lingüísticos, o que já seria grave em demasia, mas também resulta em uma certa cegueira às realidades que eles correspondem

⁶⁸ ADLER, Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

⁶⁹ WEBER, Max. **A Política como Vocação**. São Paulo: Cultrix, 1957.

⁷⁰ Sobre as relações entre Weber e Arendt, recomenda-se a leitura de Tuirja Parvikko: **A Note on Max Weber's Impact on Hannah Arendt's Thought** em www.maxweberstudies.org.

⁷¹ Em um tom um pouco indignado, Arendt atenta para o fato de que o verbete “violência” nem está presente na *Nova Enciclopédia de Ciências Sociais* (2009b, p. 23).

(2009b, p. 59-60).

Apesar de lamentar o acontecido, Arendt admite que é quase tentador equiparar poder e violência, haja vista eles estarem relacionados com os termos “comando” e “obediência” (2009b, p. 64). O fato é que eles são quase opostos. A idéia moderna de que uma das características do Estado deve estar pautada no comando e na obediência é antagonica com a forma de governar dos antigos gregos. Arendt acentua a idéia da *isonomia* grega justamente para mostrar os deslizes da política da época moderna. Para os gregos – ao menos antes de Platão – o comando e a obediência não existiam no âmbito da política, na esfera pública mas somente na esfera privada, pois a idéia de comandar e de obedecer era atribuída somente aos escravos (2010a, p.279). A idéia cunhada pela tradição – e neste caso, o primeiro a tentar implantar essa relação de comandar e de ser comandado foi Platão⁷² – não é admissível para Arendt.

Da mesma forma que ela concorda que a diferenciação entre trabalho e obra é um tanto “inusitada”, ela também concorda que identificar poder e violência pode ser tentador, porém, com a mesma intensidade em que ela insiste em distinguir o trabalho da obra ou da fabricação, ela insiste em definir poder e violência como duas categorias diferentes e, mais do que isso, Arendt afirma categoricamente que possivelmente onde está o poder, a violência não está. Isso significa dizer que onde se pensa que há poder porque há violência, o poder nunca se encontrou tão longe (2009b, p.73). O recíproco também é verdadeiro, por isso é o cúmulo da inversão conceitual. O poder não necessita da violência para ser legítimo, mas ao contrário, a violência pode deslegitimar o poder. Da violência, conforme afirma Arendt, o poder jamais nascerá. Para tanto, ela vê necessidade de defini-los em si. Por poder, Arendt entende: “a habilidade humana não apenas para agir, mas para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido (...)” (2009b, p. 60); e posteriormente afirma: “o poder não precisa de justificação; (...) de que

⁷² É muito interessante notar que Platão, como um bom grego, não acreditava na violência física como forma de dominação ou educação. Enquanto os bárbaros apelavam para a força, os gregos apelavam para as palavras e não foi diferente com Platão quando, através de seus mitos além-mundo, encontrou uma boa forma de coagir os que, respectivamente, não cumpriam as idéias sugeridas em suas obras políticas. Sobre tais contos, Arendt afirma: “em Platão, eles são simplesmente um engenhoso artifício para impor obediência àqueles que não se sujeitam ao poder coercitivo da razão, sem utilizar efetivamente a violência externa” (2005a, p. 151)

ele realmente precisa é de legitimidade (...). O poder emerge onde quer que as pessoas se unam e ajam em concerto, mas sua legitimidade deriva mais do estar junto inicial do que de qualquer ação que se possa seguir” (2009b, p. 69). O poder, dissociado da violência, ocupa o lugar da essência do Estado, e não a violência, como pensavam Marx, Weber, Mills, Clausewitz e outros. Para Arendt, a pedra angular que sustenta o poder está relacionada com a capacidade de agir, que é, em sua essência, política. Qualquer tipo de violência mata essa capacidade, deixando estagnada qualquer possibilidade de um novo início acontecer.

Ao definir a violência, Arendt adverte para o fato de que ela está diretamente relacionada com os instrumentos e que sempre deseja chegar a um fim. Ela é meio em si, nunca é um fim, diferente do poder. Como geralmente a violência aparece quando o poder está prestes a ser soterrado, é provável que a violência possa vencê-lo. Ela, porém jamais terá a legitimidade dele e, além disso, “ela é absolutamente incapaz de criá-lo” (2009b, p.74). Caso a violência faça decair o poder, instala-se no lugar dele e nunca mais deixe esse lugar, é o terror que passará a predominar. Neste caso, qualquer força cabível para o intento de uma nova ação é extirpada antes mesmo que nasça e, nesta situação, politicamente falando, teremos o pior dos mundos possíveis⁷³.

2.3 A AUTORIDADE NA MODERNIDADE: A DERROCADADA

Os conceitos de poder e violência estão longe de ser os únicos conceitos a permanecer obnubilados na época moderna. Para Arendt, a falta de rigor conceitual é tamanha – principalmente por parte das Ciências Sociais – que, mesmo ao tratar do conceito de autoridade, a confusão com os conceitos de poder e violência permanece renitente.

Hannah Arendt dedica um texto inteiro para tratar dos problemas referentes à autoridade em *Entre o Passado e o Futuro*. Alguns anos depois, ela retoma essa discussão e tenta apontar saídas para o declínio da autoridade em *Da Revolução*⁷⁴, justamente tratando das revoluções modernas. A intenção aqui, porém, visa somente à análise do primeiro texto, a saber, aquele que trata da dificuldade de conceituação da autoridade na modernidade, bem como do revisão

⁷³ Apesar de Arendt fazer uma apologia contra a violência, como afirma Lafer (2009), certamente ela não nutre a visão romântica de que é possível manter um Estado sem guerra.

⁷⁴ ARENDT, Hannah. **Da revolução**. 2. ed. Brasília: UNB e Ática, 1990.

histórica que Arendt realiza para tentar explicar as raízes desse declínio.

Ela não dispensa críticas com relação à falta de critérios para definição de conceitos tanto por parte das ciências política quanto da filosofia. Não é preciso, certamente, citar os vários problemas e desentendimentos que isso é capaz de causar entre aqueles que se propõem a discutir o mesmo assunto sob diferentes definições ou sob definições distintas. A falta de uma conceituação adequada para *autoridade* é nada mais do que o resultado de uma era na qual a autoridade foi suspensa ou está sendo, cada vez mais solapada. A fluidez que os conceitos adquirem na época moderna é sinal de que os especialistas no assunto estão longe de falar a mesma língua. É em função desse problema que a autoridade é comumente confundida com o poder e com a violência, e apesar de os três serem conceitos inerentemente políticos (apesar de algumas características pré-políticas), são diferentes. Arendt crê que o motivo que gera confusões está assentado sob o fato de que a autoridade exige obediência e a propensão é as pessoas associarem a obediência com algum meio de violência ou coerção. O que caracteriza a autoridade e a faz diferente do poder e, sobretudo da violência, é o fato de que ela é justamente o oposto. Nas palavras de Arendt: “(...) a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; onde a força é usada, a autoridade em si mesma fracassou” (2005a, p.129). Quanto à diferença específica do poder, Arendt acrescenta que: “a característica mais proeminente dos que detêm autoridade é não possuir poder” (2005a, p.164).

Apesar de, para Arendt, estar clara esta diferenciação entre poder, violência e autoridade, ela percebe que na época moderna é impossível deixar que a autoridade se revele *em si e por si mesma*, haja vista que, não é o estatuto ontológico da autoridade que está em declínio, mas sua manifestação na política. Para tanto, Arendt não hesita em fazer um retrospecto histórico a fim de apontar as origens greco-romanas do conceito de autoridade (mais romanas do que gregas), bem como de identificar os indícios da sua derrocada. Como não poderia ser diferente, Arendt encontrou traços da autoridade primeiramente em Platão e em seu projeto de manter obediência das pessoas comuns para com o filósofo. Essa história, porém, todos já sabemos onde irá desembocar, assim como sabemos os motivos que levaram Platão a agir dessa forma, ou seja: basta lembrar das peripécias socráticas ocorridas no tribunal de Atenas. Para explicar porque Platão foi o primeiro pensador a tratar da idéia de autoridade (mesmo que seja indiretamente pois a palavra *autorictas* é latina e não grega), Arendt recorre à *República* e afirma que: “em nenhum outro lugar o pensamento grego

acerca tão estreitamente do conceito de autoridade como em *A República*, de Platão, onde ele confrontou a realidade da *polis* com um utópico governo da razão na pessoa do rei-filósofo.” (2005a, p. 145)

Depois de Platão, ainda na Grécia, Arendt percebeu nos escritos aristotélicos, elementos que apontam para o tema da autoridade. Ela enfatiza que não é nos mesmos moldes de Platão, ou seja, Aristóteles certamente discordaria da idéia platônica de que um rei-filósofo deveria governar a *polis*, mas estabeleceu uma diferença “natural”, como diria Arendt, entre os mais idosos e os mais jovens, de forma que os primeiros teriam mais aptidão para governar (justamente porque é uma aptidão “natural”) e os mais novos para obedecer.⁷⁵

Neste momento, porém, a intenção não é deixar-se levar pelas especulações que Arendt faz a respeito do conceito de autoridade na Grécia, visto que os pensadores gregos, sobretudo Platão e Sócrates, receberam especial atenção no primeiro capítulo e voltarão a recebê-lo no último. Mas o importante agora é voltar os olhares para onde realmente o conceito de autoridade, como *auctoritas*, apareceu pela primeira vez, sem ter em lugar algum, outro precedente. Trata-se de Roma e de seu corpo político. Arendt vincula a idéia da *auctoritas* romana a um elemento essencialmente romano: a fundação. Mais uma vez, como um recurso bastante utilizado pela autora, ela recorre à etimologia das palavras para tecer seus raciocínios. Na língua latina, a palavra *auctoritas* é derivada da palavra *augere*, ou seja, “aumentar”, que por sua vez está intimamente relacionada ao ato de fundar e ao ator que funda algo. Talvez as marcas de ligação entre a *auctoritas* e o ato de fundar não fiquem tão evidentes, mas o fato é que a autoridade não se mantém só neste elã que atravessa a idéia de fundação. Arendt insiste em que há uma tríade, um tripé que constitui o nó que une esses laços. Trata-se, além da autoridade, da religião e da tradição. A idéia de fundação, em Roma, não poderá jamais ser entendida sem a idéia de que a religião estava presente por ser um elemento essencialmente político. O ato de fundar, conforme afirma Arendt, é um ato religioso: “a religião significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado, obrigado para com o enorme, quase sobre-humano e por conseguinte sempre lendário, esforço de lançar-se sobre as fundações, de erigir a pedra angular, de fundar para a eternidade” (2005a, p. 163). É sempre por meio deste ato de fundar que se faz a ponte, o elo de ligação entre o presente e o

⁷⁵ Arendt flagra uma incoerência neste argumento aristotélico quando contraposto àquele em *A Política* que afirma que “a *polis* é uma comunidade de iguais visando a uma vida que é potencialmente a melhor” (ARISTÓTELES *apud* Arendt, 2005, p.157)

passado, entre os jovens e os idosos, entre a nova geração e seus ancestrais. Neste sentido, aparece também o outro elemento, a tradição. A fundação que tem como bases a religião e a tradição, se manteve viva durante toda a história de Roma. A autoridade, por sua vez, é o elemento que completa essa tríade, pois é através dela que o fato de fundar torna-se efetivo. Para tanto, Arendt esclarece:

A autoridade dos vivos era sempre derivativa, (...) da autoridade dos fundadores que não mais se contavam no número dos vivos. A autoridade em contraposição ao poder (*potestas*) tinha suas raízes no passado, mas esse passado não era menos presente na vida real da cidade do que o poder e a força dos vivos (2005a, p.164).

A idéia da autoridade está vinculada à obediência que em Roma era mantida pelos mais jovens com relação aos mais idosos, membros do Senado e os demais elementos, ou seja, a religião e a tradição eram fundamentais para manter a autoridade preservada. A crítica de Arendt está assentada justamente na falta da autoridade na época moderna e, mantendo a coerência interna de seu próprio pensamento, Arendt dá para o declínio da tradição e da religião os créditos da derrocada da autoridade. Ela inicia seu texto propondo uma discussão sobre o que é a autoridade mas sobretudo sobre o que *foi* a autoridade, dado o fato de ela ter “desaparecido do mundo moderno”. Apesar de Arendt considerá-la em elemento político, ela percebe que em áreas “pré-políticas”, a autoridade também parece estar fadada ao fracasso, como no caso das relações entre pais e filhos ou entre professores e alunos. Mas este fato está longe de ser o fundamento ou a causa da crise pela qual a autoridade atravessa no mundo moderno, mas são, antes, seus sinais, suas conseqüentes manifestações.

A partir do momento em que a autora critica a falta de autoridade latente na época moderna e dá esses créditos ao declínio da religião e da tradição, ela surpreende seu leitor, pois da mesma forma que, politicamente falando, ela se mantém acima de tendências de direita ou de esquerda – se é que ainda é possível tratar disso em termos tão dicotômicos – ela também se põe acima de liberais e conservadores e trata da religião e da tradição como elementos politicamente necessários (e não moralmente necessários) para a manutenção da autoridade. A partir do momento em que religião e tradição estiverem ameaçadas, igualmente ameaçada estará a autoridade. Se, no cristianismo, por meio

da instituição da Igreja, Arendt enxerga uma nova fundação em função do nascimento de Cristo que, se manteve viva durante parte significativa da história do mundo ocidental, o processo de início de decadência iniciou justamente com a laicização. É evidente que, apesar de Arendt apontar defeitos e mostrar preocupação com relação ao atual estado da falta de autoridade, em nada significa que se mantivesse contrária ao processo de um Estado laico; o contrário, sim, certamente seria verdadeiro. A questão que mais importa agora é entender que a crise encontrada por Arendt no conceito de autoridade não é uma crise de qualquer categoria de autoridade, mas é, essencialmente, autoridade política. A gênese da crise é política e é por isso que se diz que os sinais dessa crise estão em áreas não políticas – como na educação, para ficarmos no exemplo dado pela própria Arendt – são somente sinais de um problema latente. A tentativa de resolução desse problema não pode vir de outra instância, senão da política. E é neste sentido que Arendt volta suas atenções para as revoluções modernas, elogiando, sobretudo a revolução americana⁷⁶.

No entanto, as conclusões do texto de Arendt sobre a crise da autoridade estão longe de se desenharem de forma óbvia. Isso significa dizer que após a leitura do texto e após tentar situá-lo no entorno do legado arendtiano, não é muito fácil concluir se a queda da autoridade é vista de forma positiva ou negativa para nossa autora. Quem trata disso de forma positiva ou negativa, são os liberais e conservadores. Para Arendt, as conclusões não são tão claras. É certo que a autoridade confere à política uma certa estabilidade e ela é, de alguma forma, necessária. Por outro lado, conforme já explicitado, há elementos presentes neste processo da derrocada da autoridade que são vistos de forma positiva por Arendt – como é o caso da autenticidade que algumas revoluções conferem à política, por exemplo.

2.4 O INTINERÁRIO MODERNO: DA VITÓRIA DO HOMO FABER À PERDA DA DIGNIDADE DA POLÍTICA E A VITÓRIA DO ANIMAL LABORANS.

As confusões conceituais supracitadas compõem apenas sinais

⁷⁶ Neste sentido, poderíamos percorrer um longo caminho para tratar desse tema, mas limitamos a parar neste ponto. No entanto, considera-se importante verificar o texto *Da Revolução*, onde pode haver uma possível solução para tal questão.

do que a modernidade haveria de passar. A tão conhecida inversão entre a ação e a contemplação também não constitui o único processo de inversão ocorrido na época moderna. Ao que parece, essa época foi realmente aquela na qual as inversões se fizeram constantemente presentes, pois não somente Nietzsche inverteu Platão e Marx inverteu Hegel, mas após a inversão entre *vita contemplativa* e *vita activa*, houve ainda uma inversão interna na *vita activa*: a fabricação tomou o lugar que antes era da ação. Como se isso não bastasse, o *homo faber* não saiu vitorioso desse embate e quem, por sua vez, tomou o lugar daquele que fabrica, foi o *animal laborans*. Neste ininterrupto jogo de idas e vindas, quem realmente perdeu foi a política e não somente ela, mas o mundo que, conforme teme Arendt, está se aproximando de um “não mundo”.

Neste contexto da discussão sobre o abismo decorrente da filosofia e da política, é indispensável que se trate, ao menos de forma breve, sobre tais inversões. A inversão entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*⁷⁷ é a mais importante dessas inversões e é o marco da época moderna. Ela é, porém, a inversão da inversão. Explica-se: se na Grécia antiga, Platão, através da *República*, tentou inverter a ação e a contemplação, estabelecendo a primazia da filosofia com relação à ação, significa que antes disso a ação já estava situada acima no patamar hierárquico. Na modernidade, isso aconteceu novamente, ou seja, Platão inverteu a hierarquia e a modernidade reverteu. Mas as conseqüências, neste caso, foram outras.

Na modernidade, a inversão ocorrida no interior da *vita activa* está relacionada com o advento da ciência no século XVI. Neste período, a preocupação humana passou a manter o foco no desenvolvimento de processos. Isso significa dizer, segundo Arendt, que

⁷⁷ O conceito de *vita activa* merece uma atenção especial sobretudo pelas diferentes atribuições que o conceito passou a sofrer na transição da tradição grega para a latina. Arendt dedica um subcapítulo para tratar disso em *A Condição Humana* (2010a, p.14-20). A idéia de *vita activa* está sempre acompanhada de seu antônimo: *vita contemplativa*. O *bios theoretikos* aristotélico foi traduzido para o latim como *vita contemplativa*, ou seja, a forma de vida dos filósofos que, a partir de Platão principalmente, passaram a ficar isentos de qualquer atividade política. O oposto do *bios theoretikos* é o *bios politikos*. Porém, aqui a equivalência entre *bios politikos* e *vita activa* não é tão simples como fora entre o *bios theoretikos* e a *vita contemplativa*. Para Aristóteles, o *bios politikos* era uma das formas de vida livre, haja vista que a esfera da política ou pública era a esfera da liberdade e *bios politikos* representava, especificamente, a forma de participação na *polis*. Na Idade Média porém, a idéia de *vita activa*, segundo Arendt: “com o desaparecimento da antiga cidade-estado (...) a expressão *vita activa* perdeu o seu significado especificamente político e passou a denotar todo tipo de engajamento ativo nas coisas deste mundo. (...) A contemplação (o *bios theoretikos*, traduzido como *vita contemplativa*) era o único modo de vida realmente livre” (2010a, p.16).

o foco foi deslocado da tradicional idéia filosófica do *por quê* para o *como* (2010a p.369). Enquanto o *por quê* filosófico pedia o espanto, a *thaumadzein* e posteriormente a quietude e a reflexão, a idéia de *como* precisou de algo ou alguém que conseguisse observar e repetir os processos anteriormente realizados somente pela natureza. Conforme afirma Arendt:

Seja como for, a experiência fundamental que existe por trás da inversão de posições entre a contemplação e a ação foi precisamente que a sede humana de conhecimento só pôde ser mitigada depois que o homem depositou sua fé no engenho das próprias mãos. Não que o conhecimento e a verdade já não fossem mais importantes, mas só podiam ser atingidos através da “ação”, e não da contemplação. (2010a, p.362)

Certamente isso não significa que a atividade do pensar desapareceu do mundo moderno, o que, certamente não seria muito possível, mas a partir do momento em que ela perdeu sua importância *per se*, ela perdeu também sua dignidade, assim como mais tarde a política perderá a dignidade que ainda lhe resta.

Dentro da esfera da *vita activa*, a inversão da hierarquia entre ação e fabricação, constitui mais um dos ícones da modernidade. De maneira bastante semelhante a outras situações, Hannah Arendt encontra em Platão os primórdios da inversão entre ação e fabricação. A ação conferia a Platão uma série de imprevisibilidades – como, já sabido, é característica da ação – e isso, para ele, certamente obnubilava vários aspectos referentes à política.

A fabricação que, diferente da ação, consegue visualizar o produto final pronto e conhece todas as etapas do processo de fabricação, mostrou-se ideal para Platão, que viu na “idéia”, a manifestação da fabricação “cujos processos obviamente se desdobram em duas partes: primeiro perceber a imagem ou forma (*eidós*) do produto que se vai fabricar; em seguida, organizar os meios e dar início à execução” (2010a, p. 281)

Há aqui evidências de que essa inversão causada primordialmente por Platão – primeiro em relação ao mundo das idéias e depois com o mundo da política, sobretudo na *República* – está intimamente relacionada com o medo que Platão tinha da hostilidade com que a *polis* tratava o filósofo. Passando da ação para a fabricação era possível conhecer os fins e meios e ter à mão todos os instrumentos necessários de forma que, tanto o processo quanto o produto final sejam

conhecidos pelo “autor” ou pelo “artífice” desde o início. *A República* é a mais antiga manifestação da supremacia da fabricação sobre a ação.

Na modernidade, a inversão ocorreu novamente, pois a ação, ainda com seu caráter de irreversibilidade e imprevisibilidade dos atores, estava longe de corresponder às categorias modernas do progresso e da certeza. Dessa forma, em função de motivos muito parecidos com os da antigüidade – ou seja, a incerteza e a insegurança – veio à baila novamente a supremacia da fabricação sobre a ação: “tanto os homens de ação quanto os pensadores sempre foram tentados a procurar um substituto para a ação na esperança de libertar a esfera dos negócios humanos da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes” (2010a, p. 275). A idéia de “como”, que se dá no processo – que é uma das prerrogativas da época moderna – está inerentemente relacionada com o *homo faber*. Caso a prerrogativa moderna que dita que “o homem só conhece aquilo que ele mesmo faz”, estiver correta, o *homo faber* seria o grande fazedor e conhecedor de coisas na era moderna.

Essa situação privilegiada do *homo faber* não perdurou durante muito tempo. A época moderna, por vezes, até parece uma caixa de surpresas. Para Arendt, pelo que consta, ela mais parece uma pretensa caixa de Pandora.

O *homo faber* não poderia sair vitorioso da era moderna pois para os modernos havia algo que era mais importante do que as coisas produzidas a fim de garantir a durabilidade do mundo e mais importante até do que o próprio produto final, resultado da fabricação: a vida. O mundo ocidental, apesar de viver uma era secular, um *novus ordo saeculorum*, herdou da tradição hebraico-cristã o apreço pela vida, quase independentemente da forma em que ela fosse vivida – caráter que nos torna diferentes dos gregos. Para Arendt, nada parece importar mais para o homem moderno do que a vida que ele tem para ser vivida. Se esse apreço pela vida é consequência das heranças cristãs do mundo ocidental, seu mais elevado nível de manifestação surgiu com o advento da secularização e, segundo o olhar arendtiano, com o advento moderno da dúvida cartesiana. Isso ocorreu porque, enquanto na visão cristã, essa vida era apenas uma etapa no processo para se atingir a imortalidade, na nova ordem secular não havia mais crença na imortalidade, portanto a vida terrena não é apenas uma primeira etapa, mas é a única vida que se possui.

Apesar de toda influência cristã, a relação que os modernos passam a ter com a vida é, em parte, semelhante com a que os antigos gregos tinham: “a vida individual voltou a ser mortal, tão mortal quando

o fora na antigüidade, e o mundo passou a ser menos estável, menos permanente e, portanto, menos confiável do que o fora na era cristã” (2010a, p. 400). A vida, que tem seu início marcado pelo nascimento, adquire, na era moderna, a posição mais alta na hierarquia da *vita activa* e é por este motivo que o *animal laborans* - o mantenedor da vida - é o vitorioso. É justamente a partir daqui que Arendt passa a criticar ferrenhamente a posição assumida pelos modernos, pois tomar a vida biológica e individual como suprema é tomar a política como supérflua. Esse movimento moderno, ou seja, a ascensão da vida na hierarquia é, como já foi visto, consequência do cristianismo e significou, quando comparada ao mundo antigo, “uma perda de experiência humana (...) extraordinariamente marcante” (2010a, p.402). É evidente que Arendt não despreza a vida em seu sentido biológico, mas é também evidente que ela crê que somente esse tipo de vida não pode ser suficientemente digno, pois é uma espécie de “redução” das capacidades básicas do homem viver entre outros homens, dado o fato de que:

nenhuma das capacidades superiores do homem era agora necessária para conectar a vida individual à vida da espécie; a vida individual torna-se parte do processo vital, e o necessário era apenas trabalhar e garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família (2010a, p. 402).

Em diversos momentos de sua obra, Arendt traz à baila a idéia do nascimento. Este é marca inicial da vida biológica que, por sua vez, é definida como o tempo existente entre o nascimento e a morte. Porém, apesar de Arendt reconhecer que todo nascimento é sempre uma abertura de possibilidade para um novo começo, é preciso atentar para o fato de que possivelmente haja uma espécie, segundo Correia, de “segundo nascimento”, no qual o homem “se insere por palavras e atos” (2010a, p.XXXI) no mundo. Isso significa dizer que a vida, iniciada pelo nascimento e interrompida pela morte, tem seus traços marcados por meio da ação - que se dá por atos e palavras - e que acontece, nas palavras de Correia como um “segundo nascimento”. A vida que a era moderna valoriza, porém não é este tipo de vida, pois ela ignora esse nascimento posterior que Arendt enfatiza. A vida da era moderna é simplesmente a *dzoé* no lugar do *bios*. Neste sentido, é possível retomar as críticas arendtianas que apareceram anteriormente quando se tratou de Marx, ou seja, na era moderna, ambas as esferas - pública e privada, ou a esfera da liberdade e da necessidade, para manter os termos aristotélicos adotados por Arendt - dissolvem-se na esfera do social que

é, entre outras coisas, o ocaso da política. Na era moderna, na qual os homens não superaram sua condição animalésca de vida, o consumo, que encontra seu lugar mais confortável na esfera social toma o lugar da política e das virtudes que uma vida dedicada à esfera pública exigem. Os bens, antes duráveis, tornam-se agora bens de consumo na mesma medida em que a esfera pública fica subsumida no consumo do *animal laborans* e a total ascensão do social e, no final das contas, como bem observou Correia, aquele que um dia foi o cidadão, agora não passa de um consumidor.

O *homo faber*, finalmente com todas as características de “fazedor de coisas”, perdeu a batalha da disputa hierárquica dentro da *vita activa* para o *animal laborans* e o motivo é fácil de entender: com a preocupação dos homens voltada para a vida, haveria de vencer a batalha aquele que mantém a vida e que garante sua perpetuação, a saber, o *animal laborans*.

Cada vez ficou mais difícil para o *homo faber* manter-se vitorioso em uma época em que as atenções passaram a estar voltadas para fora do mundo, ou seja, para o universo. Além disso o interesse pela vida individual e particular e não mais mundana ou política, aumentava gradativamente, de forma que esses fatores adquiriram uma importância nunca antes tão grande.

Esse duplo movimento, ou seja, o distanciamento da Terra, a ânsia de desvendar o universo e o distanciamento do mundo para cada vez mais dentro de si, certamente gerou conseqüências não menos graves do que a quase total falta de sentido para a política e para ação, bem como para o pensar. O fato é que enquanto o *animal laborans* dominar a situação, a esfera da ação fica suprimida, ou seja, a esfera pública não pode acontecer. O *animal laborans* é responsável pela esfera mais elementar da vida, pela esfera quase mais primitiva da vida e, deve-se entender “primitiva” nunca em um sentido pejorativo ou secundário, pois ela é essencial, mas é também limitada por se tratar da esfera da necessidade, e nela não há espaço para a ação e, logo, não há para a política. Sem a dignidade da política e do pensamento, o que restaria para o mundo moderno? Seria possível que Arendt encontrasse alguma solução no interior da *vita activa*?

2.5 O DESERTO (E O OÁSIS)

A época moderna parecer ser a antítese da Grécia de antes da *República* de Platão e, ao mesmo tempo parece ser a situação que Platão desejou para a política sem ser, é claro, o que ele desejou para a filosofia, haja visto a filosofia estar passando pelo mesmo desprezo que a política estivera passando. O vazio da ação atinge também o vazio do pensamento.

A política, principalmente, parece ter voltado para seu estágio inicial no qual o desprezo por ela estava presente. Desde Platão, a política passou a ser um “mal necessário” cuja única função, naquela época, era permitir que o filósofo pudesse gozar de seu *bios theoretikos*, sem grandes preocupações, segundo o molde platônico.

De Hobbes, passando por Locke e por mais uma gama de pensadores, a função da política passou a ser a garantia de outras coisas que não a filosofia, mas a garantia da vida e da segurança como no caso de Hobbes, por exemplo. O fato é que ela sempre dá algo em troca de sua permanência e ela nunca mais existiu *per se* como na Grécia Antiga. As palavras de Arendt em *O fim da Tradição*⁷⁸, atestam mais do quaisquer outras o diagnóstico da modernidade:

Desde o seu nascimento, portanto, desgraçadamente, a nossa tradição de filosofia política privou os assuntos políticos, ou seja, as atividades concernentes à esfera pública comum que se apresenta onde quer que exista a

⁷⁸Na década de 50, em acordo com a editora alemã Piper, cujo editor responsável seria Klaus Piper, Arendt publicaria um manuscrito intitulado *Introdução na Política*. Esse manuscrito nunca foi sistematizado e publicado em vida e hoje, restam apenas fragmentos destes escritos. Eles foram reunidos e comentados pela primeira vez por Ursula Ludz. Em português, eles foram publicados em dois formatos diferentes: em um deles (ARENDR, Hannah. **O que é Política?** Fragmentos de obras póstumas compilados por Ursula Ludz. 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006), o texto se encontra fragmentado conforme está no original. Junto dele, Ludz acrescenta comentários seus. Em uma outra versão (ARENDR, Hannah. **A promessa da política**. Organização de Jerome Kohn. Rio de Janeiro: Diffel, 2008a), Kohn faz uso das compilações de Ludz, mas tenta sistematizar o texto lhe dando um caráter mais contínuo e menos fragmentado. Nesta última coletânea encontra-se o texto *O Fim da Tradição* (p. 131-143)

convivência humana, de toda comunidade própria. Em termos aristotélicos, a política é um meio de se atingir um determinado fim; não tem finalidade alguma em si mesma e por si mesma (2008a, p. 133).

É neste texto e em *Introdução na Política* que Arendt reflete sobre as condições lastimáveis pelas quais a política vem passando neste período que compreende a época moderna. É neste texto, que reflete um misto de realismo e uma certa esperança, que Arendt ousa tocar na ferida mais aberta da política e se pergunta se ainda há algum sentido ou significado para ela. É nele também que ficam evidentes algumas críticas de Arendt com relação à filosofia, no sentido de que esta é simplesmente incapaz de pensar a política em função da ruptura da tradição; assim como também são evidentes suas dificuldades de entender o modelo atual de democracia representativa experienciada atualmente pelo ocidente. Neste sentido, para nosso contexto, é essencial que se faça ao menos uma breve apreciação de algumas considerações referentes a este texto, pois é através dele que será possível explorar os conceitos essenciais no legado arendtiano como a *pluralidade*, *liberdade*, *fim da tradição*, *totalitarismo*, entre outros.

Apesar de Arendt colocar Marx como o último pensador da tradição, foi nas décadas de 30 e 40 do século XX que, politicamente, a humanidade viveu seu lado mais sombrio. Arendt nunca entrou em um campo de concentração (somente em um campo de trabalho na França), mas isso não a impediu de refletir sobre as atrocidades cometidas nos campos de concentração e que ela fosse ainda mais ao fundo na questão dos regimes totalitários. Como nunca fora feito antes, Arendt tentou entender aquela nuvem escura de fuligem cada vez mais de perto e, segundo ela:

Entre as grandes dificuldades de entender essa mais nova forma de dominação – dificuldades que, ao mesmo tempo, provam que estamos diante de algo novo, e não de uma simples variação da tirania – está o fato de que todos os nossos conceitos e definições políticas são insuficientes para uma compreensão dos fenômenos totalitários, e além disso todas as nossas categorias de pensamento e critérios de julgamento parecem explodir em nossas mãos no momento em que tentamos aplicá-los a eles. (2008b, p. 325)

Embora cronologicamente Marx e a ascensão dos regimes totalitários estalinista e nazista não coincidam, eles estão relacionados a partir da idéia de que Marx representa o ocaso da tradição e os regimes totalitários representam a ruptura com a tradição⁷⁹. A tradição já vinha chegando ao seu fim com Marx, e com a ascensão dos regimes totalitários a ruptura ocorreu em função do ineditismo do conjunto de atos horrendos que o totalitarismo trouxe consigo. A falta de categorias jurídicas, de elementos de pensamento e reflexão ilustraram a situação diante do novo movimento político que estava acontecendo. Arendt destaca que “os métodos de domínio total não são apenas mais dramáticos, mas que o totalitarismo difere essencialmente de outras formas de opressão política que conhecemos como o despotismo, a tirania e a ditadura” (2004c, p.512). Dessa forma, faltou todo e qualquer critério de pensamento e julgamento diante dos regimes totalitários e o mundo, repentinamente, se viu tão escuro como nunca havia visto antes.

Quando Arendt indaga a respeito da origem desses regimes atroz, o nome de Marx imediatamente vem à baila. O último homem representante do pensamento político ocidental teria alguma parcela de participação na gênese do totalitarismo? Ora, fazer Marx carregar esse fardo seria o mesmo que acusar Platão. É evidente que Marx tratou diretamente dos termos “revolução” e “ditadura”, mas caso Arendt acusasse Marx, ela estaria se contradizendo, pois ela mesmo negou o fato de que o totalitarismo correspondesse à categoria política de ditadura. Não obstante, a real consequência causada pela separação entre a filosofia e política ou pensamento e ação nas “origens do totalitarismo”, também deveria levar Platão a ser acusado por ter enxergado o abismo entre filosofia e a política, o que seria um absurdo anacrônico. Segundo Vallée⁸⁰, parece que não seria tão absurdo assim, pois comenta que Platão “não é completamente alheio ao totalitarismo” e além disso: “Claro que Platão não é Marx e Marx não é Stálin, no entanto, se existem – segundo o título do livro projectado por Arendt – ‘elementos totalitários no marxismo’, eles já estão no germe do platonismo (2003, p.62). A própria Arendt, porém, parece não ver muito sentido nisso; afinal ela faz lembrar que os tempos modernos tinham

⁷⁹ Além disso, sempre se especula sobre as reais influências marxianas sobre os regimes totalitários, sobretudo no caso da Rússia. Posteriormente voltaremos a discutir pontualmente esse assunto, mas por enquanto é importante que as atenções sejam voltadas para as características de ruptura presentes no totalitarismo.

⁸⁰ VALLÉE. Catherine. **Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

dentro de si as raízes da podridão que fizeram brotar o totalitarismo:

Se for verdade que podemos encontrar os elementos do totalitarismo se repassarmos a história e analisarmos as implicações políticas daquilo que geralmente chamamos de crise do nosso século, chegaremos à conclusão inelutável de que essa crise não é nenhuma ameaça de fora, nenhuma consequência de alguma política exterior agressiva da Alemanha ou da Rússia, e que não desaparecerá com a morte de Stálin, como não desapareceu com a queda da Alemanha nazista. (2004c, p.512).

O totalitarismo sempre conferiu a Arendt o desafio de tentar compreendê-lo, principalmente entendê-lo no sentido em que ele golpeou a política da forma mais covarde. Ela sempre soube que essa tarefa nunca foi fácil, mas observando duas afirmações suas fica claro o aspecto em que a política foi mais atingida por esse regime: “para combater o totalitarismo, basta compreender uma única coisa: o totalitarismo é a negação mais radical da liberdade”⁸¹ (2008b, p. 347) e ainda: “(...) o significado da política é a liberdade” (2008b, p.161).

Talvez nenhuma outra frase de Arendt tenha sido tão clara quanto essa que trata da relação entre liberdade e política. Esse apreço e primazia que Arendt concede à idéia de liberdade pode dar a falsa impressão de que ela assume os moldes de uma pensadora liberal no sentido clássico do termo. Ora, isso realmente seria um equívoco, primeiro pelo fato de que ela, como já observaram muitos de seus comentadores, está acima de qualquer classificação moderna na qual alguém deseje enquadrá-la, ao menos quando se trata dessas categorias estanques como “direita” e “esquerda”, “liberal” ou “conservadora”.⁸²

⁸¹ Para não gerar mal entendidos, é preciso também citar o restante da frase de Arendt: “No entanto, essa negação da liberdade é comum a todas as tiranias e não é de importância fundamental para compreender a natureza peculiar do totalitarismo”. Porém, em seguida logo acrescenta: “Contudo, quem não se mobiliza quando a liberdade está sob ameaça jamais se mobilizará por coisa alguma” (2008b, p. 347)

⁸² Mais do que levar em conta os comentadores, importa considerar o que a própria Arendt afirma sobre isso em uma discussão com alguns de seus pares em novembro de 1972, no Canadá. Mais tarde o conteúdo da discussão foi editado em forma de texto e no ano de 2010 foi traduzido para o português (ARENDDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt *in Inquietude*. Trad.: Adriano Correia. Goiânia, vol. 1, n° 2, ago/dez, 2010.) Vale citar a passagem na íntegra:

“*Hans Morgenthau*: o que é você? É uma conservadora? Uma liberal? Qual sua posição dentro das possibilidades contemporâneas?

Segundo, porque é justamente neste texto que aparece a crítica arendtiana ao ideal liberal de liberdade. O que interessa para os liberais é a liberdade em si e é justamente a premissa liberal que Arendt critica e que, lamentavelmente, está em voga: “quanto mais liberdade, menos política”. Neste sentido, a idéia liberal de liberdade é tudo o que Arendt deseja que a liberdade não se torne: um fim para ser realizado às custas da política, ou pior, um fim que visa cada vez mais eliminar a política. Para Arendt, nem a liberdade deve ser extinta para que se realize a política – e isto seria certamente um absurdo – e nem a política deve ser eliminada para que se faça valer a liberdade. A questão é que elas se equivalem: “*A raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (2005b, p. 192).

Não corresponde às pretensões deste escrito tratar exclusivamente a respeito do conceito de liberdade e, menos ainda, realizar uma análise histórica do conceito. Porém é importante notar que, ao que tudo indica, a política não pode ser pensada sem que esteja vinculada ao conceito de liberdade e, ainda mais: nada parece poder ser pensado sem que esteja amparado pelas arestas da liberdade, ou seja, a atividade de pensar torna-se inativa. Nas últimas linhas de *A Condição Humana* lembra Arendt: “(...) a atividade do pensar (...) ainda é possível, e sem dúvida ocorre, onde quer que os homens vivam em condições de liberdade política” (2010a, p.406).

No texto sobre a *Introdução na Política*, Arendt dedica várias páginas ao problema da liberdade, mas é em um dos seus ensaios presentes em *Entre o Passado e Futuro*, que ela parece sistematizar suas reflexões. Nesta altura já não se pode esperar nada de Arendt a não ser que ela volte novamente à Grécia para explicar o problema da liberdade e é justamente isso que ela faz:

Regressemos pois, mais uma vez, à Antiguidade, isto é, às suas tradições políticas e pré-filosóficas; e, certamente, não por amor à erudição e nem mesmo pela continuidade de nossa tradição, mas simplesmente porque uma liberdade vivenciada apenas no processo de

Arendt: Não sei. Realmente não sei e nunca soube. Suponho que nunca tive uma posição como essa. Você sabe que a esquerda pensa que sou conservadora e os conservadores algumas vezes pensam que sou de esquerda, uma dissidente ou Deus sabe o quê. Devo dizer que não me importo. Não penso que as verdadeiras questões deste século recebam qualquer tipo de iluminação por esse tipo de coisa. Não pertencem a grupo algum (...). Nunca fui uma socialista. Nunca fui uma comunista (...). Nunca fui uma liberal. Nunca acreditei no liberalismo” (2010b, p.156-157)

ação e em nada mais – embora, é claro, a humanidade nunca tenha perdido inteiramente tal experiência – nunca mais foi articulada com a mesma clareza clássica (2005a, p.213).

É justamente na Grécia Antiga que ela nota um fenômeno interessante: nem para Platão e nem para qualquer outro pensador, a liberdade constituía um problema filosófico, pois ela somente fazia parte da política e não da filosofia. Não é difícil lembrar que para Aristóteles, a política era a esfera da liberdade e seu oposto era a esfera da necessidade constituída pela esfera privada, do lar, ou seja, da economia enquanto tal. Isso significa ainda mais, ou seja, que para chegar até a esfera da liberdade e ter plena participação nela era necessário que se estivesse livre das ocupações da esfera privada. A liberdade e a participação na *polis* se equacionavam de forma que: “ser livre e viver na *polis* eram, em certo sentido, a mesma coisa” (2005a, p.204).

Com o advento da era cristã, porém, a idéia de liberdade tomou outras proporções e houve uma quase inversão: se para a política, a liberdade era um problema crucial, a filosofia pós-grega e a tradição cristã (sobretudo Santo Agostinho) distorceram-na, pois ela foi removida do âmbito da política e levada para o âmbito interno da vontade (2005a, p.191). O fato é que para Arendt isso é bastante equivocado, pois a esfera na qual a liberdade deve transitar é a esfera da ação e não a esfera interna da vontade; esse tipo de liberdade pouco ou nada recebe importância política. A partir do momento em que se equacionou a liberdade com o livre arbítrio, a liberdade perdeu esse caráter político e a política estava com mais esse sério problema para resolver.

Se Arendt novamente louvou a política grega, ela novamente lhe desferiu críticas também. Mesmo que a antiguidade não enxergasse a liberdade como um problema filosófico, os filósofos – ao menos depois de Platão – gozavam da liberdade política ou, ao menos, precisavam dela para ficarem livres em seu *bios theoretikos*. Neste sentido, mesmo sem pensar a liberdade sob a ótica filosófica, eles faziam-na de meio para atingirem seu fim. Novamente os golpes de Arendt são desferidos contra Platão, pois foi ele que – segundo a análise crítica de Arendt – transformou a política em meio para garantir sua liberdade acadêmica. Explica-se: Platão fundou sua Academia longe da *ágora* grega, ou seja, afastada de todo e qualquer murmurinho político. Mas isso só foi possível – assim como todo o resto da filosofia só foi possível – na medida em que havia liberdade política na Grécia antiga. Aos moldes

dessa liberdade política, para Arendt, Platão fundou uma nova forma de liberdade: aquela que passou a vigorar dentro de uma Academia, ou seja, a “liberdade acadêmica” (2008a, p. 188).

Arendt certamente é muito mais generosa com a liberdade do que Platão o foi. Ela confere à liberdade o *status* cristão – nem tão “cristão” assim, dado o fato de ela tentar “secularizar” esse *status* – do milagre. Como Arendt constantemente faz equivaler o milagre com a ação, a ação com o começo e o começo com o nascimento, não fica muito difícil entender porque a liberdade recebe o título de milagre. A liberdade política é sempre a liberdade de começar algo novo, de desencadear novos processos de ação. Neste sentido ela está, irremediavelmente, na esfera da ação. Novamente Hannah Arendt traz à tona os dois verbos gregos *archein*, para designar todo “começar” e “conduzir”, e *prattein*, usado para indicar o “terminar” algo ou “levar a cabo alguma coisa”. Segundo Arendt:

No nascimento de cada homem esse começo inicial é reafirmado, pois em cada caso vem a um mundo já existente alguma coisa nova que continuará a existir depois da morte de cada indivíduo. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade (2005a, p. 216)

Mesmo com o advento da era cristã e reacomodação da liberdade na esfera interna da vontade, a liberdade não deixou, inteiramente, de fazer parte dos problemas políticos. A questão é que, com os liberais, ela foi sendo cada vez mais separada da política e esta passou a ser somente um mero meio para aquela. Neste sentido, Arendt parece jamais desvincular-se da Grécia e aqui até poderiam ser aceitas algumas críticas realizadas a ela, pois ela não consegue enxergar no modelo atual de democracia a plenitude da liberdade. Essa plenitude, para ela, só foi atingida uma vez na história, pois “a *polis* grega foi outrora precisamente a ‘forma de governo’ que proporcionou aos homens um espaço para aparecimentos onde pudessem agir – uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” (2005a, p.201).

A idéia da liberdade aparece para Arendt quando ela se depara com um dos questionamentos mais em voga nos tempos modernos: a política teria ainda algum sentido? Além das atrocidades cometidas por meio dos regimes totalitários, o advento do arsenal atômico pôs a

política em uma situação ainda mais difícil. A pergunta central é: ora, se é por meios legitimamente políticos que o terror em massa assolou as décadas de 30 e 40 e ainda em função da política que o mundo pode vir a eclodir pelas bombas atômicas, não seria melhor permanecer longe da política? Neste sentido, além de Arendt citar a liberdade como sentido da política, há outro elemento que a torna essencial: o fato dos homens viverem em uma situação plural. O conceito de pluralidade é tão fundamental na obra de Arendt quanto é o conceito de política. Isso porque a política jamais existiria sem a pluralidade. Este conceito atravessa os ensaios arendtianos com tanta insistência e fluidez e constitui uma daquelas categorias tão importantes que não há lugar fixo em obra alguma, pois está, todo o tempo, em todas as obras. A pluralidade é simplesmente pressuposta nos textos arendtianos como sendo a base constitutiva para a política. Isso significa dizer que sempre que Arendt trata da política – o que, certamente não é exceção, mas regra – ela pressupõe o caráter plural, a pluralidade entre os homens, no mundo e “como” mundo. Quando, afirma que “(...) a pluralidade é a lei da Terra” (2010a, p. 35) ela o faz porque jamais – apesar da insistência da filosofia e da antropologia – existiu o homem, mas sempre os homens, em sua forma plural. A condição da pluralidade é simplesmente dada, ou seja, ninguém escolhe viver ou não viver entre os homens. Quando os recém-nascidos chegam ao mundo por meio do nascimento – aspecto que Arendt também tanto enfatiza – o mundo que eles encontram, já existia antes deles e continuará existindo depois e o mundo, nas condições entendidas por Arendt, só pode existir por meio da pluralidade. Os novos seres humanos não fazem a opção entre viver em um mundo de homens ou viver em um mundo sem homens, sozinhos somente. Eles simplesmente vivem em um mundo repleto de outros homens e o contrário não é possível, nem mesmo para quem faz a opção de vida de ser um eremita, por exemplo. Este sujeito, até poderá ficar desprovido do contato com os demais homens, mas eles *estão* no mundo, impreterivelmente tanto quanto o eremita e é impossível que seja de outro modo. Talvez em nenhum outro momento de sua obra Arendt trate algo de forma tão determinista, pois a idéia da pluralidade como “infinita lei da Terra” tem um forte caráter de determinação tão firmemente afirmado de forma que parece não deixar espaço para dúvidas, pois a pluralidade é tão inerente aos homens e ao seu mundo quanto o trabalho é para a vida. Em agosto de 1950, no texto *O que é a Política?*, Arendt escreve o que posteriormente apareceria em sua *Vita Activa*: “a política baseia-se na pluralidade dos homens” (2006, p.21). Mais tarde ela afirma: “(...) a pluralidade é a condição *sine qua non*

daquele espaço de aparência que é o domínio público. Conseqüentemente, a tentativa de eliminar a essa pluralidade equivale a supressão do próprio domínio público” (2010a, p.275). E ainda: “ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. (...) A crença popular em um ‘homem forte’ que, isolado dos outros, deve sua força ao fato de estar só, é mera superstição baseada na ilusão de que podemos ‘fazer algo na esfera dos negócios humanos (...)’” (2010a, p.235)

Apesar da certeza de Arendt ao comentar o caráter plural do mundo, ou, apesar da pluralidade adquirir o estatuto de “lei”, há elementos políticos, de estrutura política, que são essenciais para a manutenção da pluralidade. Esta consiste, ou tem suas bases arraigadas em dois princípios gregos fundamentais: o agir e o falar. Quando os homens não dispõem do espaço para o agir e o falar, a pluralidade fica ameaçada, como no governo totalitário, por exemplo. Ludz, ao comentar os fragmentos não sistematizados e não publicados por Arendt, elenca alguns elementos que excluem a pluralidade. São eles:

1) não existe pluralidade na tirania nem no totalitarismo; 2) a pluralidade só tem espaço nas formas de governo, de domínio, de Estado ancoradas na lei, as quais, no entanto, ameaçam cada vez mais desaparecer no século XX sob o ditado do conceito de trabalho, de produção e de dominação; 3) entre os princípios do agir público encontrados historicamente, o domínio no sentido da dominação doméstica; medo, bem como o concluir forçoso do pensamento ideológico, excluem a pluralidade (2006, p.175).

Enquanto a bomba atômica e os regimes totalitários constituem os desastres cometidos pela política, a liberdade e a pluralidade ainda são as âncoras nas quais a política deve ser sustentada. Tal sustentação, porém, aos críticos olhares anti-modernos de Arendt, vem sendo ameaçada. Isso não significa que a liberdade e a pluralidade em si estejam sob ameaça, mas a política está o que corresponde a dizer que, de qualquer forma, a liberdade e a pluralidade também estão. O duplo movimento que o homem vem fazendo nos últimos tempos, a saber, a tentativa de fuga para fora da Terra – para um universo onde ainda não há a mundaneidade do mundo e nem a pluralidade dos homens – assim como para dentro de si mesmo, vêm tornando duvidoso o *amor mundi* que deveria ser parte do comprometimento dos homens com seus plurais

e com a durabilidade do seu mundo.

Hannah Arendt sempre pareceu acreditar que as metáforas davam conta de explicar o que os conceitos não poderiam explicar por si próprios. Mais uma vez presentes em seus fragmentos não publicados, está presente um par metafórico antagônico que pode auxiliar na compreensão da idéia de perda de dignidade da política no mundo moderno: o deserto e o oásis. Infelizmente Arendt escreveu pouco a respeito desse par metafórico e por isso é constantemente necessário que se faça o esforço para não se forçar o argumento a ponto de se realizar equiparações onde elas não existem. Mas no caso do soçobramento da política através de sua perda de dignidade e do duplo movimento de fuga do mundo, não é difícil identificarmos elementos que se intercorrespondem.

O breve texto no qual ela apresenta as metáforas do deserto e do oásis é inacabado e não revisado, aspecto esse que lhe confere algumas contradições e enigmas em alguns momentos. Mesmo nessas condições ele é de grande significado e excluí-lo das nossas reflexões significaria excluir algumas observações fundamentais de Arendt.

De início, ela afirma que “o deserto é o mundo em cujas condições nós nos movemos” (2006, p.178). Essa afirmação já contém alguns elementos incertos de analisar, mas é preciso atentar para um fato importante: não é o mundo em si um deserto, mas o mundo que temos nas atuais circunstâncias⁸³, o que ela também define como “um aumento da falta do mundo”. Tanto essa “falta do mundo” como “essas atuais circunstâncias” podem ser identificadas com a fuga do mundo e com a falta de dignidade que a política vem passando. O deserto, para Arendt, guarda dois perigos inerentes em si: a tranqüilidade e as tempestades. A primeira representa o perigo de nos adequarmos ao ambiente do deserto sem mais perceber o quanto ele é inóspito, vazio e o quanto poderia ser diferente. As tempestades de areia, por sua vez, fazem sacudir tudo o que há no deserto e inverter até o último grão de areia. Essas tempestades são facilmente identificadas com os regimes totalitários tão estudados e criticados por Arendt e “seu perigo está contido exatamente no fato de eles se ajustarem, em medidas tão extremas, às condições do deserto” (2006, p.178) e passar a habitá-lo como se estivesse “em casa”⁸⁴. Neste sentido, para Arendt, o questionamento de “Leibniz-

⁸³ Para uma questão de localização de tempo, é importante lembrar que este manuscrito foi pensado na década de 50, mais especificamente em 1955.

⁸⁴ Vale notar que é aqui que Arendt realiza sua feroz crítica à psicologia moderna e esta baseia-se no fato de que a psicologia comete o infortúnio de auxiliar as pessoas a se

Schelling- Heidegger” faz todo sentido, pois é um ambiente com essas condições que a pergunta a respeito do ser, ou seja, por que existe o ser e não o nada, acaba surgindo.

Há, porém, a esperança do oásis que é garantido em parte, pela paixão, pelo “isolamento do artista, solidão do filósofo (...), amor e às vezes na amizade”. Essa idéia de paixão apareceu dessa forma para ilustrar o que faz com que as pessoas se movam em um mundo ainda habitado por elas, pois os oásis, nas palavras de Arendt, são as “fontes vitais que nos permitem viver no deserto” (2008a, p.268). O fato que merece maior atenção está relacionado com a idéia de que o oásis arendtiano parece residir na esfera do singular – e isso, não porque ela própria não acreditava mais no mundo público – mas porque a própria política não resistiu ao deserto e o oásis se realiza, de alguma forma, no singular⁸⁵. Para tanto, basta analisar o que Arendt elenca como sendo os elementos constituintes do oásis: a arte como resultado do isolamento do artista, a filosofia, que é sempre produto da solidão, assim como sentimentos privados como a amizade e o amor. É certo que, exceto a filosofia, o amor, a amizade e a arte, sempre necessitam da garantia da pluralidade humana, ou, ao menos, do outro. Mas nenhum necessita da política. O diferencial do oásis parece estar no fato de que ele mantém suas raízes na *vita contemplativa* e não na *vita activa*. O oásis, no entanto, guarda um perigo. Tal perigo não é inerente ao oásis, mas tem sua procedência do deserto, ou seja, as areias do deserto podem ser levadas para o oásis e poluir seu puro ar. Traduzir essa metáfora significa dizer que, na tentativa de fugir do deserto, leva-se a areia dele para o oásis e esta constitui a pior ameaça para ele. De qualquer forma, a percepção arendtiana mais marcante é a de que a vida política encontra-se quase extinta e perambula desamparada em meio ao deserto.

Com a política relegada ao acaso não há como não lembrar das origens deste problema: o início da tradição do pensamento político ocidental com Platão. A política nunca mais foi pensada pela filosofia com a dignidade que merece e Arendt percebe isso quase ao ponto de evocar uma “não-filosofia” em favor da política. Mas ela lembra de alguém, e um determinado período da história pós-Platão que percebeu a gravidade da situação: Cícero. Não é à toa que era entre os romanos e

“adaptarem” ao deserto, ou seja, adaptem-se às suas condições e tomá-las por normais. O fato é que pessoas que se adaptam a viver no deserto, não usufruem mais do oásis e, indiretamente ameaçam sua subsistência.

85

Seria interessante notar uma possível “oposição” com a idéia aristotélica de amizade que é, de certa forma, uma maneira de realizar a política.

não entre os gregos que vigorava a idéia de que viver e estar entre os homens eram sinônimos, assim como morrer e deixar de estar entre os homens, também o era. Segundo Arendt, Cícero desconfiou de que a vida contemplativa seria melhor do que a vida política, mas ele não foi ouvido e “o resultado foi a vitória indiscutível da filosofia grega e a perda da experiência romana para o pensamento político ocidental. Por não ser filósofo, Cícero foi incapaz de contestar a filosofia” (2008a, p.137).

3. SÓCRATES: A GÊNESE DO PROBLEMA E A TENTATIVA DE SOLUÇÃO

3.1 O SÓCRATES ARENDTIANO

Desejar tratar de Sócrates implica, antes de tudo, definir uma fonte para fazê-lo. Certamente ninguém deixaria de fazê-lo em função da escassez dessas fontes, haja vista que há várias delas. É possível escolher desde grandes estudiosos contemporâneos do mundo grego (traduzidos para o português), como Jaeger, Reale, Wolff ou Vernant, até fontes originais como Xenofonte, Aristófanes ou o clássico Platão. É possível ainda conhecer Sócrates por meio de Nietzsche ou Kierkegaard.⁸⁶ Provavelmente, porém, em função de Sócrates jamais ter deixado algo escrito, para cada autor que escolhermos para servir de fonte de informação, haverá uma versão diferenciada dele. Caso se escolha Aristófanes, enxergaremos certamente o Sócrates que anda pelas nuvens e perambula pela *polis* com sua estranha túnica branca; se o escolhido for Xenofonte, será possível contemplar um Sócrates cidadão, um verdadeiro cumpridor das leis. Nietzsche, por sua vez, acusa o velho Sócrates de um moralismo quase insano, enquanto os estudiosos e filólogos modernos parecem dirigir um olhar mais cuidadoso ao mestre de Platão.

Entre outras coisas, o que importa saber neste terceiro e último capítulo é: qual é o Sócrates de Hannah Arendt? Já procuramos responder essa pergunta no capítulo primeiro, e acredita-se que o Sócrates de Arendt é o Sócrates platônico. Talvez essa crença não esteja equivocada, porém, é preciso que se atente para alguns fatores. Um deles é que Arendt deixa bastante claro que ela não busca levantar a questão da dúvida com

⁸⁶ WOLFF, Francis. **Sócrates: o sorriso da razão**. São Paulo: Brasiliense 1982; JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. Vol.I. São Paulo: Loyola, 2005. VERNANT, Pierre. **As origens do pensamento grego**. 19 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010. NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 2006. ARISTÓFANES. **As nuvens**. São Paulo: Nova Cultural, 2006.

relação à existência de Sócrates, pois “há muitas controvérsias em torno do Sócrates histórico e, embora este seja um dos temas mais fascinantes do debate erudito, vou ignorá-lo” (2009a, p. 190). Além disso, apesar de Arendt tomar Platão como a principal fonte para tratar de Sócrates, ela também faz questão de anunciar que é possível perceber “uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão” (2009a, p. 190)⁸⁷. Isso fica evidente quando Arendt, conforme já foi abordado no primeiro capítulo, contrapõe a *doxa* de Sócrates à *aletheia* de Platão, ou a forma cotidiana de Sócrates conversar com seus concidadãos nas ruas de Atenas à institucionalização da Academia platônica. É evidente que, para Arendt, há mais oposições do que elementos em comum entre Sócrates e Platão. Segundo Vallée:

colocando-se ela própria sob a bandeira daqueles que ‘há bastante tempo procuram dismantelar a metafísica’, parece lógico que Arendt assinale, em Platão, a deslocação do pensamento para a metafísica; mas ao contrário de Heidegger, o que ela opõe a Platão é Sócrates e não os pré-socráticos (2003, p. 23).

Ambos constituem dois personagens centrais no enredo arendtiano a respeito da filosofia e da política. Sobre Platão, já se tratou exaustivamente no primeiro capítulo, de forma que, agora, é chegada a hora de Sócrates. Mesmo que, cronologicamente, fazer o contrário seria o mais correto, é por meio de Platão que o abismo entre filosofia e política se torna mais evidente e era necessário primeiramente explicar tal abismo para que agora, no último capítulo deste escrito, possa haver a tentativa de solucioná-lo por meio de Sócrates.

O Sócrates escolhido por Arendt mescla elementos do Sócrates platônico com o Sócrates comumente descrito pela tradição, ou seja, aquele que é um pouco filósofo, um pouco político e um tanto moralista. De saída, olhar para a obra de Arendt não implica diretamente deduzir que haja nela algo de Sócrates. Afinal, o que a “filosofa do totalitarismo” –

⁸⁷ Contudo poderíamos afirmar que essa linha nítida que Arendt enxerga entre o que é realmente de Platão e o que é de Sócrates, não é tão nítida assim. Caso o fosse, este não seria tema de tantos debates eruditos. No entanto, neste escrito, faremos como Arendt, ou seja, tentaremos não problematizar em demasia essa nítida linha enxergada por Arendt, pois não é o objetivo deste trabalho verificar se a leitura de Arendt é correta ou não.

título que ela provavelmente não apreciaria (em primeiro lugar pelo “filósofa” e em segundo, pela pretensão que este termo carrega) – teria a dizer sobre ele? Bastaria, porém, conhecer um pouco mais sobre seu apreço pelos gregos para constatar o quanto de Sócrates está presente em sua obra. As considerações sobre ele são constantes do início ao fim dos escritos de Arendt, haja vista que o primeiro ensaio a tratar diretamente de Sócrates é datado de 1954 (*Filosofia e Política*) e o último faz parte da obra inacabada de Arendt, *A Vida do Espírito*, de 1975, ano de seu falecimento. Nesta última, ela destinou um espaço privilegiado a Sócrates: em sua tentativa de se reconciliar com a filosofia, Arendt encerra o primeiro tomo da *Vida do Espírito*, aquele que trata do pensar, por meio de Sócrates. Em outros momentos, a figura socrática também aparece em evidência, como é o caso dos textos *Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura* e *Algumas questões de filosofia moral*⁸⁸. Além disso, quando Kohn organiza as obras inacabadas de Arendt, aparece em *A promessa da política*, um capítulo intitulado *Sócrates* que contém uma mescla do que está escrito em *Filosofia e Política* e em *Algumas questões de filosofia moral*. As relações entre Arendt e Sócrates são mais estreitas do que se possa imaginar. Como ela mesma diz, não é à toa que elege Sócrates como um dos pensadores que, talvez, possa oferecer soluções para problemas atuais, pois segundo Vallée, ela “retira Sócrates da sua época, confronta-o com Maquiavel, Heidegger, ou Eichmann” (2003, p. 20). Dessa forma, caso se faça necessário justificar o privilégio que o Sócrates arendtiano receberá neste escrito, continua-se citando Vallée que percebe a centralidade do pensamento socrático no legado arendtiano, pois “é na companhia de Sócrates que Arendt elabora alguns dos conceitos fundamentais do seu pensamento: os de ‘pluralidade’, de ‘dois-em-um’, de ‘juízo’” (2003, p. 22).

É por este motivo que os comentários aos fragmentos de Arendt compilados por Úrsula Ludz, quando tratam de Sócrates, podem, de início, parecer um pouco estranhos, pois ela afirma que: “não se pode atribuir muito valor à importância de Sócrates para as idéias de Hannah Arendt sobre teoria política” (2006, p.161). Porém, nas linhas posteriores, a própria Ludz retifica seus comentários afirmando que: “o mais tardar em 1971, com a publicação de seu artigo *Thinking and Moral Considerations*, ficou conhecido de público o quão importante Sócrates foi para Arendt nesse contexto, bem como aquilo que esse filósofo que, não deixou

⁸⁸ Ambos os texto estão presentes em ARENDT, Hannah. **Responsabilidade e Julgamento**. Trad.:Rosaura Einchenberg . São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

nenhuma obra própria para a posteridade, ensinou em consequência da tradição” (2006, p.163).

Arendt não enxerga Sócrates exatamente como o resto da tradição o enxerga. Isso porque ela direciona seu olhar para ele através de um prisma bastante singular para o resto dos intérpretes, mas, por sua vez, já bastante explorado por ela e conhecido pelos seus leitores: o problema da filosofia e da política. Ela não está preocupada, exatamente, com algumas frases socráticas amplamente exploradas pela tradição, como, por exemplo, a célebre revelação de Delfos de que Sócrates apenas sabia que nada sabia. No entanto, não a ignora também, apenas olha para tais exclamações com olhos diferentes. Ela é capaz de tomar frases como esta tendo como fundo o conflito entre o filósofo e a *polis*. O fato de Sócrates interpretar o oráculo e crer que nada sabia soa paradoxal com as teorias platônicas. É por este motivo que Arendt afirma que há “uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão” (2009a, p. 190). Isso implica diretamente na diferença entre a *doxa* socrática e a *aletheia* de Platão, que, por sua vez, está relacionada com o conflito entre a filosofia e a política. Assim, o Sócrates que interessa à Arendt não é exatamente o Sócrates esposo de Xantipa, mas o velho Sócrates parteiro de idéias, filho de Fenareta. Porém, também não é somente este Sócrates pensador que desperta as atenções de Arendt, pois se assim fosse, ou seja, se ela quisesse apenas um pensador, poderia ter se contentado com Platão e ter encontrado plena satisfação nas idéias dele. Em Sócrates, no entanto, há outro elemento caro aos olhos de Arendt e ela não tarda em justificar sua simpatia. Eis a descrição feita:

(...) um homem que não se incluía nem entre os muitos nem entre os poucos (uma distinção que remonta, no mínimo a Pitágoras), que não tenha nenhuma pretensão a ser um governante de homens, nem mesmo a de estar mais bem preparado para aconselhar, pela sua sabedoria superior, os que estão no poder, mas tampouco que se submetesse docilmente às regras: em resumo, um pensador que tenha permanecido sempre um homem entre homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar (2009a, p. 189).

O que Arendt encontra em Sócrates, nunca mais parece tr

encontrado em outro filósofo. Sócrates faz casar filosofia e política como ninguém jamais o fizera e é importante notar que ele é um marco na história do pensamento. Não somente porque talvez ele tenha sido o primeiro a pensar questões especificamente antropológicas, mas principalmente porque foi a partir de sua morte que se abriu o tão comentado abismo entre filosofia e política. Arendt compara sua morte à de Cristo⁸⁹ devido à tamanha importância e, principalmente, por atuar como um marco na história do pensamento. Afirmar que sua morte constitui um marco divisório, para Arendt, significa afirmar que antes de Sócrates não havia problemas com a conciliação entre filosofia e política e que, depois que o velho Sócrates foi ao Hades, o abismo se abriu, mas não somente isso. Caso a afirmação de Arendt – regida pela idéia de que o pensamento político ocidental está assentado sobre as bases da separação entre filosofia e política e tal separação ocorreu com a condenação e morte de Sócrates – estiver correta, Sócrates seria, indiretamente, o responsável pelo nascimento do pensamento político, separado da política. É certo que Platão o é, enquanto o autor da *República*, mas é importante lembrar que esta obra é resultado das percepções que Platão teve do processo de condenação de Sócrates. Eis o paradoxo apontado no primeiro capítulo deste trabalho: com a morte de Sócrates nasce o pensamento político e foi oficialmente inaugurada uma espécie de preocupação filosófica com a política, através de Platão. É evidente que isso não significa afirmar que Sócrates desconsiderava a política ou nunca a tenha pensado. Curiosamente o fator que Arendt mais admira nele é justamente esse: ninguém mais do que ele teria conferido à política o lugar que ela merece. Novamente, isso também não significa que ele tenha dito algo (visto que não escreveu nada) especificamente sobre a dignidade dela, mas ele conseguia vivê-la e pensá-la de forma harmônica com a filosofia, proeza que, segundo Arendt, Platão não alcançara. Neste

89

“O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que constituem um momento decisivo na história do pensamento político, assim como o julgamento e a condenação de Jesus constituem um marco na história da religião” (2002, p.91). É interessante notar como Arendt é apenas mais uma a comparar Sócrates com Cristo. O próprio Nietzsche faz isso, porém, de forma mais crítica. Vale ainda a observação de Wolff: “investido, para a memória, da aura religiosa ‘do’ sábio, em algum lugar do Panteão dos símbolos entre Pitágoras, Jesus e Confúcio, o papel que Sócrates desempenha é um mito vivo” (1982, p. 1). No caso de Arendt, o fato a ser notado é a tamanha importância que ela atribui a Sócrates, sobretudo à sua morte, para o pensamento político ocidental. Enquanto Jesus de Nazaré é o centro do cristianismo, sobretudo por sua morte e pela crença em sua ressurreição, Sócrates encontra lugar central no pensamento ocidental em função de sua condenação e morte. Isso confirma o imenso valor que ela atribui ao problema do abismo entre a filosofia e a política, dado o fato de que a condenação de Sócrates é a gênese desse conflito.

sentido, afirma Duarte:

O Sócrates de Arendt é uma figura histórica construída como negativo da criação filosófica de seu mais ilustre discípulo, pois a autora crê na existência de “uma linha divisória entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão”. Para Arendt, Sócrates seria um misto de cidadão-filósofo ou filósofo-cidadão, estando igualmente à vontade tanto na esfera da ação quanto na do pensamento (...). Sócrates configura um modelo paradigmático de pensador na medida em que teria sabido responder aos apelos da cidadania e da ação política, não evitando a praça pública ao tempo em que se dedicava integralmente à atividade questionadora.” (2000, p.351-352).

Tratar de Sócrates certamente não é tarefa fácil para nenhum pensador e, por vezes, Arendt assenta seus raciocínios em fontes históricas, principalmente quando se tratam de dados e questões históricas. Parece haver algumas discordâncias entre os comentaristas e filólogos que versam sobre a *polis* ateniense, sobretudo quando se trata da participação política de Sócrates. No entanto, há dados, segundo Jaeger (2003, p. 514) de que ele tenha participado de eventos políticos importantes, como o fato de ter sido soldado em mais de uma batalha e ter se destacado nesta empresa⁹⁰. O fato muito bem apontado por Jaeger, com o qual Arendt parece concordar e que, neste contexto se faz muito importante, é que a “recusa” socrática de querer tratar da natureza acaba se revelando na idéia de que Sócrates volta seus olhares para o homem, ou, à dimensão moral dos homens. A partir do momento em que ele toma esse caminho, ou seja, passa a considerar o homem como centro de seus pensamentos (Protágoras, de certa forma, já havia iniciado esse feito quando afirmou que o homem seria a medida de todas as coisas), ele passa também a voltar suas atenções para as questões terrenas, logo, para a política. Segundo Jaeger, citando Cícero: “Sócrates desce do céu a filosofia e instala-a nas cidades e moradas dos homens” (2003, p. 519).

Ele remeteu sua filosofia à sua própria forma de vida e vice-versa. Voltou seus olhares ao homem e viveu tranqüilamente entre os

⁹⁰ Gottlieb, em seu pequenino livro sobre Sócrates, confirma o dado afirmando que: “(...) Sócrates tinha, segundo a maioria, um honrável recorde militar” (1999, p. 8).

homens, como percebeu a própria Arendt. Longe de estabelecer-se ou fundar alguma instituição, Sócrates fez da *polis*, dos ginásios e dos banquetes, os lugares mais propícios para filosofar. De forma geral os comentadores socráticos são unânimes em afirmar que lhe parecia prazeroso estar no meio dos seus concidadãos, conhecendo-os, discutindo e lhes despertando questões que não pareciam muito comuns aos ouvidos de todos. Para Hadot, “Sócrates está ao mesmo tempo, fora do mundo e no mundo, transcendendo os homens e as coisas por sua exigência moral e pelo empenho que ela implica, misturado aos homens e às coisas, porque somente no cotidiano dele pode compreender a verdadeira filosofia” (1999, p. 68). Ao que tudo indica, no caso dele, é que ação e pensamento estavam quase no mesmo âmbito, pois “é certo que o próprio Sócrates designa a sua ‘ação’ – que palavra significativa! – pelos nomes de ‘filosofia’ e ‘filosofar’ (...)” (2003, p. 524). Arendt certamente concordaria com Jaeger, pois esse caráter “terreno” de Sócrates (apesar das descrições de Aristófanes) – em contraposição ao caráter metafísico e etéreo de Platão – ela não encontraria em nenhum outro filósofo posterior.

A pré-ocupação de Sócrates com os homens, com seus concidadãos e amigos, refletia-se, evidentemente, no cuidado com a cidade e com o bem-estar de todos, o que é, por excelência, uma preocupação política (que mais tarde será retomada por Aristóteles dentro de outros moldes). Xenofonte, principalmente, se ocupa de descrever os “ditos e feitos memoráveis de Sócrates”, sobretudo no âmbito político. Segundo Jaeger, tanto Xenofonte quanto Platão tinham consciência da importância que Sócrates atribuía à política, embora nem sempre participasse diretamente dela. As fontes ainda mostram que tampouco ele mantinha interesse pelos assuntos da *polis*, não sendo muito simpático ao regime democrático – e ele ainda nem sabia que era este regime que o condenaria. O que ele também não sabia é que somente em função daquela determinada situação política, a filosofia se tornou possível. Porém, não tão possível a ponto de tal regime aceitar inteiramente o caráter crítico de Sócrates. Neste período, no entanto, a democracia ateniense já estava entrando em declínio e, caso a metáfora de Hegel de que a coruja de Minerva alça vôo somente quando cai a noite esteja correta, Sócrates realmente estava começando a enxergar defeitos neste regime quando ele iniciou sua decadência.

O fato que realmente interessa a Arendt é que, independentemente de Sócrates participar diretamente ou não da *ágora*, ou de apreciar ou não o regime democrático, sua atividade era indubitavelmente política. Como ela mesma percebeu, a preocupação

dele com relação à formação de governantes não era como a de Platão, ou seja, de alguém que se coloca a postos para aconselhar outros em questões de política. Sua preocupação parecia estar em instigar os jovens aspirantes a políticos, como Alcebiades, por exemplo, a se perguntarem por questões aparentemente simples e absolutamente cotidianas, além de “questões de técnica política do mais variado teor: as diferenças entre os tipos de constituições, a formação de instituições e leis políticas, os objetivos da atividade de um estadista e a melhor preparação para ela, o valor da união política, e o ideal de legalidade como a mais alta virtude do cidadão” (2003, p.542).

O valor pedagógico de Sócrates no âmbito político também deve ser enaltecido quando comparado à educação recebida dos sofistas. Estes certamente tinham a pretensão de formar governantes de homens e cobravam por isso, mas enquanto estavam exaustivamente preocupados com a retórica e a forma dessa – característica muito natural dado o caráter de Atenas – não davam a devida importância para um aspecto central no legado socrático: as questões relativas à moral⁹¹.

É interessante notar que, apesar de haver questões notoriamente distintas entre Sócrates e os sofistas, há um aspecto que os aproxima e que, conseqüentemente afasta ambos de Platão: a questão da verdade. Desde que Protágoras afirmou que o homem seria a medida de todas as coisas, a busca pela verdade – suposta única e eterna – tomou outros rumos. É certo que Platão é posterior a Protágoras e era mais jovem do que Sócrates, mas é interessante notar essa relação amplamente dicotômica que eles tinham com a verdade, pois vista sob essa ótica, a *doxa* que Sócrates valorizava era também valorizada pelos sofistas, em contraposição à *aletheia* platônica. Arendt percebeu isso quando afirmou que “se a quintessência do ensinamento dos sofistas consistia no *dyo logoi*, na insistência em que se pode falar sobre cada questão de duas maneiras diferentes, então Sócrates era o maior de todos os sofistas” (2002, p. 100).

Há, evidentemente, mais questões que tornam Sócrates diferente dos sofistas e uma delas ilustra, para Arendt, uma característica, ou melhor, um defeito de Sócrates. Ora, se os sofistas eram especialistas na arte da retórica e do convencimento, fazendo isso através de técnicas e

⁹¹ É evidente que não se trata de “demonizar” os sofistas e “santificar” Sócrates. Assim, como nunca foi fazer isso com Platão com relação a Sócrates, sobretudo diante de tantos novos estudos que enaltecem o trabalho dos sofistas (como é o caso de Cassin, por exemplo). Mas é inegável que há elementos essencialmente díspares entre Sócrates e os sofistas. No entanto, estabelecer esse tipo de relação não faz parte dos objetivos deste escrito.

repassando-as aos seus discípulos, Sócrates não o era. O contrário é verdadeiro. O “tipo ideal”, para usar a designação weberiana de que Arendt se apropria para tratar de Sócrates, era, por assim dizer, um tanto “inapto” com a arte das palavras, atrapalhado o suficiente para não conseguir tecer sua própria defesa e convencer os juízes de sua inocência. Isso também é consenso entre os especialistas e é evidente que a tonalidade que Arendt dá a esse aspecto está relacionada com a problemática entre filosofia e política. Essa falta de habilidade aparece nos diálogos como *Górgias*, no qual Sócrates é incapaz de convencer Alcebiades de que sofrer o mal é melhor do que cometê-lo. Em nenhum momento essa incapacidade socrática ficou tão evidente e foi tão fatal como em seu tribunal. Segundo Gottlieb:

Do ponto de vista jurídico, o discurso de Sócrates é um fiasco. Ele começa dizendo que não possui nenhuma habilidade como orador; esse é um movimento retórico inicial padrão, mas, nesse caso, teríamos de concordar com ele, se o seu objetivo ao falar era simplesmente o de ser libertado. (1999, p.16)

A avaliação que Arendt tece com relação a essa questão está diretamente relacionada com as impressões que Platão tem da argumentação socrática no momento do julgamento. No texto *Filosofia e Política*, ela trata com clareza de duas formas de conversa: a *dialegesthai* e a *peithein*. A primeira é justamente a forma como Sócrates se dirigia a seus interlocutores e está diretamente relacionada com o diálogo. A *dialegesthai* não tem a pretensão de convencer ninguém, mas de manter um movimento dialético. A *peithein*, por sua vez, era a forma política de conversar, de tentar convencer. Era certamente um dos artifícios utilizados pelos sofistas e Platão também duvidava dela, embora Sócrates nem tenha tentado utilizá-la em sua defesa. Neste sentido, Arendt aponta para o fato de que:

O erro de Sócrates foi dirigir-se a seus juízes, de forma dialética, motivo pelo qual não pôde persuadi-los (...). Sócrates insistiu em discutir o assunto com seus juízes do mesmo modo que falava de qualquer outra coisa, quer com cidadãos atenienses, individualmente, quer com seus alunos; acreditava que pudesse chegar por esse caminho a alguma verdade e que dela pudesse

persuadir os outros (2002, p. 96).

A estranha maneira de Sócrates conversar com os cidadãos desencadeou, nas obras platônicas, metáforas para definir Sócrates de formas bastante *sui generis*. Duas dela são anunciadas como criações do próprio Sócrates e uma outra teria sido a comparação realizada por uma terceira pessoa. Na primeira delas, Sócrates se parece com uma parteira. Ele mesmo faz essa comparação no Teeteto⁹², quando fala de sua mãe, a parteira Fenareta. Provavelmente é daí que provém a idéia de maiêutica socrática, no sentido de cada um gerar seu próprio filho, ter seu próprio feto e necessitar apenas de alguém para realizar o parto da criança. Sócrates, com suas instigantes questões, parece fazer esse papel: caminha pelas ruas de Atenas auxiliando seus concidadãos a “parir” suas próprias idéias a partir de seus próprias respostas. Aqui também, mais do que em qualquer outra passagem, fica claro que a *doxa* passa a ficar evidenciada. Caso resolvamos levar essa “brincadeira” mais longe, não tardaremos em perceber que, como cada criança que nasce é única, cada idéia “parida” também o será, eliminando, assim, qualquer possibilidade de um conceito único de verdade⁹³.

⁹² PLATÃO. **Teeteto**. Trad.: Carlos A. Nunes. Disponível em <http://br.egroups.com/group/acropolis/>. Vale conferir a passagem na íntegra:

Teeteto — Convém saberes, Sócrates, que já por várias vezes procurei resolver essa questão, por ter ouvido falar no que costumás perguntar sobre isso. Porém não posso convencer-me de que cheguei a uma conclusão satisfatória, como nunca ouvi de ninguém uma explicação como desejas. Apesar de tudo, não consigo afastar da idéia essa questão.

Sócrates — São dores de parto, meu caro Teeteto. Não estás vazio; algo em tua alma deseja vir à luz.

Teeteto — Isso não sei, Sócrates; só disse o que sinto.

Sócrates — E nunca ouviste falar, meu gracejador, que eu sou filho de uma parteira famosa e imponente, Fanerete?

Teeteto — Sim, já ouvi.

Sócrates — Então, já te contaram também que eu exerço essa mesma arte?

Teeteto — Isso, nunca.

Sócrates — Pois fica sabendo que é verdade; porém não me traias; ninguém sabe que eu conheço semelhante arte, e por não o saberem, em suas referências à minha pessoa não aludem a esse ponto; dizem apenas que eu sou o homem mais esquisito do mundo e que lanço confusão no espírito dos outros. A esse respeito já ouviste dizerem alguma coisa?

Teeteto — Ouvi.

Sócrates — Queres que te aponte a razão disso?

Teeteto — Por que não?

Sócrates — Basta refletires no que se passa com as parteiras, para apanhares facilmente o que desejo assinalar. Como muito bem sabes, não servem para exercer o ofício de parteira as mulheres que ainda concebem e dão à luz, mas apenas as que se tornaram incapazes de procriar (*Teet.*, 148e-149b7)

⁹³ É evidente que essas considerações causariam enormes problemas e discussões no âmbito

As outras duas analogias são interessantes porque permitem que sejam comparadas entre si. Trata-se do moscardo e da arraia-elétrica. A primeira é uma comparação realizada pelo próprio Sócrates e a segunda aparece no *Menon* quando alguém afirma que ele parece uma arraia-elétrica. O moscardo e a arraia, apesar de serem animais, são opostos em um sentido: o primeiro aferroa, pica, faz acordar; a segunda, por sua vez, ao mesmo tempo que agita, paralisa. O moscardo faz acordar do sono profundo e não crítico. Ele desperta para questões nunca antes contempladas e deixa o pensador agitado, inquieto. Certamente era dessa forma que Sócrates se sentia, e a motivação para que ele fizesse despertar essa sensação nos outros era nutrida pelo desejo de que os demais também sentissem o que ele sentia. Porém, mais do que isso, ele parecia perceber que este era o seu papel, seu dever.

A arraia elétrica, por sua vez, é ainda mais interessante, pois através dela é possível notar vários aspectos da filosofia grega que estão diretamente relacionados com Sócrates. Em primeiro lugar, é importante apontar para o fato de que a arraia agita e paralisa, ou seja, causa impacto e depois faz estagnar. Ora, isso lembra diretamente a idéia de espanto, de *thaumadzein*, amplamente discutida por Platão e considerada uma das formas de nascimento da filosofia. Sócrates era capaz disso: questionar, impactar e paralisar as pessoas nas quais ele “tocava” e, o mais importante de tudo, fazia pensar aqueles que não pensavam. Porém, é importante que se note ainda que ele também estava paralisado. A idéia de estar paralisado, neste contexto, observa Arendt, não significa estar inativo, ou sem atividade e novamente aparece aqui mais um elemento importante da filosofia. Embora Arendt não o cite textualmente, ela remete a uma frase de Catão que é citada mais de uma vez em sua obra: “nunca se está mais ativo do que quando nada se faz e nunca se está menos só quando se está a sós consigo mesmo” (2010a, p. 406). O paralisado, no caso do Sócrates arraia-elétrica, significa também estar ativo, agitado, como fazia o moscardo, pois se está em pleno movimento e o exemplo dado por outro alguém que não fosse o próprio Sócrates, curiosamente parece ser o melhor para ilustrá-lo. O fato de se estar paralisado e com os pensamentos alheios ao mundo das aparências, ao mundo visível, onde realmente é impossível que apareçam pensamentos quando eles não são externalizados pela fala, nada mais

epistemológico, porém, embora não se ignore este aspecto integralmente, ele não faz parte das pretensões deste escrito. Mas é importante notar como a obra de Arendt pode ser vista sob este interessante aspecto também. Para tanto, recomenda-se a leitura de GALETTO, Gerardo. **Hannah Arendt: sentido común y verdade**. Buenos Aires: Biblos, 2009.

significa que, internamente – ou seja, no âmbito das idéias – a atividade é tão plena quanto o é no mundo das coisas visíveis. Talvez seja por isso que Sócrates, diferente de Platão, não abre abismos, mas inter-relaciona aspectos diferentes como mente e mundo, ação e contemplação, filosofia e política.

Para não abandonarmos o nicho das metáforas imediatamente, ainda cabe mais uma comparação preciosa, vinda de alguém nobre: Heidegger. Embora este mantivesse suas predileções pelos pré-socráticos e se voltasse de forma crítica contra Platão, reconhecia em Sócrates o “pensador mais puro”. Segundo Arendt, somente em um lugar em sua obra Heidegger trata diretamente de Sócrates, e é justamente aí que ele compara Sócrates ao vento do pensamento. Arendt cita Heidegger afirmando que:

Durante toda a sua vida e até a hora da morte, Sócrates não fez mais do que se colocar no meio desta correnteza, desta ventania (do pensamento), e nela manter-se. Eis porque ele é o pensador mais puro do Ocidente. Eis porque ele não escreveu nada, pois quem sai do pensamento e começa a escrever tem que se parecer com as pessoas que se refugiam, em um abrigo, de um vento muito forte para elas (...). Todos os pensadores posteriores a Sócrates, apesar de sua grandeza, são como estes refugiados. O pensamento tornou-se literatura (Heidegger *apud* Arendt, 2009a, p. 196).

3.2 AS DUAS FACES DO SÓCRATES ARENDTIANO: A MORAL E A POLÍTICA

Considerando o itinerário que Arendt percorre ao tratar de Sócrates e todas as questões desenvolvidas por ela ao pensá-lo surgem, segundo as observações de Dana R. Villa⁹⁴, duas vertentes sobre Sócrates: a moral e a política. Ambas são importantes e, portanto, indispensáveis no decorrer deste escrito. Porém, é necessário que se torne clara uma observação: embora ambas sejam de grande importância, é a segunda vertente que nos interesse de forma mais pontual, pois é através dela que se sugerirá uma tentativa – e, enfatiza-se

⁹⁴ Arendt and Socrates in VILLA, Dana R. **Politics, Philosophy, Terror: Essays on the thought of Hannah Arendt.** Princeton: Princeton University Press, 1999, 204-218.

o caráter de tentativa dado o fato de que se está longe de se ter certeza acerca de sua “eficácia” – de superar o abismo entre a filosofia e a política.

A primeira vertente, porém, se faz indispensável porque trata de uma questão que também é central no legado arendtiano: o problema do mal e suas relações com a política. Isso implica tocar diretamente na ferida da história do ocidente do século XX: o totalitarismo. Além disso, apesar deste ponto ser retomado posteriormente, é possível adiantar, de antemão, que apesar de Arendt, aos moldes de Kant, separar moralidade de legalidade (*Moralität und Legalität*), a moralidade está intimamente relacionada com questões de política. Isso fica evidente, pois estamos tratando de Sócrates, cidadão ateniense, cujo contexto não separava moral e política.

3.2.1 Sócrates, Arendt e suas “questões de filosofia moral”

Tratar de moral está longe de constituir uma tarefa simples. Quem se propõe a escrever um tratado sobre moral, deveria iniciar seu texto abordando algumas questões básicas como: a diferença entre moral e ética, quais são e como são constituídas as questões morais, entre outras tão conhecidas no repertório daqueles que se dedicam a este tema. Assim, é importante elucidar que este não é o propósito deste escrito, pois como tem sido de praxe, trataremos da questão da moral a partir das considerações realizadas por Arendt a respeito da moral socrática. Antes de nos voltarmos direto ao ponto, é necessário que se façam alguns esclarecimentos prévios. Em todos os textos de Arendt, por mais que ela se esforce em tratar de questões restritas, de conceitos, como no caso da violência, para manter-nos em um exemplo simples, ela tem o hábito de dar voltas em torno de diversos problemas; são constantes idas e vindas até que se fale algo que diga respeito diretamente ao que deseja tratar. O mesmo acontece com a idéia da moral. Antes de chegar na moral socrática, ela percorre um longo itinerário – e neste escrito isso também se faz necessário – não somente em função de uma questão de compreensão, ou seja, de percorrer um caminho lógico até que se chegue ao ponto almejado pela autora, mas porque as questões que permeiam o tema principal têm importância em si próprias. É em função do estilo arendtiano que será impossível tratar apenas de

questões sobre moral, pois outros elementos como o mal (no caso de Arendt, trata-se da banalidade do mal), a necessidade do pensamento, do juízo e de suas relações com a política são constantemente evocados por meio de Sócrates.

Arendt voltou suas atenções para Sócrates, pois de alguma forma percebeu que era nele e, possivelmente, em Kant – haja vista que Kant é tão citado quanto Sócrates nas páginas em que Arendt trata dessa questão – que esses elementos estavam tão bem relacionados. Ademais, em situações políticas extremas, quando se está “encurralado”, para usar o termo de Arendt, correr para as considerações socráticas seria o caminho mais correto a percorrer.

A autora dedica uma grande quantidade de linhas para discorrer sobre a questão do mal. A essa, que é uma questão antiga em termos de pensamento filosófico – tão antiga quanto Sócrates – por assim dizer, ela dá, além de conotações morais e filosóficas, um acento político. Arendt inicia a tratar diretamente deste tema quando percebe as íntimas relações com o totalitarismo. O ineditismo do evento, entre outras coisas, lhe chama a atenção também, em função do mal. Porém, o marco decisivo para que ela passe a olhar para essa questão com olhos ainda mais atentos, foi sua participação como “jornalista” no julgamento de Eichmann, em Jerusalém. A Arendt foi solicitado que participasse do julgamento como correspondente da *New Yorker* e, certamente, a revista não poderia ter enviado melhor correspondente: alguém que, de alguma forma, mantinha relações diretas com a causa do crime cometido por Eichmann, pois tratava-se de uma judia contemporânea ao regime nazista, que deixou seu país e se tornou apátrida por mais de dez anos em função de tal situação política. O fato é que os resultados da sua obra, *Eichmann em Jerusalém*, surpreenderam a todos. Nesta obra, ela não somente não se colocou como vítima – o que, realmente, ela nunca fazia – como também atribuiu uma parcela de responsabilidade ao judeus, em função do fato de eles nunca terem “resistido” de forma organizada, mas terem feito pior, ou seja, terem “colaborado” para o extermínio do próprio povo.

O livro causou *frisson* na comunidade européia e israelense e foi motivo de desavenças e rompimentos entre várias pessoas ligadas ao movimento sionista. Certamente a própria Arendt não havia previsto tamanha movimentação em torno do seu livro e se *Eichmann em Jerusalém* não foi em si, o cume das reflexões arendtianas, ele contém em si dois elementos essenciais: as breves e iniciais reflexões acerca do mal (*das Böse*) e, mais especificamente, sobre a banalidade do mal, bem como a semente de sua última e inacabada obra, *A Vida do Espírito*. Da

mesma forma que podemos considerar *A Condição Humana* como tentativa de responder às questões presentes em *Origens do Totalitarismo* e, supostamente, entender *Da Revolução* como uma empresa para tratar das questões que anteriormente haviam aparecido nas reflexões arendtianas sobre o poder e a violência, a própria Arendt avisa o leitor que suas inclinações para escrever sobre o pensar (na ocasião para a Gifford Lectures) haviam sido despertadas no momento em que estava em Jerusalém acompanhando o caso Eichmann:

(...) falar sobre “O Pensar” parece-me tão presunçoso que sinto que devo começar não com uma apologia, mas com uma justificativa. (...) De fato, minha preocupação com as atividades espirituais tem origem em duas fontes bastante distintas. O impulso imediato derivou de eu ter assistido o julgamento de Eichmann em Jerusalém. Em meu relato, mencionei a “banalidade do mal”. Por trás desta expressão não procurei sustentar nenhuma tese ou doutrina, muito embora estivesse vagamente consciente de que ela se opunha à nossa tradição de pensamento – literário teológico ou filosófico – sobre o fenômeno do mal (2009a, p. 17-18).

Neste sentido, não cabe analisar a obra referida, especificamente, mas é importante notar o quão significativa foi a participação de Arendt no processo Eichmann. Isso porque foi em função das impressões que Arendt teve de Eichmann durante o julgamento que as questões referentes ao mal foram despertadas. Nas primeiras linhas de *A Vida do Espírito* ela adquire um caráter especulativo e passa constantemente a se perguntar pela origem e pelas causas do mal. É neste momento que se faz essencial estabelecer contato com o legado de um pensador que também é ícone para Arendt: Immanuel Kant. Posteriormente, será possível apontar vínculos e claras relações entre Kant e Sócrates, mas, no momento, é essencial que voltemos os olhos para Kant⁹⁵.

⁹⁵ Nádia Souki propõe-se a fazer uma discussão neste sentido. Em sua obra, ela retoma as referências kantianas a respeito do mal e depois as associa às reflexões arendtianas. No que tange ao problema do mal em Kant e Arendt, usaremos a obra de Souki como uma das referências (SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006).

Apesar do problema do mal ter surgido na antiguidade e ter merecido ênfase na Idade Média, sobretudo por meio de Santo Agostinho, com Kant, em um dos seus escritos periféricos, tal problema é retomado. Kant propõe-se a refazer a antiga discussão a respeito do que é o mal, ou seja, se ele existe em si, por si, ou se ele é simplesmente a ausência do bem. Tratando-se de Kant, não é difícil perceber porque o problema do mal está presente em suas reflexões, haja vista que ele está diretamente relacionado com as questões referentes ao imperativo categórico. Porém, a obra na qual ele trata diretamente do mal é *A religião dentro dos limites da simples razão*, na qual suas influências religiosas ficam evidentes. Em certo sentido, Kant apresenta uma ruptura com o resto da tradição, sobretudo com os pensadores medievais, pois afirma que o mal não é simplesmente a ausência do bem, mas que existe em si, estabelecendo um estatuto positivo para o mal. Nas considerações de Souki:

Essa diferenciação possibilitou a Kant a ruptura com a tradição filosófica que considerava o mal apenas como negação. O mal como privação, como oposição real ao bem, implica um princípio positivo, supõe uma razão positiva que supera o bem. O mal já não é mais ausência, mas oposição ao real, posição; não é um simples fenômeno, um acontecimento que se esvaneceria com a intuição das coisas, tais como elas são em si (2006, p. 18).

Além disso, há ainda outro elemento na teoria kantiana que é fundamental para entender a idéia de banalidade do mal formulada por Arendt: se o mal de fato existe e ele tem estatuto ontológico ou características que lhe são próprias e é neste contexto que surge a idéia do mal radical. Para Kant, apesar do homem possuir uma inclinação a fazer o bem, em função da liberdade, ele desenvolve propensões para fazer o mal. No entanto, há elementos morais que regulam essa íntima relação entre mal e homem. Para Kant, há níveis diferentes e progressivos de maldade que valem ser lembrados: a fraqueza, o nível menor e, por conseqüência, o menos problemático, pois “trata da fraqueza do homem diante da tentação exercida pelas inclinações sobre a vontade humana” (2006, p. 24); o segundo nível está relacionado com o não cumprimento do dever pelo dever, mas pela vontade, e denomina-se impureza; o terceiro, por sua vez, é o mais grave e chamado de

corrupção, no qual um ato mau pode, inclusive, estar de acordo com as leis em função do fato de haver uma “inversão” e tornar o que não é moral naquilo que é considerado moral. Aqui reside a idéia de mal radical, ou seja, quando os valores são invertidos. Segundo Souki, “(...) quando há uma inversão de móveis como fundamento de todas as máximas e ações” (2006, p.25).

O fato em jogo, porém, é como Arendt enxerga essa interpretação do mal radical de Kant e até onde ela se apropria dele para tratar das questões referentes ao totalitarismo e a partir de onde ela passa a “complementá-lo”. Ao que parece, ela mais critica do que se aproxima, pois ela considera a categoria kantiana de mal radical como insuficiente para abarcar as atrocidades ocorridas nos regimes totalitários do século XX. Ao mesmo tempo, em correspondência com Jaspers, em 1946, Arendt lhe escreve que não entende bem o que seria o mal radical, mas que lhe parecia ter a ver com o fato de os seres humanos chegarem à condição de superfluidade.⁹⁶ A questão que fica porém, é: o totalitarismo não foi, em si, uma total e completa inversão de valores? A própria Arendt reconhece isso quando afirma que leis, como “não matarás” ou “não roubarás”, foram invertidas a ponto de “matarás” e “roubarás” terem sido legitimadas. O que, no entanto, faz com que Arendt afirme que o mal radical de Kant é insuficiente para dar conta do que ocorreu nesses regimes está relacionado com o fato de que eles, conforme já foi comentado, têm um caráter inédito. Juridicamente falando, é como se não houvesse jurisprudência em termos de totalitarismo e, diante de tal situação, até o conceito limite de Kant seria insuficiente.

A categoria de “novidade” dos regimes totalitários torna insuficiente a noção de mal radical desenvolvida por Kant mesmo que a versão kantiana de mal contemple, também, uma inversão de valores. Não que isso seja pouco, mas há ainda outro elemento neste tipo de regime político que ainda não havia sido previsto por Kant: a idéia de que eles deveriam modificar a natureza humana, pois como Arendt assinala em *As Origens do Totalitarismo*: “o que as ideologias totalitárias visam, portanto, não é a transformação do mundo exterior ou a transformação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana” (2004b, p. 510).

O interessante é notar, porém, as relações que se dão a partir do

⁹⁶

ZUCHELLO, Dario. “Ritarsi nel mondo degli invisibili”: il “evento pensiero” e i suoi paradossi ne *La vita della mente di Hannah Arendt* disponível em http://www.noein.net/900/arendt_invisibili_revisio.pdf.

que Kant chama de “mal radical” e do que, posteriormente, com as opiniões e ajuda de seu marido, Heinrich Blücher, Hannah Arendt chamará de “banalidade do mal”. O caráter curioso está na idéia de que Kant desenvolveu um conceito limite intitulado de “mal radical”, e Arendt desenvolve outro chamado de “banalidade do mal”, ou seja, parece que a banalidade do mal é o paradoxo da radicalidade do mal. Certamente isso não significa que a banalidade do mal desenvolvida por Arendt não retrate a radicalidade do mal pensado por Kant, mas ao contrário, é a radicalidade do mal que foi banalizada e, quando isso acontece, os limites se dissolvem e tudo parece ser permitido.

A relação entre os conceitos kantianos e arendtianos se faz interessante porque, aparentemente, alguns comentadores não entram em consenso sobre o fato de os conceitos manterem alguma relação ou se romperem. Tanto Wagner quanto Souki fazem o exercício de verificar até onde tais conceitos, ou sobretudo, o conceito de Arendt, se identifica com o de Kant. Essas autoras sistematizaram no Brasil uma questão que vinha sendo discutida há muito tempo, desde que Arendt ainda vivia e passou a fazer parte dos conflitos referentes a *Eichmann em Jerusalém*. O conceito de banalidade do mal foi intensamente criticado por muitos – inclusive por pessoas próximas de Arendt – como alguns membros do movimento sionista, como é o caso de Scholem, que rompeu alianças com ela em função da divergência de idéias. Em uma carta para Scholem, em 1963 (um ano após o julgamento de Eichmann), Arendt afirma claramente que rompeu com o conceito de mal radical de Kant e que, por hora, havia pensado na idéia de banalidade do mal. Na correspondência para Scholem, Arendt afirma:

Você tem bastante razão: eu mudei meu espírito e já não falo de “mal radical”. Faz muito tempo que nós nos encontramos pela última vez, senão teríamos conversado, talvez, sobre esse assunto antes (...). Minha opinião agora é a de que o mal nunca é “radical”, é apenas extremo e não possui nem profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode crescer demais e deteriorar o mundo todo precisamente porque ele se espalha como um fungo na superfície. Ele é “desafiador-do-pensamento”, como eu disse, porque o pensamento tenta alcançar alguma profundidade, chegar às raízes e, no momento em que ele se interessa pelo mal, ele se frustra porque não há nada. Essa é a sua “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical. (Arendt *apud*

Wagner, 2006. p. 161-162)

Wagner, dessa forma, é categórica ao afirmar que não há “intercambiação” entre os conceitos de Kant e Arendt e critica Bernstein, que ao tratar do tema em seu escrito de 1997, não considera a carta de Arendt a Scholem e insiste em afirmar que não se tratam de conceitos totalmente diferentes. Souki, por sua vez também citada por Wagner, não crê que os conceitos sejam totalmente estanques, pois Arendt “seguiria a trilha de Kant” neste sentido. Souki, no entanto, nota um caráter singular que não havia sido percebido por Bernstein: a idéia de “banalidade do mal” carrega uma forte conotação política. Concomitante ao fato de Souki notar uma conotação política no conceito arendtiano, ela atribui essa mesma conotação ao conceito kantiano, fato que configura, para Wagner, um equívoco, mesmo que sutil. Souki associa os dois conceitos porque ambos teriam uma conotação política, mas segundo Wagner, embora tal conotação permaneça no conceito arendtiano, ela não existe no conceito desenvolvido por Kant⁹⁷.

A idéia de banalidade do mal surgiu, como a própria Arendt se deu ao trabalho de explicar, no julgamento de Eichmann e, principalmente pelo fato de ela ter enxergado no réu alguém que se diferenciava muito de um monstro ou de um carrasco, como as autoridades estavam habituadas a descrevê-lo. Ela havia percebido justamente o contrário, ou seja, Eichmann era tão comum e tão mediano – no sentido corriqueiro do termo – que chegou a impressioná-la e, certamente todas as suas reflexões sobre o totalitarismo vieram à baila. Ela notou, entre outros aspectos “interessantes”, o fato de ele afirmar não ter nada contra os judeus, nenhuma antipatia por eles, e ainda mais,

97

Vale conferir a citação de Wagner:

N. Souki tem razão em enfatizar a importância política da noção de “banalidade do mal” no pensamento arendtiano. Arendt não concordaria, contudo, com a dimensão política que Souki atribui ao “mal radical” kantiano, condição indispensável para que os conceitos de mal radical e de banalidade do mal possam ser considerados coincidentes por essa autora. Para Arendt, o “mal radical” kantiano não é um conceito político porque pertence à esfera da moralidade e diz respeito “ao indivíduo em sua singularidade”. A banalidade do mal diz respeito ao mal político (2006, p. 177).

No entanto, ainda nos fica o dado registrado em carta para Jaspers de que o mal radical kantiano poderia significar o esvaziamento das pessoas até o ponto de levá-las à superfluidade. Neste sentido, diferente do que afirmam Wagner e Souki, o mal radical teria uma conotação política.

afirmou que “pessoalmente” não teria motivo algum para fazer mal a um judeu e que, inclusive, manteve um *affair* com uma judia antes de entrar para o partido nacional socialista, assim como foi beneficiado profissionalmente por um colega judeu. O fato, nu e cru, consiste em que Eichmann lotava os caminhões de judeus e os enviava para a morte por uma questão de cumprimento de dever, e esse, basicamente, era o motivo pelo qual ele afirmava não se arrepender. A modernidade, que outrora havia deturpado tantas outras coisas, acabara agora, inclusive, com o conceito de mal radical, pois a radicalidade do conceito de mal kantiano foi insuficiente diante das barbáries ocorridas na modernidade. Isso, ao contrário do que se pode imaginar, não significa exatamente que o conceito kantiano é insuficiente para tratar de tais atrocidades do totalitarismo, mas é este que exacerba as categorias de mal já conhecidas. A radicalidade do mal, de Kant, deveria ser o conceito limite do mal, ou o máximo do mal (mesmo que Arendt afirme que não há como medir a profundidade do mal), mas a ideologia e o terror desenvolvidos nos campos de concentração extrapolaram tal conceito. Esse aspecto ficou evidente no espanto de Arendt ao contar para Günter Gaus o que eles descobriram que havia acontecido nos campos de concentração:

(...) tivemos que acreditar seis meses mais tarde, quando comprovamos o que tinha ocorrido. Isso é que foi perturbador. Anteriormente dizíamos: ‘Bom, nós temos inimigos. É a ordem natural das coisas. Por que um povo não teria inimigos?’. Mas foi completamente diferente. Foi na verdade como se um abismo se abrisse diante de nós, porque tínhamos imaginado que todo o resto iria de alguma maneira se ajeitar, como sempre pode acontecer na política. Mas dessa vez não. Isso jamais poderia ter acontecido. E não estou me referindo ao número de vítimas, mas à fabricação sistemática de cadáveres (...) (2002, p. 135).

Eis um aspecto que não é possível negligenciar: a violência que, integrada na categoria do terror, é a responsável pela personificação do mal e, como já havia sido notado por Kant, a violência pode tornar-se legítima. Neste sentido, cabe a definição de Grespan⁹⁸ para a banalidade

⁹⁸ Sugere-se verificar o ensaio de GRESPLAN, Jorge. Hannah Arendt e a banalidade do mal in ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. **Pensamento alemão no século XX**. Vol.I São Paulo: Goethe Institut, 2010, p. 121-138.

do mal: “a banalização do 'mal' quer dizer: o 'mal' não se coloca fora do sistema, nem este do mal”(2010, p.126).

Já tratadas as questões referentes ao mal radical de Kant e da banalidade do mal de Arendt, é possível insistir na pergunta: onde está Sócrates? Ora, Arendt também faz todas essas reflexões antes de chegar a ele. Para enfrentarmos mais detidamente as reflexões sobre a abertura entre filosofia e política, no entanto, é preciso fazer como Arendt e voltar a ele. É, portanto, mais uma vez chegada a hora de Sócrates. Porém, quando se trata do “Sócrates moral” ou da moralidade em si, os vínculos com Kant continuam presentes. De início, é importante atentar para o fato de que Arendt, um pouco aos moldes de Kant, acredita que a moralidade não seja natural e de que a conduta moral não é natural mesmo que o conhecimento do certo e do errado o sejam. Assim, a idéia socrática de que as virtudes podem ser ensinadas, cabe perfeitamente neste contexto e, quando a conduta moral não é construída ou, quando construída, é rompida, Kant e Sócrates enxergam quase as mesmas conseqüências: “no caso de Kant, a consciência ameaça com o desprezo por si próprio; no caso de Sócrates, como veremos, com contradizer-se a si mesmo” (2004d, p. 142).

Arendt invoca Sócrates para tratar das questões relativas ao mal, em função de alguns motivos que aparecem nos diálogos. Um deles consiste na idéia de Sócrates, em seus tradicionais diálogos chamados aporéticos, questionar seus interlocutores a respeito da piedade, da justiça e da bondade. Tais diálogos, de fato, são aporéticos, pois “a argumentação não leva a lugar nenhum ou gira em círculos” (2009a, p.191). O que interessa na interpretação arendtiana, porém, não são exatamente as respostas que Sócrates supostamente deveria dar, mas, basicamente as questões que ele suscita: “para saber o que é justiça, é preciso saber o que é conhecimento. E para saber isso, é preciso ter uma noção prévia não examinada do conhecimento” (2009a, p.191). O fato – ainda mais marcante na suposta “alegria” socrática de iniciar um novo diálogo ou retomar um antigo, como afirma Arendt – é que, aparentemente, Sócrates via nessa forma de conversar e pensar sobre as virtudes uma forma de poder ensiná-las.

No entanto, em mais de um diálogo platônico, parece ficar evidente que Sócrates tem sérias dificuldades em convencer seus interlocutores⁹⁹. No *Górgias*, a dificuldade de persuasão socrática fica

⁹⁹ Citam-se ao menos dois desses diálogos: no *Górgias*, no qual a situação parece ser mais difícil e no *Eutífron*, para fazermos uso dos exemplos de Arendt.

evidente, ao mesmo tempo que, em seu julgamento, ele aparenta não desejar, com todas as suas forças, convencer seus interlocutores. Neste diálogo, além de suas argumentações darem voltas e voltas e retornarem ao mesmo ponto de partida como diria Arendt, Sócrates expressa opiniões que parecem absurdas aos ouvidos de seus interlocutores sofistas. E é baseada nessas afirmações que Arendt faz uso de Sócrates para tratar das questões do mal. Além do fato de haver uma clara identificação entre o velho Sócrates e Kant – o que, em um contexto arendtiano sempre soa como um elogio – ela confere a Sócrates a virtude de não separar a moral da política e, a política aqui deve ser entendida como Arendt a entendia: como a idéia de um fazer parte do mundo, de estar com os outros em meio à pluralidade humana. Embora neste escrito haja uma separação entre o Sócrates moral e o Sócrates político, ela é apenas útil e verdadeira para fins didáticos, porém, ambos assentam-se sobre a mesma base.

Na conversa com Pólo, no *Górgias*, Sócrates afirma – sem temer sofrer algum tipo de repulsa – que prefere sofrer o mal a cometê-lo. Certamente isso é motivo de quase deboche por parte de Pólo e, sobretudo, de Cálicles, que afirma que “Pólo riu-se de ti, a meu ver com toda razão” (*Gor.*, 117 d). Tanto Pólo quanto Cálicles, assim como também Górgias, certamente prefeririam fazer o mal ao invés de sofrê-lo, principalmente em função do fato de que, para os gregos, sofrer o mal de forma injusta significava viver como um escravo. A questão fulcral, para Sócrates, porém, está na idéia de que cometer o mal faz com que a própria consciência não permaneça em paz – para tratarmos disso em termos corriqueiros. Mesmo que aqui pareça deslocada essa afirmação, é necessário alertar para o fato de que, posteriormente, voltaremos às questões de filosofia moral, quando serão abordadas as questões referentes às percepções políticas de Sócrates e, naquele contexto, se notará a importância e o sentido completo delas. Concomitantemente, serão retomadas as questões que dizem respeito às relações entre Sócrates e Kant, esperando que naquele contexto elas ganhem formas mais delineadas. O que interessa neste momento é notar que as considerações de Sócrates sobre a moral, apesar de serem negativas, ou seja, de afirmarem o que não se pode fazer, devem ser vistas como essenciais em situações limite, como o totalitarismo, por exemplo. Arendt percebeu que os indivíduos envolvidos com o sistema totalitário nunca haviam se perguntado sobre suas ações, ou, mais especificamente se suas ações eram ou não corretas. Da mesma forma, os interlocutores de Sócrates também não tinham o saudável hábito de se perguntarem se era melhor sofrer o mal do que cometê-lo. Em ambos

os casos, a conduta moral parece não ter tomado forma e lhes faltou ainda algo mais primário, quase intuitivo como o ato de tentar verificar o que era certo e o que era errado em termos morais.

3.2.2 Arendt e Sócrates como cidadão- filósofo

Para Xenofonte não faltam evidências de que Sócrates participou, de fato, dos acontecimentos políticos de Atenas e, neste sentido, entende-se o acontecimento político como aquele que se dá na *ágora*, no coração de Atenas. Isso fica evidente pelos relatos contidos nas primeiras páginas de sua obra: “Sócrates sempre viveu publicamente. De manhã saía a passeio e aos ginásios, mostrava-se na *ágora* à hora em que regurgitava de gente e passava o resto do dia nos locais de maior concorrência, o mais da vezes falava, podendo ouvi-lo quem quisesse” (2004, p.81). Apesar de Xenofonte relatar a constante participação de Sócrates na *ágora* e haver diferenças entre alguns comentaristas a respeito da real participação política de Sócrates na *polis*, para Arendt nada disso importa muito. Conforme já foi tratado algumas linhas acima, a idéia de uma verdadeira política, para Arendt, nem sempre está relacionada com as instituições. No caso de Atenas, poder-se-ia entender por instituição a *ágora*, local onde aconteciam as grandes assembléias; por assim dizer, ela não parece estar muito preocupada se Sócrates comparecia ou não à *ágora* e é possível que, ao ler o relato xenofontiano ela desse mais importância ao fato de Sócrates passear pela praça e pelo ginásio, do que, efetivamente, discursar na *ágora*. É sempre importante lembrar que a política está intimamente relacionada à ação e no caso de Arendt, esta pode ser realizada em grandes feitos, como o de Aquiles, ou em simples idas à praça, como no caso de Sócrates. Não é difícil entender porque ela reivindica Sócrates tantas vezes e nutre por ele uma imensa admiração. A questão importante é que o velho Sócrates percorria as ruas de Atenas tratando de questões filosóficas porque parecia perceber o que significava estar entre os homens e, certamente, não tardou em perceber que ele só poderia ter certeza de si próprio enquanto estivesse com os outros. Para Arendt, são os outros que fazem com que nos reconheçamos como alguém no mundo, à diferença dos animais, por exemplo, que, apesar de também terem “os outros”, nunca se reconhecem no mundo. Ora, Sócrates parecia saber que era também por isso, e em função disso, que foi condenado. Ele só poderia ser acusado, julgado e condenado estando

com outros ao seu redor para percebê-lo e fazê-lo. Porém, isso não lhe pareceu motivo de ressentimento ou hostilidade. Sócrates simplesmente pareceu perceber que a pluralidade – elemento do qual Arendt trata constantemente com certa alegria – era inerente à condição humana. Só por esse motivo era possível que alguém o levasse a beber a cicuta, mas também, só em função de sua existência era possível despertar questões e parir idéias de seus concidadãos. Ao reconhecer a pluralidade como condição, Sócrates tornou-se político por excelência, assim como Arendt o concebia.

A preocupação socrática com os ensinamentos a respeito da moral como aconteceu com Pólo e Cálicles no *Górgias*, ou como com Trasímaco e Glauco na *República*, mostra, de certa forma, a preocupação política de Sócrates. O mesmo acontece com o fato de Sócrates desejar ensinar a virtude para seus interlocutores. Essa preocupação socrática (aos olhos arendtianos) parece causar em Arendt um verdadeiro deslumbre, pois Sócrates seria alguém que de fato exerceu o *amor mundi*¹⁰⁰ comentado por Arendt. Esse amor ao mundo que só os humanos são capazes de sentir, pois são os únicos que se percebem como homens e que reconhecem os outros, tem suas bases assentadas na pluralidade. O conceito de pluralidade já foi discutido no capítulo anterior, porém, como nos textos de Arendt, aqui ele precisa ser renitentemente invocado.

A pluralidade está intimamente relacionada à idéia de amor ao mundo nutrida por Arendt. Embora o *amor mundi* possa passar a impressão de algo romântico, está diretamente unido com as preocupações políticas de Arendt. Se enquanto estudante de Marburg e aluna de Heidegger, ela ficava deslumbrada com as questões “puramente” filosóficas de seu professor e não mantinha preocupações com o mundo e com a política, essa postura começou a mudar quando passou a sentir os efeitos da política em sua vida: havia se tornado um “inimigo objetivo” na Alemanha, foi presa em um campo de trabalho na França e permaneceu apátrida por dezoito anos. Somente depois de todo esse tempo, pode sentir-se novamente “à vontade no mundo” como afirmou Young Bruehl¹⁰¹. O conceito de mundo de Arendt aparece em *A Condição Humana* e, ao contrário do que pode parecer, o mundo é

¹⁰⁰ A idéia de *amor mundi* consistiria para Arendt, em amar mais ao mundo do que a si mesmo. Mesmo assim, vale lembrar que Villa afirma que o Sócrates de *Pensamento e Considerações Morais*, “ama mais sua alma do que sua cidade” (1999, p.165)

¹⁰¹ YOUNG – BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

diferente das pessoas que o compõem, assim como também é diferente do planeta Terra ou do Universo como um todo. O mundo é especificamente aquele que é criado pelos homens e que ao mesmo tempo se coloca entre as pessoas¹⁰². Ele tem um caráter de artificialidade, de criação e está diretamente relacionado com o *homo faber*, pois é “feito” pelos homens. Embora ele tenha um vínculo estreito e singular com os homens, quando alguém chega no mundo através do nascimento ou vai embora dele por meio da morte, ele permanece, independente de quem veio ou de quem se foi. A idéia do nascimento, já tratado no capítulo anterior, ganha, por vezes, um acento heideggeriano (embora Heidegger tenha preferido tratar da morte ao invés do nascimento), pois Arendt afirma que somos todos “jogados” no mundo, um mundo que já existia antes de nós e que permanecerá depois. Após reconciliar-se com o mundo, Hannah Arendt passou a “preocupar-se” com o mundo no qual habitam os homens, no plural.

Vallée faz uma observação interessante quando trata da idéia da pluralidade em Arendt. Ela compara a pluralidade arendtiana e sua idéia de *amor mundi* com a idéia do “rosto do outro” de Levinas e com o “princípio responsabilidade” do colega de Arendt, Hans Jonas. E, provavelmente ciente da lição medieval de que as comparações são sempre claudicantes, Vallée chegou à feliz conclusão de que o conceito de *amor mundi* de Arendt está mais próximo do princípio responsabilidade de Jonas pelo fato dela não estar somente preocupada com o outro (de Levinas), no sentido do seu alter. A idéia arendtiana é mais ampla porque não contempla somente o rosto do outro, mas contempla um mundo no qual viveram, vivem e deverão viver muitos outros. Segundo Vallée:

A “responsabilidade pelo outro” enraiza-se, para Levinas, no encontro do rosto do outro, necessariamente então no singular; e uma tal responsabilidade é por essência ética. A responsabilidade arendtiana é “responsabilidade pelo mundo”, é uma responsabilidade política (...). Há pois um cuidar dos outros no plural, próximos e afastados, que encontramos ou que ficarão para

¹⁰² Vale conferir a nota de rodapé de Adriano Correia na apresentação da 11ª edição de *A Condição Humana*. Segundo Correia, em 1955, Arendt define *Amor mundi* como: “aspecto do mundo que se forma como espaço-tempo na medida em que os homens existem no plural – não com os outros, não uns perto dos outros, a pluralidade pura basta!” (2010a, p.XXII).

sempre sem rosto, responsabilidade para com aqueles que vivem, mas também para com aqueles que não de viver. Arendt está, quanto a este ponto, muito próxima do seu amigo Hans Jonas: a responsabilidade pelo mundo é sempre responsabilidade pelo seu futuro (1999, p.26).

O oposto de pluralidade, literalmente falando, seria a singularidade. Porém, singularidade não é a singularidade que Arendt opõe à pluralidade na esfera política. Para servir de antônimo a pluralidade, deve-se falar de isolamento ou de solidão. A solidão do filósofo pode, de alguma forma, afastá-lo, porém, não deveria fazê-lo. Nas *Origens do Totalitarismo* (e, mais tarde Arendt se preocupara em retomar essa questão) aparecem conceitos bastante importantes que se contrapõem à idéia da pluralidade. Tais conceitualizações vieram à tona justamente porque nos campos dos regimes totalitários, a pluralidade humana estava mais ameaçada do que em qualquer outro momento da história. Segundo ela, “ (...) a experiência do domínio total nos campos de concentração depende do seu fechamento do mundo de todos os homens, ao mundo dos vivos, em geral” (2004c, p. 489).

Nesta obra, Arendt distingue três formas de manter-se afastado do mundo das aparências e, de certa forma, da pluralidade: o isolamento (*loneliness*), a solidão (*solitary*) e o estar só (*solitude*). Posteriormente em *A Vida do Espírito*, Arendt retomará essas categorias de forma uma pouco mais filosófica – embora de certa forma ela já faça isso em *Origens do Totalitarismo* – e um tanto menos política. No entanto, seria equivocado afirmar que em uma obra ela dá uma conotação somente política e na outra acentua somente o aspecto filosófico, porque é justamente a partir da categoria de pluralidade oposta às demais que ela se vê em um constante esforço para não separar filosofia e política. Neste sentido, é necessário que se trate de cada conceito, um a um, primeiramente invocando os comentários encontrados nas *Origens do Totalitarismo* e, posteriormente, analisar como eles são retomados na *Vida do Espírito*. Ainda é importante lembrar que, embora se esteja tratando de conceitos arendtianos e que, aparentemente, não estejam relacionados diretamente com Sócrates, a própria Arendt associa a idéia de pluralidade a Sócrates e a contrapõe ao isolamento e à solidão (embora não o contraponha ao “estar-só”) e isso ficará evidente nas linhas da última obra da autora.

O isolamento para Arendt é aquele que se dá no plano político: é quando o sujeito se isola do mundo e das coisas da *polis*. Ele é uma

das bases certas sob as quais os regimes tirânicos são impostos. O isolamento é fundamental para este tipo de regime, pois é isolando os homens e impedindo-os de agir que tais regimes passam a se solidificar. O mesmo aconteceu com os regimes totalitários que, mais do que as ditaduras ou qualquer outra forma de tirania, necessitavam isolar os homens entre si. O isolamento portanto, é característica *sine qua non* de qualquer regime tirânico, e sobretudo dos totalitários. Porém, há um importante diferença na forma como se dá o isolamento em um e em outro regime. Nas tiranias tradicionais, importa ao tirano imobilizar os homens politicamente podendo-os apenas com o poder de agir. Nos regimes totalitários, algo mais acontece: toda a vida do sujeito – pública e privada – é decepada, porque ele some para o mundo e o mundo some para ele, passando a predominar uma idéia de “estar fora do mundo”, de não mais pertencer a ele. Qualquer tipo de lembrança dele com seus pares, e vice-versa é apagado e o sujeito passa a existir como se nunca tivesse existido, até o momento em que, literalmente deixa de existir, e então o isolamento torna-se perigoso e assustador.

Há outras formas “mais amenas” do isolamento e, de certa maneira, ele quase se torna necessário enquanto se mantém dessa forma. Para Arendt, o *homo faber*, o fabricante das coisas e, portanto, o “fazedor do mundo” enquanto mundo artificial, necessita estar isolado do mundo e unido com sua matéria-prima para fazer, para criar. Essa é quase uma condição do *homo faber*. Pior do que a condição de isolamento do *homo faber*, é a do *animal laborans* (conforme visto no capítulo anterior), pois neste sentido, o trabalho é a-político. Mas o mundo deve ser feito também por aqueles que agem e agir no isolamento é simplesmente impossível.

Se o fundamento para um governo totalitário é o isolamento, Arendt afirma que sua essência é a solidão. Esta, que é uma experiência fundamental e básica para qualquer ser humano, é altamente perigosa quando é iminente um regime totalitário. Ela está diretamente associada às massas, pois não é preciso que se “esteja só” para estar na solidão; ela pode dar-se em meio a milhões de pessoas e eis seu perigo. Ela está relacionada com o fato da superfluidade: as pessoas são supérfluas ao mundo e este também o é para elas, de forma que um é desnecessário para o outro. Para usar as palavras de Arendt “ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma” (2004c, p. 528), é não manter raízes com nada, nem consigo mesmo e “a experiência de não pertencer ao mundo (...) é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (2004c, p. 527). Além disso, a solidão deixa apenas um tipo de resposta para as questões que surgem: o caminho lógico.

Somente as deduções lógicas não precisam de outras pessoas para conduzi-las, isso se dá perfeitamente na solidão. Certamente Arendt jamais buscou desvalorizar o tipo de pensamento lógico. Porém, quando ele acontece isoladamente, sem outros aspectos que o completem, ele representa um empobrecimento das atividades humanas. Arendt assinala, a propósito, que a Bíblia lembra com razão: “não é bom que o homem viva sozinho”.

Quando se está só, porém, não se está na solidão. Arendt é bem enfática em afirmar: “solidão não é estar só” (2004c, p.528). A experiência do estar só é a mais necessária e mais nobre ao homem. Ela é como a pluralidade: é o que faz do homem, homem. Embora possa parecer redundante, ela é como a pluralidade porque ela é plural, haja vista que quando se está só, a rigor, se está consigo mesmo. O estar só, diferente da solidão, não é alarmante; é necessário e acontece toda vez que pensamos. Quando se está na plena atividade do pensar, se está, por assim dizer, afastado do mundo, se está a sós consigo mesmo. É necessário, então, que o mundo das aparências nos chame de volta para ele e nos reconduza a ele. O estar só, mais do que qualquer outra experiência, necessita do mundo das aparências para completá-lo. Diferente da solidão – que pode acontecer no meio de milhares de pessoas sem que as notemos – só necessita em princípio, de nós mesmos, mas necessita, posteriormente dos outros, do mundo das aparências:

A rigor, todo ato de pensar é feito quando se está a sós, e constitui um diálogo entre eu e eu mesmo; mas esse diálogo do dois-em-um não perde o contato com o mundo dos meus semelhantes, pois que eles são representados no meu eu, com o qual eu estabeleço o diálogo do pensamento (2004,c p. 528).

O estar só, sendo essencialmente estar em contato consigo mesmo (*eme emauto*, conforme Arendt lembra de Platão) por meio do pensamento, também apresenta um certo grau de perigo, sobretudo para aqueles cuja pluralidade – embora inerente nos seres humanos – nem sempre parece muito agradável; para aqueles que, segundo Arendt, têm uma espécie de hostilidade com o mundo das aparências: os filósofos. Estes, para Arendt, figurados por Platão (e quem sabe por Heidegger?), correm o sério risco de se inebriarem consigo mesmos e não desejarem mais voltar para o mundo. Talvez isso não ofereça mal ao mundo, mas tampouco lhe traz algum bem. Assim, o único perigo que ronda o estar

só reside no fato de poder tornar-se solidão.

Em *A Condição Humana*, os conceitos de isolamento, solidão e estar só também aparecem. Mas na nova roupagem dada à tradução da décima primeira edição em português – feita por Adriano Correia – eles aparecem, respectivamente na forma de desamparo (*loneliness*), vida solitária (*solitary*) e solidude (*solitude*). Nesta obra, embora o contexto seja diferente, a temática é a mesma apresentada em *Origens do Totalitarismo*, ou seja, o ocultar-se ou o aparecer no mundo das aparências. Em *A Vida do Espírito*, o estar consigo mesmo recebe um caráter mais sócrático. Além disso, ainda se tem a impressão de que Arendt confere o estar consigo, ou a solidude, de forma mais “filosófica”, mas “contemplativa”. Esta é novamente uma tarefa especulativa, talvez com meras impressões e poucas respostas certas, mas ela começará a ganhar traços mais delineados no próximo tópico deste capítulo.

Arendt parece ter notado esse aspecto de “oásis” do mundo quando ele estava prestes a tornar-se “deserto” com o totalitarismo. Sócrates, de alguma forma, com seu jeito “cidadão-filósofo” de ser, pode apontar saídas para um mundo que beira o deserto. Deserto este que está em parte relacionado com a separação entre filosofia e política. Para quem, porém, não via problemas em conciliar essas duas categorias, talvez o mundo pudesse ser mais facilmente um oásis.

3.3 O DOIS-EM-UM SOCRÁTICO: A SÍNTESE DO SÓCRATES MORAL E DO SÓCRATES POLÍTICO

Depois de tratar exaustivamente da pessoa de Sócrates sob diversos ângulos (sempre privilegiando o olhar de Arendt sobre ele), podemos nos aproximar do desfecho deste escrito. Para tanto, porém, nunca deve ser permitido que se esqueça o porquê, o motivo pelo qual nos propomos a discutir. O problema inteiro reside na idéia arendtiana de que há uma separação entre filosofia e política que surgiu com a morte de Sócrates, que foi enxergada por Platão e permaneceu incrustada em toda a tradição do pensamento político ocidental. Essa é a peça chave que desencadeia e que gera a cadeia de raciocínio presente ao longo deste texto.

A importância do abismo aberto entre filosofia e política não reside exatamente em si, mas em suas conseqüências. A mais grave delas (e até seria possível perguntar se esta não seria a única

conseqüência, o que, certamente não diminui sua importância e seu “perigo”) é a perda da dignidade da política causada por uma linha de pensamento filosófico que não atribui à política e, sobretudo à pluralidade dos homens, a verdadeira importância que lhe deveria ser concedida. Disso surgem conseqüências das conseqüências que, de tão enraizadas no pensamento ocidental, são dadas como certas e inquestionáveis e são por vezes, entendidas como se sempre tivessem existido. Um exemplo simples e claro disso é a oposição entre ação e contemplação, entre *vita activa* e *vita contemplativa*. Não é à toa que essas oposições, quase “aporias”, estejam tão enraizadas: afinal, elas existem há praticamente vinte e cinco séculos, desde Platão. Mas não desde Sócrates.

Na modernidade, segundo o olhar “sombrio” de Arendt, essa separação entre filosofia e política ganhou dimensões grandes demais, demasiadamente assustadoras. Por um determinado período de tempo, o mundo virou noite e caiu em sombras e a política – que deveria ser uma espécie de refúgio no qual a pluralidade humana recebe proteção – tornou-se exatamente o contrário: uma máquina de extermínio da pluralidade na realização da “fabricação de cadáveres” por meio da novidade dos regimes totalitários. Talvez não seja possível afirmar que a separação entre filosofia e política tenha como conseqüência direta a ascensão de tais regimes. Isso poderia configurar-se, quiçá, como um exagero, principalmente pelo fato de que há elementos inerentes à modernidade que contribuíram para a ascensão destes regimes¹⁰³. Além disso, mesmo relacionando tais atrocidades com o abismo aberto entre filosofia e política enxergado por Platão, não se tem a menor intenção de julgá-lo ou acusá-lo, o que seria, por assim dizer, um absurdo atemporal. No entanto, não há como negar que Arendt aproxima, de alguma forma, esses dois eventos.

Dados como fatos o abismo aberto e as suas conseqüências, as questões que devem aparecer daqui em diante, nos últimos passos deste escrito são outras: ele (o abismo) existe ainda? Caso exista, é possível imaginar algo para cruzá-lo e novamente aproximar filosofia e política? É necessário aproximá-las? O que acontecerá caso elas permaneçam separadas? Essa ainda é uma discussão atual? Há alguma forma de nos

¹⁰³ É possível nos remetermos brevemente à idéia de uma sociedade de massas bem como das questões relativas à técnica que Arendt aparentemente herdou de Heidegger, mas que se tornou marca dos pensadores da época de Arendt (como Jonas, por exemplo) e que foi retratada no cinema e na literatura com Fritz Lang, Jünger e Huxley, para nos determos em alguns exemplos.

resguardarmos do perigo da ascensão de novos regimes totalitários? Há ainda algum sentido para a política? Haveria a necessidade de um novo pensamento político? Certamente boa parte dessas perguntas permanecerão sem resposta e, ao final deste escrito, proporcionalmente teremos uma série de perguntas para pouquíssimas respostas, mas refletiremos sobretudo a respeito de uma delas: a separação entre filosofia e política teria alguma solução? Algum pensador poderia sugerir algo? Ao que tudo indica, Hannah Arendt teria percebido alguém que apresentou, involuntariamente, algumas respostas às nossas perguntas. Para usar as palavras de Arendt, ele é um homem que não se incluía nem entre os muitos e nem entre os poucos, que não tinha pretensão de ser um governante de homens e que não deixou nada escrito (2009a, p. 189): Sócrates.

A partir dos seus ensinamento e sobretudo a partir da idéia do dois-em-um (que será explicada em breve) é possível enxergar uma tentativa de solução para o problema que tanto angustiava Arendt. No entanto, a pergunta que surge em seguida é outra: não seria óbvio demais que justamente Sócrates ofereceria uma resposta para o problema? Afinal, deve-se lembrar que era com ele que não havia problema algum entre a filosofia e política, que elas se conciliavam harmoniosamente. A pergunta aqui é: não estamos dando voltas em torno de Sócrates como ele mesmo fazia com as questões que propunha aos seu interlocutores? Não estamos sendo aporéticos com (e como) Sócrates? Será que Arendt não deveria ter buscado respostas em alguém que tivesse vindo depois de Platão, ou seja, depois do abismo ser aberto, e não antes? Até que ponto é válida a solução oferecida por Sócrates, e até onde ela é “legítima”, pois ele nunca teria oferecido solução nenhuma para o problema, uma vez que ainda não havia problema quando ele se encontrava vivo? A idéia do dois-em-um pode ser uma tentativa de solução para o problema, mas talvez seja, realmente, apenas uma alternativa. Ela é altamente especulativa e se teoria e prática, de fato, estão separadas, talvez o que Sócrates ensina em nada mude as atitudes dos filósofos profissionais e dos homens comuns. Porém, de qualquer forma, ela é nobre em si para merecer destaque e, mais do que uma simples ênfase – mesmo duvidando de sua real eficácia na solução do conflito – ela deve ser, metaforicamente falando – o coração deste escrito.

3.3.1 O dois-em-um sócrático

Se o terceiro e último capítulo é central para um trabalho que leva Sócrates no título, esta parte do capítulo que trata do dois-em-um sócrático é ainda mais central. Novamente poderíamos nos perguntar até onde essa idéia é sócrática, pois ela poderia ser platônica. Segundo Arendt, Platão, no *Teeteto*, define a idéia de estar sozinho consigo mesmo – que é a essência do dois-em-um – de *eme emauto*. A idéia do dois-em-um é fácil de ser entendida: quando se está sozinho, se está a sós consigo mesmo. Isso significa dizer que sou eu e mais eu mesmo e, metaforicamente falando, não sou um, mais sou dois, pois converso comigo mesmo. É um diálogo interno, como se duas pessoas estivessem conversando. Isso nem sempre está relacionado com a solidão física, pois é possível que se esteja sozinho, em um quarto, e não se esteja sozinho consigo mesmo, ou seja, não se é dois-em-um. Aqui reside a importância dos conceitos tratados anteriormente: solidão, estar só e isolamento, pois como afirma Arendt:

Existencialmente falando, o pensar é um estar só, mas não é solidão; o estar só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando como Jaspers dizia, “eu falto a mim mesmo” (*ich bleibe mir aus*), ou em outras palavras, quando sou um e sem companhia (2009a, p. 207).

No entanto, é possível que alguém se encontre em meio a uma multidão e, de repente, é arrastado pelo “vento do pensamento”, de forma que, “se retira” do mundo e se mantém a sós consigo mesmo. Esse é, com frequência, o movimento dos filósofos. Um pouco aos moldes de Platão e Heidegger – para manter vivas as comparações de Arendt – os filósofos, quando não se isolam do mundo em sua torre de marfim, acabam isolando-se naturalmente por meio do dois-em-um. Mas iludem-se eles quando pensam que podem manter-se sós em um mundo que é, essencialmente, plural:

O filósofo que, tentando escapar da condição humana da pluralidade, foge para a solidão total, entrega-se, de forma mais radical do que qualquer outro, a essa pluralidade inerente a todo ser

humano, pois é a companhia dos outros que, atraindo-me para fora do diálogo do pensamento torna-me novamente um – um ser só humano, único, falando apenas com uma voz sendo reconhecida como tal por todos os outros (2002, p. 101).

Eis a característica presente no dois-em-um que serviria como uma espécie de “solução” para o problema causado entre filosofia e política, e que, grosso modo, também pode ser entendido como o problema da solidão (traduzida por Correia como vida solitária – *solitary*) e da pluralidade. Explica-se: na condição do dois-em-um, nunca se está só, jamais se é apenas um. Isso porque quando se está, na atitude do pensar, sozinho consigo mesmo, são dois: o eu e eu mesmo. Ou seja, mesmo quando se está sozinho, a condição é plural. Ademais, há outro aspecto que merece atenção: os outros, as demais pessoas que transitam pelo mundo das aparências. O fato é que quando o dois-em-um está “agindo” e, aparentemente, está fora do mundo das aparências, este mundo o traz de novo à unidade, o chama novamente para o mundo no qual ele é um, mas está no meio dos outros e portanto, não está sozinho novamente. A questão a ser notada é que o homem parece nunca estar só e as coisas aparentemente ocorrem de uma maneira que não “facilitam” a solidão, mas garantem o caráter sempre plural dos homens. Neste sentido, Arendt é bastante clara quando afirma que:

(...) enquanto travo o diálogo do estar só, no qual estou estritamente sozinho, não estou separado daquela pluralidade que é o mundo dos homens e que designamos, no sentido mais amplo, por humanidade. Essa humanidade, ou melhor, essa pluralidade, já se evidencia no fato de que sou dois-em-um. (“Um é um e estará para sempre e totalmente só” aplica-se apenas a Deus). Os homens não só existem no plural, como todos os seres terrenos, mas também trazem em si mesmos uma indicação dessa pluralidade (2002, p. 103).

A pluralidade que encontramos no estar só (que não é a solidão), talvez seja a parte política relevante do dois-em-um que na verdade, é apenas um reflexo do Sócrates cidadão-filósofo pintado por Arendt, mas há ainda um aspecto moral e é por isso que afirmamos que o dois-em-um é a síntese do Sócrates político e do Sócrates moral.

O fato sabiamente levantado por Sócrates é que quando se está sozinho consigo mesmo, se está falando consigo mesmo, como se fosse um “amigo” que convive diretamente conosco, dentro de nós. Embora ela faça distinção entre o pensamento (a atividade do dois-em-um) e a consciência (que será tratada posteriormente), esses aspectos parecem semelhantes diante das observações de Sócrates. A questão é que Sócrates acreditava que era possível viver com alguém dentro de mim que percebe o que eu faço e como eu ajo. O velho adágio que afirma que se pode enganar os outros, mas nunca enganar a si próprio aparece aqui e Sócrates sabia bem disso. É por este motivo que ele afirma, no *Górgias* (que Arendt define como um diálogo platônico e não socrático, haja vista ela sempre fazer tais distinções): “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, sendo um viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e contradizer-me” (Platão *apud* Arendt, 2009a, p. 203). Parece não haver, para Sócrates, nada pior do que tentar enganar o próprio eu, aquele que está presente no dois-em-um quando pensamos. É como se ele estivesse no ego pensante em tempo integral, sempre aguardando o indivíduo voltar para conversar sobre suas ações. Arendt está correta ao afirmar que, aos ouvidos de um moderno, isso parece ser “um moralismo barato”, mas, para tentar esclarecer, ela retoma duas pequenas histórias. Sempre bastante cuidadosa, ela teme “empobrecer” o sentido do dois-em-um de Sócrates e alerta o leitor para possíveis simplificações a fim de esclarecer a teoria de Sócrates.

Uma das histórias está presente no diálogo do *Hípias Maior*, que, possivelmente, não teria sido escrito por Platão, mas que, para Arendt, oferece “um testemunho verdadeiro de Sócrates” (2009a p. 210). Tendo Hípias como interlocutor, Sócrates comenta que quando voltar para casa, há alguém esperando por ele (pelo próprio Sócrates), um “parente próximo” que vive a lhe interrogar. E Sócrates haveria de saber que este alguém, este amigo ou parente próximo, lhe perguntaria o porquê de ele ter concordado com Hípias. Este alguém parece, de alguma forma importuná-lo com tais questões, mas certamente conhecia a “si mesmo” e sabia que não era possível fugir desse amigo. Ele parece ter conseguido a façanha de fazer Hípias crer que tal alguém era de fato, uma outra pessoa. Mas neste patamar já se sabe que é o “outro Sócrates” que o espera “em casa” para que tenham uma conversa. É a conversa silenciosa dele com ele mesmo (*eme emauto*). Sócrates nunca permanece sozinho: enquanto estava com Hípias, este lhe fazia companhia, e quando deixar Hípias, o outro de si mesmo lhe fará

companhia. Eles conversarão e interrogar-se-ão de forma tão veloz, que somente o “vento do pensamento” e as “pernas” do ego pensante seriam capazes de acompanhar. O pobre Hípias, porém, que não tinha o mesmo talento de levantar questões, de questionar-se e pensar por si próprio como Sócrates tinha, permaneceria sozinho quando deixasse a companhia de Sócrates. Não haveria ninguém esperando o estúpido Hípias, ninguém que lhe perguntasse por que discordou ou concordou com Sócrates. Aqui, Hípias é mostrado como o típico caso de alguém que, como diria Arendt, simplesmente não inicia o diálogo de si consigo mesmo.

É interessante notar sobre e como se dá o diálogo de mim comigo mesmo. Ele acontece de forma tão veloz que caso fosse possível enxergar, pelo lado de fora, o que acontece “dentro” dos limites do ego pensante, não daríamos conta de acompanhar. Ademais, ele certamente acontece diferentemente do que acontece quando estamos isolados, ou seja, o dois-em-um não age como um pensar lógico (talvez a única regra da lógica que ele guarda consigo mesmo é a idéia da não contradição), que encontra somente uma verdade no final das premissas e que, caso a primeira premissa esteja equivocada, todas as demais estarão também, como costumou acontecer em meio aos regimes totalitários, por exemplo. O jogo de pensamentos do dois-em-um é mais inexato, mas é também mais intenso e verdadeiro. Diferente do modelo de pensamento estabelecido quando o sujeito se “isola”, ou seja, o pensamento lógico, o pensamento de de si consigo mesmo fornece, para Arendt, resultados mais produtivos, pois a a forma dialética de pensar aos modos da *dialegesthai* grega, tão recomendada por Sócrates, gera a *doxa* e não a suposta verdade que o pensamento lógico gera.

A outra “história” contada por Arendt é de autoria de Shakespeare e trata de Ricardo III que, ao que parece, depois de ter cometido um crime, encontra seu outro “eu” ao “voltar para casa” e não permanece mais em paz. Sua suposta tranqüilidade volta quando ele “retorna” ao mundo das aparências e deixa de ser dois e ingressa novamente à sua unicidade diante do mundo:

De que estou com medo? De mim mesmo? Não há mais ninguém aqui:

Ricardo ama Ricardo: isto é, eu sou eu

Há um assassino aqui? Não. Sim: eu.

Então fuja! Como? De mim mesmo? Boa razão essa:

Por medo de qual me vingue. Como? Eu de mim mesmo? Ora!

Eu me amo. Por quê? Por algum bem

Que eu possa ter feito a mim mesmo?
 Mas não, ai de mim! Eu deveria me odiar
 Pelos atos execráveis cometidos por mim?
 Sou um canalha. Não, minto; eu não sou.
 Idiota, falas bem de ti mesmo: idiota, não te adules.
 Consciência é apenas uma palavra que os covardes usam,
 Inventada antes de mais nada para infundir temor nos fortes
 (Shakespeare *apud* Arendt 2009a, p. 212).

Arendt explica então, o que há de comum na historietta de Sócrates com Hípias e nesta passagem de Ricardo III. Ambos devem explicar-se para seu eu próprio: Sócrates deveria fazê-lo se tivesse concordado em algo com Hípias, que ele sabia que estava correto, e Ricardo, por sua vez, perguntava-se a si próprio se ele era o assassino. Perguntava e respondia tão rápido para si mesmo que gerou contradições, mas sabia que algo estava errado. Quando volta ao mundo das aparências e deixa de ser um, afirma algo parecido com o fato de que pensar muito consigo mesmo é tarefa para os fracos, o que configura uma boa escapatória, mas certamente ele sabia disso e novamente seu “eu” voltaria a lhe atormentar. A questão é que tanto em Sócrates quanto em Ricardo fica evidente, que como afirma Arendt, se pode conviver com um sofredor, mas nunca com um assassino. A vida pode tornar-se insuportável. Aqui aparece a clara relação com a outra afirmação de Sócrates citada anteriormente: “é melhor sofrer o mal do que cometê-lo”. Segundo Arendt:

(...) se faço o mal, sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável; nunca posso me ver livre dele. Por isso, o crime que permanece oculto aos olhos dos deuses e dos homens, um crime que não aparece porque não há ninguém a quem possa aparecer, e que os senhores encontrarão mencionado em Platão realmente não existe: assim quando sou meu parceiro quando estou pensando, sou minha própria testemunha quando estou agindo. Conheço o agente e estou condenado a viver junto com ele. E ele não é calado (2004d, p. 154-155).

A idéia do *sendo um*, presente na frase de Sócrates supracitada¹⁰⁴ é, explica Arendt, de modo errôneo, frequentemente

¹⁰⁴Frase citada na página 134 (Platão *apud* Arendt, 2009a, p. 203).

ignorada pelas traduções inglesas. No entanto, para ela é justamente isso que importa, pois quando Sócrates afirmar que *sendo um* não é possível viver em contradição consigo mesmo, ele só queria dizer, segundo Arendt, que “o que Sócrates está tentando dizer (...) é que viver junto com os outros começa por viver junto a si mesmo” (2002, p. 102).

Eis aqui a tentativa de síntese do Sócrates político e Sócrates moral por meio do dois-em-um, pois é como se nós precisássemos estar “amigos” de nós mesmos para estar bem com outros. Porém, para ficarmos bem conosco mesmos é necessário que conversemos com este nosso outro “eu”. Todavia, nem quando fazemos isso estamos sós, pois a pluralidade nos toma no *dois-em-um*. É interessante notar que isso parece ganhar ares de psicologia de auto-ajuda, dessas que recomendam que você deve estar de bem consigo mesmo, ou amar-se a si próprio para poder conviver com seus semelhantes. Porém, certamente não é neste sentido prosaico que Arendt entende os ensinamentos socráticos, pois há uma cadeia de relações estabelecidas por ela que têm como pano de fundo a dignidade da política manifestada na importância da pluralidade.

3.3.2 O pensar: condição insuficiente

O dois-em-um é, como Sócrates percebeu, a “essência do pensamento”. O *eme emauto*, diálogo sem som de mim comigo mesmo, é o que faz com que o pensamento se efetive interiormente. Certamente ele está relacionado com o fato de que somente nós, humanos, temos a capacidade de usar a linguagem. A idéia grega de *logos* expressa isso de forma mais completa e essa importância já havia sido notada por Aristóteles ao perceber a relevância da linguagem nos humanos. Porém, o que interessa aqui é notar o destaque que Arendt atribui ao pensamento. Certamente há muitas ressalvas a serem feitas neste sentido. Em primeiro lugar, porque deve se perguntar o quão é eficiente o pensar para o agir, ou seja, se ele é suficiente para tanto. Talvez Arendt nem precise ir até Sócrates para responder, talvez nem precise regredir no tempo para tanto. Ela pode, como fez sabiamente, descobrir a resposta por meio do “rei secreto da floresta” – para usar a metáfora de Ettinger – de Heidegger. Arendt descobriu junto dele que, apesar de fundamental, o pensamento, como afirma Heidegger: “(...) não traz conhecimento como as ciências. O pensamento não produz sabedoria prática utilizável. O pensamento não resolve os enigmas do Universo. O

pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir” (Heidegger *apud* Arendt, 2009a, p.17). Apesar de Arendt, de certo modo, crer que esta imagem heideggeriana de pensamento contribui ou é resultado do abismo entre filosofia e política, ela concorda que o pensamento, somente ele, não é condição suficiente para “reger” a ação, pois ainda falta o “julgar” (que será tratado posteriormente). Heidegger parece mostrar isso a Arendt de duas formas: uma, escrevendo o que mais tarde ela usaria como epígrafe de *A Vida do Espírito* e que foi citada acima e a outra, foi o próprio ingresso de Heidegger no nacional socialismo. Arendt no entanto, enxergou que Heidegger não era exceção entre os intelectuais, era quase regra. Isso está diretamente relacionado com o fato de ela afirmar que quando se trata do pensamento “não técnico”, ou seja, daquele que está presente “em todas as esferas da vida” e que faz com que nos remetamos às nossas lembranças e, de alguma forma, avaliemos o que fazemos, está “inteiramente ausente nos que chamamos de intelectuais” (2004d, p. 159). Não há dúvida de que a grande questão a incomodar Arendt é aquela que renitentemente volta à sua memória e faz com que ela se pergunte: ora, se o pensamento é tão importante e imprescindível assim, se o diálogo sem som de mim comigo mesmo é a essência do pensamento, como é possível que, no final da década de 20 e início da década de 30 do século XX, os intelectuais alemães – frutos de uma Alemanha altamente desenvolvida em termos de pensamento, embora atrasada economicamente – foram envolver-se com o movimento que resultaria na sombra do mundo? Neste sentido, é ainda interessante notar que ela afirma claramente que “os filósofos e metafísicos monopolizaram esta capacidade [de pensar]” (2010b, p. 124). Essa parece ser a boa e velha questão sobre a diferença entre a *sophia* e a *phronesis*. Arendt é inteligente o suficiente para distinguir Heidegger e os demais intelectuais dos assassinos que faziam parte das tropas SS e que, por assim dizer, também ouviam Hördlerlin, como ela mesma afirma. Porém, não há dúvidas que apesar de necessário, o pensamento é insuficiente quando se trata de reger uma ação. Insuficiências à parte, Arendt também devota-se ao pensamento e, ao que parece, aprendeu a fazê-lo com Heidegger. Como lembra ela: “(...) Heidegger jamais pensa sobre alguma coisa; ele pensa alguma coisa” (2003, p.233). Ao que tudo indica, é por este motivo que ela desejava dedicar a *Vida do Espírito*, sua obra mais filosófica, mesmo que inacabada, a Heidegger. Talvez a volta para a filosofia (se é que algum dia Arendt realmente a tenha deixado, como desejou) era uma volta a Heidegger (se é que algum dia Arendt realmente o deixou também). O fato é que, se em *A Condição Humana*, ela havia se

dedicado à *vita activa* em *A Vida do Espírito*, ela resolveu privilegiar as atividades do espírito, a saber, aquelas que proporcionam a *vita contemplativa*, como o pensar, o querer e o julgar (este último inacabado). No primeiro tomo, as questões relativas ao pensar vem à tona e parecem inebriá-la. Elas surgem, conforme já citado, a partir das questões relativas ao julgamento de Eichmann, mas se alastram e preenchem grande parte do livro. E não é à toa que Arendt retoma Sócrates no final do capítulo 3, pois ele seria a própria “encarnação” do “vento do pensamento”. Ademais, Arendt parece ter entendido com Heidegger a velha lição socrática que uma vida não vale a pena ser vivida sem pensamento. Segundo ela:

O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam, são como sonâmbulos (2009a, p. 214).

A atividade do pensar, apesar de ser insuficiente para reger as questões referentes à ação é responsável por certas questões morais pois, “tem certos resultados morais, isto é uma atividade em que aquele que pensa se constitui em alguém, em uma pessoa ou em uma personalidade” (2004d, p. 171). Isso abre fendas para que Arendt passe a tratar da questão do pensar relacionando-a com a problemática do mal. O velho questionamento que vem novamente à baila é: onde não há pensar, há mal? Ou seja, Arendt se questiona constantemente se há conexões entre a ausência do pensar e a presença do mal. Ela afirma que o pensar, apesar de encantador e sedutor, apresenta alguns problemas, sobretudo quando tentamos estabelecer relações entre ele e as questões práticas do dia-a-dia. Em outras palavras: é perigoso não pensar, mas às vezes, pode ser perigoso pensar também, pois “na prática, pensar significa que temos de tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade” (2009a, p. 199). Tais decisões, que são frutos do pensar, nem sempre são as mais corretas, e nunca sabemos qual é o tipo do “alguém” que será “constituído” pelo pensar. O pensar, assim como a ação, é sempre ambíguo no sentido de que tanto

um quanto o outro fazem com que irrompa o novo e, do novo podemos esperar tanto regimes totalitários como um bom mundo para se viver. O perigo, para Arendt, não está no pensar em si, que enquanto permanece somente como atividade do ego pensante não apresenta nenhum tipo de problema. A questão se torna perigosa a partir do momento em que é transferida para a esfera do dia-a-dia e, então, “dissolve-se”. No entanto, se o pensar pode ser perigoso, não fazê-lo é ainda pior. Primeiro, porque seguindo a lição de Sócrates, “pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa” e, como Arendt já afirmou, quem não pensa vive como sonâmbulo. Além disso, a picada do moscardo nunca é negativa pois ele sempre “desperta”.

Outrossim, mesmo que o indivíduo picado pelo moscardo desperte para inclinações não muito sadias, como foi o caso de Cálicles, por exemplo, nada pode ser pior do que não pensar. Ao que parece, embora Arendt nunca tenha conseguido responder completamente essa pergunta a si mesma, há indícios de que, de fato, a ausência do pensamento e a presença do mal estejam relacionadas. Para tanto, Sócrates novamente é invocado e Arendt encontra nele uma explicação bastante plausível: o raciocínio realizado por Sócrates está baseado na idéia de que o mal não pode ser pensado em si, pois a premissa básica é que o mal não existe em si, mas é entendido como ausência de bem. Ora, se os homens pensam sobre aquilo que lhes agrada e é amado e, se esse amor é uma busca no sentido de *Eros*, então concluímos que ninguém ama o mal, pois se deseja o bem, o belo, a dignidade, a justiça e outras virtudes. Porém, nunca o mal. Além disso, aqueles que procuram o bem, não são capazes de fazer mal. Essas questões, como se pode perceber, estão diretamente relacionadas com as afirmações socráticas de que: i) é melhor sofrer o mal do que cometê-lo; ii) é melhor desaver-se com o mundo inteiro do que desaver-se consigo próprio. A questão é que, quem for um amante da dignidade, da justiça, do belo, jamais cometerá o mal, mas preferirá sofrê-lo, pois, caso o cometa, estará se desavendo consigo mesmo antes de fazer isso com os demais. Mas essas percepções *só são possíveis por meio do pensamento* de forma que, quem se negar a pensar sobre tais assuntos corre sérios riscos e põe as pessoas em volta em perigo também. Segundo Arendt, para Sócrates: “o mal seria tudo aquilo que não posso suportar ter feito, e o malfeitor seria alguém impróprio para a interação, especialmente para a interação do pensamento entre ele e ele mesmo” (2004d, p. 164). Assim, quando houver, de fato, pensamento no sentido do dois-em-um, teoricamente, não poderia haver mal.

No caso de Eichmann – o homem que faz Arendt identificar o

mal com a ausência de pensamento – a atividade do pensar certamente não era uma constante e isso fazia com que Eichmann não conseguisse analisar os padrões que lhe eram impostos no âmbito exterior ao pensamento, ou seja, não conseguia dirigir seus pensamentos para aquilo que o nacional socialismo o mandava fazer. Hannah Arendt pareceu indignar-se com tamanha mediocridade e foi isso, provavelmente, que a fez pensar sobre como aquilo poderia ter acontecido. O velho ditado que pergunta se a consciência pesa ou não pareceu fazer Arendt interrogar-se sobre Eichmann. Ao que parece, o homem que dizia – pretensiosamente – “ter vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever” (2004b, p.153) não pensava e nem julgava, pois Eichmann poderia ser tudo, menos senhor dos próprios atos aos moldes de Kant.

Mas eis outro ponto que merece ser esclarecido: quando se fala do dois-em-um, do pensamento, do falar consigo mesmo e perguntar-se sobre as ações, bem como quando se fala da consciência, é comum haver confusões que identificam um com outro. No entanto, é necessário que se esclareça que são diferentes. Explica-se: o dois-em-um está diretamente relacionado com o pensamento, é a essência do pensamento. O diálogo de si consigo mesmo torna efetivo o pensamento. No entanto, a consciência é diferente. Como Arendt faz questão de esclarecer, “a consciência não é o mesmo que pensamento; os atos de consciência têm em comum com a experiência dos sentidos o fato de serem atos ‘intencionais’ e, portanto, cognitivos, ao passo que o ego pensante não pensa alguma coisa, mas sobre alguma coisa” (2009a, p. 119). A consciência, porém, é indispensável ao ato de pensar, ou seja, apesar de eles serem diferentes, o pensar depende dela na medida em que ela “sente” o que é certo e o que é errado. Porém, ela recebe um caráter negativo dado o fato de que ela nunca impulsiona e nem rege o agir, ela apenas busca perguntar se alguém está ou não de acordo consigo mesmo. Segundo Arendt, ela não é um “produto” antigo, mas surgiu somente quando “Deus começou a falar com os homens” e lhes dizer o que é certo e o que é errado. É preciso notar porém, que a consciência em nada tem que a ver com o mundo da política, pois ela é sempre e unicamente subjetiva e nunca atinge a esfera da intersubjetividade. Isso lhe confere também um caráter não político (a-político), pois ela ilustra apenas a preocupação consigo mesmo. Neste sentido talvez se possa dizer, como Arendt o fez, que Sócrates ama mais a si mesmo do que à *polis*.

É preciso que se volte às questões referentes ao pensar e, mais especificamente, ao pensar como atividade. Essa é uma questão central

quando se tem como pano de fundo o abismo entre filosofia e política. Arendt observa a antiga oposição que há entre ação e contemplação e não é difícil notar que o hiato aberto entre filosofia e política está diretamente relacionado com as divergências entre ação e contemplação. Para tanto, basta lembrar a oposição entre *bios theoretikos* e *bios politikos*¹⁰⁵. O fato é que o pensamento, que faz parte da gama presente na vida do espírito e não da gama presente na vida ativa, também é entendido como atividade. Por mais de uma vez, Arendt cita Catão que afirma que “nunca se está mais ativo do que quando nada se faz”. O pensamento portanto, faz parte da lista de “atividades” da vida do espírito. No entanto, em *Pensamentos e Considerações Morais*, a autora observa que não é possível equiparar a atividade com a ação, pois a primeira é apenas um “subproduto” da segunda. Por outro lado, é equívoco afirmar que o pensamento é pura passividade. Ele não é somente contemplar, pois entre outros motivos, para Arendt, ele gera conseqüências de cunho moral. O pensamento, no entanto, como se encontra na esfera do espírito e nunca na esfera da ação, é frequentemente entendido como impotente, ou seja, como oposto ao poder, como afirma Arendt. Ademais, a velha expressão que recomenda que se pare e pense é verdadeira no sentido de que o pensamento exige todas as energias voltadas para ele, de forma que não é possível que se pense e que se faça algo. O pensar exige a total atenção de si para consigo mesmo a fim de que se possa ficar com seu dois-em-um. Neste sentido, volta-se à velha questão a respeito da impotência política do pensar, ou seja, do fato dado de que o pensamento, como afirmou Heidegger, não nos dota com o poder de agir. Por outro lado, é necessário atentar para o *insight* arendtiano que notou o caráter plural (e político) do dois-em-um socrático que, por sua vez, está diretamente relacionado ao pensar.

3.3.3 O julgar e sua importância para o agir

Se o pensar é condição necessária mas insuficiente para tratar de questões relativas à política e ao mundo das aparências, o julgar

¹⁰⁵ Sobre este tema é importante voltar as atenções para texto *Sobre Hannah Arendt* no qual, quando questionada sobre a natureza do pensar e do agir, Arendt afirma enfaticamente que eles não são a mesma coisa. A ação só pode acontecer em concerto, ao passo que o pensar exige que se pense por si próprio. Dessa maneira, há certamente dificuldades intrínsecas na relação entre teoria e prática (2010b, p. 124-127).

chega para complementá-lo. As considerações sobre o julgar, a terceira “atividade” do espírito, infelizmente não foram concluídas. Há somente indícios do que Arendt pretendia em sua empreitada sobre o julgar. Isso fez com que a organizadora de *A Vida do Espírito*, Mary McCarthy – talvez a amiga mais próxima de Arendt na velhice – tenha optado por colocar no lugar que pertenceria ao julgar os excertos acerca da filosofia política de Kant elaborados por Arendt. As relações entre o julgar e a filosofia política talvez não fiquem tão claras de saída, mas McCarthy provavelmente acertou em escolher estes escritos arendtianos para compor a parte referente ao julgar¹⁰⁶.

O fato é que Arendt evoca Kant constantemente ao tratar do julgar e traça paralelos imediatos com a filosofia política dele. Ou, ainda em outros termos, ela encontra nos escritos kantianos sobre o julgar, questões diretamente relacionadas à filosofia política e desenha, a partir daí, mapas conceituais que somente ela seria capaz de fazer. Para Beiner, os escritos sobre o juízo estão minimamente sistematizados em forma de conferências, mas eles são uma constante nos textos arendtianos como *Compreensão e Política*, *Liberdade e Política* ou *Crises da Cultura* e perpassam toda a obra da autora. Porém, para Beiner, há duas fases arendtianas distintas do juízo: uma datada antes de 1971, na qual o juízo fazia parte da *vita activa* e, principalmente tratava de questões políticas e outra, a partir dessa data, quando ele é incluído no rol de atividades da vida do espírito. Essas questões se desenham com muita importância para este escrito, dado o fato de que a oposição entre *vita activa* e *vita contemplativa* é um dos eixos de investigação e, mais tarde sugeriremos que a faculdade do julgar tem a capacidade de tornar unidas esses dois tipo de vida.

A interpretação que Arendt faz a respeito da terceira crítica kantiana, a saber, a *Crítica da Faculdade de Julgar*, é bastante *sui generis* e alvo de muitos comentários. Depois de escrever a Jaspers contando que esta última crítica era a que mais lhe agradava, Arendt parece ter decidido voltar suas atenções para ela. O que mais importa, neste contexto, é que foi na *Crítica da Faculdade de Julgar* que Arendt

¹⁰⁶ A obra que recebe o título *As conferências sobre a filosofia política de Kant* é editada contendo todos os excertos dados por Arendt acerca desse tema em 1970. Por se tratar de uma reunião de conferências, o texto contido nesse livro é um pouco maior do que o terceiro tomo da *Vida do Espírito*. Na língua espanhola é possível encontrar uma edição com o prefácio e com um ensaio interpretativo de Richard Beiner. ARENDT, Hannah. **Conferencias sobre la filosofía política de Kant**. Buenos Aires: Paidós, 2009c. Um escrito bastante semelhante também está publicado na conferência *Algunas questões de filosofia moral* que compõe um dos capítulos em *Responsabilidade e Julgamento*.

encontrou os elementos políticos de Kant. Não é difícil entender porque essa interpretação é tão singular, haja vista que a interpretação tradicional de Kant sempre encontrou sua filosofia política nos escritos políticos como *Paz Perpétua* e na *Crítica da Razão Prática*. A importância do julgar quando posto ao lado do pensar, consiste no fato de que este complementa aquele, pois é através do julgar que é possível colocar-se no “lugar do outro”, como rege a idéia de “espírito alargado”¹⁰⁷ de Kant, que Arendt se apropria e que é, essencialmente política. A imaginação tem papel central neste enredo, diferente do pensamento. Como afirma Beiner:

(...) Ambas estão interrelacionadas de forma semelhante como se interconectam a consciência moral e a consciência do mundo. Se o pensar – o dois-em-um do diálogo silencioso – atualiza a diferença dentro de nossa identidade, dada na consciência e por isso produz a consciência como seu subproduto, então o julgar, o subproduto do efeito libertador do pensar, realiza o pensamento, o torna manifesto no mundo das aparências, onde nunca estou só e sempre ocupado demais para pensar (2009c, p.192).¹⁰⁸

Há elementos na teoria kantiana do juízo que devem ser explicitados, pois são retomados por Arendt a fim de mostrar a importância política da faculdade de julgar. A idéia de espírito alargado é apenas um deles, mas há ainda a idéia de senso comum e *sensus communis* que está relacionado ao aspecto da comunicabilidade. O mais interessante a notar nessa miscelânea kant-arendtiana é que tais aspectos da faculdade de julgar se dão basicamente por meio de tarefas do espírito, dado o fato de serem atividades da vida do espírito e não da *vita activa*. Porém, esses relacionam-se diretamente com o mundo das aparências e com a pluralidade humana, o que certamente chamou a

¹⁰⁷ Alguns comentadores de Arendt no Brasil optam pelo termo “mentalidade alargada” ao invés de “espírito alargado”. Neste caso, optou-se pela tradução de Abranches em *A Vida do Espírito* que faz uso do termo “espírito alargado” ou “alargamento do espírito”.

¹⁰⁸ O texto original em espanhol é: “(...) ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar – el dos-em-uno del diálogo silencioso – actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el pensamiento, lo hace manifesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar.”

atenção de Arendt para essa terceira Crítica de Kant. É, em parte, neste sentido que o juízo complementa o pensamento que lida com os invisíveis ao passo que o juízo se relaciona com as coisas tangíveis do mundo das aparências. Além disso, outros aspectos pareceram fazer com que Arendt voltasse seus olhares para a faculdade de julgar aos moldes kantianos. Ela observou na *Análítica do Belo*, entre outras coisas, que a idéia de gosto desenvolvida por Kant carregava junto de si, o juízo e, por este motivo, a *Crítica da Faculdade de Julgar* foi chamada inicialmente de *Crítica do Gosto Moral*.

O mais importante porém, não está relacionado a este aspecto, mas sim com a idéia dos juízos reflexivos e dos juízos determinantes. A grosso modo, pode-se dizer que os segundos são os juízos presentes nas duas primeiras Críticas, a saber, a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*. São juízos cognitivos e juízos morais e são, portanto, juízos regidos por um universal. Os juízos reflexivos encontram-se na *Crítica da Faculdade de Julgar* e podem ser estéticos ou teleológicos. Arendt dirige suas atenções somente para os juízos estéticos reflexionantes que, apesar de participarem também da idéia de um universal, este não lhe é dado de maneira direta de forma que tais juízos. Segundo Duarte, não buscam adequação entre o caso particular e a regra universal *a priori*, mas precisam ter validade geral (2000, p. 360).

É interessante notar que os aspectos relacionados com o caráter de generalidade e não de universalidade dos juízos estéticos reflexionantes mantêm vínculos com a suposta simpatia arendtiana com a *doxa*, com a opinião, no lugar da verdade – crítica esta que já havia sido dirigida a Platão. No entanto, como o caráter universal não é totalmente eliminado, há ainda um parâmetro. Para elucidar tal aspecto, é válido conferir as citações de Myriam Revault d'Allones feitas por Duarte:

(...) Se o que está em questão é reabilitar a opinião, restaurar a dignidade específica em face do primado da verdade racional, então o recurso à generalidade tem uma função positiva, a de proibir o postulado de uma unidade da razão e de uma validade universal para as quais as proposições cognitivas ou os preceitos éticos forneciam o modelo de legislação. Se há alguma razão política, ela se baseia primeiramente na capacidade de julgar, de formar opiniões. (...) Paradoxal quanto possa parecer, a generalidade, posto que sem garantias, engaja e confirma a pluralidade de um modo como não poderiam fazer

a universalidade da verdade racional ou da prescrição ética (d'Allones *apud* Duarte, 2000, p.360).

O juízo estético reflexionante, portanto, lida diretamente com particulares e a ênfase dada por Kant incide sobre os objetos, ou seja, o ato de julgar um objeto está diretamente ligado com a idéia do gosto. Arendt, como se sabe, faz uso de uma “violência hermenêutica”, como afirma Duarte (2000, p.357) e desvia esse foco para a política e é aqui que reside a importância da elucidação dos conceitos kantianos supracitados utilizados por Arendt: espírito alargado, senso comum e *sensus communis*. O que há de comum entre todos os três é que estão relacionados com a pluralidade humana e com a política. Tais aspectos são o que há de comum entre os juízos estéticos reflexivos e juízos políticos (no sentido arendtiano do termo).

A capacidade de colocar-se no lugar do outro, que é o que rege o princípio do espírito alargado, é essencialmente político pelo simples fato de haver referência ao outro. Mas é importante notar que esse “por-se no lugar do outro” é, na verdade, um colocar-se no juízo do outro. Segundo Arendt, citando Kant, isso se dá “ao compararmos nossos juízos com o juízo possível dos outros, e não com o juízo real; e, ao nos colocarmos no lugar de qualquer outro homem” (2009a, p. 513). Alargar o espírito para por-se em outras situações se faz possível somente por meio de atos do espírito, de abstrações, como afirma Arendt, de “imaginações” pois, de fato, não é necessário que aconteça no mundo tangível. Dessa forma, este estar no lugar do outro não é, ao contrário do que se possa pensar, estar em outras situações no lugar de alguém, e, muito menos, como alerta Arendt, “saber o que se passa de fato na cabeça dos outros” (2009a, p. 513). Mas é, em termos, ser como Kant foi, ou seja, alguém que nunca pôs os pés fora do perímetro de Königsberg e, mesmo assim, foi capaz de julgar situações como a Revolução Francesa, para ficarmos no exemplo dado pela própria Arendt. Além disso, o alargamento do espírito consiste ainda em desfazer-se dos pré-conceitos que concebemos antes de tentar enxergar um ponto de vista diferente, i.e., o ponto de vista do outro. Consiste em não deixar que seu próprio juízo prevaleça (com todos os preconceitos arraigados que temos em nossos próprios juízos) antes de se imaginar o juízo do outro. Assim, estando a par de todas as particularidades que os diferentes juízos trazem é possível formar um “ponto de vista geral” que, por sua vez, é “(...) a imparcialidade; é um ponto de vista a partir do qual podemos considerar, assistir, formar nosso juízos, ou como diz o

próprio Kant, em que podemos refletir sobre os assuntos humanos” (2009a, p. 514).

Esse aspecto está diretamente relacionado com a idéia de *sensus communis* que, para Arendt, é diferente do senso comum. Quando Kant faz uso deste último termo, está se referindo ao que todos os homens têm em comum no sentido “interno”, ou seja, é o que há de comum em todos interiormente. No entanto, quando Kant passa fazer uso do termo latino, *sensus communis*, está, de alguma forma, referindo-se àquilo que há de comum entre os homens quando – como afirma Duarte – eles estão *em comum*, ou para usar as palavras de Arendt: “é um sentido extra – como uma capacidade mental extra (o termo alemão *Menschenverstand*)” (2009a, p.525). É a partir da ênfase caída sob o termo entendimento (*verstand*)¹⁰⁹ que provém a idéia de *comunicabilidade*, pois a fala, o discurso é que permite que as impressões internas, as mais subjetivas, possam deixar a subjetividade e atingirem o âmbito da intersubjetividade e, como afirma Kant, é isso que faz os homens serem homens. Além disso, a idéia arendtiana de pluralidade aparece neste contexto de forma bastante evidente e talvez seja a partir da idéia de *sensus communis* que se revele o aspecto mais político da faculdade de julgar. Para Kant, a comunicabilidade significa poder comunicar as sensações do gosto que, como já foi citado, está diretamente vinculado com o julgar. Por esse motivo, a *Crítica da Faculdade de Julgar* haveria de se chamar *Crítica do gosto* e o gosto, como reitera Arendt, “é este ‘senso de comunidade’” (2009a, p.526). Além disso, Arendt afirma que “Kant enfatiza que pelo menos uma de nossas faculdades, a faculdade do juízo, pressupõe a presença de outros” (2009a, p.527). O *sensus communis*, através da comunicabilidade, é um aspecto essencialmente político, quiçá, o mais político do julgar. Merece especial atenção pois é aquele que faz referência direta aos outros homens, à pluralidade. A comunicabilidade está intrinsecamente relacionada com o exercício do alargamento do espírito, ou seja, o colocar-se no lugar dos outros em pensamento (2009a, p. 526). Somente trocando de lugar, colocando-se na posição dos outros, o aspecto discursivo enriquece e o caráter intersubjetivo se faz realmente possível. Assim, conforme esclarece Duarte:

¹⁰⁹ Importa para o nosso estudo distinguir as duas categorias de Kant: *Vernunft* (razão) e *Verstand* (intelecto ou entendimento como preferiu Arendt, talvez em função da idéia de comunicabilidade que ela vinculou a este termo). A razão vai além do simples conhecimento ao passo que o intelecto ou o entendimento visa à compreensão dos processos cognitivos e tem a verdade como critério.

Os critérios críticos de discriminação e verificação da ‘validade específica’ a que almejam os juízos políticos se encontram nos conceitos de ‘mentalidade alargada’, ‘imparcialidade’, ‘comunicabilidade’ e ‘*sensus communis*’ por meio do quais a autora buscou esclarecer o *modus operandi* do juízo. (2000, p. 360).

Após a mínima elucidação dos conceitos kantianos lidos por Arendt, é válido novamente repensar os papéis do juízo e do pensamento neste emaranhado arendtiano. É certo que ambos se complementam, mas é interessante pensar como eles são de certa forma, quase opostos na maneira de se relacionar com o mundo das aparências. O pensamento, como bem observou Wellmer¹¹⁰, cumpre um papel essencial no que tange ao juízo: ele deve eliminar os conceitos já dados, as ideologias, os valores estabelecidos e as generalidades. É por este motivo que o pensamento “varre tudo” com sua força, “limpa o terreno” e, como enfatizou Wellmer, ele é mais destrutivo do que construtivo. Na verdade, o pensamento simplesmente *não se relaciona* com o mundo, enquanto o juízo certamente o faz. A única forma através da qual o pensamento se vincula com o mundo é no momento em que o pensador deixa seu estado de dois-em-um e volta a ser somente um, ou seja, quando o mundo volta a chamá-lo. Mas neste momento, o pensamento esvai-se, justamente porque o que era dois volta a ser um. O fato é que ele – como Arendt observou – “não tem relevância política a não ser em situações de emergência” (2009a, p.214).

O juízo por sua vez, lida com os demais e ele parece fazer sentido somente na presença dos outros e nada mais. Não é por isso porém, que o pensamento é dispensável, que o dois-em-um nada vale. É preciso sempre ter em mente as palavras de Arendt que afirma que quem está vivo e não pensa, não está, de fato, completamente vivo. Além disso, é necessário que se tenha em conta que “as duas faculdades estão inter-relacionadas” (2009a, p.215). O que há de comum entre as faculdades de pensar e de julgar é que nenhuma delas é necessária. Mas

110 No capítulo XIII de uma das suas obras, Albrecht Wellmer trata da concepção de juízo em Arendt. Para tanto, conferir: **Finales de partida: la modernidad irreconciliable**. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1996, p.321-341.

o julgar, da mesma forma que o pensar, completa a tríade das faculdades mentais da vida do espírito e, justamente por esse motivo, quem não julga, igualmente não está completamente vivo. O fato é que depois da desconstrução da metafísica tradicional, para que o juízo atinja sua autonomia, deverá estar desvinculado de qualquer verdade última, deverá estar independente de religiosidades ou ideologias e as pessoas devem distinguir o bem do mal de maneira autônoma e dissociada de valores pré-estabelecidos aos moldes tradicionais.

Nisso, há muito de Kant. Aliás, é importante notar que neste último capítulo há mais de Kant do que o prognóstico inicial. Quando se iniciou o capítulo, a intenção era de fato, tratar de Sócrates e explorar as relações que Arendt manteve com ele por meio do dois-em-um socrático. No entanto, a partir de um determinado momento, notou-se que o dois-em-um de Sócrates não era suficiente para se resolver as questões propostas e em função das considerações sobre o juízo, chegou-se até Kant. A figura dele já havia aparecido nas reflexões sobre Eichmann e no que concerne ao mal radical e a radicalidade do mal. Neste ponto já era possível observar o quanto Arendt era influenciada por aquele que ela começou a ler quando tinha apenas quatorze anos. Para ir mais além, ainda é possível notar centelhas de aproximações entre Kant e Sócrates. É importante notar que Arendt tem Sócrates como tipo ideal, conforme já observado, ao passo que “salva” Kant da gama de filósofos que sofrem o vício da antiga metafísica. Kant e Sócrates partilham coisas em comum, para Arendt. O primeiro, por não ter escrito nada e por deixar render-se ao vento do pensamento, foi considerado o pensador mais puro do Ocidente (herança que Arendt trouxe de Heidegger). É em Kant por sua vez, que aparece o espírito crítico e o esforço para despertar do sono dogmático. Sócrates e Kant parecem ter a proeza do despertar e, no legado arendtiano, ambos complementam-se por meio do pensar e do juízo. Haveria um Sócrates com pensamento e sem juízo e um Kant sem pensamento mas com juízo? No esquema arendtiano, Sócrates e Kant se complementam e possuem coisas em comum tanto nas atividades de pensar e julgar quanto nas questões ligadas à moralidade. No entanto, nas linhas presentes neste escrito, outro nome aparece com frequência: Heidegger. Poderíamos considerar Sócrates, Kant, Heidegger (junto com Karl Jaspers)¹¹¹ os “pais intelectuais” de Hannah Arendt e, nesta altura das

¹¹¹ Seria interessante analisar o quanto de Jaspers que é herdado por Arendt, mas como esse aspecto não foi explorado ao longo desta dissertação, deixemo-o como sugestão de uma nova agenda de trabalho.

indagações, ainda é válido que se pergunte o que resultou dessa “mistura” no pensamento de Arendt. Se Sócrates e Kant completam-se em vários aspectos na obra de Arendt, onde ficaria Heidegger? Teria ele desenvolvido um pensamento sem juízo ou essa pergunta nem caberia para ele? Curiosamente – apesar do abismo continuar entreposto entre a filosofia e a política – não se pode esquecer das considerações que Arendt faz sobre Heidegger no texto *O interesse do atual pensamento filosófico pela política*: a) de alguma forma a filosofia dele considera os homens no plural; b) sua filosofia é absolutamente terrena em função da sua idéia de mundo (e não metafísica) e; c) em função disso, ele é um dos ícones do pensamento europeu que pode fazer com que a política seja pensada de uma nova maneira. Sob este aspecto, a “mistura” realizada por Arendt parece ser coerente.

CONCLUSÃO

Pode parecer curioso que o início dessa dissertação se deu – metaforicamente falando – na Grécia e para lá voltou no último capítulo. Torna-se ainda mais curioso, quando se tem em conta que a autora estudada nesta dissertação é uma pensadora contemporânea e não grega e que os problemas por ela tratados são contemporâneos. Não deixa de ser curioso notar que, de três capítulos, apenas um é dedicado diretamente às questões contemporâneas e ao diálogo com alguns contemporâneos ou modernos, como é o caso de Marx, por exemplo.

O fato de se ter optado por ir tantas vezes à Grécia está relacionado com as próprias opções teóricas de Arendt e esse assunto volta à tona nestas linhas conclusivas, pois agora se percebe a influência que essa escolha teve ao longo deste escrito. O primeiro e o terceiro capítulo adquiriram, de certa forma, caráter mais histórico, pois foi necessário tratar de questões diretamente relativas à *polis* grega. No entanto, eles foram essenciais para as conclusões tomadas e, em meio a dados históricos, surgiram especulações valiosas.

As relações entre Platão e Arendt continuam um tanto obnubiladas, apesar de terem sido tratadas exaustivamente. O fato é que não se consegue medir com exatidão o quanto e em que medida Arendt admira Platão e o quanto o critica. Aparentemente, em princípio esse é um dado que não teria muita importância, mas ele merece maior atenção no contexto em que está colocado, pois Arendt interpreta as questões políticas de Platão de forma diferente de grande parte dos comentadores. Uma das maiores divergências encontra-se no fato de que ela se coloca na posição de crítica de Platão ao afirmar que a política foi deixada em segundo plano por ele. Durante todo esse escrito, essa posição de Arendt foi dada como certa (apesar de se alertar algumas vezes para o perigo dessa afirmação). No entanto, se Arendt faz uso de *A República* para tratar da política em Platão, agora sabe-se que julgá-lo dessa forma, equivaleria a ignorar muitas de suas obras de filosofia política como *As Leis* e a própria *Carta Sétima*, citada por Arendt poucas vezes em seus escritos. Pode-se ainda perguntar se a interpretação da interpretação de Arendt sobre Platão está correta (embora não tenha sido esse nosso propósito); no entanto, basta lembrar da narração feita por ela mesma sobre o início da separação entre filosofia e política e das interpretações que ela tece com relação ao rei-filósofo da *República*. Aceitar essa

crítica de Arendt a Platão significa crer que há uma separação entre filosofia e política e que ela tenha surgido exatamente sob os olhos de Platão. Não aceitar tais críticas implica somente “livrar” Platão desse encargo, mas não significa descartar a idéia de uma separação entre filosofia e política. Por isso, não aceitar as críticas de Arendt a Platão não traz implicações negativas ou obstáculos para esse trabalho. Neste sentido, apesar de considerar a visita de Arendt a Platão valiosíssima nos tempos atuais, discorda-se em parte dessas interpretações e se opta por permanecer ao lado de Platão. Poderíamos até dizer, lembrando Cícero, que é preferível errar com Platão do que acertar com Arendt, mas não é este o caso aqui.

Se Arendt não se coloca muito à vontade ao lado de Platão, o mesmo não acontece com Sócrates. Duarte parece estar corretíssimo quando, parafraseando Weber, afirma que, para Arendt, Sócrates é um tipo ideal. Neste caso, Sócrates é ideal justamente porque é o oposto de Platão, pois Sócrates passeia pelos ginásios e praças, ao passo que Platão funda sua Academia longe do centro político de Atenas. É possível concordar com Arendt com relação a Sócrates e mesmo assim continuar discordando de suas críticas a Platão. Toca-se ainda em outro ponto que já veio sendo assinalado ao longo dessa dissertação: Arendt afirma enxergar uma linha divisória nítida entre o que é de Platão e o que é de Sócrates e isso, tanto para alguns filólogos quanto para vários intérpretes, está longe de ser uma questão resolvida. Aliás, por tratar de “questão resolvida” e Sócrates, logo vem à tona a pergunta sobre o principal problema proposto neste escrito: a separação entre filosofia e política e a tentativa de solucioná-la por meio do dois-em-um socrático. Antes de chegar a este ponto central da conclusão, é necessário que se façam outras considerações. A proposta inicial era encontrar uma solução para o abismo entre filosofia e política, a fim de sanar as conseqüências negativas que essa separação teria causado. No entanto, apesar de se fazer um esforço enorme neste sentido, percebe-se que muitas lacunas ficaram abertas.

Entretanto, antes de retomarmos essa questão que é o cerne desse trabalho e verificarmos se a hipótese inicial está correta, é necessário que os olhares se voltem para o segundo capítulo no qual os aspectos referentes à modernidade são explorados. O objetivo do capítulo era mostrar a situação da modernidade segundo as críticas de Arendt. Porém, mais do que isso, era tentar ilustrar como fatores geradores dessas críticas eram conseqüências diretas e indiretas da separação entre filosofia e política, e este último intento permaneceu incompleto. O fato é que, apesar de Arendt citar algumas vezes que tal

separação teve conseqüências ruins, como é o caso do texto *A Tradição e a Época Moderna*, presente em *Entre o Passado e o Futuro*¹¹², nem sempre, durante a trajetória de sua obra, esse aspecto ficou claro como relação de causa e efeito. Os próprios regimes totalitários são um exemplo disso, pois além de representarem a ruptura com toda a tradição, eles tiveram suas origens moldadas dentro da própria modernidade e jamais em outro período da história. Caso diferente ocorre com a crise da autoridade, por exemplo, que, segundo Arendt, teve sua origem na ridicularização do filósofo pela *polis*. A questão que se coloca aqui é que nem sempre fica evidente a relação entre os problemas modernos e sua origem derivada da separação entre filosofia e política. Tais problemas poderiam ser filhos da própria modernidade e não frutos do abismo aberto entre a filosofia e a política. Além disso, ainda é possível perguntar em que medida o pensamento político de fato foi atingido por tal abismo. Neste caso, nos perguntamos pela relevância da separação entre filosofia e política e colocamos em xeque nosso principal problema. Seria nosso problema um *pseudo*-problema? Será que a separação entre filosofia e política da forma como Arendt a coloca tem importância para além das considerações históricas? Neste caso, ela somente terá relevância se, de fato, alguns problemas modernos da política e do pensamento político tiverem sua origem demarcada pela separação entre filosofia e política ou se esta exerceu alguma influência sobre aqueles. No entanto, enquanto as relações entre os problemas modernos e a separação entre filosofia e política não ficam muito claros, o mesmo não acontece com relação à tradição do pensamento filosófico político, pois Arendt parece estar certa de que, entre os filósofos, a política foi relegada ao acaso ou, ao menos, permaneceu em segundo plano e as considerações pascalianas de que os filósofos só falam de política quando não têm nada mais importante para fazer, talvez estejam corretas. Dessa forma, permanece a crítica de que Arendt falha ao tentar mostrar a forma como os problemas da modernidade derivam do abismo causado entre a filosofia e a política, mas está correta em afirmar que tal abismo exerceu influência nas correntes de filosofia política que percorrem a tradição. Neste sentido, ela percebe a necessidade de uma nova forma de pensar a política, talvez de uma nova ciência política ou

¹¹² “Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna ambos sem significado.” (2005a, p. 52)

filosofia política ou de qualquer outra categoria que, quiçá, nem possa ser denominada ainda, mas que deve modificar a maneira de pensar a política devolvendo a dignidade que supostamente lhe foi tomada. Arendt não trata exatamente de como seria essa nova forma e não deixa muitos vestígios com relação a isso, mas esta seria uma boa deixa para novas investigações acerca de seu trabalho.

Considerações à parte com relação ao nosso problema – se ele é ou não um problema que deva ser resolvido – é necessário verificar se ele *pode* ser resolvido. Em parte, o abismo entre filosofia e política significa também a separação entre ação e contemplação ou, em outros termos, entre pensar e agir¹¹³. A pergunta que deve ser feita é se é possível resolver o problema quando ele toma proporções como essas. Para além desses questionamentos, volta a idéia de que o dois-em-um socrático poderia amenizar o abismo entre a filosofia e a política e suas conseqüências. O dois-em-um, que é capaz de juntar a pluralidade do mundo e a solidão do filósofo, parece ser, de início, um bom caminho para a solução. Cada vez que se está só consigo mesmo não se é apenas um, mas dois-em-um, dado o caráter do diálogo que se estabelece do eu consigo mesmo e, logo, se está em condição plural. Quando as atenções são voltadas para o mundo, novamente se está nesta condição e, de nenhum modo se parece estar totalmente livre dessa condição, conforme ilustra Arendt:

O filósofo que, tentando escapar da condição humana da pluralidade, foge para a solidão total, entrega-se, de forma mais radical do que qualquer outro, a essa pluralidade inerente a todo ser humano, pois é a companhia dos outros que, atraindo-me para fora do diálogo do pensamento, torna-me novamente um – um ser só humano, único, falando apenas com uma voz sendo reconhecida como tal por todos os outros (2002, p. 101).

Talvez seja correto afirmar que o dois-em-um socrático seja o ponto no qual haja convergência dentre o estar só (que é exigido para atividade filosófica) e o estar entre os homens (aquilo que é essencialmente político)¹¹⁴. Isso porque, curiosamente a companhia do

¹¹³ Durante todo o trabalho não se tocou em um ponto que caberia aqui: a relação entre teoria e prática. Ao invés disso, privilegiou-se outros pares conceituais como pensamento e ação, *vita activa* e *contemplativa*, mas vale assinalar que este ponto também merece atenção.

¹¹⁴ Talvez seja interessante novamente lembrar de Aristóteles neste momento: a amizade que

resto do mundo me faz estar em companhia, e minha própria companhia também é uma espécie de não estar só. Isso implica dizer que a pluralidade é um elemento constante na vida daquele que pensa. O pensar, porém, é uma atividade da vida do espírito e, apesar da frase de Catão tão querida por Arendt que afirma que “nunca estamos tão ativos quanto quando nada fazemos e nunca estamos tão acompanhados quanto quando estamos sozinhos conosco mesmos”, surgem muitas dúvidas. Deve-se perguntar se, caso o abismo entre a filosofia e a política puder, de fato, ser resolvido, se é uma das faculdades da *vita contemplativa* que poderá solucioná-lo, pois o dois-em-um é, em última instância, a faculdade do pensar. Caso se tome como certos os ditos heideggerianos adotados por Arendt na epígrafe do tomo sobre o pensar em *A Vida do Espírito* não se poderá concordar que o pensamento resolva nossa problema. O pensamento traz consigo a desconfiança daquele que não mantém relações diretas com o mundo das aparências e, menos ainda, com a vida política. É verdade que ele proporciona uma certa pluralidade na medida em que, como afirma Arendt, nem mesmo o filósofo em sua torre de marfim permanece só. Mas que tipo de não estar só é esse? Que tipo de pluralidade é essa? O pensar é, sem dúvida, essencial para a pluralidade humana, dado o fato de Sócrates ter afirmado que é importante estar de acordo consigo mesmo para poder estar com os outros. Mas a condição de necessidade do pensar para a vida política não significa condição de suficiência e é impossível negligenciar a sentença arendtiana que afirma que apesar do fenômeno do dois-em-um ser importante por podermos descobrir uma espécie de pluralidade em um lugar inesperado, “no que diz respeito ao ser com os outros, ele ainda deve ser considerado um fenômeno marginal” (2004d, p.172). O dois-em-um socrático ou o pensar é necessário, mas não suficiente para lidar com o nosso problema. É preciso então encontrar uma categoria que complemente o pensar e o juízo parece ser um bom candidato para essa empreitada. Já foi comentado que tratar do juízo em Arendt é problemático em função de ela vir a falecer justamente quando começava a escrever o título e uma epígrafe daquilo que comporia a terceira parte da *Vida do Espírito*. No entanto, para Beiner (2009c), é muito provável que o juízo seria a parte na qual tanto os problemas referentes ao pensar quanto os relativos à vontade, seriam solucionados. Em um texto publicado em 1999¹¹⁵, Moraes sugere que o julgar possa

se tem de si consigo mesmo pode proporcionar o estar com os outros. A amizade para Aristóteles é também uma forma de política.

¹¹⁵ Trata-se de *Filosofia e Política*. Verificar nota número 2.

ser uma das chaves de resolução para a problemática da filosofia e da política presente ao longo da obra de Arendt. Para ele, a atenção dada ao julgar por parte de Hannah Arendt constitui o terceiro momento da história da separação entre filosofia e política. Ele apresenta uma visão bastante otimista com relação ao julgar acreditando que por meio dele seria possível formar uma comunidade, uma verdadeira união entre o pensamento e a política. O julgar faria com que o pensamento deixasse de ser instrumental (já que até agora o pensamento só fez fornecer critérios para o julgar) e a política retomaria sua dignidade. Contudo, em nenhum momento Arendt afirma que o juízo poderia ser a chave de solução para o abismo que se põe entre a filosofia e a política, mas há elementos próprios do juízo que podem apontar nesse sentido.

Diferente do pensar, o juízo já foi considerado uma atividade da *vita activa*. Posteriormente ele teve seu *status* modificado e passou a compor a tríade das atividades contemplativas. É interessante notar que ela já tratava do juízo em escritos como *Pensamento e Considerações Morais* e *Responsabilidade Pessoal sob a Ditadura* (que são textos que tratam do mundo das aparências) e passa a fazê-lo posteriormente em *Vida do Espírito* sob uma nova ótica. Independente do *status* dado à atividade do juízo, é fato que Arendt tratou dele tanto no âmbito da *vita activa* quanto da contemplativa e esse pode ser o sinal de que o juízo dialoga no espaço interno com o pensamento e no espaço externo com o mundo das aparências. É o juízo e não o pensar (porém *com* o pensar e nunca sem ele) que é capaz de fazer com o que o sujeito se ponha no lugar do outro e faça julgamentos com imparcialidade. Para Beiner, o juízo passa a ter um caráter de “plena afirmação dos assuntos mundanos e a salvação da liberdade humana” (2009c, p. 15).

Assim, se o juízo não resolve o problema acerca da separação entre filosofia e política, ele ao menos seria capaz de “refletir” a política, fazer reluzir novamente o mundo das aparências de forma digna. O dois-em-um socrático, o pensar, é, por isso, insuficiente para estancar o abismo que interpõe filosofia e a política, entre outras coisas, porque ele mesmo faz parte da miríade contemplativa, ao passo que o juízo transita entre as duas formas de *vita*. Neste sentido, ainda é de suma importância retomar o nome de Kant e concluir o que não se havia notado enfaticamente no início desta pesquisa: Kant tem uma importância tão majestosa quanto a de Platão, Sócrates e Heidegger no enredo arendtiano.

Afirmar isso significa suscitar ainda mais perguntas ao invés de tentar esboçar uma única resposta. Significa também que o juízo surge como mais uma chave de leitura para as obras de Arendt (já bastante

explorada pelos comentadores) e que, ao invés de tomá-lo como forma de conclusão, pode-se (e deve-se) entendê-lo ainda como nova agenda de pesquisa.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADLER, Laure. **Nos Passos de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Record, 2007.
- AGAMBEN, Giorgio. **Heidegger e il nazismo**. In: La potenza del pensiero. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005.
- AGUIAR, Odílio Alves. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC, 2001.
- AGUIAR, Odílio Alves. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt *in* CORREIA, Adriano. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002 p.79-99.
- AGUIAR, Odílio Alves. Pensamento e narração em Hannah Arendt *in* MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 p.215-226.
- ARENDT, Hannah. **Da revolução**. 2. ed. Brasília: UNB e Ática, 1990.
- _____. **Crisis da República**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- _____. **A dignidade da política**. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. **A condição humana**. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.
- _____. **Eichmann em Jerusalém**. São Paulo: Companhia das letras, 2000b.

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

_____. **Responsabilidade e Julgamento.** Trad.:Rosaura Einchenberg . São Paulo: Companhia das Letras, 2004d.

_____. **Entre o Passado e o Futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2005a.

_____. Trabalho, obra, ação. Trad. Adriano Correia. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** n.7.P 144-201, 2005b.

_____. **O que é Política?** 6 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **A promessa da política.** Organização de Jerome Kohn. Rio de Janeiro: Diffel, 2008a.

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

_____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009a.

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

_____. **Conferencias sobre la filosofía política de Kant.** Buenos Aires: Paidós, 2009c.

_____. **A condição humana.** 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

_____. Sobre Hannah Arendt *in* **Inquietude.** Trad.: Adriano Correia. Goiania, vol. 1 n° 2, ago/set/2010b, p. 123-163.

ARISTÓFANES. **As nuvens.** São Paulo: Nova Cultural, 2006.

ARISTÓTELES. **A Política.** Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes: 1998.

AVRITZER, Leonardo. Ação, fundação e autoridade. **Lua Nova**, n. 68,

2006, p. 147-167.

BEINER, Richard. Hannah Arendt y la facultad de juzgar *in* ARENDT, Hannah. **Conferencia sobre la filosofía política de Kant**. Buenos Aires: Paidós, 2009c p. 157-270.

BENHABIB, Seyla. The *reluctant* modernism of Hannah Arendt. Califórnia: Sage Publications, 1996.

BERTEN, André. **Filosofia Política**. São Paulo: Paulus, 2004.

BIGNOTTO, Newton. **O tirano e a cidade**. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.

CANOVAN, Margaret. “Socrates or Heidegger? Hannah Arendt’s Reflections on Philosophy and Politic”, in **Social Research**, 57, v.1 p.135-167.

CASSIN, Barbara. **O efeito sofístico: sofística, filosofia, retórica, literatura**. Trad. Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinnheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.

CASTORIADIS, Cornelius. A *polis* grega e a criação da democracia *in* **Filosofia política**. vol. 3. Trad. :Albino P. Júnior. Porto Alegre/Campinas: L&PM, 1986 p.51-88.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. O desafio moderno: Hannah Arendt e a sociedade de consumo *in* MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 p.227-245.

_____. O pensar e a moralidade *in* CORREIA, Adriano. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002 p.139-158.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. **O cuidado com o mundo: diálogo**

entre **Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos**. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

DUARTE, André. Hannah Arendt e a modernidade: esquecimento e redescoberta da política *in* CORREIA, Adriano. **Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002 p. 55-78.

_____. Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da tradição e a recuperação da origem política. *in* MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 p.63-89.

_____. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt**. São Paulo, Paz e Terra, 2000.

EUBEN, J. Peter. Arendt's Hellenism *in* **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Org.: VILLA, Dana. 3 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2005 p. 151-164.

FRANCISCO, Maria Fátima Simões. **Hannah Arendt e o herói homérico. Cadernos de Ética e Filosofia Política**, número 11, 2/2007, p. 7-117.

GALETTO: Gerardo. **Hannah Arendt: sentido común y verdade**. Buenos Aires: Biblos, 2009.

GOTTLIEB. Anthony. **Sócrates: o mártir da filosofia**. Trad.: Irley F. Franco. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

GRESPLAN, Jorge. Hannah Arendt e a banalidade do mal *in* ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang. **Pensamento alemão no século XX**. Vol.I São Paulo: Goethe Institut, 2010.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Rio de Janeiro: Loyola, 1999.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I. 14 ed.Trad.: Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2005.

_____. **Nietzsche**. Vol 1 e 2. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEGEL, Friederich. Introdução à História da Filosofia *in Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: a formação do homem grego. 4 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

_____. Posfácio *in* ARENDT, Hannah. **Homens em Tempos Sombrios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003 p. 233-249.

_____. Posfácio *in* ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 p.341-352.

_____. Texto inicial *in* ARENDT, Hannah. **Entre o Passado e o Futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2005a, p. 9-27.

LEFORT, Claude. **Pensando o político: ensaios sobre a democracia, revolução e liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

MARX, Karl. **Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2 ed. São Paulo: Moraes, 1991.

MORAES, Eduardo Jardim de. Hannah Arendt – Filosofia e Política *in Philótophos* .Vol.4. Rio de Janeiro, 1999 p. 49-66.

_____. **Dois Vozes**. São Paulo: Record, 2007.

_____. Hannah Arendt: filosofia e política *in* MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton. **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001 p.35-47.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **O crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

O’SULLIVAN, Noel. Hannah Arendt: a nostalgia helênica e a sociedade

industrial *in* CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. **Filosofia política contemporânea**. Tradução: Yvonne Jean. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p. 223-244.

PLATÃO. **Górgias**. Trad. de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. **A República**. Trad.: Maria Helena da Rocha Pereira. 8 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1996.

_____. **Carta Sétima**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; introdução de Terence H. Irwin; tradução do grego e notas de José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. – Rio de Janeiro: Ed. PUC – Rio; São Paulo: Loyola, 2008.

_____. **Teeteto**. Trad.: Carlos A. Nunes. Disponível em <http://br.egroups.com/group/acropolis/> acessado em 17 de maio de 2010.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia Antiga**. Vol.I. São Paulo: Loyola, 2005.

ROMANDINI. Fabián Ludueña. **La comunidad de los espectros**. Buenos Aires: Miño e Dávila, 2010 p. 17-40.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SOUKI, Nádia. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

TAMINIAUX, Jacques. **La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger**. Paris: Payot, 1992.

_____. Athens and Rome *in* VILLA, Dana. **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.165-177.

VALLÉE. Catherine. **Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. 2 ed. São Paulo: Diffel, 1977.

VILLA, Dana. The Banality of Philosophy: Arendt on Heidegger and Eichmann in **Hannah Arendt: twenty years later**. Cambridge, Massachussets: MIT Press, 1996.

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

WAGNER, Eugênia S. **Hannah Arendt: ética e política**. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

_____. **Hannah Arendt & Karl Marx: o mundo do trabalho**. 2. ed. São Paulo: Ateliê Editorial, 2002.

WEBER, Max. **A Política como Vocação**. São Paulo: Cultrix, 1957.

WELLMER, Albrecht. **Finales de Partida: La Modernidad Irreconciliable**. Tradução: Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Cátedra, 1996, p. 321-341.

WOLFF, Francis. **Sócrates: o sorriso da razão**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 2006.

YOUNG – BRUEHL, Elisabeth. **Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

ZUCHELLO, Dario. “Ritrarsi nel mondo degli invisibili”: il “evento pensiero” e i suoi paradossi ne La vita della mente di **Hannah Arendt** disponível em http://www.noein.net/900/arendt_invisibili_revisio.pdf acessado em 17 de agosto de 2010.

