

ARENDT: DA FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA À CRÍTICA DA FILOSOFIA POLÍTICA

Arendt: from the philosophy of existence to the criticism of political philosophy

Alfons C. S. Bosch¹

RESUMO

A biografia intelectual e pessoal de Hannah Arendt – indissociável a uma da outra – está marcada por duas datas. A primeira é 1924, quando entrou na Universidade de Marburg para estudar filosofia com Martin Heidegger. A segunda é exata, 27 de fevereiro de 1933, quando ao incêndio do Reichstag em Berlim se seguiram as prisões preventivas e ilegais nessa mesma noite. A própria Arendt foi arrestada e privada de sua liberdade durante um curto período de tempo. Convencida de que a partir desse momento não se podia olhar para outro lado, focou seus esforços na política e tornou-se uma de suas maiores teóricas. Tentamos realizar uma exposição sumária dos fundamentos filosóficos que informam o percurso da obra arendtiana, e dos quais em parte se separa, confluindo com a crítica da filosofia como tutora da política a partir dos diálogos de Platão. Mesmo recusando o nome de filósofa, Arendt nunca abandonou a filosofia como referencial teórico e é evidente que seu livro póstumo, *A vida do espírito*, não pode ser chamado de outra forma que de obra filosófica.

Palavras-chave: filosofia, verdade, política, opinião.

ABSTRACT

Hannah Arendt's intellectual and personal biography – inseparable from each other – is marked by two dates. The first is 1924, when she entered the University of Marburg to study philosophy with Martin Heidegger. The second is exact, February 27, 1933, when the Reichstag fire in Berlin was followed by preventive and illegal arrests that same night. Arendt herself was arrested and deprived of her liberty for a short time. Convinced that from that moment on one could not look the other way, she focused her efforts on politics and became one of her greatest theorists. We try to present a summary of the philosophical foundations that inform the course of Arendt's work, and from which it partly separates, converging with the critique of philosophy as a tutor of politics from Plato's dialogues. Even refusing the name of philosopher, Arendt never abandoned philosophy as a theoretical framework and it is evident that her posthumous book, *The Life of the Mind*, cannot be called any other way than a philosophical work.

Keywords: philosophy, truth, politics, opinion.

INTRODUÇÃO: A FILOSOFIA DA EXISTÊNCIA, ENTRADA E SAÍDA

Elisabeth Young-Bruehl escreveu – na que continua a ser a história de vida mais importante da autora – que Hannah Arendt praticava uma espécie de fenomenologia, mesmo usando com muita raridade esse termo, assim como evitando sempre qualquer debate em relação a métodos. “Sou uma espécie de fenomenóloga”, disse em uma ocasião a um estudante, ‘mas, cuidado! não ao modo de Hegel ou de Husserl!’ (YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 514). Como já indicara Bhikhu Parekh, mesmo quando ela adota uma postura crítica, Arendt permaneceu durante toda a sua vida intelectual aderida à fenomenologia e ao existencialismo, especialmente o alemão (PAREKH, apud HINCHMAN; HINCHMAN, 1984, p. 185). É por isso que o artigo intitulado “O que é a filosofia da existência?”, publicado em 1946 na *Partisan*

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2017). Mestre em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Pelotas (2012). Possui graduação em Filosofia pela Universitat Autònoma de Barcelona, Espanha (1996). E-mail: asalellas@hotmail.com

Review, adquire uma relevância muito grande para estabelecer quais serão as coordenadas futuras do pensamento arendtiano e o lugar que ocupa sua obra dentro do panorama filosófico do século XX.² De acordo com Simona Forti,

neste escrito dá-se a conhecer pela primeira vez a vontade de questionar a identidade de Ser e de Pensamento que para ela constitui a premissa ontológica sobre a qual se baseia a homologação da ação com o pensamento, premissa que legitima enlaçar as experiências políticas às categorias filosóficas (FORTI, 2001, p. 65).

Arendt inspira-se na crítica que certa vez Heidegger, seu mestre em Marburg durante o biênio 1924-25, aplicou à “filosofia da vida” [*Lebensphilosophie*], crítica que, segundo Arendt, pode ser igualmente administrada ao termo “filosofia da existência” [*Existenzphilosophie*]: “O nome é redundante e tão sem sentido quanto ‘botânica’ para o estudo das plantas. Mas não foi por acaso que a palavra ‘existência’ veio a substituir a palavra ‘Ser’, e nessa alteração terminológica encontra-se um dos problemas fundamentais da filosofia moderna” (ARENDT, 2008, p. 192). Para ela, Hegel e seu sistema representam um ponto à parte no transcurso da história da filosofia ocidental, na medida em que estes ousam questionar pela primeira vez desde Parmênides a unidade entre pensamento e Ser. Certamente, Hegel coloca essa questão, mas não desfaz aquilo a que historicamente estava ligado e, no seu idiossincrásico retorno à metafísica, reafirma, se cabe ainda com mais veemência, essa ligação entre Ser e pensamento. Em vista disso, pode-se considerar toda a filosofia posterior como uma resposta de aceitação ou rebeldia ao sistema hegeliano, qualquer que seja a forma que ela adote: idealismo, materialismo, pragmatismo, ...³

Dentro desses epigonismos, Arendt destaca a influência que a fenomenologia teve sobre a filosofia contemporânea. Em concreto, o uso que Husserl faz da estrutura intencional da consciência para reconstruir o antigo elo entre o pensamento e o Ser. Basta que um objeto seja real para minha consciência para que esse objeto seja. “Assim, a questão do Ser, para não mencionar a questão da realidade, pode ser posta ‘entre parênteses’” (ARENDT, 2008, p. 193). Nessa “operação” é igualmente atingido o contexto funcional das coisas, dos objetos e, em última instância, do mundo, quer dizer: conseguir explicar a funcionalidade das mesas não é o mesmo que conseguir explicar por que essa mesa determinada é. Ora, “é a existência *desta* mesa, totalmente à parte das mesas em geral, que desperta o choque filosófico” (idem, p. 194). Ou seja, esse *thaumadzein*, que está na origem da filosofia, não seria um assombrar-se diante de um ser indeterminado e geral, mas frente ao ser das coisas particulares, e singulares, que povoam o mundo.

Na verdade – escreve Arendt (idem) –, Husserl chegava a afirmar que, por meio desse desvio pela consciência e de uma reunião geral de todo o material factual da consciência (uma *mathesis universalis*) ele seria capaz de reconstruir esse mundo agora fragmentado. Tal reconstituição do mundo pela consciência significaria uma segunda criação, no

² Apesar disso, Arendt nunca permitiu, durante sua vida, que esse texto fosse republicado em nenhuma coletânea em língua inglesa (YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 284).

³ “Portanto, a *Existenz Philosophie* é, em primeiro lugar, uma rebelião contra a tranquilizadora, e ao mesmo tempo arrogante, equação entre o real e o racional, equação cabalmente formulada na época moderna, que reduz a realidade a ser a criação do sujeito pensante. Apesar das aparentes diferenças que distinguiram um sistema filosófico de outro, a tendência a encadear o imprevisível e a conjuntura do real nas malhas do pensamento persiste invariável até Hegel, com quem alcança sua máxima expressão” (FORTI, 2001, p. 65).

sentido de que, por meio dessa reconstituição, o mundo perderia seu caráter contingente, quer dizer, seu caráter de realidade, e não mais apareceria ao homem como um mundo dado, e sim como um mundo criado por ele.

Ainda, Arendt afirma: “Esse postulado básico da fenomenologia corresponde à tentativa mais original e moderna de fornecer uma nova base intelectual para o humanismo” (idem). Agora nós estamos em condições de afirmar que esse postulado não é só a base intelectual do humanismo arendtiano, mas o ponto de partida do seu próprio conceito de mundo.

Como seu nome indica, a fenomenologia dedica-se ao estudo dos fenômenos, isto é, das aparências, mas sem aquele recurso à coisa em si kantiana, a outro mundo, o mundo noumênico. De modo que o conhecimento extraído do mundo fenomênico deve contar-se como sendo objetivo. Assim, a filosofia husserliana eleva os acontecimentos da vida diária (o chamado “mundo da vida” ou *Lebenswelt*) a matéria de estudo, condição antes reservada unicamente à ciência natural. Portanto, Husserl, pode-se dizer, distancia-se do Kant da *Crítica da razão pura*, ao prescindir de categorias *a priori* para descrever a riqueza da experiência humana, e aproxima-se do Kant da *Crítica da razão prática* no que diz respeito à liberdade e à respeitabilidade dos princípios da ação do homem no mundo. À sua maneira, Husserl outorga uma dignidade ontológica ao cotidiano, oposta ao mundo reelaborado e reconstruído pela observação científica. Esta é uma base que posteriormente Heidegger e Arendt retomarão para si. Porém, Husserl, por esse desvio da consciência antes mencionado, voltou a colocar o foco do pensamento sobre o homem, no mesmo lugar onde Descartes o tinha colocado trezentos anos antes. Desse modo, Husserl libertou a filosofia moderna do historicismo, isto é, daquele risco que, sob a influência de Hegel, a filosofia corria de “degenerar em especulações sobre a possibilidade de leis imanentes se manifestando na história” (idem, p. 195). O preço pago foi o retorno ao subjetivismo, ou seja, a volta da unidade entre Ser e pensamento. Logo, não se deve considerar tão excêntrico, como numa primeira aproximação pode parecer, que Arendt atribua a Kant a fundação da filosofia da *existenz* – e que “até hoje [continue] a ser seu rei secreto” (idem, p. 197) – por ter acabado, *pace* Hegel, com essa unidade de Ser e pensamento que dava por suposta a coincidência *a priori* entre *essentia* e *existentia*.

Kant – afirma Arendt (idem) – retirou ao homem a antiga segurança no Ser, ao revelar a antinomia intrínseca na estrutura da razão; e, com sua análise das proposições sintéticas, ele provou que, em qualquer proposição que faz uma afirmação sobre a realidade, vamos além do conceito (a *essentia*) de qualquer coisa dada. Nem mesmo o cristianismo havia interferido nessa segurança: apenas a reinterpreto num ‘plano divino para a salvação’. Mas agora não se podia ter certeza do significado, ou do Ser, do mundo cristão na terra, nem do Ser eternamente presente da antiga cosmologia, nem se sustentar a definição tradicional da verdade como *aequatio intellectus et rei*.

Arendt reconhece que Descartes – filósofo que marca o início da Era Moderna na história da filosofia – tinha já pensado sobre a questão da realidade, mas sua resposta foi antiga e tradicional. Devemos a Kant saber que do “Eu penso” somente se pode extrair um Eu criado pelo pensamento, mas não um Eu que realmente vive (na versão nietzschiana: o *cogito ergo sum* não prova a existência do *ego cogitans*, mas apenas do *cogitare*).

Hannah Arendt não se ajusta completamente à verdade quando afirma que Hegel pode ser tido como o último a conseguir escapar à pergunta pela unidade entre Ser e pensamento. Hegel se debruçou sobre essa questão muito especialmente na *Ciência da lógica*, embora deva ser concedido a Arendt que sua resposta esteve em consonância – o que não significa que fosse idêntica – com o pensamento anterior à filosofia crítica. Nesse sentido, falamos em Hegel de uma recuperação da metafísica nos seus próprios termos. Hegel critica à filosofia kantiana sua moradia no âmbito da representação, enquanto a dele, dialética, supera esse estágio e circula já através das determinações do conceito. Seja como for, a destruição perpetrada por Kant da unicidade entre o Ser e o pensamento teve consequências irreparáveis, como o abandono da “crença racional em Deus – anterior ao cristianismo – baseada na proposição de que tudo o que é acessível à razão tem de existir” (idem, p. 198) ou o simples passo conceitual que vai da “autonomia individual” kantiana às múltiplas interpretações nietzschianas e pós-nietzschianas do homem, prévio passo pela morte de Deus, e assim por diante. Aquilo que Kant não teria percebido foi o alcance de sua destruição, ou seja, sua posta em questão da realidade não só do indivíduo, mas de todas as coisas. “Na verdade – assegura Arendt (idem) – estava implícito em Kant o que Schelling agora dizia explicitamente: ‘Não existe nada universal, apenas o indivíduo, e o *ser universal (Wesen)* só existe enquanto *indivíduo absoluto (Einzelwesen)*’”. A nós não deve ser complicado perceber o alcance dessas ideias para a filosofia dos séculos XX e XXI, até o ponto de Arendt (idem) afirmar que

Schelling marca o início da filosofia moderna [leia-se contemporânea], porque afirma explicitamente que está preocupado com o indivíduo que “quer um Deus providencial”, que “é o senhor do Ser”, e aqui Schelling entende por “indivíduo” “o indivíduo libertado do universal”, isto é, o ser humano real, pois “não é o universal no homem que deseja a felicidade, e sim o individual”.

A partir desse momento, a filosofia percebe que “a realidade nunca conseguirá explicar a existência” (idem, p. 196). Segundo Arendt, o primeiro filósofo a usar a palavra “existência”, atribuindo-lhe o mesmo significado que qualquer leitor depois dele entende esse conceito, foi o próprio Schelling:

Ele sabia – escreve Arendt (idem) – que, ao dar esse passo, a filosofia se afastava definitivamente da “vida contemplativa”. A filosofia do pensamento puro, por não conseguir “explicar a arbitrariedade dos eventos e a realidade das coisas”, havia levado o Eu ao “absoluto desespero”. Esse desespero subjaz a todo o irracionalismo moderno, a toda a hostilidade moderna contra o espírito e a razão. [...] É por isso que, desde o começo, essa filosofia celebrou o *acaso* como a forma com que a realidade se apresenta diretamente ao homem, incerta, incompreensível e imprevisível (grifo nosso).

Kant, vímo-lo, terminou com a unidade de Ser e pensamento, mas, para dizê-lo de um modo plano, não acabou a tarefa. A filosofia kantiana conserva o Ser como algo dado e, com ele, a submissão do homem aos seus desígnios.⁴ Isso significa que o homem, que a princípio é livre, está de fato sujeito ao mundo

⁴ “O homem conseguiria conviver com essa ideia apenas se tivesse uma sensação de segurança no Ser e de pertinência ao mundo, e se tivesse certeza de poder pelo menos compreender o Ser e o curso do mundo. Essa sensação sustentou o conceito de destino da Antiguidade e, na verdade, de todo o Ocidente até o século XIX (isto é, até o surgimento do romance). Sem esse orgulho do homem, não haveria tragédia nem filosofia ocidental” (ARENDDT, 2008, p. 199).

natural, cujo funcionamento lhe é estranho, confrontado a um destino que lhe opõe resistência e acaba com sua liberdade. De acordo com Arendt, “essa liberdade não livre representa a estrutura antinômica do ser humano situado no mundo. Kant apresenta o homem como senhor e medida do homem, mas ao mesmo tempo como escravo do Ser” (idem, p. 200). Assim, parece que no mesmo momento em que o homem é lançado às alturas máximas de sua autonomia, é submergido às profundezas de um destino sobre o qual ele não tem voz. Por conseguinte, Kant faz parte de uma tradição – aquela pela qual filosofia iguala-se a contemplação – que ele mesmo ajudou a destruir. *A posteriori*, segundo Arendt (idem),

o *amor fati* de Nietzsche, o ser-resoluto de Heidegger, o desafio de Camus em enfrentar a vida em seus próprios termos, a despeito do absurdo de uma condição humana enraizada no desenraizamento do homem no mundo, todos são tentativas de salvação pelo recuo à antiga segurança (grifo no original).

Nesse sentido, não admira que Kierkegaard, no intuito de escapar do hegelianismo, se refugie – por meio das noções de morte, acaso e culpa – num “subjetivismo” que, de fato, é um “solipsismo em potência” do qual somente a filosofia de Jaspers, e só por enquanto, conseguirá escapar.

1. HEIDEGGER

No século XX, Arendt reconhece em Heidegger o filósofo que voltou a pensar a relação entre Ser e pensamento, problema que até esse momento ninguém retomara. Notadamente, Heidegger pretendeu restabelecer uma ontologia, apesar de Kant e contra a verissimilitude de uma filosofia muito desgastada que, em contrapartida, estava já apresentando novos conteúdos. Segundo Arendt, Heidegger nunca conseguiu revigorar a ontologia: “Para a questão do sentido do Ser, ele deu a resposta provisória e *intrinsecamente ininteligível* de que a temporalidade é o sentido do Ser” (idem, p. 205, grifo nosso). Em *O que é metafísica?* (1931), que representa uma substituição da segunda parte de *Ser e tempo* (1927), que o autor não chegou a publicar, ele “mostra com coerência razoável, e apesar de todos os seus óbvios *sofismas e jogos de palavras*, que o Ser numa acepção heideggeriana é o Nada” (idem, grifo nosso). Assim, o Ser deixaria de constituir-se como aquilo que está dado e as ações humanas adquiririam proporções divinas.

É por isso – explica Arendt (idem, p. 206) – que – embora Heidegger não admita – o nada em sua filosofia de repente se torna ativo e começa a “nadificar” (*nichten*). O nada tenta, por assim dizer, destruir o dado do Ser e usurpar de maneira “nadificante” (*nichtend*) o lugar do Ser. Se o Ser, que eu não criei, é assunto de um ser que não sou e não conheço, então o nada é, talvez, o domínio verdadeiramente livre do homem. Como não posso ser um ser criador do mundo, talvez eu possa ser um ser destruidor do mundo. (Hoje, Camus e Sartre estão explorando essas possibilidades de maneira mais clara e aberta). Tal é, em todo caso, a base filosófica do niilismo moderno, cujas origens remontam à velha ontologia; e nele ressurgem como um fantasma a tentativa arrogante de encaixar novos elementos e questões na velha estrutura ontológica.

Para Heidegger, assegura Arendt (idem), o homem é aquele ser cuja essência e existência são a mesma coisa, cuja essência consiste no fato de existir, de maneira que no seu caso não se trata de indagar o *quê*, mas o *quem*. Arendt usa ironia para esclarecer a tentativa heideggeriana de transformar o homem no “senhor do Ser”: “Heidegger o define como ‘o grau onticamente ontológico mais elevado do *Dasein*’,

formulação que não nos deve impedir de entender que está pondo o homem no mesmo exato lugar que Deus havia ocupado na ontologia tradicional” (idem, p. 206). Porém, ao reduzir o homem – através da nomenclatura *Dasein* – a diversos tipos de ser, demonstráveis por meio do estudo fenomenológico, esse “senhor do Ser” termina em simples e anárquicos modos de ser. De tal modo que a abordagem ontológica do *Dasein* heideggeriano ficaria no meio do caminho entre uma reformulação do *bios theoretikos* aristotélico e um funcionalismo não muito diferente do realismo de Hobbes, posto que “se o homem consiste no fato de existir, ele não é mais do que seus modos de Ser ou funções no mundo (ou na sociedade como diria Hobbes)” (idem, p. 207).

A característica principal do ser do homem, segundo Heidegger, é seu *ser-no-mundo*. Nesta versão da “queda” bíblica, o homem foi “lançado” (*geworfen*) num mundo do qual tenta escapar através de uma projeção (*Entwurf*) da morte como sendo sua possibilidade suprema. Para o autor de *Ser e tempo*, o homem sempre está afastado de si mesmo, porque caiu no mundo e será apenas na morte que poderá voltar a ser, e ter a certeza de ser, ele mesmo. Agrava as coisas a circunstância de a filosofia de Heidegger não contemplar a possibilidade do suicídio. De fato, segundo Arendt (idem, p. 209), “quando Camus diz: ‘Existe apenas um problema filosófico realmente sério: é o suicídio’, está extraindo a conclusão lógica dessa posição”. Assim sendo, Heidegger substitui a pergunta pelo sentido do Ser pela pergunta pelo sentido do si-mesmo, apesar de caracterizar o ser do homem por aquilo que ele *não* é, pelo seu nada. Isto posto, Arendt (idem, p. 209) alega que na filosofia heideggeriana “o caráter essencial do si-mesmo é sua absoluta ipseidade, sua separação radical de todos os semelhantes”⁵. Por outras palavras: se são os outros que me impedem de ser um Eu, só na morte conseguirei realizar o absoluto *principium individuationis*. O *Dasein* enquanto *ser-no-mundo* carrega uma culpa da qual só conseguirá escapar quando se libertar definitivamente do mundo que o envolve. De acordo com Arendt,

o que surge desse isolamento absoluto é um conceito do si-mesmo como absoluto oposto do homem. Se a essência do homem, desde Kant, consistia em que cada ser humano singular representava toda a humanidade, e se o conceito de homem, desde a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos Humanos, passara a abranger a ideia de que toda a humanidade poderia ser aviltada ou exaltada em cada indivíduo, então o conceito do si-mesmo é um conceito de homem que deixa o indivíduo numa existência independente da humanidade, sem representar ninguém afora si mesmo – nada a não ser seu próprio nada. Se o imperativo categórico de Kant insiste que toda ação humana deveria se responsabilizar por toda a humanidade, a experiência do nada culpado insiste no exato contrário: a destruição em cada indivíduo da presença de qualquer humanidade. O si-mesmo sob a forma de consciência assumiu o lugar da humanidade, e ser-um-si-mesmo tomou o lugar do ser humano.⁶

⁵ Usamos a edição brasileira do texto “O que é a filosofia da existência?” inserida na coletânea *Compreender*, referida na bibliografia, traduzida por Denise Bottmann. Não obstante, neste caso cabe salientar que a tradutora verteu o termo *Self* por Eu, enquanto “Si” ou “Si-mesmo” seria a solução mais apropriada. No texto original, Arendt escreve: “The essential character of the Self is its absolute Self-ness, its radical separation from all its fellows” (ARENDT, 2005, p. 181).

⁶ “What emerges from this absolute isolation is a concept of the Self as the total opposite of man. If since Kant the essence of man consisted in every single human being representing all of humanity and if since the French Revolution and the declaration of the rights of man it became integral to the concept of man that all of humanity could be debased or exalted in every individual, then the concept of Self is a concept of man that leaves the individual existing independent of humanity and representative of no one but himself – of nothing but his own

Sob esse ponto de vista, o si-mesmo heideggeriano, que já havia usurpado o lugar de Deus, substituiu a figura do homem, negando em última instância sua humanidade. Arendt sela sua crítica a Heidegger no ensaio de 1946 com uma denúncia dos “conceitos mitologizantes e confusos como ‘povo’ e ‘terra’” (idem), que unicamente vêm a representar um transpasse do seu si-mesmo isolado para formas de conjunto – espécies de Super-si-mesmos – que, dito seja de passagem, só permitem ser imaginadas como sendo, elas também, isoladas. Heidegger expressa essas ideias no “Manifesto da ciência alemã em favor de Adolf Hitler”, publicado no dia 11 de novembro de 1933 em Leipzig.

No lugar do êxtase filosófico, surgiu agora a mística da comunidade do povo. [...] O patos da propriedade de *Ser e tempo* era a solidão. Mas quando o povo se torna o singular coletivo do *dasein*, essa solidão desaparece na ominosa unidade do povo. Heidegger porém não quer renunciar ao patos existencial, e assim escolhe um palco onde um povo inteiro pode ser apresentado em determinada solidão. Solitário é o povo alemão entre os demais povos (SAFRANSKI, 2005, p. 311-317).

Rüdiger Safranski, na biografia que escreveu do pensador alemão, acrescenta que o que poderia ter sido o pensamento político de Heidegger

será desenvolvido por Hannah Arendt – também *em resposta a Martin Heidegger*: nasce do “ser-junto e ser-entre-os outros do diferente”, e resiste à tentação de aprofundar gnosticamente o torvelinho do acontecimento histórico ou elevá-lo a uma história própria, que possui então aquele automatismo e aquela lógica que sempre faltará no caos da verdadeira história, que só consiste de infinitamente muitas histórias que se cruzam (idem, p. 317, grifo nosso).⁷

Em 1954, Arendt redigiu uma palestra intitulada “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política”, na qual também se referiu a Heidegger. Num tom mais elogioso e otimista em relação às possibilidades políticas do filosofar heideggeriano, ela não deixa de criticar a oportunidade perdida de transformar em pensamento político seu conceito de historicidade (*Geschichtlichkeit*). De um lado, esse termo ajuda Heidegger a construir sua “história do Ser”, que revela *a la* Hegel uma lógica que estaria por trás da história humana. Nesse sentido, a historicidade resulta ser antipolítica porquanto nega significado à liberdade e a ação do homem. Por outra parte, e desta vez *contra* Hegel, o conceito de historicidade heideggeriano aponta para uma intransponível finitude de toda presença ou compreensão do Ser e para uma noção da verdade necessariamente histórica.

nothingness. If Kant’s categorical imperative insisted that every human act had to bear responsibility for all of humanity, then the experience of guilty nothingness insists on precisely the opposite: the destruction in every individual of the presence of all humanity. The Self in the form of conscience has taken the place of humanity, and being-a-self has taken the place of being human” (ARENDR, 2005, p. 181).

⁷ Jacques Taminiaux, que no livro *La fille de Thrace et le penseur professionnel, Arendt et Heidegger*, realiza uma leitura da obra de Hannah Arendt como resposta à filosofia de Martin Heidegger, lembra que ela rejeitou a ontologia fundamental dele nos termos de “egoísmo, gosto pelo nada, irresponsabilidade, ilusão do gênio, desespero, romantismo [Egoïsme, goût du néant, irresponsabilité, illusion du génie, désespoir, romantisme, c’est dans ces termes qu’elle rejette l’ontologie fondamentale]” (TAMINIAUX, 1992, p. 22).

Heidegger já havia formulado em *Ser e tempo* (1927) a “historicidade” em termos ontológicos, e não antropológicos, e posteriormente passou a compreender a “historicidade” como ser portado a seu fim. Deste modo, a história humana, para ele, coincidiria com uma história do Ser revelada no tempo. “O aspecto contrário a Hegel é que, nessa história ontológica (*Seinsgeschichte*), não se revela nenhum absoluto e nenhum espírito transcendente; como diz Heidegger: “Deixamos para trás a arrogância de todos os absolutos” (ARENDT, 2008, p. 448).

Heidegger, que na sua crítica à Modernidade deprecia a *praxis* como razão instrumental, iluminando os passos subsequentes de Arendt na sua censura à teleologia de meios e fins, não consegue passar da história para a política e completar aquilo que já estava sinalizando sua filosofia. Consoante Arendt, o “arcabouço conceitual” de Heidegger está mais preparado para uma compreensão da história do que para enfiar numa filosofia política de novo cunho. “Nesse ínterim – reclama Arendt (2008, p. 449) – as questões mais prementes da ciência política e, em certo sentido, mais especificamente filosóficas – como: o que é a política? Quem é o homem enquanto ser político? O que é a liberdade? – parecem ter sido totalmente esquecidas”.

Complica ainda um pouco mais as coisas o opúsculo intitulado *A sentença de Anaximandro*, escrito em 1946 e publicado em 1950, no qual “a transformação na abordagem que Heidegger usualmente faz da ‘busca do Ser’ (*die Seinsfrage*) e do ‘esquecimento do Ser’ (*Seinsvergessenheit*) torna-se evidente” (idem, p. 459). Nesse novo cenário desenhado por Heidegger, todos, o filósofo e qualquer outra pessoa, ficam perdidos numa perambulagem sem fim. Retirado o Ser do reino dos seres, “esses entes, cujo desocultamento foi causado por este Ser, são lançados a esmo, ficam a errar, e este *errar* constitui ‘o reino do erro’ [...], o espaço em que se desdobra a história [...]” (idem, p. 460). Isso provoca o seguinte comentário de Villa, no sentido de que *A sentença de Anaximandro*

expressa uma disposição de desapego do mundo [*unworldliness*] verdadeiramente radical, uma disposição que é extrema até para os padrões da tradição ocidental [...]. Casualmente, o tom fica muito perto da sabedoria de Sileno, da visão profundamente trágica da existência que Arendt e Nietzsche (provisoriamente) também aceitam. A diferença, é claro, está em que para Nietzsche a arte, e para Arendt a ação política, poderiam redimir a existência humana. Para Heidegger, no ensaio sobre Anaximandro, não existem tais poderes redentores: Só há “errância”, estranhamento, desamparo [*homelessness*]⁸

Desde “O que é a filosofia da existência?”, ensaio anterior a *Origens do totalitarismo*, até *Willing*, segunda parte de sua última obra inacabada, *A vida do espírito*, fica evidente que, junto com as apropriações de temas e conceitos⁹, as observações e comentários de Arendt sobre Heidegger seguem uma linha

⁸ “‘The Anaximander Fragment’, then, expresses a mood of truly radical unworldliness, a mood that is extreme even by the standards of the Western tradition [...]. If anything, the tone is closest to the wisdom of Silenus, to the deeply tragic view of existence that Arendt and Nietzsche also (provisionally) accept. The difference, of course, is that for Nietzsche art, and for Arendt political action, could redeem human existence. For Heidegger in the Anaximander essay, no such redemptive powers exist: there is only ‘erring’, estrangement, homelessness” (VILLA, 1996, p. 239).

⁹ Para André Duarte, “o traço característico da apropriação arendtiana de Heidegger é o de que, ao deslocar os conceitos filosóficos heideggerianos para o âmbito da reflexão política, Arendt revela tanto o seu potencial para a renovação da compreensão política quanto elucida as deficiências e fragilidades políticas do pensamento de seu antigo mestre, das quais ela se afasta na medida em que as pensa como inseridas no campo da hostilidade tradicional da filosofia em relação à política” (DUARTE, 2000, p. 320-321).

constante – não sem incoerências como veremos mais adiante – de pensamento crítico (no sentido mais aberto do termo, isto é, entre a proximidade e a distância)¹⁰ que vai de 1946 até 1975, ano de sua morte.¹¹

2. JASPERS

O “subjativismo romântico” de Heidegger contrasta com a filosofia da *Existenz* de Karl Jaspers, cujo conceito de comunicação prefigura uma nova visão da humanidade, consoante ao conceito de pluralidade arendtiano. A diferença de Heidegger, Jaspers pensa a realidade do homem a partir de sua liberdade, radicada na espontaneidade. Para esse autor, os sistemas que se apresentam como “teorias coerentes da Totalidade”, tentando transmitir algum tipo de paz espiritual, são totalmente alheios ao verdadeiro espírito filosófico. Jaspers “tenta transformar a filosofia em filosofar e encontrar maneiras de comunicar os ‘resultados’ filosóficos que neutralizem seu caráter de resultado” (idem, p. 211). Nesse sentido, Jaspers e Sócrates compartilham um mesmo anseio pela comunicação e participação filosófica, isto é, “um filosofar em comum, cuja finalidade não é gerar resultados, e sim ‘iluminar a existência’” (idem). Filosofar, na acepção jasperiana, significa preparar-se para decifrar a realidade individual e a coletiva, minha realidade e a do mundo que me circunda. Contrastando de novo com Heidegger, segundo Jaspers, “a existência não é uma forma do Ser, mas uma forma da liberdade humana” (idem, p. 212). Nessa mesma acepção, agir significa criar o mundo humano a partir de sua própria liberdade.

Para Jaspers – escreve Arendt (idem, p. 213-214) –, qualquer ontologia que se pretenda capaz de dizer o que de fato é o Ser escorrega para uma absolutização das categorias individuais do ser. O significado existencial desse escorregar seria roubar a liberdade do homem, a qual só pode ser mantida se o homem não sabe o que de fato é o Ser. [...]. O fracasso do pensamento, portanto, é a condição que torna possível a existência, a existência livre que está sempre tentando transcender esse mundo meramente dado – a condição que permite que a existência, deparando-se com o “peso da realidade”, consiga entrar na realidade e pertencer a ela da única maneira pela qual os seres humanos podem lhe pertencer, ou seja, escolhendo-a. [...]. A tarefa da filosofia – segundo Jaspers – é libertar o homem “do mundo ilusório do que é apenas pensável” e deixá-lo “encontrar seu caminho para a realidade”. O pensamento filosófico nunca pode contornar o fato de que a realidade é irreduzível ao que pode ser pensado; na verdade, o próprio objetivo do pensamento filosófico é “intensificar [...] o intelectualmente irreduzível”. E isso é tanto mais premente na medida em que a “realidade do pensador precede seu pensar”, e é apenas sua verdadeira liberdade que determina o que ele irá ou não irá pensar.

¹⁰ Safranski assegura que “nas cartas ele sempre protesta que ela o compreende como ninguém mais – também e especialmente em questões filosóficas. [...] Ela reagirá complementarmente à filosofia dele e lhe dará aquela mundanidade que ainda lhe falta. Ao *precursor* (Vorlaufen) na morte ela responderá com uma filosofia do nascimento; ao solipsismo existencial da *Jemeinigkeit* [ser-sempre-meu] ela responderá com a filosofia da pluralidade; à crítica da *decaída* (Verfallenheit) diante do mundo do *a gente* (Man) ela responderá com *amor mundi*. A *clareira* (Lichtung) ela responderá enobrecendo filosoficamente a coisa pública” (SAFRANSKI, 2005, p. 178). Note-se, porém, que ao invés da complementaridade a que Safranski alude, o que realmente faz Hannah Arendt é uma reapropriação que a levará à construção de sua própria filosofia. Além do mais, na sua obra Arendt jamais usa a terminologia heideggeriana na mesma acepção.

¹¹ A lista de textos nos quais Arendt refere-se diretamente a Heidegger é a seguinte: “O que é a filosofia da existência” (1946); “Heidegger, a raposa” (1953), extraído do Diário filosófico [*Denktagebuch*] e publicado na coletânea *Essays in Understanding [Compreender]*; “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política” (1954); “Martin Heidegger faz oitenta anos” (1968); *A vida do espírito*, publicado originalmente em 1978.

Dessa maneira, a filosofia se liberta daquele monismo ontológico que precisava explicar tudo a partir de um único princípio e se abre para a fragmentariedade, ou seja, abandona um mundo alheio à realidade plural dos homens e abraça outro que os humanos podem chamar de “lar”.

Em 1946, Hannah Arendt (idem, p. 215), na companhia intelectual de Karl Jaspers e, de forma muito evidente, em contraposição ao núcleo da filosofia de Martin Heidegger, deixa escrito que

a existência em si, por sua própria natureza, nunca é isolada. Existe apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros. Nossos semelhantes não são (como em Heidegger) um elemento da existência que, embora estruturalmente necessário, é ao mesmo tempo um impedimento ao Ser do Eu. Muito pelo contrário: a existência só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam num mundo dado, comum a todos eles. No conceito de comunicação encontra-se um novo conceito de humanidade, cuja abordagem, mesmo ainda não plenamente desenvolvida, postula a comunicação como a premissa para a existência do homem. [...]. Assim procedendo, [os seres humanos] não perseguem o fantasma do Ser, nem vivem na ilusão arrogante de constituírem o próprio Ser.

Essa conclusão de “O que é a filosofia da existência”, de 1946, contrasta vivamente com a última parte da palestra, já citada, “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política”, proferida na Associação Americana de Ciência Política em 1954. Nessa ocasião, Arendt verbalizou uma crítica frontal à filosofia de Jaspers e fez um intento de reabilitação muito dúbia do existencialismo heideggeriano. Em correspondência com as vicissitudes do texto de 1946¹², é sintomático que a palestra de 1954 não fosse publicada e restasse inédita em vida da autora, tendo em conta o dado talvez mais importante de que Karl Jaspers morreu alguns anos antes dela, em 1969. Nosso estudo não se interessa pela vida pessoal de Hannah Arendt, mas é difícil não considerá-la, nem que seja elípticamente, pois a longa passagem que reproduzimos a continuação precisaria de uma elaboração ulterior, que Arendt nunca efetuou, para ser mais convincente. Para a autora, em 1954,

as limitações da filosofia de Jaspers em termos políticos se devem, acima de tudo, ao problema que tem infestado a filosofia política ao longo de quase toda a sua história. Consiste na característica filosófica de lidar com o homem no singular, ao passo que nem seria possível conceber a política se os homens não existissem no plural. Ou, dito de outra maneira: as experiências do filósofo – como filósofo – se dão com a solidão, e para o homem – como político – a solidão é uma experiência essencial, mas mesmo assim marginal. Talvez – mas é apenas uma sugestão – o conceito heideggeriano de “mundo”, que sob muitos aspectos ocupa o centro de sua filosofia, constitua uma saída dessa dificuldade. Em todo caso, como Heidegger define a existência humana como ser-no-mundo, ele insiste em conferir uma importância filosófica a estruturas da vida cotidiana que seriam totalmente incompreensíveis se não se compreendesse o homem, em primeiro lugar, como um ser com os outros. E o próprio Heidegger tem clara consciência do fato de que a filosofia tradicional “sempre deixou de lado e descurou” aquilo que se manifestava da maneira mais imediata. Por essa mesma razão, Heidegger evitou deliberadamente o termo “homem” em seus primeiros escritos, enquanto nos ensaios posteriores tem mostrado a tendência de tomar aos gregos o termo “mortais”. O que aqui importa não é a ênfase na mortalidade, e sim o emprego do plural. Todavia, visto que Heidegger nunca expôs as implicações de sua posição a esse respeito, talvez

¹² Ver nota 1.

seja presunçoso atribuir demasiada importância a esse seu uso da forma plural (ARENDDT, 2008, p. 459).

Para dizê-lo graficamente, isso é tanto quanto afirmar que a existência do doce encontra-se, não a partir nem através de, mas na mesma prova incontornável da existência do salgado. Arendt usa aqui afirmativamente o mesmo conceito heideggeriano de “mundo” em contraposição ao qual ela erigiu o seu próprio conceito. Além do mais, referir-se ao plural empregado por Heidegger para lembrar que os homens são “mortais”, e utilizá-lo como prova de adequação aos próprios postulados, não é só uma prova insignificante de um suposto conceito de pluralidade na filosofia de Heidegger, como indicador de que Arendt estava, de fato, lendo sua própria filosofia política nos textos do autor de *Sein und Zeit*, revelando o que pode parecer uma ânsia patética para resgatá-lo da companhia política que ele mesmo escolheu (cfr. CANOVAN, 1992, p. 263)¹³. Existem duas versões da palestra de 1954¹⁴, e, como já assinalado, o fato de nunca terem visto a luz pública em papel impresso faz plausível a hipótese sustentada por Margaret Canovan de que a própria Arendt não se sentiu satisfeita com o defendido na sua exposição oral.

A última palavra de Hannah Arendt sobre Martin Heidegger encontra-se em *A vida do espírito*, última obra da autora e publicada postumamente por mediação de sua íntima amiga Mary McCarthy. No segundo livro, sobre “o querer”, Arendt traz a colação o conceito heideggeriano de “ser lançado no mundo” [*Geworfenheit*], que implica uma dívida que o ser humano contraiu pela sua existência com alguma realidade externa à sua própria existência. “O *Dasein* – a existência humana naquilo que é – ‘foi lançado; está aí, mas não foi trazido aí por si mesmo’” (ARENDDT, 2009, p. 452)¹⁵. Dessa maneira o atuar humano que decorre dessa dívida é silencioso e interno, “o oposto das ações ‘audíveis’ e visíveis da vida pública” (idem), isto é, o oposto do conceito arendtiano de ação; ação que é colocada abertamente e para todos na arena do domínio público, enquanto que “essa ‘ação’ completamente interior, na qual o homem se abre para a autêntica realidade de ser lançado, só pode existir na atividade do pensamento. Essa é provavelmente a razão – escreve Arendt (2009, p. 452-453) – pela qual Heidegger, por toda a sua obra, ‘evitou propositalmente’ lidar com a ação”, entendida em termos políticos. Em direta oposição a esse filosofar voltado para o interior do *Dasein*, encontramos nessa última obra da autora uma dessas sentenças que Hannah Arendt (2009, p. 424) disseminou aqui e ali no transcurso da sua trajetória intelectual, *verbi gratia*, “não acredito em um mundo, quer seja um mundo passado ou um mundo futuro, em que o espírito humano, equipado para retirar-se do mundo das aparências, poderia ou deveria chegar a sentir-se confortavelmente em casa”.

3. A CRÍTICA DA FILOSOFIA POLÍTICA: NA CAVERNA DE PLATÃO

No exercício de pensar com e contra Heidegger, Arendt localiza o centro da filosofia política de Platão no mito da caverna. Nessa alegoria lê-se a origem do esquecimento da política por parte da cultura

¹³ “[...] It seems likely that she was reading her own political philosophy into his writings, revealing what may seem a pathetic eagerness to rescue him from the political company he himself had chosen” (CANOVAN, 1992, p. 263).

¹⁴ Cfr. idem.

¹⁵ Arendt cita Heidegger e grifa “*?*” e “*não*”.

européia – ocidental, por extensão –, a aplicação da doutrina das ideias à política e o domínio da razão no âmbito dos assuntos humanos. Ao mesmo tempo que fez a sua crítica, Arendt nunca deixou de reconhecer a grandeza de Platão e a necessidade de frequentar a leitura dos diálogos, pois, ao contrário das ciências, não existe em filosofia tal coisa como uma superação de paradigmas e o humanista é aquele que é capaz de elevar-se acima da especialização e do filisteísmo de qualquer tipo na medida em que aprende a exercer livremente seu gosto. “Saberemos então como replicar àqueles que com tanta frequência nos dizem que Platão ou algum outro grande autor do passado foi superado; seremos capazes de compreender que, mesmo que toda a crítica a Platão esteja correta, Platão ainda será melhor companhia que seus críticos” (ARENDT, 2007, p. 281).¹⁶

Platão pede que imaginemos uma caverna subterrânea com uma abertura através da qual penetra a luz. Desde a infância vivem nessa caverna alguns seres humanos sujeitos por cadeias, nas pernas e no pescoço, de modo que podem ver o muro no fundo da gruta, mas nunca a luz do sol. Acima e atrás deles, ou seja, entres os presos e a boca da cova, há uma fogueira e, entre eles e o fogo se estende um caminho um pouco elevado e uma parede baixa, que funciona como uma tela. Nesse caminho elevado passam homens com estátuas, representações de animais e outros objetos, que aparecem de cima da borda dessa parede-tela. Os presos, de cara ao fundo da caverna, não podem girar suas cabeças, não podem ver-se entre eles nem apreciar os objetos que são transportados às suas costas. Só podem ver as sombras deles mesmos e dos objetos, essas sombras que aparecem refletidas no muro à sua frente. Sombras é o único que podem ver. Esses presos representam a maioria da humanidade, a multidão que permanece durante toda a vida em estado de ignorância, que vive na sombra da realidade e escutando só os ecos da sua verdade. Como não poderia ser de outra maneira, as opiniões deles sobre o mundo é inadequada e deformada pelas suas próprias paixões e preconceitos, assim como pelas paixões e preconceitos dos outros, dos quais tomam conhecimento através da linguagem e da retórica. Amarram-se a essa deformação sem nenhum desejo de sair dessa cova, que é sua prisão. De fato, se fossem liberados e convidados a contemplar os originais das cópias às quais estão acostumados, tornar-se-iam cegos por causa do brilho intenso da luz e se contentariam pensando que as sombras eram muito mais reais que a própria realidade.

No entanto, explica Platão, se um dos presos consegue escapar e adaptar-se aos poucos à luz, será capaz de perceber os objetos concretos e sensíveis, dos quais anteriormente só era capaz de distinguir as sombras. Esse homem terá passado do mundo dos preconceitos, paixões e sofismas ao mundo real. Primeiro observará com maior facilidade as sombras, depois as figuras dos homens e dos outros objetos refletidos na água e posteriormente os objetos mesmos, isto é, as realidades inteligíveis. Finalmente, poderá perceber o sol, não nas imagens projetadas na superfície da água ou em outros lugares que lhe

¹⁶ Essa passagem do artigo “A crise na cultura: sua importância social e política” (1961) pode-se ler em correspondência com a seguinte dos inícios de *A vida do espírito*: “Talvez nenhum dos sistemas, nenhuma das doutrinas que nos foram transmitidas pelos grandes pensadores seja convincente ou mesmo razoável para os leitores modernos; mas nenhum deles – [...] – é arbitrário nem pode ser simplesmente descartado como puro absurdo. Ao contrário, as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam – algo extremamente importante neste momento e sobre o que, estranhamente, existem poucos depoimentos diretos” (ARENDT, 2009, p. 27).

serão estranhos, mas contemplá-lo tal como é em si e por si, no seu próprio âmbito¹⁷. Esse homem terá sido capaz de observar diretamente a ideia do bem, a forma mais alta, a causa universal de todas as coisas boas e belas, a fonte da verdade e da razão¹⁸.

O homem que viu diretamente a luz solar não pode voltar ao interior da cova, a menos que queira parecer ridículo, pois não conseguirá ter uma boa visão por causa da escuridão a que já se desacostumou, e aquilo que diga não fará sentido, pois fala de uma realidade inversa à dos habitantes da caverna. “O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos, e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo”, adverte Arendt no artigo “Filosofia e política” de 1954 (ARENDR, 1993, p. 109). Ao abandonar aqueles que até o momento eram seus pares, o filósofo teve que superar a ofuscação provocada pela perda de sua ingenuidade. Ao voltar, sua desorientação procede da sua alienação a respeito dos assuntos humanos, o que o torna um personagem suspeito e irrisório, pois a Verdade que traz não é da natureza dos assuntos humanos, sendo que ninguém pode escapar absolutamente das atividades mundanas. Não obstante, Platão menciona que “o filósofo – embora não esteja interessado nos assuntos humanos – deve assumir o governo, quanto mais não seja, por medo de ser governado pelo ignorante” (idem, p. 110). Parece que no fim do mito, Platão lembra-se de Sócrates ao dizer que esse homem esclarecido, querendo liberar e levar consigo os outros presos que ficaram nessa catacumba, seria levado aos tribunais por eles, pois esses amam a escuridão e consideram que as sombras são a verdadeira realidade, porque nunca viram a Justiça em si¹⁹.

O propósito de Platão no mito da caverna, que para Arendt é “uma espécie de biografia condensada do filósofo” (idem, p. 108), é “mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia” (idem, 109-110). Eis que

Parece óbvio demais, quase uma banalidade, e no entanto, geralmente se esquece de que toda filosofia política expressa, antes de mais nada, a atitude do filósofo em relação aos assuntos dos homens, os *pragmata on'anthrópon*, aos quais também ele pertence, e de que essa atitude envolve e expressa a relação entre a experiência especificamente filosófica e nossa experiência, quando nos movimentamos entre os homens. É igualmente óbvio que toda filosofia política à primeira vista parece enfrentar a seguinte alternativa: ou interpretar a experiência filosófica com categorias cuja origem se deve à esfera dos assuntos humanos, ou, ao contrário, reivindicar prioridade para a experiência filosófica e julgar toda política à sua luz (ARENDR, 1993, p. 107).

No caso de Arendt, também parece óbvio que a alegoria é uma narração de como a filosofia falsificou a experiência política da liberdade, instituindo-se unilateralmente como preceptora da sua tutela.

Visto através do filtro de Arendt, o simples fato de que Platão coloque esses homens dentro de uma caverna parece ser deturpação e consequência de um desdém caricaturesco pela cidade na qual se vivem e se discutem os mais variados assuntos humanos. Como se a política estivesse desprovida de honra

¹⁷ *República*, 516b.

¹⁸ *República*, 517b.

¹⁹ *República*, 517d.

por causa de ela estar atrelada à vida terrenal e às exigências corporais. Isso, a propósito, funciona já como um aviso, pois, quanto mais um filósofo se torna verdadeiro filósofo, mais se separa de seu corpo. Induzido a “separar-se e libertar-se das necessidades da vida, governará o seu corpo, como um senhor governa os seus escravos. Se o filósofo chegar ao governo da cidade, não fará aos seus habitantes nada além do que já fez a seu corpo” (idem, p. 107). Ademais, dir-se-ia que as correntes que aprisionam as pernas e as cabeças desses réus parecem indicar que, para Platão, os cidadãos livres de Atenas podem ser comparados a escravos presos dentro de uma cova. A isso deve somar-se a hipótese do mito, segundo a qual o propriamente humano é olhar e que a qualificação dessa atividade, a *vita contemplativa*, só está ao alcance do filósofo. A partir daí, não é muito arriscado deduzir a baixa consideração que Platão albergava pelo movimento, em geral, e pelas articulações da *vita activa* em particular, pois para ele²⁰, assim como para Aristóteles²¹, a filosofia começa com o espanto [*thaumadzein*] diante da maravilha do ser e culmina com a verdade, una, revelada ao filósofo. Ambas as experiências são quietas e mudas²², e gerais demais para serem relatadas através da palavra²³.

Essa preferência pelo único, inefável e imóvel é aprofundado por Platão no *Fedon*, diálogo que, além de tratar da imortalidade da alma, apresenta a clássica figura do filósofo como ser que busca a morte, e a filosofia como preparação para esse último dia²⁴. Isso contrasta intensamente com aquela que para Arendt é a categoria central do pensamento político, ou seja, a natalidade, ao passo que essa querência do filósofo pelo eterno constitui uma reação à *pólis*, visto que nela a verdade não passa de ser outra opinião a mais e o imperecível cai no tempo:

Assim que o filósofo submetia à *pólis* a sua verdade, o reflexo do eterno, esta se tornava imediatamente uma opinião entre opiniões. Perdia sua qualidade distintiva, pois não há uma marca visível que separe a verdade da opinião. É como se no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal, de modo que o simples fato de discuti-lo com os outros já ameaçava a existência do domínio em que se movem os amantes da sabedoria (ARENDDT, 1993, p. 95).

Em carta de 8 de maio de 1954 a Martin Heidegger, que lhe havia perguntado em que estava trabalhando, Hannah Arendt lhe informa que, entre outros projetos, tem previsto empreender “partindo do Mito da Caverna [...] uma apresentação da relação tradicional entre filosofia e política” e que lhe parece decisivo “o fato de Platão transformar o bom [*agathon*] e não o belo [*kalon*] em ideia suprema: acredito que por motivos políticos” (ARENDDT; HEIDEGGER, 2001, p. 106)²⁵. Com efeito, mais tarde em *A condição humana*, Arendt (2014, p. 281-282) escreverá:

essa transformação foi necessária a fim de aplicar a doutrina das ideias à política, e foi para um fim essencialmente político – eliminar dos assuntos humanos seu caráter de

²⁰ *Teeteto*, 155d.

²¹ *Metafísica*, 982b12-20.

²² *Carta Sétima*, 341c.

²³ *Ética a Nicômaco*, 1142a25-30, 1143a35-1143b5, 1177a15-1178b34.

²⁴ Essa ideia célebre será retomada mais tarde por Cícero e posteriormente comentada por Montaigne.

²⁵ Isso se converterá no artigo “Filosofia e política” (1954), que já informa nosso texto.

fragilidade – que Platão julgou necessário declarar que o bem, e não o belo, é a ideia mais elevada. Essa ideia do bem não é, porém, a ideia mais elevada para o filósofo, que deseja contemplar a verdadeira essência do Ser e, para isso, sai da caverna escura dos assuntos humanos para o céu luminoso das ideias; mesmo na *República* o filósofo ainda é definido como amante da beleza, não da bondade. O bem é a ideia mais elevada para o rei-filósofo, que deseja governar os assuntos humanos porque tem de passar sua vida entre os homens e não pode habitar para sempre sob o céu das ideias. Somente quando volta à caverna escura dos assuntos humanos, para conviver novamente com os seus semelhantes, é que ele necessita das ideias que guiam como padrões e regras que lhe permitam medir e sob os quais subsumir a multiplicidade vária dos atos e palavras humanos com a mesma certeza absoluta e “objetiva” com que pode se orientar o artesão na fabricação e o leigo no julgamento de cada cama individual, pelo emprego do modelo estável e sempre presente, a “ideia” da cama em geral.

Arendt constata nessa passagem: (1) a transformação operada por Platão do agir ao fazer, o passo da ação à fabricação (ou produção), que constitui para ela a grande adulteração que contaminará a história da filosofia política ao menos até Marx: “essa tentativa de substituir a ação pela fabricação é visível em todos os argumentos contra a ‘democracia’, os quais, por mais consistentes e razoáveis que sejam, sempre se transformam em argumentos contra os elementos essenciais da política” (idem, 275)²⁶. (2) Inaugura também a igualação entre saber e fazer: “o rei-filósofo – a solução de Platão –, cuja ‘sabedoria’ resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis” (idem, p. 275-276); (3) estabelece a hierarquia entre governantes e governados: “o lugar-comum, que já encontramos em Platão e Aristóteles, [...] baseava-se mais na suspeita em relação à ação que no desprezo pelo homem” (idem, p. 277); (4) coloca a distância entre saber e agir: “Platão foi o primeiro a introduzir a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, em lugar da antiga articulação da ação em começo e realização, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes” (idem, p. 278); e (5) pauta a redefinição técnica – em vez da compreensão prática – do político, baseada em uma transformação revolucionária da *pólis*. Em suma, e para aquilo que aqui nos interessa de modo geral,

a fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política (idem, p. 277, grifo nosso).

CONCLUSÃO: A VERDADE DA FILOSOFIA E AS OPINIÕES DA POLÍTICA

Se a alegoria da caverna é o mito fundador da filosofia política, o fato histórico que abre seu período é o julgamento e a morte de Sócrates, aos quais Platão, como vimos, alude na sua narração. A condenação do seu mestre fez com que Platão se desencantasse com a vida da *pólis* e duvidasse de princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos, como a validade da persuasão para a vida política, “desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos” (ARENDRT, 1993, p. 92), e fizesse uma condenação enérgica da *doxa*. Por um lado, não é de estranhar que Platão revise a *Apologia* no *Fédon* e lhe imprima um caráter amedrontador, em vez de persuasivo, através de um mito calculado para tal fim.

²⁶ “Na redução da *praxis* à *póiesis* – escreve Simona Forti (2001, p. 158) – está implícita, segundo Arendt, uma concepção da comunidade que coisifica a pluralidade agente e que não demorará em considerar os homens como material para manipular e plasmar baseando-se no modelo de quem manda”.

Dessa forma, segundo Arendt, Platão fez a crítica do Sócrates do *Critias*, que não conseguiu convencer nem aos juízes nem aos seus próprios amigos de que seu principal propósito fora o bem da cidade, o bem comum. Por outro, “a oposição entre verdade e opinião foi sem dúvida a mais antissocrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (idem). O fundador da Academia (Platão) jogou contra a cidade aquele argumento, compartilhado pelo fundador do Liceu (Aristóteles), segundo o qual os sábios [*sophoi*] não sabem o que é bom para si próprios, logo, muito menos para os outros. Como sabemos, Tales de Mileto ficou registrado para a história como exemplo típico do filósofo distraído ao cair dentro de um poço enquanto caminhava olhando para as estrelas, provocando a risada da jovem de Trácia²⁷. “Platão não negava que a preocupação do filósofo eram as questões eternas imutáveis e não-humanas. Discordava, entretanto, de que isso o tornasse inadequado para desempenhar um papel político” (idem, p. 93). Contra o preconceito comum na *pólis*, Platão não considerava que o sábio fosse inábil para a política, pois “quando Platão reivindicou o governo para o filósofo, acreditando que somente este podia enxergar a ideia do bem, a mais alta das essências eternas, [...] sustentou que essas coisas eternas eram ainda mais ‘valiosas’ do que belas” (idem, p. 94). Assim, Platão erigiu nas *Leis* sua ideocracia, entendendo que, à diferença do belo, há no bem um elemento de uso e, de acordo com Arendt (idem, p. 94-95),

o que aparece na *República* como um argumento estritamente filosófico fora inspirado em uma experiência exclusivamente política – o julgamento e a morte de Sócrates –, [...]. A tragédia da morte de Sócrates repousa em um mal-entendido: o que a *pólis* não compreendeu foi que Sócrates não se dizia um *sophos*, um sábio. [...] A *pólis* não acreditou em Sócrates, exigindo que admitisse ser, como todos os *sophoi*, um inútil do ponto de vista político. Mas como filósofo, ele realmente nada tinha a ensinar a seus concidadãos.

Assim como Platão opõe a forma de falar especificamente filosófica, *dialegesthai*, à retórica e à persuasão, concebe a verdade por oposição à opinião. A arte da persuasão, que é a própria do falar político, é a contrapartida da arte da dialética, que é a do falar filosófico; logo: o erro cometido por Sócrates foi usar a dialética para dirigir-se a seus juízes, o que provocou seu insucesso na hora de persuadi-los.

Para Sócrates – escreve Arendt (1993, p. 96-97) –, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece. Essa *doxa* não tinha como tópico o que Aristóteles chamava de *eikos*, o provável, as muitas *verisimilia* (distintas da *unum verum*, a verdade única, por um lado, e das falsidades ilimitadas, as *falsa infinita*, por outro), mas compreendia o mundo como ele se abre para mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto era de que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser o “mesmo”, o seu caráter-comum (*koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou “objetividade” (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e consequentemente de suas *doxai* (opiniões) –, “tanto você quanto eu somos humanos”.

²⁷ *Teeteto*, 174a.

De modo que Sócrates não via uma oposição nítida e necessária entre verdade e opinião e, por isso, não viu tampouco a necessidade de estabelecer uma distinção rigorosa entre filosofia e persuasão²⁸. “O que Platão posteriormente chamou *dialegesthai*, o próprio Sócrates chamava maiêutica, a arte da obstetrícia; queria ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade *em sua* doxa” (idem, p. 97, grifo no original). Mais relevante ainda para os propósitos de Arendt, a maiêutica era para Sócrates “uma atividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado obtido ao se chegar a esta ou àquela verdade geral” (idem, p. 98).

Esse diálogo entre iguais, cuja relevância não estriba em chegar a essa ou àquela conclusão única e verdadeira, é o que Arendt, acompanhada de Aristóteles²⁹, identifica como amizade. Amizade política e pública, a diferença da privada e íntima, que é quase o único tipo de relação entre amigos que nossos dias reconhecem por esse nome. Por isso pode nos parecer ingênua a frase da autora afirmando que Sócrates “tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas” (idem), procurando desse modo acalmar seu espírito agonístico que tornava praticamente impossíveis as alianças e uma mínima visão de conjunto que favorecesse o bem de todos. De fato,

a igualação na amizade não significa, naturalmente, que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam iguais entre si, mas, antes, que se tornem parceiros iguais em um mundo comum – que, juntos, constituam uma comunidade. O que a amizade alcança é justamente a comunidade, e é óbvio que essa igualação traz em si, como ponto polêmico, a diferenciação sempre crescente dos cidadãos inerente a uma vida agonística. Aristóteles conclui que é a amizade, e não a justiça (como afirmava Platão na *República*, o grande diálogo sobre a justiça), que parece ser o vínculo nas comunidades. Para Aristóteles, a amizade está acima da justiça, porque a justiça deixa de ser necessária entre amigos (ARENDDT, 1993, p. 99).

Para Arendt, a opinião e a amizade defendidas por Sócrates representam um modelo de filosofia política mais confiável, sério e honesto que os compromissos com a verdade e a justiça mantidos por Platão. Impossível não ver aqui os bastidores de uma filosofia do frágil, um pensamento político que se ergue encima de pilares tão delicados que dir-se-ia que nem pilares são, mas que são os únicos com que os homens podem contar e sem os quais qualquer outra construção teórica ou prática cai pelo seu próprio peso. Nesse sentido, deve ser entendido, através dos escritos e intervenções de Arendt, que aquilo que supostamente há de mais frágil em nós acaba sendo o mais sólido, pois acabar com isso significa terminar com o ser humano.

Através dos dois mandatos: (1) “conhece-te a ti mesmo” (atribuído ao oráculo de Delfos) e (2) “é melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”, exposto por Platão³⁰, Sócrates sabe que a verdade absoluta não está ao alcance dos homens – conteúdo da sentença “sei que nada sei” –, mas que só estando de acordo consigo mesmos eles podem compreender a

²⁸ Segundo Frederick M. Dolan (cfr. 2009, p. 265), o Sócrates de Arendt se assemelha a um “liberal pluralista” para o qual cada membro da *pólis* possui uma opinião que contém uma verdade que espera ser desvelada.

²⁹ *Ética a Nicômaco*, 1133a14.

³⁰ *Górgias*, 482c.

verdade que avistam desde o lugar concreto que ocupam. “O importante para os mortais é *tornar a doxa verdadeira*, é ver em cada *doxa* a verdade, e falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros” (idem, p. 100, grifo nosso). Ao contrário dos sofistas, Sócrates pensa a opinião não como uma simples ilusão subjetiva, mas como o único lugar onde a verdade pode aparecer no espaço público. De modo que, novamente, não se trata tampouco, como em Platão, de ser apto para governar os outros, já que consigo governar-me a mi mesmo. Trata-se em Sócrates da aptidão para viver com os outros porque sou capaz de conviver comigo mesmo³¹. Outrossim, se pensar é dialogar comigo mesmo – e nesse *dois-em-um* que eu sou deixa resumir-se a contribuição socrática ao conceito de identidade –, a *minima moralia* que posso exigir-me é não mentir para mim mesmo. Assim, “os homens – escreve Arendt (1993, p. 103) – não só existem no plural, como todos os seres terrenos, mas também trazem em si mesmos uma indicação dessa pluralidade”. É a essa pluralidade à qual aponta Arendt que os filósofos, voltando a Sócrates, deveriam ter como objeto de seu *thaumadzein* se um dia quisessem abordar com propriedade os assuntos dos homens que habitam este mundo. E é a partir deste ponto que Arendt organiza seu pensamento político-filosófico, como alguns o preferem nomear, ou filosófico-político, como aqui gostaríamos de sugerir para terminar, visto que Arendt já estava ensaiando outro modo de filosofar e sua obra era já em aquele momento a demonstração de que não só se podia como já se estava pensando a política de outra maneira. Nesse sentido, teoria política seria outra forma de dizer filosofia política e Arendt, em vez de rejeitar o nome de filósofa, poderia tê-lo abraçado fazendo um serviço muito mais claro e direto para a renovação do discurso filosófico sobre a política, que é aquilo que ela na prática realizou. Hannah Arendt já estava praticando essa reflexão filosófica em torno da política que ela desejava e indicava para os filósofos do futuro e é precisamente por isso que hoje a vemos como uma pioneira.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- ARENDT, Hannah. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- _____. *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaio 1930-1954)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARENDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Correspondência (1925/1975)*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- DOLAN, Frederick M. Arendt on Philosophy and Politics. In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 261-276.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

³¹ Em “Filosofia e política” Arendt não explicita a referência a *Ricardo III* de Shakespeare, que pode ser encontrada em *A vida do espírito* (2009, p. 211-213), por exemplo, mas indica que “a razão pela qual não devemos matar, mesmo quando não podemos ser vistos por ninguém, é que não queremos de modo algum estar junto a um assassino. Ao cometer um assassinato, estaríamos nos entregando à companhia de um assassino enquanto vivêssemos” (ARENDT, 1993, p. 102-103).

- FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001.
- HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism. *Review of Politics*, v. 46, n. 2, p. 183-211, 1984.
- PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt & the search for a new political philosophy*. London: The Macmillan Press, 1981.
- PLATÃO. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1974.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.
- TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot, 1992.
- VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Hannah Arendt*. València: Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1993.