

O POLÍTICO E O FILOSÓFICO

no pensamento de Hannah Arendt

1. Uma relação de conflito

Hannah Arendt impõe-se na cena intelectual, sobretudo a partir da década de setenta, como pensadora do político. A questão central das suas primeiras obras é, aliás, uma questão política, a questão dos totalitarismos que marcaram o nosso século. No dizer de Paul Ricoeur, “*As origens do Totalitarismo* é uma obra de pensamento político que se esforça por conceptualizar ao extremo os componentes do regime totalitário, na tradição do estudo sistemático dos regimes políticos, de Aristóteles a Montesquieu e a Tocqueville”.¹ E o mesmo Autor acrescenta que, com esta trilogia², Arendt é, sem dúvida, consagrada como pensadora política de primeira ordem.

Na entrevista televisiva de 1941 *Só permanece a língua materna*³, quando Gunter Gaus a apresenta como filósofa, responde: “Receio ter que começar já a protestar; não pertenço ao círculo dos filósofos. O meu ofício – para me exprimir de forma genérica – é a teoria política. Não me sinto em absoluto uma filósofa, nem creio

¹ RICOEUR, P. – Préface a ARENDT, A. – *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann Lévy, 1983, p.V.

² ARENDT, H. – *The origins of totalitarianism*, New York, Harcourt Brace, 1951. Trad. fr. em três volumes; *Sur l'antisémitisme*, Paris, Ed. Du Seuil, 1984; *L'Impérialisme*, Paris, Ed. Du Seuil, 1982; *Le système totalitaire*, Paris, Ed. Du Seuil, 1972.

³ ARENDT, H. – *Só permanece a língua materna*, in *A dignidade da política*, trad. Brasileira, Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 1993, p.123-144.

que seria aceite no círculo dos filósofos...”.⁴ E, quando Gaus, retorquindo, porque pouco convencido da sua confissão, lhe pede para precisar a diferença existente entre filosofia política, e o seu ofício de professora de teoria política, ela responde com absoluta precisão: “A diferença refere-se, note bem, à própria coisa. A expressão ‘filosofia política’ que eu evito, já está extraordinariamente carregada pela tradição. Quando abordo esses problemas...tenho sempre o cuidado de mencionar a tensão que existe entre a filosofia e a política, ou seja, entre o homem que filosofa e o homem que age... (o filósofo) não se coloca de maneira neutra diante da política, desde Platão, isso não é mais possível.”⁵

Esta hostilidade filosofia/política que, no entender da Autora, encontra uma exceção em Kant, ultrapassa qualquer “questão pessoal: ela reside na essência da própria coisa, isto é, na questão política como tal.”⁶

Por isso mesmo, manifesta o seu desejo de não participar dessa hostilidade, focalizando o político, “com os olhos depurados de qualquer filosofia”.

O decisivo da diferença entre filosofia e política servirá de fio condutor à homenagem *Martin Heidegger nos oitenta anos*: “Queremos honrar os pensadores; ainda que a nossa morada seja no meio do mundo, nada pode impedir-nos de considerar chocante, e até mesmo escandaloso, que Platão como Heidegger, quando se comprometeram com assuntos humanos, tenham recorrido a tiranos e a ditadores. Talvez a causa se não encontre, somente, em cada caso, nas circunstâncias da época, e menos ainda numa preformação do carácter, mas antes naquilo que os franceses designam por uma *deformação profissional*. Porque a tendência para o tirânico pode constatar-se nas teorias filosóficas de quase todos os grandes pensadores (exceção feita a Kant)”.⁷

Para Arendt, há pois, um permanente conflito entre política e filosofia desde Platão a Heidegger, que se prende em grande parte com a “deformação profissional” do filósofo e a tendência para a

⁴ Op. cit., p.123.

⁵ Op. cit., p. 124.

⁶ Loc. cit.

⁷ ARENDT, H.- Martin Heidegger a quatre vingts ans, in *Vies Politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 320.

tiranía e a ditadura dela decorrentes. O cerne do pensamento arendtiano, radica pois, de uma reflexão sobre o porquê desta desavença. Numa carta a Jaspers, escreve:

“Depois do processo de Sócrates, isto é, depois da cidade ter feito o julgamento do filósofo, deu-se o conflito entre a política e a filosofia, que tento compreender. Platão reagiu, mas o que tinha a dizer sobre o ocorrido foi de tal modo marcante que, desde aí, é pela sua bitola que apreciamos tudo o que para a frente foi dito sobre o assunto. O que Sócrates teria pronunciado, foi completamente esquecido”.⁸

2. A raiz e a razão do conflito

Na conferência proferida em 1954, intitulada *Filosofia e Política*, Arendt afirma: “O abismo entre filosofia e política abriu-se historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates”.⁹ A morte de Sócrates fez com que Platão se desencantasse com a vida da *polis* e duvidasse de certos princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos. “O facto de Sócrates não ter sido capaz de persuadir os juizes da sua inocência e do seu valor, tão óbvio para os melhores e mais jovens cidadãos de Atenas, fez com que Platão duvidasse da *persuasão*”.¹⁰

Esta dúvida acarretou consequências negativas para a compreensão do sentido da vida e do mundo da quotidianidade. “Persuadir, *peithen*, era a forma especificamente política de falar, e como os atenienses se orgulharam de conduzir os seus assuntos políticos pela fala e sem uso da violência, distinguindo-se nisso dos bárbaros, acreditavam que a arte mais elevada e verdadeiramente política era a retórica, a arte da *persuasão*”.¹¹

Sócrates, por quem Arendt nutre a maior simpatia, foi – na senda da melhor tradição de poetas e heróis consagrados por Homero e

⁸ Correspondance. Hannah Arendt – Karl Jaspers, 1926-1969, Paris, Payot et Rivages, 1995, p. 401.

⁹ ARENDT, H. – Filosofia e Política, in A dignidade da política, op. cit., p. 91.

¹⁰ *Loc. cit.*

¹¹ *Loc. cit.* A alta estima do ateniense pela *persuasão* fica bem ilustrada no facto de ter uma deusa com ela relacionada; *Peithô* é justamente a deusa da *persuasão*, de donde deriva o verbo *peithein*, persuadir.

Hesíodo um verdadeiro filósofo (*sofós*) e um verdadeiro político. Mas, a partir do fracasso do seu julgamento, estabeleceu-se entre ambos um hiato, tornado paroxístico na modernidade. Sediado no mundo – o *ágora* era o seu habitat natural – Sócrates sempre pensou, em diálogo amigo, dando à luz a verdade pela acção persuasiva e pela palavra; verdade forjada no e pelo senso comum, no âmbito da *doxa* e da decisão *proairésica*, no seio de uma comunidade plural, sem modelo prévio, na fragilidade da acção humana, sempre imprevisível e sempre irreversível, não fosse a capacidade de promessa e de perdão; verdade em permanente criação e inovação de si, porque acção livre.

O infeliz desfecho do julgamento de Sócrates levará Platão a uma depreciação da opinião pública, da *doxa* e da persuasão: a filosofia deverá possuir de antemão uma verdade que garanta o êxito do político. Verdade que se imponha pela violência, numa relação de poder entre governantes e governados. H. Arendt comentará que a oposição entre verdade e opinião será sem dúvida a mais anti-socrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates. Procurará então robustecer a verdade filosófica para que se possa impôr politicamente, sem os perigos do “fracasso” socrático. Só se pode convencer a multidão, se nos sobrepusermos às suas opiniões, através do medo e da violência. Em *Filosofia e Política* afirma ainda: “Platão escreve no *Fédon* uma ‘apologia revista’, que, não sem ironia, afirma ser mais persuasiva por terminar com o mito do Além, que incluía castigos corporais e recompensas, um mito calculado para amedrontar o público em vez de apenas persuadi-lo”.¹²

O filósofo, porque a cidade não é um lugar seguro, retira-se dela, para se ocupar das questões eternas, imutáveis e não humanas, perdendo a capacidade de diferenciação entre o teórico e prático, a certeza e a *doxa*. A tirania decorrerá da indevida e extrapolada aplicação do essencial e imutável ao aparential e transitório. Aqui, reside o nuclear da “deformação” do filósofo, míope para a aparência, para a fenomenalização. O filósofo, ao desenraizar o pensamento do político, isto é, da experiência do quotidiano, do mundo da vida, numa palavra, ao evadir-se da *polis*, faz traição ao

¹² *Loc. cit.*

próprio pensamento. Porque, para H. Arendt, o homem é e conhece-se na sua aparência, na sua fenomenalização ou encenação.

Persona, no sentido greco-latino, significa máscara, modo de aparecimento em sociedade. Se é certo que ela cobria o rosto pessoal e individual do actor – comenta Arendt – também é certo que, ao possuir uma abertura larga, na altura da boca, ela permitia ao actor fazer soar a sua individual e indisfarçada voz.¹³

Por outro lado, o filósofo opõe-se ainda ao político, porque o seu espanto inicial não pode ser transmitido em palavras, e porque a contemplação é sempre solitária. O filósofo opõe a admiração original, o *thaumadzein* à *doxa*, já que “o espanto que o homem experimenta ou que o acomete, por ser demasiado genérico, não pode ser relatado em palavras”;¹⁴ por isso mesmo o filósofo “não conhece outra resposta senão o ‘eu não sei’ socrático”¹⁵ enquanto que a multidão quer ter opinião sobre tudo. Será, portanto, deliberadamente que o filósofo, “perito em espantar-se e cuja experiência última é a mudez”¹⁶ se coloca fora da esfera política, já que renuncia à palavra que, na esfera política, é precisamente a mais importante faculdade humana.

Pensar o político com um olhar purificado de toda a filosofia, eis, em síntese, o propósito de H. Arendt: reaver esse grande dom socrático, por oposição a Platão que pensa sempre o político a partir de um fracasso, isto é, da condenação do Mestre que não soube persuadir, nem os mestres, nem mesmo os amigos. Ressuscitar o interesse pela *polis*, sem medos da fragilidade do agir humano, sem recurso às pseudo-seguranças de uma filosofia especulativa.

Platão, ao tornar o pensamento filosófico, teórico, contemplativo, arruinou o pensamento! Porque, o pensamento que não tenha como objecto a experiência, está condenado à irrealdade e à abstracção. “Qual é o objecto do nosso pensamento? A experiência. Nada mais. E, se perdemos de vista a experiência, cairemos em todas as espécies de teorias. Logo que o teórico

¹³ Cf. ARENDT, H. – *O grande jogo do mundo*, discurso proferido em Copenhague, em 18 de Abril de 1975 (poucos anos antes da sua morte), na ocasião em que lhe foi conferido o Prémio Sonning. In *A dignidade da Política*, op. cit., p. 176.

¹⁴ *Filosofia e política*, art. cit. In *A dignidade da Política*, op. cit., p.111.

¹⁵ *Loc. cit.*

¹⁶ *Op. cit.*, p. 112.

político começa a calcular os seus sistemas confronta-se geralmente também com a abstracção¹⁷. É em Hegel, aliás, que, segundo Arendt, culmina este processo¹⁸. “O grande perigo dos intelectuais consiste precisamente em deixarem-se apanhar nas armadilhas das suas próprias construções”¹⁹.

Tornam-se, assim, especialistas, teóricos fora do terreno. A esta deformação não escapa o filósofo que, à semelhança do *tecknités* platónico, tem os olhos fixos numa única Ideia, no arquétipo do objecto a fabricar. Colocam assim a *praxis* ao nível da *poiesis*, excluindo toda a polivalência²⁰. O justo preço da fragilidade do político, cujo palco é a acção, é a liberdade, a não submissão à necessidade do Modelo. O inédito realiza-se de cada vez que o homem age, porque a acção é um verdadeiro nascimento, um *nunc coepi*. Com efeito, o nascimento do homem é para Arendt, e por influência de St^o Agostinho, o começo dos começos. Deus criou o homem com o fim de introduzir no mundo a faculdade de começar, e nisto consiste a sua liberdade, verdadeira criação *ex nihilo*.

O sentido da especificidade e fundacionalidade do agir, o sentido da vida activa, sentido nodal do pensamento, para Arendt, sentido da genuinidade do humano, fundação do antropológico, eclipsou-se da filosofia, desde Platão. Tal eclipse prolonga-se até aos nossos dias, designadamente até Heidegger. Kant afigura-se-lhe uma excepção e será o seu grande inspirador na doutrina do juízo – do pensar como julgar – e na reabilitação do senso-comum.

O pensador de Königsberg é o único que, à semelhança de Sócrates, não opera a cisão entre o filosófico e o político, o teórico e o prático, o pensar e o agir²¹. Não é tanto na *Crítica da Razão*

¹⁷ Hannah Arendt on Hannah Arendt in *The recovery of the public world*, New York, St. Martin's Press, 1972, p. 304.

¹⁸ Cf. ARENDT, H. – *La vie de l'esprit*, Paris, P.U.F., 1981, p. 109.

¹⁹ *Só permanece a língua materna*, art. cit. in *A dignidade da Política*, op. cit., p.133.

²⁰ Cf. ARENDT, H. – *Heidegger the fox*, in *Essays in Understanding 1930-1954, Uncollected and unpublished works by Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jano Vitch, 1994, p. 361-362.

²¹ Jaspers chama a atenção a Arendt pelo facto de não incluir também Espinosa: “Se examinares com atenção Espinosa, aperceber-te-ás que ele não partilha dessa inimizade em relação à política que atribuis a todos os filósofos, menos a Kant” Carta nº 363, 29 de Outubro de 1964 in *Correspondance*, op.cit., p.760. Sobre esta questão ver ainda M. Revaud d'Allones, *Amor mundi: la persévérance du politique*, in *Politique et Pensée*, Ed. Payot et Rivages, 1996, p. 43-66.

Prática, mas na *Crítica da Faculdade de Julgar*, primeiramente denominada por Kant como *Crítica da Faculdade do gosto*, que Arendt pensa encontrar o fio condutor para a reconciliação do filosófico e do político. Quando, em 1957, relê esta obra, escreve a Jaspers: “É com um fascínio crescente que releio a *Crítica do Juízo* de Kant. É lá, e não na *Crítica da Razão Prática* que está escondida a filosofia política de Kant. O elogio que faz do senso-comum; o fenómeno do gosto compreendido como fenómeno fundamental do juízo, o ‘modo do pensamento alargado’ que faz parte integrante do juízo de maneira a que o possamos pensar a partir do ponto de vista do outro; a exigência de comunicabilidade... sempre preferi este livro às outras *Críticas* de Kant, mas nunca me tinha tocado antes, desta maneira”²². A filosofia platónica e post-platónica, ao inviabilizar a especificidade da acção, eclipsou a genuinidade do político, omitiu o antropológico, obliterando a racionalidade prática que o funda.

Repor a verdade acerca do homem, significa ocupar-se da fundacionalidade do político, reabilitando o pensamento, numa denúncia das falácias metafísicas com que a filosofia se identificou. Tal desconstrução metafísica mostrará que não é a questão do ser, mas a questão do mundo que suscita o pensamento. A admiração inicial, o famoso *thaumadzein* não conduz o pensamento ao ser, antes nos leva do mundo ao pensamento para de novo a ele retornar. O pensamento do político, em vez de pensar o ser a partir do pensamento, pensa o pensamento a partir do mundo. Ao substituir a acção pela contemplação, a filosofia, tal como a metafísica tradicional a entendeu, exilou o pensamento do mundo e deixou em desabrigo o viver em conjunto, o ser em comum. Comprometido o sentido da pluralidade e da amizade, é o sentido dialógico do humano que se eclipsa e, com ele, o pensamento como experiência do mundo.

Se queremos reaver o sentido do homem, é, pois, pelo *político* que temos que começar.

²² Carta nº209, 29 de Agosto de 1957, in *Correspondance*, *op. cit.*, p. 439.

3. O “milagre” de um novo começo: a ontologização do político

Que H. Arendt sempre se tenha recusado a aceitar o rótulo de filósofa, mesmo de filósofa da política, é um dado adquirido. A contraposição pensamento-filosofia é pela Autora explicitamente afirmada ao longo de toda a sua obra, pese embora o facto das questões prevalentes da *Condição do homem moderno* e de *A vida do Espírito* serem inequivocamente filosóficas, e abordadas filosoficamente.

No prefácio à primeira das obras mencionadas, Ricoeur afirma: “Comparada com o seu primeiro grande livro, *As origens do totalitarismo*, a segunda obra prima de Hannah Arendt, *Condição do homem moderno*, parece marcar uma mudança de registo inexplicável. A primeira obra tinha consagrado imediatamente a sua autora como pensadora política de primeira ordem. Eis agora uma obra de *filosofia fundamental*, cujo elo com a teoria política comparece de modo ténue”.²³

Para Ricoeur, não é de admirar que Arendt tenha retomado as questões teóricas da sua trilogia (que, muito mais do que uma análise histórica é uma conceptualização do político), tentando agora esclarecê-las filosoficamente.

Em primeiro lugar, pela sua brilhante formação filosófica de base, adquirida na juventude com mestres tão famosos como Heidegger (em Marburgo), Husserl (em Friburgo) e Jaspers (em Heidelberg). Quando Heidegger foi seu professor, estava em plena redacção de *Ser e Tempo*. Jaspers, seu director da tese de doutoramento *O conceito de amor em St^o Agostinho* e amigo até à morte, trabalhava na obra em três volumes *Filosofia*, publicada em 1931. Se os acontecimentos da Alemanha nazi a não tivessem obrigado ao exílio, primeiro em França, onde ainda esteve num campo de concentração, e depois nos Estados Unidos da América, onde permaneceu até 1975, data do seu falecimento, sendo primeiramente emigrante, e depois cidadã de pleno direito; se os acontecimentos históricos a não tivessem atirado para um

²³ RICOEUR, P. – Préface a *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. I.

compromisso político que tanto marcou a sua vida, talvez tivesse sido, desde muito cedo, “uma filósofa profissional” ironiza Ricoeur.

Em segundo lugar, porque as próprias questões que introduzem *As Origens do Totalitarismo* e que, de alguma maneira, empurraram Arendt para a abordagem de temas como o antisemitismo, a corrupção do Estado-nação, o racismo, o imperialismo, a sociedade de massas, a ideologia e o terror, etc, ficam, afinal de contas, sem resposta.

Na nova introdução de *As Origens do Totalitarismo* (edição de 1966), Arendt enuncia as três interrogações que “acompanharam a (sua) geração, forçada a viver a melhor parte da sua vida adulta” no terror concentracionário. “O que se passou? Porque é que tal se passou? Como é que tal foi possível?”²⁴

E tais questões ficaram sem resposta, porque a atrocidade dos acontecimentos, comandada pela tiranização do pensamento, a saber pela filosofia como ideologia, as inviabilizou.

A *verdade* da filosofia mata a *significação* do pensamento, já não deixa mais pensar, instaurando o mundo do sem-sentido, ou, se se quiser, o não-mundo, o absurdo, a não pensabilidade. Tal é o terror do regime totalitário. Com efeito, a distinção entre *verdade* e *significação* percorre toda a obra arendtiana.

Em, a *Vida do espírito* (que trata pormenorizadamente este tema) mostra-se como a *verdade* se liga à logicidade de um ser abstracto, decorrente de uma razão de pendor nominalista; como possui a consistencialidade, a coercitividade, o necessitarismo da certeza. E como, pelo contrário, a *significação* se liga à *doxa*, à experiência vivida no mundo plural, existência activa de uma humanidade cuja ambiência é a *filia* e cuja lei é a prudencialidade, o equilíbrio do senso comum, sentido “objectivo” da normalidade. A *significação* prende-se directamente com a liberdade e está na raiz da capacidade de pensar entendida como julgar (daí a importância dada à imaginação e ao juízo de gosto); isto é, capacidade de discernir e de decidir (*proairesicamente*) acerca do que é justo ou injusto, bom ou mau, belo ou feio. Embora não seja este o momento de nos determos em considerações críticas sobre o tema, gostaríamos tão somente de deixar constância acerca da insistência de Arendt relativamente ao

²⁴ ARENDT, H. – *Le système totalitaire*, Ed. Du Seuil, Paris, 1972, p. 7.

carácter estritamente fenomenológico da capacidade de pensar como capacidade de judiciar.

A questão reside essencialmente, quanto a nós, em saber se há ou não há um *ethos* inerente a um tal pensar, *uma raiz ética do pensamento*.²⁵

O que sim está claro, para Arendt, é a íntima conexão entre o pensamento e a experiência, pelo que o pensar não é senão uma acção reflectida. O conhecimento filosófico introduziu na sabedoria original, pré-socrática, uma grave distorção. Daí que a verdade (filosófica) seja inimiga da significação (política); falta-lhe a capacidade de recomeçar, própria da acção (sempre imprevisível e também irreversível): “Contra a tradição conceptual e categorial está não apenas a experiência de todo o homem... mas sobretudo o testemunho das línguas antigas, que foi totalmente esquecido: o termo grego *archein* significa iniciar e comandar, isto é, ser livre; o termo latino *agere* significa pôr em movimento, isto é, desencadear um processo”.²⁶

Mediatamente, é à filosofia que se tem de pedir responsabilidades. É ela que tem de prestar contas das suas omissões, decorrentes de uma omissão fundamental, a saber, o desenraizamento do homem do seu mundo. A filosofia fundou o seu percurso numa depreciação e, por conseguinte, numa obliteração da acção e dos seus traços constitutivos. Ao tomar partido pela especulação – o *bios theoretikós* – os filósofos, desde Platão, denunciaram as insuficiências do modo de vida que os gregos da *polis* consideravam como sendo o melhor e o mais elevado – o *bios politikós*. Assim se afastaram dos afazeres humanos, processando a

²⁵ A este propósito, veja-se concretamente: ROVIELLO, A. M. - *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*, trad. port. Inst. Piaget, Lisboa, 1997, p. 189-195. Afirma a Autora, a propósito: “A alternativa arendtiana entre a verdade que constrange e a liberdade de opinião, é decerto, um aspecto fundamental da questão, mas deixa de parte outros aspectos igualmente essenciais. Existe entre o puro constrangimento da razão e a liberdade de julgar que se manifesta na opinião, alguma coisa que releva simultaneamente da liberdade e do constrangimento e que é da ordem da exigência. É o que Jaspers, por exemplo, designa por *Grundgesinnung*, a disposição fundamental do espírito que corresponde ao que denominámos acima a *raiz ética do pensamento*, o *ethos*, e que, embora não preceda a opinião no tempo, excede o seu conteúdo positivo”, *op. cit.*, p. 190.

²⁶ ARENDT, H. - *A dignidade da política*, *op. cit.*, p. 121-122.

existência mundana, fugindo à fragilidade da acção, aos seus processos imprevisíveis e irreversíveis e aos seus autores anónimos e plurais. Ao viver-em-conjunto (*togetherness*), ao ser-em-comum, ao partilhar-o mundo-com-outra, sobrepõe-se o governo de dominação pelo filósofo, que tem um conhecimento superior e é mais capaz, porque conhece o ser e a unidade das ideias, imutáveis, eternas, absolutas. A alienação moderna que possibilitará o acontecimento totalitário tem a sua raiz neste reducionismo teórico, reforçado por uma filosofia do sujeito e pela adopção do ideal científico de verdade como construção ou fabricação. À semelhança de Habermas, na sua obra *Teoria e Prática*, mas por caminhos próprios e originais, Arendt irá reinterpretar o conceito aristotélico de *praxis*, mostrando como, na modernidade, ele foi totalmente absorvido por uma *poiesis* e uma *tecné* que esqueceu a especificidade do agir. Denunciando o “filósofo profissional” a que já aludimos, também Arendt se ri com a rapariga de Trácia que troçava de Tales, símbolo, afinal, de todo o filósofo arredado da terra.

Arendt apresenta a tripla imagem de um tal desenraizamento, não querido, mas muitas vezes aceite, três figuras, afinal, de privação: *antisemitismo* (privação da pátria), *imperialismo* (afundamento dos Estados-nação europeus com os milhões de apátridas que aparecem e percorrem a Europa), *totalitarismo* (privação total, desenraizamento de tudo e de todos, inclusive de si mesmo, massificação do homem, tornado obediência impensante).

Inspirado numa filosofia que cinde a possibilidade da actualidade, o político legisla na base do “tudo é possível!": “Os campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários servem de laboratórios em que a crença fundamental do totalitarismo – tudo é possível – se encontra verificada”.²⁷ Instaure-se, assim, a “desolação” generalizada (pior e mais funda que o “isolamento”) que torna o homem supérfluo, a mais.²⁸ O totalitarismo, que Arendt distingue da ditadura e da tirania, é uma situação sem precedentes, pelo que engendra uma ruptura com o

²⁷ ARENDT, H. – *Le système totalitaire*, *op. cit.*, p. 173.

²⁸ *Op. cit.*, p. 227: “Le déracinement peut être la condition préliminaire de la superfluité, de même que l’isolement peut (mais ne doit pas) être la condition préliminaire de la désolation”.

passado. Daí que, citando R. Charr, afirme: “A nossa herança não é precedida por nenhum testamento”.²⁹

A filosofia engendra, afinal, um impasse epistemológico, já que é por “processos caracterizados pela estrita evidência interna da lógica aos quais aparentemente se não pode escapar”³⁰, que caímos numa realidade sem sentido, no “não-mundo”, no impensável. Com efeito, o homem massificado dos regimes de terror não é capaz de pensar: o que levou Eichmann às maiores barbaridades não foi tanto a inveja, a soberba, a raiva, tradicionais características do mal, mas uma “falta de pensamento”³¹.

O totalitarismo é a ruptura, sem precedentes, ele é a ausência de tradição, o total devastamento.

Mas, porque “o começo, antes de ser um acontecimento histórico, é a suprema capacidade do homem; politicamente é idêntico à liberdade do homem”³², impõe-se arrancar do zero, já que o presente está vazio. Com efeito, o começo e a natalidade são categorias filosóficas cruciais no pensamento de Arendt: “*Initium ut esset homo creatus est*”, para que houvesse um começo, o homem foi criado disse St^o Agostinho³³, antes do qual não havia ninguém. E foi criado, homem e mulher, isto é, no plural de singularidades. Todo o acto, na medida em que interrompe o automatismo da cadeia de probabilidades é um “milagre”, sendo pois a capacidade de fazer milagres, uma das capacidades humanas. Jesus de Nazaré – comenta – tem autoridade pelo que faz, por “cumprir milagres”.

A *condição do homem moderno*, obra de antropologia filosófica para P. Ricoeur, “*opus magnum*” de antropologia social para H. Jonas, seu colega de licenciatura em Marburgo, “o livro mais

²⁹ ARENDT, H. – *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1968, p. 11.

³⁰ *Le système totalitaire. Op. cit.*, p. 230.

³¹ “Ce qui me frappait chez le coupable, c’était un manque de profondeur évident, et tel qu’on ne pouvait faire remonter le mal incontestable qui organisait ses actes jusqu’au niveau plus profond des racines ou des motifs. Les actes étaient monstrueux, mais le responsable... était tout à fait ordinaire, comme tout le monde, ni démonique, ni monstrueux (...) ce n’était pas de la stupidité, mais un *manque de pensée*”. ARENDT, H. – *La vie de l’esprit*, op. cit., p. 19.

³² *Le système totalitaire, op. cit.*, p. 232.

³³ *Loc. cit.* Cf. *La nature do totalitarisme*, Paris, Payot, 1990, p. 74; cf. *Condition de l’homme moderne, op. cit.*, p. 234, p. 314.

filosófico de todos os publicados por H. Arendt”³⁴, propõe-se *levar a cabo este recomeço*, esclarecer o porquê das questões anteriormente levantadas. Em última análise, o que falhou foi a filosofia, transformada desde Platão numa metafísica ontoteológica (para empregarmos uma expressão do seu Mestre Heidegger), a cuja desconstrução Arendt se dedicará, levando a cabo um exame minucioso dos seus argumentos específicos e do que designa pelas suas “falácias”. Remontar ao pensamento, anterior a um tal reducionismo, implica remontar à Grécia pré-platónica, pelo que Arendt privilegia Sócrates e a sofística, bem como as grandes narrativas de Homero, Heródoto e Tucídides. Tal tradição é reforçada por Roma, revalorizadora do sentido da *polis* como fundamento do sentido da acção.

Numa clara contraposição de pensamento e filosofia, de significação e de verdade – *a tradição filosófica é originalmente antipolítica* –, Arendt propõe-se “pensar o acontecimento”, porque o pensamento não é senão a compreensão da experiência do que temos em mãos: “O que proponho é muito simples, nada mais do que pensar o que fazemos”³⁵.

E o que “estamos a fazer” converte-se numa fenomenologia da vida activa, isto é, das “três actividades humanas fundamentais: o trabalho, a obra e a acção. Elas são alicerces, porque cada uma corresponde às condições de base em que a vida sobre a terra é dada ao homem”³⁶. A época moderna, objecto da última parte da *Condição do homem moderno*, ao reduzir a vida activa a vida fabricadora – com o triunfo do *animal laborans* – retomou o modelo teórico da filosofia, tornando-o paroxístico, quer pela via de uma filosofia do sujeito, quer pela “adopção” do ideal de verdade científica; a acção, reduzida a fabricação, é em si mesma esquecida em favor do produto, olvidando-se, assim, que as leis por que se rege a acção, se não inspiram num modelo prévio que se repete mimeticamente (como na rotina da fabricação). Neste aspecto, a filosofia moderna recorre ainda ao *tecknités*, tal como Platão no-lo apresenta na

³⁴ JONAS, H. – *Handeln, Erkennen, Denken. Zu H.A. philosophischen Werk*, in *Merkur*, 10, 1976, p.921-935. Trad. ital. In *Aut-Aut*, nº 239-240, Setº Dezº 1990, cit in S. Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, Paris, Belfond, 1944, p.20.

³⁵ ARENDT, H. – *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p. 12.

³⁶ *Op. cit.*, p. 15.

República. Não é este o momento de pormenorizar tais explicitações, já que o tema prévio e prioritário de que partimos é o da relação filosofia e política em Arendt.

Para muitos dos seus comentadores, a nossa Autora cai numa verdadeira contradição, na medida em que, insistindo muito embora na não aceitação do rótulo de filósofa, mais não faz afinal do que filosofia, designadamente nas suas obras capitais, *Condição do homem moderna* e *A vida do espírito* (obra póstuma).

Muito concretamente, Anne Amiel, chega mesma a afirmar “não ser nada evidente reconciliar a recusa da filosofia, com a reivindicação da corrente fenomenológica”³⁷ por parte de Arendt.

Creio que tal impasse só se ultrapassa, se se tiver em conta, quer o sentido muito preciso dado por Arendt à noção de filosofia - partilhado, de resto, *mutatis mutandis*, por muitos outros filósofos, desde Kierkegaard e Nietzsche, a Heidegger, Merleau-Ponty, Jaspers, Patocka, Lévinas, etc -, quer o sentido muito preciso dado por Arendt à noção de político, totalmente substantivo.

Poder-se-á certamente criticar ambas as asserções arendtianas, às quais falta, certamente a força do matiz. Com efeito, nem todos os filósofos se terão mostrado antipolíticos, desde Platão a Heidegger. É o próprio Jaspers, na sua correspondência com a Autora, quem lhe chama a atenção, como atrás referimos, em nota, para o facto de apenas conceder uma excepção a Kant, esquecendo-se de Espinosa. Mas, toda a crítica sobre estes aspectos, para que se possa equacionar com rigor, deverá ter em conta os supostos arendtianos sobre os quais assentam as suas posições. Há, em nosso entender, uma extrema coerência no discurso de H. Arendt, pelo que, toda a crítica que se queira judiciosa deverá atender ao fio condutor da sua argumentação. Daí, também, que deixemos para outro momento, essas mesmas considerações críticas. Retenhamos, no entanto, e desde já, que Arendt não considera revalorização do político, tudo o que, neste âmbito, tentou Hobbes, ou Locke, ou Hume, ou todo e qualquer filósofo que não parta da consideração do homem como ser *naturalmente* social, ou político. “É evidente que tais concepções só podem levar a filosofia a alguma superstição naturalística” tais como o Povo ou a Terra como fundação social para os seus eus isolados. “Se não faz parte do conceito de Homem o

³⁷ AMIEL, A. – *Politique et événement*, Paris, P.U.F., 1996, p. 8.

facto de que ele habita o mundo com os seus pares, então apenas resta uma reconciliação mecânica pela qual ao Eu atomizado é dado um substracto essencialmente discordante do seu próprio conceito” (*Dignidade da política*, p. 32). A interpretação que nos brinda de Rousseau é assaz curiosa.

Para Arendt, é inequívoco que toda a tradição filosófica assenta na prioridade da contemplação sobre a acção. A “tranquilidade absoluta da *Vita Contemplativa* exercia um tal poder que, diante de semelhante imobilidade, todas as diferenças entre as múltiplas actividades da *Vita Activa* desapareciam”³⁸. A vida activa fica, por assim dizer, subvertida no seu sentido, indiferenciada nas suas modalidades de trabalho, obra e acção. Com efeito, “na tradição, a *vida activa* tira o seu sentido da vida contemplativa, a pouca dignidade que lhe resta, é-lhe conferida, na medida em que cuida das necessidades da contemplação num corpo vivo”³⁹.

E o sentido que se desprende de ambas as “vidas” é totalmente diferenciado, mesmo antitético, devendo ser igualmente valorizado. Mais: na significação da vida activa é que se deve fundar, e a ela remeter, a verdade da vida contemplativa: à quietude e mesmidade da contemplação contrapõe-se o movimento e o ineditismo da acção, ao silêncio e *solitude*, a palavra e a vida em comum (a pluralidade na *filia*, *togetherness*), à eternidade do ser Absoluto, a imortalidade da narrativa histórica e dos homens que a entrecem com os seus feitos.

Abordar, desde o começo, significa precisar os conceitos fundamentais que lançam as bases da vida activa, que constituem a natureza ou durabilidade do homem, que viabilizam a pensabilidade. Pensar a fundação do humano significa começar pela indagação das suas raízes de *ser* político (no mundo, na *polis*). A inspiração fenomenológica e existencial deste pensamento é inegável, bem como as influências de Heidegger, Merleau-Ponty, Patocka, Jaspers. No entanto, a caracterização da existência como “politicidade” é *sui generis*, e fortemente crítica da noção existencialista de *Existenz*. Neste aspecto, como bem mostrou Taminiaux e Villa, entre outros, Arendt afasta-se e critica o seu Mestre Heidegger, valorizando a existência como comunicação de

³⁸ ARENDT, H. *La vie de l'esprit*, op. cit., p.22.

³⁹ ARENDT, H. *Condition de l'homme moderne*, op. cit., p.25.

Jaspers⁴⁰. Ao vazio de uma existência solitária⁴¹ (a autenticidade heideggeriana, vivida na angústia é a característica de um *Selbst* só, face ao horizonte temporal do ser, cuja marca é a morte), contrapõe Arendt a existência como convivência plural, sempre prometedora, porque marcada pelo “milagre” da natalidade, cujo *quid* é a liberdade, “cifra da transcendência”⁴².

A proposta de uma nova pensabilidade, por parte de H. Arendt, é, afinal, a proposta de uma nova filosofia “não filosófica”, mas sempre e ainda uma filosofia na medida em que se trata de uma pensabilidade com pretensões e alcance fundacionais.

E estas fundações advêm-lhe justamente do *político*, da pertença inalienável e primeiríssima à *polis*, ao espaço mundano do qual o homem cobra a natureza e a dignidade.

Reabilitar o pensamento, inviabilizado pela tradição, significa um regresso (sempre inovador), não já ao ser da *physis*, mas ao ser do *anthropos*. É o ser político que Arendt tentará dilucidar, e de cuja especificidade nos ocuparemos noutro momento: o *bios politikós*. Na *polis* grega, anterior a Platão, contando com a recuperação aristotélica, irá Arendt buscar o seu motivo inspirador para esclarecimento da condição do homem, em geral, e do homem moderno em particular. Ser e ser *político* identificar-se-ão, pelo que o conceito de cidadania cobrará um relevo e um alcance ontológico considerável (e talvez, também, discutível, na medida em que ser e

⁴⁰ TAMINIAUX, J. – *La fille de Thrace et le penseur professionnel*, - Arendt et Heidegger. Paris, Payot, 1992. VILLA, D.R. – *Arendt and Heidegger* – Princeton, New Jersey, 1996.

⁴¹ *O que é a filosofia da Existenz?* In *A dignidade da política*, op. cit., p.31: “Heidegger chegou a (esse) ideal do Eu por ter feito do Homem o que Deus era na antiga ontologia... o carácter do ser do Homem é essencialmente determinado pelo que ele *não* é, na sua *nadidade*— o Eu, na sua *Existenz* é o fundamento do vazio (*nichtige*) da sua *nadidade*”. O conceito de existência heideggeriano é, na óptica de Arendt “apenas uma reformulação do *Bios Theoretikos* de Aristóteles, uma reformulação da vida contemplativa” (29-30); a existência “perpetuamente ameaçada pela morte, está condenada à extinção” (p. 30), pelo que é “descomprometidamente mundana (*thisworldly*)” (p.30). O ser-no-mundo como “ansiedade, no duplo sentido de desabrigo e medo”(p. 30) é não estar em casa, é retirar-se do mundo – o que acontece definitivamente com a morte – única realização em que “o Homem tem a certeza de ser ele próprio” (p.31).

⁴² *Op. cit.*, p. 35. Aqui se vê como, face à noção de existência, Arendt “toma o partido” de Jaspers, único filósofo que “Salva a existência do egoísmo”. (cf. p. 37).

ser cidadão, parecem, afinal, identificar-se, ou, pelo menos, tender a uma tal identificação). A cidadania é o direito dos direitos: sem ela o direito à segurança, à liberdade, à preservação da vida, à propriedade, ao bem estar, à paz, de que Arendt se ocupou num comentário aos filósofos dos direitos humanos, são palavra vã.

Ontológico, antropológico, político, no contexto arendtiano, são sinónimos. O homem é naturalmente político. Ou, se quisermos ser mais rigorosos, e na medida em que o homem tem uma “segunda natureza”, a cultura (para além da vida ou natureza animal *zoé*, regida pela necessidade, possui o *bios*, regido pela liberdade), o homem é culturalmente político. Interrogarmo-nos sobre a fundação do humano, equivale, pois, a interrogarmo-nos sobre a significação do seu *bios politikós*.

Este será o tema de um escrito subsequente.

Maria José Cantista

