UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

LÁZARO APARECIDO SILVA

FILOSOFIA E POLÍTICA

O SENTIDO DA EDUCAÇÃO E DA CULTURA

Goiânia
2007

LÁZARO APARECIDO SILVA

FILOSOFIA E POLÍTICA

O SENTIDO DA EDUCAÇÃO E DA CULTURA

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do título de Doutor em Educação.

Área de concentração: Cultura e Processos Educacionais.

Orientador: Prof. Dr. Ildeu Moreira Coêlho.

Goiânia

2007

LÁZARO APARECIDO SILVA

FILOSOFIA E POLÍTICA

O SENTIDO DA EDUCAÇÃO E DA CULTURA

Tese defendida no Curso de Doutorado em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, para obtenção do grau de Doutor, aprovada em_____ de _____de _____, pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

_____
Prof. Dr. Ildeu Moreira Coelho-UFG
Presidente da Banca

_____
Prof. Dr. José Adelson da Cruz-UFG

_____
Profª. Drª Ely Guimarães dos S. Evangelista-UFG

_____
Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes-Ifiteg

_____
Profª Drª Glacy Queirós de Roure-UCG

RESUMO

SILVA, Lázaro Aparecido. **Filosofia e política: o sentido da educação e da cultura.** 2007, 273f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

Cultura e processos educacionais, uma reflexão sobre o sentido da educação e da cultura em que indago o significado da realidade. Pesquisa teórica tendo como fundamento o pensamento de Hannah Arendt e pensadores que lhe servem de referência. Investigo a *vita contemplativa* e a *vita activa* com suas implicações na filosofia, na política, na educação e na cultura. Concluo que o sentido da educação não é o de mostrar como a realidade *é*, mas como *poderia ser*, afirmando o valor da metafísica.
Palavras-chave: filosofia; política e educação.

ABSTRACT

SILVA, Lázaro Aparecido. **Filosofia e política: o sentido da educação e da cultura.** 2007, 273f. Tese (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

Culture and educational process, reflections about the education meaning, I ask about the reality. Theoretical issue in Hannah Arendt's thinking and others philosophers which she refers, I examine *the vita contemplative* and the *vita active* whit its implications in the culture. So, my conclusion is that the means of education isn't to demonstrate how reality *is*, but how it would became, affirming the metaphysic's merit.
Key-words: philosophy; politics and education.

SUMÁRIO

RESUMO 4

ABSTRACT 5

INTRODUÇÃO 7

CAPÍTULO I A *Vita Contemplativa* 15

1. Essência e aparência 15
2. Kant: pensamento e conhecimento 28
3. Pensamento, conhecimento e consciência 41

CAPÍTULO II A *Vita Activa* 83

1. Santo Agostinho: temporalidade e liberdade 83
2. Força e poder 107
3. Crítica à noção de progresso: Hegel e Marx 125
4. O rompimento com a tradição e a perda da autoridade: ideologia, totalitarismo e democracia 146

CAPÍTULO III Educação, Cultura e Arte 167

1. A crise da autoridade: Platão e Aristóteles 172
2. A crise da autoridade: educação e responsabilidade pelo mundo 185
3. Natalidade e educação 197
4. Educação e política 205
5. Liberdade política acadêmica ou libertação política da academia? 220
6. Política, sociedade e sociedade de massas 232
7. Cultura e arte 241

À GUISA DE CONCLUSÃO 259

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS 263

INTRODUÇÃO

O que é a *realidade*? Qual o sentido, o significado da contemplação, da ação, da educação, da cultura e da arte? A preocupação essencial da tese centra-se na reflexão crítica acerca de sobre idéias e jargões tão propalados que parecem verdades incontestes e triviais. Dentre elas, as afirmações que a escola deve mostrar a realidade, trazê-la para a sala de aula, partir da realidade do aluno, sem, contudo, ir à raiz da questão e perguntar o que tem sido chamado de realidade e se esta é ou não tal como se mostra no mundo das aparências. Daí a preocupação de interrogar a realidade e de mostrá-la, não como ela é em sua empiricidade, mas como pode e deve ser, confirmando assim o sentido que a constitui.

Segundo Kant, são os seres humanos que, a partir das intuições sensíveis, constroem a realidade. Ela não é um dado que aí está, mas depende da percepção e da elaboração do pensamento para ser apreendida. Por ser sempre fugaz e fugidia, a realidade jamais pode ser apreendida de forma objetiva por todos os seres humanos, pois a capacidade de percepção e elaboração mental, embora comum a todos, difere conforme a singularidade e espontaneidade de cada ser humano. O homem é igual e diferente e é na ação que diferença e igualdade são equacionadas formando, assim, o mundo à medida humana. Educar, então, não significa mostrar o mundo como ele é, mas como ele pode e deve ser. Essa concepção está presente em várias passagens do texto que se segue, no qual é claro e marcante o poder interrogante do pensamento de Hannah Arendt. Ela não está à procura de uma verdade, mas quer apreender o significado, o sentido do que tem sido tomado por realidade, deixando evidente sua tentativa por compreender o mundo à

luz de seus *experimentos de pensamento*. Essa tese pode ser considerada, também, um experimento de pensamento. Nela, a verdade é colocada em suspenso, entre parênteses, como diz Husserl. Não pretendo, pois, chegar a uma resposta pronta, acabada. Embora o texto não se prenda exclusivamente ao pensamento de Hannah Arendt[1], nem tampouco vise interpretá-lo, não posso negar que o fio condutor das reflexões que faço tem por base seu pensamento e os de outros pensadores que com os quais ela dialoga em suas obras como Platão, Santo Agostinho, Kant, Nietzsche e Husserl.

A pergunta inicial o que leva o homem a pensar, foi muito bem posta e respondida por Kant que disse ser a necessidade inerente à própria razão que move o homem ao ato de pensar. Embora o pensamento, em especial a metafísica, trabalhe com realidades intangíveis empiricamente e mesmo não podendo conhecê-las, não há como deles fugir ou deixar de pensá-las. São questões que acompanham a existência humana desde os seus primórdios na Terra como as reflexões sobre Deus, a imortalidade e a liberdade. Agora, se Deus existe ou não, se Ele criou o homem ou o homem O criou, já são outras questões. O mesmo se diz sobre a imortalidade. Não interessa aqui se ela é o começo ou o fim. Quanto à liberdade, também pouco importa saber se ela é situada ou plena, cultural ou histórica, absoluta ou relativa. Questões importantes, não restam dúvidas, mas que fogem ao objetivo que proponho. No entanto, o fundamento de todas essas questões é o fato de a razão não ter como deixar de pensá-las sob pena de renegar a si própria.

[1] Considero necessários alguns esclarecimentos sobre as obras de Hannah Arendt citadas nas referências bibliográficas. *Entre o passado e o futuro*, publicada pela Editora Perspectiva, foi amplamente citada na tese como também a versão original*, Between past and future: eight exercises in political thought*. Ao citar a tradução original, coloco a página da tradução portuguesa entre parêntesis. O mesmo acontece quando cito o texto traduzido para a língua portuguesa, a página do original em Inglês é colocada entre parêntesis. As traduções das citações de *On revolution*, *The origins of totalitarianism* e *Between past and future* são de inteira responsabilidade do autor.

A faculdade do espírito, do pensamento ou da reflexão, a mais sublime na afirmação de Aristóteles, permeia toda a pesquisa. Estar vivo e pensar é a mesma coisa, tese de Hannah Arendt que tomo a liberdade de fazer minha também. Portanto, como pensar a educação das crianças numa situação de privação material, afetiva e cultural? O que fazer, como criar filhos numa sociedade violenta? Como pai e professor, educador no duplo sentido, essas questões revestem-se, para mim, de um sentido muito mais amplo. Por que tenho eu, por exemplo, de colocar minha filha em uma outra escola que *não é* a que trabalho?

A educação em Hannah Arendt não é vista em termos de finalidades. De fato, sempre se pensou no fim: o fim da aula, o fim do semestre, o fim do ano, o fim da educação e por aí afora. O pensamento filosófico e político que norteia sua reflexão, não só no que se refere à educação, mas em seus desdobramentos nas indagações sobre a liberdade, a autoridade, a cultura ou a arte fundamenta-se na intuição original de Santo Agostinho, sobre a questão da *natalidade*, o fato de novos seres continuamente adentrarem, serem *lançados* nesse mundo que já estava aí ao chegarem e que permanecerá após uma breve permanência nele. É no início da vida, *initium*, e não em seu fim que reside o *sentido* da educação. Na verdade, é a afirmação da vida, o *sim* nietzschiano que glorifica a existência e a redime de tudo o que possa vir a maculá-la. Os adultos devem preservar e conservar o mundo para as novas gerações recém-chegadas sem, contudo, tolherem-lhes a espontaneidade, a faculdade, como diria Kant, de iniciar uma nova série causal no tempo. É nesse sentido que ela entende que a educação deve ser conservadora, pois os educadores devem se precaver e preservar o mundo contra a fúria demolidora do novo que a cada nova geração irrompe sobre esse mundo. Daí o difícil trabalho da educação, pois pressupõe não tolher a transgressão, já que sem ela

não haveria o novo, nem tampouco cultura, mas ao mesmo tempo não permitir que o recém-chegado ao mundo venha a destruí-lo. Educar é, então, situar-se nessa situação limite, entre as fronteiras do permitido e do proibido. Surge, então, a necessidade da reflexão sobre a autoridade. E como é difícil falar em autoridade num mundo que não olha para o passado, para a tradição! Hannah Arendt argumenta que, bem ou mal, ninguém pode fugir à responsabilidade pela educação e aqueles que não assumem a responsabilidade pelo mundo jamais deveriam ser professores, nem mesmo terem filhos. Educar significa, apesar de tudo, acreditar no mundo, acreditar na ação conjunta como condição da política, da pluralidade na singularidade pelo fato de a criança, recém-chegada, ser um *initium* no mundo. Trabalho difícil, pois pressupõe ao mesmo tempo mover-se numa situação em que a autoridade foi banida do poder religioso e não encontrou sucedâneo no secular e ciente de que o que foi feito não poderá ser desfeito.

Hannah Arendt afirma que o sentido da política é a *liberdade* e o da educação é a *natalidade*, pois pelo fato de seres novos sempre chegarem a esse mundo, a esperança, o *milagre* da vida é continuamente renovado. Os autores desse milagre, metáfora largamente utilizada por Hannah Arendt, são os seres humanos. E quem tem filhos a educar ou, mesmo não os tendo, responsabiliza-se pelo mundo, entende a extensão dessa metáfora, o milagre da existência, das infinitas possibilidades de um ser único e original vir a habitar o Planeta e, a partir da ação conjunta, desenhar, como o habilidoso artista ou arquiteto, os contornos do mundo e da existência humana dentro dele. Nesse mundo nos movemos, mundo esse em que a violência e a força, características da esfera privada ou da minoria, é glorificada em detrimento do poder que só é possível por meio da ação conjunta no esforço por fundar uma ordem comum a todos. Não há como o homem fugir dos reclames da

existência. Ou ele assume a responsabilidade pelo mundo, ou lava as mãos deixando as crianças entregues ao abandono. É uma situação constrangedora e difícil, é verdade, mas se não há caminho pronto, se tudo parece confuso e indiviso, o caminho precisa ser inventado.

O pensador contemporâneo vive uma oportunidade inédita e privilegiada devido à crise que se instalou com a supremacia da *Vita Activa* sobre a *Vita Contemplativa*. Hoje ele pode ler os vários filósofos como se ninguém os houvesse lido antes. Em meio a esse labirinto o homem há de se mover, em meio a esse caos generalizado é que ele deve se situar. Segundo Nietzsche, a vitória da ação sobre a contemplação, a supremacia da *Vita Activa* sobre a *Vita Contemplativa* conduziu a humanidade a uma situação tal que a ação pela ação tornou-se pior que o pensamento pelo pensamento e, com o advento da ciência sem nenhum compromisso de valor, o remédio tornou-se mais mortífero que o veneno. Como nos experimentos de pensamento de Nietzsche, Hannah Arendt dispõe-se apenas a pensar o mundo, a descobrir como se mover em tal situação. Pensar o mundo e, apesar de tudo, acolhê-lo como *ele é*, sem desconto, resignação ou desespero. Se o que foi feito não pode ser desfeito, pelo contrário, o futuro permanece sempre aberto. Se ela sugere lançar os olhos para o passado, sobre os gregos e os romanos, é porque também se sente desconcertada com essa *presentificação* do tempo, com "esse culto do efêmero"[2] que caracteriza a sociedade ocidental contemporânea. O presente não existe tal como é compreendido na Modernidade e as reflexões de Santo Agostinho sobre o tempo no capítulo 2 deixam evidente essa questão. De fato, o presente é apenas um tempo verbal, uma lacuna entre o passado e o futuro. Não existe intenção e meta definidas categórica e positivamente, pois o ser humano move-se no campo da

[2] CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto:* a ascensão da insignificância, v.4, p. 101.

imprevisibilidade, do imponderável. Enfim, não há uma racionalidade escondida, oculta, a espreitar o homem no além ou nas "esquinas" da existência que possa conduzi-lo com evidência e previsão pelos labirintos do tempo.

As metáforas que Hannah Arendt evoca para fazer a ponte entre o visível e o invisível, o mundo fenomênico e o aparente revelam que tais realidades não são separadas, pois toda aparência é aparência de alguma essência e toda essência é essência de alguma aparência. Ela discute também, os conceitos de *labor*, *trabalho* e *ação*, conceitos que permeiam o texto dessa tese. Resumidamente, o primeiro corresponde ao processo cíclico biológico humano, ao metabolismo humano que nada retira ou acrescenta à natureza. O homem apodera-se, é verdade, de certos elementos da natureza necessários à sua subsistência, mas os devolve a ela como na metáfora de Heráclito: o fogo, eternamente vivo, a acender-se e a apagar-se em medidas num ciclo eterno. O segundo corresponde à criação de artefatos materiais ou imateriais que, de certa forma, emprestam certa durabilidade e temporalidade ao mundo humano. O terceiro refere-se ao espaço da política inseparável da liberdade.

Dentre as obras que Hannah Arendt legou à posteridade, considero duas como as mais significativas. *A vida do espírito* que teoricamente deveria tratar da *vita contemplativa* e *A condição humana*, uma reflexão sobre a *vita activa*, que deveria ser o contraponto da vida contemplativa. Na verdade, são tentativas pedagógicas no sentido de deixar claro o que é inseparável. As reflexões sobre o pensamento e a ação estão presentes em toda sua obra, sendo impossível serem separadas ou delimitadas pedagogicamente. A exemplo de Platão, ela é em essência uma filósofa que pensa a política. Mas aqui a política está como que enamorada, enovelada, emaranhada com a questão do pensamento, da liberdade, da educação, da cultura, da arte, do

amor, da amizade... Não há como dividi-las, separá-las do todo coerente que é sua obra. Se divido a tese em três capítulos não é para estabelecer diferenças marcantes entre eles, mas tão-somente para equacioná-los melhor à reflexão. As reflexões de Hannah Arendt estão concatenadas de tal maneira que o leitor se vê impotente na tentativa de separá-las didaticamente no intuito de evidenciá-las melhor. Espero que o texto fale por si mesmo sobre esse *emaranhado* que são as reflexões de Hannah Arendt sobre o pensamento, a ação e seus desdobramentos na educação, na cultura e na arte.

No primeiro capítulo mostro a *necessidade inútil* do pensamento, da reflexão, ou seja, a *Vita Contemplativa*. No segundo, o mundo da ação ou da política, *A Vita Activa*. No terceiro, as questões relativas à educação, à cultura e à arte decorrentes das reflexões de Hannah Arendt sobre a contemplação e a ação. Mas, é a questão colocada inicialmente que constitui o *meu experimento de pensamento*. A indagação sobre *o sentido*, o significado, o *valor* do que se convencionou chamar *realidade*, faz-se presente em todo o texto. A afirmação de que a essência e a aparência não estão divorciadas, pois foram feitas uma para a outra e *se pertencem*, inicia a tese nas reflexões que faço no capítulo 1 sobre a *Vita Contemplativa*, permeia o capítulo 2, a *Vita Activa*, e "termina" no capítulo 3 que versa sobre a educação, a cultura e a arte.

Situando a Política no âmbito do pensamento de Hannah Arendt como a base de minhas argumentações, conceitos como natalidade, espontaneidade, autoridade e legitimidade, embora inseparáveis, têm "vida" própria e estão presentes em toda a tese. Uma preocupação fundamental do trabalho é insistir na argumentação de que a natalidade, o milagre da vinda de novos seres ao mundo, implica responsabilidade pelos recém-chegados e pelo mundo. A autoridade não está na força, na esfera privada, mas na pública, no espaço do

poder que só é possível no *entre-os-homens*. O fundamento da autoridade, o que a torna efetiva é, então, a legitimidade advindo do *ato* da fundação dos corpos políticos. E aqui, pouco importa se tais corpos políticos são o Estado ou associações voluntárias dos homens em torno de um propósito comum. Creio ter deixado evidente que a autoridade encontra legitimidade não nas ações posteriores à fundação dos corpos políticos, mas no *ato* inicial dessas fundações. É justamente a partir desse ato inicial que emerge o poder. Os homens, ao agirem em comum acordo, legitimam o poder no apelo ao passado, ao ato inicial. Portanto, não é a violência que o justifica, mas a ação conjunta. É o passado, não o presente, que impele o homem para o futuro mesmo com toda imprevisibilidade que nele reside.

Por fim, subjacente a todas essas interrogações e investigações está a necessidade imperante da metafísica, por assim dizer, a *ciência do pensamento*. Se a tal ciência não é atribuído nenhum fim além dela mesma, sem ela a cultura e a existência humana sobre a Terra seriam desprovidas de sentido, de significado. Os homens não são apenas seres pensantes, mas que desejam e sentem, e a metafísica é a reflexão sobre seus pensamentos, desejos e sentimentos. Não é um meio, nem tampouco um fim, mas a confirmação interrogante da condição humana acima de toda especulação meramente pragmática ou utilitária, a perfeição de toda a *cultura* da razão humana, na afirmação de Kant.

CAPÍTULO I

A *VITA CONTEMPLATIVA*

> Pensar um objeto e conhecer um objeto não é (...) a mesma coisa. O conhecimento requer dois elementos: primeiro o conceito pelo qual em geral um objeto é pensado (a categoria), e em segundo a intuição pela qual é dado.
>
> Kant

1. *Essência e aparência.*

Quem observou com acuidade o discurso pedagógico nas últimas décadas do século passado, especialmente a partir dos anos 80, certamente encontrou um distintivo comum presente na literatura sobre o assunto e nas diretrizes traçadas pelos órgãos de planejamento educacional das secretarias de educação que, por sua vez, informaram as diversas propostas pedagógicas ou, para usar uma expressão ainda atual, os projetos político-pedagógicos das escolas. Trata-se da idéia sedimentada e cristalizada de que a escola deve refletir a realidade, trazer a realidade para dentro da sala de aula, partir da realidade do aluno e outros jargões semelhantes. Entretanto, muito pouco ou quase nada se indagou sobre o significado, o sentido do que seja realidade e menos ainda se o real é ou não velado em sua essência. Heráclito já afirmara que ao se afastar da reflexão, do pensamento e se prender exclusivamente ao sensível em suas múltiplas manifestações, os homens são reduzidos “a animalidade, pois uma coisa escolhem os melhores contra todas as outras, um rumor de glória eterna contra as (coisas) mortais; mas a maioria está

empanturrada como animais".[3] Enquanto a reflexão humaniza o ser humano, a irreflexão o desumaniza. Hannah Arendt argumenta que a "irreflexão, a imprudência temerária ou a irremediável confusão ou a repetição complacente de 'verdades' que se tornaram triviais e vazias parece ser uma das principais características do nosso tempo".[4]

Aprofundando a necessidade da reflexão, a filosofia de Platão encaminha-se no sentido de mostrar que a *dóksa*, opinião, está em flagrante oposição à *epistéme*, ciência. A reflexão deve contribuir para que os homens transcendam o que é imediato, não refletido, transitório, mutável, múltiplo, aparente, e apreendam o que é permanente, eterno e uno, enfim, a essência, o *ser*, a *idéia*. Vivendo em um mundo de sombras cambiantes e de imagens mutáveis, o ser humano torna-se conformado, passivo e incapaz de contemplar a verdadeira luz que emana da razão (espírito) ficando, assim, impedido de atingir a contemplação do todo, a *epistéme*, a essência una e imutável, a verdadeira luz e fonte de toda luz. O filósofo, ao contrário, por meio de um esforço árduo rompe as cadeias do sensível e consegue contemplar o inteligível. Em Platão, a educação é, ao mesmo tempo, o processo e o resultado de ascender-se e de elevar-se. A ascensão da alma das regiões inferiores e múltiplas das sensações para a região superior una e imutável do inteligível, do *ser*. Por isso a atividade de pensar é paradoxal: se o pensador exila-se temporariamente do mundo fenomênico, colocando-o "entre parênteses",[5] é para nele melhor adentrar e apreender seu sentido, seu significado. A faculdade de pensar é, para Platão, "de um caráter mais divino do que tudo o mais; nunca perde sua força e, conforme a volta que lhe derem, pode tornar-se vantajosa e útil, ou inútil e prejudicial",[6] pois depende da

[3] HERÁCLITO, *Fragmento* 29.
[4] ARENDT, Hannah *A condição humana*, p. 13.
[5] HUSSERl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, § 8, p. 62.
[6] PLATÃO. *A República*, 518 e-519 a.

atuação correta do espírito em direção à contemplação do absoluto, do que é permanente, essencial.

A palavra pedagogia origina-se de *paidagogós*, o escravo que acompanhava as crianças à escola e que, muitas vezes, ensinava-lhes as primeiras letras e os rudimentos necessários a uma educação a ser aprofundada posteriormente no sentido de livrá-las do apego às aparências, aos simulacros dos sentidos e das paixões do corpo, fonte da injustiça e da infelicidade, encaminhando-as em direção à contemplação da idéia, da forma, fonte da justiça e da felicidade, pois os que estão presos aos sentidos não vão além da vida animal e jamais se humanizam. Em outro fragmento, Heráclito reforça sua tese ao sustentar que os olhos e os ouvidos são maus testemunhos para os homens "se almas bárbaras eles têm",[7] por não exercitarem o *lógos*, a capacidade da reflexão.

> Para os gregos, o *lógos* não era apenas a fala, mas o dom do argumento racional que os distinguia dos bárbaros. Em resumo, o espanto levou a pensar em palavras, a experiência do espanto diante do invisível manifesto nas aparências foi apropriada pela fala, que, ao mesmo tempo, é forte o suficiente para dissipar os erros e as ilusões a que nossos órgãos para o visível – olhos e ouvidos – estão sujeitos quando o pensamento não vem em seu socorro.[8]

A filosofia grega e medieval baseou-se no primado da essência sobre a aparência. Até mesmo Descartes, no limiar da modernidade, que se propôs a duvidar de toda a tradição tendo em vista tornar os seres humanos "senhores e possuidores da natureza",[9] jamais duvidou da supremacia *da res cogitans* sobre a *res extensa*, do espírito sobre o corpo. Posteriormente, uma verdadeira fúria iconoclasta pretendeu inverter tal oposição constituindo a aparência

[7] HERÁCLITO. Fragmento 107.
[8] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.109.
[9] DESCARTES, Renè. *Discurso do método*, 6ª parte, p.91

como critério último da verdade e a essência como mera *falácia metafísica*. Nietzsche, profundo conhecedor da filosofia clássica, um filólogo que se descobre como filósofo e erige uma nova forma de filosofar ao utilizar-se da linguagem metafórica por meio de aforismos e máximas, afirmou, certa vez, que a aparência não é o contrário da essência e que não saberia "dizer qualquer coisa da essência, a não ser justamente apenas os predicativos de sua aparência".[10] Nietzsche foi o primeiro pensador a identificar tal inversão simplista operada na modernidade na passagem em que indaga e responde sobre os efeitos de tal fúria iconoclasta. O mundo verdadeiro, a essência foi abolida: o que restou então? O mundo aparente? Não, responde, ao abolirmos "*o mundo verdadeiro expulsamos também o aparente*"![11] Tal confusão aconteceu porque se esqueceu do fato de que *toda essência é essência de alguma aparência* e *toda aparência é aparência de alguma essência*. Nas palavras de Arendt, nesse mundo em que nascemos e vivemos, "*Ser e Aparecer coincidem*".[12] Kant confirma essa tese de maneira inequívoca.

> Logo, (...) por trás dos fenômenos há que admitir e conceber ainda outra coisa que não é fenômeno, quer dizer as coisas em si, (...) elas nunca nos podem ser conhecidas senão apenas e sempre como nos afetam, nos conformamos com não podermos aproximar-nos bastante delas e nunca podermos saber o que elas são em si. Daqui, tem de resultar a distinção, embora grosseira, entre um mundo sensível e um mundo inteligível, o primeiro dos quais pode variar muito segundo a diferença de sensibilidade dos diversos espectadores, enquanto o segundo, que lhe serve de base, permanece sempre idêntico. Nem a si mesmo e conforme o conhecimento que de si próprio tem por sentido íntimo pode o homem pretender conhecer-se tal como ele é em si.[13]

Quando o filósofo afasta-se do mundo sensível e adentra, por meio do pensamento, no mundo inteligível, retira-se "do mundo dado aos nossos sentidos, e faz meia-volta (a *periagoge* de Platão) em direção à vida do

[10] NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. In: Os pensadores, v. 1, p.150
[11] NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. In: Os pensadores. v- 2, p. 113
[12] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.17
[13] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.99-100.

espírito, ele se orienta pelo primeiro em busca de algo que lhe seria revelado e que explicaria sua verdade subjacente".[14] A respeito de Nietzsche, Hannah Arendt faz uma observação importante.

> O platonismo invertido de Nietzsche, sua insistência na vida e no dado sensível e materialmente como contrários às idéias supra-sensíveis e transcendentais que, desde Platão, havia-se suposto poder medir, julgar e atribuir significado ao dado terminou no que é comumente chamado de niilismo. Mas, Nietzsche nunca foi niilista, ao contrário, foi o primeiro a tentar superar o niilismo inerente, não às noções dos pensadores, mas à realidade da vida moderna. O que ele descobriu em sua tentativa de "trans-valoração" foi que, dentro deste quadro de referência categórico, o sensível perde sua própria *raison d'être* quando privado de sua base no supra-sensível e no transcendente.[15]

O pensamento contemporâneo, ao separar definitivamente essência e aparência, colocou toda a tradição em questão levando a humanidade a nada aceitar de boa fé, visto que tudo foi posto em dúvida. A preconização de Demócrito, ao afirmar que na verdade "só existem os átomos e o vazio; (deixa falar aos sentidos contra a razão:) Pobre razão! De nós tomaste argumentos e com eles queres nos derrubar. A vitória será tua desgraça"[16], tornou-se um fato consumado pela ciência, visto que "a vitória da mente sobre os sentidos só podia terminar com a derrota da mente (...), exceto que, agora, a leitura de um instrumento havia aparentemente derrotado a mente e os sentidos."[17] A filosofia moderna e contemporânea "voltou-se com tamanha veemência – na verdade, com uma violência que se avizinhava do ódio – contra a tradição, abolindo sumariamente a entusiasta restauração e a redescoberta da antiguidade pela Renascença".[18]

---

[14] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.20.
[15] ARENDT, Hannah *Between the past and the future*, p. 30. (57-58).
[16] DEMÓCRITO: Fragmento 125. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*, p.112.
[17] ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p.287.
[18] ARENDT, Hannah *A condição humana*, p.289.

> O fato novo não é que existam coisas das quais não podemos formar uma imagem – essas "coisas" sempre foram conhecidas, e entre elas estava a "alma" -, mas sim que as coisas materiais, que vemos e representamos e a partir das quais medimos as coisas imateriais que não podemos visualizar, sejam igualmente "inimagináveis". Com o desaparecimento do mundo tal como dado aos sentidos, desaparece também o mundo transcendental, e com ele a possibilidade de transcender-se o mundo material em conceito e pensamento.[19]

Hannah Arendt afirma que quando se abstrai do mundo das aparências para tentar apreender o real, quando coloca essa mesma realidade "entre aspas" e decide duvidar de tudo o que até então se tomou por realidade, o pensador chega à conclusão de que existe algo sobre o qual não paira qualquer dúvida. Essa foi a intuição fundamental de Descartes após recorrer ao que ele chamou dúvida hiperbólica e metódica.

> A convicção de Descartes – de que,"embora a nossa mente não seja a medida das coisas e da verdade, deve certamente ser a medida do que afirmamos ou negamos" - repete aquilo que os cientistas em geral haviam descoberto, ainda que não o expressassem corretamente: que, mesmo que não exista a verdade, o homem pode ser veraz, e mesmo que não exista certeza confiável, o homem pode ser confiável. Se alguma salvação existia, devia estar no próprio homem; e, se havia resposta para as perguntas levantadas pela dúvida, tinham que decorrer da própria dúvida. Se tudo se tornou duvidoso, então pelo menos a dúvida é certa e real. Qualquer que seja a forma pela qual a realidade e a verdade se apresentem aos sentidos e à razão, "ninguém pode duvidar de sua dúvida e estar incerto quanto a se duvida ou não".[20]

Ao tentar transcender a aparência para além de toda experiência sensível, ainda que com a ajuda de instrumentos a fim de apreender os segredos últimos do *ser*, tão furtivo que jamais se apresenta e tão poderoso por ser capaz de produzir todas as aparências, chega-se, por fim, à conclusão de que as mesmas normas governam o macrocosmos e o microcosmos. A conexão entre o pensamento e a experiência dos sentidos demonstra que a

[19] ARENDT, Hannah *A condição humana*, p.301.
[20] ARENDT, Hannah *A condição humana*, p. 291-292.

tecnologia, ao materializar em artefatos os conhecimentos da ciência moderna, prova que o ser humano sempre pode aplicar os resultados de sua mente e, não importa que sistema empregue para explicar os fenômenos naturais, será sempre capaz de adotá-lo como princípio orientador nas atividades de fabricar e agir. Se a ciência de hoje em sua perplexidade aponta as conquistas da técnica para demonstrar que lida com uma ordem autêntica dada na natureza, parece ter caído num círculo vicioso. Ao formularem hipóteses para orientar seus experimentos e, posteriormente empregá-los para verificar as hipóteses, os cientistas terminam por provar o óbvio: durante todo o tempo, estão lidando com uma natureza hipotética. Camus ressalta, com a melancolia que lhe é peculiar, "essa ciência que devia me ensinar tudo se limita à hipótese, essa lucidez se perde na metáfora, essa certeza se resolve como obra de arte".[21] Sendo o real velado por natureza, essa mesma ciência que pretendeu ignorar a metafísica recorta, perscruta, semelhante a um trabalho espeleológico, os subterrâneos, as profundezas ocultas da natureza no intuito de obrigá-la a revelar aquilo que está oculto. Tarefa até certo ponto em vão e Goethe, com seu romantismo visionário, sabia muito bem disso.

> Que espetáculo! Mas infelizmente só um espetáculo!
> Como chegar a ti natureza infinita?
> Onde estão teus seios? Tuas fontes de vida
> Que alimentam céus e terras
> E tanto atraem o ser que se estiola –
> Tu sacias, tu inundas, e no entanto definho!
> (...).
> Secreta na clara luz do dia,
> A natureza não aceita desnudar-se
> E o que a ti não revela
> Dela não extrais a ferros e martelos.[22]

[21] CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*, p.39.
[22] GOETHE, J. Wolfgang. *Fausto*, p. 43 e 47.

Um exemplo significativo desse aspecto aparece, sem nenhum subterfúgio, no século XVII quando Rembrandt em seu óleo-sobre-tela, *Lição de anatomia*, mostra claramente a curiosidade imperante na Era Moderna por meio da *profanação pelo olhar*: cores fortes, traços precisos, expressões tridimensionais e naturalistas juntamente com um quê de espanto, pessoas observam a dissecação de um cadáver numa flagrante transgressão ao preceito ditado pela Igreja medieval segundo o qual os homens jamais poderiam lançar os olhos sobre aquelas partes que Deus havia ocultado. Semelhante ato foi levado a efeito anteriormente por Galileu quando, aperfeiçoando a luneta, ousou desviar o foco para o céu estrelado e desvelou o fato de que não existe *o em cima e o em baixo*, pois a Terra não era o centro do universo, mas um planeta qualquer girando em torno do sol, além de revelar a existência de milhares de outros astros que seguem seu percurso pelo universo infinito. Sabe-se, também, que Leonardo da Vinci conseguia cadáveres para seus estudos anatômicos e estéticos. Por outro lado, não há como negar que a ciência parte das aparências. Foi a busca de uma realidade oculta, tida como a verdadeira realidade que levou os cientistas a perderem a confiança no mundo fenomênico, paradoxalmente a única realidade da qual podiam partir para apreender a outra que jaz oculta.

> Foi, com efeito, a busca da "verdadeira realidade" que os levou a perderem a confiança nas aparências, nos fenômenos como se revelam por seu próprio acordo com o sentido e a razão humana. (...). Esses ideais foram perdidos quando os cientistas descobriram que na matéria não há nada indivisível, que não existem *a-tomos*, que vivemos em um universo ilimitado e em expansão;
> que o acaso parece reinar inconteste sempre que essa "verdadeira realidade",
> o mundo físico, se retira inteiramente do alcance dos sentidos humanos e de
> todos os instrumentos com os quais a imprecisão destes foi refinada.[23]

[23] ARENDT, Hannah *Entre o passado e o futuro*, p. 335 (272).

Nas esferas do macrocosmos e do microcosmos, os homens do saber científico põem-se a desvendar as partículas atômicas e mesmo subatômicas, pois, ao contrário do que pensara Demócrito de que "não há divisão até ao ilimitado",[24] os átomos não são indivisíveis. Epicuro, fiel discípulo de Demócrito já afirmara que as manifestações sensíveis devem "servir-nos para proceder, raciocinando, à indução de verdades que não são acessíveis aos sentidos".[25] Se a ciência parte das aparências, é certo também que o homem de ciência ou do saber prático não pode negar a existência do supra-sensível.

> O cientista também está sujeito às aparências já que para descobrir o que está por trás da superfície ele deve abrir o corpo visível e espreitar o seu interior, ou surpreender objetos ocultos com a ajuda de todo tipo de equipamento sofisticado que os possa desnudar das propriedades exteriores pelas quais eles se apresentam aos nossos sentidos naturais. (...). E assim como os "esforços conceituais" dos filósofos para encontrar algo além das aparências sempre terminaram com violentas investidas contras as "meras aparências", também as notáveis conquistas práticas dos cientistas para pôr a nu o que as aparências por si mesmas jamais revelam sem que haja alguma interferência foram realizadas às custas das aparências. [26]

Se o pensamento deriva da experiência passada que o espírito torna presente por meio da reflexão, "nenhuma experiência produz significado sem passar pelas operações de imaginação e pensamento",[27] tema analisado exaustivamente por Kant e que, posteriormente, tornar-se-á a base das reflexões de Hannah Arendt sobre vida contemplativa. As reflexões a seguir e nos capítulos seguintes têm a ver com o percurso de seu pensamento sobre o esfacelamento da tradição, do tripé *religião autoridade e poder*, e a conseqüência de tal esfacelamento na política que, por sua vez, levou à crise atual da educação e da cultura. Num primeiro momento, é necessário

[24]DEMÓCRITO: doxografia, fragmento 4. In: BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*, p.125.
[25]EPICURO. *Os pensadores*, p.14.
[26]ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.20-21.
[27] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.68.

distinguir pensamento, conhecimento e consciência, mesmo que tais conceitos não apareçam delimitados didaticamente na obra de Hannah Arendt. Na verdade, eles estão imbricados de modo que, ao se referir a um deles, não há como deixar de referir-se também a outro.

A princípio, Hannah Arendt[28] parte do pressuposto de que é preciso distinguir o modo de vida ativo em relação ao contemplativo. A vida ativa é *laboriosa*, dá-se em público, insere-se no campo da ação, da vida pública, nos assuntos mundanos da política e devotada às necessidades e interesses da vida em sociedade. A vida contemplativa, pelo contrário, é pura quietude, dá-se no deserto, insere-se no campo do pensamento, visa à contemplação e nela termina, pois a contemplação não é atividade, mas passividade, o ponto em que as atividades espirituais entram em repouso, estado de espírito que os gregos chamavam *ataraksía* e que consiste na completa ausência de todo constrangimento físico, mental e espiritual, de quaisquer perturbações da alma. A *vita contemplativa* é restrita à interioridade do ego pensante.

> A principal diferença entre o emprego aristotélico *vita activa* e o posterior emprego medieval da expressão é que o *bios politikos* denotava explicitamente somente a esfera dos assuntos humanos, com ênfase na ação, *praxis*, necessária para estabelecê-la e mantê-la. Nem o labor nem o trabalho eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil, não podiam ser livres e independentes das necessidades e privações humanas. (...). Tradicionalmente, e até o início da era moderna, a expressão *vita activa* jamais perdeu sua conotação negativa de "in-quietude", *nec-otium, a-skholia*. Como tal permaneceu intimamente ligada à distinção grega, ainda mais fundamental, entre as coisas que são por si o que são e as coisas que devem ao homem a sua existência, entre as coisas que são *physei* e as coisas que são *nomo*. O primado da contemplação sobre a atividade baseia-se na convicção de que nenhum trabalho de mãos humanas pode igualar em beleza e verdade o *kosmos* físico,

[28] Cf. ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.17

> que revolve em torno de si mesmo, em imutável eternidade, sem qualquer interferência ou assistência externa, seja humana ou divina. [29]

O pensamento político de Hannah Arendt propõe uma maneira original de compreender a ação e a contemplação diferente da ordem hierárquica tradicional na medida em que "o enorme valor da contemplação na hierarquia tradicional obscureceu as diferenças e manifestações no âmbito da própria *vita activa*",[30] cenário da manifestação do mundo público, político, enfim, da ação. Tal condição "não foi essencialmente alterada pelo moderno rompimento com a tradição nem pela eventual inversão da ordem hierárquica", nem mesmo por pensadores como Marx e Nietzsche. O sentido que Hannah Arendt dá "à expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa,* como não lhe é superior nem inferior".[31] Ela não pretende simplesmente subverter ou reverter a ordem hierárquica, mas estabelecer uma relação de simetria, uma correlação entre ação e contemplação. As várias formas de engajamento nas coisas deste mundo, a ação e o pensamento puro que culmina na contemplação, embora sejam inteiramente diferentes e distintas, estão intimamente relacionadas.

Se for verdade que os cinco sentidos revelam a natureza fenomênica do mundo e que a realidade mundana é de natureza fenomênica, as aparências não fariam sentido se não houvesse criaturas capazes de apreendê-las, porque não existe nada e ninguém nesse mundo cujo ser não pressuponha um expectador, pois "nada do que é à medida que aparece existe no singular; tudo o que é, é próprio para ser percebido por alguém".[32] Daí, a tese de Hannah

[29] ARENDT, Hannah *A condição humana*, p. 21 e 24
[30] ARENDT, Hannah *A condição humana*, p. 25.
[31] ARENDT, Hannah *A condição humana*, p. 26.
[32] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 17.

Arendt de que não é "o Homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra".[33] O ser humano não é uma mera abstração, pois se não há como negar que a realidade é de natureza fenomênica, porque somos sujeitos e objetos percebendo e sendo percebidos ao mesmo tempo, pode-se concluir que não há sujeito que não seja também objeto, posto que o sujeito somente se afirma para alguém que garanta sua realidade objetiva. A faculdade da percepção sensível, embora comum a todos, difere segundo a capacidade original da percepção de cada indivíduo, pois a interpretação dos dados dos estímulos que me vêm pelos sentidos revela a originalidade que tenho para apreendê-los e percebê-los. Tal fato confirma a tese da igualdade e da diferença inerente à condição humana e, portanto, de que a *pluralidade é a lei da Terra*. Se os seres humanos são iguais por possuírem o *lógos*, a expressão conceitual, racional por meio da palavra, não é menos verdadeiro o fato de que eles são também diferentes. A capacidade de percepção e apreensão do objeto fenomênico pelo intelecto diferencia-se conforme a manifestação da aparência e a apreensão dessa aparência pela sensibilidade do sujeito que, segundo Kant, constrói o objeto do conhecimento com os dados de sua experiência sensível. Tal fato fica evidente quando da manifestação daquilo que os antigos chamavam *paixões da alma*. Posso, por exemplo, estar triste e mostrar-me alegre; com medo e aparentar-me confiante. Daí o significado e a importância atribuídos, por Hannah Arendt, ao conceito de semblância.

> A semblância é inerente em um mundo governado pela dupla lei do aparecer
> para uma pluralidade de criaturas sensíveis, cada uma delas dotada das faculdades de percepção. Nada do que aparece manifesta-se

[33] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 17.

> para um único observador capaz de percebê-lo sob todos os seus aspectos. (...). A semblância (*dokos*, de *dokei moi*), disse Xenófanes, está "inscrita em todas as coisas", de tal modo que "não há nem haverá nenhum homem que conheça claramente os deuses e tudo sobre o que falo; pois mesmo que alguém tentasse dizer o que aparece em sua realidade total, ele próprio não conseguiria".[34]

Se os "olhos são testemunhos mais agudos que os ouvidos,"[35] não é menos verdadeiro que a "harmonia invisível é mais forte que a visível".[36] Em um mundo de aparências, cheio de erros e semblâncias, a realidade, garantida pelos cinco sentidos, pode ser percebida a partir de perspectivas distintas embora os seres capazes de percepção estejam de acordo acerca de sua identidade.

> Uma vez que a escolha, como fator decisivo de auto-representação, tem a ver com as aparências, e uma vez que as aparências têm a dupla função de ocultar algum interior e revelar alguma "superfície" (...) há sempre a possibilidade de que o que aparece possa, desaparecendo, resultar em mera semblância. (...) o que permanece sempre verdadeiro é que "por dentro somos todos semelhantes", imutáveis (...). Assim, há sempre um elemento de semblância em toda aparência: a própria base não aparece. (...). Erro e semblância são fenômenos intimamente relacionados, correspondem-se mutuamente[37]

Quando o ser humano, na solidão inerente ao ato de pensar, retira-se do mundo das aparências, "ele se retira do sensorialmente dado, e também do sentimento de realidade (*realness*) dado pelo senso comum. Husserl argumentava que a suspensão (*epoche*) deste sentimento era o fundamento metodológico de sua ciência fenomenológica".[38] Para o ser pensante, essa suspensão é natural e ocorre com todos. Tal situação é conhecida e percebida sob o fenômeno muito comum do alheamento, característico do ato de pensar. Ocorre com mais freqüência entre os pensadores profissionais, a quem

[34] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.31.
[35] HERÁCLITO. Fragmento 101 a. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*.
[36] HERÁCLITO. Fragmento 54. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filoósofos pré-socráticos*.
[37] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.30.
[38] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 41.

chamamos filósofos, "e seu modo de vida será sempre o da 'vida de um estrangeiro' (*bios xenikos*), como denominou Aristóteles em sua Política".[39]

Embora determinado existencialmente pelo simples estar-aí, o ser humano pode transcender espiritualmente a essa condição. Essa transcendência só pode ocorrer no mundo do inefável, do indizível; nunca na cognição ou conhecimento, porque "os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito. (...) a principal característica das atividades espirituais é a sua *invisibilidade*".[40]

2. Kant: pensamento e conhecimento.

Kant foi o primeiro pensador a mostrar claramente a vocação específica da razão no sentido de que somente o pensamento puro é capaz de refletir sobre o intangível, o inefável. Conforme suas palavras, a "Metafísica (...) um conhecimento (...) na qual a razão deve ser aluna de si mesma sobreviveria mesmo que as demais [ciências] fossem tragadas pelo abismo de uma barbárie que a tudo exterminasse",[41] pois é inerente à razão colocar questões intangíveis empiricamente como problemas inevitáveis que levam os homens a pensar. "Esses problemas inevitáveis da própria razão pura são *Deus, liberdade e imortalidade*".[42] Assim, "se não podemos *conhecer* esses (...) objetos como coisas em si mesmas, temos pelo menos que poder *pensá-los*".[43] A razão pura, diz Kant, não visa qualquer outra realidade senão a ocupação consigo mesma e, portanto, "não pode tampouco ter qualquer outro ofício, pois lhe são dados não os objetos para a unidade do conceito de experiência,

[39] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.42.
[40] ARENDT, Hannah *A vida do espírito,* p.57.
[41] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, v. 1, p. 14, § XVI.
[42] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, v. 1, § 7, p. 27.
[43] KANT, Immanuel. Crítica da razão pura, v. 1, § XXVI, p. 17.

mas os conceitos do entendimento para a unidade do conceito de razão, isto é, da interconexão em um princípio", [44] o que significa que o pensamento não é um meio para se atingir um fim, seja ele qual for. Se "pensar, querer e julgar são as três atividades espirituais básicas. (...). Para a pergunta 'o que nos faz pensar?', não há, em última instância, outra resposta senão a que Kant chamava de 'a necessidade da razão', o impulso interno dessa faculdade de se realizar na especulação". [45] Para o filósofo, o ser humano "*é pensamento feito carne*".[46] Quando ele se retira do mundo sensorialmente dado e se entrega ao puro pensamento, por qualquer razão que seja e independentemente do assunto, ele transcende a realidade imediata do *estar-aí-com-os-outros* e passa a viver completamente só, no singular, "como se o Homem, não os homens, habitasse o planeta". [47]

Os experimentos de pensamento de Hannah Arendt sobre a educação centram-se na questão da natalidade e da liberdade da espontaneidade, o *initium* em Santo Agostinho e a "faculdade de agir a partir da liberdade",[48] em Kant. O percurso de suas reflexões sobre a educação tem por fio condutor a crise generalizada que se abateu sobre a sociedade moderna e contemporânea, desestruturando, deslocando e questionando os conceitos de liberdade, espontaneidade e autoridade devido ao rompimento com a tradição que, outrora, espelhava-se no passado como condição para se agir no presente e projetar-se no futuro.

O propósito inicial de discutir o sentido da educação não pode prescindir de uma reflexão sobre o pensamento kantiano, tão caro a Hannah Arendt, especialmente para se compreender a distinção entre pensamento e

[44] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, v. 2, § 708-709, p. 165.
[45] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.55.
[46] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 37.
[47] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.37.
[48] KANT. Immanuel. *Crítica da razão pura*. v. 2, § 478, p. 65.

conhecimento. Kant foi o primeiro pensador a criticar de maneira sistemática o paradoxo da razão que, desde Descartes, tinha por objeto libertar os seres humanos das superstições e dos enganos dos sentidos visando torná-los senhores e possuidores da natureza. A filosofia kantiana desmistifica tal pretensão denunciando a impossibilidade de a razão conhecer o sentido último do *ser*, a determinação integral. Paradoxalmente, reconhece a impossibilidade de se deixar de pensar a existência das essências, dos *extratos*, mesmo que jamais se possa conhecê-los.

> Ora, se lançarmos o nosso olhar sobre o objeto transcendental da nossa idéia, então vemos que não podemos pressupor em si mesma a sua realidade efetiva (*Wirklchkeit*) com base nos conceitos de realidade (*Realität*) substância, causalidade, etc., pois estes conceitos não possuem a mínima aplicação a algo totalmente distinto do mundo dos sentidos. Logo, a suposição, feita pela razão, do ente mais alto entre todos como causa suprema, é simplesmente relativa e pensada com vista à unidade sistemática do mundo do sentido, e é um simples algo na idéia com respeito ao qual não possuímos nenhum conceito sobre o que seja *em si*. Com isso, explica-se também porque necessitamos, com referência àquilo que é dado existindo aos sentidos, a idéia de um ente originário em si necessário, mas sem jamais poder ter o mínimo conceito dele e da sua necessidade absoluta[49].

Hannah Arendt refere-se à expressão *falácia metafísica* para, dentre outros sentidos, criticar a pretensão dos filósofos de elaborar um discurso exaustivo que, ao final, desvelaria os recônditos mais insuspeitos do *ser* no sentido de apreender, conhecer e explicar racionalmente a totalidade da *phýsis* e da existência humana. Kant denuncia essa falácia, pois todo conhecimento é relativo à estatura do homem, e o ser humano não consegue conhecer o *noumenom*, a *coisa em* si. A partir de então, pensadores como Nietzsche e, em particular, os filósofos e sociólogos pertencentes ao que se convencionou chamar *Escola de Frankfurt* radicalizam a crítica kantiana a tal

[49] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, v. 2, § 478, p. 164-165.

pretensão da razão denunciando que, na modernidade, o esclarecimento converteu-se "na total mistificação das massas".[50]

O pensamento de Hannah Arendt, embora profundamente influenciado pela tradição kantiana, dele se afasta ao criticar a noção de progresso inerente à filosofia de Kant, o mais fiel representante da *Aufklärung*, correlato da filosofia iluminista na Alemanha. A afirmação de Kant de que a vontade não é algo distinto do pensamento, pois "não é outra coisa senão razão prática,"[51] vai ocupar grande parte de suas reflexões. A vontade em Kant, "é encarregada pela razão de ser seu órgão executivo em todas as ações da conduta."[52] Ela questiona, também, a idéia de progresso presente na filosofia kantiana, a confiança e a fé exagerada em um estado futuro melhor para a humanidade, mesmo que Kant seja bastante crítico em relação aos demais pensadores iluministas franceses. Embora a crítica que faz à filosofia de Kant não seja tão veemente quanto a que faz a Hegel e Marx, ela denuncia a crença kantiana expressa em um "ardil da natureza,"[53] uma *força personificada* que conduziria a Humanidade a um estado futuro sempre e cada vez melhor.

Não se pode negar que Kant desmistifica a pretensão da razão por atingir a determinação integral de conhecer a essência, o fundo das coisas. Nesse aspecto, Hannah Arendt concorda com Kant referindo-se a tal pretensão com uma falácia metafísica, a qual ele foi o primeiro pensador a denunciar. Está de acordo também com o fato de que existem certas categorias que a razão, mesmo que queira, não há como delas fugir ou deixar de pensá-las, como os *extratos* essencialmente metafísicos inerentes às questões de Deus, liberdade e imortalidade, já supracitados. Kant soube muito bem distinguir dois aspectos importantes do entendimento e da razão humana.

[50] ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*, p. 52
[51] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costume*, p. 47.
[52] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 299.
[53] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 302.

Nas últimas linhas de *Crítica da razão prática,* ele esclarece os objetivos de suas críticas.

> Duas coisas enchem a alma de uma admiração e de uma veneração sempre renovadas e crescentes quanto com mais freqüência e aplicação delas se ocupa a reflexão: o céu estrelado sobre mim e a lei moral em mim. Ambas essas coisas não as vou buscar e simplesmente as supor como envoltas de obscuridade ou como situadas em uma região transcendente, fora do meu horizonte; vejo-as diante de mim, e as uno imediatamente com a consciência de minha existência.[54]

Descartes, ao afirmar que o erro, o vício estava em não saber aplicar bem a razão por não seguir cuidadosa e rigorosamente o caminho reto, admitiu não só a existência e a evidência da verdade como, também, a possibilidade de conhecê-la. Para tanto, deve-se evitar toda precipitação e prevenção (preconceitos), o que significa orientar-se pela luz da razão natural, pelas idéias claras e distintas, o que pressupõe "jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal".[55] Por meio do que se convencionou chamar de *dúvida hiperbólica*, ele coloca em questão toda a tradição filosófica anterior até chegar à verdade indubitável expressa na intuição fundamental *cogito ergo sum.*

Se Descartes buscou substituir o conhecimento contemplativo e os velhos embates silogísticos pelo conhecimento ativo em oposição à velha ordem, ele ainda continua a pensar nos termos da metafísica tradicional. Em sua hipótese de que Deus plantou no homem as *semina veritatis* como fundamento da verdade racional, encontram-se vestígios da Teoria das Idéias de Platão, presente na pedagogia de Santo Agostinho. Em seu *De Magistro* lê-se que o homem não aprende "pelas palavras que repercutem exteriormente, mas pela verdade que ensina interiormente".[56] Por outro lado,

[54] KANT. Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 172.
[55] DESCARTES, René. *Discurso do método*, 2ª parte, p. 53.
[56] AGOSTINHO. *De magistro*, p. 318.

há que se admitir o caráter revolucionário da filosofia de Descartes, a crença de que os homens possam conhecer a verdade e desvendar os *segredos* mais íntimos da natureza. Profundo conhecedor da física galileana que, ao geometrizar o espaço, unificou o mundo sublunar e o supralunar submetendo-os às mesmas leis, Descartes pensa como Galileu que a filosofia encontra-se escrita no grande livro do universo em caracteres matemáticos que são "triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem cujos meios é impossível entender humanamente as palavras; sem eles nós vagamos perdidos dentro de um obscuro labirinto".[57]

Kant rompe com a tradição especulativa da razão ao questionar a possibilidade da existência de uma *razão pura*, independente da experiência sensível. Se a filosofia kantiana representa o ponto de chegada, o coroamento da secularização do pensamento como expressão máxima do esclarecimento, seu pensamento é, por outro lado, o ponto de partida para uma nova perspectiva, para uma nova atitude filosófica. O conceito tradicional de verdade expresso por São Tomás de Aquino, "*veritas est adaequatio rei et intellectus*,"[58] é colocado em questão. Kant radicaliza o problema da verdade colocando-a em outros termos. A indagação que ele faz não visa a responder o que seja a verdade, mas a inquirir como pode haver verdade? Para responder, decide adotar uma atitude crítica, o que para Kant, significa colocar toda a tradição filosófica em questão assumindo uma postura reflexiva em relação ao substrato do pensamento, da razão. Posto que a reflexão nada mais é que pensar o próprio pensamento, refletir é desdobrar-se por meio daquilo que os gregos denominavam *epokhé*, exilar-se momentaneamente do mundo fenomênico das aparências. Pensar é, como sustenta Hannah Arendt, dividir-se, um estar só que não é solidão, um

[57] GALILEI, Galileu. *O ensaiador*, p. 21.
[58] AQUINO, Tomás de. *Questões discutidas sobre a verdade*, p.26.

experimento do Eu consigo mesmo, pois, "o ego pensante não pensa alguma coisa, mas sobre alguma coisa e este ato é dialético: ele se desenrola sob a forma de um diálogo silencioso".[59]

Para Kant o ato de pensar, mesmo sobre certos construtos intangíveis empiricamente, é inerente à própria razão. Leitor de Rousseau, ele desconfia do otimismo exagerado no *poder das luzes* para libertar o homem da tirania da necessidade e das superstições. A crítica kantiana postula a necessidade de se precaver contra o dogmatismo que assume princípios e conceitos sem anteriormente indagar a maneira como se chegou até eles; sobre que faculdades, que bases tais conhecimentos se apóiam, e conclui que a razão pura jamais deve eximir-se de "uma crítica precedente da sua própria capacidade".[60] Kant propõe-se a elaborar um tratado sobre as possibilidades e os limites do pensamento tendo como postulado fundamental a liberdade de ação e expressão contra todos os constrangimentos transcendentes ou imanentes, físicos ou psicológicos, pois "a razão é livre por sua natureza e não acolhe nenhuma ordem para aceitar algo como verdadeiro (nenhum *crede*, mas apenas um *credo livre*.)".[61]

Embora considerando objetos distintos, os fundamentos da crítica como Kant a concebe em *Crítica da Razão Pura* e *Crítica da Razão Prática*, são os mesmos, "pois no fim de contas trata-se sempre de uma só e mesma razão, que só na aplicação se deve diferenciar".[62] Cumpre observar que a primeira, "*o céu estrelado sobre mim*", examina as possibilidades, os limites e as condições do conhecimento físico: a natureza submetida à necessidade. E a segunda, "*a lei moral em mim*", os mesmos princípios da primeira, porém

[59] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.140.
[60] KANT. Immanuel. *Crítica da razão pura*, v. 1, § XXXV, p. 21.
[61] KANT. Immanuel. *O conflito das faculdades*, p. 22.
[62] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.18.

relacionados à condição humana da ação, ao agir moral, à liberdade que culmina na revelação de "uma vida independente da natureza, independente da animalidade e também de todo o mundo sensível".[63] Por pertencer ao domínio da razão prática e, portanto, da ação a liberdade constitui-se na essência da ética kantiana cujo fundamento assenta-se na vontade que, convertendo-se em lei prática, une as vontades individuais numa lógica intuída *a priori*, independente das experiências sensíveis, contingentes e transitórias, à vontade de todos os seres racionais. Kant afirma que "todo ser racional que tem uma vontade temos que lhe atribuir necessariamente também a idéia da liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir".[64]

O agir moral pressupõe o esforço por obedecer às exigências da própria razão, expressa na observância dos direitos e obrigações que culmina no dever de todo ser racional de somente agir como se fosse, ao mesmo tempo, legislador e súdito da sua vontade segundo os ditames de uma lei universal da natureza. O dever, na argumentação de Kant, "deve ser a necessidade prática-incondicionada da ação; tem de valer, portanto, para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e só por isso pode ser lei também para toda a vontade humana".[65] Essa capacidade de pensar e de se colocar no lugar do *outro*, é o que Hannah Arendt vai, mais tarde, definir como *modo de pensar alargado* ou, nas palavras de Kant, a capacidade que o ser humano possui de pensar "em comunhão com os outros, a quem comunicamos os nossos pensamentos e eles nos *comunicam* os seus",[66] um dos fundamentos de sua teoria política da liberdade e do juízo estético. O respeito à observância do dever é expresso nas *máximas* ou, no dizer de Kant, no *imperativo categórico* deduzido racionalmente *a priori*. É o

[63] KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*, p. 172.
[64] KANT. Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 95-96.
[65] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 64.
[66] KANT, Immanuel. *Que significa orientar-se no pensamento*, p.52.

imperativo categórico que confere efetividade ao agir moral do homem como ser racional, que obedece à lei moral inscrita na razão. Kant[67] entende por categorias "os princípios gerais que governam ao mesmo tempo a nossa concepção e a nossa percepção da realidade sensível". Se o homem é afetado pelos fenômenos sensíveis, jamais se pode afirmar que o "entendimento possa acrescentar senão somente ao conhecimento dos *fenômenos*, e nunca ao das *coisas em si mesmas*".[68] O conhecimento jamais poderá abarcar a totalidade das coisas e "saber o que elas são em si".[69] Kant chega, então, à conclusão que somente é possível enunciar prescrições gerais e incondicionadas no campo da moral, da maneira pela qual é preciso comportar-se quando se é um homem, e que essa moral só pode ser universal, pois suas prescrições devem valer para todos, quaisquer que sejam as circunstâncias. O imperativo categórico é centrado na prescrição fundamental que une o subjetivo e o objetivo numa mesma e suprema determinação: "*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade,* **em lei universal da natureza**".[70] Tal imperativo, por ser universal e incondicionado, não admite exceção. Tomando o exemplo do imperativo "não roubar", se alguém o transgredir roubando terá, necessariamente, que admitir a possibilidade de

[67] Citei aqui uma definição de categoria resumida por Émile Noël em um debate com Châtelet sobre a filosofia de Kant. Porém, a questão é mais complexa e creio não ser necessário incorporá-la ao *corpo* do texto. Entretanto, para efeito de uma análise mais cuidadosa, o leitor pode recorrer à *Crítica da razão pura*, na *Analítica dos conceitos, § 10*. Cito uma passagem. "Diversas representações são postas analiticamente *sob* um conceito (uma tarefa concernente à lógica geral). A lógica transcendental, todavia, ensina a reportar não as representações, mas a *síntese pura* das mesmas *a* conceitos. O primeiro elemento que nos tem que ser dado a priori para o conhecimento de todos os objetos é o múltiplo da intuição pura; a *síntese* deste *múltiplo*, mediante a capacidade da imaginação, constitui o segundo elemento, mas sem dar ainda um conhecimento. Os conceitos que dão *unidade* a esta síntese pura, e que consistem apenas na representação desta unidade sintética necessária, constituem o terceiro elemento para o conhecimento de um objeto que aparece, e repousam no entendimento. (...).

Desse modo surgem precisamente tantos conceitos puros do entendimento que se referem a priori a objetos da intuição em geral, quantas eram na tábua anterior as funções lógicas em todos os juízos possíveis. Com efeito, através de tais funções o entendimento é completamente exaurido e sua faculdade inteiramente medida. Seguindo Aristóteles, denominaremos tais conceitos *categorias* na medida em que nossa intenção, em princípio, identifica-se com a de Aristóteles, se bem que se afaste bastante dele na execução". (KANT, I. *Crítica da razão pura*. v. 1, § 104-105, p. 69.

[68] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 99.

[69] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 100.

[70] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.59.

outros poderem também vir a roubar e, nesse sentido, ninguém poderia apossar-se definitivamente do produto do próprio roubo. Portanto, quem abre uma exceção para si acaba se contradizendo, pois o que define o imperativo categórico é sua universalidade, sua coerência com o *lógos*, com a razão. Como possui a capacidade de escolher entre o bem e o mal por ser dotado de vontade, o homem esclarecido ou emancipado racionalmente é aquele que, ao contrário dos animais que agem por instinto e não pela razão, possui a capacidade de servir-se de sua própria razão para "formar por si mesmo, o projeto de sua conduta".[71] O que é o esclarecimento e o que significa servir-se de sua própria razão?

O homem esclarecido, diz Kant,[72] tem em si a decisão e a determinação de servir-se de seu entendimento (razão, pensamento) sem a orientação de outrem. Tais seres são poucos, muito raros, pois sua existência pressupõe a coragem para assumir a maturidade intelectual ou, nas palavras do filósofo, *a maioridade*, pois é cômodo ser menor. Para que pensar se outros podem fazê-lo por mim? Kant afirma que "somente a razão e não um pretenso e misterioso sentido da verdade (...), apenas a autêntica e pura razão humana é que se afigura necessária e recomendável para servir de orientação".[73] Ao mesmo tempo, como filósofo que não mistifica e não dogmatiza a razão, ele convida o leitor a "defender as máximas de uma sã razão contra os seus próprios ataques sofísticos,"[74] o que significa defender a razão de suas próprias contradições internas.

Consoante o pensamento kantiano,[75] é por não ter a capacidade imediata de realizar tal projeto de emancipação independente da sociedade e da cultura

[71] KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*, p. 12.
[72] Cf. KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é o iluminismo?*, p. 11.
[73] KANT, Immanuel. *Que significa orientar-se no pensamento?,* p. 40.
[74] KANT, Immanuel. *Que significa orientar-se pelo pensamento?*, p. 41.
[75] Cf. KANT, Immanuel. *Sobre a pedagogia*, p. 11-36.

que o homem é o único dentre todos os seres que necessita da educação, entendida como o cuidado que uma geração exerce sobre a outra como meio e precaução para que não venha a fazer uso nocivo de suas forças visando, desta maneira, à sua própria conservação. Daí a necessidade da disciplina e da instrução como condições essenciais para a formação da criança e do jovem. Enquanto a disciplina transforma a animalidade em humanidade eliminando a selvageria, a independência em relação a qualquer lei, a instrução ou cultura é a condição para a vivência da formação moral que foi aprendida, pois, como sustenta o filósofo, o homem não nasce moral, mas torna-se moral por meio da educação. A educação moral diz respeito à constituição da cultura humana, à formação da personalidade do aluno para que ele possa viver como um ser livre entre outros seres também livres, membro da sociedade, da comunidade humana. Diz-se que a liberdade kantiana assenta-se na autonomia da vontade como suprema base da moralidade. Só o ser humano é capaz de agir moralmente, posto que somente ele é livre e, conseqüentemente, dotado de vontade.

Embora Santo Agostinho tenha sido o primeiro filósofo a discorrer sobre o *liberum arbitrium voluntatis*, Kant concebe a vontade como uma "faculdade distinta do desejo e da razão"[76] pura. Há, então, uma mudança radical, pois, ao contrário da tradição platônico-aristotélica e medieval, a vontade na filosofia kantiana é compreendida como *razão prática*, como a responsável por todo o agir moral. Curioso também é o fato de Kant *não buscar o fundamento da moral na metafísica, mas o de erigir a moral como fundamento essencial da metafísica*, porque interrogar a liberdade, questão metafísica por excelência, é algo inerente à própria razão e da qual ela não pode fugir. Em *Fundamentação da metafísica dos costumes*, mostra-se

[76] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 250.

convicto "da mais extrema necessidade [de] elaborar um dia uma pura Filosofia Moral que seja completamente depurada de tudo o que possa ser somente empírico",[77] o que levará a efeito ao escrever a *Crítica da razão prática*. Se pela vontade o ser humano torna-se senhor de si, consciente e livre, seu próprio legislador, por ela ele diferencia-se das determinações naturais ou instintivas. Essa filosofia moral ou "Metafísica dos Costumes deve investigar a idéia e os princípios *duma possível vontade pura, e não as ações e condições do querer humano em geral, as quais são tiradas na maior parte da Psicologia*".[78] Vimos que, embora o homem não possa deixar de pensar os três objetos privilegiados da metafísica, Deus, liberdade e imortalidade, a razão pura deve renunciar à pretensão de conhecê-los. São objetos que nada têm a ver com o conhecimento, pois deles não se pode ter nenhuma experiência empírica e, para Kant, só é conhecimento em sentido estrito o que pode ser verificado, e só se pode verificar o que é dado na experiência, criticada e controlada.

> Deste modo todo conhecimento humano inicia com intuições, parte delas para conceitos e termina com idéias. Se bem que com respeito a todos os três elementos possua fontes a priori de conhecimento que à primeira vista parecem desprezar os limites de toda a experiência, contudo uma crítica plenamente realizada convence-nos de que no uso especulativo toda razão jamais pode, com esses elementos, ultrapassar o campo da experiência possível, e que o verdadeiro destino desta faculdade suprema de conhecimento é o de servir-se de todos os métodos e princípios da razão somente para perseguir a natureza até o seu imo segundo todos os princípios possíveis da unidade, dentre os quais a dos fins é o mais importante, mas jamais para sobrevoar os seus limites, fora dos quais nada há *para nós*, a não ser espaço vazio. Na verdade, a investigação crítica de todas as proposições que possam ampliar o nosso conhecimento para além de toda experiência real convenceu-nos suficientemente, na Analítica Transcendental, do fato de jamais poderem nos dirigir para algo mais do que uma experiência possível.[79]

[77] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 15.
[78] KANT. Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 17.
[79] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, v. 2, § 731, p. 174.

Se a natureza e o homem estão submetidos ao determinismo, em virtude de sua natureza inteligível o homem pode, por uma decisão explicitada no que Kant denomina "boa vontade,"[80] transcender as determinações naturais constituindo-se como um sujeito livre, capaz de controlar a paixão e querer somente a realização da lei moral, da universalidade. Assim, o ser humano que é paixão pode querer-se vontade. Embora possa aceitar a determinação, o que o define é a liberdade, pois somente na ação é possível atingir o absoluto ao se esforçar por ser livre apesar de todas as determinações que sobre ele pesam. Tendo por base o pensamento de Kant, Hannah Arendt afirma que na razão está a faculdade da liberdade que se circunscreve no campo da ação e do relacionamento do homem com seus semelhantes. É no uso público da razão que ela adquire seu pleno significado libertário e político.

> Kant (...) afirma que "o poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos *priva-o ao mesmo tempo de sua liberdade de pensar*", (...) e a única garantia para a "exatidão" de nosso pensamento, está na circunstância de que "pensamos como que em comunhão com outrem, aos quais comunicamos nossos pensamentos assim como nos comunicam os seus". A razão, por ser falível, só se efetiva realmente quando o ser humano pode fazer "uso público" dela, e isso é verdadeiro, outrossim, para aqueles que, ainda em estado de "tutela", sejam incapazes de usar suas mentes "sem a orientação de outrem", e para o "estudioso", que necessita de que "todo o público leitor" examine e controle seus resultados. [81]

3. Pensamento, conhecimento e consciência.

Uma das implicações necessárias do *lógos*, dentre tantas outras que o termo grego expressa, é o fato de o homem ser um animal que possui inteligência. Mas, o que é um *ser* inteligente? Seria a capacidade que o

[80] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p.21.
[81] ARENDT, Hannah, *Entre o passado e o futuro*, p.291-292 (234-235).

homem tem da *abstração*, de *ver* para além da realidade sensível e procurar apreender o *ser*, a essência pela faculdade do pensamento. Em uma palavra, *Intelegere* é verbo latino, vocábulo composto de *intus* e *legere* que, ao pé da letra, significa *ver o que está dentro*. Pela inteligência o homem pode apreender o significado, o sentido do que jaz oculto. Difere da *percepção* que é o primeiro momento do conhecimento por estar ligada diretamente aos sentidos, ao passo que a inteligência liga-se ao ato de pensar. Mas, é da reunião da percepção com o pensamento que se dá a apreensão do real. O significado ou o sentido das percepções sensoriais somente torna-se inteligível, visto por dentro, por meio da reflexão, do pensamento.

> Nosso conhecimento surge de duas fontes principais da mente, cuja primeira é a de receber as representações (a receptividade das impressões) e a segunda a faculdade de conhecer um objeto por estas representações (espontaneidade dos conceitos); pela primeira um objeto é *dado*, pela segunda é *pensado* em relação com essa representação (como simples determinação da mente). Intuição e conceitos constituem, pois, os elementos de todo o nosso conhecimento, de tal modo que nem conceitos sem uma intuição de certa maneira correspondente a eles nem intuição sem conceitos podem fornecer um conhecimento. Ambos são puros ou empíricos. *Empíricos* se contêm sensação (que supõe a presença real do objeto); puros, porém, se à representação não se mescla nenhuma sensação. Portanto, a intuição pura contém unicamente a forma sob a qual algo é intuído, e o conceito puro unicamente a forma do pensamento de um objeto em geral. Somente intuições ou conceitos puros são possíveis a priori, intuições ou conceitos empíricos só a posteriori. (...). A nossa natureza é tal que a intuição não pode ser senão sensível, isto é, contém somente o modo como somos afetados por objetos. Contrariamente a faculdade de *pensar* o objeto da intuição sensível é o entendimento. Nenhuma dessas propriedades deve ser preferida à outra. Sem sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos). Estas duas faculdades ou capacidades também não podem trocar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. O conhe/cimento só pode surgir da sua reunião. Por isso não se deve confundir a contribuição de ambos, mas há boas razões para separar e distinguir cuidadosamente um do outro. Conseqüentemente, distinguimos a ciência das regras da sensibilidade em

> geral, isto é, a Estética, da ciência das regras do entendimento em geral, isto é, a Lógica.[82]

O pensamento, ao contrário do conhecimento, tem seu fim em si mesmo e traz poucos benefícios à sociedade. Não cria valores, mas apenas medita sobre seu *sentido* e *significado*; nem confirma regras de conduta, mas, ao contrário, muitas vezes as dissolve. Não possui "relevância política a não ser em situações de emergência. A consideração de que eu tenho que poder conviver comigo mesma não tem nenhum aspecto político, exceto em situações limites".[83] Hannah Arendt[84] confirma a tese de que o ato de pensar não se resume à apreensão do objeto tal como é dado à consciência, pois o pensamento transcende a realidade imediata de tudo o que, porventura, tenha despertado a atenção do ser pensante. O relacionamento que estabeleço comigo mesmo, fundamento da vida do espírito efetiva-se quando a pluralidade é reduzida à dualidade. A disposição para o pensamento, esse *diálogo sem som de mim comigo mesmo*, pode ser entendido como uma cisão, uma duplicação que se opera no interior do ser pensante, *entre mim e meu eu*. O pensamento conduz-me, então, a uma situação na qual encontro-me como que imerso em uma tal situação fora da ordem temporal comum na qual estou, por assim dizer, absorto, inconscientemente consciente. O pensamento não é uma atividade[85] porque, na verdade, ele acompanha todas as outras atividades. Ele é apenas a garantia de um *eu-sou* completamente silencioso, totalmente desvinculado da realidade fenomênica cotidiana do *estar-aí-com-os-outros*.

---

[82] KANT. I. *Crítica da razão pura*, v. 1, § 75-76, p. 55-56.
[83] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.144.
[84] Cf. ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 58-59.
[85] Estou afirmando que o pensamento não é uma atividade no sentido de *ação* como o é a fabricação de objetos e artefatos ou a *ação política*, característica essencial da *vita activa*, a ser analisada no capítulo 2. Assim, quando Hannah Arendt refere-se *às atividades espirituais* ou que "*a vida do espírito é pura atividade*", ela está, na verdade, referindo-se às capacidades, às faculdades espirituais.

Para uma melhor compreensão da "realidade" do mundo invisível de onde surgem as grandes questões metafísicas, há que se diferenciar dois conceitos filosóficos distintos, mas que muitas vezes são tomados como idênticos ou correlatos, os conceitos de espírito, *noûs*, e de alma, *psykhé*. O primeiro refere-se ao pensamento, à busca do *sentido*, do *significado*, e está intimamente relacionado à capacidade do *lógos*, da razão. Anaxágoras identifica o espírito como "ilimitado e autônomo, com nada misturado, mas só, por si e para si".[86] O segundo refere-se às paixões e emoções desencadeadas em certas circunstâncias e sobre as quais, muitas vezes, o ser humano não consegue exercer qualquer controle. Por outro lado, "o espírito tem poder sobre todas as coisas que têm alma, tanto as maiores como as menores".[87] Ao contrário do *noûs*, as paixões e as emoções da alma apoderam-se do indivíduo que as somatiza em seu corpo e se tornam *visíveis* por meio de reações físicas ou explosivas de raiva, ódio, inveja ou medo, dentre outros afetos. Entretanto, a única expressão visível da vida do espírito é o estado de total alheamento do mundo sensível quando o ser pensante está imerso em si mesmo.

> Nesse e em outros aspectos o espírito é decisivamente diferente da alma, o seu principal repetidor a cargo de legislador do nosso interior, de nossa vida não-visível. A alma, em que surgem nossas paixões, sentimentos e emoções, é um torvelinho de acontecimentos mais ou menos caóticos que não encenamos ativamente, mas que sofremos (*pathein*) e que, nos casos de grande intensidade, pode nos dominar, como a dor ou o prazer; sua invisibilidade assemelha-se à dos nossos órgãos internos, cujo funcionamento ou não-funcionamento também percebemos, sem controlar. A vida do espírito, ao contraio, é pura atividade. E essa atividade, assim como qualquer outra, pode ser iniciada e paralisada à vontade. Além disso, embora seu lugar seja invisível, as paixões têm uma expressividade própria:

[86] ANAXÁGORAS, Fragmento 12. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*.
[87] ANAXÁGORAS, Fragmento 12. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*.

> coramos de vergonha ou de constrangimento, (...) empalidecemos de medo ou de raiva, nos iluminamos de felicidade ou aparentamos tristeza ou desânimo, e precisamos de um considerável treino de autocontrole para impedir que as paixões se mostrem e apareçam. A única manifestação externa do espírito é o alheamento, uma óbvia desatenção em relação ao mundo que nos cerca, algo de inteiramente negativo que sequer chega a sugerir o que está de fato se passando internamente.[88]

Continuando seu raciocínio, Hannah Arendt argumenta que se as atividades espirituais consistem numa retirada deliberada da esfera das aparências, tal fato não significa necessariamente uma completa retirada do mundo, "mas de uma retirada do mundo que está *presente* para os sentidos. *Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*,"[89] do mundo fenomênico. A característica essencial do pensamento é o estado de alheamento do mundo em que o ser pensante abandona o que está presente e torna presente o que está ausente. O que se torna significativo na capacidade de pensar e que são definidos metaforicamente por Hannah Arendt como resultados da dessensorialização, quando o ser pensante exila-se temporariamente do mundo fenomênico, são os *extratos*, aquilo que permanece e jamais é corroído ou dissipado. Os extratos eram "outrora chamados de 'essências'".[90]

> As essências não podem ser localizadas. O pensamento humano, ao apossar-se delas, deixa o mundo dos particulares e dá início à busca de algo *significativo* de uma maneira geral, embora não necessariamente universalmente válido. O pensamento sempre "generaliza", comprime os muitos particulares – os quais, graças ao processo dessensorializante, ele pode compactar para uma rápida manipulação - para encontrar o significado que possam ter. A generalização é inerente a todo pensamento, mesmo que este ou aquele pensamento insista na primazia universal do particular. Em outras palavras, o "essencial" é o que se

[88] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 57.
[89] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.60.
[90] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 150.

> aplica em toda parte, e esse "em toda parte", que confere ao pensamento seu peso específico, é, espacialmente falando, um "lugar nenhum". [91]

Embora admitindo que *ser* e *aparecer* coincidem, Hannah Arendt[92] sustenta que o objeto que aparece ao espírito como memória ou lembrança deve estar dessensorializado. Seguindo a tradição kantiana, a imaginação é a capacidade do espírito (razão) para transformar objetos sensíveis em imagens sem o que seria impossível qualquer pensamento ou série de pensamento. Se o pensamento processa-se fora da ordem temporal e espacial do senso comum, ele não só interrompe as atividades cotidianas, mesmo aquelas consideradas necessárias para os assuntos vitais e para a manutenção da vida, como também inverte todas as relações habituais. A capacidade de tornar presente o que está ausente faz com que aquilo que está perto e aparece diretamente aos sentidos fique distante; e o que se encontra distante torna-se realmente presente. Quando penso vejo-me absorto do mundo na medida em que me distancio da realidade fenomênica do *aqui e agora* onde estou e me vejo envolvido, não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros. Existencialmente falando, é como se o ego pensante que é Um cindisse em dois, por meio de uma retirada deliberada da esfera da aparência em direção a uma terra imaginária, a terra dos invisíveis, da qual eu nada poderia saber se não fosse esta faculdade que tenho de poder lembrar e imaginar. Quando, pelo pensamento, adentro-me nessa terra dos invisíveis é como se eu trouxesse para o presente o passado por meio da memória ou antecipasse o futuro por meio de um projeto volitivo. O pensamento, portanto, anula as distâncias temporais e espaciais. Posso antecipar o futuro, pensá-lo como se já fosse presente ou lembrar-me do passado como se ele nunca tivesse desaparecido.

[91] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 150.
[92] Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.66-67.

> Mas (...) não é a atividade de pensar que constitui a unidade, que unifica o dois-em-um; ao contrário, o dois-em-um torna-se novamente Um quando o mundo exterior impõe-se ao pensador e interrompe bruscamente o processo do pensamento. Quando o pensador é chamado de volta ao mundo das aparências, onde ele sempre é Um, é como se a dualidade em que tinha sido dividido pelo pensamento se unisse, violentamente, voltando de novo à unidade. Existencialmente falando, o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, "eu falto a mim mesmo" (*ich bleibe mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia.
>
> O fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si (...) em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural. E é essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde. [93]

Hannah Arendt[94] sustenta, então, que a capacidade da re-presentação é o dom singular do espírito. E uma vez que inexiste um termo apropriado para tal faculdade, o ser pensante não tem como prescindir de metáforas retiradas da experiência da visão que desaparece, como uma miragem, assim que o pensador retorna ao mundo fenomênico. Essa faculdade do espírito é a imaginação, a capacidade da intuição mesmo na ausência do objeto. Tal faculdade, naturalmente, não é restrita às imagens espirituais de objetos ausentes, visto que a memória, a instância espiritual voltada para o passado, guarda e mantém à disposição da lembrança tudo o que não é mais. Por outro lado, a vontade antecipa o que o futuro poderá trazer, mas que ainda não é, o que significa que para se pensar em algo, este algo deve estar, necessariamente, afastado da minha presença. Enquanto estiver na presença

[93] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.139.
[94] Cf. ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.60.

de alguém, não pensarei *nele* ou *sobre* ele, pois o pensamento sempre implica lembrança e todo pensar é, estritamente falando, um re-pensar.

> A memória, o poder que o espírito possui de ter presente aquilo que irrevogavelmente já passou e que está, portanto, ausente dos sentidos, foi sempre o exemplo paradigmático mais plausível do poder que o espírito tem de tornar presentes os invisíveis. (...). [Por outro lado, a vontade é] o nosso órgão espiritual [voltado] para o futuro, do mesmo modo que a memória é o nosso órgão espiritual [voltado] para o passado. (...). Em nosso contexto, o problema básico com a Vontade é que ela não lida simplesmente com coisas que estão ausentes de nossos sentidos e que precisam se fazer presentes através do poder de re-presentação do espírito, mas lida também com coisas, visíveis e invisíveis, que absolutamente nunca existiram. No momento em que voltamos o nosso espírito para o futuro, não estamos mais preocupados com "objetos", mas sim com projetos, e não importa se eles são formados espontaneamente ou como reações antecipadas a circunstâncias futuras.[95]

A reflexão, essa faculdade da razão de buscar o *significado*, o *valor* daquilo que existe por meio da *epokhé*, a suspensão temporária do juízo como diriam os gregos, é o modo de vida, por excelência, do filósofo. Esse "estar só livremente escolhido",[96] visa tão-somente à contemplação. Enquanto pela ação, nas atividades de ordem prática, criam-se objetos, artefatos ou modifica-se a realidade por meio da palavra ou da interferência direta do homem na natureza, o exercício da contemplação é estimado por sua própria causa, pois nada decorre dele além dele próprio. Aristóteles definiu, com toda propriedade, que "a vida conforme o intelecto é divina em comparação com a vida puramente humana".[97] É nesse sentido que ele convida o ser humano a agir de acordo com o intelecto que representa o que há de melhor em todos nós e que, portanto, o ser humano deve deixar-se guiar pela sua melhor parte,

[95] ARENDT, Hannah *A vida do espírito,* p.195-197.
[96] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.64.
[97] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1177 b.

"pequena em tamanho, porém em poder e importância ela ultrapassa todo o resto".[98] O intelecto, por ser a parte dominante, melhor e mais agradável do ser humano, "é a verdadeira natureza de cada criatura humana (...), mais que qualquer outra parte do homem, *é* o homem".[99] E, por fim, conclui que a vida contemplativa é a mais humana, a mais agradável e, portanto, "é também a mais feliz".[100] Nessa mesma perspectiva, embora o pensamento difira da ação por não criar objetos ou transformar o mundo, ele "é comum a todos"[101] e, portanto, parte inerente à condição humana. Os "homens que não pensam são como sonâmbulos", [102] uma vez que possuem, mas recusam a capacidade de apreender e de refletir sobre aquilo que vêem, pois somente "uma coisa é sábia: conhecer o pensamento que governa tudo através de tudo".[103]

Preocupada essencialmente com as questões pragmáticas, a sociedade contemporânea esqueceu-se da questão essencial da filosofia, a indagação do *porquê*. Tal fato fez com que o pensamento como busca de significado e sentido daquilo que já se conhece se tornasse um exercício suspeito e antinatural na medida em que a reflexão, sem nenhum propósito específico, "ultrapassando a curiosidade natural despertada pelas múltiplas maravilhas do simples estar-aí do mundo e pela sua própria existência, estivessem engajados em uma atividade *contrária à condição humana*".[104] Mas, enquanto a ação se detém na análise de um objeto específico, a contemplação visa à apreensão do todo, ao seu significado e sentido, posto que "não é por meio da ação, mas da contemplação, que o 'algo diferente', a saber, o significado do todo, é revelado".[105] Como num espetáculo teatral em que o ator preso ao seu papel

[98] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1178 a.
[99] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1178 a.
[100] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1178 a.
[101] HERÁCLITO. Fragmento 113. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socrátticos*.
[102] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.143.
[103] HERÁCLITO. Fragmento 41. In: Bornheim, Gerd, p. 38.
[104] ARENDT, Hannah. *A vida do espíri*to, p.62.
[105] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.74.

não consegue apreender a totalidade do drama ou da comédia, o espectador distante da cena detém a mensagem completa da trama que se desenrola no palco. É o espectador, não o ator quem "tem a chave dos significados dos negócios humanos – apenas, e isto é decisivo, os espectadores de Kant existem no plural, e é esta a razão pela qual ele pôde chegar a uma filosofia política".[106]

O dualismo expresso na teoria dos dois mundos, a concepção do sensível ou do supra-sensível em Platão, ou da *res extensa* e da *res cogitans* em Descartes pode ser até "uma falácia metafísica, mas não é absolutamente arbitrária ou acidental,"[107] porque, ao dividir-se em dois, o sujeito pensante exila-se temporariamente do mundo fenomênico e adentra no mundo do inefável. É pela exteriorização do pensamento por meio da linguagem, do *lógos*, que ele se humaniza. Sófocles ilustra poeticamente a revolução operada no ser humano por meio da palavra. Capaz de entrar em contato com seus semelhantes por possuir o *lógos*, o discurso racional, o homem converte-se em um ser político. Pela linguagem a educação torna-se possível e o ser humano é, então, capaz de criar, inventar cultura, conhecimento, reinventando o mundo segundo sua medida.

> Soube aprender sozinho a usar a fala
> e o pensamento mais veloz que o vento
> e as leis que disciplinam as cidades,
> e a proteger-se das nevascas gélidas,
> duras de suportar a céu aberto,
> e das adversas chuvas fustigantes;
> ocorrem-lhe recursos para tudo
> nada o surpreende sem amparo; [108]

[106] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.75.
[107] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.84.
[108] SÓFOCLES. *Antígona*, versos 405-410.

É por meio da linguagem que, "prestando-se ao uso metafórico, torna-nos capazes de pensar, isto é, de ter trânsito em assuntos não sensíveis, pois permite uma transferência, *metapherein*, de nossas experiências sensíveis".[109] Pode-se afirmar, então, que não há supremacia ou oposição entre o mundo fenomênico e o supra-sensível, pois "a metáfora os une".[110] Se a visão "fornece a base sensível na qual o espírito pode conceber a idéia do eterno, aquilo que jamais se modifica e está sempre presente",[111] é o pensamento que fundamenta a essência daquilo que se vê, que desvela o que se convencionou chamar real, pois em Kant e em Hannah Arendt o pensamento não busca o conhecimento, mas a apreensão do sentido, do significado, em suma, do todo.

Husserl, após argumentar que a ciência positiva conduz à alienação do mundo fenomênico na medida em que se prende à objetividade sem qualquer compromisso com a reflexão, deduz que o filósofo deve "primeiro perder [extraviar-se do mundo objetivo] por meio da *Epocké,* para recuperá-lo na meditação universal sobre si mesmo".[112] E conclui citando uma passagem de Santo Agostinho: "*noli foras ire in te redi, in interiori homine habitat veritas*".[113] (A verdade não está fora do homem, ela habita em sua interioridade). A filosofia é, essencialmente reflexão, filosofar é, então, desdobrar-se, pensar duas vezes, pensar o próprio pensamento. Segundo Platão a origem da filosofia é o *espanto*. Para Heidegger, seguindo o raciocínio de Aristóteles, é "pelo espanto que os homens chegam agora e chegaram antigamente à origem imperante do filosofar (àquilo de onde nasce o filosofar e que constantemente determina sua marcha). (...). O *páthos* [inclinação para, dis-posição] do espanto não está simplesmente no começo

[109] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 84.
[110] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 84.
[111] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 86.
[112] HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*, § 64, p. 231.
[113]HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*, § 64 p. 231.

da filosofia. O espanto carrega a filosofia e impera no seu interior".[114] Surge o *porquê*, a indagação essencial que está na raiz da reflexão filosófica. Admirado, o homem toma consciência de si como ser finito perante a amplidão e a harmonia ilimitada, eterna do cosmos, cuja realidade irá, doravante, procurar decifrar racionalmente. Em uma versão contemporânea e muito próxima da filosofia de Descartes, na qual tudo começa com a consciência, Camus, tido por muitos como pessimista é, a meu ver, adepto de um humanismo trágico. Sua obra filosófica, literária e teatral é muito semelhante, guardadas as devidas proporções, às tragédias gregas, pois o confronto entre o racional e o irracional termina com a *tragédia* da consciência. E aqui, o *porquê* inerente ao espanto, característico da reflexão filosófica, é carregado de significado.

> Todas as grandes ações e todos os grandes pensamentos têm um começo irrisório. (...). Levantar-se, bonde, quatro horas de escritório ou fábrica, refeição, bonde, quatro horas de trabalho, refeição, sono, e segunda, terça, quarta, quinta, sexta e sábado no mesmo ritmo, essa estrada se sucede facilmente a maior parte do tempo. Um dia apenas o "porque" desponta e tudo começa com esse cansaço tingido de espanto. "Começa", isso é importante. O cansaço está no final dos atos de uma vida mecânica, mas inaugura ao mesmo tempo o movimento da consciência. Ele a desperta e
>
> desafia a continuação. A continuação é o retorno inconsciente à mesma trama ou o despertar definitivo. (...). Em si, o cansaço tem alguma coisa de desanimador. Aqui, eu tenho de concluir que ele é bom. Pois tudo começa com a consciência e nada sem ela tem valor. (...). Essa nostalgia da unidade, esse apetite de absoluto ilustra o movimento essencial do drama humano.[115]

Se a filosofia, em seus primórdios, tinha como preocupação central a procura da *arkhé*, princípio fundamental e elementar que confere unidade ao

[114] HEIDEGGER, Martin. *O que é isto – a filosofia*, p.21.
[115] CAMUS, Albert. *O mito de Sísi*fo, p. 32-37.

cosmos e do qual tudo provém e para o qual tudo regressa, há de se admitir que a *arkhé* é eterna. Em Platão a *arkhé*, princípio e fim da filosofia, é o espanto. Aristóteles interpretou esse "*espanto como pura perplexidade ou desorientação* (*aporein*)".[116] É por meio da perplexidade que os homens conscientizam-se de sua ignorância a respeito das coisas que, a princípio, se deixam conhecer culminando na revelação da gênese de todas as coisas. Nesses dois pensadores antigos, o sentido da filosofia consiste em libertar os homens da ignorância. Aristóteles foi o primeiro a mostrar que o espanto platônico pode ser entendido não mais como um princípio, mas como um começo. Porém, se o espanto está no começo da filosofia, "é preciso terminar com o oposto do espanto e com o que é melhor [do que se espantar], como é o caso quando eles aprendem".[117] Como explicar, então, esse *espanto* perante tudo o que *é* como *é* em palavras se os extratos do pensamento são construtos inacessíveis aos sentidos ou impossíveis de serem traduzidos com fidedignidade em caracteres rígidos como os da palavra escrita? Se o "objeto" do pensamento é sempre dinâmico, ao fixá-lo na palavra escrita é emasculado, pois desaparece sua força que está no exercício da memória. "Por conseguinte, ninguém que possua a verdadeira faculdade do pensamento (*nous*) e que, portanto, perceba a debilidade das palavras jamais arriscará a modelar pensamentos em discurso, e muito menos a ajustar os pensamentos a uma forma inflexível quanto a das letras escritas."[118] Não por acaso, Adorno e Horkheimer[119] datam, então, o início da *Aufklärung* quando Homero apossou-se do imaginário mitológico grego, transmitido oralmente durante séculos, e o fixou na palavra escrita.

[116] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 87.
[117] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 88.
[118] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 88.
[119] Cf. ADORNO, T. W e HORKHEIMER, Max. Ulisses ou mito e.... In: *Dialética do esclarecimento*, p.53-80.

Como a reflexão não visa ao conhecimento, à transformação ou à modificação do mundo, o que levaria o ser humano a pensar, a filosofar, atitude esta que o acompanha desde o aparecimento da filosofia na Grécia? Hannah Arendt, baseando-se na tradição, sustenta que "a atividade de pensar está incluída entre as *energeiai*, aqueles atos que (como o tocar de flauta) têm o seu fim em si mesmos e não deixam nenhum produto, externo e tangível, no mundo em que habitamos".[120] Talvez não haja, em todos os tempos, nenhum testemunho tão contundente quanto ao *sentido* do pensamento ou da reflexão como o elogio à filosofia feito por Sócrates no mito em que relata o nascimento de Afrodite em *O banquete* de Platão.[121] *Éros*, concebido no dia do nascimento de Afrodite, deusa da beleza, está condenado a perseguir o belo incansavelmente. Filho de *Póros* (riqueza, plenitude) e de *Penía* (pobreza, indigência), *Éros* apresenta-se como uma *divindade* muito peculiar. Por herdar o caráter contraditório de seus pais, manifesta-se como uma divindade cindida, repleta de humanidade. É aquele que mendiga e é pleno. Por conhecer o lado frágil vulnerável e miserável da existência humana aspira a valores nobres, a uma ética da coragem, da astúcia, do comedimento e da prudência. Vive a filosofar e está entre a sabedoria e o não-saber, pois, sabe que nada sabe e, por isso, aspira ao conhecimento, à verdadeira sabedoria nascida do reconhecimento do não-saber, condição que torna possível a descoberta e a vivência dos valores nobres: a beleza, a justiça e a sabedoria.

> É porque a busca empreendida pelo pensamento é um tipo de amor desejante que os objetos do pensamento só podem ser coisas merecedoras de amor – beleza, sabedoria, justiça, etc. (...). Ao que parece, a única coisa que Sócrates tinha a dizer sobre a conexão entre o mal e a ausência de pensamento é que as pessoas que não amam a beleza, a justiça e a sabedoria são incapazes de pensar, enquanto que, reciprocamente, aqueles que amam a

[120] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 99.
[121] Cf. PLATÃO. *O banquete*, 203 a-205 b.

> investigação e, assim, "fazem filosofia" são incapazes de fazer o mal. [Logo], apenas as pessoas inspiradas pelo eros socrático, o amor da sabedoria, da beleza e da justiça, são capazes de pensamento e dignas de confiança. [122]

O filósofo, como Nietzsche o descreve em várias passagens de sua obra, é o eterno andarilho, o navegante solitário que jamais ancora sua nau em um porto seguro. A exemplo de *Éros* que não está na indigência, na miséria como *Penía*, sua mãe; nem na riqueza e plenitude como *Póros*, seu pai, o filósofo, embora se sinta em casa em qualquer lugar, não se prende a nada e mantém-se à distância dos extremos. Busca, portanto, o justo meio, o equilíbrio, a simplicidade, a coerência, a harmonia. Segundo Jaeger,[123] o *Éros* socrático, não sendo formoso nem feio, ocupa uma posição intermediária entre o feio e o formoso. Como também não é sábio nem ignorante coloca-se entre a sabedoria e a ignorância. Não pode ser um deus, pois oscila entre a perfeição e a imperfeição, mas também não é um mortal. *Éros* é, então, o intermediário entre o mortal e o imortal, o poeta, o intérprete que faz o elo entre o denotativo e o conotativo, os deuses e os homens, o visível e o invisível. Enfim, é o responsável pela ponte entre os dois reinos, o terreno e o divino. É ainda o vinculo que mantém unido o *kosmos*. Ao mesmo tempo, sério como convém a um deus e lúdico como uma criança, ele preside as contradições e alegrias da existência brincando com os corações de deuses e mortais.

> (...) ele doma no peito o espírito e a prudente vontade (...).
> Eros acompanhou-a [Afrodite] Desejo seguiu-a belo
> tão logo nasceu e foi para a grei dos Deuses.
> Esta honra tem dês o começo e na partilha
> coube-lhe entre homens e Deuses imortais

[122] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.134-135.
[123] Cf. JAEGER, Werner. *Paidéia*, p. 736 – 737.

> as conversas de moças, os sorrisos, os enganos
> o doce gozo, o amor e a meiguice.[124]

Jaeger[125] argumenta que é devido à duplicidade antagônica de seus pais desiguais, a Pobreza e a Riqueza, que *Éros* está eternamente unido à indigência e à opulência, transborda e ao mesmo tempo encontra-se em permanente tensão. É capaz de desabrochar e de viver, morrer e ressuscitar no mesmo dia. Come e bebe, dá e se derrama, sem nunca estar rico ou pobre. Apoiado nessa posição intermediária entre o formoso e o feio, o sábio e o ignorante, o divino e o mortal, o rico e o pobre, Sócrates lança a ponte entre *Éros* e a filosofia. Os deuses não filosofam nem aprendem, porque estão na posse de toda a sabedoria. Por sua vez, os tolos e os ignorantes não aspiram a adquirir conhecimento, pois o verdadeiro mal da incultura reside precisamente em que, sem nada saber, eles julgam saber muito. Só o filósofo aspira ao conhecimento, pois sabe que não conhece e sente necessidade de conhecer. Embora Sócrates em suas reflexões sobre o pensamento investigando a essência da justiça e da verdade negue que o pensamento possa corromper ou aperfeiçoar alguém ou mesmo levar ao conhecimento, o certo é que ele desconcerta, desperta o ser humano imerso na realidade do senso comum, o que é bom para a *pólis*.

> Sócrates não diz que empreendeu todas essas investigações para se tornar um grande benfeitor. No que diz respeito a ele mesmo, a única coisa que se pode dizer é que uma vida sem pensamento seria sem sentido, embora o pensamento jamais torne alguém sábio ou dê respostas às perguntas que ele mesmo levanta. O significado do que Sócrates fazia repousava nesta simples atividade. Ou, em outras palavras: pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida e tem a ver com os conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria

[124] HESÍODO. *Teogonia*, versos 122 e 202-206.
[125] Cf. JAEGER, Werner. *Paidéia*, p. 736-737.

> linguagem, expressando o significado de tudo o que acontece na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos. [126]

Segundo Platão, ao contrário do homem do *saber prático*, ao dedicar sua vida à reflexão e situar-se entre a sabedoria e a ignorância, o filósofo converte-se no mais apto para a cultura e se esforça sincera e seriamente para adquiri-la. A exemplo de *Éros* converte-se na *ponte* que une os dois mundos: o sensível e o inteligível, o visível e o invisível. Em *O banquete*, a aspiração e o desejo da sabedoria fazem de *Éros* a base de sustentação de toda a *paidéia*[127] que se exprime na amizade, no amor ao saber, enfim, na filosofia. *Éros* revela-se no "trampolim privilegiado para o acesso ao essencial: a contemplação do absoluto"[128] por meio da reflexão filosófica, do pensamento.

O que levou o grego a *inventar* a filosofia? Que necessidade tinha aquela civilização tão elevada, tão altamente cultivada de dedicar-se a uma atividade *inútil* como o pensamento, a reflexão? Por que tal povo "ante essa fantástica exaltação da vida (...) com qual filtro mágico no corpo puderam tais homens exuberantes"[129] dedicarem-se a essa atividade tão alheia, tão distante dos interesses imediatos da existência humana? Por que ainda hoje o ser humano dedica-se a essa atividade ou inatividade? Em suma, o "que nos faz pensar?"[130]

---

[126] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p.134.

[127] Jaeger esclarece que a expressão *Paidéia* dever ser compreendida em seu sentido originário, grego.

"*Não se pode evitar o emprego de expressões modernas como civilização, cultura, tradição, literatura ou educação; nenhuma delas, porém, coincide realmente com o que os Gregos entendiam por Paidéia. Cada um daqueles termos se limita a exprimir um aspecto daquele conceito global, e, para abranger o acampo total do conceito grego, teríamos de empregá-los todos de uma só vez.*

E no entanto a verdadeira essência da aplicação ao estudo e das atividades do estudioso baseia-se na unidade originária de todos aqueles aspectos – unidade vincada na palavra grega – e não na diversidade sublinhada e consumada pelas locuções modernas." (JAEGER,Werner. *Paidéia*, p.1).

[128] DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*, p. 45.

[129] NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, p. 35.

[130] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 90.

> Parte da resposta grega pode ser atribuída à convicção que todos os pensadores gregos tinham de que a filosofia torna os mortais capazes de habitar a vizinhança das coisas imortais, e, assim, de adquirir ou alimentar "a imortalidade em sua mais alta medida, dentro dos limites da natureza humana." Durante o curto espaço de tempo em que os mortais podem suportá-la, a atividade de filosofar transforma-os em criaturas semelhantes a deuses, "deuses mortais", como diz Cícero. (É seguindo essa direção que a etimologia antiga várias vezes derivou a palavra-chave *theorein*, e até mesmo *theatron*, de *theos*). A dificuldade da resposta grega é sua inconsistência com relação à própria palavra 'filosofia', o amor ou desejo da sabedoria que não pode propriamente ser atribuído aos deuses; nas palavras de Platão, 'nenhum deus filosofa ou deseja ser sábio, pois ele já o é. (...). O que induziu os homens à mera contemplação foi o *kalon,* a simples beleza das aparências, de tal forma que a mais alta idéia do bem encontrava-se no que mais brilhava (*tou ontos phanotaton*). (...). Assim Aristóteles atribuiu aos gregos a faculdade do logos, da fala racional, como traço distintivo frente aos bárbaros.[131]

Jasão, ao provocar Medeia dizendo que "agora [é] na Grécia que vives [e não mais em um país] bárbaro, [pois] aprendestes o que é a justiça, já não interpretas a lei de acordo com a força"[132], explicita com precisão o que os gregos entendiam por *lógos*. Mais que a fala racional, "o critério do *Logos*, do discurso coerente, não é a verdade ou a falsidade, mas sim o significado".[133] E, o que é mais importante, enquanto os "Sofistas adotam um *logos de persuasão* (*doxa*), Sócrates insiste num *logos de demonstração* (*apodeixis*)".[134] Além do que, a substituição da força e da violência pela argumentação coerente e pela demonstração é o que define o pensamento racional ancorado na justiça. É nesse sentido que *Aristóteles atribui aos gregos a faculdade do lógos, da fala racional, como traço distintivo frente aos bárbaros.* Falar e pensar (refletir) assemelha-se na medida em que "seres pensantes têm o ímpeto de falar [e] seres falantes têm o ímpeto de pensar".[135] Ora, partindo-se dessa premissa, não há como discordar do fato de que, pelo

[131] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 99-100.
[132] EURÍPIDES. *Medeia*, p. 32.
[133] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 76.
[134] VAZ, HENRIQUE C. de Lima. *Escritos de filosofia IV*, p. 19.
[135] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.77.

lógos, o ser humano é "capaz de transformar o invisível em uma 'aparência' (...) corpo e espírito, pensamento e experiência sensível, visível e invisível se pertencem, são, por assim dizer, 'feitos' um para o outro".[136] Daqui se deduz que o *Éros* platônico, a ponte entre o visível e o invisível, corresponde à verdadeira acepção do *lógos*: a correlação entre pensamento e palavra, entre reflexão e ação. *Éros* é a metáfora a unir o visível e o invisível e, sem ele, não há cultura, pensamento, arte, ação e, portanto, política. Daí, o desprezo dos gregos pelos povos habitantes além das muralhas da *pólis*, os bárbaros.

Enquanto Hesíodo descreve o surgimento dos deuses, dos homens mortais e do mundo organizado a partir da profusão, da desordem inicial do caos, explicitando "como da mesma origem nasceram deuses e homens", [137] a partir de fins do século VII e início do século VI aC., os deuses olímpicos começam a substituir o *ser* dos filósofos. Eterno, uno e imutável, ele desconhece o nascimento e a morte e passa a expressar a imortalidade atribuída anteriormente aos deuses. O *ser* se torna, por assim dizer, a verdadeira divindade da filosofia emergente e ninguém melhor que Heráclito soube descrever essa nova cosmovisão: "Este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens, o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida".[138] Ao substituir os deuses olímpicos, a filosofia a substituiu a religião. "Filosofar tornou-se o único 'caminho' possível da piedade, e a característica mais recente desse novo deus é que ele era Um".[139] E foi também Heráclito quem afirmou o fato de que, independente de suas palavras, todos aqueles que ouvem o *lógos* hão de admitir que "tudo é Um".[140] Tal situação alterou-se

[136] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 84.
[137] HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*, verso 108.
[138] HERÁCLITO. Fragmento 30. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*.
[139] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.103.
[140] HERÁCLITO. Fragmento 50. In: BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*.

com o advento do cristianismo. Ao contrário dos gregos, que preferiam autodenominarem-se mortais em relação aos deuses imortais, o cristianismo, ao anunciar a boa nova, subverteu a ordem: o mundo é mortal, fenece um dia, mas os homens são imortais, passam para um outro plano. Para o grego, a destruição da *phýsis* é contrária ao *lógos*. Anaxágoras sustenta a tese de que "nada nasce ou perece, mas há mistura e separação das coisas que são. E assim deveriam chamar corretamente o nascimento de mistura e a destruição de separação".[141]

> [A] recompensa preciosa por "grandes feitos e grandes palavras" (Homero) conferia uma imortalidade potencial – um substituto inferior, é bem verdade. (...). Os deuses gregos, como sabemos a partir da *Teogonia* de Hesíodo, eram imortais, mas não incriados. (...). Resumindo, engajar-se no que Aristóteles chamou *theoretike energeia* – que é mesma atividade da divindade (*he tou theou energeia*) – significa "imortalizar-se" (*athanatizein*), engajar-se em uma atividade que em si mesma nos torna imortais "na medida do possível, e fazer o máximo para viver de acordo como o que, em nós, é mais elevado." (...). Em outras palavras, o que deixa os homens espantados é algo familiar, e ainda assim normalmente invisível, que eles são forçados a admirar. Aquele espanto que é o ponto de partida do pensamento não é nem a confusão, nem a surpresa, nem a perplexidade; é um espanto de *admiração*. [142]

O pensamento não visa a um fim específico, pois a faculdade de pensar tem seu fim em si mesma. Se a única metáfora da nossa experiência sensorial comum que se manifesta ao pensamento "é a sensação de estar vivo, disso resulta que todas as perguntas sobre o objetivo ou o propósito do pensamento

[141] ANAXÁGORAS. Frag. 17. In: BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos*.
[142] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 100-101 e 104.

são tão irrespondíveis quanto as perguntas sobre o objetivo ou propósito da vida".[143] Na modernidade, a noção grega de teoria mudou de sentido. Não significa mais contemplação daquilo que é, do Ser, da Idéia, verdades não construídas, mas dadas à razão pelo simples estar-aí, por existirem em si e por si mesmas. A teoria científica moderna converteu-se numa hipótese de trabalho que muda conforme os resultados que produz e que depende, para sua validade, não do que revela, mas do fato de *funcionar*, nada além de um *instrumento* nas mãos do cientista. Marx, ao afirmar que "os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é transformá-lo", [144] "começou por sujeitar também o pensamento ao inexorável despotismo da necessidade, à 'lei férrea' das forças produtivas da sociedade".[145] Nietzsche, questionando a situação da cultura em fins do século XIX e consciente do profundo absurdo das pretensões da ciência emergente totalmente livre de valores que logo degeneraria em *cientificismo* e em superstições, denunciou com veemência tal situação.

> As águas da religião refluem e deixam para trás pântanos ou poças; as nações se separam outra vez com a maior das hostilidades e querem esquartejar-se. As ciências praticadas sem nenhuma medida e no mais cego *laissez-faire* estilhaçam-se e dissolvem toda crença firme; as classes cultas e os Estados civilizados são varridos por uma economia monetária grandiosamente desdenhosa. Nunca o mundo foi mais mundo, nunca foi mais pobre em amor e bondade. As classes eruditas não são mais faróis ou asilos, em meio a toda essa intranqüilidade da mundanização; elas mesmas se tornam dia a dia mais intranqüilas, mais desprovidas de pensamento e de amor. Tudo está a serviço da barbárie que vem vindo, inclusive a arte e a ciência de agora.[146]

Hannah Arendt,[147] argumenta que as sociedades moderna e contemporânea, ao privilegiarem o fazer em detrimento do pensar, trouxeram

[143] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.149.
[144] MARX, K. e ENGELS, F. *Teses sobre FeuerbacHannah* In: *A ideologia alemã*, p.128.
[145] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p.32. (60).
[146] NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas*, p. 38 (Os pensadores).
[147] Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p.12.

consigo a glorificação teórica do trabalho, o que resultou na transformação efetiva de toda a sociedade em uma sociedade operária. Tal sociedade é massificadamente igualitária porque é próprio do trabalho nivelar os homens. Já não existem classes, nem uma aristocracia de natureza política ou espiritual da qual pudesse ressurgir a restauração das outras capacidades do homem, como a reflexão e a criação. Liberta dos grilhões do trabalho, o que se divisa é o paradoxo "de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade que lhes resta. Certamente nada poderia ser pior".[148]

A sobreposição da técnica ou da fabricação em detrimento do pensar conduziu Einstein, um homem do chamado saber prático que em sua sabedoria e humildade intelectual dizia não possuir autoridade para discorrer sobre a questão da educação além de sua própria experiência pessoal como aluno e como professor, à compreensão de que saber e verdade não são coisas, "mercadorias a serem consumidas ou socializadas, mas pontos de chegada (provisórios) e pontos de partida, realidades em construção". [149] Assim, nas palavras do cientista:

> por vezes, vemos na escola simplesmente o instrumento para a transmissão de certa quantidade máxima de conhecimento para a geração em crescimento. Mas isso não é correto. O conhecimento é morto; a escola, no entanto, serve aos vivos. Ela deve desenvolver nos indivíduos jovens as qualidades e capacidades que são valiosas para o bem-estar da comunidade. Isso não significa, porém, que a individualidade deva ser destruída e que o indivíduo deva tornar-se um mero instrumento da comunidade, como uma abelha ou uma formiga. Pois uma comunidade de indivíduos padronizados, sem originalidade pessoal e objetivos pessoais, seria uma comunidade medíocre, sem possibilidades de desenvolvimento. Ao contrário, o objetivo deve ser a formação de indivíduos capazes de ação e pensamento independentes, que, no entanto, vejam no serviço à comunidade seu mais importante problema vital. (...). [Por isso, contesto] a idéia de que a escola deve ensinar diretamente o conhecimento especial e as habilidades que a pessoa terá de usar mais tarde diretamente na vida. As exigências da vida são demasiado multiformes para que esse aprendizado específico na escola

[148] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 13.
[149] COELHO, Ildeu M. A importância da sala de aula... In: (Anais) *Universidade e sociedade*..., p.121.

> pareça possível. Ademais, parece-me censurável tratar o indivíduo como uma ferramenta inanimada. A escola deve ter sempre como finalidade que o jovem a deixe como uma personalidade harmoniosa, não como um especialista. Isto, na minha opinião, aplica-se em certo sentido até às escolas técnicas, cujos alunos irão dedicar-se a uma profissão bastante definida. O desenvolvimento da capacidade geral de pensamento e julgamento independentes deve ser sempre colocado em primeiro plano, e não a aquisição de conhecimentos específicos. Quando uma pessoa domina os fundamentos de sua disciplina e aprendeu a pensar e trabalhar independentemente, por certo haverá de encontrar seu caminho e, além disso, será mais capaz de se adaptar ao progresso e às mudanças do que outra cujo aprendizado tenha consistido sobretudo na aquisição de conhecimentos detalhados. [150]

Num mundo em rápida transformação em que a novidade do hoje poderá ser o arcaico do amanhã, a repetição constante da necessidade de adaptar a escola às novas tecnologias é, na verdade, um sofisma, uma querela, um discurso ideológico que esconde a essência do *ser* mesmo da educação e da escola em detrimento do acessório, do acidental. Pois, se o estudante pode instrumentalizar-se em poucos meses nas novas tecnologias de hoje que serão velhas amanhã, a faculdade de pensar o acompanhará por toda a vida. Assim, ao oferecer ao aluno "conteúdos curriculares, como se fossem certezas de uma nova religião,"[151] a escola ou a universidade termina por exaurir, renegar a sua razão de ser. A simples transmissão de conhecimentos sistematizados, prontos, constituídos, instituídos e de *modismos* em detrimento da criação e da invenção, determina a morte do pensamento e, por conseqüência, da possibilidade de o homem humanizar-se. Não há dúvida de que a *capacidade de pensamento e julgamento independente deve ser sempre colocada em primeiro plano*, pois é a condição essencial da educação do homem e não de *simulacros* de homens. Se uma máquina é sempre uma máquina e basta saber operá-la, se uma fórmula matemática é sempre uma fórmula e basta memorizá-la, se uma data histórica é sempre uma data e basta decorá-la, o que

[150] EINSTEIN, Albert. Sobre a educação. In: *Escritos da maturidade*, p. 35-40.
[151] COÊLHO, Ildeu M. *Universidade e formação de professores*, p. 45.

dizer de um julgamento moral ou estético? Ou da crítica a uma determinada opinião ideológica que, por meio de infinitas repetições, veio a converter-se em uma "verdade acabada"? Talvez a reflexão, o pensamento, não seja tão inútil assim...

Referi-me anteriormente à diferença entre pensamento e conhecimento. Ninguém melhor que Kant soube estabelecer tal distinção.

> Ora, o homem encontra realmente em si mesmo uma faculdade pela qual se distingue de todas as outras coisas, e até de si mesmo, na mediada em que ele é afetado por objetos; essa faculdade é a razão ("*Vernunft*"). Esta, como pura atividade própria, está ainda acima do entendimento ("*Verstand*") no sentido de que, embora este seja também atividade própria e não contenha somente, como o sentido, representações que só se originam quando somos afetados por coisas (passivos, portanto), ele não pode contudo tirar da sua atividade outros conceitos senão aqueles que servem apenas para *submeter a regras as representações sensíveis* e reuni-las por este meio numa consciência, sem o qual uso da sensibilidade ele não pensaria absolutamente nada. A razão, pelo contrário, mostra sob o nome das idéias uma espontaneidade tão pura que por ela ultrapassa de longe tudo o que a sensibilidade pode fornecer ao entendimento; e mostra a sua mais elevada função na distinção que estabelece entre mundo sensível e mundo inteligível, marcando também assim limites ao próprio entendimento. [152]

Enquanto o conhecimento busca apreender a verdade por meio das percepções sensoriais situadas na evidência dos sentidos, o pensamento busca a apreensão do significado. Essa faculdade "não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe – sua existência é sempre tomada como certa - *mas o que significa, para ela, ser*".[153]

> As questões despertadas pelo desejo de conhecer podem, todas, em princípio, ser respondidas pela experiência e pelo raciocínio; (...). Mas as questões levantadas pelo pensamento, porque é da própria natureza da razão

[152] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 101-102.
[153] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.45.

> formulá-las – questões de significado -, são todas elas, irrespondíveis pelo senso comum e por sua sofisticada extensão a que chamamos ciência. A busca de significado "não tem significado" para o senso comum e para o raciocínio do senso comum, pois é função do sexto sentido adequar-nos ao mundo das aparências e deixar-nos em casa no mundo dado por nossos cinco sentidos. Aí estamos e não fazemos perguntas. (...). Esperar que a verdade derive do pensamento significa confundir a necessidade de pensar com o impulso de conhecer. O pensamento pode e deve ser empregado na busca de conhecimento; mas no exercício desta função, ele nunca é ele mesmo; ele é apenas servo de um empreendimento inteiramente diverso. (...). Quando distingo verdade e significado, conhecimento e pensamento, e quando insisto na importância dessa distinção, não quero negar a conexão entre a busca de significado do pensamento e a busca da verdade do conhecimento. Ao formular as irrespondíveis questões de significado, os homens afirmam-se como seres que interrogam. Por trás de todas as questões cognitivas para as quais os homens encontram respostas escondem-se as questões irrespondíveis que parecem inteiramente vãs e que, desse modo, sempre foram denunciadas.[154]

Se o pensamento fosse sinônimo de conhecimento ele teria, necessariamente, que seguir um curso retilíneo partindo do objeto a ser conhecido e terminando com a apreensão desse objeto pelo intelecto. O pensamento ou a reflexão não é algo que começa a partir de um objeto e termina com sua apreensão pelo sujeito cognoscente, pois a filosofia não começa a partir de absolutamente *nada* além da perplexidade do homem perante a luminosidade inexplicável do *kósmos*. Pelo contrário, a filosofia *retorna a si mesma em círculos* e Heidegger, ao final de *O que é a Metafísica?*, define a questão básica de sua ontologia: *Por que existe algo, e não o nada?* como a primeira questão do pensamento. Ao mesmo tempo, a questão remete ao processo circular do pensamento no qual a filosofia sempre volta a mergulhar.[155] É justamente esse paradoxo que faz da indagação sobre o que é a filosofia um enigma para todo pensador, pois para o ser pensante o significado daquilo que realmente acontece e aparece, enquanto está

[154] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 46 e 48.
[155] Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.94-95.

acontecendo, só é revelado quando desaparece. Heráclito já afirmara que a *physis* "ama esconder-se". [156] Segundo Hannah Arendt,

> os gregos, especialmente os pré-socráticos, pensavam com freqüência no Ser como *physis* (natureza), cujo significado deriva de *physein* (crescer), isto é, vir da escuridão para a luz. Anaximandro, diz Heidegger, pensou em *gênesis* e *phthora* em termos de *physis*, "como formas luminosas de ascensão e declínio". [157]

Vimos que pela imaginação a lembrança, ao tornar presente para o espírito o que está ausente e pertence ao passado, revela o significado na forma de uma história já transcorrida e que a vontade projeta para o futuro incerto aquilo que ainda não é. Por ser "a sabedoria (...) distinta de todas as coisas",[158] o homem que faz a revelação não está envolvido com as aparências. Alheio e cego para o mundo fenomênico, ele encontra-se protegido do mundo visível para poder ver com *os* olhos do espírito o invisível. Tirésias, o cego, famoso personagem das tragédias de Sófocles e Eurípides, por estar privado da visão sensível revela, por meio dos olhos do espírito, a apreensão do todo. É ele quem adverte Édipo em sua desesperada procura pelo assassino de seu pai: "és o assassino que procuras",[159] quem adverte o tirano Creonte sobre as conseqüências funestas de suas ações: "Forças-me a revelar coisas ocultas na alma",[160] quem condena Penteu por proibir o culto a Baco e prevê suas desgraças futuras: "Pobre infeliz, como sabes pouco o que estás dizendo. Agora estás realmente louco. Perdeste a cabeça."[161]

---

[156] HERÁCLITO. Fragmento 123. In: BORNHEIM, Gerd A. *Os filósofos pré-socráticos.*
[157] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.328.
[158] HERÁCLITO. Fragmento 108. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*.
[159] SÓFOCLES. *Édipo rei*, verso 429.
[160] SÓFOCLES. *Antígon*a, verso 1176
[161] EURÍPEDES, *As bacante*, p. 73

A ciência, esse refinamento do senso comum, distanciou-se tanto do mundo que suas teorias e hipóteses assemelham-se às previsões oraculares dos poetas trágicos. O homem comum, perante a linguagem conceitual científica, não consegue mais apreender, a pensar e a falar sobre aquilo que é capaz de ver e fazer. Devido à atitude desdenhosa do cientista para com a *vita contemplativa* em proveito do conhecimento comprovado, o homem contemporâneo viu-se mergulhado numa condição de escravo indefeso, como criatura desprovida "de raciocínio, à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja".[162]

Para Hannah Arendt[163] o pensamento difere do conhecimento científico. Fonte das obras de arte, o pensamento se manifesta sem transformação ou transfiguração em todos os grandes sistemas filosóficos enquanto a principal manifestação dos processos cognitivos, por meio dos quais adquirimos e armazenamos conhecimento, são as ciências. O conhecimento científico visa sempre a um objetivo definido, que pode resultar de considerações práticas ou de mera curiosidade. Entretanto, o processo cognitivo é interrompido e termina ao atingir seu objetivo, mas o pensamento não tem outro fim além de si mesmo, e não chega sequer a produzir resultados. A ideologia utilitária do *homo faber*, os homens de ação e os cientistas que procuram resultados, jamais se cansaram de dizer quão inútil é o pensamento tão inútil quanto as obras de arte e a reflexão filosófica que ele inspira. Essa *inutilidade* é intrigante, pois em quaisquer regimes autoritários ou totalitários, inclusive como aconteceu na ditadura militar brasileira, os intelectuais e os artistas são os primeiros a serem massacrados e banidos. Primeiro por que os pensadores, ao contrário do que afirmou Marx, sempre contribuíram ou inspiraram para uma modificação do mundo, mesmo que estes não fossem seus objetivos. E,

[162] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 11.
[163] Cf. ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p.184.

ao questionar a realidade constituída e instituída mostrando a possibilidade de uma nova ordem, o artista é, em geral, tido potencialmente como um subversivo da ordem estabelecida.

O pensamento não pode sequer alegar que é autor de obras de arte, pois elas e os sistemas filosóficos não são propriamente resultados do pensamento puro. É, pois, precisamente o processo de pensar que o artista ou o filósofo interrompe para *reificar* sua obra, modelando uma escultura ou escrevendo um livro. Com efeito, a capacidade de pensar é tão incessante quanto a própria vida, pois perguntar se o pensamento tem algum significado além dele próprio, equivale a recair no mesmo enigma irrespondível do significado da vida. Em verdade a faculdade de pensar permeia tão intimamente a existência humana que seu começo e seu fim coincidem com o começo e o fim da própria existência humana. Assim, embora o pensamento inspire a mais alta produtividade mundana do *homo faber*, essa não é de modo algum sua prerrogativa. O pensamento começa a afirmar-se como fonte de inspiração do *homo faber* somente quando ele se põe a criar coisas "inúteis", realidades que não têm qualquer relação com as necessidades materiais ou intelectuais imediatas do homem ou com a sua sede de conhecimento. Por outro lado, o conhecimento é base de todos os processos, não somente intelectuais ou artísticos. Como a fabricação, ele é um processo que tem um começo e um fim definidos, cuja utilidade pode ser posta à prova e, se não produzir resultados, terá fracassado como fracassa a atividade do carpinteiro quando ele fabrica uma mesa de duas pernas. Os processos cognitivos das ciências não diferem das funções inerentes à cognição e à fabricação, pois são acrescentados ao mundo humano como todas as outras coisas que não são *phýsis*, que não vieram a ser por meio de artifícios das mãos humanas ou divinas, mas que existem por si e em si mesmas.

A necessidade humana "de pensar para além dos limites do conhecimento, de fazer dessa habilidade algo mais do que um instrumento para conhecer e agir"[164] foi claramente explicitada por Kant que desvendou o fato, como sustenta Hannah Arendt[165] de que o espírito não é capaz de um conhecimento certo e verificável em relação a assuntos e questões sobre os quais, no entanto, ele mesmo não se pode impedir de pensar. Ao estabelecer a distinção básica entre as faculdades da razão e do intelecto, Kant as relaciona com a diferença essencial entre pensar e conhecer como dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo. Assim, o propósito da metafísica é estender o uso da razão para além dos limites do mundo dado aos sentidos, eliminar os obstáculos que a razão cria pra si própria. Como Hannah Arendt esclarece: "*a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa*". [166]

A consciência, igualmente, não é o mesmo que o pensamento. Se o pensador mais caro a Hannah Arendt é, certamente, Kant, não é menos verdadeiro a enorme influência exercida por Husserl, de quem foi aluna, e Jaspers, com quem manteve correspondências de valor inestimável ainda não publicadas no Brasil. Quanto a Husserl, Hannah Arendt argumenta que a questão da intencionalidade da consciência é o fundamento da filosofia fenomenológica.

> A realidade em um mundo de aparências é antes de tudo caracterizada por "ficar imóvel e permanecer" a mesma o tempo suficiente para tornar-se um *objeto* que pode ser conhecido e reconhecido por um *sujeito*. A descoberta básica e mais importante de Husserl trata exaustivamente da intencionalidade de todos os atos de consciência, ou seja, do fato de que

[164] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.11
[165] Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.13.
[166] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.14.

> nenhum ato subjetivo pode prescindir de um objeto. Embora a árvore vista possa ser uma ilusão, para o ato de ver ela é um objeto. Da mesma forma, embora a paisagem sonhada seja visível apenas para o sonhador, ela é objeto de seu sonho. A objetividade é construída na própria subjetividade da consciência em virtude da intencionalidade. [167]

A filosofia fenomenológica de Husserl, com a noção de intencionalidade, afasta-se do positivismo que afirma a objetividade e a neutralidade no processo do conhecimento. Pode-se argumentar que a fenomenologia, que para muitos pensadores representa a tentativa de superação da crise da filosofia e das ciências humanas gerada pelo positivismo no final do séc. XIX e início do séc. XX, estabelece uma nova relação entre sujeito e objeto, homem e mundo outrora considerados como pólos inseparáveis. Nessa ótica, a proposta da fenomenologia não se resume à explicação da realidade positivamente, mas em descrevê-la e interpretá-la a partir do sentido que lhe é própria. Nessa perspectiva, a ontologia fenomenológica, ao privilegiar o ser existindo no mundo, traduz-se em uma filosofia da vivência. De fato, Husserl, em "um sentido bastante ampliado compreende [pela] expressão *consciência* (...) *todas as vivências*".[168] Continuando sua argumentação acrescenta que é justamente "a intencionalidade que caracteriza a *consciência* em seu pleno sentido, e o que autoriza para designar de uma vez a corrente inteira das vivências como corrente de consciência e como unidade de *uma* consciência".[169] Assim, Husserl deixa explícito que entende "por intencionalidade a peculiaridade das vivencias de 'ser consciência de algo'".[170] A fenomenologia não é um empirismo que atenua ou ignora o papel do sujeito em detrimento da preponderância do objeto no processo do conhecimento, pois para Husserl

[167] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.36.
[168] HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenologia pura y una*...p.75, §33.
[169] HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenologia pura* ... p. 198, §84.
[170] HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenoloria pura* ... p. 199, §84.

não existe consciência em si, independente do objeto. De certa forma, afastando de Descartes,[171] o ser humano não é apenas um ser que pensa, mas um *ser-que-pensa-alguma-coisa-existindo-no-mundo*, imerso numa dada realidade situada histórica e culturalmente e, portanto, vivencial. Mas, ao sustentar que a intencionalidade é o que define a consciência como vivência e, portanto, como *consciência de algo*, Husserl deixa claro que sua filosofia jamais pretende abolir, excluir a metafísica. Na verdade, "a fenomenologia somente exclui a metafísica ingênua (...), mas não, em absoluto, toda a metafísica".[172] Ele critica as concepções metafísicas que se detêm "nas questões supremas e últimas,"[173] pois o que realmente lhe interessa é a intersubjetividade em oposição a um conhecimento objetivo absoluto, independente do sujeito e da situação. A consciência que o homem tem do mundo extrapola o mero conhecimento intelectual tendo em vista que a consciência é intencionalidade não só cognitiva, mas afetiva e prática. Daí a importância dada ao *sentido*, à rede de significações que envolvem os objetos percebidos: a consciência é, essencialmente, doadora de sentido porque visa, intenciona o objeto transcendente, exterior a ela, que não existe em si, mas para uma consciência intencional. Como esclarece Sartre, "a consciência não tem 'interior'; é simplesmente o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que a constitui como consciência".[174] O pensamento tem seu *começo* e seu *fim* nele e por ele mesmo. É nesse sentido que o ato de pensar é essencialmente *dialético*. Mas, se o pensamento desenrola-se "sob a forma de um diálogo silencioso, (...) sem a consciência, no sentido da consciência de si mesmo, o pensamento seria impossível",[175]

[171] Cf. DESCARTES, R. *Discurso do método*, 3ª e 4ª parte, p.65-67.
[172] HUSSERL, Edmund. *Metitaciones castesianas*, p. 230, § 64.
[173] HUSSERL, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, p. 230, § 64.
[174] SARTRE, J-P. *Situações I*, p.29.
[175] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.140.

posto que o campo do pensamento são os extratos, as representações invisíveis, objetos para os quais a consciência tende, intenciona. Para a consciência fenomenológica, um centauro é tão real como uma mesa ou um sonho. São objetos para uma consciência doadora de sentido, não importa se metafísico, concreto ou onírico.

Se o pensamento traz para o presente algo já passado e a vontade traz o *ainda-não* antecipando, por meio de um projeto de ação, aquilo que ainda não é, ao produzir uma volição o homem concentra-se em um projeto futuro, e não se retira menos do mundo das aparências do que quando está seguindo uma linha de pensamento. Pensamento e vontade diferenciam-se somente naquilo que afeta os estados psíquicos do ser humano, já que ambos tornam presente para o espírito o que na realidade está ausente. Mas "o pensamento traz para seu presente duradouro aquilo que ou é, ou pelo menos foi; a Vontade, estendendo-se para o futuro, move-se em uma região em que tais certezas não existem".[176] O homem contemporâneo imerso numa situação destituída de qualquer certeza acerca do futuro "foi arremessado para dentro de si mesmo, e não de encontro ao mundo que o rodeava; longe de crer que este mundo fosse potencialmente imortal, ele não estava sequer seguro de que fosse real".[177] Hannah Arendt argumenta que a humanidade socializada, preconizada por Marx, nada mais seria que o advento de um estado social no qual imperaria somente um interesse, e cujos sujeitos desse interesse seriam as classes ou a espécie humana, mas não *o* homem, nem tampouco *os* homens.

> Nenhuma das capacidades superiores do homem era agora necessária para relacionar a vida individual à vida da espécie; a vida individual tornara-se

[176] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 212-213.
[177] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p.333-334.

> parte do processo vital, e a única coisa necessária era "laborar", isto é, garantir a continuidade da vida de cada um e de sua família. (...). Se compararmos o mundo moderno com o mundo do passado, veremos que a perda da experiência humana acarretada por esta marcha de acontecimentos é extraordinariamente marcante. Não foi apenas, e nem sequer basicamente, a contemplação que se tornou experiência inteiramente destituída de significado. O próprio pensamento, ao tornar-se mera "previsão de conseqüências", passou a ser função do cérebro, com o resultado de que se descobriu que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor do que nós. A ação logo passou a ser, e ainda é, concebida em termos de fazer e de fabricar, exceto que o fazer, dada a sua mundanidade e inerente indiferença à vida, era agora visto como apenas outra forma de labor, como função mais complicada mas não mais misteriosa do processo vital. [178]

A Era Moderna, ao inverter a ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, entre saber contemplativo e saber ativo, fez com que o critério do julgamento moral e da verdade filosófica ou científica somente se revelasse na ação. O antropocentrismo, uma das características distintivas do pensamento moderno, terminou por confirmar a sentença dos sofistas de que o homem, não o deus, é a medida de todas as coisas. A partir de então, Descartes traça as diretrizes de uma nova geometria planificada horizontal e verticalmente, coordenadas e abscissas, tendo por base a geometrização do espaço levado a efeito por Galileu, para quem a filosofia encontra-se escrita em linguagem matemática. Igualam-se os espaços e o mundo inferior e corruptível terreno é equiparado matematicamente ao mundo superior e incorruptível dos céus. Se a verdade cósmica é deslocada de seu eixo, a verdade política dos homens sobre a terra também é questionada. Talvez o perigo maior representado por Galileu não estava tanto em suas descobertas astrofísicas, mas nas conseqüências que tais descobertas, necessariamente, viriam a influenciar a ordem hierárquica terrena. Aqui, invertendo a crítica marxista[179] à religião, não é a crítica da Terra que se converte na crítica do Céu, mas é a crítica do Céu que se converte na crítica da

[178] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p.334-335.
[179] Cf. MARX, K. *Contribuições à crítica da filosofia do direito de Hegel*, p. 78.

Terra. A inversão da ordem hierárquica celeste questiona a autoridade do poder secular da Igreja. A faculdade de pensar passou a ser a *serva da ação*, assim como na Idade Média a filosofia em parte foi *a ancilla theologiae*, a serva da contemplação da verdade divina.

> Foi um instrumento, o telescópio, obra da mão do homem, que finalmente forçou a natureza ou, melhor, o universo a revelar seus segredos. As razões para que se confiasse no *fazer* e se desconfiasse do contemplar ou *observar* tornaram-se ainda mais fortes após o resultado das primeiras pesquisas ativas. Desde que o ser e a aparência se divorciaram, quando já não se esperava que a verdade se apresentasse, se revelasse e se mostrasse ao olho mental do observador, surgiu uma verdadeira necessidade de buscar a verdade atrás de aparências enganosas. Realmente, nada merecia menos fé para quem quisesse adquirir conhecimento e aproximar-se da verdade que a observação passiva ou a mera contemplação. Para que tivesse certeza, o homem tinha que *verificar* e, para conhecer, tinha que agir. A certeza do
>
> conhecimento só podia ser atingida mediante dupla condição: primeiro, que o conhecimento se referisse apenas àquilo que o próprio homem havia feito – de sorte que o ideal passava a ser o conhecimento matemático, no qual se lida apenas com entidades produzidas pela própria mente – e, segundo, que o conhecimento fosse de tal natureza que só pudesse ser verificado mediante ação adicional.[180]

A inversão da ordem hierárquica entre a vida contemplativa e a vida ativa, a geometrização do espaço e a confiança no homem como a medida de todas as coisas levou, necessariamente, à idéia da existência de um processo progressivo na história da humanidade em que o melhor está sempre por vir. A reflexão sobre os grandes atos e feitos dos antepassados converte-se em querelas estéreis. O que é relevante agora é projetar, a partir do presente, um futuro cada vez melhor. Mas essa ciência emergente que pontifica ao tomar para si a evidencia irrefutável, a *verdade verdadeira* dos fatos é, no mínimo, contraditória.

[180] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 303.

> O próprio conceito de um *progresso ilimitado* que acompanhou o despertar da ciência moderna e permaneceu como seu princípio inspirador dominante é o melhor testemunho de que toda a ciência ainda se move no âmbito da experiência do senso comum, sujeita ao erro e à ilusão corrigíveis. A generalização da experiência da correção permanente na pesquisa científica conduz ao curioso "cada vez melhor", "cada vez mais verdadeiro", ou seja, ao progresso ilimitado e à aceitação a ele inerente de que *o* bom e *o* verdadeiro são inatingíveis. Caso eles pudessem ser alcançados, a sede de conhecimento estaria satisfeita e a busca cognitiva chegaria ao fim. (...). A noção de progresso [levou os cientistas] (...) a ficarem sujeitos à ilusão de um processo sem fim - o *processo* do progresso.[181]

A conseqüência imediata dessa nova cosmovisão foi a eliminação de todo o conteúdo sagrado e antropomórfico da natureza. A ciência moderna passou, então, a perscrutar os mistérios, os fenômenos da natureza que outrora eram simplesmente pacificados por meio de rituais mágicos, obrigando-a a revelar seus segredos sob condições criadas artificialmente. A consciência secularizada, "ao invés de observar os fenômenos naturais tal como estes se lhe apresentavam, colocou a natureza sob as condições de sua própria mente, [sob] um ponto de vista cósmico localizado fora da própria natureza".[182] Em nome da razão, o cientista viu-se obrigado a renunciar e a desconfiar "do sentido da percepção sensível e do senso comum, pelo qual coordenamos a percepção de nossos cinco sentidos por meio dos quais tomamos total consciência da realidade".[183] Retomando a sentença de Demócrito, a vitória da razão sobre os sentidos só poderia terminar com sua ruína, pois é impossível apreender o supra-sensível isolando-o da realidade fenomênica tangível. O cientista sabe disso, mas por uma *idolatria do método* engana-se a si próprio.

A raiz etimológica da palavra *método* vem de *metá* (por meio de, algo que está além de) e *hodós* (via, caminho a ser percorrido). Portanto, método significa caminho, direção, o que me permite extrapolar e indagar: não seria o método o reconhecimento da impotência do homem no sentido de conhecer o

[181] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 43.
[182] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 278.
[183] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 267. (327)

todo? Pois, os vários caminhos em se tratando de ciência não conduzem necessariamente a Roma, conforme o adágio popular. Ao utilizar-se de um ou outro método, o pesquisador – e como isso é deplorável nas pesquisas sociais! – já sabe de antemão onde quer, e deve chegar, que *verdade* pretende demonstrar. Nos cursos de pós-graduação em educação são oferecidos vários métodos, vários caminhos para a verdade: o método do materialismo dialético, o método fenomenológico, o método positivista... Existem, então, várias verdades? Ou melhor, é a verdade que deve adequar-se ao método ou é o método que se deve adequar à verdade? Não seria o método uma cama de Procusto na qual a verdade seria esticada ou mutilada para nela se adequar? Essas são questões que a academia e, em especial, a filosofia não deve se calar sob pena de renegar a si própria. O relativismo sobre a verdade na atividade do pesquisador é tão perigoso quanto a dogmatização da verdade no campo da teologia. No primeiro caso, o ser humano fica perdido em um círculo vicioso onde *tudo vale*, desde que se siga corretamente a receita metódica (relativiza-se a verdade); no segundo, conforme a expressão com a qual a tradição consagrou a compreensão de Santo Agostinho, *intellige ut credas, crede ut intelligas*, a fé degenera-se em fundamentalismo, na violência e subjugação da mente humana pelos detentores da verdade teológica propriamente dita ou da teologias degradadas, como foi o stalinismo marxista.

O início do processo do conhecimento científico não prescinde das percepções sensíveis. Porém, o que o método consegue revelar é que a verdade encontra-se além da aparência, e é a ela que o sábio deve dedicar sua atenção. Aqueles que permanecem presos à aparência ou à mera opinião, *dóksa*, são infantis, pois "as opiniões dos homens são (...) jogos de crianças".[184] Aqui, mais uma vez, não há como deixar de recorrer a Platão,

[184] HERÁCLITO. Fragmento 70. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*.

pois, como afirma Hannah Arendt, "mesmo que toda crítica a Platão esteja correta, Platão ainda será melhor companhia que seus críticos".[185] Em Platão, a aparência manifesta não revela a verdade, mas mostra o caminho, tal como o oráculo de Delfos que "não fala nem esconde: ele indica".[186] Em *Lísis*, Sócrates[187] trava um diálogo fecundo com Hipótales sobre a essência do amor e da amizade. Desconcerta Hipótales fazendo-o corar de vergonha ao recusar revelar sua paixão por Lísis. O diálogo continua e, ao fim, Platão conduz Hipótales e Lísis a concordarem que o verdadeiro amigo e amante é o sábio, amante da *epistéme*, da filosofia, pois não se fixa em particularidades transitórias, às coisas que são em virtude do sensível, mas "àquilo em vista do que tudo é produzido".[188] E, em seguida, divisa-se a culminação do diálogo na aceitação da tese de que "talvez o amigo de fato seja aquele outro ao qual tendem todas as coisas que dissemos amigas".[189] Semelhante conclusão pode se extrair de *O banquete*. Vários homens reunidos decidem discursar sobre o amor, porque "nenhum homem até o dia de hoje teve a coragem de celebrá-lo condignamente".[190] Inicia-se, então uma série de discurso e elogios a *Éros*. Sócrates, o último a discursar, opera uma mudança radical no teor dos discursos precedentes: "não vou mais elogiar (...), mas a verdade sim, se vos apraz, quero dizer à minha maneira e não em competição com vossos discursos".[191] Sócrates começa, então, a demonstrar com coerência, e não a discursar no propósito de persuadir os demais, sobre o sentido, o significado, a essência do amor. E a essência não está na aparência ou no conteúdo do discurso, mas na *forma*.

---

[185] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 281.
[186] HERÁCLITO. Fragmento 93. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*.
[187] Cf.PLATÃO. *Lísis*, 204 d.
[188] PLATÃO. *Lísis*, 219 e.
[189] PLATÃO. *Lísis*, 220 b.
[190] PLATÃO. *O banquete*, 177 c.
[191] PLATÃO. *O banquete*, 199 a.

> O homem guiado até esse ponto no caminho do amor contemplará as coisas belas em sua sucessão e sua ordem exata; atingirá o limite supremo do amor e, repentinamente, verá uma certa beleza que (...) é eterna, que não conhece nem o nascimento nem a morte, nem o crescimento nem o declínio, que, além disso, não é bela por um lado e feia por outro, nem é bela em um tempo e feia em um outro, nem bela sob tal aspecto e feia sob tal outro nem bela aqui e feia algures, enquanto bela para alguns e feia para outros. E essa beleza não lhe aparecerá como um rosto, nem como mãos ou como qualquer outra parte do corpo, nem também como um discurso ou como um conhecimento; tampouco estará situada em qualquer coisa externa, como, por exemplo, num ser vivo, na terra, no céu ou em qualquer outra coisa. Não, ela lhe aparecerá nela mesma e por ela mesma, eternamente unida a si mesma pela unicidade de sua forma, e todas as outras coisas que são belas participam dessa beleza, de tal modo que o nascimento ou a destruição das outras realidades não a aumenta nem a diminui, a ela, em nada, e sobre ela não tem nenhum efeito. Quando, a partir do que existe aqui embaixo, nos elevamos, graças ao amor bem compreendido pelos jovens, e começamos a entrever aquela beleza, não estamos longe de chegar ao fim. Com efeito, seguir o verdadeiro caminho do amor ou ser a ele conduzido por alguém a partir, para começar, das belezas deste mundo para ir em direção àquela
>
> beleza, elevar-se sempre, como por degraus, passando de um único corpo belo para dois, depois de dois, para todos; depois, dos corpos belos às belas ações; depois, das ações às ciências belas, até que das ciências cheguemos, enfim àquela ciência que não é outra senão a ciência do belo, para conhecer, enfim, a beleza nela mesma.[192]

Há que se partir "das belezas desse mundo". Essa afirmação reforça a tese de que Platão jamais negou a importância do sensível no processo do conhecimento, jamais maculou o corpo, como Nietzsche insiste em afirmar, em detrimento da alma. Apenas deixa evidente que o sensível não é o fim, mas o começo do conhecimento, da apreensão da verdade. A realidade sensível pode ser fonte de erros e ilusões quando se fixa somente naquilo que é transitório, passageiro. O que é característico na ciência contemporânea, nas suas teorias, modelos e parafernálias técnicas é a atitude de suspeita para com tudo o que é sensível. Para ser *verdadeiro*, o critério de julgamento do fato científico tem de ser objetivo, geral e abstrato. Geral e abstrato não no sentido

[192] PLATÃO. *O banquete*, 211 a-d.

filosófico de isolar os acidentes e apreender a essência una e imutável, mas no sentido de generalização, de relação constante e necessária, enfim, de uma *lei* universalmente válida. A beleza do universo, o *kalón*, que levou o povo grego à admiração e, com ela, criar, inventar coisas belas como a filosofia, a arte e a política, agora é resumida à quantidade numérica *fria* da matemática, e à qualidade de elementos químicos e estados físicos da matéria explicados por meio de "leis invariáveis, necessárias e universais".

Emancipado das preocupações éticas, humanistas e antropocêntricas, o método científico procura, mais que descobrir o que se esconde sob a superfície do real, o total controle das forças naturais em detrimento das condições e necessidades do ser humano podendo, inclusive, levá-lo à destruição. Mas, a verdade é que ninguém pode alimentar "a ilusão de que a natureza foi vencida, e poucos se atrevem a ter esperanças de que um dia ela se submeta inteiramente ao homem".[193] A homem do saber prático, ao desvendar a estrutura atômica soube do poder destrutivo que tinha em suas mãos. E talvez pouco lhe incomodou o fato de que, a partir de então, a sobrevivência do homem sobre a Terra e da própria Terra como morada comum a todos estava sob ameaça. A corrida armamentista não se esgotou com o fim da Guerra Fria. Pelo contrário, com o desmembramento dos países do leste europeu e Ásia da antiga União Soviética, os artefatos nucleares foram pulverizados por vários países. Uma verdadeira disseminação do poderio atômico em mãos de governo e regimes não-democráticos e, portanto, em situações em que a população tem dificuldades de se organizar para defender a si própria e ao mundo. E então, "o impulso de saber, sem freios, é, em si mesmo, em todos os tempos, tão bárbaro quanto o ódio ao saber".[194] A atitude de provocar a natureza e obrigá-la a revelar o que se encontra oculto

[193] FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*, p. 26.
[194] NIETZSCHE, F. *A filosofia na época trágica dos gregos*, p. 5 (Os pensadores).

"resultou na Revolução Atômica (...) e na perda total da objetividade do mundo natural, de tal modo que, em sua busca pela 'realidade objetiva' o homem descobriu inesperadamente que sempre 'confronta-se com sua própria solidão'".[195]

O artificialismo do mundo, o desprezo pelo pensamento e a perda da "naturalidade da natureza" fez do ser humano um disfarce para si mesmo. A ciência converteu-se em uma espécie de *mimetismo perverso* de si própria, culto profano para o homem do senso comum. Se outrora ele se calava perante o argumento de que determinado fato era verdadeiro porque *estava nas escrituras*, hoje ele se cala perante o discurso competente do especialista que lhe diz: *é científico*. O homem contemporâneo parece viver na Idade Média, pois "a história é sempre ainda uma teologia embuçada: (...). Aquilo que se dava outrora à Igreja, dá-se agora, embora com mais parcimônia, à ciência".[196]

> E realmente, entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a "*instrumentalização*" do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança no caráter global da categoria de meios e fins, e a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania que vê todas as coisas dadas como matéria-prima e toda a natureza como "um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos"; o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como "primeiro passo" para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de instrumentos para fabricar outros instrumentos e permitir a infinita variedade de sua fabricação", finalmente, o modo natural de identificar a fabricação com a ação.[197]

A conquista do espaço celeste que, teoricamente, deveria levar o ser humano para fora de si mesmo, como o *kalón* levou o povo grego a traduzir a harmonia celeste na instituição circular da democracia ateniense, o homem

[195] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 277. (340).
[196] NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas*, p. 31.
[197] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 318-319.

moderno, destituído de pensamento e ação foi lançado de volta a si mesmo. Nem diria que foi lançado de volta a sua subjetividade, pois a sociedade de massas aniquilou a individualidade, a capacidade original da espontaneidade. O isolamento, a solidão em meio à multidão é a conseqüência da sobreposição da *Vita Activa* em relação à *Vita Comtemplativa*: o reverso da moeda, a barbárie e a violência. Em contraposição à atitude de Platão, "agora, o filósofo já não volta as costas a um mundo de enganosa perecibilidade para encarar outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se recolhe dentro de si mesmo".[198]

Termino esse capítulo com uma citação de Einstein, no mínimo, desconcertante. "A educação é o que sobra depois que se esquece tudo o que se aprendeu na escola".[199] Mas, creio ter demonstrado, nas reflexões até aqui articuladas, que o conhecimento, a aprendizagem, tem um começo e um fim temporal e espacialmente definidos. O conhecimento começa com a consciência do objeto resultante, segundo Kant, da intuição e se consuma com a construção desse objeto com os dados que vêm pelos sentidos tendo por base as categorias de espaço e tempo. O conhecimento é, então, um *impulso* em direção a algo desconhecido, busca e apreensão da verdade. Por outro lado, como uma *necessidade* inerente à condição humana, o pensamento não busca a verdade, não é um meio para se atingir um fim, apenas interroga o sentido, o significado daquilo que já se conhece. Situa-se na indagação sobre o *porquê* e pergunta pelo *valor* do conhecimento em questão. Conhecer um objeto e pensá-lo não é a mesma coisa. Por conseguinte, a afirmação de Einstein adquire coerência na medida em que a criação de hábitos saudáveis é mais importante que o conhecimento pelo conhecimento. Para os antigos, hábito possui a mesma raiz etimológica de *éthos* de onde provém ética em

[198] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 306.
[199] EINSTEIN, Albert. *Escritos da maturidade*, p. 40.

grego. O correspondente latino é *mores,* costumes, de onde provém moral. Assim, a formação de uma personalidade sólida, consubstanciada na faculdade de bem julgar, de delimitar as fronteiras do humano e do desumano, da cultura e da natureza, da virtude e do vício é o fim último, a essência da educação. E tal faculdade não é dada pela consciência, nem pelo conhecimento, mas pelo pensamento. Mesmo que a criança ou o jovem esqueça tudo o que aprendeu, o respeito a si próprio e o colocar-se no lugar do outro por meio da faculdade de bem julgar é o que define o sentido, o significado, o *ser* mesmo da educação. Sem tal capacidade não haverá sociedade e, conseqüentemente, humanização, cultura, conhecimento, mas desordem, retorno à barbárie, ao caos primitivo do qual, segundo os gregos, emergiu a ordem e a harmonia por meio do *lógos*, da razão, da *paidéia*.

CAPÍTULO II

A VITA ACTIVA

1. *Santo Agostinho: temporalidade e liberdade*.

> *Quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est homo ant quem nullus fuit.*
> Santo Agostinho.

Hannah Arendt se dispôs a escrever uma *Introdução à política*. Sobrevieram outras preocupações e o livro não foi totalmente terminado. Mas, muito bem concatenados, os fragmentos foram organizados e publicados postumamente por sua amiga e editora Ursula Ludz, constituindo-se numa fonte importante para a compreensão do fenômeno político no pensamento de Hannah Arendt. É à luz das reflexões de *O que é política?* que inicio as reflexões para a compreensão do fenômeno político que, na verdade, permeia

toda sua obra. Ao invés de definir o que seja a política, Hannah Arendt interroga o *sentido* da política, e aqui a "resposta" à questão é precisa e de uma simplicidade aparente: "o sentido da política é a liberdade".[200]

O sentido da política como liberdade insere-se num contexto bastante amplo. Para Hannah Arendt, *ser humano e ser livre é uma única e mesma coisa*, ou seja, significa viver em conjunto relacionando-se com outros seres humanos reconhecendo a singularidade e a pluralidade como o sentido mais profundo da experiência política. Enfim, a liberdade não se encontra desvinculada da garantia das condições necessárias à vida plena, material e espiritual como fundamento essencial ao bem-estar do ser humano em sociedade. Ao definir a liberdade como a preocupação central da sua teoria política, o pensamento de Hannah Arendt pode ser compreendido como um alerta contra todos os determinismos que circunscrevem a liberdade à interioridade humana e a padrões sociais pré-estabelecidos ideologicamente. Assim, partindo de sua experiência pessoal vivenciada pela ascensão do nazismo, ela elabora uma crítica veemente às ideologias totalitárias do século XX e às imposições da ciência, da tecnologia e da mídia que anulam a reflexão passando a considerar o pensamento e a ação como insignificantes levando, assim, à despolitização da pessoa, à destruição da sua personalidade e à morte cruel, sem direito à defesa, como testemunharam os campos nazistas e stalinistas de concentração. Suas reflexões sobre a doutrinação e a conseqüente histeria das massas durante a ascensão do nazismo levaram à constatação de que a argumentação e a demonstração coerente foram substituídas pelo controle do pensamento e da ação conduzindo, assim, à despolitização da sociedade tendo como corolário o irracionalismo.

[200] ARENDT, Hannah. *O que é política*, p.38.

> Assim, não conseguindo refutar os argumentos contrários com consistência, [os nazistas] preferiram métodos que levavam à morte em vez da persuasão, que traziam o terror em lugar da convicção. As divergências partidárias eram tidas como invariavelmente originadas de fontes natural, social ou psicológica por meio das quais visavam o controle da mente do indivíduo e, depois, o controle da capacidade do pensamento racional.[201]

Antes de ater-me à questão da liberdade política na modernidade, sigo o percurso de Hannah Arendt que, a princípio, pensa a experiência política dos gregos antigos para os quais a liberdade política era a liberdade de ação e locomoção dos cidadãos, membros da *pólis*. Entre os gregos, a política tem um sentido diferente, mais amplo que as concepções contemporâneas, pois, para eles, "toda a esfera da vida pública é, num certo sentido política, e a esfera privada é muito mais estreita do que para nós: nem a moral, nem a educação das crianças, por exemplo, estão fora do campo da política".[202] O que realmente distingue o convívio dos cidadãos na *pólis* das formas de convívio humano de outros povos bem conhecidos dos gregos e que os diferenciavam dos bárbaros, é a *liberdade*. Na verdade, o valor da democracia grega não se definia pela igualdade, pois esta era o fundamento, a essência de toda cidade justa no partilhável, "mas pela liberdade, isto é, os homens da cidade democrática são tidos como iguais (para participar do poder) porque são livres".[203]

A compreensão dos conceitos de liberdade e política no pensamento moderno e contemporâneo tornou-se bastante complicada, pois comumente vincula-se o conceito de igualdade ao de justiça, e não à liberdade. Desse modo, compreende-se mal a expressão grega *isonomia*, pois a ela atribui-se o sentido impreciso, vago e único de uma *igualdade perante a lei*. Porém,

[201] ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*, p.312.
[202] WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*, p. 10.
[203] CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia*..., p. 100.

isonomia não significava para os gregos que todos eram iguais perante a lei, nem que a lei fosse igual para todos, mas sim que todos possuíam os mesmos direitos à atividade política, à liberdade. E essa atividade na *pólis* era, essencialmente, uma atividade baseada no *lógos*, na capacidade da reflexão, da interrogação do fundamento racional da ordem política. Os gregos foram os inventores da política porque, entre eles, os homens não se submetem ao poder como a um destino ou pela violência. Pelo contrário, o poder depende deles.

Decisivo, também, para essa concepção de liberdade política era sua vinculação espacial. Os homens que deixavam sua *polis* ou eram dela degredados perdiam, juntamente com sua terra natal ou pátria, a companhia daqueles que lhes eram iguais e, sobretudo, o único espaço no qual poderiam ser livres. Esse foi, também, um dos motivos para a "opção" de Sócrates pelo suicídio quando da sua condenação à morte. Ele poderia ter optado pelo exílio ou pela prisão como lhe fora sugerido. Porém, fora da *pólis* ou sem a possibilidade de ir e vir ele seria totalmente despersonalizado. Na verdade, não seria um cidadão, mas um "ninguém", um ser totalmente humilhado, pois a vivência dos valores nobres, da *areté*, centrava-se na liberdade. Sófocles ilustra tal fato em suas tragédias, expressões máximas do confronto entre liberdade e determinismo. Ao contrário de sua mãe e esposa que se suicida, Édipo desafia o deus quando, por sua própria iniciativa e não pelo vaticínio do oráculo, mutila-lhe os olhos.

> Foi Apolo! Foi sim, meu amigo!
> Foi Apolo o autor de meus males,
> de meus males terríveis; foi ele!
> Mas fui eu quem vazou os meus olhos.
> Mais ninguém. Fui eu mesmo, o infeliz!
> Para que serviriam meus olhos
> Quando nada me resta de bom

Para ver? Para que serviriam?[204]

Édipo reconhece sua culpa, pois transgrediu a lei máxima da humanidade, da cultura, porque é o incesto que delimita as fronteiras entre a natureza, o mundo animal, e a cultura, o mundo humano racional. Tinha consciência da impiedade que praticara ao afrontar o deus recusando-se a ver a consumação de seu destino trágico. Assim, prefere o exílio, pois considera a morte uma punição branda perante tamanha violação da lei divina e humana. Cego e conduzido por uma criança, parte para o exílio. Ao chegar aos arredores de Colono, as perguntas que faz a um transeunte são profundamente significativas, pois elas colocam em evidência a função eminentemente pública e, portanto, política da palavra. Na verdade, o *lógos*, o discurso racional está intimamente relacionado ao exercício do poder, da liberdade, enfim, do agir político: "Alguém os rege, ou a palavra está com o povo? Quem é o dono da palavra e do poder"?[205]

Sócrates, por outro lado, ciente de sua inocência prefere a morte, pois como cidadão reconhece a necessidade do cumprimento da lei. É consciente da impossibilidade da existência harmônica de um Estado, que ele "subsista e não seja derrubado, quando as decisões dos tribunais não têm força e [as leis] se vêem desrespeitadas e abolidas"[206] e, também, por estar convicto de que jamais "devemos ser injustos, nem pagar a injustiça, com a injustiça, nem tomar vingança de quem nos fez mal".[207] Enfim, com a certeza de que jamais fora ímpio para com os deuses, acusação que dentre outras imputava-lhe, desabafa: "vamos, pois, daqui: eu, condenado por vós à morte, eles [os magistrados] condenados pela verdade à infâmia e à injustiça. (...). Qual de

[204] SÓFOCLES. *Édipo rei*, versos 1576-1583.
[205] SÓFOCLES. *Édipo em Colono*, versos 75 e 77.
[206] PLATÃO. *Críton*, 50 b.
[207] PLATÃO. Críton, 49 e.

nós vai ter a melhor sorte, ninguém sabe, a não ser a divindade".[208] Além do que, a morte não o intimida. Agrada-lhe mais o fato de poder permanecer na companhia de outros heróis no Hades também condenados injustamente, a viver numa cidade injusta: "Que tempo maravilhoso passaria quando encontrasse Palamedes, Ájax, filho de Télamon, ou outro herói dos velhos tempos que morreu vítima de uma sentença injusta"![209]

Enfim, antes de se tornar um tema filosófico, a liberdade entre os gregos era *vivida* e não teorizada. Inventores da filosofia e da política, os gregos usavam do que aprendiam "para a vida, não para o conhecimento erudito. (...). [Porque] aquilo que eles aprendiam queriam logo viver".[210] A liberdade para o homem grego era vivida e compreendida como uma condição inerente ao espaço comum da *agorá* e estava intimamente relacionada com o poder de se movimentar, de ser senhor de seu pensamento e de seu corpo.

> Pois quaisquer que sejam os méritos dos pressupostos pós-antigos sobre a localização da liberdade humana no "eu-quero", claro está que no esquema do pensamento pré-cristão a liberdade localizava-se no "eu-posso"; liberdade era um estado objetivo do corpo, não um dado da consciência ou do espírito. Liberdade significava poder fazer o que se quer, sem ser forçado pela ordem do senhor, nem por uma necessidade física que exigisse o trabalho em troca de dinheiro com que sustentar o corpo, nem por algum defeito somático, tal como saúde má ou paralisia de um dos membros. Segundo a etimologia grega, isto é, segundo a auto-interpretação grega, a raiz da palavra liberdade *eleutheria*, é *eleuthein hopos ero*, ir conforme eu queira; e não resta dúvida de que a liberdade básica era entendida como a liberdade do movimento. Uma pessoa era livre se pudesse locomover-se como quisesse; o "eu-posso", não o "eu-quero", era o critério [da liberdade].[211]

[208] PLATÃO. *Apologia de Sócrates*39 b e 42 a
[209] PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. 41 b.
[210] NIETZSCHE. F. *A filosofia na época trágica dos gregos*, p. 5.
[211] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 201.

Ora, a *pólis* significava o campo do espaço público constituído pelos homens livres que, por meio da palavra e da ação, tratavam do que lhes eram comum. O espaço público da *pólis* é, portanto, o *locus* privilegiado para o exercício da liberdade, o que significa estar liberto da necessidade em oposição à vida privada na família na qual, por meio do trabalho, os não-livres como os escravos e as mulheres encontravam-se submetidos à necessidade. O modo dos homens livres tratarem os assuntos públicos é, portanto, caracterizado pelo uso do discurso e da demonstração convincente por meio da palavra, e não pela força, violência ou comando, considerados modos pré-políticos de se relacionar com os outros, semelhantes ao poder exercido no âmbito da família em que, por conseqüência, não existia liberdade.

> O que todos os filósofos gregos tinham por certo, por mais que se opusessem à vida na *pólis*, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; (...). Esta liberdade é a condição essencial daquilo que os gregos chamavam de *eudaimonia*, "ventura" – estado objetivo dependente, em primeiro lugar, da riqueza e da saúde. Ser pobre ou ter má saúde significava estar sujeito à necessidade física, e ser um escravo significava estar sujeito, também, à violência praticada pelo homem. Esta dupla "infelicidade" da escravidão é inteiramente independente do bem-estar real e subjetivo do escravo. Assim, um homem livre e pobre preferia a insegurança de um mercado de trabalho que mudasse diariamente a um trabalho regular e garantido; este último, por lhe restringir a liberdade de fazer o que desejasse a cada dia, já era considerado servidão (*douleia*), e até mesmo o trabalho árduo e penoso era preferível à vida tranqüila de que gozavam muitos escravos domésticos.[212]

Aqui, ao arguto observador, não há como discordar do anátema que Nietzsche[213] arremessa contra todos "os comunistas e socialistas, e os seus pálidos descendentes, a raça branca dos 'liberais' de todos os tempos," por

[212] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 40-41.
[213] NIETZSCHE, F. O estado grego. In: *Cinco prefácios*… p. 43-46.

nutrirem um ódio ensandecido contra a cultura clássica. A eloqüência de seus discursos a favor da igualdade como expressão máxima da liberdade inserta em abstrações como a "dignidade do homem" e a "dignidade do trabalho" mascaram, em nome de um ideal, a realidade e em tudo colaboram para atormentar, "para perpetuar miseravelmente uma vida miserável; (...). Confrontando com o grego, o mundo moderno cria em geral apenas aberrações e centauros". As mentiras transparentes com as quais o homem contemporâneo engana a si próprio é o quinhão cobrado pela civilização que equaciona igualdade com liberdade e, assim, forja discursos abstratos, pois a concepção liberal de liberdade está circunscrita à liberdade de *direito* e não de *fato*. Assim, abstrações como "os direitos do homem" ou a "igualdade para todos" mascaram uma existência desprovida, realmente, de liberdade.

Com efeito, na experiência da *pólis* a ênfase política é centrada "no discurso como meio de persuasão, não como forma especificamente humana como de responder, replicar e enfrentar o que acontece ou o que é feito".[214]

> Para os gregos, forçar alguém mediante violência, ordenar ao invés de persuadir, eram modos pré-políticos de lidar com as pessoas, típicos da vida fora da polis, característicos do lar e da vida em família, na qual o chefe da casa imperava com poderes incontestes e despóticos, ou da vida nos impérios bárbaros da Ásia, cujo despotismo era freqüentemente comparado à organização doméstica.[215]

Assim, a diferença entre as esferas privada e pública corresponde à distinção estabelecida entre as "esferas da família e da política como entidades diferentes e separadas, pelo menos desde o surgimento da antiga cidade-estado".[216] Foi somente com o surgimento do estado nacional na Era Moderna que se pôde falar de um fenômeno novo, a esfera *social* "que não era nem

[214] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 35.
[215] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 35-36.
[216] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 37.

privada nem pública no sentido restrito do termo".[217] A liberdade simplesmente fazia parte do mundo político grego sem ser problematizada pela filosofia. O conceito de liberdade não foi objeto de debate filosófico uma vez que ela ou o seu contrário, não estava centrada na esfera do pensamento, no diálogo sem som de mim comigo mesmo. A liberdade só se tornou um conceito filosófico com o advento do cristianismo, tema exaustivamente discutido por Santo Agostinho tendo por base a influência das pregações de São Paulo. Por conseguinte, não se pode falar de um filosofar acerca da liberdade anterior ao cristianismo, porque não se encontra nenhum pressuposto ou "noção de uma faculdade do espírito correspondente à 'idéia' de Liberdade, assim como a faculdade do Intelecto correspondia à verdade e a faculdade da razão, a coisas que estão além do conhecimento humano, ou, como dissemos aqui, ao Significado".[218]

Hannah Arendt considera Santo Agostinho "o primeiro filósofo da vontade".[219] As experiências que levaram à descoberta da vontade e, conseqüentemente, a problematizar a questão da liberdade não são, pois, relacionadas com a política. São experiências religiosas que dizem respeito à interioridade do homem. A descoberta da vontade como uma lei interior pressupõe que a lei divina seja entendida como a voz íntima de Deus que exige e espera o assentimento do homem, a sua obediência – um ato voluntário, pessoal de submissão e de aceitação. Um *eu-quero* pessoal que pressupõe a liberdade de escolha do homem perante a lei divina.

> O que levou à descoberta da Vontade foi a experiência de um imperativo que exigia submissão *voluntária*. E era inerente a essa experiência o fato admirável de uma liberdade que nenhum dos povos antigos – grego, romano

[217] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 37.
[218] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 191.
[219] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.248.

> ou hebreu – conhecera, ou seja, o fato de que há uma faculdade no homem em virtude da qual ele pode, independentemente de necessidade e coação, dizer "Sim" ou "Não", concordar ou discordar daquilo que é dado factualmente, inclusive seu próprio eu e sua existência; e também que uma tal faculdade pode vir a determinar o que ele irá fazer.[220]

Vimos no capítulo 1 que a memória é a faculdade da vida do espírito voltada para o passado e que a vontade é o *órgão* espiritual que se volta para o futuro. Por ser um projeto é na vontade que, a princípio, reside a liberdade. A vontade, diz Hannah Arendt seguindo o pensamento de Santo Agostinho, dirige-se a si mesma. Antes de executar a ordem quando a Lei diz: "Tu deves", a vontade manda em si própria: "Tu deves querer o que diz a ordem",[221] o que, por sua vez, implica a possibilidade de dizer "não quero". Mas, paradoxalmente, aqui a vontade revela a sua impotência. Essa luta interior que, nas palavras de Santo Agostinho, "dilacerava-me a alma"[222] pode ser explicada pelo fato de a vontade manifestar-se na forma de um *querer* e, ao mesmo tempo, de um *querer-não-querer*. Em São Paulo[223] o homem é dividido, em Santo Agostinho a divisão explicita-se no interior da vontade, pois a vontade sempre quer ordenar e ser obedecida, mas, na realidade, ela se vê cindida, duplicada.

> É da natureza da Vontade duplicar-se, e, neste sentido, onde quer que haja uma vontade, há sempre "duas vontades, nenhuma das quais é plena [*tota*], e o que falta a uma está presente na outra." Por essa razão, são sempre necessárias duas vontades antagônicas para se chegar a ter vontade; "não é, portanto, monstruoso querer em parte e em parte não querer" ("*Et ideo sunt duae voluntates, quia una earun tota non est... Non igitur monstrum partim velle, partim nolle.")*. O problema é que é o mesmo ego volitivo que simultaneamente quer e não quer.[224]

[220] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 236.
[221] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 238.
[222] AGOSTINHO. *Confissões*, Livro VIII, Cap. 5, p. 135.
[223] Não entro aqui em detalhes acerca da questão da Vontade em São Paulo. Porém, se for do interesse do leitor sugiro a leitura de O apóstolo Paulo e a impotência da Vontade. In: ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 233-248.
[224] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 255.

Tal duplicidade do querer incomodava Santo Agostinho. Sobretudo, porque rejeitava a crença maniqueísta da existência do bem e do mal se digladiando no interior do homem que combateu firmemente em várias passagens de *Confissões*. Então, como explicar racionalmente esse confronto interior que lhe *dilacerava a alma* e essa vontade cindida no interior de um ser único que, ao mesmo tempo, *quer* e *não quer querer*? Por que ele "suspirava, atado, não pelas férreas cadeias duma vontade alheia, mas pelas minhas também de ferro"?[225] Mas, para Santo Agostinho[226], a vontade não é uma faculdade que consiste imediatamente em poder fazer ou não fazer o que se deseja, pois querer e poder não são a mesma coisa: *non hoc velle quod posso*. Porém, o ser humano é livre para se educar e, assim, tender-se, inclinar-se voluntariamente para o querer ou para o não-querer. Na esteira do platonismo, Santo Agostinho reconhece que não há no homem "princípio mais sublime que a razão".[227] Mas, o que fazer, indaga, quando "o hábito que combatia tanto contra mim, provinha de mim, porque, *com atos da vontade* eu chegava onde não queria"?[228] Como atingir o estado de um "*querer* forte e total não uma vontade tíbia que anda e desanda (...) que luta consigo mesma, erguendo-se num lado e caindo no outro"?[229] E suas reflexões continuam:

> era eu o que queria e era eu o que não queria; era eu mesmo. Nem queria nem deixava de querer inteiramente. Por isso me digladiava, rasgando-me a mim mesmo. Esta destruição operava-se, é certo, contra a minha vontade, porém não indicava a natureza duma alma estranha, mas o castigo da minha própria alma. (...). Se houvesse, portanto, tantas naturezas contrárias quantas as vontades que em nós se debatem, haveria não duas, mas maior número de

[225] AGOSTINHO. *Confissões*, Livro VIII, Cap. 5, p.134.
[226] Cf. AGOSTINHO. *Confissões*, Livro VIII, Cap. 5 8 p. 139-140.
[227] AGOSTINHO. *O livre arbítrio*, Livro 2, § 16, p. 100.
[228] AGOSTINHO. *Confissões*, Livro VIII, Cap. 5, p. 135.
[229] AGOSTINHO. Confissões, Livro VIII, Cap. 8, p. 139.

> naturezas. [E, a seguir, conclui que é a mesma alma] que, sem vontade plena, quer uma ou outra coisa. Por isso despedaça-se em penosas dores enquanto pela verdade prefere a eternidade, e pelo hábito não quer desprezar o desejo do bem temporal.[230]

Santo Agostinho fala em hábito. E aqui não há como ignorar a pedagogia de Aristóteles quando ele sustenta que "a educação pelo hábito deve vir antes da educação pela razão, e o exercício do corpo antes do exercício do espírito".[231] Os exercícios físicos são necessários ao desenvolvimento biológico e moral dos alunos. Devem, entretanto, ser moderados, pois, ao contrário dos animais e de outros povos tidos como bárbaros, "a coragem não se encontra nos mais brutais e sim nos mais calmos e nos de temperamento semelhante aos dos leões".[232] Aristóteles, a exemplo de Platão, critica o sistema educacional espartano por privilegiar a ginástica e relegar a plano inferior as letras e a formação do caráter para a vida virtuosa e feliz.

> Os que impõem às crianças a prática exagerada de exercícios penosos e as deixam ignorantes em relação a outras partes indispensáveis da educação, na realidade fazem das crianças meros trabalhadores braçais, porque pretendem torná-las úteis à sociedade em uma única tarefa, e mesmo para esta as preparam pior que os outros, como demonstram nossos argumentos.[233]

Em seguida, recomenda que "não se deve fatigar ao mesmo tempo o corpo e a mente, pois as duas espécies de fadiga produzem efeitos antagônicos: a fadiga do corpo prejudica o espírito, e a deste prejudica o corpo".[234] Aristóteles reconhece a importância decisiva do aspecto lúdico na educação infantil, mas, por outro lado, sustenta que a educação é coisa séria e que a criação de hábitos saudáveis requer disciplina e, portanto, não se confunde com uma

[230] AGOSTINHO. *Confissões*, Livro VIII, Cap. 10, p.141-142.
[231] ARISTÓTELES. *Política*, 1338 b.
[232] ARISTÓTELES. *Política,* 1338 b.
[233] ARISTÓTELES. *Política*, 1338 b.
[234] ARISTÓTELES*, Política*, 1339 a

mera atividade lúdica. Por isso aconselha a não se fazer do "entretenimento o objetivo da educação dos jovens, pois não se aprende com entretenimentos – ao contrário, o aprendizado requer esforço".[235]

Santo Agostinho fala também da "violência do hábito, pela qual a alma, mesmo contrafeita, é arrastada e presa (...) porque, querendo, se deixa escorregar".[236] O mal não é simplesmente a *privatio boni*, mas o objeto de uma liberdade deformada pelo não cultivo de bons hábitos,[237] pois não é exterior à vontade humana nem tampouco está na natureza geral do homem, mas em sua vontade particular.[238] A fonte do mal origina da deficiência malfazeja do *livre-arbítrio*, para o que somente a razão é impotente.

> Essa prova da liberdade da Vontade funda-se exclusivamente em uma força interior de afirmação ou de negação que nada têm a ver com qualquer posse ou *potestas* real – a faculdade necessária para se executar os comandos da Vontade. A prova retira sua plausibilidade com a razão por um lado, e com os desejos, por outro; e não é possível, para nenhum dos dois, dizer-se livre. (...). Qualquer coisa que a razão me diga é forçosa no que diz respeito à razão. Posso ser capaz de dizer "Não" para uma verdade a mim revelada, mas não posso de modo algum fazê-lo em termos racionais. Os apetites surgem automaticamente em meu corpo, e meus desejos são despertados por objetos que estão fora de mim; posso dizer "Não" a eles, aconselhado pela razão ou pela lei de Deus, mas a razão em si não me leva à resistência.[239]

O livre-arbítrio, afirmado pela primeira vez na história da filosofia, aparece marcado com a impotência, a insuficiência da vontade para ordenar e ser obedecido. Mas, o que interessa à teoria política no pensamento de Santo Agostinho é o fato de que a liberdade passa a ser teorizada como uma instância interior do homem, ao seu *querer*, e não mais pertencendo ao espaço da *pólis* como era vivida pelos gregos. A liberdade foi, então, equacionada

[235] ARISTÓTELES*, Política*, 1339 b.
[236] AGOSTINHO. *Confissões*, Livro VIII, p. 135.
[237] Cf. AGOSTINHO. *O livre arbítrio, Livro* 1, § 23, p. 55.
[238] Cf. AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, v. 2, Livro XI, Cap. XIX.
[239] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 251.

com a questão do livre-arbítrio. Ora, essa equação foi perniciosa para a filosofia e, sobretudo, para a teoria política, pois no lugar de uma vontade há duas: duas vontades fracas, lutando pelo poder, duas vontades sentindo a própria impotência. O querer que finalmente prevalece vence oprimindo o seu rival na interioridade do ser humano. Uma vontade que vence subjugando a outra. É isso que trouxe conseqüências funestas quando transposta para o campo político. Devido a essa ligação da liberdade com o livre-arbítrio, levada a efeito por Santo Agostinho nos primórdios da Idade Média, na filosofia e na política, continuou-se a pensar o poder em temos de opressão, de domínio, de negação da pluralidade. A partir dessa concepção, a liberdade de alguns passa a ter como preço a não-liberdade dos outros.

> Descobriu-se a vontade de poder cristã como um órgão de auto libertação e, imediatamente, sua impotência. É como se o Eu-quero imediatamente paralisasse o Eu-posso, como se, no momento em que os homens *quisessem* a liberdade eles perdessem sua capacidade de *ser* livres. Nesse conflito fatal com os desejos e intenções mundanos, o poder da vontade que supostamente deveria libertar o eu, a vitória visada seria alcançada pela opressão. Devido à impotência da vontade, sua incapacidade para gerar um poder genuíno, sua constante derrota na luta com o eu, na qual o poder do Eu-posso se exauria nele mesmo, a vontade-de-poder converteu-se em vontade-de-opressão. Só posso aqui aludir às fatais conseqüências, para a teoria política, desse equacionamento da liberdade com a capacidade humana da vontade; foi esse equacionamento uma das causas pelas quais ainda hoje equacionamos quase automaticamente poder com opressão ou, no mínimo, como governo sobre outros. (...). O fato de o Eu-quero se ter tornado tão ávido de poder, de a vontade e a vontade de poder se terem tornado praticamente idênticas, deve-se talvez ao fato de terem sido vivenciados, a princípio, em impotência. A tirania, de qualquer modo, a única forma de governo que brota diretamente do Eu-quero, deve sua insaciável crueldade a um egoísmo absolutamente ausente das utópicas tiranias da razão com as quais os filósofos desejavam coagir os homens, e que eles concebiam com base no modelo do Eu-penso.[240]

A passagem do *liberum arbitrium voluntatis* agostiniano para o poder soberano que caracteriza o organismo político, o Estado como a *encarnação*

[240] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p.162-163. (210-211).

da vontade da maioria converteu-se, no limiar da modernidade, no "ideal de uma liberdade da vontade independente dos outros e eventualmente prevalecendo contra os outros"[241] como expressão máxima do ideal da liberdade política. Tal fato levou à identificação imediata da liberdade com a soberania no Estado Político. A conseqüência da identificação da liberdade com o livre-arbítrio teve em Rousseau seu mais fiel representante, pois, como argumenta Hannah Arendt:

> o poder deve ser soberano, isto é, indivisível, pois "uma vontade dividida seria inconcebível". [O que significa que a 'politização' da vontade conduziu a um] individualismo extremo, sustentando que, em um estado ideal, "os cidadãos não têm comunicação entre si", e que, para evitar facções, "cada cidadão deve pensar somente seus próprios pensamentos." Na realidade, a teoria de Rousseau fica refutada pela simples razão de que (...) um Estado no qual não existe comunicação entre seus cidadãos e onde cada homem pensa apenas seus próprios pensamentos é, por definição, uma tirania. (...). Politicamente, essa identificação de liberdade com soberania é talvez a conseqüência mais perniciosa e perigosa da equação filosófica de liberdade com livre-arbítrio. Pois ela conduz à negação da liberdade humana - quando se percebe que os homens façam o que fizerem, jamais serão soberanos -, ou à compreensão de que a liberdade de um só homem, de um grupo ou de um organismo político só pode ser adquirida ao preço da liberdade, isto é, da soberania, de todos os demais.[242]

Conclui-se que foi a concepção agostiniana *do liberum arbitrium voluntatis*, e não a concepção do homem essencialmente temporal (*creatus est homo, ante quem nullus fuit*) designado pelo vocábulo *initium* em oposição a *principium*, que veio a prevalecer no pensamento filosófico e político ocidental desde os primórdios da Idade Média. A filosofia, desde então, findou por distorcer o conceito de liberdade no momento em que o fez prevalecer no campo da vontade individual, no espaço privado, não-político em oposição ao espaço da pluralidade, paradoxalmente, em virtude da

[241] ARENDT, Hannah. *Between past and future*. P. 163. (211).
[242] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 163-164. (212-213).

originalidade de o homem, por ser único, necessitar da companhia de outros para reconhecer e ser reconhecido como tal. É a partir desse fato desconcertante que se pode compreender a investigação de Hannah Arendt da tradição ocidental que pensa a política como coerção e subjugação de um ou de uns sobre os outros, em oposição à liberdade que somente é possível na ação conjunta, no reconhecimento da originalidade e da pluralidade da condição humana.

A compreensão dos critérios morais e as categorias políticas tradicionais foram colocadas em questão, pois se tornaram inadequadas para explicar os acontecimentos da contemporaneidade e conduzir à ação futura. A condição humana foi pervertida à medida que perdeu a originalidade e a imprevisibilidade *(unpredictability*). O homem viu-se, então, "coisificado" na medida em que a espontaneidade como fundamento e essência de sua condição foi desvirtuada. Daí para o positivismo cientificista e para a generalizada instrumentalização da razão foi uma questão de tempo. A mesma perversão engendrou o fenômeno do totalitarismo que trouxe, no seu interior, a morte da reflexão e da ação consubstanciada na perda da sabedoria, na incapacidade de distinguir entre verdade e mentira, na impossibilidade da participação política como expressão, por excelência, da cidadania. Não somente as teorias e as organizações políticas, mas a própria consciência humana individual foi posta em questão, pois se perdeu a confiança de que ela possa ser a sede de uma racionalidade capaz de garantir o sentido de justiça e de moralidade. Daí a exigência da revisão da tradição filosófica e de uma nova compreensão do homem, de sua relação com o mundo e, sobretudo, de uma nova compreensão política não mais baseada na estrutura monológica do discurso, mas no pensamento plural. A pluralidade, o diálogo com os outros como condição para a ação conjunta, é a característica distintiva da

vida humana, o fundamento, a essência da política. Hannah Arendt[243] discute, então, a solução de Santo Agostinho para o dilema que ele próprio se coloca, a *quaestio mihi factus sum*. A cisão da vontade, a impotência da razão para comandá-la é "resolvida" pela graça divina, pelo amor e pela amizade, questões estas que não entro em maiores detalhes por fugir ao objeto da pesquisa.

Estudiosa do pensamento agostiniano, Hannah Arendt defende sua tese de doutorado, *O conceito de amor em Agostinho*, obra que se tornou referência para estudiosos de filosofia e teologia. Ao estudar a obra agostiniana, elabora uma nova compreensão da liberdade e sua relação com a opressão e a tirania política. Em Santo Agostinho, e posteriormente em Kant, ela encontra os fundamentos das questões relacionadas à liberdade e à política que, por sua vez, irão fecundar suas reflexões sobre a educação e a cultura.

A questão da temporalidade da condição humana possui um caráter propedêutico imprescindível à compreensão de dois conceitos essenciais na filosofia de Santo Agostinho, o *principium*, referente à criação do Céu e da Terra, e o *initium*, referente à criação do homem. O bispo de Hipona estuda o tempo psicológico próprio dos seres humanos, as únicas criaturas a terem consciência de sua finitude e temporalidade, pois sabem que tiveram um começo e terão um fim, e que esse começo já é uma corrida em direção ao fim. Em *Confissões*, a consciência da temporalidade, da finitude humana é ilustrada com um trocadilho em esmerado estilo poético: "Que pretendo dizer, Senhor meu Deus, senão que ignoro donde parti para aqui, para esta que não sei como chamar, se vida mortal ou morte vital"?[244] Aqui, a idéia tão

[243] Para um aprofundamento maior da solução encontrada por Santo Agostinho sobre a cisão da vontade sugiro a leitura dos Livros XII e XIII de *Confissões* e Santo Agostinho: o primeiro filósofo da vontade. In: ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 248-267.
[244] AGOSTINHO. *Confissões*, Livro I, Cap. 6, p. 12.

sedimentada no discurso pedagógico expressa numa preocupação excessiva com o presente ou o futuro, em jargões como a educação dever partir da realidade presente ou o que importa é a realidade presente, como foi dito no capítulo 1, merece ser questionada.

Se para o grego a *phýsis* é incorruptível inserindo-se no processo circular infinito do tempo como expressa Heráclito na metáfora do fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida, os homens vivem num curso temporal finito e retilíneo, pois ao "nascerem querem viver e sofrer sua sorte mortal (...), e deixam filhos para haver outras sortes mortais".[245] Santo Agostinho, ao contrapor o tempo ontológico ou metafísico (infinito) ao tempo psicológico ou humano (finito) tem por base a filosofia de Platão, cuja preocupação essencial centra-se na educação dos homens. "Ainda que somos elucidados pela criatura mutável, somos encaminhados também para a Verdade Imutável, onde *verdadeiramente* aprendemos".[246] A educação não se deve ater ao cotidiano, mas envolver sobretudo o que é perene na existência. Entretanto, enquanto o homem não tem como conhecer ou mensurar o tempo ontológico, a eternidade em que "nada passa, tudo é presente (...), [o tempo psicológico] nunca é todo presente, [pois] o passado é impelido pelo futuro e (...) o futuro está precedido dum passado".[247] Mas, o que é o tempo? A essa indagação Santo Agostinho *responde* com outras indagações.

> Se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente.
>
> De que modo existem aqueles dois tempos – o passado e o futuro – se o passado já não existe e o futuro ainda não veio? Quanto ao presente, se fosse

[245] HERÁCLITO. Fragmento 20. In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*.
[246] AGOSTINHO. *Confissões*, Livro XI, Cap. 8, p. 214.
[247] AGOSTINHO. *Confissões*, Livro XI, Cap. 11, p. 216.

> sempre presente, e não passasse para o pretérito, como podemos afirmar que ele existe, se a causa da sua existência é a mesma pela qual deixará de existir? Para que digamos que o tempo verdadeiramente existe, porque tende a não ser?[248]

Entretanto, após uma longa e coerente argumentação, chega à conclusão de que o tempo psicológico pode, realmente, ser divido em três. E aqui, o tempo presente é visto de uma maneira bastante original.

> O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três.[249]

Porém, o tempo ontológico, a eternidade é um mistério. Não há como dividi-lo e quem insiste em fazê-lo termina sempre em sofismas, em linguagens desprovidas de sentido, indagações de pessoas que "têm mais sede de saber do que permite a sua capacidade".[250] Assim, se o tempo humano é lógico, o metafísico não o é. Somente a linguagem metafórica é capaz de tentar apreender o tempo ontológico, pois ele é como "uma criança que brinca, movendo as pedras do jogo para lá e para cá; governo de criança".[251]

A cidade de Deus de Santo Agostinho vai contestar a concepção cíclica de tempo da Antigüidade ao afirmar que Deus "fez surgir o tempo a partir de um começo, e ao homem, que ainda não tinha feito, fê-lo no tempo, em virtude de uma decisão nova e imprevista, mas imutável e eterna".[252] Se os

[248] AGOSTINHO. Confissões, Livro XI, Cap. 14, p. 218.
[249] AGOSTINHO. *Confissões*, Livro XI Cap. 20, p. 222.
[250] AGOSTINHO. *Confissões*, Livro XI, Cap. 30, p. 230.
[251] HERÁCLITO. Fragmento 52. In:BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socráticos*.
[252] AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, v. 2, Livro XII, cap. XV.

demais seres vivos foram criados no *plural*, pois "nem para uns, nem para outros determinou Deus a sua propagação a partir de um só: fez existir vários ao mesmo tempo",[253] o homem foi criado no *singular*,

> único e só, não certamente para o deixar isolado de toda sociedade humana, mas para pôr mais em relevo a seus olhos o vínculo de unidade e concórdia que esta sociedade deve manter, estando os homens ligados entre si pela identidade de natureza e pelos vínculos afetivos de parentesco.[254]

Hannah Arendt insiste que em Santo Agostinho a faculdade da vontade e a liberdade da vontade podem ser compreendidas de um modo diferente do que foi tratado até então. Mesmo com a vontade dividida, duplicada, "todo homem, sendo criado no singular, é um novo começo em virtude de ter nascido".[255] Por ser um começo, o ser humano é capaz de começar coisas novas no mundo. Há em Santo Agostinho duas concepções de liberdade: liberdade como *livre-arbítrio* e liberdade como *faculdade de começar uma série causal no tempo*. É essa segunda concepção que interessa a Hannah Arendt em suas interrogações sobre a política e que acompanhará todas suas reflexões posteriores. Seus exercícios de pensamento político, *exercices in political thought*, são interrogações, tentativas de compreender e recuperar para a filosofia contemporânea o conceito agostiniano de *natalidade* como fundamento da teoria política. Essa intuição fundamental levou-a à afirmação de que "a essência da educação é a natalidade, o fato de seres humanos estarem *nascendo* no mundo".[256] Percebe-se, então, o distanciamento da tese inicial de Santo Agostinho, pois a partir da concepção agostiniana da natalidade como a capacidade humana de começar algo novo no tempo,

[253] AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, v. 2, livro XII, cap. XXII.
[254] AGOSTINHO. *A cidade de Deus*, v. 2. Livro XII, cap. XXII.
[255] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.266-267.
[256] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 174. (223).

Hannah Arendt afirma que a liberdade da vontade não se resume somente à questão do livre-arbítrio, à escolha entre querer e não querer, mas à liberdade de poder começar uma nova série causal no mundo, à liberdade da espontaneidade. Foi ao estudar Kant, especialmente uma passagem de *Crítica da razão pura*, que ela aprofundou as conseqüências dos fundamentos dessa intuição original de Santo Agostinho.

> Visto que as substâncias existiram sempre no mundo – a unidade da experiência pelo menos torna necessária uma tal pressuposição – não há também nenhuma dificuldade em admitir que a variação dos seus estados, isto é, uma série das suas mudanças, tenha existido sempre e que, por conseguinte, não seja preciso procurar nenhum primeiro início, quer matemático quer dinâmico. A possibilidade de uma tal derivação infinita não pode tornar-se concebível sem um primeiro termo com respeito ao qual todo o restante seja simplesmente subseqüente. (...). Todavia, visto que deste modo foi enfim provada (conquanto não visualizada) a faculdade de começar de modo inteiramente espontâneo uma série no tempo, assim doravante é também permitido fazer começar diversas séries dentro do curso do mundo e de modo totalmente espontâneo quanto à causalidade, atribuindo às suas substâncias uma faculdade de agir a partir da liberdade.[257]

Liberdade significa, portanto, a faculdade humana de começar algo novo no mundo, de ser capaz de iniciativa. Mas, se o homem sozinho pode começar uma série causal no tempo devido à natalidade, é somente na relação com seus semelhantes que ele pode *fundar e preservar um organismo político*. A comunidade humana – o *nós* – é o fundamento da ação que confere ao homem a *faculdade* de *agir a partir da liberdade*. Hannah Arendt recupera, então, a distinção estabelecida por Montesquieu entre liberdade filosófica e liberdade política. A primeira equaciona-se com a liberdade da vontade e "é relevante somente para pessoas que vivem fora das comunidades políticas, como indivíduos solitários".[258] A segunda, a liberdade política, a

[257] KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*, Vol. 2, p. 64-65, § 477-478.
[258] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 335.

liberdade do cidadão, conduz àquela "tranqüilidade de espírito que vem da opinião de que todos têm segurança; e para que se possa estar de posse dessa liberdade, o governo deve ser tal que um cidadão não tenha medo do outro".[259] Uma liberdade que abre espaço para a ação, para o *poder-fazer*.

Hannah Arendt reforça a tese de que a liberdade política não se dá no âmbito da vontade, expressa na concepção do *liberum arbitrium voluntatis*, não está *no* homem, mas *fora* dele. Não é vivenciada na solidão do ego pensante do qual emergem as grandes questões metafísicas, nem está na interioridade do homem à qual ninguém mais, além dele mesmo, tem acesso. O homem "nada saberia da liberdade interior se não tivesse antes experimentado a condição de estar livre como uma realidade mundanamente tangível. Tomamos inicialmente consciência da liberdade ou do seu contrário em nosso relacionamento com outros, e não no relacionamento com nós mesmos".[260] É essa realidade pública tangível que se efetiva na liberdade, na ação que interessa à política e sem a qual jamais se poderia falar de uma liberdade interior. Na afirmação inicial de que o sentido da política é a liberdade está implícita a concepção de que é no domínio da ação, da política que o ser humano pode ser livre. E isso só é possível na pluralidade, no diálogo com seus semelhantes, na convivência politicamente organizada. É na concepção agostiniana de natalidade em *A cidade de Deus* que Hannah Arendt desvela um significado novo, um conceito diferente de liberdade:

> o homem não possui a liberdade tão-somente por ser humano, ou melhor, por sua vinda ao mundo, mas por ser capaz o bastante para equacionar sua aparição no mundo com o surgimento da liberdade no universo; o homem é livre porque ele é um começo e somente foi criado e vindo a existir depois do universo já ter sido criado: [*Initium*] *ut esset, creatus est homo, ante*

[259] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 335.
[260] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 194.

> *quem nemo fuit*. No nascimento de cada homem esse começo original e reafirmado, pois, em última instância, algo novo chega a um mundo que já existia e que continuará a existir após a morte de cada indivíduo. Porque ele *é* um começo, ele pode começar; ser humano e ser livre é uma única e mesma coisa.[261]

Se a liberdade, fundamento da política, não pertence à interioridade do homem, pois sua essência está na faculdade de agir expressa na capacidade sempre renovada de começar algo novo, liberdade e política se equacionam, porque a esfera da pluralidade, condição essencial da liberdade, é a esfera da política por excelência. Enfim, para a condição humana o fato de que os homens nascem é mais importante que o de que eles morrem, pois o novo começo inerente à natalidade pode se fazer sentir no mundo apenas porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo. A novidade de cada nascimento conserva as infinitas possibilidades que renovam a esperança de que perdure a pluralidade entre os homens. Pela mesma razão, qualquer ruptura na relação entre natalidade e espontaneidade representa um risco que pode minar as possibilidades da política. Nos fragmentos póstumos insertos em *O que é política?*[262] Hannah Arendt alerta para os riscos e ameaças que pairam sobre os homens: as formas totalitárias de Estado e a ameaça do extermínio mútuo por meio da liberação da energia atômica, tema que continua atual, mesmo depois da guerra fria, época em que desenvolveu grande parte de suas reflexões. A *vita activa*, ao contrário da *vita contemplativa*, tem seu domínio fora da interioridade humana, pois ao pressupor expectadores, manifesta-se no mundo fenomênico da aparência não como um *Eu*, mas como um *Nós*. É na ação que a liberdade encontra seu fundamento, sua razão de ser, pois o homem isolado não possui nenhuma

[261] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 167. (216).
[262] Cf. ARENDT, Hannah. *O que é política*, p. 39 e 79.

relevância política *stricto sensu*. A faculdade de agir, como afirmou Kant, só se justifica *a partir da pluralidade*, do agir conjunto. A ação revela-se, então, no espaço por excelência da liberdade ou da política, pois, como Hannah Arendt ressaltou, o sentido da política é a liberdade. Se o ser humano sozinho não se conhece nem se reconhece, é na ação, na relação com seus semelhantes que ele revela *quem* é.

> Nenhuma outra atividade humana precisa tanto do discurso quanto a ação. (...). Na ação e no discurso, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais e singulares, e assim apresentam-se ao mundo humano, enquanto suas identidades físicas são reveladas, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz.[263]

Se a *vita activa* define o homem como um ser político, já que ela efetiva-se não *no* homem, mas *entre* os homens, é nela que se manifesta a condição humana da pluralidade. Somos, ao mesmo tempo, *iguais,* pois todos somos humanos, mas, ao mesmo tempo, *diferentes*, pois na relação, no diálogo com o outro se estabelece a comunicação, elemento essencial à fundação do corpo político. Se a pluralidade pode ser definida como diferença e igualdade consubstanciada na ação, a tese agostiniana da natalidade, o fato original e único que desencadeia uma série causal no tempo, cujo autor é o recém-chegado a esse mundo, jamais assume contornos isolacionista ou solipsista. Na medida em que pela ação o homem empenha-se "em fundar e preservar corpos políticos [ele] cria condição para a lembrança, ou seja, para a história".[264] Ora, se a espontaneidade define o novo começo inerente ao recém-chegado a esse mundo, a novidade desse começar traz consigo infinitas possibilidades futuras que eliminam o determinismo. É a

[263] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 192.
[264] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 17.

originalidade, e não a previsibilidade, o fundamento da condição humana sobre a Terra. Além do mais, "como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade e não a mortalidade pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico". Se a ação fosse submetida a motivos e fins, ao intelecto que reconhece um fim e à vontade que ordena sua execução, seria condicionada, previsível, determinada. A espontaneidade e a imprevisibilidade inerentes à condição humana da natalidade revela a situação de indeterminação do homem sobre a Terra. É como se o homem, uma vez iniciada a ação, desconhecesse aquilo que faz, pois ao desencadear uma série de conseqüências causais no tempo o resultado de sua ação lhe foge ao controle. A liberdade, entendida como espontaneidade em Santo Agostinho, levou Hannah Arendt a afirma que "se Kant tivesse conhecido a filosofia da natalidade de Santo Agostinho provavelmente teria concordado que a liberdade da espontaneidade (...) é parte inseparável da condição humana. Seu órgão espiritual é a Vontade".[265]

2. Força e poder.

Hannah Arendt refere-se constantemente à *condição humana*, cuja distinção da *essência humana* é importante para se compreender o fenômeno político, pois "a condição humana não é o mesmo que a natureza humana, e a soma total das atividades humanas que correspondem à condição humana não constituem algo que se assemelhe à natureza humana".[266] Se os homens possuíssem a mesma essência ou natureza seriam todos iguais, e a diferença, condição essencial à pluralidade e à espontaneidade inerentes à ação política, nada mais seria que uma falácia metafísica. Únicos e originais em virtude de

[265] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 267.
[266] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p.17-18.

seu nascimento, os homens são plurais na relação dialógica que caracteriza a ação política. A questão da existência da natureza humana é um dilema que "parece insolúvel, tanto em seu sentido psicológico como em seu sentido filosófico geral. (...) se temos uma natureza ou essência, então certamente só um deus pode conhecê-la e defini-la".[267] O homem não pode ser totalmente condicionado em virtude da natalidade e espontaneidade.

> Por outro lado, as condições da existência humana – a própria vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e o planeta Terra – jamais podem "explicar" o que somos ou responder a perguntas sobre o que somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto. Esta sempre foi a opinião da filosofia, em contraposição às ciências – antropologia, psicologia, biologia, etc. – que também têm no homem o seu objeto de estudo.[268]

Se a natureza está submetida ao determinismo físico e biológico, o homem, embora também submetido à natureza, é a *consciência* dessa situação, desse determinismo. Numa acepção hegeliano-marxista, *o homem é a natureza que tomou consciência de si*. Portanto, ciente da determinação natural que pesa sobre ele, possui a capacidade de transcendê-la por meio de um projeto de ação. Pelo fato de o homem ser lançado em um mundo que já estava aí e que permanecerá após sua morte, por ser único, original e indeterminado na medida em que não é, mas está sempre a se fazer, "a essência de quem ele é – só passa a existir depois que a vida se acaba, deixando atrás de si nada mais que uma história".[269]

Hannah Arendt rompe com a tese aristotélica de que "o homem é por natureza um animal social".[270] O homem em si é apolítico, pois não existe uma essência exterior a sua vida, uma existência que o defina como um ser

[267] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 18.
[268] AREBDT, Hannah. *A condição humana*, p.19.
[269] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 206.
[270] ARISTÓTELES. *Política*, 1253 a.

político por natureza. É a pluralidade, e não a singularidade que o define como um *ser político*. Assim, mesmo admitindo a hipótese de que Deus tenha criado o Homem no singular, há que se admitir que o Homem criou os homens como uma realidade mundanamente tangível. O mundo humano, palco da ação política, constitui-se, assim, no intra-espaço mundano resultante da criação, da invenção humana. A "política trata da convivência entre diferentes. Os homens se organizam politicamente para certas coisas em comum, essenciais num caos absoluto, ou a partir do caos absoluto das diferenças".[271] Daí o sentido e a importância de duas observações de Hannah Arendt quanto ao lugar ocupado pelo homem na *vita activa*, na política. A primeira, diz respeito à crítica que ela faz à tradição aristotélica e a segunda, à concepção judaico-cristã.

> a) *Zoon politikon*: como se *no* homem houvesse algo político que pertencesse a sua essência – conceito que não procede; *o* homem é apolítico. A política surge no *entre-os-homens*; portanto, totalmente *fora* dos homens. Por conseguinte, não existe nenhuma substância política original. A política surge no intra-espaço e se estabelece como relação.
> b) A concepção monoteísta de Deus, em cuja imagem o homem deve ter sido criado. Daí só pode haver *o* homem, e os homens tornam-se sua repetição mais ou menos bem sucedida.[272]

Vejo lacunas nessas duas críticas de Hannah Arendt, embora, como se verá mais adiante, ela parece rever essa questão. Quanto à primeira, não há como negar que a princípio Aristóteles parte da idéia central da existência de uma natureza humana. Porém, talvez não haja em toda filosofia um sistema tão coerente, concatenado, enfim, tão lógico como o aristotélico. Originalmente organizado não há fulcro ou diferença marcante em seu pensamento seja na Física, na Metafísica, na Política ou na Ética. Refiro-me à *forma* do pensamento aristotélico, não ao *conteúdo*. A primeira é permanente

[271] ARENDT, Hannah. *O que é política*, p. 21-22.
[272] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p.23.

e conservou sua singularidade e coerência através dos milênios que dele nos separa. A segunda, olhando as conclusões que ele tirou da biologia ou da física (o geocentrismo, por exemplo) são inconcebíveis. Mesmo que sua teoria do conhecimento tenha sido questionada, há que se admitir a coerência da sua argumentação. Na doutrina aristotélica das quatro causas, material, formal, eficiente e final, as três primeiras convergem para a atualização do *ser*, no sentido de realizar a causa final, primeira na intenção e última na execução, responsável pelo desenvolvimento acabado de todas as potencialidades que o *ser*, por natureza, traz em si. O *movimento* é, portanto, a passagem da *potência* ao *ato*. Este princípio denota que o ser humano não se constitui numa natureza completa, acabada, mas possui em si o princípio de sua atualização final. O fim a que se destina a educação é converter em ato aquilo que o ser humano já possui em potência por meio do cultivo das faculdades intelectuais, morais e físicas disciplinadas pela razão e solidificadas pelo hábito, pela moral. A educação na filosofia aristotélica pressupõe a atualização de todas as potencialidades que o educando comporta. Aristóteles sustenta que "a natureza de uma coisa é o seu estágio final (...) quando o seu crescimento se completa (...) quer falemos de um homem, de um cavalo ou de uma família".[273] A natureza humana, portanto, não vem pronta, constituída e acabada. Para Aristóteles o homem não se humaniza isoladamente e na *pólis*, a felicidade de seus membros é o objetivo da comunidade política. Hannah Arendt não esclarece o fato de que anterior à definição do homem como *zóon politikón* está a de *zóon logikón*. Como argumenta Aristóteles, [274] homem é o único dentre todos os animais que tem o dom da fala, o que faz dele um animal social, político. Se ele existisse isolado, fora da sociedade seria desprezível ou estaria acima da humanidade, não seria um homem, mas um

[273] ARISTÓTELES. *Política*, 1253 a.
[274] Cf. ARISTÓTELES. *Política*. 1253 a.

deus ou um bicho. Portanto, é por ser um *zóon logikón* que o homem vem a ser um *zóon politikón*. Na verdade, "por ser dotado do lógos (da fala e do discurso), o homem transcende de alguma maneira a natureza e não pode ser considerado simplesmente como um ser natural".[275] Com relação à segunda crítica, parece haver contradição com o conceito de natalidade que Hannah Arendt recupera a partir da leitura de Santo Agostinho. A tese agostiniana de que o homem, ao contrário das demais criaturas vivas, foi criado no singular não implica que ele seja *uma repetição mais ou menos bem sucedida* de sua espécie. Ele *foi criado no singular único e só, não certamente para o deixar isolado de toda a sociedade humana, mas para pôr em relevo a seus olhos o vínculo de unidade e concórdia que esta sociedade deve manter.*

É plausível a conclusão que Hannah Arendt retira da crítica à tradição judaico-cristã, não em relação à criação do homem ou das demais espécies, mas quanto à questão da temporalidade. Santo Agostinho inverte a concepção dos antigos para quem a *phýsis* é incorruptível, eterna e imortal, e os homens, mortais e finitos. A partir do cristianismo o mundo passa a ser mortal, pois terá um fim, e o homem a ser imortal. Sua existência temporal, mundana nada mais é que uma breve passagem para a vida eterna, infinita. Embora com nuances diferentes, essa concepção é reafirmada por Kant na idéia de um "ardil da natureza", e por Hegel em sua filosofia da história, na idéia de Humanidade que se revelará na consumação do tempo quando o Espírito Absoluto *descansa* e contempla o desenrolar de seu trabalho. Hannah Arendt conclui com toda procedência, que a substituição da ação humana pela história foi perniciosa para a tradição política.

> A solução ocidental dessa impossibilidade da política dentro do mito ocidental da criação é a transformação ou a substituição da política pela História. Através da idéia de uma história mundial, a pluralidade é dissolvida

[275] VAZ, Henrique C. L. *Antropologia filosófica I*, p. 40.

> em *um* indivíduo-homem, depois também chamado de Humanidade. Daí o monstruoso e desumano da História, que só em seu final se afirma plena e vigorosamente na política.[276]

Se o que define o *ser* da política na modernidade em oposição aos antigos é a pluralidade e não a igualdade dos homens, é a liberdade que surge no intra-espaço mundano criado por eles que confere *sentido* à política, organizar e regular o convívio entre diferentes e não entre iguais. Uma sociedade planificada é uma sociedade autoritária, pois uma sociedade verdadeiramente emancipada seria aquela na qual fosse possível ao homem ser diferente sem ter medo. Tal sociedade "não seria nenhum Estado unitário, mas a realização efetiva do universal na reconciliação das diferenças. A política que ainda estiver seriamente interessada em tal sociedade não deveria propagar a igualdade abstrata das pessoas sequer como uma idéia".[277] Ao discutir o deslocamento e o divórcio estabelecido pelo pensamento moderno entre filosofia e política, entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, enfim, entre pensamento e ação que leva ao individualismo extremo tendo como corolário o totalitarismo, Hannah Arendt reforça a tese da pluralidade na diferença e conclui que a política não está centrada *no* homem, mas *entre* os homens, no mundo surgido entre eles.

> Por conseguinte, o aniquilamento iguala-se aqui não apenas a uma espécie de fim do mundo, senão que atinge também os aniquiladores. A rigor, a política não tem tanto a ver com os homens como tem a ver com o mundo surgido entre eles e que sobreviverá a eles; na medida em que se torna destruidora e causa fins de mundo, ela destrói e se aniquila a si mesma. (...). Em outras palavras, só pode haver homem na verdadeira acepção onde existe

[276] ARENDT, Hannah. *O que é política*?, p. 23-24.
[277] ADORNO, Theodor W. *Minima moralia*, p. 89.

> mundo, e só pode haver mundo no verdadeiro sentido onde a pluralidade do gênero humano seja mais do que a simples multiplicação de uma espécie.[278]

As sociedades moderna e contemporânea ao ignorarem o agir conjunto como fundamento da política, a exemplo dos antigos, ou a eliminarem a contradição entre o *Eu* e o *Outro* como condição essencial à diferença e à igualdade consubstanciada na pluralidade, fez surgir na teoria política moderna o domínio do *poder* em oposição ao da *força* que tem sua origem no agir conjunto como condição para a fundação dos corpos políticos. O poder, na política contemporânea, é incompatível com o postulado inicial da pluralidade, pois nele está implícito a clássica distinção entre dominados e dominadores. Há, aqui, a completa exclusão da liberdade, da política, enfim, do mundo no qual os homens se reconheceriam como plurais. O Estado, não os homens, tornou-se o portador da força como condição para que o ser humano não viesse a *limitar a liberdade* de seus pares.

Hobbes é o pensador que marca o início do Iluminismo, embora sua filosofia seja considerada por muitos como um sucedâneo para fundamentar o absolutismo. As bases de sua teoria política encontram-se ancoradas numa filosofia *contratualista*, característica essencialmente burguesa como as de Locke e Rousseau, por exemplo. No hipotético estado de natureza (os filósofos contratualistas procuram uma fundamentação racional, lógica e não a gênese, a origem histórica do Estado), sem leis que restringissem o poder, o homem viveria em uma situação (Hobbes) de completa anarquia e violência entre si, *bellum omnium contra omnes*, pois o mal, inerente à natureza humana, faria com que o homem se convertesse no *homo homini lupus*. O Estado, para garantir a sobrevivência dos seres humanos, converter-se-ia em um *Deus Mortal*, o grande *Leviatã* que, abaixo do *Deus Imortal*, seria o

[278] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p. 108-109.

responsável pela defesa da paz entre os homens. Daí, a concepção do *pacto social*, idéia central nos filósofos contratualistas, como fundamento da ordem social e política.

> Pois graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo no Estado, é-lhe conferido o uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz em seu próprio país, e da ajuda mútua contra os inimigos estrangeiros. É nele que consiste a essência do Estado, a qual pode ser assim definida: *Uma pessoa de cujos atos uma grande multidão, mediante pactos recíprocos uns com os outros, foi instituída por cada um como autora, de modo a ela poder usar a força e os recursos de todos, da maneira que considerar conveniente, para assegurar a paz e a defesa comum.*[279]

Ao deslocar-se da esfera privada para a pública, para o Estado, "a força que devia proteger a vida ou a liberdade torna-se tão terrivelmente poderosa que ameaça não apenas a liberdade, mas sim a vida".[280] O moderno governo constitucional veio a ser, na democracia liberal, o "governo controlado pelos governados, restringido em suas competências de poder e em sua aplicação da força".[281] Tal condição conduziu à eliminação da política em sentido estrito na medida em que "a liberdade de agir e de atuar politicamente [tornou-se] prerrogativa do governo e dos políticos profissionais que se oferecem ao povo como seus representantes no sistema de partidos, para representar seus interesses dentro do Estado e, se for o caso, contra o estado".[282] A partir de então, o deslocamento da força do espaço individual para o domínio do Estado levou à degeneração da política e da *coisa pública* equacionando, assim, força e poder.

> Só por isso foi possível o progresso técnico transformar-se sobretudo num progresso das possibilidades de extermínio mútuo. Como em toda parte onde

[279] HOBBES, Thomas. *Leviatã*, p. 106.
[280] ARENDT, Hannah. *O que é política*?, p. 78.
[281] ARENDT, Hannah. *O que é política*?, p. 78.
[282] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p.75.

> os homens agem em comum, surge o poder e como o agir em comum dos homens acontece essencialmente no espaço político, o poder potencial inerente a todos os assuntos humanos se fez valer num espaço dominado pela força. Com isso, surge a ilusão de que poder e força seriam a mesma coisa; e nas condições modernas, esse é realmente o caso em amplas áreas. Porém, poder e força não são a mesma coisa quanto à sua origem e sentido original; em certos sentidos, chegam a ser antagonismos. Mas onde a força, que é um fenômeno do indivíduo ou da minoria, liga-se ao poder, que só é possível entre muitos, surge um aumento monstruoso do potencial de força – por sua vez, provocado pelo poder de um espaço organizado, mas que depois, como todo potencial de força, aumenta e se desenvolve às custas do poder. (...). Na sociedade moderna, o trabalhador não está sujeito a nenhuma força nem a uma dominação, ele é forçado pela necessidade imediata inerente à própria vida. Portanto, aqui a necessidade substituiu a força e é duvidoso qual coação é mais repugnante, a coação da força ou a coação da necessidade.[283]

Submetidos, desde então, à necessidade, ao determinismo e não mais à contingência como expressão máxima da liberdade, o homem viu-se manipulado por mãos estranhas levando-o a uma condição de total dominação. Uma dominação que não se contenta em restringir a liberdade individual, mas aniquila todas as relações intra-humanas por meio do terror sistemático. Nada poderia ter sido pior, pois a dominação total, juntamente com o terror sistemático, evidenciado de maneira inquestionável no totalitarismo, converteu-se em uma "guerra total que não se contenta com a destruição de pontos militares importantes isolados, senão que arregaça as mangas – e pode arregaçar as mangas em termos de técnica – para aniquilar todo o mundo surgido entre os homens".[284] As forças armadas, tidas outrora como defensoras da população civil em estado de guerra, tem se demonstrado incapaz e inábil "em desempenhar essa função básica, até o ponto atual em que a estratégia da intimidação alterou frontalmente o papel do militar que, de protetor, passou a ser um vingador tardio e essencialmente inútil".[285]

Hoje as guerras no Afeganistão e no Iraque demonstram, com o massacre de civis, que o terror não foi um "privilégio" do nazi-fascismo e do

[283] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p. 79-80.
[284] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p. 95.
[285] ARENDT, Hannah. *On revolution,* p.15.

stalinismo, mas de uma idéia corrupta de democracia liberal já denunciada, na Antigüidade, por Platão e Aristóteles. É o grande *Leviatã* de Hobbes em ação para proteger os *mais humildes* contra a sanha dos poderosos, dos comunistas, dos terroristas e por aí afora, dependendo da situação. Em tudo fica evidente que a conversão da força, inerente ao domínio privado em poder que, teoricamente, só poderia ser exercido pela maioria e não por um único indivíduo ou um grupo de indivíduos como ocorre nas democracias de massa, foi a conseqüência imediata da derrocada da tradição. Agora, o poder concentra-se *no* homem e não *entre* os homens. O Estado, o *Deus Mortal* de Hobbes, passou a ser o detentor não só da força como também do poder, o que levou a liberdade a perder sua razão de ser, curiosamente, em nome da própria liberdade.

A liberdade filosófica que tem a *morada* no interior do homem, o *liberum arbitrium voluntatis* agostiniano, distingue-se claramente da liberdade política que tem sua expressão na exterioridade, na realidade mundana e tangível da aparência, enfim, no intra-espaço humano da pluralidade. Em tal espaço não há lugar para a tirania nem para o totalitarismo. A pluralidade somente pode ser vivenciada quando ancorada na lei. E isso Aristóteles já havia definido com precisão ao afirmar que "viver em conformidade com os preceitos constitucionais não é escravidão, mas salvação".[286] A esse respeito, Hannah Arendt reforça a tese de que a liberdade política só é possível na esfera da pluralidade, na relação dialógica e não monológica.

> Assim, a liberdade política distingue-se da liberdade filosófica por ser claramente uma qualidade do eu-posso, e não do eu-quero. Uma vez que é possuída pelo cidadão, e não pelo homem em geral, só pode se manifestar em comunidades, onde o relacionamento dos muitos que vivem juntos é, tanto no falar quanto no agir, regulado por um grande número de *rapports* – leis, costumes, hábitos e similares. Em outras palavras, a liberdade política só é

[286] ARISTÓTELES. *Política*, 1310 a.

> possível na esfera da pluralidade humana e com a condição de que essa esfera não seja simplesmente uma extensão deste eu-e-eu-mesmo [*I-and-myself*] dual para um nós plural. A ação, em que um nós está sempre engajado em mudar nosso mundo comum, mantém a oposição mais aguda possível com a atividade solitária do pensamento, que funciona no diálogo de mim comigo mesmo.[287]

Em suas reflexões sobre a política, Hannah Arendt deixa claro que sua disposição não é a de modificar ou transformar o mundo. A exemplo de Sócrates, procura desmistificar as verdades instituídas e o poder constituído denunciando as opiniões triviais e as ideologias petrificadas. A elas correspondem o caos e o terror em que mergulhou a sociedade contemporânea por desviar a questão política da esfera do *entre-os-homens* e centrá-la no *homem*, convertendo-se numa perigosa abstração. Numa clara alusão ao "método" de Nietzsche, Hannah Arendt deixa evidente que suas reflexões são simplesmente exercícios de pensamento que buscam compreender a existência política a partir da perspectiva agostiniano-kantiana da singularidade e da pluralidade. A compreensão é um processo que não acaba. Não existe uma teleologia, a exemplo do pensamento aristotélico, um fim a partir do qual a verdade se revelaria e o pensador veria, assim, seu *trabalho* realizado e finalizado. Assim, o propósito das reflexões que leva a efeito centra-se na "reconsideração da condição humana à luz de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes. (...). O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo".[288] Disposição semelhante é reforçada no prefácio a *Entre o passado e o futuro*, coletânea de ensaios,[289] de exercícios de pensamento político em que ela discute as conseqüências da lacuna que se estabeleceu entre o passado e o futuro devido ao rompimento com a tradição no pensamento contemporâneo.

---

[287] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.336.
[288] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 13.
[289] A tradução para o português da obra suprimiu o sub-título que se encontra na contra-capa do livro, o que considero uma falha. O título original é: *Between past and future: eight exercices in political thought*.

De imediato, como em qualquer exercício de pensamento, ela descarta a pretensão de procurar ou encontrar alguma verdade substancial, alguma fórmula mágica para transformar ou modificar o mundo. Na verdade, seus exercícios de pensamento têm como

> único propósito (...) adquirir experiência em *como* pensar; eles não contêm prescrições sobre o que pensar ou acerca de que verdade defender. Menos ainda, pretendem reatar o fio rompido da tradição, ou inventar algum expediente de última hora para preencher a lacuna entre o passado e o futuro. Em todos esses exercícios põe-se em suspenso o problema da verdade; a preocupação é somente como movimentar-se nessa lacuna – talvez a única região onde algum dia a verdade venha a aparecer.[290]

Em seus *exercices in political thought*, Hannah Arendt recorre, com freqüência, à metáfora dual *deserto-oásis*. O ser humano em sua singularidade e pluralidade é capaz de criar laços comuns, criar as leis e, com elas, os espaços originais em que pode manifestar-se plenamente a liberdade. Esses espaços são os *oásis*, e tudo o que está fora desses oásis corresponde ao *deserto*, ao caos, à ausência de ordem, enfim, de *mundo*. No deserto não há convivência em harmonia e respeito entre os seres humanos, únicos e plurais ao mesmo tempo. A destruição do mundo corresponde à destruição da espontaneidade, da imprevisibilidade inerente ao fato de o homem ser um começo, *initium*. A *petrificação* do pensar político, por meio de verdades instituídas, retira todo o sentido do convívio humano. Hannah Arendt não poupa a psicologia, em especial o behaviorismo, por acomodar o homem à vida no deserto.

> Enquanto a psicologia tenta "ajudar" os homens, ela os ajuda a "se ajustarem" às condições da vida no deserto. Isso tira nossa única esperança e, na verdade, a esperança de não sermos oriundos do deserto, mas nele vivemos, estamos em condições de transformar o deserto num mundo humano. A psicologia coloca a coisa de cabeça para baixo; pois justamente

[290] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p.41.

> porque sofremos sob as condições do deserto é que ainda somos humanos, ainda somos intactos. O perigo reside em que nos tornemos verdadeiros habitantes do deserto e passemos a nos sentir à vontade nele. (...). O deserto é o espaço não formado politicamente; em compensação, os oásis ("o mundo no qual podemos mover-nos em liberdade") são criados pelas leis enquanto espaço e são por elas protegidos, e isso é válido para o espaço da política interna bem como para o espaço da política externa. Nesse sentido, "deserto" é equivalente a dominação total, por um lado, e a guerra de extermínio, por outro lado, mas também responde por fenômenos totalitários nas democracias de massas.[291]

Daí suas críticas às políticas totalitárias. Seja na versão socialista de uma sociedade sem Estado que, em Marx, significa um Estado sem política, seja no stalinismo ou nas democracias de massas, em que o indivíduo é dissolvido e anulado em nome do coletivo, da igualdade. É a esse fato que Hannah Arendt se refere como uma situação de guerra total. A ele corresponde o fenômeno que Kant denominou de *mal radical,* conceito que ela vai explorar, detalhadamente em *Ideology and Terror: a novel form of government*, o último capítulo de *The origins of totalitarianism*. Em uma carta endereçada a K. Jaspers ela resume o que entende por mal radical.

> O que o mal radical é, de fato, eu não sei, mas parece-me que, de alguma maneira, ele tem a ver com os seguintes fenômenos: o fato de os homens terem-se tornado supérfluos enquanto homens (não usá-los como meios, coisa que deixa intacta sua condição de homem e só fere sua dignidade humana), senão que os torna supérfluos na função de homem. Isso acontece tão logo se elimina toda *unpredictability*, [tudo que é imprevisível] que, de parte do homem, corresponde à espontaneidade. Tudo isso, por outro lado, nasce [de] ou, melhor dito, relaciona-se com a ilusão de uma onipotência
>
> (não apenas uma mania de poder) *do* homem. Se *o* homem na qualidade de homem fosse onipotente, então de fato não se poderia compreender por que devia haver *os* homens – da mesma maneira como, num monoteísmo, só a onipotência de Deus O torna um. Nesse sentido, a onipotência *do* homem torna os homens supérfluos... (...).[292]

[291] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p. 178 e 182.
[292] ARENDT, Hannah. *O que é política*?, p.143-144.

A influência de Kant é decisiva. O ser humano não é um meio a que se recorre para se atingir um fim, seja ele qual for. O pensamento plural, a mentalidade alargada em Kant "consiste em ser capaz de pensar no lugar e na posição dos outros em vez de estar de acordo consigo mesmo. (...). O alcance e a força do juízo da mentalidade alargada está na concordância potencial com os outros".[293] É a ação conjunta e o colocar-se no lugar do outro que conferem efetividade ao agir moral e, conseqüentemente, à política. A esse respeito, Kant é preciso.

> *Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim.*[294]

As ideologias políticas contemporâneas eliminaram o espaço da ação ao converter a imprevisibilidade, a espontaneidade da condição humana em verdades previsíveis e determinantes que, ao serem reafirmadas, repetidas e confirmadas *cientificamente*, tornaram-se verdades petrificadas e inquestionáveis. Bergson afirma que os filósofos tornaram-se incapazes "de conceber a novidade radical e a imprevisibilidade... Mesmo os poucos que acreditam no *liberum arbitrium*, reduziram-no a uma simples 'escolha' entre duas ou mais opções".[295] A crença no determinismo, na capacidade da razão de conhecer o "fundo das coisas", em suma, a grande falácia metafísica que Kant desmistificara em *Crítica da razão pura*, parece não ter sido absorvida pelos pensadores profissionais. Subsiste ainda a convicção de "que tudo é dado" e de que a liberdade é uma quimera. Quando se ouve um embate entre dois filósofos em que um "defende o determinismo e outro a liberdade, será

[293] LAFER, Celso. Da dignidade da política...In:HARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 18.
[294] KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 68.
[295] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 210.

sempre o determinista que parecerá estar com a razão... [Os ouvintes] sempre concordarão que ele é simples, claro e verdadeiro".[296] Tal falácia metafísica ancorou-se na chamada *Era do Progresso* com uma roupagem nova, a filosofia da história. A questão da liberdade deslocou, então, seu foco da interioridade humana, o *liberum arbitrium voluntatis* agostiniano, e passou, por assim dizer, ao *acaso* da história expressa numa "teoria engenhosa de uma Razão e de um Significado escondidos no curso dos acontecimentos do mundo, guiando as vontades dos homens em toda sua contingência na direção de um objetivo final que eles jamais pretenderam alcançar".[297] Tal postura encontrou em Hegel e Marx seus maiores arautos e defensores. A liberdade converteu-se numa quimera, numa discussão estéril e destituída de sentido para "idealistas e materialistas".

> Do ponto de vista da verdade científica, as especulações idealistas eram pseudocientíficas; agora, no pólo oposto do eixo, algo semelhante parece estar acontecendo. Os materialistas jogam o jogo da especulação com o auxílio de computadores, da cibernética e da automação; suas inferências produzem não fantasmas, como no jogo dos idealistas, mas materializações, como as das sessões espíritas. O que mais impressiona nesses jogos materialistas é que seus resultados se assemelham aos conceitos dos idealistas. Assim, o "Espírito do Mundo" de Hegel materializou-se recentemente na construção de um "sistema nervoso" feito no modelo de um computador gigante: Lewis Thomas propõe que se entenda a comunidade mundial dos seres humanos como um Cérebro Gigante, em que há um
>
> intercâmbio tão rápido de pensamento "que os cérebros da humanidade muitas vezes parecem funcionalmente estar sofrendo uma fusão." Tendo a humanidade como seu "sistema nervoso", a Terra inteira, assim, "se torna... um organismo que respira, como pequenas partes interligadas", todas crescendo sob a "membrana protetora" da atmosfera do planeta.
>
> Tais noções não são nem ciência nem filosofia, mas sim ficção científica; estão muito difundidas e demonstram que as extravagâncias da especulação materialista em muito se igualam às loucuras da metafísica idealista. O denominador comum de todas essas falácias materialistas ou idealistas – além do fato de se originarem historicamente da noção de progresso e de sua companheira, a entidade indemonstrável chamada

[296] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 210.
[297] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 207.

> Humanidade – é que elas preenchem a mesma função emocional. Nas palavras de Lewis Thomas, elas acabam com "toda a preciosa noção de um eu próprio – a antiga fé maravilhosa ilha de um Eu, autônoma, voluntária, livre para iniciativas, independente e isolada", que "é um mito." O nome próprio deste mito, do qual somos, de todos os lados, aconselhados a nos livrar, é Liberdade.[298]

A partir de então a liberdade exilada de seu campo que é a ação conjunta desapareceu do pensamento político e a ação humana sobre a Terra passou a ser considerada impotente, visto que tudo estava condicionado ao *processo histórico*. A história, por sua vez, foi concebida como um motor, uma locomotiva que, independente da vontade dos seres humanos, passou a arrastá-los em direção a um progresso amplo, geral e ilimitado em todos os setores da existência. Nada poderia ter sido pior! A crença em uma razão oculta da qual deriva o processo histórico previsível com começo meio e fim determinou a morte da liberdade. Se a característica inerente à espontaneidade é a imprevisibilidade, não se pode conhecer o resultado final de uma ação desencadeada pelo homem, mesmo que a ideologia com sua "lógica e coerência" tente provar o contrário. Dificilmente o fim coincidirá com o esperado, pois "a imprevisibilidade decorre diretamente da história que, como resultado da ação, se inicia e se estabelece assim que passa o instante fugaz do ato".[299] Não existe positividade lógica atuando no *interior* da história, pois, "seja qual for a natureza e o conteúdo da história subseqüente – quer transcorra na vida pública ou privada – seu pleno significado somente se revela quando ela termina".[300] Há que se questionar o "pressuposto de que as idéias seguem-se gerando uma às outras em uma sucessão temporal",[301] de que tudo depende da vontade humana. A capacidade da vontade não é, na filosofia

[298] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 334.
[299] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 204.
[300] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 204.
[301] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 299.

kantiana, como foi afirmado anteriormente, uma faculdade especial do espírito distinta do pensamento, mas sim, razão prática, pois insere-se no campo da moral e, como tal, "nunca podemos penetrar completamente até aos móbiles secretos dos nossos atos, porque, quando se fala de valor moral, não é das ações visíveis que se trata, mas dos seus princípios íntimos que se não vêem".[302] Portanto, a vontade em Kant é a instância da vida do espírito encarregada pela razão como o *órgão executivo* em todas as questões referentes à conduta, à moral. Por outro lado, ao ausentar-se do mundo fenomênico por meio do pensamento o filósofo, como afirma Kant, a ele retorna, pois "a razão (...) não é de fato 'talhada para isolar-se, mas para comunicar-se".[303]

Nietzsche, à sua maneira, radicalizou a crítica kantiana da possibilidade da razão pura conhecer a verdade, o *fundo das coisas*. Talvez seu *insight* fundamental foi o de ter desvelado, de forma incisiva, aquilo que já era óbvio para Sócrates, seu grande antagonista: os filósofos não possuem a verdade. Todas as gerações de filósofos anteriores, segundo Nietzsche,[304] alicerçavam seus argumentos no fato de que possuíam a verdade, inclusive os céticos, pois, ao afirmarem que a verdade é inatingível, esta já é, em si, uma verdade. A verdade não se manifesta plenamente na aparência, não está no conteúdo, mas na forma, inatingível aos sentidos e ao senso comum. Descartes, quando resolveu "fazer de conta que todas as coisas que até então haviam entrado no meu espírito, não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos",[305] chegou à conclusão de que mesmo que o sonho seja uma ilusão, "cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa".[306] Em síntese,

[302] KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 40.
[303] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 77.
[304] Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 300.
[305] DESCARTES, René. *Discurso do método*, 4ª parte, p. 66.
[306] DESCARTES, René.*Discurso do método*, 4ª parte, p. 66.

posso colocar em suspenso, *epokhé*, toda a realidade tangível e intangível, mas não posso duvidar da existência do ser que a coloca em suspenso, do ser que pensa, porque "pelo fato mesmo de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, seguia-se mui evidente e mui certamente que eu existia".[307]

Por fim, se o *zóon logikón* aristotélico precede o *zóon politikón* não há como fugir à evidência da faculdade humana do pensamento, do *lógos* como condição essencial à vida política. Se tudo pode ser colocado em suspenso ou em dúvida, não se pode duvidar da existência do ser que duvida. A *vita contemplativa* estabelece o elo inextricável com a *vita activa*. Mesmo que o intelecto seja incapaz de criar objetos tangíveis ou intangíveis, materiais ou imateriais, nas palavras de Aristóteles, ele não é apenas uma parte do homem, mas *é* o homem. Portanto, é da essência do pensamento refletir sobre o mundo da cultura. A inversão dos valores operada na modernidade, o deslocamento e o equacionamento da força com o poder não será resolvido ou restaurado pelo "poder do pensamento". Certamente, ele é o responsável pelo desvelar das ideologias que se manifestam no mundo das aparências como verdades lógicas, coerentes, inquestionáveis. "Em verdade, a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza quando a dos olhos tende a perder sua força".[308]

3. Crítica à noção de progresso: Hegel e Marx.

Ao questionar a concepção retilínea da história, a *falácia metafísica* do progresso inevitável em que a verdade seria revelada na consumação final dos tempos, Hannah Arendt critica a noção de progresso e processo histórico.

[307] DESCARTES, René. *Discurso do método*, 4ª parte, p.67.
[308] PLATÃO. *O banquete*, 219 a.

> Em outras palavras, o *Progresso tornou-se o projeto da Humanidade*, atuando por trás dos homens reais – uma força personificada que iremos encontrar mais tarde na "mão invisível" de Adam Smith, no "ardil da natureza" de Kant, na "astúcia da Razão" de Hegel e no "materialismo dialético" de Marx. Sem dúvida o historiador das idéias não verá nessas noções nada além da secularização da divina providência, uma interpretação bastante questionável, uma vez que encontramos a personificação da Humanidade em Pascal, que certamente teria sido o último a desejar um substituto secular para Deus como aquele que verdadeiramente governa o mundo.[309]

Nietzsche, [310] criticando o otimismo exagerado das *falácias metafísicas* personificadas nas idéias de progresso e humanidade afirma que a "Humanidade não avança: nem sequer existe". E que, se o tempo, impelido pelo progresso, "marcha para frente, gostaríamos de acreditar que tudo o que está nele marcha também para frente – que o desenvolvimento é tal que se move para frente". A obsessão do homem do senso comum, do pensador profissional e do cientista por desvendar os segredos íntimos do *ser* por meio da astrologia, da metafísica ou da ciência, cedo mostrou seu malogro. A *evidência positiva* comprovada experimentalmente é um sofisma, pois mesmo que o cientista insista em afirmar tal possibilidade, "a natureza não aceita desnudar-se".[311] O homem recusa-se a aceitar o absurdo, a imprevisibilidade. Segundo Camus, não "consegue viver sem apelação".[312] Nietzsche, numa aceitação incondicional da vida mesmo naquilo que ela tem de mais obscuro e emblemático propõe como Hegel e Marx, porém de uma maneira muito peculiar, o retorno ao conceito cíclico do tempo presente nos pensadores pré-socráticos especialmente Heráclito: a metáfora do fogo sempre vivo a acender-se e a extinguir-se por toda a eternidade. Nietzsche nega a previsibilidade, a determinação e aceita o imponderável, o *devir* como um fato consumado.

---

[309] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 302.
[310] Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 321.
[311] GOETHE, J. W. *Fausto*, p.47.
[312] CAMUS, Albert. *O mito de sísifo*, p.70.

> E a própria vida não é construída assim, um dia não se segue ao outro, estação após estação, repetindo-se em uma rotina eterna? Essa visão de mundo não é muito mais "verdadeira" para a realidade como a conhecemos do que a visão de mundo dos filósofos? "Se o movimento do mundo tivesse como meta um estado final, esse estado teria sido alcançado. O fato único fundamental, entretanto, é que ele não tem como meta um estado final; e toda filosofia e toda hipótese científica... que precisa de tal estado final é *refutada* por esse fato fundamental. Busco uma concepção de mundo que leve esse fato em conta. O Devir tem que ser explicado sem que se recorra a intenções finais; o Devir tem que aparecer justificado a cada momento (ou aparecer como incapaz de ser avaliado, o que dá no mesmo); o presente não deve absolutamente ser justificado por referência ao futuro, e nem o passado com referência ao presente..." Nietzsche resume então: "1. O Devir não ambiciona um *estado final*, não flui para 'ser'. 2. O Devir não é meramente um *estado aparente*; talvez o mundo dos seres seja uma mera aparência. 3. O Devir tem [valor igual] a todo momento... em outras palavras, não tem absolutamente valor algum, pois falta qualquer coisa com relação à qual se possa medi-lo. O *valor total do mundo não pode ser medido.*[313]

Quem poderia aceitar e acolher as conseqüências de um pensamento tão radical que desestabiliza todas as crenças instituídas e todos os valores estabelecidos? Seria necessário o advento de um homem dotado de uma força moral, espiritual e de uma coragem assustadora. Somente o super-homem (*Übermensch),* o *além do homem*, aquele que transpõe os limites humanos seria capaz de olhar de frente *o eterno retorno*. Apenas um ser com tal coragem poderia vir a ser um *lebensphilosophie,* um filósofo da vida. Em seus últimos escritos, sobretudo, em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche fala como se fosse Dionísio e se reconhece como um filósofo da vida. Ele foi o primeiro pensador a empreender uma crítica radical à vontade como capaz de mudar o curso dos acontecimentos.

> Na confusão de aforismos (...) intitulada *Vontade de Potência* (...) Nietzsche [declara] um repúdio à Vontade e ao ego volitivo, cujas experiências internas levaram os homens pensantes ao engano de supor que há algo como causa e efeito, intenção e meta, na realidade. O super-homem é aquele que supera essas falácias, aquele cujos *insights* são fortes o bastante para resistir às urgências da Vontade ou para alterar o seu rumo, redimi-la de todas as

[313] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 315.

> oscilações, acalmá-la levando-a àquela imobilidade em que "desviar o olhar" é "a única negação" porque nada resta senão almejar ser "aquele que diz sim", bendizer tudo o que é por ser, "bendizer e dizer Amém."[314]

Enfim, o dizer *sim* à vida, mesmo com todas as suas contradições e adversidades aceitando-a como *ela é*, e não como *poderia ser*, define bem a filosofia experimental de Nietzsche. Hannah Arendt[315] encontra uma experiência semelhante em Epíteto, paradoxalmente um filósofo estóico que viveu no Século I. "Não peça que os eventos ocorram como você quer, mas faça com que sua vontade seja a de que eles ocorram como de fato ocorre, e então você terá paz". Em seguida, conclui que a sabedoria de Epíteto consiste na aceitação daquilo que é, "pois é impossível que o que acontece seja diferente do que de fato é". Nietzsche não está à procura de nenhuma verdade consumada. O que realmente o interessa não é apreender a coisa, o objeto em si, mas interpretar e avaliar o sentido inerente a tal objeto. "*Isso se tornou para mim, cada vez mais, o autêntico medidor de valor*".[316] Ao substituir em suas obras a expressão *origem* por *invenção* ou *criação*, a genealogia tem a ver, essencialmente, com a questão da moral em um sentido bastante amplo, pois pressupõe uma crítica radical da cultura. Hannah Arendt esclarece que o fundamento da filosofia de Nietsche "não é mudar o mundo ou os homens, mas sim o modo que estes têm de avaliá-lo, (...) de pensar e refletir sobre ele".[317] Quando abandona as montanhas em que estava a meditar, Zaratustra retorna ao convívio com os homens e assim fala à multidão:

> Em verdade, foram os homens a dar a si mesmos o seu bem e o seu mal. Em verdade, não o tomaram, não o acharam, não lhes caiu do céu em forma de voz.

---

[314] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito,* p. 315.
[315] Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.117.
[316] NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, p. 14-15.
[317] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 314.

> Valores às coisas conferiu o homem, primeiro, para conservar-se – criou, primeiro, o sentido das coisas, um sentido humano! Por isso ele se chama "homem", isto é: aquele que avalia.
>
> Avaliar é criar: escutai-o ó criadores! O próprio avaliar constitui o grande valor e a preciosidade das coisas avaliadas.
>
> Somente há valor graças à avaliação; e, sem a avaliação, seria vazia a noz da existência. Escutai-o, ó criadores!
>
> Mudança dos valores – é mudança dos criadores. Sempre destrói, aquele que deverá ser um criador.
>
> Criadores foram, primeiro, os povos, e só mais tarde, os indivíduos; na verdade, o próprio indivíduo ainda é a mais jovem criação.[318]

Em várias passagens de sua obra Hannah Arendt afirma que assim como o platonismo invertido de Nietzsche não deixa de ser um platonismo, da mesma maneira o hegelianismo invertido de Marx não deixa de ser um hegelianismo. Quando os homens de ação, que se dispuseram a transformar e a modificar o mundo, começaram a vasculhar os subterrâneos da história ficaram perplexos com o que descobriram. Depararam com a imprevisibilidade da história, com o imponderável, enfim, com o absurdo, com o *abismo da liberdade*. Tomaram consciência, então, de "que tudo o que [fizessem] agora poderia também deixar de ser feito, e também a crença clara e precisa de que uma vez que uma coisa é feita não pode ser desfeita, de que a memória humana contando a história sobrevive ao arrependimento e à destruição".[319] Assim, os fatos históricos não ocorreram porque *tinham* que ocorrer em virtude de uma Razão transcendente ao homem, ou de uma razão secularizada, científica, despida "do hábito dogmático para de forma mística possuir a 'verdade'",[320] que se revelaria na consumação do processo histórico. A História está repleta de fatos que confirmam essa tese. O Islã, por exemplo, difundiu-se rapidamente pelo Oriente Médio e norte da África e em 100 anos expandiu-se impondo sua crença a muitos povos outrora cristianizados constituindo um império que ia de parte da Índia ao norte da Espanha. Se não

[318] NIETZSCHE. F. Assim falou Zaratustra, p. 86.
[319] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 341.
[320] NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano*, p. 87.

fossem derrotados em 732 por Carlos Martel, teriam dominado toda a Europa Ocidental e, nesse caso, nossa história seria totalmente diferente.

O que é peculiar à ação humana, sobretudo em se tratando de guerras e revoluções é que, uma vez iniciadas, os homens perdem o controle sobre o processo revolucionário. Refletindo sobre o transcorrer da Revolução Francesa, Hannah Arendt escreve.

> O que apareceu com mais evidência nesse espetáculo foi que nenhum de seus atores podia controlar o curso dos acontecimentos e que esse curso tomou uma direção que pouco ou nada tinha das intenções iniciais, com os objetivos e metas dos revolucionários que, se quisessem sobreviver, viam-se impelidos a submeterem-se à força anônima da revolução.[321]

Influenciados pelas idéias iluministas e por uma concepção de progresso que execrava o antigo regime, os revolucionários europeus viam no futuro a realização necessária e inevitável de uma sociedade cada vez melhor. A obsessão pelo progresso inevitável, a crença no coroamento da razão como princípio progressivo que ordenaria a sociedade e a conduta dos homens, levou os revolucionários europeus a olharem para o futuro, e não para o passado como o fizeram os revolucionários americanos que, a exemplo da Roma Antiga, sustentavam sua sociedade na observação dos grandes fatos e feitos dos antepassados. Os revolucionários europeus lidavam com situações que acreditavam estar em seu poder, pois poderiam ser deduzidas racionalmente. O que se revelou foi que nada estava absolutamente assegurado. A crença numa *História das Idéias* baseada na pressuposição de que elas seguem-se, por si mesmas, gerando "uma às outras em uma sucessão temporal (...) faz sentido somente no sistema da dialética de Hegel".[322]

Se o hegelianismo invertido de Marx continua sendo um hegelianismo e se o ideal de um progresso ilimitado tornou-se o projeto da humanidade

[321] ARENDT, Hannah. *On revolution*, p.51.
[322] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 299.

culminando na secularização da divina providência, há que se admitir com Mircea Eliade a evidência de uma escatologia profana no pensamento marxista.

> Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrâneo, a saber, o papel redentor do Justo (o "eleito", o "ungido", o "inocente", o "mensageiro"; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo. Com efeito, a sociedade sem classes de Marx e a conseqüente desaparição das tensões históricas encontram seu precedente mais exato no mito da Idade do Ouro, que, segundo múltiplas tradições, caracteriza o começo e o fim da História. Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaico-cristã: por um lado, o papel profético e a função soteriológica que ele atribuiu ao proletariado; por outro, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode aproximar-se facilmente do conflito apocalíptico entre o Cristo e o Anti-cristo, seguido da vitória decisiva do primeiro. É até significativo que Marx resgate, por sua conta, a esperança escatológica judaico-cristã de *um fim absoluto da História*; distingue-se nisso dos outros filósofos historicistas (por exemplo Croce e Ortega y Gasset), para quem as tensões da história são consubstanciais à condição humana e, portanto, jamais poderão ser completamente abolidas.[323]

Hannah Arendt, nessa mesma ótica, descreve o paradoxo de um pensamento "materialista" que se converte num *fetiche* de si mesmo.

> É espantoso, além disso, que a noção do futuro – justamente um futuro prenhe da salvação final – que traz de volta uma espécie de Idade do Ouro inicial, tenha se tornado popular em um tempo em que o Progresso tornara-se o conceito dominante na explicação do movimento da história. E o mais impressionante exemplo da persistência daquele sonho muito antigo é, obviamente, a fantasia marxista de um "reino de liberdade" sem classes e sem guerras, tal como foi prefigurado no comunismo original, um reino que tem mais do que uma semelhança superficial com o reino original de Saturno sobre a Itália, quando nenhuma lei "acorrentava os [homens] à justiça." Em sua forma original antiga, como o início da história, a Idade do Ouro é um pensamento melancólico. É como se, há milhares de anos, nossos ancestrais houvessem tido um pressentimento da descoberta eventual do princípio da entropia, que surgiria em um século XIX embriagado de progresso – uma descoberta que, se não tivesse sido questionada, teria destituído a ação de qualquer significado. O que fez na verdade o princípio da entropia desaparecer para os homens que realizaram as revoluções dos séculos XIX e XX foi não tanto a refutação "científica" de Engels, mas o retorno de Marx – e obviamente

[323] ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*, p. 168.

> também o de Nietzsche – ao conceito cíclico de tempo, em que a inocência pré-histórica do começo finalmente reapareceria, tão triunfante quanto a segunda vinda de Jesus à Terra.[324]

Ao criticar o pensamento de Marx, faço minhas as ponderações de Hannah Arendt[325] no início do capítulo 3, O Labor, de *A condição humana*. A grandiosidade do pensamento de Marx, expresso em sua preocupação com a situação dos trabalhadores, a denúncia coerente que faz da exploração capitalista, não deve ser relegado à "lata de lixo da história". Não há como discordar de Marx da barbárie inerente ao capitalismo, nem desconhecer que o processo de globalização da economia aumentou consideravelmente a miséria em países periféricos, sobretudo os africanos. Utilizando-se de *metáforas leves* como "capital volátil", "juros e câmbio flutuantes", o incremento da tecnologia e das telecomunicações converteu-se em uma orgia dantesca para o capital. Os grandes investidores, ao fechar as bolsas de valores de Tóquio, Seul ou Jacarta, por exemplo, retiram suas aplicações e as levam para o Brasil ou outro "país emergente" qualquer. Na verdade, o capital que não tem pátria. Mas, por ora, o que importa ressaltar é que "assim como o socialismo não é o remédio para o capitalismo, o capitalismo não é o remédio para o socialismo".[326]

Retomando a questão inicial, não existe uma racionalidade oculta na história que se manifestaria aos homens no transcorrer do tempo, um processo em cujo final o *ser* se revelaria na sua consumação definitiva. O processo

[324] ARENDT, Hannah *A vida do espírito*, p. 347.

[325] "Neste capítulo criticarei Karl Marx – o que é lamentável numa época em que tantos escritores, que antes ganharam o seu sustento indo buscar, explícita ou tacitamente, inspirações na grande riqueza das idéias e visões marxistas, decidiram tornar-se anti-marxistas profissionais, sendo que um deles, no decorrer de tal processo, chegou a descobrir que o próprio Karl Marx não era capaz de sustentar-se a si mesmo, esquecendo momentaneamente as gerações de autores que Marx "sustentou". Em situação tão delicada, posso apenas lembrar ao leitor uma declaração de Benjamin Constant, feita quando este se viu obrigado a atacar Rousseau: (...) "Evitarei decerto a companhia de detratores de um grande homem. Quando, por acaso, pareço concordar com eles em algum ponto, desconfio de mim mesmo; e, para consolar-me de haver aparentemente compartilhado de sua opinião ... quero renegar e repudiar o mais possível esses pretensos colaboradores". ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 89.

[326] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 190.

progressivo concebido na filosofia hegeliano-marxista, em se tratando de política, quase que invariavelmente finda de maneira catastrófica em revoluções ou restaurações, o que coloca em dúvida o fato de que o homem, conhecendo o processo natural inscrito nessa racionalidade, tenha se tornado, como dissera Descartes, senhor e possuidor da natureza. Mas, nem tudo está perdido, porque em virtude da espontaneidade como característica inerente à natalidade, os homens podem começar algo novo sobre a Terra. A responsabilidade pela preservação do planeta repousa nessa capacidade, pois "agir é a resposta humana à condição da natalidade".[327] Portanto, é por meio da igualdade e da diferença afirmada na ação que o homem pode dar um *sim* à vida. A questão ecológica que hoje está no centro das atenções mundiais é o exemplo de um projeto de ação que teve seu começo em fins dos anos 60 do século passado, quando era considerada pelos revolucionários profissionais como meramente uma "querela burguesa" uma vez que, consumado o processo revolucionário, todas as outras questões seriam resolvidas como por um milagre.

A idéia de processo surge do desejo obstinado do ser humano no sentido de conhecer o futuro e tudo aquilo que é dado a ele, e não feito por ele. Ciente de que não encontraria a verdade na contemplação, numa atitude de desespero, desviou o foco da *vita contemplativa* para a *vita activa*, do pensamento para a ação.[328] Ao colocar a ação como o centro de suas atividades e relegar a reflexão à condição de simples falácia metafísica, redundou na noção abstrata de que a natureza e a condição humana em geral é um processo histórico que, em última análise, independe do homem, o autor desse processo. Em síntese, ao inverter a ordem hierárquica tradicional em

[327] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 152.
[328] Aqui utilizo o termo *ação*, não no sentido de agir em conjunto, mas no de fabricação e de oposição e negação da reflexão.

busca de sentido e significado para sua existência, o homem chegou a um remédio mais mortífero que o veneno. O *homo faber* converteu-se no *animal laborans*.

> Agir na natureza, transportar a imprevisibilidade humana para um domínio onde nos defrontamos com forças elementares que talvez jamais sejamos capazes de controlar com segurança, já é suficientemente perigoso. Ainda mais perigoso seria ignorar que, pela primeira vez em nossa história, a capacidade humana para a ação começou a dominar todas as outras - a capacidade para o espanto e o pensamento contemplativo não menos que a faculdade do *homo faber* e do *animal laborans* humano. (...). Assim, esquematicamente falando, a Antigüidade grega concordava em que a mais alta forma de vida humana era desprendida em uma *pólis* e em que a suprema capacidade humana era a fala – *dzôon politikón* e *dzôon lógon ékhon*, na famosa definição dupla de Aristóteles; a Filosofia medieval e romana definia o homem como *animal rationale*; nos estágios iniciais da Idade Moderna, o homem era primariamente concebido como *homo faber* até que, no século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans* cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz. Contra o fundo dessas definições esquemáticas, seria adequado para o mundo em que vivemos definir o homem como um ser capaz de ação; pois essa capacidade parece ter-se tornado o centro de todas as demais faculdades humanas.[329]

A ação, faculdade essencial da condição humana da liberdade, desprovida da reflexão sobre seu sentido converteu-se na mais perigosa de todas as demais faculdades humanas, pois se o homem pode conhecer o seu começo, ele não pode prever o seu fim. A liberdade, não o determinismo, é o fundamento da condição humana, pois os fatos históricos, devido à imprevisibilidade que lhes são inerente, uma vez iniciados, jamais poderão vir a ser conhecidos ou determinados positivamente no futuro. Ao refletir sobre as antinomias da razão pura no sentido de sua incapacidade de conhecer *a coisa em si*, Kant expôs esse conflito presente no interior da razão expresso na impossibilidade de se chegar à *determinação integral*, a uma "primeira causa

[329] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 94-95.

motora (...) totalmente imóvel [como o] princípio primário de todo movimento".[330]

> A razão humana é por natureza arquitetônica, isto é, considera todos os conhecimentos como pertencentes a um sistema possível e por isso permite também somente aqueles princípios que pelo menos não tornem um conhecimento projetado incapaz de coexistir, em qualquer sistema, com outros conhecimentos. (...) sobre cada estado do mundo há sempre um mais antigo, em cada parte sempre outras partes por sua vez divisíveis, antes de cada evento um outro que por sua vez foi do mesmo modo produzido noutra parte, e na existência em geral tudo sempre condicionado, sem que se possa reconhecer qualquer existência incondicionada e primeira.[331]

Se Descartes, com sua dúvida hiperbólica, procurou romper com a tradição, foi Hegel, com sua filosofia da história, quem levou tal intento a efeito ao visualizar a totalidade histórica como um desenvolvimento contínuo. Na verdade, um sucedâneo para a tradição que via na contemplação, e não na ação, o significado, o sentido da filosofia. Hegel parte dos antigos, especialmente do conceito cíclico de tempo esboçado nos fragmentos de Heráclito. A base de seu pensamento não é o *ser*, mas um *devir* intuído cujo movimento "gira em um círculo que forma 'um ciclo que retorna sobre si mesmo, que pressupõe o seu começo e [retorna] a seu começo somente no fim."[332] Mas se esse ciclo está em conformidade com o devir expresso na filosofia clássica, Hegel

> descobre como transformar os círculos em uma linha progressiva, admitindo que existe algo por trás de todos os membros individuais da espécie humana, e que este algo chamado *Humanidade* é na verdade uma espécie de alguém, que ele chamou de "Espírito do Mundo", para ele não uma simples coisa-pensamento, mas uma presença corporificada (encarnada) na Humanidade, assim como o espírito de um homem está encarnado em seu corpo. Esse "Espírito do Mundo" corporificado na Humanidade, em contraposição a diferentes indivíduos e a nações particulares, leva a cabo um movimento retilíneo inerente à sucessão de gerações. Cada geração nova forma uma

[330] AQUINO, Tomás. *Compêndio de teologia*, cap. 44, § 5-6, p. 74.
[331] KANT, I. *Crítica da razão pura*, v. 2, § 502-503, p. 76.
[332] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.222.

> "nova fase de existência, um novo mundo", e, assim, "tem que começar tudo outra vez", mas "*começa em um nível mais alto"*, porque, sendo humana e dotada de espírito, ou seja, de Lembrança, "conservou a experiência [anterior]".[333]

Em Hegel, a história do espírito (*Geist*) é expressa na trilogia tese-antítese-síntese. O Espírito (tese) para se reconhecer como Espírito, *cria* um objeto oposto a si mesmo, a Natureza (antítese). Desses dois pólos antitéticos surge o Homem (síntese), ao mesmo tempo espírito e natureza, porque para o pensamento dialético, "idealista" ou "materialista", a síntese, resultante da afirmação (tese) e da negação (antítese), é expressa pelo vocábulo alemão *aufheben* que significa negar e, ao mesmo tempo, conservar no sentido de elevar a um estado qualitativamente superior. A idéia de Progresso está no centro do pensamento dialético hegeliano-marxista e em franca oposição ao pensamento de Heráclito, para quem o princípio da contradição era intuído como um fogo vivo acendendo-se e apagando-se em medidas num fluxo contínuo e eterno, pois a "mudança de um dá o outro e reciprocamente".[334] O *panta rei* de Heráclito, sua intuição fundamental de que tudo flui e nada permanece sendo aquilo que é, o devir que para ele é a *arkhé*, foi convertido por Hegel em um curso retilíneo.

> O engenho do movimento dialético triádico – de Tese para Antítese para Síntese – impressiona especialmente quando aplicado à noção moderna de Progresso. Embora o próprio Hegel acreditasse em uma interrupção no tempo, em um fim da história que permitisse ao espírito intuir e conceituar todo o ciclo do Devir, este movimento dialético, visto em si mesmo, parece assegurar um progresso *infinito*, à medida que o primeiro movimento de Tese para Antítese resulta em uma Síntese, a qual imediatamente estabelece uma nova Tese. Embora o movimento original não seja de forma alguma progressivo, mas gire para trás e retorne sobre si, o movimento de Tese para Tese se estabelece por trás desses ciclos e constitui uma linha retilínea de progresso.[335]

---

[333] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 222.
[334] HERÁCLITO. Frag. 88 In: BORNHEIM, Gerd. *Os filósofos pré-socrátixos*.
[335] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 223.

A noção hegeliana-marxista de um progresso que levaria necessariamente a um fim, o Estado como a mais alta síntese do Espírito Absoluto em Hegel ou à sociedade comunista em Marx na qual o ser humano, totalmente liberto da necessidade e do trabalho alienado, teria "a possibilidade de hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo [seu] desejo, sem jamais [tornar-se] caçador, pescador ou crítico",[336] nada mais é que a consumação final de um processo. Ao retomar a concepção hegeliana de *fazer a história*, cujo motor seria a *luta de classes* e ao assumir a filosofia da história de Hegel como um ato progressivo em direção à libertação do homem de qualquer alienação que paira sobre ele, Marx viu na socialização dos meios de produção a possibilidade de erigir uma sociedade perfeita e "considerou esse 'fim' último como o produto-final de um processo de fabricação".[337]

> O que distingue a teoria do próprio Marx de todas as demais teorias em que a noção de "fazer a história" encontrou abrigo é somente o fato de apenas ele ter percebido que, se se toma a história como o objeto de um processo de fabricação ou elaboração, deve sobrevir um momento em que esse "objeto" é completado, e que, desde que se imagina ser possível "fazer a história", não se pode escapar à conseqüência de que haverá um fim para a história. Sempre que ouvimos grandiosos desígnios em política, tais como o estabelecimento de uma nova sociedade na qual a justiça será garantida para sempre, ou uma guerra para acabar com todas as guerras, ou salvar o mundo inteiro para a democracia, estamos nos movendo no domínio desse tipo de pensamento.[338]

Mesmo quando Marx afirma que "*assim como* a sociedade produz o *homem* enquanto *homem*, assim ela é por ele produzido",[339] o que suporia uma liberdade de ação no sentido arendtiano da espontaneidade de iniciar algo novo no tempo, está implícita a idéia de um processo de fabricação com começo, meio e fim. Além do mais, o determinismo histórico aliado à idéia de

[336] MARX, K. *Ideologia alemã*, p. 78.
[337] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 78. (113).
[338] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 114 (79).
[339] MARX, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*, p. 194.

que *só* se pode conhecer "apenas uma única ciência, a ciência da história,"[340] que daria conta de todos os anseios do homem sobre a Terra, Marx elimina a possibilidade da liberdade, da capacidade original do homem de transcender o determinismo por meio de um projeto de ação. Além do que, Marx pontifica ao sustentar a história no fio do determinismo e mitifica a ciência ao contrapor um *socialismo científico* a um *socialismo utópico*. E quanto ao determinismo econômico, ele não deixa qualquer dúvida: "na produção social da própria vida, os homens contraem relações *determinadas, necessárias e independentes de sua vontade*,[341] relações de produção estas que correspondem a *uma etapa determinada* de desenvolvimento produtivo das suas forças materiais".[342] E não se trata aqui de algo isolado no pensamento marxista, de supostos arroubos da juventude do autor, pois no prefácio à 1ª edição alemã de *O capital*, obra de sua "maturidade", Marx deixa claro seu objetivo: desvendar e demonstrar *cientificamente* as "*leis naturais* [do modo de produção capitalista que] se impõem com *férrea necessidade*".[343]

Se Hannah Arendt desconsidera frontalmente a concepção da liberdade política como a faculdade humana da vontade interior, o *liberum arbitrium voluntatis* agostiniano, se sua concepção de liberdade centra-se não *no* homem, mas *entre os homens*, é porque para ela a liberdade não é a liberdade burguesa inscrita na interioridade, mas a liberdade pública essencial à ação política, condição para a participação nos assuntos comuns da comunidade como meio para a fundação dos corpos políticos organizados. Sua preocupação central é com a república em seu sentido originário (*res publica*), preocupação com a coisa pública. Se a liberdade situa-se na realidade fenomênica da aparência é porque somente no espaço público a experiência de

[340] MARX, Karl e ENGELS, F. *A ideologia alemã*, p. 23.
[341] Grifos meus.
[342] MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*, p. 29.
[343] MARX, Karl. *O capital*, Livro 1, v. I, p. 5

um *eu* pode encontrar um *outro eu* que se consubstancia em um *nós* no agir conjunto. É, portanto, na ação conjunta que o poder se torna legítimo superando, assim, as diferenças individuais inerentes à natalidade, pois a pluralidade é a condição efetiva para a fundação dos corpos políticos.

> O poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem de comum acordo, mas obtém sua legitimidade mais do ato inicial de unir-se do que de outras ações que se possam seguir. A legitimidade quando desafiada fundamenta-se a si própria num apelo ao passado, enquanto a justificação se relaciona com um fim que existe no futuro. A violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação vai perdendo em plausibilidade conforme seu fim pretendido some no futuro.[344]

Hannah Arendt[345] considera que guerras e revoluções estão fora do âmbito da política, porque "tem em comum entre si o fato de serem símbolos da força", e não do poder que, por princípio, exclui a violência. Se as manifestações políticas na Era Moderna e Contemporânea traduzem-se em "experiências com guerras e revoluções, isso significa que nos movemos, em essência, no campo da força e que, em virtude de nossas experiências, somos inclinados a identificar o agir político com o agir violento". Mas como lembra a autora, "onde a força é usada a autoridade em si mesma fracassou".[346] E, quando a questão é desviada da fundação dos corpos políticos como expressão do agir conjunto para uma relação entre dominadores e dominados, a força impõe-se de maneira implacável e com tamanha veemência que culmina na completa negação da política, da liberdade. A superação da alienação política que no marxismo equivale à eliminação do Estado redundou numa burocracia estatal com característica nitidamente totalitária impossibilitando, assim, qualquer tentativa de ação. A concepção de um Estado mundial que eliminaria

[344] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 129.
[345] Cf. ARENDT, Hannah. *O que é política*?, p. 125-126.
[346] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro,* p.129 (93).

a relação dentre dominadores e dominados, não é apenas utópica, é aterrorizante.

> Sob tal ponto de vista, conseguiríamos, em lugar da abolição da política, uma forma de dominação despótica ampliada ao extremo, na qual o abismo entre dominadores e dominados assumiria dimensões tão gigantescas que não seria mais possível nenhuma rebelião, muito menos alguma forma de controle dos dominadores pelos dominados. Esse caráter despótico não seria modificado pelo fato de não se poder mais descobrir uma pessoa, um déspota no contingente mundial – visto o domínio burocrático, o domínio através do anonimato do *bureau*, não ser menos despótico pelo fato de 'ninguém' exercê-lo; pelo contrário, é ainda mais terrível porque nenhuma pessoa pode falar com esse Ninguém nem lhe apresentar uma reclamação.[347]

Afirmei anteriormente que para a tradição grega a violência é inconcebível no espaço público da *pólis* por ser um comportamento vergonhoso típico dos povos bárbaros e característica da forma mais execrada de governo, a tirania, que representa a completa negação do *lógos*, do discurso racional. A quebra da tradição operada na modernidade trouxe consigo a glorificação da violência, na idéia de um Estado poderoso, o grande Leviatã de Hobbes, cuja função seria defender os mais fracos contra a sanha dos mais fortes. Tal concepção também está presente na filosofia política de Hegel em que o Estado representa a mais completa *síntese do Espírito Absoluto* que, teoricamente, garantiria a convivência harmoniosa dos seus membros na medida em que tal estado não teria nenhum interesse próprio, mas tão-somente existiria para garantir a paz superando as contradições inerentes aos interesses privado e público. Ao contrário dos filósofos contratualistas, em Hegel não é o indivíduo que, por meio de um pacto, funda o Estado, mas é o Estado que, ao equacionar os interesses contraditórios entre os indivíduos, funda a sociedade civil. O hegelianismo invertido de Marx não trouxe, em essência, modificações expressivas, mesmo que se admita que Hegel

[347] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p. 26.

objetivava fazer do Estado o fundamento último da política e que Marx pretendia varrê-lo da face da Terra. Ao afirmar que a força é a parteira "de toda sociedade velha que traz uma nova em suas entranhas [e que a violência] é uma potência econômica",[348] Marx confirma a tese de que as *forças ocultas*, inerentes ao desenvolvimento das forças produtivas, são necessárias, determinantes e independentes da vontade, da ação humana. A liberdade só pode ser conquistada por meio da violência, de guerras e revoluções. Mas, a violência supõe a mais completa negação do pensamento e da ação, pois deles retira todo o significado reduzindo o pensamento e a ação a algo desprovido de sentido. Ao se aceitar a tese marxista da violência e das revoluções como *locomotivas da história* há que se admitir, a partir das experiências das guerras e revoluções que varreram a Europa entre os séculos XVIII e XX, "que esse trem corre para um abismo e que as revoluções – longe de porem termo à calamidade – apenas aceleram tremendamente a velocidade de seu desenvolvimento".[349] Conclui-se, então, que "o ideal socialista de uma condição final da Humanidade sem Estado – que, em Marx, significa sem política, não é de forma alguma utópico: só é pavoroso".[350] A fabricação da sociedade perfeita tendo por base a eliminação da ação do intra-espaço da política que conciliaria a singularidade com a diferença converteu-se, na Era Moderna, em um meio para se atingir um "fim mais elevado", mesmo que implique violência e degradação humana.

> Toda a terminologia da teoria e do pensamento político atesta claramente o quanto foi persistente e bem sucedida a transformação da ação em modalidade da fabricação, e torna quase impossível discutir esses assuntos sem que se empregue a categoria de meios e fins e se raciocine em termos de "instrumentalidade". Mais convincente ainda talvez seja a unanimidade com que os provérbios populares, em todas as línguas modernas, nos advertem para

[348] MARX, Karl. *O capital*, v. 2, Livro 1, p. 869.
[349] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p. 125.
[350] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p. 85.

> o fato de que "quem deseja um fim deve desejar também os meios", e que "não se faz uma omelete sem quebrar ovos". Somos, talvez, a primeira geração a adquirir plena consciência das conseqüências fatais de um modo de pensar que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são permissíveis e justificados quando se pretende alcançar alguma coisa que se definiu como um fim. (...). A substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política como meio de atingir um fim supostamente "superior" – na antiguidade, a proteção dos bons contra o domínio dos maus, em geral, e a segurança dos filósofos, em particular; na Idade Média, a salvação das almas; e, na era moderna, a produtividade e o progresso da sociedade – são tão antigas quanto a tradição da filosofia política. É verdade que somente a era moderna definiu o homem como, basicamente, *homo faber*, um produtor de coisas e ferramentas, e pôde assim vencer o profundo desprezo e a suspeita com que a tradição via toda a esfera da fabricação. (...). Neste particular, a era moderna não inverteu a tradição: apenas libertou-a dos "preconceitos" que a haviam impedido de declarar abertamente que o trabalho do artesão devia ser hierarquicamente superior às "ociosas" ações e opiniões que constituem a esfera dos negócios humanos.[351]

Com efeito, a Era Moderna inverteu e subverteu os conceitos de labor, trabalho e ação, fazendo do trabalho, na medida em que busca a fabricação da sociedade perfeita, e não da ação, a razão de ser da política. Mais desconcertante ainda é que, com o passar do tempo, *o trabalho e a ação também foram reduzidos ao labor*, já que a cultura de massa constrói objetos materiais ou imateriais, não para a fruição estética, mas para serem consumidos, "devorados". Hoje "a necessidade invadiu o espaço da política, o único espaço em que o ser humano poderia vir a ser totalmente livre",[352] levando ao desaparecimento do agir conjunto como condição para o surgimento da liberdade e a legitimidade do poder, pois foi "a violência, a força multiplicada de um que monopolizou o poder de muitos."[353]

Aliei-me, escreve Hannah Arendt,[354] àqueles que há tempos se dispuseram a "desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos desde o seu começo na Grécia até hoje". Entretanto, tal possibilidade só se torna "possível se aceitarmos que o

[351] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 241-242.
[352] ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 114
[353] ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 151.
[354] Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 159.

fio da tradição está rompido e que não podemos reatá-lo". Mas, de que fala especificamente Hannah Arendt? Trata-se da derrocada da "trindade romana que por milhares de anos uniu religião, autoridade e tradição".

Uma das implicações desse rompimento foi a *instrumentalização* da filosofia, a preocupação em transformar ou modificar o mundo aliada a uma pretensão *cientificista* de fazer da filosofia uma "*física social*"[355] que, assim como a física celeste, pudesse estabelecer leis necessárias que desvendassem os mistérios da sociedade e da política por meio de "uma visão geral sobre a marcha progressiva do espírito humano".[356] A teoria dos três estágios na evolução histórica da humanidade de Auguste Comte (o teológico, o metafísico e o positivo como a consumação final de todo o processo), precisa ser interrogada com rigor e crítica. Não há como negar, entretanto, que a idéia de um *estado positivo*, no qual os homens desconsiderariam toda e qualquer indagação sobre a "origem e o destino do universo (...) para preocupar-se unicamente em descobrir, graças ao uso combinado do raciocínio e da observação, suas leis efetivas, a saber, suas leis invariáveis de sucessão e similitude",[357] conseguiu influenciar muitos pensadores profissionais que, ao se converterem em *vanguarda iluminada*, distorceram o que já era por si mesma uma "filosofia distorcida" e doutrinaram o homem do senso comum a ponto de hoje a crítica à idéia de um progresso ilimitado da condição humana em direção a um fim pareça uma blasfêmia.

Não foi Comte, mas Hegel que viu no futuro, e não no passado, a possibilidade da implementação de uma *novus ordo saeclorum* rompendo definitivamente com a tradição romana que olhava para o passado e não para o futuro, para apreender e justificar a ordem e os acontecimentos do presente e

[355] COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*, p. 9.
[356] COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*, p. 3.
[357] COMTE, Alguste. *Curso de filosofia positiva*, p.4.

prever os do futuro. Hegel foi o primeiro pensador a elevar a história à condição de geradora da verdade. A afirmação de que "todo mundo é filho de seu próprio tempo, e, portanto, a filosofia é seu tempo compreendido em pensamento",[358] juntamente com a proposição "o que é *pensado* é, e o que é existe somente à medida que é pensamento, (*Was gedacht ist, ist; und was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist*)",[359] pode ser considerado o ponto nevrálgico de sua filosofia da história. Convencido de que pensar é agir, Hegel silenciou o abismo entre pensamento e ação, visto que "só podemos 'agir em conjunto', em companhia de e em concordância com nossos pares, e, portanto, em uma situação existencial que efetivamente impede o pensamento".[360] Seu mérito consistiu em ter demonstrado, ou tentado demonstrar, que o significado da Revolução Francesa para a história mundial está no

> fato de que pela primeira vez o homem ousou virar-se de cabeça para baixo, "apoiar-se sobre a cabeça e o pensamento e construir a realidade de acordo com ele." "Nunca, desde que o Sol se ergueu no firmamento e os planetas giraram em torno dele, se percebera que a existência do homem está centrada em sua cabeça, isto é, no pensamento ... Este foi um glorioso amanhecer espiritual. Todos os seres pensantes compartilharam o júbilo dessa época ..., um entusiasmo espiritual vibrou pelo mundo, como se a reconciliação entre o Divino e o Secular estivesse sendo então alcançada pela primeira vez." (...). A Revolução Francesa provara que a "verdade em sua forma viva podia mostrar-se nos assuntos do mundo. Poder-se-ia então considerar cada momento na seqüência histórica do mundo como um "era para ser", e atribuir à filosofia a tarefa de "compreender este plano", até sua "existência fenomênica presente. Hegel identifica esse "Reino Espiritual" como o "reino da Vontade" porque as vontades dos homens são necessárias para trazer à tona o campo espiritual; e por esta razão afirma que "a Liberdade da Vontade *per se* [Isto é, a liberdade que a vontade necessariamente quer] ... é ela mesma absoluta ..., é ... aquilo por meio de que o Homem se torna Homem, e *é*, portanto, o princípio fundamental do Espírito.[361]

[358] HEGEL. G.W.F. Phylosophy of right. apud: Arendt, Hannah *A vida do espírito*, p. 216.
[359] IDEM, P. 216.
[360] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 71.
[361] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p.220-221.

Hannah Arendt refere-se às noções hegeliana-marxistas e existencialistas como as últimas falácias metafísicas da Era Moderna. Nelas estão implícitas as idéias de *criar* a si mesmo ou *produzir* a existência, na medida em que tais idéias correspondem "à ênfase que a Era Moderna faz recair sobre a vontade como substituta do pensamento".[362] Mas a tradição do pensamento político ocidental que se iniciou com Platão e Aristóteles foi questionada por K. Marx, sobretudo ao se referir à classe trabalhadora como a única herdeira da filosofia clássica. Marx reabilita o trabalho, elevando-o à condição de uma atividade digna, ao afirmar que pelo trabalho o ser humano cria a si mesmo. Porém, tal afirmação levou à inversão de vários conceitos tidos, até então, como verdades incontestes.

> "O trabalho criou o homem" significa, em primeiro lugar, que o trabalho, e não Deus, criou o homem; em segundo lugar, que o homem, na medida em que é humano, cria a si mesmo, que sua humanidade é resultado de sua própria atividade; significa, em terceiro lugar, que aquilo que distingue o homem do animal, sua *diferentia specifica*, não é a razão, mas sim o trabalho, e que ele não é um *animal rationale*, mas sim um *animal laborans*: em quarto lugar, que não é a razão, até então o atributo máximo do homem, mas sim o trabalho, a atividade humana tradicionalmente mais desprezada, aquilo que contém a humanidade do homem. Marx desafia assim o Deus tradicional, o juízo tradicional sobre o trabalho e a tradicional glorificação da razão.[363]

Enfim, da violência não pode surgir o poder. Se a força centra-se no indivíduo, na esfera privada, o poder só é possível no agir conjunto em comum acordo, na esfera pública. Por não pertencer ao indivíduo isolado, o poder encontra sua legitimidade na união de indivíduos com o propósito comum de *fundar* um corpo político. A violência é, então, a antítese do poder,

[362] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 162.
[363] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 48-49.

pois, como foi dito, ela é *a força multiplicada de um que monopolizou o poder de muitos*. A crença na violência como locomotiva ou parteira da história, a concepção de que os fins justificam os meios levou os homens ao terror e à geração de mais violência como testemunharam os campos nazistas e stalinistas de concentração. Portanto, as experiências revolucionárias justificadas em nome do progresso inevitável conduziram à eliminação do poder ao centrá-lo *no* homem e não *entre* os homens. O progresso não é uma locomotiva que arrasta consigo todas as intenções, desejos, conquistas da civilização, enfim, os anseios humanos em geral em direção a um final previsível e determinado.

4. O rompimento com a tradição e a perda da autoridade: ideologia, totalitarismo e democracia.

A dúvida geral, que teve início no limiar da Idade Moderna com a filosofia de Descartes, conduziu à secularização e à laicização do pensamento e da sociedade. A conseqüência desse evento revelou-se na perda da autoridade religiosa e secular invadindo, também, o domínio da política. Devido ao esfacelamento da tradição, o homem perdeu o fio condutor que o guiou, até então, com segurança no passado. No capítulo I, *A Vita Contemplativa*, interroguei a faculdade do pensamento. Explicitei, também, que vontade é a instância da vida do espírito que aponta em direção ao futuro sendo, portanto, um projeto, e que a memória é o *órgão* do espírito voltado para o passado. Na verdade, a vontade e a memória trazem para o presente

aquilo que está ausente aos sentidos. Uma vez que a autoridade para os romanos, "em contraposição ao poder (*potestas*), tinha suas raízes no passado (...) esse passado não era menos presente na vida real da cidade que o poder e a força dos vivos".[364] O que é decisivo para a compreensão da situação atual é o fato de que, ao "contrário de nosso conceito de crescimento, em que se cresce para o futuro, para os romanos, o crescimento dirigia-se no sentido do passado".[365]

Desprovidas da certeza da verdade revelada, e decepcionadas com o poder secular, as experiências revolucionárias da Era Moderna e Contemporânea podem ser consideradas como buscas de alternativas dos homens para reparar o fio rompido da tradição que, bem ou mal, proporcionava certa estabilidade social. São tentativas de reparar ou restaurar essas fundações, de renovar o fio rompido "mediante a fundação de novos corpos políticos que, por muitos séculos, proporcionou às questões humanas alguma medida de dignidade e grandeza".[366] O rompimento com a tradição abalou as estruturas políticas a tal ponto que a vida em uma esfera pública, sem a consciência do fundamento de qualquer autoridade, mergulhou o ser humano em uma situação de perplexidade e confusão. Sem a confiança no poder religioso, de um começo sagrado, o homem passou a desconfiar da possibilidade do poder secular oferecer-lhe guarida segura ou proporcionar-lhe o bem-estar necessário à convivência em harmonia com seus pares.

Caso a autoridade envolva obediência, não é menos verdadeiro que ela exclui a coerção, o emprego da força, porque a violência é a antítese da autoridade. A faculdade da ação, como fundamento da política, tornou-se complicada na Modernidade. Por envolver obediência e, ao mesmo tempo,

[364] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 164 (122).
[365] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 166 (123).
[366] ARENDT, Hannah.*Between past and future*, p. 140 (185).

excluir a coerção violenta, há que se buscar uma nova forma de legitimidade para o exercício do poder político diferente da conformação assentada nos pressupostos religiosos transcendentes ao mundo humano e da violência dos regimes tirânicos e totalitários seculares como condição para a manutenção do poder. Hannah Arendt lembra que a autoridade requer hierarquia, e numa sociedade igualitária não se pode falar em autoridade. É na filosofia de Santo Agostinho e, posteriormente, na de Kant que ela vislumbra a capacidade do ser humano para o agir conjunto como o fundamento para a legitimidade do poder e condição para a existência e sobrevivência da comunidade política. Aí reside a única possibilidade de fundar uma ordem que confira autoridade ao poder. Mas tal possibilidade pressupõe compromisso e responsabilidade pelo curso do mundo. Porém, ao que parece,

> as pessoas não querem mais exigir ou confiar a ninguém o ato de assumir a responsabilidade por tudo o mais, pois sempre que a autoridade legítima existiu ela esteve associada com a responsabilidade pelo curso das coisas no mundo. Ao removermos a autoridade da vida política e pública, pode ser que isso signifique que, de agora em diante, se exija de todos uma igual responsabilidade pelo rumo do mundo. Mas isso pode também significar que as exigências do mundo e seus reclamos de ordem estejam sendo consciente ou inconscientemente repudiados; toda e qualquer responsabilidade pelo mundo está sendo rejeitada, seja a responsabilidade de dar ordens, seja a de obedecê-las.[367]

Ao questionar o significado político das Revoluções Americana e Francesa, Hannah Arendt[368] ressalta um fato interessante: enquanto a primeira voltou-se, deliberadamente, para a experiência Romana que tinha na fundação e, portanto, no passado a razão de ser da política, a Revolução Francesa

[367] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 240 (186).
[368] Cf. ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 174-175.

absorveu os ideais iluministas de progresso que viam no futuro a condição determinante e necessária para o estabelecimento de uma nova era. Mas, a confiança cega numa racionalidade capaz de restaurar a ordem social e política tendo em vista o bem comum revelou-se, na verdade, em um futuro incerto e imprevisível. Para os romanos e posteriormente para o americanos, a legitimidade do poder assentava-se no *ato* da fundação, pois eram as lembranças dos fatos e feitos dos antepassados que tornava legítima e justificava a autoridade do presente. Os revolucionários americanos descobriram que, embora a ação possa começar por indivíduos ou decidida na singularidade individual, por diferentes motivos ela somente pode vir a ser efetivada no esforço conjunto e não por meio da motivação particular de cada indivíduo. Assim, a homogeneidade da origem comum, a identidade de costumes e culturas, princípios decisivos à formação do estado nacional, não são mais elementos definidores à fundação de uma ordem social. O esforço conjunto, o grande desejo comum por *fundar* uma nova ordem político-social conseguiu equacionar as diferenças de maneira mais eficaz que a idéia de identidade, de cultura e costumes comuns como fora na Europa. A esperança do homem devido a sua singularidade coloca o fato de que não é o homem, mas os homens que habitam a Terra e formam o mundo entre eles. É a mundanidade do homem que o salva dos perigos da própria natureza humana. O grande argumento a favor dessa proposição foi invocado por John Adams, pois um corpo político dominado por um indivíduo ou por uma única assembléia estaria sujeito a todos os vícios, fraquezas e insanidades do indivíduo isolado. Ao contrário da filosofia política de Hobbes que pressupunha a delegação da soberania individual ao Estado como detentor da força e do poder, “a república norte-americana (...) repousa no poder do povo

– o antigo *potestas in populo* de Roma – e o poder confiado às autoridades é um poder delegado que pode ser revogado".[369]

A Revolução Francesa e a Americana partiram do pressuposto de que a origem do poder político residia no povo. Porém, a distinção marcante entre as duas é o fato de que, na França, o povo não estava devidamente organizado e, conseqüentemente, encontrava-se à mercê dos ideais da *elite revolucionária* que, iluminadas pela razão, decidiam os rumos a ser tomados. Na americana havia o pressuposto tácito da urgência da fundação de uma ordem política e social que unificaria os povos de todas as "raças" e culturas. Assim, as diversas etapas sangrentas que acompanharam o desenrolar da Revolução Francesa não deixam qualquer dúvida a esse aspecto.

> Os homens da Revolução Francesa, desconhecendo a distinção entre violência e poder, e convencidos de que todo poder deve emanar do povo, abriram a esfera política para a violência, essa força pré-política natural da multidão, e foram arrastados por ela, assim como o rei e os antigos poderes haviam sido
>
> antes. Os homens da Revolução Americana, ao contrário, entenderam o poder como o oposto da violência pré-política natural. Para eles, o poder surgiu quando e onde o povo passou a se unir e a se vincular, por si mesmo, por meio de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas o poder alicerçado na reciprocidade e na mutualidade era poder real e legítimo, por outro lado, o poder dos reis, monarcas e aristocratas, porque não provinha da mutualidade, mas, quando muito, se apoiava apenas no consentimento, era espúrio e usurpador. Eles mesmos sabiam muito bem por que tinham sucesso quando todas as outras nações haviam fracassado; foi, nas palavras de John Adams, o poder da "confiança depositada uns nos outros e no povo em geral que permitiu aos Estados Unidos superar, com sucesso, uma revolução". Além do que, essa confiança comum surgiu, não de uma ideologia, mas de promessas mútuas, e, por isso mesmo, tornara-se base para "associações", uma assembléia-conjunta de pessoas com um objetivo político específico.[370]

Se o elo da tradição baseado no tripé autoridade religião e poder foi rompido e não há mais como reatá-lo, é significativo que hoje se pode olhar para o passado de uma maneira original, sem o *peso* que a tradição impunha

[369] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 77.
[370] ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 182.

ao pensamento, sem a melancólica busca pelo "paraíso perdido". Mas, ao mesmo tempo, não se pode negar que o passado, como afirmara Santo Agostinho, é presente das coisas passadas e que, portanto,

> "o passado nunca está morto, ele nem mesmo é passado". Esse passado, além do mais, estirando-se por todo seu trajeto de volta à origem, ao invés de puxar para trás, empurra para a frente, e, ao contrário do que seria de esperar, é o futuro que nos impele de volta ao passado. Do ponto de vista do homem, que vive sempre no intervalo entre o passado e o futuro, o tempo não é um contínuo, um fluxo de ininterrupta sucessão; é partido ao meio, no ponto onde "ele" está; e a posição "dele" não é o presente, na sua acepção usual, mas, antes, uma lacuna no tempo, cuja existência é conservada graças à "sua" luta constante, à "sua" tomada de posição contra o passado e o futuro.[371]

Talvez a conseqüência mais marcante desse rompimento com a tradição tenha sido a simplificação das esferas do labor, do trabalho e da ação ao resumir "a divisão de todas as atividades em trabalho manual e intelectual".[372] Ao elevar o labor à condição do trabalho a Era Moderna passou "a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que restasse apenas um passo para eliminar totalmente o labor e a necessidade".[373] Se para Marx o homem ao produzir os bens necessários a sua subsistência termina por criar a si próprio, o trabalho converte-se em condição para o metabolismo humano e, portanto, ao falar do trabalho é ao labor, ao *animal laborans* a que ele se refere. Porém, "uma das características da ação humana é a de sempre iniciar algo novo (...) [o que] seria impossível se não pudéssemos nos remover mentalmente de onde estamos fisicamente colocados e *imaginar* que as coisas poderiam ser diferentes do que realmente são".[374] A imaginação, que aparece pouco no pensamento de Marx e seus seguidores, é condição essencial à execução e criação de qualquer atividade manual ou

[371] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p.37.
[372] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 96.
[373] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 98.
[374] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 15.

intelectual. O trabalho pressupõe, acima de tudo, que o ser humano projete em sua mente, antecipe idealmente pelo pensamento por meio da imaginação a ação a ser posteriormente edificada, realizada. Mas, Marx refere-se ao trabalho nessa passagem.

> Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colméia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador. Ele não transforma apenas o material sobre o qual opera; ele imprime ao material o projeto que tinha conscientemente em mira, o qual constitui a lei determinante do seu modo de operar e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato fortuito. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é mister a vontade adequada que se manifesta através da atenção durante todo o curso do trabalho.[375]

O ser pensante na sua solidão interior opera com extratos, abstrações, "produtos" da dessensorialização que caracteriza o ausentar-se do mundo. Mas, quando o pensador abandona o mundo do espírito e começa, por exemplo, a escrever um livro "materializando" suas reflexões em algo tangível empiricamente utilizando-se de suas mãos para dar *corpo* ao pensamento, ele converte-se no *homo faber*. Ao edificar, construir ou fabricar um artefato mundanamente tangível ele volta-se para o mundo das aparências e o objeto da sua criação é submetido à aprovação ou reprovação por parte dos leitores, no caso do exemplo supracitado. Mas, *o trabalho* executado pelas mãos está em oposição ao *labor* metabolizado pelo corpo. Enquanto os produtos do *animal laborans* retornam e se misturam novamente no eterno ciclo da natureza, as criações do *homo faber* conferem certa efetividade, temporalidade e durabilidade. Uma catedral, uma ferramenta, uma máquina ou um livro, por exemplo, permanecem no mundo mesmo depois da morte de

[375] MARX, Karl. *O capital*, livro 1, v. I, p.202.

quem os produziu. Esses objetos são criados e destinados ao *uso* e não ao *consumo*, como acontece no l*abor*.

> É esta durabilidade que empresta às coisas do mundo sua relativa independência dos homens que as produziram e as utilizam, a "objetividade" que as faz resistir, "obstar" e suportar, pelo menos durante algum tempo, as vorazes necessidades de seus fabricantes e usuários. (...). Em outras palavras, contra a subjetividade dos homens ergue-se a objetividade do mundo feito pelo homem, e não a sublime indiferença de uma natureza intacta, cuja devastadora força elementar os forçaria a percorrer inexoravelmente o círculo do seu próprio movimento biológico, em harmonia com o movimento cíclico maior do reino da natureza. Somente nós, que erigimos a objetividade de um mundo que nos é próprio a partir do que a natureza nos oferece, que o construímos dentro do ambiente natural para nos proteger contra ele, podemos ver a natureza como algo "objetivo". Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, haveria eterno movimento, mas não objetividade.[376]

Não existe valor em si, pois todo valor é sempre valor de troca, produto do labor ou do trabalho, objeto de consumo ou de uso, necessários à vida do corpo, ao conforto da existência ou à vida espiritual. Assim, não é o labor, o trabalho, o capital, o livro ou mesmo o material utilizado na elaboração do objeto que confere valor a esse objeto. Não se pode falar de valor quando circunscrito na interioridade do ser humano, em sua solidão voluntária. Somente quando o objeto é exposto na esfera pública e sujeito às críticas que lhe são feitas, é que se pode falar em valor. Um artefato material, produto do labor ou do trabalho, concepções políticas, morais e religiosas somente se efetivam como valor na medida em que são expostos a outros seres humanos capazes de criar e de avaliar objetos e *coisas-pensamento*. Assim, retomando o aforismo de Nietzsche, avaliar é criar e sem a avaliação seria vazia a noz da existência. Mas como avaliar e interpretar o sentido, o significado do que

[376] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 150.

existe quando a verdade dos fatos e dos eventos políticos tendem a ser distorcidos, eliminados pelo "assédio do poder"?[377]

Embora sejam aquilo que são, pois uma vez consumados não há como mudá-los, os fatos podem ser maquiados, distorcidos, anatematizados, corrompidos e escondidos. Os que ousam desafiar o poder daqueles que "filtram" os fatos para o povo quase que invariavelmente pagam tal ousadia com o ostracismo, o exílio ou a morte. Freqüentemente, chefes de governo ou ministros, sem o menor pudor, exigem que dados e outras informações passem por seu crivo antes de serem divulgados à sociedade. No passado, quando o poder secular estava subordinado ao teológico, a condenação à morte de Giordano Bruno acusado de panteísmo por haver defendido a tese de um universo infinito, o silêncio e a negação pública a que Galileu se viu obrigado para defender a própria vida são exemplos que a história reservou para a posteridade das tentativas dos detentores do poder em manipular, distorcer ou esconder os fatos. Sem dúvida, os fatos podem ser interpretados por diferentes gerações e sob óticas diferentes. São conquistas da democracia, da liberdade de expressão. Porém, se "cada geração tem o direito de escrever sua própria história, não admitimos mais nada além de ter ela o direito de rearranjar os fatos de acordo com sua própria perspectiva; não admitimos o direito de tocar na própria matéria factual".[378]

Não é o que acontece nos governos totalitários. Quem se deteve na análise dos manuais ensinados nas escolas da extinta União Soviética, ou teve a paciência necessária para ler obras como *Princípios elementares de filosofia*, de G. Politzer[379], certamente viu, não filosofia, mas um *cadáver da filosofia*. Algo diferente do *Manifesto comunista* de Marx e Engels que, embora

[377] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 287.
[378] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 296.
[379] G. Politzer foi professor de "materialismo dialético" na Universidade Operária de Paris, entre 1935-1936.

passível de críticas, é um documento de inegável valor histórico e sociológico. No caso brasileiro, a geração que se formou sob os ditames da ditadura militar sabe muito bem para que e a que se referia os conteúdos dos manuais de Educação Moral e Cívica e de Organização Social e Política Brasileira, (O. S. P. B.). Talvez o objetivo da educação num regime autoritário como o foi o implantado no Brasil em 1964 e sedimentado a partir de 1969, uma versão *subdesenvolvida* do totalitarismo nazi-fascista europeu, não tenha sido tanto o de "infundir convicções, mas destruir a capacidade [humana] de formar qualquer uma".[380]

Segundo Hannah Arendt,[381] a política totalitária anti-semita, imperialista ou comunista utiliza-se da deformação da realidade por meio da propaganda ideológica como condição para demonstrar a "verdade" das posições que diz assumir em nome do povo ou do progresso inevitável da *Humanidade*, demonstrado *cientificamente*. Com efeito, não há como negar que a manipulação, não a interpretação dos fatos, como condição para o esperado adestramento das massas é a característica essencial dos regimes totalitários e das chamadas democracias de massas. Em tais situações, os meios de comunicação trabalham, não para formar opiniões, mas para incrustar e petrificar ideologias eliminando a possibilidade do pensamento crítico que poderia levar à contestação da política autoritária ou totalitária.

> A ideologia é literalmente o que seu nome indica: é a lógica da idéia. O seu objeto de estudo é a história na qual a "idéia" é aplicada; o resultado dessa aplicação não é um conjunto de postulados acerca de alguma coisa que *é*, mas a demonstração de um processo que está em constante mudança. A ideologia trata o curso dos eventos como se seguissem a mesma "lei" adotada na exposição lógica da sua "idéia". As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, as

[380] ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*, p. 468
[381] Cf. ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*, p.xi.

> complexidades do presente, as incertezas do futuro – por meio da lógica inerente de suas respectivas idéias.[382]

Nesses casos, reescrever a história significa distorcer os fatos colocando-os a serviço da política burocrática estatal. A conseqüência imediata das técnicas modernas de formação de opinião veiculadas pelos meios de comunicação de massa converteu-se, na verdade, em modalidades de manipulação de opinião como sucedâneo para conformar a realidade que jaz oculta pela ideologia.

> [A] mentira organizada tende sempre a destruir aquilo que ela decidiu negar, embora somente os governos totalitários tenham adotado conscientemente a mentira como o primeiro passo para o assassinato. Quando Trotsky escutou que nunca desempenhara nenhum papel na Revolução Russa, deve ter tomado consciência de que sua sentença de morte fora assinada. Evidentemente, é muito mais fácil eliminar uma figura pública da história se, ao mesmo tempo, ela puder ser eliminada do mundo dos vivos. Em outras palavras, a diferença entre a mentira tradicional e a moderna acarretará, na maior parte das vezes, a diferença entre ocultar e destruir.[383]

Os *fatos em si* não possuem valor algum quando independentes da avaliação e interpretação dos seres humanos, agentes da história. Há que se desmistificar, também, a idéia vulgarizada de que os fatos ocorreriam de qualquer maneira, seriam produtos de uma racionalidade inscrita na história à maneira hegeliana, ou conseqüência inevitável e determinada inscrita na necessidade econômica como no marxismo. Parece que, ao libertar-se da escatologia religiosa, o ser humano viu-se tão completamente solitário e abandonado que foi buscar na ciência positiva ou no materialismo dialético uma verdade que pudesse servir de refúgio às suas angústias existenciais, mergulhando, assim, nas modernas modalidades de "teologias degradadas", a que se refere M. Eliade. Mas, a sã razão não pode fugir à convicção de que, se os fatos hoje são o que são, é justamente porque poderiam ser o que não são.

---

[382] ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*, p. 469.
[383] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro,* p. 312.

O que confere efetividade à realidade não é o determinismo, mas a imprevisibilidade própria da liberdade dos homens que, devido à natalidade, são capazes de desencadearem processos novos e originais no tempo. O que é peculiar à condição humana, é que não há repetição daquilo que já é em virtude da pluralidade, da espontaneidade da liberdade. A busca de significado para a existência como nas indagações de Fausto na solidão de seu gabinete, evidencia a preponderância da ação inerente à condição humana como fundamento da liberdade.

> Escrito está: "No princípio era o Verbo!"
> Aqui estou novamente detido!
> Para a frente, quem me ajuda?
> Não posso valorizar tanto a Palavra;
> Devo traduzi-la de outro modo,
> Se for iluminado pelo Espírito.
> Escrito está: no princípio era o Pensamento.
> Pensa bem nesta primeira frase,
> Que tua pena não se apresse!
> É o Pensamento que atua e cria?
>
> Poderia ser: no início era o Poder!
> Mas, ainda enquanto isto escrevo,
> Algo me diz que não ficará assim.
> O Espírito ilumina-me! Veja de súbito o conselho
> E aliviado escrevo: no princípio era o Ato![384]

A faculdade humana da ação é, portanto, incompatível com o determinismo. A contingência de que os fatos poderiam não ser aquilo que são ou terem sido de outra maneira é literalmente ilimitada. Embora pareça que a seqüência de eventos históricos teria necessariamente de acontecer, "isso é uma mera ilusão de ótica, ou melhor, existencial: nada poderia jamais acontecer se a realidade não matasse, por definição, todas as demais potencialidades inerentes a uma dada situação".[385] Nas circunstâncias atuais

[384] GOETHE. J. W. *Fausto,* p. 53.
[385] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 301.

em que a mentira organizada toma conta de grande parte da existência, a eliminação da reflexão é condição para a impotência da ação. E, o que é pior, aquele que, a exemplo de Platão,[386] liberta-se dos simulacros da mentira e vindo à superfície da caverna contempla a verdade, ao retornar ao convívio com seus semelhantes fala-lhes da existência de uma outra realidade, tão clara e translúcida que desmonta a velha ordem instituída, já adentrou no mundo da ação, o que, numa sociedade totalitária ou numa democracia de massa, como foi supracitado, corresponde a perigo de vida. Quer saiba ou não, esse homem já se comprometeu "com os negócios políticos, pois, na improvável eventualidade de que sobreviva, terá dado um primeiro passo para a transformação do mundo".[387] Sem a ação que se manifesta na capacidade de organização não há poder, nem política, mas barbárie. A perda do espaço público manifesta-se na dissolução do *lógos* como palavra vivida e convivida, como ocorre na situação-limite do totalitarismo e no fenômeno das democracias de massas em que a individualidade é dissolvida e todos os membros da sociedade convertem-se em Um. Convém ao governo totalitário e ao tirano que todos sejam Um, que se elimine toda e qualquer diferença, na medida em que, somente assim, o aniquilamento e a destruição tornam-se mais eficazes. Mesmo na vida cotidiana em que todos os homens por possuírem o *lógos* são políticos, é difícil ou talvez impossível relacionar-se com um indivíduo autoritário. "Não é fácil falar com um fascista. Quando o outro toma a palavra, ele reage interrompendo-o com insolência. Ele é inacessível à razão porque só a enxerga na capitulação do outro".[388]

Em oposição à aceitação do Sim nietzschiano do eterno ciclo do *devir* que, ao contrário de Hegel e Marx, jamais flui para o *ser*; ou à convicção de

[386]Cf. PLATÃO. *A república*, Livro VII.
[387] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 311.
[388] ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. Dialética do esclarecimento, p. 196.

Epíteto de que é impossível que o que aconteceu seja diferente do que de fato é, a ideologia, por meio da mentira e da falsidade, distorce os fatos adequando-os ao que melhor lhe aprouver. A negação da liberdade política efetiva-se quando, privando o ser humano da faculdade de agir, inventa subterfúgios metafísicos, entre os quais o de que ele teria "a liberdade de mudar à vontade o seu passado, e de que a diferença entre a verdade e a mentira pudesse deixar de ser objetiva vindo a ser apenas uma questão de poder e de esperteza, de pressão e de repetição infinita".[389]

Surgiu na Era Moderna, a *esfera social* que diluiu as fronteiras entre o público e o privado. A força, outrora localizada no domínio privado e o poder que somente era possível entre muitos, tornou-se *propriedade* do Estado moderno. É essa "autoridade" que permite ao Estado definir o que seja verdade ou mentira, bem ou mal, certo ou errado como questões de importância política para a sociedade. Tal autoridade é *legítima* porque está inscrita na Natureza ou na História, dependendo da situação que melhor aprouver.

> A legitimidade totalitária desafiando a legalidade e pretendendo estabelecer diretamente o reino da justiça sobre terra, executa a lei da História ou da Natureza sem traduzi-las em padrões do certo e do errado que norteiam o comportamento individual. Aplica a lei diretamente à humanidade sem conhecer os homens [concretos]. Espera que a lei da Natureza ou a lei da História, devidamente executada, engendre a humanidade como produto final; essa expectativa mentirosa – que está por trás da pretensão de um governo global – é aclamada por todos os governos totalitários. [390]

Conforme Hannah Arendt,[391] a sobreposição *da vita activa* à *vita contemplativa* fez com que as ideologias modernas tornassem-se mais eficientes para alienar o homem, protegendo-o dos revezes traumáticos da

[389] ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*, p. 333.
[390] ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*, p. 462.
[391] ARENDT, Hannah. Between past and future, p. 135 (179).

realidade que qualquer religião tradicional de outrora. Perante aquelas veiculadas pela tradição religiosa ou mística, as ideologias fomentadas pelo Estado são como superstições secularizadas. O poder e a força de manipulação de que dispõem, se comparadas com a resignação de outrora à vontade divina, é como canivete em mãos de crianças.

O pensador contemporâneo e mesmo o homem do senso comum tendem a identificar liberdade com democracia. Até certo ponto é uma relação plausível, mas a democracia não é uma forma de governo como a república ou a monarquia e sim um regime ou um sistema político cujo fundamento básico é ser constituinte e não constituído; instituinte e não instituído. Pensadores como Platão e Aristóteles são freqüentemente citados como "inimigos jurados da democracia". Ora, é preciso cautela ao denunciar as críticas de Platão e Aristóteles à democracia. Comentando uma passagem de *A República*, Jaeger discute as críticas de Platão à democracia.

> Platão traça o quadro sombrio da desconjuntada democracia do seu próprio tempo. A cidade – escreve – *transpira agora liberdade, e dentro dela todos podem fazer o que quiserem*. Portanto, a liberdade consiste, sobretudo, em se sentir livre de todo tipo de deveres, e não em se submeter por si próprio a certas normas interiores. *Cada um organiza a sua vida como melhor lhe apraz*. (...). A democracia surge aos olhos de Platão como (...) um "armazém" de todos os tipos de constituições, onde cada um toma o que está mais de acordo com seus gostos particulares.[392]

Por sua vez, Aristóteles é solidário com aqueles que consideram Sólon um bom legislador por haver emancipado o povo grego da escravidão, pondo fim a uma oligarquia excessivamente fechada. Critica, entretanto, a democracia ateniense dominada por demagogos que "passaram a cortejar o povo, como se este fosse um tirano".[393] O povo, por sua vez, tornou-se

[392] JAEGER, Werner. *Paidéia*, p. 947-948.
[393] ARISTÓTELES. *Política*, 1274 a.

"soberano até sobre as leis".[394] Reconhece, por outro lado, que em cidades "governadas democraticamente e sob o império da lei não aparecem demagogos, (...); onde, porém, as leis não são soberanas, aparecem os demagogos, pois o povo se transforma numa espécie de monarca múltiplo, numa unidade composta de muitos, já que os muitos são soberanos não como indivíduos, mas coletivamente".[395] Na verdade, Platão e Aristóteles criticam a democracia ateniense de sua época porque, dominada pela demagogia retórica aliada à incultura das massas, poderia vir a converter-se em terreno fértil para surgimento da tirania, a forma mais degenerada e perversa de governo. Quando um único homem ou *a tirania das massas* governa conforme seus próprios interesses, o espaço público é invadido pelo privado e a liberdade é banida da política, o que significa o fim mesmo da política. A tirania é execrada com veemência, pois "a função do governante é ser o guardião da justiça e, se ele é guardião da justiça, também é guardião da igualdade".[396] Ao conceber a *pólis* como uma comunidade de iguais, Aristóteles explicita o caráter eminentemente público do poder político. Na tirania, a oposição e o conflito de idéias inerentes à democracia são banidos, pois "as principais características do tirano era governar por meio de pura violência, precisando ser protegido do povo por uma guarda pessoal, obrigando-o a tratar somente de seus negócios particulares deixando para si o cuidado com o espaço público do governo".[397] Portanto, em Platão e Aristóteles, o poder político jamais se confunde com os interesses privados e é inconcebível que a justiça emane do poder arbitrário, despótico de um só. Ninguém melhor que Sófocles soube exprimir tal situação como na passagem em que Antígona, com suas sábias palavras, acusa o tirano Creonte que a condenara injustamente à morte.

[394]ARISTÓTELES. *Política*, 1298 b.
[395] ARISTÓTELES. *Política*, 1292 a.
[396] ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1134 b.
[397] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 104-105. (143).

> Não foi Júpiter que a promulgou [a lei]; e a Justiça, a deusa que habita com as divindades subterrâneas, jamais estabeleceu tal decreto entre os humanos; nem eu creio que teu édito tenha força bastante para conferir a um mortal o poder de infringir as leis divinas, que nunca foram escritas, mas são irrevogáveis; não existem a partir de ontem ou de hoje; são eternas, sim! E ninguém sabe desde quando vigoram.[398]

Ao que parece, a democracia liberal representativa contemporânea ao fazer do Estado o órgão responsável pela administração da força, do poder e da justiça, *tomou para si o cuidado com o espaço público do governo* obrigando *a população a tratar somente de seus negócios particulares*. Assim, a crítica que Hannah Arendt[399] faz ao totalitarismo pouco ou nada difere da que faz à democracia de massa. Porém, admitindo-se a divisão do poder governamental em executivo, legislativo e judiciário por Montesquieu expressa na máxima "somente o poder controla o poder", há que se admitir, também, a possibilidade do poder da lei para fiscalizar e controlar as diferentes esferas do poder estatal como fundamento de todas as formas verdadeiramente democráticas de governo. Fora ou acima dos ditames legais, a democracia facilmente degenera-se na mais arbitrária forma de tirania, como fora explicitado por Platão e Aristóteles. Na verdade, o poder só pode ser limitado *e* ainda assim ficar intacto pelo poder. O princípio da separação do poder não somente acarreta a garantia contra sua monopolização por uma das partes do governo como também proporciona a edificação, no coração do governo, de mecanismos por meio dos quais um novo poder é constantemente gerado, mas sem expandir-se exageradamente em detrimento de outros centros ou fontes do poder.

[398] SÓFOCLES. *Antígona*, versos 515-520.
[399] ARENDT, Hannah. *On revolutin*, p. 121.

A equiparação de república com democracia, a partir do século XIX, levou à desconcertante confusão entre *espírito público* e *opinião pública*. Quando baseada na opinião pública, sempre sujeita às paixões dos governados e à demagogia dos governantes, a democracia mostra sua fragilidade, sua existência efêmera e atribulada. Ninguém pode formar sua própria opinião sem a pressão das opiniões defendias por outras pessoas, em especial aquelas dos políticos profissionais que procuram nivelar, planificar as opiniões em uma *única* opinião, pois "jamais poderá haver formação de opinião quando todas as opiniões se tornam iguais".[400] Daí a aversão inicial dos fundadores norte-americanos à concepção de democracia, pois nela viam uma espécie *de tirania aclamada pelo povo*. O temor não era tanto "da possibilidade de lutas de facções contrárias, mas do receio, da apreensão de instabilidade num governo abalado por paixões comuns e totalmente destituído de espírito público".[401] A democracia baseada na opinião pública, sujeita às paixões dos governados e à vaidade e sede de poder dos governantes, está em flagrante oposição ao espírito público. A primeira pode converter-se em uma tirrania aclamada pelo povo, a segunda em uma tirania legitimada por um *líder carismático* qualquer, cujo exemplo mais contundente foi o nazismo. Tudo no Estado e nada fora do Estado. A centralização administrativa, a dissolução do princípio dos direitos e garantias individuais, o conseqüente desmantelamento de todos os canais de participação do povo, a completa dissolução desses organismos de expressão da pluralidade de idéias e opiniões aliada à *educação do povo*, na verdade *adestração das massas*, conduziu a sociedade à destruição de valores, inclusive aqueles tidos como *sagrados por natureza*. Assim, os jovens da *jungvolk* (juventude alemã) denunciavam os próprios pais à *Gestapo*, a polícia secreta. Uma situação de terror em que todos se tornam

[400] ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 225.
[401] ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 226.

suspeitos em nome da identidade racial, da igualdade, do orgulho nacional ou da fidelidade das massas ao Grande Líder, ao *Füher*.

> A principal diferença entre a polícia secreta despótica e a totalitária encontra-se na distinção entre inimigo "suspeito" e inimigo "objetivo". Este último é definido pela polícia do governo e não por demonstrar o seu desejo de derrubar o sistema. Ele nunca é um indivíduo cujos pensamentos perigosos tenham de ser provocados ou cujo passado justifique a suspeita, mas é um "portador de tendências" [perigosas], como o portador de uma doença [letal]. Praticamente falando, o governante totalitário age como um homem que persistentemente insulta um outro homem até que, mais tarde, todo o mundo venha saber que ele é seu inimigo, a fim de que possa, com certa plausibilidade, vir a matá-lo em autodefesa. É, certamente, um método grosseiro, mas funciona - como o sabe quem quer que tenha visto como certos carreiristas bem sucedidos eliminam seus concorrentes.[402]

Não há como negar que uma "imprensa livre e idônea (...) tem uma função enormemente importante a cumprir e pode perfeitamente ser chamada de quarto poder de governo"[403] em uma república democrática. É na divergência e não na convergência de opiniões, que se pode assentar as bases de uma democracia, pois sem conflitos de opiniões os fatos são distorcidos em nome da verdade do governante. Em uma democracia, mais que o voto, o que deve ser considerado é "o compromisso do cidadão com a lei *numa sociedade de consentimento* (...) no sentido de apoio ativo e participação em todos os assuntos de interesse público".[404] Consoante o pensamento de Hannah Arendt[405], consentimento não significa acomodação, mas a "arte de divergir" e a possibilidade dos indivíduos associarem-se voluntariamente uns com os outros, não na forma de partidos, mas de "organizações *ad hoc* que perseguem objetivos a curto prazo e desaparecem quando o objetivo é atingido". Assim, o elemento distintivo da organização da sociedade norte-americana, em oposição a outras, foram as associações tidas como a condição essencial para

[402] ARENDT, Hannah. *The origins of totalitarianism*, p.423-424.
[403] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 46.
[404] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 76.
[405] Cf. ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 79-86.

a ação dos indivíduos. Nesse sentido, "a liberdade de associação tornou-se uma garantia necessária contra a tirania da maioria". Por se o conflito e a divergência inerentes à democracia, e não a unanimidade de opinião como no totalitarismo, no espaço democrático da ação política a "liberdade sempre implica em liberdade de divergir".[406] A concepção de Estado defendida por Hannah Arendt tem por base um "sistema federalista, cuja vantagem é que o poder não vem nem de cima nem de baixo, mas é dirigido horizontalmente de modo que as unidades federadas refreiam e controlam mutuamente seus poderes".[407] Mas, o que realmente legitima a política são as organizações espontâneas, os sistemas de conselhos que

> nunca apareceram como resultado de uma tradição ou teoria revolucionária consciente, mas de um modo totalmente espontâneo; cada vez como se nunca tivesse havido nada semelhante antes. Assim, o sistema de conselho parece corresponder e brotar da própria experiência da ação política.[408]

Ao discutir a escolha dos representantes dos membros dos conselhos no início da formação social dos Estados Unidos, Hannah Arendt retoma a tese de que um governo autoritário é escalonado de forma piramidal. Porém, na sociedade estadunidense, "a autoridade não foi gerada nem no topo nem na base da pirâmide, mas em cada camada, o que poderia vir a ser a solução de um dos problemas mais sérios de toda política moderna, que é (...) a questão de como conciliar igualdade e autoridade".[409]

Por fim, como afirma Lafer, a liberdade para Hannah Arendt, "não é a liberdade moderna e privada da não-interferência, mas sim a liberdade pública de participação democrática. (...). 'Sem o povo ou um grupo não há poder', é a razão pela qual Hannah Arendt – como afirma Habermas – é uma corajosa

[406] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 190.
[407] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 198.
[408] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 199.
[409] ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 278.

radical democrata".[410] E, numa república democrática moderna, há que se reinventar o antigo conceito de igualdade dos gregos antigos, compreender que a igualdade pode ser definida de uma forma diferente da igualdade formal, de direito e não de fato, da democracia liberal burguesa. Ouso afirmar que compreendo por igualdade a ausência de diferenças de direitos e deveres entre os membros da sociedade para estabelecer os princípios da fundação dos corpos políticos. É a inexistência de diferenças étnicas, sexuais, religiosas e culturais, pois seu fundamento está na experiência comum, no direito e no dever de co-responsabilidade pela busca do bem-comum, o que implica participação. Entendo que o contrário da igualdade não é a diferença, mas a desigualdade socialmente visível numa sociedade tão cindida e marcada pela exploração como a nossa. Somos membros de uma grande família, a espécie humana, certeza essa decodificada pelo genoma humano, sendo fundamental sabermos lidar com a diversidade que nos caracteriza. Homens e mulheres são obviamente diferentes, mas a desigualdade estará implícita se tratarmos essa diferença estabelecendo a superioridade de gênero, de cor, de religião ou de orientação sexual. Todos têm o direito à afirmação da diferença, pois a diferença pode ser enriquecedora, pode conduzir a experiências novas na esfera da política, dos costumes, da educação ou da cultura, mas a desigualdade pode ser um crime. É necessário, então, precaver-se contra esse crime, pois, nas condições atuais em que vigora uma verdadeira "idolatria" da novidade, "as experiências estão deixando de ser comunicáveis".[411]

[410] LAFER, Celso. A política e a condição humana. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p.350-351.
[411] BENJAMIN, W. O narrador... In: *Magia e técnica, arte e política*, p. 200.

CAPÍTULO III

EDUCAÇÃO, CULTURA E ARTE

Nos capítulos precedentes demonstrei que o interesse de Hannah Arendt pela vontade no que tange à política não se circunscreve à concepção do *liberum arbitrium voluntatis* de Santo Agostinho, à liberdade de escolha entre *velle* e *nolle*, entre querer e não querer. Ela rejeita também a tese marxista de que, pela ação, o homem transforma a natureza adaptando-a as suas necessidades e, nesse processo, cria a si mesmo. Embora tenha sido aluna de Husserl, a concepção de liberdade que norteia seu pensamento difere, também, da de Sartre, um pensador que radicaliza a fenomenologia husseerliana. Ao excluir qualquer concepção que tende a situar a liberdade política no campo da interioridade, Hannah Arendt denuncia as concepções marxistas e existencialistas como falácias metafísicas, pois partem do pressuposto de que, por um ato da vontade, o homem pode prever o futuro e modificar o mundo. É verdade que a liberdade política circunscreve-se no

campo da ação, mas uma vez desencadeado o ato inicial, o homem perde o domínio sobre ele.

As referências a Nietzsche permeiam significativamente a obra de Hannah Arendt. Seguir o percurso do seu pensamento sobre a filosofia nietzschiana, não é tarefa fácil. Ela mesma traduz para o inglês os fragmentos póstumos organizados pela irmã do filósofo sob o título de *Vontade de potência* e conclui, ao analisar e reorganizar os fragmentos, que Nietzsche "jamais escreveu um livro com o título de 'Vontade de Potência': a coleção de fragmentos, notas e aforismos (...) são, a saber, um experimento de pensamento, um gênero literário surpreendentemente raro nos registros de nossa história".[412]

Nietzsche identifica a vontade com a vida inserindo-a no âmbito do *eu quero* e não no do *eu posso*, e querer e poder não são a mesma coisa: *non hoc velle quod posse*. Em Nietzsche, o poder jamais é identificado com a vontade de potência no sentido de coerção pela força que subjuga e aniquila os outros, mas relaciona-se com a vontade exercida sobre si mesmo, pois "somos ao mesmo tempo a parte que comanda *e* a que obedece".[413] O além do homem nietzschiano é aquele cuja potência transborda e se derrama num eterno e incessante dizer *sim* à vida, redimindo o passado e abrindo-se ao futuro. O super-homem, não apenas aceita, mas *quer* o eterno ciclo do viar-a-ser tal como Nietzsche[414] o define no experimento de pensamento do *eterno retorno*,

[412] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito,* p. 307.
[413] NIETZSCHE, F. *Para além do bem e do mal*, p. 24.
[414] "E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: 'Esta vida, assim como a vives agora e como a viveste terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e seqüência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha de poeira! – Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que te falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderias: 'Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!' Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele te transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: 'Quero isto ainda e uma vez e ainda inúmeras vezes?' pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não *desejar* nada *mais* do que essa última, eterna

o qual exclui qualquer possibilidade de modificar o passado ou projetar o futuro com certeza previsível e determinada. Subvertendo a máxima socrática, convida o homem a agir não "segundo a sentença 'conhece a ti mesmo', mas [segundo esta que diz] *quer* um si-mesmo, e assim *te tornarás* um si-mesmo".[415] Nada é mais significativo para Nietzsche que a aceitação da inocência do devir, para o qual a vontade é impotente, pois é impossível não querer que tenha ocorrido o que de fato ocorreu. O *eterno retorno*, o pensamento mais pesado que um homem poderia conceber, na verdade a proposição de uma volta ao conceito cíclico de tempo da Antigüidade, "parece estar em flagrante contradição com qualquer noção possível de Vontade, cujos projetos sempre pressupõem o tempo retilíneo e um futuro ignorado e, portanto, aberto a mudanças".[416] O experimento de pensamento do eterno retorno destrói a idéia de um progresso contínuo e ilimitado, pois elimina a falácia metafísica não só de uma causa primeira como de toda relação de causa e efeito, rompendo, assim, com a estrutura linear do tempo. A afirmação nietzschiana de que *tudo passa* jamais corresponde a uma negação da vida, mas a um dizer *sim* à vida tão veementemente que ultrapassa todo e qualquer niilismo, pois não se detém pura e simplesmente na negação daquilo que é, mas "a um *dionisíaco* dizer – sim ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção ou seleção – quer o eterno curso circular: - as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento".[417] Zaratustra, o além do homem, expressa o que entende por salvação, redenção: "Redimir os passados e transformar todo 'Foi assim' num 'Assim eu quis!' – somente a isto eu chamaria redenção!"[418] A abundância de vida, o amar à vida, o prazer que quer

confirmação e chancela?" (Nietzsche, F. *A gaia ciência*. In: Os pensadores, p. 164-165).
[415] NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, p. 96 (Os pensadores).
[416] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 311-312.
[417] NIETZSCHE. *O eterno retorno*. In: Os pensadores, v.2, p. 173.
[418] NIETZSCHE. *Assim falou Zaratustra*, p. 172.

a eternidade não nega, inclusive, a morte: consumação do dionisíaco estado em que o ser humano diz *sim* à vida, pois tudo "o que se tornou perfeito, tudo o que está maduro – quer morrer!', (...). Mas tudo o que não amadureceu quer viver".[419]

Se o sentido da educação não está no seu fim, mas no seu começo há, então, que se questionar a concepção finalista que quase invariavelmente se atribuiu a ela. Ao sustentar a tese da natalidade como a essência da educação, o fato de o homem nascer num mundo que já estava aí e que permanecerá após sua morte permite a Hannah Arendt inferir algumas considerações importantes. A principal delas é, como vimos, a descoberta de uma outra concepção de liberdade em Santo Agostinho, a de que o ser humano é um início: "*quod initium eo modo antea nunquam fuit. Hoc ergo ut esset, creatus est ante quem nullus fuit*".[420] Essa concepção está em franca sintonia com a filosofia kantiana, a faculdade de começar uma série causal no tempo, e em explícita oposição à tese inicial da liberdade filosófica agostiniana, *o liberum arbitrium voluntatis*. Embora Santo agostinho fosse ciente de que querer não é o mesmo que poder, não há como negar que tais faculdades estão intimamente interligadas em sua filosofia. Mesmo que o eu-quero não esteja no comando do eu-posso, "a faculdade de poder identificava-se com a vontade; o querer era já praticar".[421] Por ser um início, o homem temporal é um iniciador em virtude da capacidade original de começar uma série causal no tempo. Se Santo Agostinho tivesse levado suas reflexões às últimas conseqüências "teria definido os homens não à maneira dos gregos, como mortais, mas como 'natais'".[422]

---

[419] NIETZSCHE, *Assim falou Zaratustra*, p. 375-376.
[420] AGOSTINHO. The city of God, Livro XII, Cap. 20 e 21. Apud ARENDT, Hannah. *A vida do ...*, p. 266.
[421] AGOSTINHO. *Confissões*, livro VIII, cap. 8, p. 140.
[422] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 267.

Em seguida está a afirmação da vida tal qual na filosofia nietzschiana e a aceitação e a responsabilidade pelos recém-chegados ao mundo. Mas a filosofia da vontade em Nietzsche[423] é um pouco complexa. Não se resume apenas a um *eu-quero* pessoal, pois o anseio, o ímpeto e o instinto não são senhores da vontade. Se, para Nietzsche, querer é comandar, o querer é o senhor dos anseios. Como em Santo Agostinho, inerente ao querer está o pensamento que comanda o qual não se dirige ao comando dos outros, mas, por acontecer no espírito, é inerente ao ser que comanda. Portanto, somente ao vencer uma resistência interna o *eu-quero* converte-se no *eu-posso*, pois aquele que quer deve estar no comando do seu querer. Nietzsche muda, então, o eu-quero para o eu-posso antecipado negando, assim, o *eu-quero-mas-não-posso* de São Paulo e, nesse ato, redime o passado e identifica a vontade com a vida, e o ímpeto de viver com a vontade de querer a exemplo do experimento de pensamento do eterno retorno. O eu-quero antecipa "um eu posso: o eu-quero-*e*-eu-posso é o prazer da vontade".[424] A questão desloca-se, então, da esfera do *eu quero* para a do *eu posso* visivelmente presente na filosofia de Nietzsche e "de um modo estranhamente semelhante ao da concepção de Santo Agostinho sobre o qual Nietzsche certamente nada sabia".[425] A partir dessa concepção Hannah Arendt elaborou uma forma original de refletir sobre a política, a liberdade, a educação e a cultura. Ao criticar a concepção do *liberum arbitrium voluntatis* que vigorou no pensamento filosófico e político ocidental, situando a liberdade na vontade ou na interioridade do homem, ela radicaliza as críticas a Hegel, Marx e ao existencialismo. O aprofundamento dessas críticas fez com que Hannah Arendt[426] viesse a concordar com Nietzsche de que a Era Moderna converteu-

[423] Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 308-315.
[424] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 214.
[425] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 307.
[426] Cf. ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 300.

se numa *Era da suspeita*, pois o homem já não estava mais certo de coisa alguma, nem mesmo de sua realidade tangível. Perdido no labirinto existencial, desprovido de qualquer certeza, ele precisava de uma prova não só da existência de Deus como também de si mesmo. Mas, na tese de que a essência da educação é a natalidade, está implícita também a de que o *sentido* da condição humana é a vida, a liberdade. Assim, exceto no que tange à concepção nietzschiana da morte como consumação da existência, a afirmação da vida é o fundamento da filosofia da natalidade de Hannah Arendt. Nela está implícita a afirmação da singularidade e da pluralidade, da igualdade e da diferença, condição para a ação. Se a ação não se efetiva na singularidade e na interioridade, é porque o homem não nasceu no singular para viver isolado, mas para começar coisas novas no plural juntamente com outros seres humanos. Privar o homem da liberdade da ação é privá-lo da própria vida. "Só quando os recém-nascidos são privados de sua espontaneidade, de seu direito a começar algo novo, o curso do mundo pode ser vaticinado e previsto, de maneira determinística".[427] Foi essa situação de completa negação da espontaneidade e da imprevisibilidade da existência, juntamente com uma obsessão pelo futuro, e não pela experiência do passado a exemplo dos romanos, que levou a humanidade a uma situação de crise da autoridade, cujos desdobramentos mais profundos recaíram na política e na educação.

1. A crise da autoridade: Platão e Aristóteles.

A passagem para o terceiro milênio caracteriza-se por uma situação de crise que envolve os sistemas políticos, o estado, a família, a escola, os valores, enfim, as instituições e costumes em geral. O vocábulo *crise* significa

[427] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p. 58.

ruptura, transição, passagem difícil para uma nova ordem desconhecida. A crise caracteriza-se por uma situação em que os acontecimentos da vida social, rompendo os padrões tradicionais e esgotando as possibilidades de manutenção da velha ordem, deslocam e questionam a organização de alguns ou de todos os grupos constituídos da sociedade. Fase traumática caracterizada pela ruptura das instituições, fatos e idéias, a crise traduz-se por um momento decisivo quando os conflitos políticos e sociais não podendo ser ocultados, vêm à superfície possibilitando a oportunidade de serem trabalhados e equacionados. A crise aparece, então, como o momento criativo em que o antigo equilíbrio é rompido para dar lugar à invenção do novo.

Hannah Arendt concebe a educação como uma atividade pré-política, à qual compete fazer a transição *entre o espaço privado da família e o espaço público da política*. Se é no diálogo com os outros que a ação, característica essencial da política encontra seu fundamento, como agir e como educar em um mundo onde os valores foram fragmentados e a autoridade quase desapareceu, inclusive da família e do mundo público como um todo?

O ponto de partida das reflexões de Hannah Arendt é a crise da autoridade advinda com o esfacelamento da tradição no limiar da Idade Moderna que levou os homens a uma tal crise de identidade a ponto de hoje não se poder mais recorrer a nenhum fundamento coerente e inconteste de autoridade que seja aceito por todos. Nesse sentido, "uma crise constante da autoridade, sempre crescente e cada vez mais profunda acompanhou o desenvolvimento do mundo moderno em nosso século".[428] Essa crise, por ser "política em sua origem e natureza,"[429] faz-se presente em todas as esferas da sociedade. Nesse sentido, a educação que, a princípio seria a responsável por

[428] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 128 (91).
[429] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 128 (91).

fazer a ponte entre o espaço privado da família e o mundo público da política necessita ser pensada de forma crítica, isenta de *moralismos* e *psicologismos*, além da denúncia de ações tópicas, fugazes que, ao invés de procurar soluções claras, aprofunda ainda mais a crise da qual ela não está isenta.

> O sintoma mais significativo da crise, a indicar sua profundeza e seriedade, é ter ela se espalhado em áreas pré-políticas, tais como a criação dos filhos e a educação, onde a autoridade no sentido mais lato sempre fora aceita como
>
> uma necessidade natural, requerida obviamente tanto por necessidades naturais, o desamparo da criança, como por necessidade política, a continuidade e a estabilidade de uma civilização que somente pode ser garantida se todos aqueles que são recém-chegados por nascimento forem guiados em um mundo preestabelecido no qual nasceram como estrangeiros. (...). Tanto prática como teoricamente, não estamos mais em posição de saber o que a autoridade realmente *é*.[430]

Em que consiste, pois, a autoridade? Se for verdade que a autoridade exige obediência, ao mesmo tempo ela exclui a coerção e o constrangimento psicológico ou físico, pois o império da violência é sinal visível do fracasso da autoridade. Hannah Arendt continua seu raciocínio e, afirma que, ao contrário da sociedade grega, a autoridade hoje não se exerce por meio da demonstração e da argumentação, algo somente possível em uma sociedade igualitária. Fora da experiência grega, uma sociedade igualitária é identificada com a tirania. Nela, "o tirano é o governante que governa como um contra todos, e esse 'todos' que ele oprime são todos iguais, igualmente privados do poder".[431] Conclui que a autoridade pressupõe hierarquia, baseia-se numa relação de mando e obediência, relação essa que teve seus alicerces solapados na modernidade. Mas, se é verdade que o homem contemporâneo encontra-se privado dos fundamentos que conferia legitimidade à autoridade,

[430] ARENDT, Hannah. *Between past end future*, p. 92 (128)
[431] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 136 (99).

isso não o redime da responsabilidade pelo mundo, especialmente pelos recém-chegados que nele adentram. Tal situação não implica, "necessariamente, a perda da capacidade humana para construir, preservar e cuidar de um mundo que sobreviverá e permanecerá como um lugar adequado à vida para todos aqueles que virão após nossa permanência nele".[432]

Ao afirmar que "os grandes autores da Grécia tornaram-se autoridades nas mãos dos Romanos, não na dos Gregos,"[433] Hannah Arendt explicita o caráter eminentemente fecundo da filosofia grega que fundamentou a teoria política romana sobre a autoridade e influenciou, de maneira incisiva, a cultura ocidental até o limiar da Idade Moderna. Se hoje a crise da autoridade é algo evidente em nosso mundo secularizado, o bom senso recomenda um olhar para o passado, para a tradição. Não para *copiá-lo* ou *adaptá-lo* à realidade presente, pois tal intento, além de impossível, seria ingenuidade, romantismo ou saudosismo estéril. Ao se conceber a história como pensamento reflexivo, não constituída no tempo, mas constituinte do próprio tempo, os seres humanos podem recriar o passado, recuperando certos conceitos como, por exemplo, o de autoridade, no sentido de proporcionar aquilo que toda a tradição grega tinha por fundamento: a edificação da sociedade tendo por base a vida justa, bela e feliz. Hannah Arendt lembra ainda que o conceito de "autoridade (...) como fator decisivo nas comunidades humanas não existiu sempre, embora tenha atrás de si uma longa história, (...) não se encontra presente em todos as organizações políticas".[434] A própria palavra, *auctoritas*, e o conceito é de origem latina, romana e não grega. Entretanto, se a autoridade pressupõe a idéia de

[432] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 132 (95).
[433] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 124 (167).
[434] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 142 (104).

legitimidade nas relações de ordenação e obediência, não significa que tais relações não estivessem presentes em outras sociedades, inclusive a grega. Talvez, não da maneira "*stricto sensu*" como aparece na sociedade romana em que a autoridade, ao contrário do "poder que pertencia ao povo, centra-se o Senado".[435] Afirmar que o conceito de autoridade não é algo perceptível em todas as sociedades e culturas é tão estranho como a afirmação compartilhada pelos filósofos de que os gregos foram os inventores da política, pois é evidente que antes deles havia sociedade organizada. A reflexão, o interrogar a fundamentação racional da ordem política e social é, realmente, algo originalmente grego.

Na Grécia, o que legitimava a *autoridade* (utilizo aqui a expressão na ausência de outra, visto que a autoridade não se confunde com o poder), era o fato dela estar fundada na natureza. Não no sentido como se entende natureza hoje, conceito que só aparece com os filósofos iluministas no século XVII, mas no sentido de *physis*, de tudo o que não foi criado, feito pelas mãos humanas, o que inclui os deuses, o cosmos, as idéias e os sentimentos humanos. No início de *Odisséia* Zeus repreende os mortais por culparem os deuses pelos seus males quando, na verdade, a responsabilidade é apenas deles mesmos por haverem se desvencilhado da razão, inscrita na lei natural. "Caso curioso, que os homens nos culpem dos males que sofrem! Pois, dizem eles, de nós lhes vão todos os danos, conquanto contra o Destino, por próprias loucuras, as dores provoquem".[436] No transcorrer da trama, a referência marcante é a de Ulisses, o astucioso, que desafia as *moîras* e, mesmo com o auxílio de Palas Atena, sofre as conseqüências por haver transgredido as forças naturais.

[435] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 122 (164).
[436] HOMERO. *Odisséia*, versos 31-33.

Vimos no capítulo 2 que, ao conceberem a *pólis* como uma comunidade de iguais, os gregos explicitam o caráter eminentemente público do poder político que não se confundia com os interesses privados sendo, portanto, inconcebível que a autoridade emane do poder arbitrário e despótico de um só. O argumento de Antígona, quando Creonte insiste em proibi-la de enterrar o irmão, tem por base o fato de que nenhum mortal tem a permissão de infringir as leis divinas inscritas na natureza, leis que jamais foram escritas e que não podem ser revogadas por um ato arbitrário de um único homem. Para o homem grego, o que confere legitimidade à lei é sua ordenação à razão, inscrita na natureza, sendo injusto e contrário ao *lógos,* o poder emanado da vontade arbitrária. Dessa maneira, como no indivíduo o movimento do desejo "tende ao excesso e, deve ser regido pelo *métron* da virtude, assim, a dinâmica do poder é habitada internamente pela desmesura ou a *hýbri*s da violência e deve ser regulada internamente pelo *lógos* presente na lei".[437] A conclusão que se extrai da tragédia de Sófocles é que o poder jamais pode ser definido pela ética do espaço privado, que nenhuma autoridade é legítima quando baseada na vontade despótica de um único homem e que a ordem social não está no arbítrio do tirano, mas na justiça, inscrita na natureza e razão de ser do Estado. "O *nómos* ou a lei da cidade é o modo de vida do homem que reflete a ordem cósmica contemplada pela razão".[438]

Não se podendo falar em autoridade em sentido estrito na *pólis* grega, de onde emana a ordenação que confere legitimidade ao poder? Hannah Arendt sustenta que em "nenhum outro lugar do pensamento grego percebe-se uma ligação tão clara do conceito de autoridade como na *República* de

[437] VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II:* ética e cultura, p. 137.
[438] VAZ, Henrique C. de Lima. *Escritos de filosofia II:* ética e cultura, p. 146.

Platão".[439] De fato, "ao outorgar às leis a qualidade que faria delas governantes inquestionáveis de todo o domínio político,"[440] para Platão o que confere legitimidade ao poder é a lei, definida por ele como soberana sobre todas as coisas. A lei é concebida como o "déspota" dos governantes. Fora da lei não há estado, não há cultura, enfim, não há ordem, mas retorno ao caos, à desordem inicial das origens. O grego tinha tamanha consciência desse fato que jamais o escondia. O culto a Dionísio (Brômio) era uma forma de pacificar a *condição bárbara* presente em cada cidadão. Em seu íntimo, o grego sabia que o apolíneo brotou "de um fundo dionisíaco (...) ele tinha necessidade de se tornar apolíneo (...) quebrar sua vontade de descomunal, múltiplo, incerto, assustador, em uma vontade de medida, de simplicidade, de ordenação a regra e conceito".[441] Nesse sentido, o apolíneo é "a liberdade sob a lei".[442]

Platão antecipa idealmente um Estado futuro definido pela ética como fundamento da autoridade. O filósofo pensa a questão da virtude como sustentáculo para erigir sua teoria do Estado, no qual a idéia do Bem, tendência teleológica do ser à perfeição, aparece como o fim último visado pela educação da comunidade. Como esclarece Hannah Arendt, "a idéia do belo como a idéia máxima refletia essas experiências muito mais adequadamente que a idéia do bem. Mesmo nos primeiro livros de *A República*, o filósofo ainda é definido como o amante da beleza, e não da bondade, e é apenas no sexto livro que a idéia do bem como idéia suprema é introduzida".[443] É a virtude por excelência, fim expresso da política e da qual deriva a autoridade, que o estadista deve almejar e proporcionar sua

[439] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 145 (107).
[440] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 144 (106).
[441] NIETZSCHE, F. *O eterno retorno*, p. 174.
[442] NIETZSCHE, F. *O eterno retorno*, p. 173.
[443] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 153.

efetivação. As idéias de Platão só tornaram-se medidas de autoridade no momento em que "o filósofo deixou o céu límpido das idéias e retornou à escura caverna da existência humana".[444] Platão projeta o seu Estado perfeito cujo governante será o rei filósofo tendo por base a situação concreta da Grécia, em especial a Atenas de sua época. Foi a decadência moral, a degenerescência dos valores éticos-políticos de uma democracia corrupta que levou Sócrates, o mais sábio e o mais justo de todos os mortais, à morte. Dessa maneira, o alicerce do pensamento platônico encaminha-se no sentido de realizar um Estado, por meio da educação do cidadão, que consiga unir e conjugar duas realidades que na terra estão geralmente divorciadas: o poder e a sabedoria. Daí a tese de Platão[445] de que nem o Estado nem a vida da sociedade humana melhorariam enquanto os filósofos não se fizessem governantes ou os governantes não se convertessem em filósofos. Diferente da *paidéia* de Homero, em Platão, o recurso ao mito geralmente representa "um engenhoso artifício para impor obediência àqueles que não se sujeitam ao poder coercitivo da razão, sem utilizar efetivamente da violência externa".[446]

Em *A República*, Platão[447] procura mostrar como a desintegração do Estado no interior da alma do governante assinala a ruína do seu poder externo. O Estado jamais é identificado simplesmente com o poder, mas sempre relacionado com a estrutura espiritual dos homens que o representam. Por conseguinte, se a causa da decadência dos Estados deve ser buscada na incultura, na falta de sintonia entre os apetites instintivos e a razão na alma do governante, ao homem inculto é vedado toda e qualquer influência na direção do Estado. E pode muito bem acontecer que neste sentido profundo se tenha

[444] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p.109 (149).
[445] Cf. JAEGER, W. *Paidéia*, p. 609.
[446] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 111 (151).
[447] Cf, JAEGER, W. *Paidéia,* p. 1330-1331.

de considerar inculto mesmo alguém que a opinião geral considere tipicamente culto, o hábil calculador de rápida percepção mental e o que sabe exprimir-se engenhosamente utilizando-se da retórica evasiva como meio de persuasão. Platão vê nessas "qualidades" um sintoma de que o instintivo predomina sobre o racional. O sofista, preso à retórica e ao efêmero não educa. Na verdade, ele é o reverso do homem culto.

O Estado platônico não é um aglomerado de indivíduos dominados pelos mais hábeis no discurso ou pelos mais fortes ou sagazes, mas uma união de pessoas movidas por um ideal ético e racional. A autoridade não está no carisma pessoal, mas na prática da virtude, fim último do conhecimento. Por isso a retórica não constitui uma arte no sentido estrito do termo, porque não se apóia no conhecimento da verdade, essência da educação na filosofia de Platão. A retórica resume-se à simples rotina, uma maneira engenhosa de persuadir os homens perante os tribunais ou nas assembléias do povo, ao passo que ao verdadeiro educador e ao estadista compete a formação do espírito, cuja necessidade o simples prático, a exemplo dos sofistas, não atinge.

A forma do Estado ideal preconizado por Platão corresponde a uma espécie de aristocracia. Entretanto, o *governo dos melhores* não significa o governo dos detentores de privilégios, dos títulos de nobreza. O sábio é o melhor porque, liberto da aparência corruptível e mutável do sensível, contempla a verdade incorruptível e imutável da Idéia. Por conhecer e vivenciar a verdade por meio da reflexão é capaz de traduzi-la em sua vida cotidiana e, em escala ampliada, no Estado. Converte-se no melhor, no mais apto para conduzir o governo, cujo fim, essencialmente ético, visa à felicidade da comunidade política, da *pólis*. Em síntese, a autoridade preconizada por Platão assenta-se na sabedoria, na busca incessante e

amorosa da verdade e não na posse. O sábio concilia em sua alma uma eqüidistância entre o excesso (prazer) e a carência (dor), uma "espécie de repouso da alma em relação ao prazer e a dor",[448] o que o torna capaz de bem julgar, de decidir o verdadeiro do falso. Para Platão, a vida feliz está na *ataraxia*, na ausência de perturbações da alma. O educador filósofo, por ter atingido tal estado, partilhará dos "prazeres mais verdadeiros de que é possível fruir, uma vez que é a verdade que o guia, e dos que lhes são próprios".[449] Ao final do Livro IX d'*A República*, ele insiste na tese de que no sábio está a autoridade para o governo de sua cidade ideal, o que não retira sua grandiosidade. Ao contrário de Hegel que preconiza um Estado como a mais alta síntese do Espírito Absoluto, Platão não é tão *idealista* assim. Digo isso pelo simples fato de ele erigir seu Estado como um *modelo*, uma *idéia* que nem sequer precisa ter existência real. De fato, ele não esconde essa convicção, pelo contrário, ele a afirma. O Estado Ideal de Platão insere-se mais no campo do *vir-a*-ser[450] que na esfera da Idéia propriamente dita. É uma

[448] PLATÃO. *A República*, 583 c.
[449] PLATÃO. *A República*, 586 d.
[450] Não estou argumentando que o Estado platônico é uma **Utopia** no sentido atribuído ao termo por Thomas More no século XVI. Em verdade, Platão sempre lutou pela realização efetiva de sua cidade ideal e sua vida pessoal é prova cabal desse fato. "É fácil interpretar o Estado da República como uma Utopia: cidade construída nas nuvens, miragem crepuscular que dura uma hora e se desvanece na noite. Mas o diálogo se baseia em condições reais, e procurou modelar, ou pelo menos influenciar, a prática política do seu tempo. (...). Platão não está muito interessado na praticabilidade do que propõe. Ele imagina um ideal, e não quer provar que esse ideal possa existir na realidade (472 C-D). Os fatos são inferiores à teoria, na maneira como se aproximam da verdade perfeita; a ação não pode acompanhar o pensamento (473 A). O mundo factual que conhecemos está permeado de princípios, mas estes estão condicionados por muitas limitações. Podemos intelectualmente eliminar as limitações, e construir em nossa mente uma imagem de como seriam as coisas se os princípios verdadeiros da vida humana pudessem operar livremente (501 A-C). Esta imagem não é um sonho. É uma abstração, livre das condições que afetam a operação dos princípios – os quais, entretanto, permanecem como traços marcantes; e estes princípios são reais, e mais reais ainda, na verdade, do que as condições abstraídas. Se, após tal abstração, supomos um conjunto de condições diferentes das reais, e mais favoráveis à manifestação daqueles princípios, estamos, num certo sentido, sonhando; contudo, num outro sentido, esta nova imagem não é um sonho – admitindo-se sempre que as condições abstraídas não sejam inevitáveis, e que as condições introduzidas pela nossa imagem não sejam impossíveis. Tudo vai depender da sociedade em que vivemos. Se esta sociedade afastar os antigos condicionantes, e adotar as novas condições, o sonho poderá transformar-se em realidade, e a cidade etérea numa cidade de homens e edifícios. (...). Um "sonho" como o de Platão pode elevar-nos a uma posição onde seja possível distinguir entre os vários elementos que compõem o conjunto, ajudando-nos inclusive a controlar melhor a nossa vida. E isto não é tudo. As condições que criamos mentalmente podem agir na realidade como um fermento; o nosso sonho pode adquirir realidade sob a forma de influência, mesmo que não se estabeleça como um fato. Pode ter, assim, efeitos mais duradouros do que qualquer fato. É impossível estimular a

possibilidade, um espelho transfigurador no qual o homem pode e deve mirar sua conduta buscando a possibilidade de torná-lo efetivo. Ao final do livro IX d'*A República*, Platão conduz o diálogo de tal maneira que Gláucon, seu interlocutor, vê-se obrigado a admitir que a essência da Cidade Ideal não está em sua existência concreta ou não.

> - Compreendo. Referes-te à cidade que edificamos há pouco em nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio bem que não se encontra em parte alguma da terra.
>
> - Mas talvez haja um modelo no céu para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, porquanto é pelas suas normas, pelas de mais nenhuma outra que ele [o governante] pautará o seu comportamento.[451] – É natural, concordou.

Segundo Platão[452], nessa cidade não há lugar para os imitadores da vida e a educação da criança, desde a mais tenra idade, está sob a responsabilidade do Estado, a quem compete acompanhar e provar o discípulo durante toda a sua vida. Se sair dessas provas fortalecido, será posto no lugar de chefe e guardião da cidade, prestando-se-lhe todas as honras devidas. *A República* não prescreve nenhuma norma imperativa de cunho constitucional contra os abusos e os poderes quase ilimitados que põe nas mãos daqueles que irão reger o Estado. A garantia efetiva de que não exorbitarão de suas funções reside numa boa educação. Em *Leis*, os esforços convergem na direção de conseguir um legislador no mais elevado sentido de um verdadeiro educador dos cidadãos.

> [A] missão mais importante [desse legislador] não consiste precisamente em castigar as transgressões, mas em evitar que elas sejam praticadas. Ao dizer

importância da República pela influência que exerceu na história, através de muitas gerações." BARKER, Ernest. *Teoria política grega*, p. 231-233. As referências supracitadas no texto são d*'A República*.

[451] PLATÃO. *A República*, 592 b.

[452] Cf. PLATÃO. *A República*, 414 a.

> isto, Platão segue o exemplo da ciência médica, cuja tendência cada vez mais nítida daquele tempo era encarar como verdadeiro objeto da sua ação, não o homem enfermo, mas o homem são. Daqui deriva a importância tão grande, decisiva até, que a Medicina do tempo concedia à dietética. Era esta a arte de conservar os homens saudáveis, pela prescrição de um regime de vida adequado. A medicina grega não entendia por *diaita* apenas o que hoje denominamos dieta, um regime alimentar para o doente, mas sim o tipo geral de vida de todo o homem saudável.[453]

Platão considera supérflua toda e qualquer legislação, pois não se interessa pelo Estado do ponto de vista técnico. Não busca uma legislação especial que se tornará inócua pela ação de uma educação fundamentada na excelência, pois a virtude é o fundamento de seu Estado Ideal. A acumulação ilimitada de poder nas mãos de quem governa não constitui o objetivo do Estado. O poder desmedido é por ele denunciado como fonte da *hýbris*, que pode levar ao excesso, ao orgulho e à insolência. A formação do futuro governante repousa, então, sobre uma educação equilibrada e a missão que lhe será designada é a de ser o educador supremo de toda a cidade. Platão critica a tendência grega de exagerar a importância da lei: o governante perfeito seria preferível à melhor das legislações, porque o verdadeiro legislador não se restringe à observância do enunciado lacônico e imperativo da lei, mas busca apreender os princípios gerais interiores que norteiam o aspecto exterior dos dispositivos legais.

> É assim que Platão chega à conclusão (...) de não se formularem só preceitos, mas de se induzirem os homens a uma ação correta, por meio dos preâmbulos às leis. Há muitas coisas que importa dizer e que não se podem condensar no lacônico enunciado habitual de uma lei. No fundo, isto significa a superação da fase do domínio puro e simples da lei, que se exprime no imperativo *não farás*, pela Filosofia, cujos pensamentos se

[453] JAEGER, W. *Paidéia*, p. 1300.

> traduzem em princípios universais. O conteúdo material da lei não é tão importante, para aquela como o ponto de partida dos preceitos legais deduzidos pela razão, ou seja, a norma moral. [454]

A *pólis* platônica é, na realidade, uma *sofocracia*, pois enquanto o poder político e o espírito filosófico não coincidirem será impossível uma solução construtiva para a questão da formação do homem e, portanto, da superação dos males da sociedade presente. Segundo Jaeger,[455] se a premissa da teoria platônica é o conhecimento racional da Idéia do Bem, a filosofia torna-se, paradoxalmente, o caminho para o verdadeiro poder, para a realização da aspiração natural do homem em direção ao seu objetivo final: a vida justa, bela e feliz. O filósofo é o mais apto ao exercício do poder, porque ele não se entrega à multiplicidade das impressões sensoriais, nem se deixa arrastar pela aparência das opiniões, mas orienta seu espírito para a unidade de tudo o que existe. Na variedade e individualidade dos fenômenos, o filósofo vê a essência universal e imutável. Quando no filósofo se unem a isso a experiência e as outras aptidões necessárias para a direção prática do Estado, ele se eleva bem acima dos estadistas de tipo habitual, pois a verdade que ele busca não será corroída pelo tempo, mas terá efetividade e valor universal.

> O governo do filósofo haverá de ser justificado e somente poderá ser justificado se a verdade por ele possuída tiver validade para todas as esferas dos assuntos humanos que o filósofo tivera que abandonar para percebê-la. Enquanto o filósofo nada mais é senão filósofo, sua procura termina com a contemplação da verdade suprema, que, além de iluminar todas as demais coisas, é também a beleza suprema; mas enquanto o filósofo é apenas mais um homem entre homens, um mortal entre mortais e um cidadão entre cidadãos [nada haverá de diferente], pois, como filósofo ele deverá tomar sua verdade e transformá-la em um conjunto de regras colocando-as a

[454] JAEGER, W. *Paidéia*, p. 1344.
[455] JAEGER, W *Paidéia*, p. 839-842.

> serviço do governo e somente depois de tal conversão é que ele poderá afirmar-se como tal vindo a ser realmente um governante – o rei filósofo.[456]

Ao explicitar o caráter eminentemente público e social da condição humana, Platão e Aristóteles sustentam a tese de que a autoridade fundamenta-se na Lei, não na mera exterioridade dos dispositivos legais, sempre parciais e transitórios. Mas, na lei interior deduzida racionalmente dos princípios gerais unindo a ordem humana da cidade à precisão abrangente e eterna da harmonia, da medida, da simplicidade e da clareza da ordem cósmica. O microcosmos é reflexo do macrocosmos, o que significa que a autoridade na *pólis* encontra-se fundamentada na ordem natural do *kósmos*. Daí a necessidade de reafirmar que Platão e Aristóteles definiram como o início e o fim de toda filosofia "o *thaumádzein*, o espanto maravilhado face a tudo o que é como é. Mais que qualquer outra coisa, a 'teoria' grega é o prolongamento, e a Filosofia grega a articulação e conceitualização desse espanto inicial".[457] Esse *espanto inicial* perante a beleza e a precisão do *kósmos* levou o grego a edificar a ordem social e a elevar a ginástica e a música ao sentido maior, à essência mesma da educação.

2. A crise da autoridade: educação e responsabilidade pelo mundo.

A crise que se instalou na Era Moderna dilacerando a ordem constituída, deslocando, questionando os valores instituídos e mergulhando o homem numa situação de caos pode vir a constituir-se numa situação privilegiada. Não por simples retórica, auto-engano ou um placebo qualquer

[456] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 114 (155)
[457] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 156 (115).

para aliviar a situação de confusão generalizada no mundo em que se vive. Na verdade, a crise proporciona para o estudioso a oportunidade de olhar o passado sem o peso da tradição de outrora avaliando todo o transcorrer do drama humano sobre a Terra, as conquistas da civilização, seus valores, instituições e, sobretudo, a escola e a educação.

> Há uma oportunidade proporcionada pela crise (...) de explorar e investigar a essência da questão despida de qualquer regra sobre o fundamento de qualquer assunto, e a essência da educação é a natalidade, o fato de que seres humanos estão *nascendo* no mundo. (...). Uma crise nos força a voltar às questões mesmas exigindo respostas novas ou velhas, mas em qualquer caso exigem julgamentos juízos diretos.[458]

Se a crise hoje está presente nas esferas privada e pública, se é essencialmente uma crise política e suas conseqüências extrapolam e invadem o domínio privado da família e da educação das crianças, então os adultos não podem fugir à responsabilidade perante tal situação, mesmo que a princípio não encontrem soluções imediatas sobre como se deve fazer ou agir, pois a obrigação quanto ao futuro das novas gerações é responsabilidade de todo ser humano. Recusando-se a se responsabilizar pelo mundo é como se os adultos e, especialmente, os pais dissessem às crianças: na confusão generalizada desse mundo em que vivemos "não estamos muito seguros em casa; (...). Vocês devem tentar fazer o melhor que puderem; em todo caso, vocês não têm o direito de exigir-nos satisfações. Somos inocentes, lavamos as mãos por vocês".[459] Assumir tal postura perante os recém chegados é fugir à responsabilidade comum a todos pelo curso do mundo. Aos adultos competem conservar e preservar o mundo para as gerações vindouras, pois

[458] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 174 (223).
[459] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 191 (241-242).

nelas, no *initium* singular de cada homem sobre a Terra, a esperança é sempre renovada.

Entendo que conservar o mundo e ser conservador em relação ao mundo são duas concepções totalmente distintas. Concordo com Lafer[460] que avaliar o pensamento de Hannah Arendt como conservador é não compreender o significado que ela atribui aos vocábulos "conservar" e "conservadorismo" como inerentes ao trabalho de educar. Os adultos, ao assumirem o trabalho de educar as novas gerações, reconhecem que precisam proteger e abrigar as crianças recém-chegadas, *lançadas* em um mundo que já estava aí, responsabilizando-se por elas e pelo curso desse mundo. Nesse sentido, a "conservação faz parte da essência da atividade educacional, (...). Mas isso permanece válido apenas na esfera da educação, nas relações entre adultos e crianças, e não no âmbito da política, onde agimos em meio a adultos e com iguais".[461]

Esse conceito de conservação, explicitado no capítulo 2, está em íntima relação com o que os romanos entendiam por conservar, pois enquanto a Era Moderna olha para o futuro, os romanos olhavam para o passado. A autoridade residia, então, nos grandes atos e feitos dos antepassados. A sociedade ocidental, em sua desesperada obsessão pelo futuro ou para viver o presente, uma verdadeira "presentificação" do tempo, esqueceu-se de que o presente não é mais que uma lacuna entre o passado e o futuro. Influenciado pelos meios de comunicação de massa que cada dia oferece-lhe uma novidade diferente, o homem contemporâneo participa do processo de esquecimento do

[460] "A natalidade também significa (...) que existe, permanentemente presente na reflexão e na proposta de Hannah Arendt, a esperança – a esperança que provém da natalidade. É por isso que entendo que a ela não se pode aplicar, como alguns o fizeram, a qualificação de conservadora. Não é, por definição, conservadora uma reflexão e uma proposta que se coloca sob o signo da esperança e que vê na ação, que a natalidade enseja, a permanente e igualitária capacidade de começar algo novo". LAFER, Celso. A política e a condição humana. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 349.

[461] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 242 (192).

passado. Mas, essa falta de consciência histórica não o exime da liberdade e da responsabilidade pelo mundo cujos fundamentos não se encontram no futuro certo e previsível, mas no passado que se faz presente em sua memória. Mesmo que "os fatos já nos chegam acompanhados de explicações (...) e quase tudo está a serviço da informação",[462] há que se reafirmar o real valor da história, da tradição. Como o mediador entre o velho e o novo, o educador é chamado a interromper esse processo de negação do passado que mergulhou o ser humano numa situação caótica de crise. Lembrar o passado, reaver a tradição à luz da contemporaneidade talvez seja este o sentido da educação. É necessário, pois, reviver a história e re-aprender a contar estórias para que o homem sinta-se em casa no presente. Resgatar o passado recuperando a lembrança. A "reminiscência funda a cadeia da tradição que transmite acontecimentos de geração em geração".[463] Se o caminho para tal propósito não existe, ele precisa ser inventado, pois o que define o homem como ser político é a ação e, a exemplo dos romanos, o que legitima a ação, o que lhe confere autoridade é o *ato inicial* da fundação e não o desenrolar futuro dos acontecimentos. Se o curso da história não se encontra inscrito numa racionalidade independente da ação humana, há que se admitir a possibilidade de mudar o transcorrer dos acontecimentos ou atribuir a esses acontecimentos significados novos. O homem não se encontra submetido a nenhum processo automático.

> A crise da autoridade na educação guarda a mais estreita conexão com a crise da tradição, ou seja, com a crise de nossa atitude face ao âmbito do passado. É sobremodo difícil para o educador arcar com esse aspecto da crise moderna, pois é de seu ofício servir como mediador entre o velho e o novo, de tal modo que sua própria profissão lhe exige um respeito extraordinário pelo passado. (...). Era da essência da atitude romana (...)

[462] BENJAMIN, W. O narrador... In: *Magia e técnica, arte e política*, p. 203.
[463] BENJAMIN, W. O narrador... In: *Magia e técnica, arte e política*, p. 211.

> considerar o passado *qua* passado como um modelo, os antepassados, em cada instância, como exemplos de conduta para seus descendentes; crer que toda grandeza jaz no que foi (...). Nas palavras de Políbio, educar era
>
> simplesmente "fazer-vos ver que sois inteiramente dignos de vossos antepassados", e nesse mister o educador podia ser um "companheiro de luta" ou um "companheiro de trabalho" por ter também, embora em nível diverso, atravessado a vida com os olhos grudados no passado. Companheirismo e autoridade não eram nesse caso senão dois aspectos da mesma substância, e a autoridade do mestre arraigava-se firmemente na autoridade inclusiva do passado enquanto tal. Hoje em dia, porém, não nos encontramos mais em tal posição; não faz muito sentido agirmos como se a situação fosse a mesma, como se apenas nos houvéssemos como que extraviado do caminho certo, sendo livres para, a qualquer momento, reencontrar o rumo. Isso quer dizer que não se pode, onde quer que a crise haja ocorrido no mundo moderno, ir simplesmente em frente, e tampouco simplesmente voltar para trás. (...). Ao considerar os princípios da educação temos de levar em conta esse processo de estranhamento do mundo; podemos até admitir que nos defrontamos aqui presumivelmente com um processo automático, sob a única condição de não esquecermos que está ao alcance do poder do pensamento e da ação humana interromper e deter tais processos.[464]

Se a crise é um momento decisivo de ruptura, ela aponta para a possibilidade de edificar uma nova ordem, pois o ser humano é o responsável pelo mundo que virá, por essa nova ordem, mesmo que a transição seja difícil e traumática. Além do que, como insiste Hannah Arendt, vivemos uma situação privilegiada, pois se "o fio da tradição está rompido (...) temos de descobrir o passado por nós mesmos – isto é, ler seus autores como se ninguém os houvesse jamais lido antes".[465] Mesmo que a imprevisibilidade seja o elemento definidor da condição humana em oposição à certeza positiva, não há motivo para o desalento ou para eximir-se da responsabilidade pelo curso do mundo. "Qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade coletiva pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação".[466]

---

[464] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro,* p. 243-245 (193-194).
[465] ARENDT, Hannah. *Entre o passaso e o futuro*, p. 257 (204).
[466] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 239 (189).

Partindo do pressuposto que a sociedade contemporânea não é atomizada, composta de partes independentes e separadas, a crise na educação faz parte da crise geral que abalou a sociedade, especialmente após a Primeira Guerra Mundial, sem considerar as demais revoluções anteriores na Europa. Tal crise afetou todo o mundo ocidental e exigia respostas sem, contudo, voltar ao passado. Não porque os especialistas considerassem tal intento impossível, mas porque era necessário não perder a *locomotiva da história* que arrasta consigo toda a sociedade para frente, para o futuro, cuja estação final depende da matriz ideológica de quem a dirige.

Hannah Arendt interroga essa situação, em especial a questão da educação, tendo por base a sociedade dos E.U.A. Uma terra de imigrantes, repleta de otimismo e que se dispunha a implementar, no novo mundo, uma *Novus Ordo Saeclorum*. A educação teve como propósito específico igualar a nação por meio da escolarização das crianças como condição para se atingir também os pais. Mas, se a "Americanização das crianças filhas dos imigrantes",[467] foi a base do processo de afirmação e consolidação da sociedade nos Estados Unidos, a educação jamais foi vista sob o aspecto da eqüidade social. Os fundadores republicanos[468] estavam preocupados com a educação da população, não por causa de uma certa mobilidade ou ascensão social dos indivíduos, mas tão-somente porque acreditavam que o bem-estar do país e o funcionamento de suas instituições políticas dependiam da educação de todos os cidadãos independente de classes ou etnias. O que tinham em mente com a educação era reafirmar a divisão da sociedade em duas classes: a trabalhadora e a ilustrada. A implementação de uma nova ordem secular parecia, então, exigir a incorporação das novidades no campo da Pedagogia. Impregnada pelos ideais de igualdade e liberdade, nenhuma

[467] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 175 (223).
[468] Cf. ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 72.

sociedade foi tão influenciada pelo pensamento pedagógico de Rousseau como os Estados Unidos: "em nenhum outro lugar as teorias mais modernas no campo da Pedagogia foram aceitas de maneira tão servil e desprovidas de críticas".[469] Se unificar e igualar a sociedade foram os objetivos das políticas oficiais dos especialistas em educação imbuídos do ideal rousseauniano, há que se chegar à conclusão óbvia de que a educação tornou-se um instrumento dessas políticas, "e a atividade política, por si mesma, foi concebida, em essência, como a própria educação".[470] A idéia de uma educação progressista capaz de proporcionar "uma grande revolução em todo o sistema educacional",[471] tornou-se aceita por todos.

Ao contrário da Inglaterra em que vigorava uma concepção *meritocrática* da educação, nos EUA a tendência generalizada era igualar, nivelar a sociedade heterogênea formada pela imigração de vários povos por meio da educação. Tal nivelamento, baseando-se nas modernas teorias educacionais, expresso em jargões como *aprendendo a aprender, construindo o conhecimento, aprender fazendo* contribuiu para a perda da autoridade do professor que, supõe-se, deveria saber um pouco mais que o aluno. A conseqüência imediata dessa política educacional, como também aconteceu no Brasil, foi a degradação do ensino, do professor e do aluno. A transposição desses "métodos" para o Brasil trouxe efeitos semelhantes: o aluno termina o ensino médio como analfabeto funcional, pois não consegue discernir e interpretar o que leu, nem foi profissionalizado. Em suma, o aluno é humilhado, degradado como pessoa e torna-se *coisa*, um elemento a mais na disputa acirrada no mercado de trabalho no qual dificilmente não será perdedor. Mesmo que consiga emprego, o valor de sua força de trabalho é

[469] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 227-228 (179).
[470] ARENDT, Hannah. *Between past and future,* p. 176 (225).
[471] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 178 (227).

substancialmente inferior. Não foi educado, nem sequer adestrado para servir a um capitalismo em expansão. Hoje, ironicamente, o mesmo mercado exige que esse técnico seja "criativo e inventivo", idéia disseminada pelos projetos político-pedagógicos de quase todas as escolas. Surgem, então, novas exigências para o trabalho que, por força de sua formação, o técnico recém-formado não possui. A mecanização e a automação da sociedade requerem especialistas que saibam um pouco mais além de apertar parafusos. Expressões pomposas como *nova governança, reengenharia empresarial*, *qualidade total* e por aí afora, fazem com que o trabalhador seja constantemente degradado com ser humano. Quanto ao professor, exige-se que seja *humilde* e não precisa conhecer a matéria que ensina. Tem-se, então, um sistema educacional que *forma* professores para aprender junto com os alunos. O discurso corrente é que a educação é um processo contínuo que envolve professores e alunos. O resultado visível dessa concepção, supostamente avançada, manifestou-se em pouco tempo. A formação de professores com mentalidades curtas, não críticas e que transmitem um *conhecimento curto* e *forma mentalidades curtas* gerando questões e discussões infindáveis de que o mal da educação brasileira está na formação dos professores e no ensino por eles ministrado.

O primeiro pressuposto difundido por essa "educação moderna" refere-se à educação infantil. Forjou-se um discurso moralista e evasivo, a idéia romântica de uma "bondade natural" da criança e a existência de um mundo infantil independente do mundo do adulto. Em resposta a essa pedagogia impregnada de *biologismos* e *psicologismos*, Hannah Arendt critica o fato de que se leva em consideração apenas o grupo de crianças e não a criança individual, com suas peculiaridades próprias, o que termina por destruir sua originalidade. O feitiço vira-se contra o feiticeiro, pois a

autoridade centrando-se no grupo de crianças, e não no professor, converte-se em algo que não é benéfico a ela nem ao professor e tampouco é democrático como, a princípio, se poderia presumir.

> A autoridade de um grupo, mesmo de um grupo de crianças, é consideravelmente sempre mais forte, tirânica e severa que poderia ser a autoridade de qualquer pessoa individual isolada. (...). Poucas pessoas adultas são capazes de suportar uma situação dessas, mesmo quando ela não é sustentada por meios de compulsão externos; as crianças são pura e simplesmente incapazes de fazê-lo.
>
> Assim, ao emancipar-se da autoridade dos adultos, a criança não foi libertada, e sim sujeita a uma autoridade mais terrível verdadeiramente tirânica, que é a tirania da maioria. Em todo caso, o resultado foi serem as crianças, por assim dizer, banidas do mundo em que estão crescendo. São elas, ou jogadas de volta a si mesmas, ou entregues às mãos tirânicas de seu próprio grupo, contra o qual, pela superioridade numérica do grupo, elas não podem se rebelar, contra o qual, por serem crianças, não podem argumentar, e do qual não podem escapar para nenhum outro mundo porque foram barradas pelo mundo dos adultos. A reação das crianças a essa pressão tende a ser ou o conformismo ou a delinqüência juvenil, e freqüentemente é uma mistura de ambos.[472]

O segundo pressuposto, a influência de uma pedagogia pragmática, terminou por descaracterizar o papel do professor. A educação, tendo por objetivo igualar, nivelar todos os alunos baseando-se numa concepção pedagógica pragmática, impregnada de psicologismo, levou a pedagogia a transformar-se numa "ciência do conhecimento geral", desvirtuando, assim, de seu sentido primordial que é o de conduzir o recém-chegado *no* mundo, introduzindo-o na esfera da cultura por meio do cultivo de hábitos e conhecimentos necessários à vida em sociedade. Há ainda o discurso de *dar* a cidadania ao aluno, ajudá-lo a tornar-se cidadão. Mas, a cidadania não é algo que se outorga a outrem e sim uma conquista da sociedade organizada. Portanto, se a criança e o jovem receberem uma educação que privilegie o

[472] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 181-182 (230-231).

pensar, e não o fazer, quando no futuro serão capazes de se organizarem e exigir serem tratados como cidadãos, pois terão consciência de pessoas portadoras de deveres e direitos como condição para a vida em comum. Ao ver-se obrigado a transmitir qualquer tipo de conhecimento, o professor vê-se humilhado e degradado, pois perde sua identidade e desconhece os fundamentos elementares daquilo que deve realmente ensinar, paradoxalmente, na mediada em que estaria apto a ensinar qualquer coisa. O professor não passaria de um "facilitador da aprendizagem". Tal fato

> resultou na negligência total para com a formação dos professores em relação à disciplina a ser ensinada, especialmente, nos colégios públicos de ensino médio [public high schools]. Como o professor não precisa conhecer sua própria matéria, freqüentemente acontece encontrar-se apenas um passo à frente de sua sala de aula em conhecimento. Isso significa que atualmente os estudantes não apenas estão sendo deixados de lado, entregues a si mesmos, mas também que a fonte principal da autoridade do professor, como a pessoa que, seja lá como for, sabe mais e pode fazer mais pelos seus alunos que eles próprios por si mesmos, não se mostra mais eficaz. Assim, o professor não-autoritário, que gostaria de abster-se de todos os métodos coercitivos por ser capaz de confiar em sua própria autoridade, não pode mais existir.[473]

O terceiro pressuposto consagra a concepção de que só se pode conhecer e aprender aquilo que se faz. A idéia do *aprender-fazendo*, além de substituir o aprendizado pela fabricação, elimina a capacidade de abstração, a possibilidade de tornar presente para o pensamento o que está ausente dos sentidos por meio da reflexão. A capacidade de abstrair,[474] o que diferencia os seres humanos dos demais animais por ser a faculdade racional por excelência, é relegada a segundo ou a terceiro plano. Tal "educação" não humaniza, mas desumaniza, não leva à reflexão, mas à irreflexão; não visa ao

[473] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 182 (231).
[474] Utilizo a expressão no sentido originário latino, de separar, eliminar tudo o que é acessório, secundário e considerar aquilo que é essencial, ou seja, o *ser* mesmo da coisa.

questionamento mediato, mas ao conhecimento imediato, pronto e acabado. Paradoxalmente acaba reproduzindo o que tal concepção visava eliminar.

> A razão por que não foi atribuída nenhuma importância ao domínio do professor sobre sua própria matéria foi o desejo de obrigá-lo ao exercício contínuo da atividade de aprendizagem, de tal modo que ele não transmitisse, como se dizia, conhecimentos passados ou "conhecimento morto", mas, ao invés disso, demonstrasse constantemente como o conhecimento é produzido. A intenção consciente não era a de ensinar conhecimentos, mas sim de inculcar uma habilidade (...). [Além disso, tal concepção] atribuiu importância toda especial à diluição, levada tão longe quanto possível, da distinção entre brinquedo e trabalho – em favor do primeiro. (...). A íntima conexão entre essas duas coisas – a substituição da aprendizagem pela fabricação e do trabalho pela brincadeira – pode ser ilustrada diretamente pelo ensino de línguas: a criança aprende falando, isto é, fazendo, e não pelo estudo da gramática e da sintaxe. (...). Aquilo que realmente deveria preparar a criança para o mundo dos adultos, o hábito gradualmente adquirido de trabalhar e de não apenas brincar, é extinto em favor da autonomia do mundo da infância. (...). Também aqui, sob o pretexto de respeitar a independência da criança, ela é proibida de participar do mundo em que está crescendo e mantida artificialmente no seu próprio mundo infantil até que possa ser chamada a participar do mundo dos adultos. Essa retenção da criança é artificial porque extingue o relacionamento natural entre adultos e crianças, o qual, entre outras coisas, consiste do ensino e da aprendizagem, e porque oculta ao mesmo tempo o fato de que a criança é um ser humano em desenvolvimento, de que a infância é uma etapa temporária, uma preparação para a condição adulta.[475]

Reduzir o professor a um instrutor, a um facilitador da aprendizagem distorce e limita seu trabalho à mera transmissão de ideologias fabricadas nos departamentos de planejamento de ensino. Nesses órgãos, os docentes geralmente não gostam de serem chamados professores, preferindo serem reconhecidos como especialistas em educação ou, mais recentemente, *cientistas da educação*. O planejamento imposto verticalmente nega a autoridade do professor eximindo-o de sua responsabilidade, de seu compromisso para com a educação o que o conduz a lavar as mãos quanto ao futuro das novas gerações continuamente recém-chegadas a esse mundo. As

[475] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 182-184 (232-233).

crianças são entregues, então, à própria sorte com o argumento romântico e perverso de não lhes retirar a "inocência e a criatividade". O psicologismo que dilui o conhecimento em uma miscelânea que ninguém entende nega, então, o passado e a história em favor da compreensão da conduta, do comportamento humano. Mas a perversidade maior dessa "educação moderna" é que ela dificulta o pensamento, a reflexão, em proveito do fazer. Ignora o ser humano como "atuante, o autor dos acontecimentos mundiais demonstráveis, degradando-o a um ser que só reage, que pode ser submetido a experiências e do qual até pode-se esperar ter definitivamente sob controle".[476] Em resumo, é o que almejam os especialistas ou cientistas da educação nos regimes autoritários, totalitários e nas democracias de massas. Compete ao professor comprometido com os recém-chegados *no* mundo criticar e denunciar a tendência de reduzir a educação a simples aplicação de teorias e técnicas forjadas pelos organismos internacionais e aceitas servilmente pelos departamentos de planejamento de ensino. A escola não tem o dever de *ensinar a realidade como ela é*, pois o óbvio é redundante, mas mostrar como a realidade foi forjada e como *poderia ser*. Mesmo não detendo o futuro de maneira determinista e previsível, a educação não se circunscreve ao campo daquilo que *é*, mas se abre à esfera do possível, do *vir-a-ser*, mostrando ao aluno que ele é capaz de transcender o imediato rumo à instituição de outra realidade. O sentido de uma educação verdadeiramente afirmativa da vida e democrática é substituir a certeza pela imaginação, o determinado e o necessário pela contingência e liberdade. Tal educação pressupõe responsabilidade pelo mundo, pelo curso dos acontecimentos. E, se a ação é inerente à condição humana da natalidade, tal intento não é tão utópico ou romântico como a princípio se poderia supor. Mesmo que a

[476] ARENDT, Hannah. *O que é política?,* p. 34.

condição humana sobre a Terra não possa ser previsível positivamente, não há como negar que o homem é um projeto, um ser que se lança em direção às possibilidades sempre renovadas.

3. Natalidade e educação.

O *milagre* é mais uma das metáforas de que Hannah Arendt se serve em suas argumentações. Ela refere-se à questão da natalidade, da vinda constante de novos recém-chegados no mundo, como o milagre de, entre as infinitas possibilidades, surgir na Terra um ser dotado de inteligência e da capacidade original de agir desencadeando processos novos no mundo. É a esses processos que ela se refere como o "milagre da criação", pois, ao contrário dos processos naturais, "os processos históricos são criados e constantemente interrompidos pela iniciativa humana, pelo *initium* que é o homem enquanto ser que age".[477] A concepção do homem como um *initium*, que Hannah Arendt recupera a partir da leitura de Santo Agostinho, é a pedra angular de seu pensamento. Em um mundo que já estava aí e que permanecerá depois da partida de todos nós surge, a cada momento, seres novos capazes de começar algo inteiramente novo. O milagre da criação é, então, indissociável do milagre da liberdade, da faculdade de começar.

Essa faculdade só é possível quando o homem abandona o *deserto* e cria o espaço da lei, os *oásis* em que, por meio da ação ou da liberdade, é capaz de inventar e criar coisas novas, grandiosas e belas. Ao criar o espaço da ação, ele abandona sua subjetividade, sua interioridade na qual é apenas *Um*, revelando-se como um *Eu* que se manifesta no mundo das aparências e,

[477] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 170 (219).

em contato com outros iguais na relação mundana com outros homens, forma um *Nós* tornando efetiva a condição humana da pluralidade. Afirmei anteriormente que em sua singularidade o homem é um início, mas na ação, na relação dialógica, ele é um iniciador. Se o mundo natural segue solitário o seu curso movido pela indiferença, o acaso ou o determinismo, o mundo humano encontra significado no milagre inscrito na capacidade de, a partir do caos ou da indiferença do mundo natural, ser capaz de ordená-lo à regra conferindo-lhe sentido, significado ao criar a realidade humana.

> O homem é um início e um iniciador (...). A diferença decisiva entre as "infinitas improbabilidades" sobre as quais se baseia a realidade de nossa vida terrena e o caráter miraculoso inerente àqueles eventos que estabelecem a realidade histórica está em que, na dimensão humana, conhecemos o autor dos "milagres". São homens que os realizam – homens que, por terem recebido o duplo dom da liberdade e da ação, podem estabelecer, criar uma realidade por si mesmos.[478]

Os animais e as plantas possuem por natureza um aguçado instinto de sobrevivência. As plantas na escuridão *procuram* um filete de raio de sol; os animais fogem dos predadores e possuem uma hiperestesia que os tornam capazes de antever e fugir a tempo do perigo de terremotos e outras catástrofes naturais. Somente o homem, ser racional, tem consciência da mortalidade. É essa condição que o torna ciente de que possui uma vida individual e mortal, pois sabe que sua existência transcorre no curso de uma vida retilínea com começo, meio e fim, paradoxalmente, em meio a uma natureza onde tudo se move num curso circular. A atividade humana do labor corresponde ao processo biológico natural do qual o homem retira da natureza os elementos imprescindíveis à vida, e cujos elementos retornam à natureza num ciclo infinito e eterno. Mas, o homem ultrapassa o mero processo natural do *labor*, pois é capaz de imaginar e, assim, criar, inventar artefatos (*trabalho*)

[478] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 170-171 (220).

que permanecem no mundo mesmo depois de sua fugaz passagem pela Terra. Pela mesma capacidade da imaginação pode criar ou inventar o espaço da cultura (*ação*) que se traduz em instituições como o Estado e a Escola, por exemplo. Mesmo que não se lembre do momento em que nasceu e desconheça os encadeamentos futuros que lhe reserva a vida devido à imprevisibilidade da existência, mesmo que não saiba dizer se vive uma *vida mortal ou uma morte vital*, ele é consciente de sua temporalidade e transitoriedade nesse mundo e de que, pela ação, pode interferir no curso dos acontecimentos libertando-se da necessidade implacável da natureza.

> Assim, a origem da vida a partir da matéria inorgânica é o resultado infinitamente improvável de processos inorgânicos, como o é o surgimento da Terra, do ponto de vista dos processos do universo, ou a evolução da vida humana a partir da vida animal. O novo sempre acontece à revelia da esmagadora força das leis estatísticas e de sua probabilidade que, para fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre surge sob o disfarce do milagre. O fato de que o homem é capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável. E isto, por sua vez, só é possível porque cada homem é singular, de sorte que, a cada nascimento, vem ao mundo algo singularmente novo. Desse alguém que é singular pode-se dizer, com certeza, que antes dele não havia ninguém. Se a ação, como início, corresponde ao fato do nascimento, se é a efetivação da condição humana da natalidade, o discurso corresponde ao fato da distinção e é a efetivação da condição humana da pluralidade, isto é, de viver como ser distinto e singular entre iguais.[479]

O discurso, a capacidade do diálogo (*zóon lógon*) faz do homem um ser distinto e singular. A faculdade do *lógos* leva-o a entrar em relação com seus semelhantes, pois pela ação distancia-se das determinações naturais convertendo-se, em virtude da espontaneidade da liberdade, em um ser político. A ação é o fundamento da vida humana sobre a Terra, o que delimita as fronteiras entre os mundos natural e humano. Mesmo que desconheça as implicações futuras de sua ação, o homem não tem como fugir à

[479] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 191.

responsabilidade sobre seu curso. A imprevisibilidade como fundamento da liberdade corresponde a uma situação dramática para a condição humana. Os recém-chegados são lançados nesse mundo que não pode ser previsto nem por eles, nem pela geração adulta que, em breve, irá deixá-los. Se a capacidade humana de desencadear processos novos pode ser vista como trágica devido a esse confronto entre determinismo e liberdade, o homem pode transcender a natureza e reafirmar a liberdade em virtude do *milagre da natalidade* "contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele".[480] Estrangeiro em seu próprio mundo e estranho diante da imprevisibilidade do curso desse mundo, ele é capaz de reconhecer a impotência da razão para determinar positivamente o que virá. Isso o conduz a uma situação de angústia, a uma experiência do *nada*. "O caráter de indeterminação daquilo diante de e por que nos angustiamos, contudo, não é apenas uma simples falta de determinação, mas a essencial impossibilidade de determinação".[481]

Somente quando o ser humano é privado desse milagre inscrito na capacidade de poder começar algo novo sobre a Terra, como acontece no totalitarismo e nas chamadas democracias de massas, é que a liberdade é banida da esfera da ação conjunta. O homem, privado da espontaneidade, fica como que entregue à tirania determinística do mundo natural. Converte-se, então, numa *coisa*, pois perde sua própria razão de ser, a condição essencial que o define como ser humano, a ação. Privado da liberdade fica necessariamente privado da política.

[480] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p.43-44.
[481] HEIDEGGER, M. *Que é metafísica*, p. 39.

> Agostinho fundamentou ontologicamente essa liberdade romana e experimentada, dizendo ser o próprio do homem um começo, um *initiun* (...) parece que só hoje reconhecemos o extraordinário significado político inserido no poder-começar, pois as formas de dominação total não se contentaram em pôr fim no livre externar de opinião, senão que puseram mãos à obra para exterminar, em princípio, a espontaneidade do homem em todas as áreas. Por outro lado, isso é inevitável sempre que o processo histórico-político foi definido de maneira determinística, como algo definido de antemão e segundo suas próprias leis, podendo ser reconhecido por isso. Contra a possível determinação e previsibilidade do futuro está o fato de o mundo se renovar a cada dia por meio do nascimento e, pela espontaneidade dos recém-chegados, está sempre comprometendo com um novo imprevisível.[482]

Com efeito, se é por palavras e atos que o homem insere-se no mundo, a singularidade converte-se em pluralidade. Não é o *labor* imposto pela necessidade biológica, nem o *trabalho* que se define pela utilidade, mas é a *ação* que define a liberdade, o fundamento da condição humana. Pela ação o homem imprime movimento ao mundo podendo interferir no curso dos acontecimentos. Sem ela não há palavras nem relação dialógica, não há liberdade, mas necessidade. Não há pluralidade nem identidade no sentido de um *Eu* que se revela a um *outro* que o reconhece como um indivíduo singular que, por sua vez, na intersubjetividade, manifesta-se na esfera pública da condição humana como um *Nós*. E, o que é mais significativo, quando privado do pensamento, do trabalho e da ação fica excluída a possibilidade do homem transcender as determinações naturais e se revelar como um ser livre.

> Sem a ação para pôr em movimento no mundo o novo começo de que cada homem é capaz por haver nascido, "não há nada que seja novo debaixo do sol"; sem o discurso para materializar e celebrar, ainda que provisoriamente, as coisas novas que surgem e resplandecem, "não há memória"; sem a
>
> permanência duradoura do artifício humano, "não haverá recordação das coisas que têm de suceder depois de nós". E sem o poder, o espaço da

[482] ARENDT, Hannah. *O que é política?*, p. 57-58

> aparência produzido pela ação e pelo discurso em público desaparecerá tão rapidamente como o ato ou a palavra viva.[483]

Como não existe uma natureza humana abstraída da sociedade, o homem é, necessariamente, um ser social. Marx[484] radicalizou a tese aristotélica ao afirmar que o indivíduo é o *ser social*. Mesmo os chamados sentidos espirituais como a vontade, o amor e a bondade são sociais, como também a sensibilidade humana e o caráter humano dos sentidos. Exceto quando imerso em pensamentos naquele estado em que se encontra absorto em sua própria companhia, o homem isolado do mundo não existe. Ele coexiste, pois a ação conjunta, condição humana da pluralidade, é a razão pela qual o indivíduo em sua singularidade adentra no mundo político, o que exige uma relação contínua com os outros. Como, então, conciliar a singularidade do eu (*initium*) com a singularidade do outro que é também original? Como unificar o eu com o outro e edificar um nós? Como conciliar, na esfera social, a igualdade e a diferença inerente à condição humana da pluralidade?

> A pluralidade humana, condição básica da ação e do discurso, tem o duplo aspecto de igualdade e diferença. Se não fossem iguais, os homens seriam incapazes de compreender-se entre si e aos seus ancestrais, ou de fazer planos para o futuro e prever as necessidades das gerações vindouras. Se não fossem diferentes, se cada ser humano não diferisse de todos os que existiram, existem ou virão a existir, os homens não precisariam do discurso ou da ação para se fazerem entender. Com simples sinais e sons, poderiam comunicar suas necessidades imediatas e idênticas. (...). Ser diferente não equivale a ser outro (...). No homem, a alteridade, que ele tem em comum com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se singularidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres singulares.[485]

Hannah Arendt concebe a educação como uma atividade pré-política pela qual, ao fazer a transição do mundo privado da família para o mundo público da ação, o homem se torna um ser político. A escola não é o mundo,

[483] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 216.
[484] Cf. MARX, K. *Manuscritos econômico-filosófi*cos, p. 195 e 199.
[485] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 188-189.

mas o representa, pois é nela que a criança inicia a transição da esfera privada da família para a esfera pública da sociedade. Na escola não é a família, mas o Estado que exige o comparecimento da criança para conduzi-la ao mundo público.[486] Como instituição que tem por objeto fazer essa difícil transição, a escola reveste-se de uma situação, no mínimo, contraditória. Mesmo precisando daquele mínimo de *espírito conservador* sem o qual qualquer educação seria impossível, pois não se pode abandonar a criança à sorte ou ao acaso com a desculpa de não lhe destruir a criatividade ou a iniciativa, a escola não pode também ignorar o fato de que deve abrir-se a uma educação que possibilite a acolhida de novos seres, capazes de criação e invenção, recém-chegados ao mundo por meio do milagre da natalidade. Seres que, como diria Aristóteles, não nascem completos, mas com potencialidades a serem atualizadas com possibilidades de se fazerem, de *vir-a-ser*.

> Esses recém chegados (...) não se acham acabados, mas em estado de vir a ser. Assim, a criança, objeto da educação, possui para o educador um duplo aspecto: é nova em um mundo que lhe é estranho e se encontra em processo de formação; é um novo ser humano e é um ser humano em formação. Esse duplo aspecto não é de maneira alguma evidente por si mesmo, e não se aplica às formas de vida animais; corresponde a um duplo relacionamento com o mundo, de um lado, e com a vida, de outro. (...). Se a criança não fosse um recém-chegado nesse mundo humano, porém simplesmente uma criatura viva ainda não concluída, a educação seria apenas uma função da vida e não teria que consistir em nada além da preocupação para com a preservação da vida, do treinamento e da prática do viver que todos os animais assumem em relação a sua prole.[487]

A princípio, os novos seres que adentram *no* mundo encontram guarida na família, refúgio seguro que os protege das adversidades de um mundo turbulento. Educar implica acolher os recém-chegados *no* mundo e responsabilizar-se pelo mundo. Na educação das crianças os pais "assumem a responsabilidade por ambos, pela vida e desenvolvimento da criança e pela

[486] Cf. ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 238 (189).
[487] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 234-235 (185).

continuidade do mundo".[488] No caso da sociedade brasileira, o conflito entre essas duas responsabilidades é visível devido à desigualdade social e ao apelo ao consumismo, aliado à crescente onda de violência. Ao responsabilizar-se pelo bem-estar da criança, os pais vêem-se obrigados a voltarem-se "contra o mundo: a criança requer cuidados e proteção especiais para que nada de destrutivo possa acontecer a ela por parte do mundo".[489] Daí, a necessidade do *conservadorismo* dos adultos como condição à constituição de uma vida e personalidade saudável para as crianças protegendo-as dos perigos e adversidades do mundo. Porém, ao mesmo tempo que o recém-chegado ao mundo, em face da natalidade, renova a esperança da mudança, o mundo tem de se precaver contra a fúria demolidora do recém-chegado. O mundo também "necessita de proteção para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ele a cada nova geração".[490]

Se, a natureza animal ou o mundo natural é regido por determinações biológicas invariáveis segundo as espécies, comandado pela *tirania* do instinto, a condição humana, sob o signo da liberdade, requer cuidados especiais. Embora a educação seja responsabilidade de todos e jamais possa ser relegada como tarefa exclusiva da escola, não há como desconsiderar o fato de que esta é o *locus* privilegiado da educação e da aprendizagem. Se pela natalidade o mundo é constantemente renovado, é pela educação que realmente os homens assumem a responsabilidade pelo mundo. Na verdade, é pela educação "que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda nos novos e dos jovens".[491] A tarefa de educar é complexa, pois se não se pode impedir a criatividade

[488] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p.186 (235).
[489] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 186 (235).
[490] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 186 (247).
[491] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 247 (196).

original dos recém-chegados no mundo, também não se pode relegá-los á própria sorte abandonando-os sob a desculpa de não lhes tolher a criatividade. Hannah Arendt constantemente reforça a tese da responsabilidade dos mais velhos para com as novas gerações. A criança jamais pode ser expulsa do mundo dos adultos baseado no argumento simplista da existência de um mundo da criança como um espaço separado do mundo dos outros seres humanos em geral. Ora, se nem para o adulto esse mundo está totalmente estruturado e acabado, se é a imprevisibilidade e não o determinismo a essência da condição humana, como então falar da existência concreta de um mundo da criança? A tarefa de educar converte-se, então, em uma responsabilidade a que os adultos são convocados a assumir e da qual não podem fugir. Se as crianças não podem ser expulsas do mundo dos adultos, nem relegadas à própria sorte, também compete ao educador não lhes subtrair "a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum".[492]

4. Educação e política.

Vimos que embora represente o mundo, a escola ainda não é o mundo. Na verdade ela é o começo da experiência da criança com o mundo, pois nele a criança adentra por iniciativa do Estado e não da família. A escola é, então, a ponte entre a esfera privada da família e a esfera pública do mundo, da sociedade. Para Hannah Arendt o espaço público da pluralidade denota dois sentidos que, embora correlatos, não podem ser considerados idênticos. O primeiro deles tem a ver com a concepção discutida no capítulo 1 de que *ser e*

[492] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro,* p. 247 (196).

aparecer coincidem. Mas, ao contrário da tese de Sartre, Hannah Arendt afirma que o fenômeno não é plenamente indicativo de si mesmo. As manifestações sensíveis apenas *indicam o ser*. Assim, há algo que não aparece totalmente, pois a *base do ser* não se manifesta tal como é. Se o fenômeno indica o ser, ele não é totalmente indicativo de si mesmo. Nesse sentido, o "objeto" do pensamento do qual emergem as questões metafísicas, as indagações e questionamentos sobre o que já se conhece, como também as emoções da alma, precisam ser desprivatizadas e desindividualizadas para tornarem-se "adequadas à aparição pública".[493] Enquanto a vida do espírito é circunscrita à individualidade, ao estado solitário de alheamento do mundo fenomênico característico do ato de pensar, a aparência é a manifestação do que se encontrava oculto. A aparência é, então, o espaço da pluralidade e, conseqüentemente da manifestação pública dos estratos outrora invisíveis do pensamento ou do espírito e da somatização das emoções da alma, pois o objeto que "vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível".[494] As instâncias invisíveis das atividades espirituais, o pensamento e as emoções da alma, aparecem no mundo público na esfera da pluralidade ao serem desprivatizadas e desindividualizadas. Tornam-se, assim, visíveis quando a cisão do *dois-em-um* é rompida e o ser pensante retorna, bruscamente ao espaço mundano das aparências em que é apenas *um*. A faculdade que faz do homem único e original, igual e diferente é a mesma responsável pela intersubjetividade cujo campo é a vida pública, pois nela a igualdade e a diferença individual são reafirmadas na igualdade e diferença coletiva. Um Eu entra em relação com um Outro e, juntos formam um Nós. Essa é a condição da ação, da vida pública, da política em sentido estrito.

[493] ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p. 60.
[494] ARENDT, Hannah, *A condição humana*, p. 59.

O segundo sentido do termo público refere-se, portanto, ao "próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele".[495] É o espaço do relacionamento humano, do trabalho, da fabricação de artefatos que confere a esse mundo certa durabilidade e efetividade. Corresponde ao espaço no qual os seres humanos não apenas existem, mas coexistem reunidos com seus semelhantes na simultaneidade da igualdade e da diferença. Ao anular a espontaneidade inerente à diferença e à igualdade, a sociedade de massa desumaniza e degrada o homem, pois uma sociedade que elimina a condição humana da pluralidade, o mundo criado pelo relacionamento entre as pessoas perde "a força de mantê-las juntas, de relacioná-las umas às outras e de separá-las".[496] Numa sociedade autoritária, totalitária ou numa democracia de massa, o indivíduo é anulado em detrimento do coletivo e, ao perder sua individualidade, perde também a capacidade de agir a partir da liberdade, condição essencial à fundação do espaço público. O que caracteriza o espaço público é a criatividade e a invenção que se manifesta na aparência podendo ser visto e criticado por todos. As criações e as invenções humanas materiais ou imateriais como uma catedral ou uma instituição, os artefatos que o homem produz por meio do trabalho e que vêm a público, reforça a tese de que o mundo "não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais".[497]

> Sem essa transcendência para uma potencial imortalidade terrena, nenhuma política, no sentido restrito do termo, nenhum mundo comum e nenhuma esfera pública são possíveis. Pois, (...) o mundo comum é aquilo que adentramos ao nascer e que deixamos para trás quando morremos. Transcende a duração de nossa vida tanto no passado quanto no futuro: preexistia à nossa chegada e sobreviverá à nossa breve permanência. É isto o

[495] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 62.
[496] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 62.
[497] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 64.

> que temos em comum não só com aqueles que vivem conosco, mas também com aqueles que aqui estiveram antes e aqueles que virão depois de nós. Mas esse mundo comum só pode sobreviver ao advento e à partida das gerações na medida em que tem uma presença pública. É o caráter público da esfera pública que é capaz de absorver e dar brilho através dos séculos a tudo o que os homens venham a preservar da ruína natural do tempo.[498]

Em oposição ao mundo público da liberdade, da ação política ancorada na lei, o que há de mais perverso no totalitarismo e nas chamadas democracias de massas é a fabricação de modo padronizado dos seres humanos com a eliminação das diferenças individuais, sob a retórica simplista de que tal feito é para o *bem-comum da espécie*. Sacrifica-se a individualidade em nome da coletividade e destrói-se a pluralidade dos homens reduzindo-os àquele Um abstrato em que o indivíduo é Ninguém. A burocratização de todas as esferas da vida social elimina a faculdade da ação, da liberdade. Na verdade, sociedade de massa é um eufemismo, pois na verdade ela é a completa ausência de mundo, de sociedade, porque corresponde à destruição do mundo humano, do espaço da pluralidade, da liberdade e da política, enfim, a sociedade de massa nada mais é que a "regressão à barbárie".[499] Essa destruição é

> precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana. Isto pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, onde vemos todos passarem subitamente a se comportar como se
>
> fossem membros de uma única família, cada um a manipular e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se seres inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de serem vistos e ouvidos por eles. São todos prisioneiros da subjetividade de sua própria existência singular, que continua a ser singular ainda que a mesma experiência seja multiplicada

[498] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 64-65.
[499] ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*, p. 119.

> inúmeras vezes. O mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma perspectiva.[500]

Nietzsche, percebendo os sintomas sociais da possibilidade de erradicação do indivíduo e do mundo, conclui que "pertencemos a uma época cuja civilização corre o perigo de ser destruída pelos meios da civilização".[501] Há que se admitir que esse perigo não reside apenas no poderio nuclear ou na guerra sistêmica. Metaforicamente, ele é visível na eliminação do mundo comum, na destruição do espaço da aparência como condição essencial ao *initium,* ao começo dos novos seres recém-chegados ao mundo e que passarão a fazer parte dele no duplo aspecto da singularidade e da pluralidade. Se, como afirma Hannah Arendt, o sentido da política é a liberdade, o homem, quando privado da faculdade da ação não se sente mais responsável pelo curso do mundo. Somente como ser livre ele pode dizer *sim* ou *não* à vida. Diz *sim* quando assume a responsabilidade política pelo mundo, comprometendo-se com a educação dos novos seres que nele adentram. Diz *não* e lava as mãos ao não assumir a responsabilidade pelo curso do mundo, pois o homem não apenas existe, mas coexiste com outros seres como as crianças, continuamente recém-chegadas, lançadas *no* mundo.

O interessante nas reflexões de Hannah Arendt sobre a educação é sua argumentação original de que a "educação não pode desempenhar nenhum papel na política, pois na política sempre lidamos com todos aqueles que já foram educados".[502] Para a tradição pedagógica brasileira essa tese é, no mínimo provocante, pois não há como ignorar que as teorias pedagógicas, de forma quase unânime, sempre se referiram à educação como um ato político. Em fins da década de 70 e toda a década de 80 do século passado, certos discursos pedagógicos no Brasil sustentavam, inclusive, que a educação era

[500] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 67-68.
[501] NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*, p. 273.
[502] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 177 (225).

um ato político partidário. Na luta contra a ditadura, a educação era vista como uma *prática social transformadora* e deveria centrar sua atenção no aspecto *crítico-social dos conteúdos* a serem ministrados nas escolas. Defendia-se um currículo formativo em que o saber seria *socializado* substituindo, assim, conhecimentos petrificados e compartimentados por um currículo flexível, aberto e interativo, o que, diziam, conduziria à verdadeira formação para a cidadania como condição para uma postura ativa, crítica e criativa na vida social. Daí, foi apenas um passo para teses de que a avaliação deveria ser *qualitativa* e não *quantitativa*, como se uma excluísse a outra, e de que o conhecimento deveria ser *construído* e não *imposto* pelo professor. Por fim, uma concepção pedagógica para a qual a "função" da escola seria a de *espelhar a realidade*, acabar com o regime seriado introduzindo os *ciclos* como condição para eliminar a repetência escolar por meio da *promoção automática*, enfim, um cardápio variado de propostas do qual cada escola, por meio do seu projeto político-pedagógico, poderia servir-se à vontade sem nenhuma contra-indicação. Qual o sentido da tese de Hannah Arendt de que a educação é um ato pré-político?

Significa que a criança não possui autonomia, que não consegue interpretar a experiência concreta nem deduzi-la racionalmente. A passagem da heteronomia para a autonomia manifesta-se na capacidade de exercer o pensamento hipotético-dedutivo, permitindo ao adolescente "descolar-se" da experiência imediata e pensar de maneira abstrata, alem da capacidade de colocar-se no lugar do outro, o que não é outra coisa senão o pensamento alargado de Kant. Tal atitude exige responsabilidade, pois, ao atingir a maturidade intelectual, seus atos comprometem a si próprio e a sociedade, sendo considerados bons ou maus. Isso significa que o jovem observa a norma criticamente e a recusa ou a aceita como se fosse *sua*, e não imposta por

outros. Esse é o suporte da vida adulta e responsável, condição para a liberdade, pois pressupõe o respeito às instituições e convenções sociais como condição para a coexistência criativa pautada no diálogo, na demonstração lógica dos argumentos, o que torna possível a conquista e o exercício da cidadania e da política, pressupostos fundamentais à ação participativa na vida pública. O argumento de Hannah Arendt tem por base a necessidade do desenvolvimento das potencialidades latentes na criança como condição para a vida pública. Somente quando livre, quando conquista a maioridade, como diria Kant, é que o homem torna-se capaz de elevar-se a uma vida autenticamente moral dotado de hábitos e atitudes para que possa agir com responsabilidade nas esferas privada da individualidade e pública da política. É bastante plausível a argumentação de Hannah Arendt de que na esfera política se lida somente com adultos, com aqueles que já "ultrapassaram a idade da educação propriamente dita e a política, ou o direito de participar da direção (*management*) dos negócios públicos começa, precisamente, onde termina a educação".[503] O fundamento desse argumento reside, a princípio, no fato de que "na educação sempre tratamos com pessoas que ainda não podem ser admitidas na política e na igualdade porque ainda estão sendo preparadas para elas".[504] Em seguida está a conexão entre educação e autoridade.

> Politicamente, a autoridade só pode adquirir caráter educacional quando se admite, como os romanos, que sob todas as circunstâncias os antepassados representam o exemplo de grandeza para cada geração subseqüente, que eles são os maiores, os grandiosos por definição. Onde quer que o modelo de educação por meio da autoridade, sem essa convicção fundamental, foi sobreposto à esfera política (e isso tem acontecido com bastante freqüência e ainda é a base de sustentação do argumento conservador), serviu basicamente para obscurecer os fatos encobrindo os reais interesses dos governantes que, sob a pretensão de educar procuravam, na realidade, dominar.[i505]

[503] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 119 (160).
[504] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 160 (119).
[505] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 119 (161).

O argumento de Hannah Arendt de que a politização da educação sempre redundou em autoritarismo, e não em autoridade, é bastante plausível, o que ficou evidente no totalitarismo nazi-fascista e stalinista e no correlato "subdesenvolvido! dessas ideologias que foram as ditaduras latino-americanas. Não há como negar que nessas condições a educação teve a função precípua de adestrar a população de maneira servil como condição para o advento de uma nova ordem social. É interessante observar o propósito semelhante tomando como exemplo duas situações aparentemente distintas. No Brasil e na extinta República Democrática Alemã a política educacional teve como argumento "salvar a democracia" para a *liberdade*, no caso do Brasil, ou, para a *igualdade*, no caso da Alemanha.

É visível o caráter autoritário de certos discursos que visam politizar a educação. Assim, os defensores de uma educação libertadora argumentam que o povo é inconsciente de sua situação de opressão e, portanto, seria necessária a criação uma *elite intelectual vanguardista* para formar *intelectuais orgânicos* no intuito de levar a conscientização ao povo. Mesmo que a intenção fosse boa, a essência da argumentação é perversa. De início, porque *o povo*, assim como a *humanidade*, não existe. Trata-se, de uma abstração, uma falácia metafísica, como diria Hannah Arendt. De outro modo, os homens que vivem em situações subumanas *conhecem muito bem sua situação* e podem vir a se organizar sem a doutrinação de uma vanguarda beletrista esclarecida. Enfim, subjacente a essa ideologia está uma concepção conservadora que, antes de se revelar marxista é, no fundo, cartesiana em sua essência, pois parte do postulado ingênuo de que a *conscientização das massas* é o *único* caminho para a libertação. Refuto esse argumento porque a consciência de uma dada situação pode ser o início de sua superação, mas não

é tudo. Além do mais, o homem não é apenas um ser que pensa, mas que deseja, imagina e, acima de tudo, possui necessidades elementares à vida biológica às quais Hannah Arendt identifica com o *labor*.

A pobreza é abjeta porque ela representa mais que a degradação do homem. Ela o submete à necessidade retirando-lhe o direito à liberdade. Na verdade, "pobreza é mais que privação, pois é um estado de carência e miséria extrema, um aviltamento tão completo cuja força desumanizadora (...) submete os homens ao império absoluto de seus corpos, ao império da necessidade".[506] Se a um homem submetido a uma determinada situação limite de extrema degradação, miséria e fome, fosse-lhe feita a pergunta opcional se preferiria o voto a um saco de batatas, a sã razão há de admitir que a preferência recairia sobre a segunda opção. Além do que, a história mostra que a Alemanha viveu uma situação extrema de fome e degradação moral após a I Guerra Mundial. A ascensão de Hitler ao poder não se deu por meio de um golpe de estado, mas pelo "voto popular". A partir de então, começou o *adestramento* da população a exemplo do que já foi supracitado em outras experiências totalitárias. A esse adestramento deu-se o nome de *educação*. A preocupação central dos movimentos revolucionários não é educar a população. O que realmente fazem é retirar as crianças de suas famílias, "de seus pais e simplesmente as doutrinam".[507]

A tese de Sartre que "a existência precede a essência (...) que é necessário partir da subjetividade"[508] é bastante razoável. Enquanto as coisas, os objetos, são aquilo que são, o homem delas se diferencia porque ele é, antes de tudo, um *projeto* e, portanto, está sempre além de si mesmo. A transcendência é, então, a condição humana do Para-si, do *ser*. Mas, ao

[506] ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 60.
[507] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 225 (177).
[508] SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo*, p. 5.

sustentar a liberdade no fio da escolha individual, no fato de o homem encontrar-se perpetuamente comprometido com sua escolha podendo, inclusive, "inverter essa escolha e 'mudar o rumo; pois projetamos o porvir por nosso próprio ser e o corroemos perpetuamente por nossa liberdade existencial",[509] Sartre reafirma o *poder* da consciência de determinar, pela vontade, o curso dos acontecimentos futuros. Mesmo que sua concepção de consciência seja bastante original, pois ela não está *no* homem, mas *fora* do homem, Sartre continua herdeiro da tradição racionalista francesa que remonta a Descartes. "Essa consciência livre – cuja natureza é ser consciência *de* alguma coisa (...) o que é ela senão a própria consciência tal como ela se revela no *cogito*"?[510] Portanto, é necessário desmistificar a idéia de uma vontade suprema e legisladora de todos os aspectos da condição humana. É verdade que o homem é um *pro-jeto*, que ele *não é*, mas *está sendo*. Se o homem é lançado no mundo, ele aí não permanece passivo, pois existir é lançar-se continuamente às possibilidades sempre renovadas dessa existência. O homem não tem um controle absoluto, deduzido racionalmente, sobre as conseqüências de seus atos uma vez iniciados. Portanto, a concepção de que se pode preparar o mundo ou prevê-lo de maneira determinada, por meio da vontade, para as gerações futuras é uma falácia. Assim, o homem não pode, simplesmente, pela vontade inverter o curso de suas ações, embora seja responsável por elas e suas conseqüências imprevisíveis e imponderáveis. Além do mais, o novo que os adultos propõem é sempre velho para os recém-chegados ao mundo e não se pode tirar deles o direito de projetar sua própria existência. Daí, o aparente paradoxo das reflexões de Hannah Arendt sobre a educação. Preservar e responsabilizar-se pelo mundo contra a fúria iconoclasta e demolidora dos recém-chegados e, simultaneamente, não retirar das crianças

[509] SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 573.
[510] SARTE, J-P. *O imaginário*, p. 242.

o direito à iniciativa advinda do fato de serem um *initium*, um novo começo num mundo velho, mas que se renova constantemente com o *milagre* dos recém-chegados que nele adentra. Por fim, não há como criar uma nova ordem política à revelia dos recém-chegados ou para os recém-chegados ao mundo, pois a característica essencial da natalidade é a espontaneidade da liberdade.

> Quem desejar seriamente criar uma nova ordem política mediante a educação, isto é, nem por meio da força e coação, nem da persuasão, se verá obrigado à pavorosa conclusão platônica: o banimento de todas as pessoas mais velhas do Estado a ser fundado. Mas, mesmo às crianças que se quer educar para que sejam cidadãos de um amanhã utópico é negado, de fato, seu próprio papel futuro no organismo político, pois, do ponto de vista dos mais novos, o que quer que o mundo adulto possa propor de novo é necessariamente mais velho do que eles mesmos. Pertence à própria natureza da condição humana o fato de que cada geração se transforma em um mundo antigo, de tal modo que preparar uma nova geração para um mundo novo só pode significar o desejo de arrancar das mãos dos recém-chegados sua própria oportunidade face ao novo.[511]

Se a educação é uma atividade pré-política, condição para a inserção do ser humano no espaço público da liberdade e da igualdade, o que dizer da educação de adultos? Hannah Arendt[512] afirma que a educação de adultos pode ser de grande importância para a formação da personalidade, para adquirir conhecimento, desenvolver as potencialidades inerentes à condição humana de um ser que *não é*, mas esta sempre a *se fazer*. Porém, do ponto de vista político a educação de adultos não possui fundamento importante para a vida social e política, exceto se o objetivo visado for o de proporcionar certos rudimentos técnicos necessários à vida em comum que, por deficiência dos sistemas educacionais, não foram consolidados na idade adequada, na infância ou na juventude, como condição para a ação no campo da política.

Como acontece nas políticas de educação de massa, características de situações pós-revolucionárias, a educação de adultos resume-se ao

[511] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 225-226 (177).
[512] Cf. ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 119 (160).

adestramento da população, à imposição da ideologia oficial para justificar e legitimar a dominação ideológica dos "revolucionários" sobre a população. Na correlação entre educação e política, aqueles que pretendem "educar adultos na realidade pretendem agir como guardiões e prevenir-se contra as atividades políticas dos adultos (...) há apenas uma pretensão de educação, pois o propósito visível é a coerção sem o uso da força".[513] A tese de Hannah Arendt de que não se pode falar de uma educação de adultos *stricto sensu* pode parecer obscuro à primeira vista. Torna-se claro, entretanto, quando ela estabelece a distinção entre dois conceitos que, embora semelhantes, não são necessariamente idênticos, mas estão imbricados um no outro. Trata-se da diferença entre *educação* e *aprendizagem.*

A educação possui um começo meio e fim, mais ou menos definidos. Embora o término da educação escolar possa variar de um país para outro, considerando o sistema educacional brasileiro, ela tende a coincidir com o término do ensino médio. Para Hannah Arendt, a educação escolar como condição para o exercício da liberdade e da política, "ao contrário da aprendizagem, precisa ter um final previsível".[514] Seguindo o fio do seu raciocínio, a educação superior e técnica[515] nada têm a ver com a educação em sentido estrito, mas com a especialização. Nesse sentido, seja na universidade ou nos cursos técnicos, o aluno já atingiu a fase adulta encontrando-se, então, apto à ação política, à vida pública, à liberdade em consonância com a liberdade dos demais. Não se pode falar mais na educação como a *ponte* entre o espaço privado e o público, pois o jovem já se encontra apto ao exercício da ação pública, à participação na sociedade como condição à vida política.

[513] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p.177 (225).
[514] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 246 (195).
[515] A referência à educação técnica nada tem a ver com a praticada no sistema educacional brasileiro que coincide com o ensino médio. Nos Estados Unidos, *a high school*, escola secundária, faz parte da educação escolar comum a todos.

Portanto, a aprendizagem profissional "embora sempre tenha algo a ver com a educação, é, não obstante, em si mesmo uma espécie de especialização".[516]

Para Hannah Arendt o ensino técnico ou universitário, tendo por fundamento a aprendizagem de uma determinada especialização, não é essencialmente a educação em sentido estrito. Ela reforça a tese de que não se pode tratar crianças como adultos do mesmo modo que não se deve retirá-las, isolá-las do mundo dos adultos nem tampouco tratar adultos como crianças. Aqui não há como criticar o termo educação de adultos tal como é usado no sistema educacional brasileiro, pois alfabetizar adultos não significa necessariamente educar. No mínimo resume-se a aprender a *desenhar* o nome tornando-os aptos a *ganhar a cidadania*, reduzida a aprender a votar. Assim, mesmo estabelecendo a distinção entre educação para crianças e jovens e aprendizagem técnica ou especialização profissional para adultos, ambas não estão totalmente separadas e possuem elementos comuns.

> [O] treinamento profissional ou cursos técnicos (...) não visa mais a introduzir o jovem no mundo como um todo, mas sim em um segmento limitado e particular dele. Não se pode educar sem ao mesmo tempo ensinar; uma educação sem aprendizagem é vazia e, portanto, degenera, com muita facilidade, em retórica moral e emocional. É muito fácil, porém, ensinar sem educar, e pode-se aprender durante o dia todo sem por isso ser educado. Tudo isso são detalhes particulares, contudo, que na verdade devem ser entregues aos especialistas e pedagogos.[517]

Cumpre ainda reafirmar a concepção de Hannah Arendt sobre a educação como uma atividade inseparável da responsabilidade pelo mundo. Embora tal responsabilidade implique o exercício da autoridade, não se deve esquecer que a "autoridade do educador e as qualificações do professor não

[516] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 246 (196).
[517] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 246-247 (196).

são a mesma coisa".[518] Se hoje a sociedade ocidental vê-se mergulhada em uma crise de dimensão política com ressonância tão contundente na educação, não importa tanto a questão de saber se é o ser humano ou o mundo que corre perigo, embora uma coisa seja certa: "a resposta que empurra o homem para o ponto central das preocupações do presente e que acha que deve modificá-lo, remediá-lo, é a política em seu sentido mais profundo".[519] O papel político do professor e a correlação desse papel com a autoridade, embora não possa prescindir da qualificação necessária para o ensino, nela não termina. "A qualificação do professor consiste em conhecer o mundo e ser capaz de instruir os alunos acerca deste mundo, porém sua responsabilidade se assenta na responsabilidade que ele assume pelo mundo".[520] A esperança sempre renovada pelos recém-chegados *no* mundo é a razão de ser da educação e da política. A difícil tarefa de educar reside no paradoxo de conservar esse mundo assumindo a responsabilidade por ele em função das novas gerações e, ao mesmo tempo, jamais impedir a invenção e a criatividade dos recém-chegados. Enfim, é justamente em função do que é novo e revolucionário em cada criança que a educação necessita ser conservadora, pois sem a responsabilidade dos adultos pela conservação do mundo que já estava aí e continuará a existir após a breve passagem dos seres humanos por ele, o mundo humano certamente caminhará para a destruição.

Se a razão contemplativa recomenda olhar para o passado, posto que nele reside a autoridade em que as gerações do presente podem espelhar suas ações e condutas, não é para nesse passado ir morar ou dele tirar receitas prontas do fundo do baú da história para viver o presente. A prudência[521], uma

[518] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 239 (189).
[519] ARENDT, Hannah. *O que é política*, p. 35.
[520] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 239 (189).
[521] A *Prudenza* ou *Alegoria da Prudência* encontra-se em Londres, no *Victoria and Albert Museum*. Embora esculpida já no século XV representa um único corpo, mas com o rosto tripartido. Três fisionomias totalmente distintas e, ao que parece, vinculadas às três faculdades *da vida do espírito*. Uma face voltada para o *presente*

virtude grega que se tornou excelência para os romanos, recomenda olhar o passado para clarear o futuro sempre aberto à ação. O futuro aberto à ação é o ponto de partida para transformar, modificar o mundo, permitindo que os recém-chegados possam inventar, criar o novo, não a partir de algo "suspenso no ar", de uma idéia criada na solidão do pensador, o que é uma fantasia de que se serve a ideologia para deformar a realidade. Não, também, a partir das conseqüências sempre imprevisíveis da liberdade inscrita na ação, mas na essência mesma do *ato* da fundação. É a partir desse *ato inicial*, e não em seus desdobramentos futuros, que reside a autoridade que confere legitimidade ao poder e à política com ressonância na liberdade e na educação. No *initium* de cada ser humano está imbricada a espontaneidade e a responsabilidade pelo curso do mundo. A autoridade encontra seu fundamento na tradição e, assim, à sabedoria dos antigos alia-se o conhecimento contemporâneo carregando-o de sentido, de significado. Resta uma grande esperança inscrita no *milagre* da natalidade.

5. Liberdade política acadêmica ou libertação política da academia?

Em uma passagem de *A República*, Platão, ao investigar o Estado e as formas de governo, provoca Glaucon com uma questão inusitada: "julgas que elas [as formas de governo] nasceram do carvalho e da rocha, e não dos costumes civis, que arrastam tudo para o lado para que pendem"?[522] A essa altura do diálogo Glaucon se vê obrigado a concordar com Platão. Realmente, os Estados não nascem dos carvalhos ou das pedras, mas do caráter dos

representando a inteligência que vê, julga e age, outra voltada para *o futuro*, a vontade que antecipa pelo pensamento o que ainda não é, e outra voltada para o *passado*, a memória que recorda os feitos e atos dos ancestrais.

[522] PLATÃO. *A República*. 544 e.

homens que os integram. Platão leva, então, seu interlocutor a concluir que para se conhecer o caráter dos homens deve-se, antes de tudo, conhecer o Estado de onde eles provêm, porque as instituições humanas (o estado, a escola, a família, as leis...) são expressões de suas mentes, de seus pensamentos e hábitos. Todo pensamento político de Platão pode ser resumido na busca pela estabilidade política em oposição à convulsão "social" reinante na *pólis*, na Atenas de sua época. Platão "percebeu ainda algo de divino no interior do estado (...) todo o ardor e a elevação de sua paixão política se lançam sobre esta crença, sobre esse desejo – ele se consome nesta brasa."[523] Ao questionar a democracia liberal, Hannah Arendt parece repetir as palavras de Platão, pois a corrupção e a perversão política do Estado são mais perigosas e ocorrem com mais freqüência numa república igualitária do que em qualquer outra forma de governo, quando os interesses particulares invadem o domínio público vindo de baixo, das massas, e não de cima. A "corrupção do próprio povo (...) só se torna viável num governo que concede a ele o acesso ao poder público e o ensina a manipular esse poder".[524]

Como a filosofia de Platão é, de fato, um verdadeiro tratado sobre a educação ela pode ser considerada uma crítica à educaçã*o* praticada pelos sofistas e amplamente apoiada pelo estado ateniense. Mas, a retórica, a arte da persuasão ensinada e incentivada pelos sofistas nada tem a ver com a educação. Na verdade, essa *educação* resume-se a uma pedagogia utilitarista, oportunista e presa à aparência. Platão demonstra, então, que a sabedoria e o conhecimento não se prendem a fórmulas prontas, a cânones de verdades cuja lógica incentiva a falácia como meio de ludibriar a população na *agorá*. Por ser essencialmente instituinte, o conhecimento baseia-se na *maiêutica*, no diálogo e na demonstração convincente dos fatos. No transcorrer do diálogo,

[523] NIETZSCHE, F. *O estado grego*, p. 60.
[524] ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 252.

opondo-se à retórica evasiva dos sofistas, conduz Glaucon à conclusão de que não foi Sócrates, mas os sofistas os verdadeiros corruptores da juventude devido aos ensinamentos e ao aprendizado político que ensinavam e professavam. Em seguida, retomando a questão do Estado, insiste que para mudá-lo é necessário partir de uma nova concepção de educação que tenha por objeto melhorar, pelo hábito e pela disciplina, o caráter dos homens. Essa é a razão de ser de sua Academia e de seu Estado ideal. O diálogo, não a imposição de verdades acabadas, constituir-se-á no objetivo central da Academia. Assim, ao lado "da liberdade da coisa política, surgiu um novo espaço da liberdade (...) com repercussão até hoje na forma de liberdade das universidades e de liberdade de ensino acadêmico".[525] É, justamente, sob a concepção da Academia de Platão que Hannah Arendt elabora uma argumentação interessante sobre o sentido, o significado da universidade na sociedade contemporânea. O que justifica a razão de ser da universidade é ela não possuir nenhuma função propriamente política na acepção de disputa pelo poder.

> O espaço de liberdade da academia devia ser um substituto válido para a praça do mercado, a ágora, o espaço de liberdade central da *polis*. (...). Eles [os cidadãos] precisavam ser libertos da política (...) para serem livres para o espaço da liberdade acadêmica (...). E precisavam sair do espaço da própria coisa política, a fim de poder entrar no espaço da 'coisa acadêmica' (...). Em contrapartida, a fundação da academia, justamente porque não objetivava sobretudo a educação para a política, como as escolas dos sofistas e oradores, teve uma importância extraordinária para aquilo que ainda [hoje] entendemos por política. (...) ao mundo das opiniões mentirosas e do falar enganador devia ser oposto um mundo contrário da verdade e do falar adequado à verdade; à arte da retórica, a ciência da dialética.[526]

[525] ARENDT, Hannah. *O que é política?*. p. 62.
[526] ARENDT, Hannah. *O que é política?,* 63-65.

O ideal platônico de um rei filósofo ou do governo dos sábios, longe dos embates sofísticos que fervilhavam na *agorá*, não se concretizou. Platão pagou caro por suas idéias sendo, inclusive, vendido como escravo. Contrário à erudição pedante dos sofistas, aconselhava seus discípulos a se precaverem contra a retórica, a renunciar ao superficialismo da eloqüência enciclopédica como condição para se atingir a verdade, a essência do conhecimento. A *paidéia* idealizada por Platão condena a vaidade expressa no pugilato das idéias tão comum na Atenas de sua época. A humildade intelectual expressa na máxima socrática *só sei que nada sei* é o início e o fim da *filo-sofia* de Platão, a procura amorosa do saber. À vaidade e à arrogância dos que julgam tudo conhecer e que submete à razão instintos tão bárbaros, opõe-se a dialética. A Academia deve, então, poupar à verdadeira filosofia os males que a imprudência dos sofistas havia suscitado. A formação do futuro governante é bastante árdua. Platão considera perigoso o ensino da dialética na juventude, pois ela pode conduzir à arrogância e à vaidade. Só depois dos trinta anos o discípulo estará apto ao diálogo frutífero em busca da *epistéme* que continuará pelo resto de sua vida. Assim, o filósofo dedicar-se-á sua vida à política repartindo "o seu tempo entre a cultura do espírito e o serviço da coletividade (...) sempre disposto a colocar nos ombros a carga do Governo, não, porém, como uma honra, mas antes como um dever".[527]

O ideal de uma universidade e de um judiciário livre dos embates políticos foi retomado pelos fundadores da República nos Estados Unidos. Cientes de que a autoridade difere do poder, os revolucionários estadunidenses, a exemplo dos romanos, colocaram a autoridade no judiciário, por ser ele, dentre os três poderes delineados por Montesquieu, o mais destituído de poder "pelo fato de não possuir 'nem força, nem vontade,

[527] JAEGGER, Werner. *Paidéia*, p. 922.

mas simplesmente o critério do julgamento' (...) sua própria autoridade o tornava inapto ao poder".[528] E, em seguida, Hannah Arendt acrescenta que "na República americana, a sede da autêntica autoridade está na Suprema Corte (...) 'uma espécie de assembléia constitucional permanente'".[529] Mas, retornando a Platão, o sonho de sua Academia floresceu na modernidade sob o signo da universidade autônoma. Política é verdade, como tudo o que é humano é político. Mas, de uma forma totalmente diferente da concepção inicial de Platão, e do que entenderam por política os promotores das pedagogias libertárias atuais.

> O sonho platônico, decerto, não se tornou verdadeiro: a Academia nunca veio a ser uma contra-sociedade, e em parte alguma ouvimos falar de qualquer tentativa de tomada do poder pelas universidades. Tornou-se verdadeiro, porém, aquilo que Platão jamais sonhou: o domínio político reconheceu necessitar de uma outra instituição exterior à luta pelo poder, além da imparcialidade requerida pela aplicação da justiça; não é de grande importância o fato de estarem esses locais de ensino superior em mãos privadas ou públicas, pois não só sua integridade, como também sua própria existência dependem, seja como for, da boa vontade do governo.[530]

Na sociedade contemporânea bastante secularizada, ao contrário da Grécia Antiga, a política deslocou-se do espaço público da *pólis* e da Academia idealizada por Platão e foi *habitar* no espaço privado dos gabinetes dos políticos profissionais. Uma realização perversa do ideal platônico, ou, no mínimo, a consumação moderna da sofística por meio do discurso demagógico dos *representantes da soberania popular*. A contradição inerente ao estado político contemporâneo é que ele viu-se obrigado a assimilar a necessidade vital da autonomia universitária. Para que o Estado possa existir

[528] ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 200.
[529] ARENDT, Hannah. *On revolution*, p. 200.
[530] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 321 (260-261).

e não venha a ter suas bases totalmente solapadas, arruinadas e degenerada, corroído ou devorado autofagicamente ele vê-se obrigado a admitir e a necessitar de uma universidade não-política, longe das disputas pelo poder deixando essa atividade aos cuidados dos políticos profissionais. Tornou-se necessária a existência da universidade como instituição de pesquisa, de fermentação cultural e, pelo menos teoricamente, independente da imposição dos políticos profissionais. Tal fato fica evidente nas manifestações da sociedade organizada a favor da universidade pública, laica e autônoma. Quando a autonomia universitária se vê ameaçada, alunos, funcionários, professores, além de outras instituições organizadas da sociedade civil saem de seus esconderijos e vêm a público defendê-la. Hoje, o grau, a "medida da democracia" feita nos diversos países pela ONU e seus organismos sempre levam em consideração as condições de tolerância religiosa, de independência judiciária e de autonomia e independência para o livre-pensar acadêmico. Mesmo que incomode o poder estabelecido, o judiciário e a universidade livre são condições para que o Estado não venha a ser estagnado, corroído pela injustiça ou obrigado a "importar conhecimentos" de outros países. Enfim, o Estado moderno necessita para sua própria sobrevivência de um judiciário e de uma universidade livre.

> Verdades bem desagradáveis têm saído das universidades, e sentenças bem indesejáveis muitas vezes têm sido emitidas de um tribunal; essas instituições como outros refúgios da verdade, permaneceram expostas a todos os perigos provenientes do poderio político e social. Entretanto, as probabilidades de que a verdade prevaleça em público são, naturalmente, aumentadas em grande escala pela mera existência de tais lugares e pela organização de estudiosos independentes, supostamente desinteressados, a eles associados. Dificilmente se pode negar que, ao menos em países governados constitucionalmente, o domínio político tem reconhecido, mesmo em caso de conflito, seu interesse na existência de homens e instituições sob os quais ele não detenha nenhum poder.[531]

[531] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro,* p. 322 (261).

Ao se tomar o termo público no sentido exemplar que os gregos lhe conferiam chega-se à conclusão de que, com o advento do estado nacional e Maquiavel foi o primeiro a delineá-lo em seus mais recônditos e insuspeitos detalhes, consumou-se a morte da política. O espaço público foi invadido pelo privado e a liberdade encarcerada na subjetividade, fenômeno que, como vimos, os antigos desconheciam por completo. O que hoje entendemos por sociedade é uma abstração resultante da total inversão de valores que se operou entre o espaço público da política e o privado do *despótes*. Da mesma forma que o vocábulo liberdade era desconhecido pelos gregos, pois eles simplesmente a viviam sem teorizá-la, o mesmo acontece com a expressão sociedade. *Societas* é de origem latina. Compreende-se, então, certa perplexidade com que ficam os leitores de Sófocles em compreender o porquê do castigo divino da transgressão de Édipo recair, sob o efeito de catástrofes e pragas de gafanhotos, sobre a cabeça de todos os habitantes de Tebas. A questão é simplesmente porque o indivíduo Édipo não existia, nem tampouco fazia parte da sociedade. Édipo *era* a comunidade. O indivíduo, disse Nietzsche, é a mais jovem das criaturas, pois ele emerge como um ser dotado de direitos e deveres a partir do século XVII e se consuma com os filósofos iluministas no século XVIII.

A necessidade de um espaço que não fosse nem privado, nem público no sentido que os antigos conferiam a esses termos consumou-se com a criação das universidades praticamente desde o seu começo. Embora nos séculos iniciais da Idade Média fosse proibido ensinar a filosofia de Aristóteles nas escolas catedralícias e nas universidades nascentes fazia-se “vistas grossas” e seus textos eram lidos e suas idéias discutidas nessas instituições de investigação e ensino ligadas diretamente à Igreja. A universidade não-

política e o livre-pensar acadêmico parecem, então, não serem tão recentes. Ao discutir o significado das rebeliões estudantis de fins dos anos 60 do século passado, Hannah Arendt afirma o direito dos estudantes à participação, mas considera perigoso "politizar e 'refuncionalizar' (...) as universidades, ou seja, perverter sua função".[532] Por outro lado, considera positiva a determinação dessa geração estudantil para a ação "sua alegria em agir, e a certeza de poder mudar as coisas pelos seus próprios esforços".[533] O movimento estudantil iniciou-se com questionamentos morais e, posteriormente, tornou-se uma rebelião anarquista e iconoclasta que envolveu o questionar das instituições e dos valores da cultura ocidental. Não queriam o poder, mas visavam destruí-lo. A esse propósito, Hannah Arendt argumenta que se os estudantes tivessem triunfado destruindo as "universidades [teriam], então destruído sua base de operações, (...) significaria o fim de todo o movimento".[534] E, a seguir, retoma a tese da universidade livre, como espaço distante da luta pelo poder político.

> O que será de fato a liberdade dos estudantes? As universidades tornam possível para os jovens, durante alguns anos, *situarem-se fora de todos os grupos sociais e compromissos* para serem verdadeiramente livres. Se os estudantes destroem as universidades, não existirá mais nada parecido com isto; conseqüentemente tampouco haverá rebelião contra a sociedade. Em alguns países, em alguns momentos, eles estavam bem adiantados no ato de serrar o galho sobre o qual estavam sentados. Isto está relacionado com a radicalização violenta. Por este caminho o movimento de protesto estudantil poderia não somente fracassar em conseguir o que exige, mas ser também destruído.[535]

No governo constitucional moderno em que realmente vigora o estado democrático de direito no qual as instituições, as pessoas e a sociedade civil

[532] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 174.
[533] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 174.
[534] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 179.
[535] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 179-180.

em geral podem livremente se organizar, resta ainda uma esperança: a universidade livre, não-política no sentido que Hannah Arendt atribui ao termo. Ninguém em sã consciência pode ignorar o valor da pesquisa técnica no campo das ciências naturais ou biológicas, mas do ponto de vista político elas são praticamente insignificantes. Agora, as áreas mais desprezadas pela academia, as "ciências históricas e as humanidades, que têm o dever de desvelar, conservar sob guarda e interpretar a verdade dos fatos e os documentos humanos legados pela história, têm relevância política maior".[536] E maior ainda, eu diria, a arte e a filosofia que, justamente por negarem o pragmatismo e o utilitarismo, estão literalmente fora do campo da política.

Paradoxalmente, o filósofo e o artista, como os expectadores em relação ao drama que se desenrola no palco, podem contemplar a totalidade da ação humana e apreender o seu sentido, o seu significado. E, tanto na arte quanto na filosofia, *função* e *significado* são algo diametralmente opostos. A função tem a conotação da *aplicação técnica* dessas áreas à religião, à política ou à pedagogia, e o significado busca apreender o sentido, o valor dessa aplicação. O sentido da arte ou da filosofia, então, não está *dentro* do quadro ou da obra filosófica, mas estritamente *fora* deles. Como o drama ou a comédia na arte, a crítica filosófica ao incomodar, desconcertar e subverter a ordem constituída desestrutura as verdades estabelecidas e os fatos distorcidos e, ironicamente, convertem-se em relevante papel político. Sabendo muito bem disso, o Estado luta por transformar a arte em mercadoria ou em entretenimento asséptico e por cooptar para si a filosofia. Mas, ao consumar tal intento, o Estado cai em contradição, pois a domesticação da arte e da filosofia corresponde à sua própria negação. A arte já não é mais arte, nem a filosofia é mais filosofia, pois se convertem em meros simulacros. Numa tal

[536] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 261- (322).

situação a filosofia torna-se "monólogo erudito do passeador solitário, fortuita presa de caça do indivíduo, oculto segredo de gabinete ou inofensiva tagarelice entre anciãos acadêmicos e crianças".[537] Embora tenha tentado desvencilhar-se de Platão, Nietzsche[538] curiosamente retoma a tese platônica de que a erudição é a degradação do conhecimento. Assim, questiona a *formação* do especialista e do erudito ressaltando que eles se assemelham a um operário que fabrica parafusos com "incrível virtuosidade", uma fidelidade extrema para com as pequenas coisas. Por fim, conclui que a escola, na Alemanha de sua época, não forma os alunos para a cultura, mas para a erudição, e muitas vezes nem sequer para a erudição, mas para uma cultura jornalística panfletária. A escola distanciou sobremaneira os jovens da tradição que eles ficaram "eternamente distantes da Antigüidade e se tornaram os servidores do momento".[539] O apelo à tradição é renovado, então, com linguagem e reclames diferentes, mas sempre no mesmo sentido. Não é a retórica que leva ao conhecimento, da mesma maneira que "não é a erudição que produz arte".[540]

Se Kant e Santo Agostinho são os pensadores mais caros a Hannah Arendt é porque ambos, de maneira diferente, sustentam a tese de que sob a aparência há algo que não é aparência. Mas, se na filosofia de Santo Agostinho, a exemplo de Platão, fica evidente a supremacia da essência sobre a aparência, Kant procura unificar esses dois mundos como instâncias inseparáveis. Uma das preocupações centrais das reflexões de Hannah Arendt sobre a *Vita contemplativa* é romper a clássica dicotomia essência-aparência, corpo-alma, sujeito-objeto que, de certa forma, acompanhou o desenrolar do pensamento ocidental de Platão a Descartes. Embora não questione a

[537] NIETZSCHE, F. *Considerações extemporâneas*, p. 27 (Os pensadores v. 2).
[538] Cf. NIETZSCHE, F. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, p. 64-65 e 70.
[539]NIETZSCHE, F. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, p. 88.
[540] GULLAR, Ferreira. *Sobre arte*, p. 46.

existência desses "dois mundos", não significa, necessariamente, que o mundo fenomênico das aparências esteja em franca oposição ao mundo das essências eternas e imutáveis, como diria Platão. Vimos no capítulo I que toda aparência é aparência de alguma essência e toda essência é essência de alguma aparência.

Essa querela é totalmente absurda e desprovida de sentido. Nos anos 70 e 80 do século passado, pedagogos tidos como *progressistas* elaboraram uma série de manuais e cunharam, pejorativamente, o termo *pedagogia da essência* contrapondo-o a uma *pedagogia da existência*. Uma *pedagogia idealista* em oposição a uma *pedagogia materialista*. Modismos à parte, o certo é que nenhum filósofo é louco o suficiente para se trancar em sua biblioteca ou divagar solitariamente pelos campos a inventar idéias para, com elas, *construir* a realidade, modificar o mundo ou a sociedade. As reflexões de Platão, sua maneira original, não de ensinar filosofia, mas de se fazer aprender a filosofar, eram realizadas por meio de diálogos em público e ele pagou caro por isso. Kant, embora jamais tenha saído de sua cidade natal, estava muito bem informado de tudo o que acontecia em sua época. Em síntese, não existem dois mundos separados, pois a metáfora estabelece a *ponte* entre eles. Cito metáfora porque os *extratos* do pensamento fazem parte do intangível, do inefável, e a linguagem denotativa é impotente para traduzi-los, expressá-los em algo tangível. Tais extratos nada mais são que abstrações, e tais abstrações somente são possíveis quando o filósofo isola, separa o que é acessório, secundário no *ser* e apreende, por meio da intuição (não do conhecimento, pois a intuição é imediata e o conhecimento pressupõe mediações), que fica algo de permanente, invisível aos sentidos, impossível de qualquer aparição no mundo tangível ou fenomênico. Se tomo por objeto, por exemplo, uma cadeira e isolo, separo suas qualidades secundárias (cor,

tamanho, textura, se é de madeira, fórmica, plástico, confortável ou desconfortável) a sã razão não pode ignorar que *sobra algo* diferente da cadeira concreta que não pode ser apreendido pelos sentidos, mas que não deixa de ter uma existência tão real para o pensamento como a cadeira para os sentidos, dê a isso o nome que se quiser: idéia, extrato ou imaginação. Tais extratos podem chamar essências e sua morada é, utilizando os termos de Hannah Arendt, a *Vita Contemplativa*. A ela opõe-se, mas não exclui, a *Vita Activa* em que se desenrolam as ações políticas.

A metáfora é uma abreviação mental, uma comparação ainda que grosseira entre o visível e o invisível, já que o inefável não encontra correspondência no mundo fenomênico, pois ele está na *forma* e não no concreto. Kant deixou isso bem claro. Mas é interessante observar que *o homem do saber prático*, o cientista, separou-se tanto da contemplação em detrimento de um *saber ativo* que se recusa a usar o termo metáfora, embora tenha criado um sucedâneo a ele, chamado *modelo*. O modelo da estrutura atômica tem como correlato o sistema planetário; o do avião, o pássaro; o do computador, o cérebro; o do motor do carro, o coração e assim por diante. Portanto, com nomenclatura própria, porém *mais racional*, a metáfora está, e não poderia deixar de estar, presente no conhecimento científico. E, mais que isso, "são usadas e 'abusadas' para fornecer evidência plausível para teorias que, na realidade, são apenas hipóteses a serem aprovadas ou refutadas pelos fatos".[541] A sentença de Demócrito de que a vitória da razão sobre os sentidos seria a ruína e o aniquilamento da própria razão lembra que se o supra-sensível se isola do mundo sensível, nada mais resta à reflexão. Além do mais, se as metáforas não existissem ancoradas nos sentidos, mas simplesmente em si e por si mesmas, e Kant soube muito bem disso ao

[541] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 86.

despertar-se de seu *sono dogmático*, a própria faculdade do pensamento seria impossível. Enfim, não há como separar, divorciar completamente a essência da aparência. Se tal intento pudesse ser consumado, o pensador ficaria totalmente perdido em um labirinto e nenhum *fio de Ariádne* seria capaz de orientá-lo pela simples razão "de que todos os nossos sentidos são essencialmente cognitivos; portanto, concebidas como atividades, essas metáforas têm uma finalidade exterior; elas não são *energéia*, um fim em si mesmas, mas instrumentos que nos possibilitam conhecer e lidar com o mundo".[542]

6. Política, sociedade e sociedade de massas.

A sociedade de massas é um fenômeno recente que começa a se delinear em fins do século XIX com o processo de industrialização e a conseqüente produção em série de artefatos e objetos antes produzidos pelos artesãos. Um contingente expressivo da população começa a fazer parte do *mercado de consumidores*. A Inglaterra, o primeiro país europeu a fomentar a escravidão na Era Moderna, veio a converter-se, mais tarde, em defensora implacável da abolição. O escravo não tem salário e, portanto, não pode consumir os produtos oriundos da revolução industrial inglesa. Juntamente com os ideais liberais que os ventos sopravam da Europa, a escravidão é execrada nas colônias em nome do "sagrado direito à liberdade". Mas, a liberdade apregoada pelo coro dos liberais não é a liberdade de ação, a faculdade política de começar algo novo no tempo. A nova ordem política secularizada, ao apropriar-se das terras e dos meios de produção em geral,

[542] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 94.

passou a entender a liberdade como liberdade de comércio, de compra e de venda. O processo de expropriação foi radicalizado pelo socialismo, que "levou ao extremo o que o capitalismo começara",[543] e não se conteve com a desapropriação da propriedade privada, mas subtraiu da sociedade e dos trabalhadores os partidos políticos, os sindicatos, a imprensa livre, o direito de greve, seguro-desemprego... Na chamada sociedade de massas os bens artísticos e cultuais equiparam-se a qualquer produto no mercado de trocas. Segundo Hannah Arendt, entretanto, há uma diferença marcante entre a sociedade e a sociedade de massas.

> Talvez a principal diferença entre a sociedade e a sociedade de massas esteja em que a sociedade sentia necessidade de cultura, valorizava e desvalorizava as coisas como mercadorias sociais, usava e abusava delas em proveito de seus propósitos egoístas, mas não as "consumia". (...). A sociedade de massas, ao contrário, não precisa de cultura, mas de entretenimento, e os produtos oferecidos pela indústria de diversões são consumidos pela sociedade exatamente como quaisquer outros bens de consumo. Os produtos necessários à diversão servem ao processo vital da sociedade, mesmo que não sejam tão necessários para sua vida como o pão e a carne.[544]

Se tudo é equiparado ao consumo, não há como falar em tempo de lazer, pois o lazer também significa oportunidade para o consumo. Desta forma, a *cultura de massas* é uma deformação ideológica, pois ela não existe. O que verdadeiramente existe é "o entretenimento de massas que se alimenta dos objetos culturais do mundo".[545] O mundo humano é destituído de significado, pois o sentido daquilo que aparece aos seres humanos possui uma única dimensão: o consumo. É ingenuidade acreditar "que tal sociedade há de se tornar mais 'cultivada' com o correr do tempo e com a obra da educação (...). Visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude de consumo

[543] ARENDT, Hannah. *Crises da república*, p. 185.
[544] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 205 (257).
[545] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p.264 (211).

condena à ruína tudo em que toca".[546] Ao observador atento não passa despercebido o fato de que, hoje, até mesmo o espaço político da ação está comprometido com a esfera da fabricação, da funcionalidade a ponto de ser determinado pela categoria de meios e fins.

> Somos hoje em dia mais propensos a crer que o âmbito da política e a participação ativa nos negócios públicos origina o filisteísmo e obsta o desenvolvimento de um espírito cultivado que considere as coisas em seu verdadeiro valor, sem refletir em sua função e utilidade. Um dos motivos desta mudança de ênfase é, naturalmente, - por razões que estão além destas considerações -, o fato de ter a mentalidade da fabricação invadido o âmbito
>
> político a ponto de darmos por certo que a ação, mais até que a fabricação, é determinada pela categoria de meios e fins. (...). O problema é que o *Homo faber* não está, face ao âmbito público e sua publicidade, no mesmo relacionamento que as coisas que ele faz com sua aparência, configuração e forma. Para estar em posição de constantemente acrescentar coisas novas ao mundo já existente, deve ele mesmo isolar-se do público, precisa ser defendido e dissimulado dele. Atividades verdadeiramente políticas, por outro lado, o agir e o falar, não podem de forma alguma ser executadas sem a presença de outrem, sem o público, sem um espaço constituído pelo vulgo. A atividade do artista e do artífice é, pois, sujeita a condições muito diversas das que envolvem as atividades políticas, e é perfeitamente compreensível que o artista, tão logo comece a dirigir sua mente a coisas políticas, deva sentir a mesma desconfiança, pelo âmbito especificamente político e sua publicidade, que a *polis* experimentava face à mentalidade e condições de fabricação.[547]

Em *Scientificisation de la politique et opinion public*[548], um ensaio publicado em 1964, Habermas discute a cientificação da política, questão bem visível nas campanhas políticas brasileiras. A competência técnica dita, literalmente, como o político deve se portar, vestir, falar e o que defender. Se antes o político procurava o *especialista* e lhe pedia orientações sobre como se portar, se a demagogia era uma idiossincrasia que lhe era peculiar, hoje ela

[546] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 264 (211).
[547] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 271 (217).
[548] Cf. HABERMAS, J. *Scientificisation de la politifque*...In: La tecnichnique et la science..., p.97-109.

é *cientificada* em prol do fim a que se destina: a vitória nas urnas. Estabelece-se uma relação de dependência entre o político e o *especialista em opinião pública* a ponto de o político profissional abandonar sua personalidade, deixando-se conduzir pelos especialistas (sociólogos, antropólogos, cientistas políticos...) que sabem divisar as "necessidades práticas do povo". É como se a assessoria política substituísse as práticas dos oráculos e dos jogos de búzios, passando a decifrar os enigmas do social segundo critérios técnicos, *cientificamente comprovados*. No ensaio seguinte, Habermas chega a uma conclusão, no mínimo desconcertante. A pretensão da ciência de tudo explicar e fornecer receitas racionais à ação política supostamente infalível do ponto de vista técnico, fez com que as ciências humanas seguindo o modelo das ciências naturais terminassem por se constituir em uma *consciência cientificada* que daria conta de desvendar os subterrâneos da vontade humana, o que o levou à conclusão de que "o historicismo converteu-se [na modernidade] no positivismo das ciências humanas".[549]

Embora cultura e arte sejam termos correlatos, não são a mesma coisa. Ao se tomar o termo cultura no sentido originário, latino de *colere*, cultivar, o significado que mais se aproxima da expressão talvez seja a concepção expressa por Marx de transformar, humanizar a natureza adaptando-a às necessidades humanas por meio do trabalho. Mas, no transcorrer dos tempos, a substituição da produção manufatureira pela produção industrial em série trouxe consigo a eliminação do trabalho e elevou o *labor* à atividade de maior

[549] Cito aqui uma parte significativa do texto: (...). "Les sciences *historico-herméneutiques* par contre, qui ont pour domaine ce qui passe et n'appartient qu'à l'opinion, ne se laisseraient pàs si facilement rattacher à cette tradition: elles n'ont rien à voir avec la cosmologie. Mais elles développent elles aussi une *conscience scientiste*, sur lê modèle dês sciences de la nature. Lês contenus de signification de la tradition semblent eux aussi se laisser rassembler en un cosmos de faits dans une simultanéité idéale. Lês sciences Morales (*Geisteswissenschaften*) ont beau apprehender les faits don't elles s'occupent grace au comprendre (*Verstehen*), elles ont beau attacher peu d'importance à la recherché de lois générales, elles n'em partagent pás moins avec lês sciences empírico-analytiques la même conscience méthodologique: il s'agit pour elles, selon l'attitude théorique, de décrire une réalité qui est déjà structurée: L'historicisme est devenu lê positivisme de sciences Morales." (HABERMAS, J. Connaissance et intérêt. In: *La technique et la science comme "idéologie*", p. 136-137.

relevância no processo social. Hoje, uma mesa, um carro, um computador são consumidos, devorados, algo semelhante ao consumo dos produtos oriundos da agricultura. Tudo passa a fazer parte do metabolismo e, o que antes era tido como *valor de uso*, converte-se em objeto, artefato de consumo, em suma, em *valor de troca*. A cultura e a obra de arte, objetos a serem expostos e sujeitos à crítica e à controvérsia, são reduzidos a cifras.

> [A] (...) nossa economia já se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e abandonadas quase tão rapidamente quanto surgem no mundo (...). O mundo, o lar feito pelo homem, constituído na terra e fabricado com o material que a natureza terrena coloca à disposição de mãos humanas, consiste não de coisas que são consumidas, mas de coisas que são usadas. Se a natureza e a terra constituem, de modo geral, a condição da *vida* humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição na qual esta vida especificamente humana pode sentir-se à vontade na terra. Aos olhos do *animal laborans*, a natureza é a grande provedora de todas as "boas coisas", que pertencem igualmente a todos os seus filhos, que "(as) tomam de (suas) mãos" e se "misturam com" elas no labor e no consumo. Essa mesma natureza, aos olhos do *homo faber*, construtor do mundo "fornece apenas os materiais que, em si, são destituídos de valor", pois todo o seu valor reside no trabalho que é realizado sobre eles. (...). O perigo é que tal sociedade, deslumbrada ante a abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que "não se fixa nem se realiza em coisa alguma que seja permanente, que continue a existir após terminado o labor".[550]

Dentre todas as artimanhas retóricas dos sofistas é provável que nada tenha provocado tanto Platão quanto a afirmação de que o homem, não o deus, é a medida de todas as coisas. A condenação de Platão a semelhante proposição parece ter sido em vão. Milênios depois, o homem apoderou-se da natureza com tal fúria, com tamanha desmesura que em sua mente passa a se

[550] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 147-148.

considerar a medida de todas as coisas. O progresso sem freios que invade todas as áreas das atividades humanas, não só destrói valores como corrompe costumes e consome objetos que, de certa maneira, emprestavam efetividade e durabilidade às criações humanas. Assim, a cultura desaparece do mundo fenomênico ao ser usada, consumida e não preservada para as gerações futuras. Objetos e artefatos produzidos no passado e no presente, "são tratados como meras funções para o processo vital da sociedade, como se aí estivessem somente para satisfazer alguma necessidade funcional, quase irrelevante às reais necessidades, sejam elas de ordem superior ou inferior".[551]

Sempre houve na história da humanidade interações entre culturas diferentes. De forma pacífica, mas na maioria dos casos violenta, os seres humanos relacionavam entre si comercializando produtos ou trocando informações. O que é distintivo na Era Moderna que começa com as grandes navegações e culmina na atualidade com a revolução tecnológica, é a velocidade das transações comerciais e da circulação da informação. Com a descoberta da "imensidão do espaço terrestre, começou o famoso apequenamento do globo, até que, em nosso mundo (...), cada homem é tanto habitante da Terra como habitante do seu país".[552] Mas, se a corrida espacial levou o ser humano ao espaço e a desvendar certos *segredos* da natureza, era de se supor que, ao observar do espaço a Terra como morada comum, ele passasse a zelar, cuidar, enfim, cultivar com amanho o local em que vive. Entretanto, o paradoxo é que "a história demonstra que os homens modernos não foram arremessados de volta a esse mundo, mas para dentro de si mesmos".[553] A secularização do pensamento, a libertação de superstições e preconceitos, enfim, a vitória da *Aufklärung*, como diria Kant, não conduziu o

[551] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 208 (261).
[552] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 261.
[553] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 266.

ser humano a um pensamento alargado, à capacidade de "nos colocarmos no lugar de qualquer outro homem".[554] Pelo contrário, "uma preocupação exclusiva com o ego em oposição à alma ou à pessoa ou ao homem em geral, uma tentativa de reduzir todas as experiências com o mundo e com outros seres humanos, a experiências entre o homem e si mesmo",[555] converteu-se na característica essencial do homem contemporâneo. As profecias otimistas que desde F. Bacon apontavam para uma era de abundância e felicidade, mostraram-se inócuas, destituídas de sentido. O acúmulo de propriedade e riqueza não resultou "em novas propriedades nem levaram a uma distribuição da riqueza, mas realimentaram o processo para gerar mais expropriações, maior produtividade e mais apropriações".[556]

Afirmei anteriormente que a perda do espaço público da ação política foi a conseqüência necessária da diluição do espaço privado da família na esfera pública da sociedade. O Estado, como a consumação da síntese do Espírito Absoluto em Hegel ou o grande Leviatã de Hobbes que visava conciliar os interesses contraditórios como condição para a paz social, terminou por excluir a capacidade da ação e, com ela, a possibilidade da resistência política. O que se constata na Era Contemporânea é a absorção do indivíduo e da família pela sociedade. Um estudo mais detalhado das transformações políticas desse nivelamento de todos em nome de uma igualdade abstrata perante a lei redundou no fato de que alguns, os burocratas, os políticos profissionais, viessem a se tornar "mais iguais que os outros" e passassem a monopolizar a capacidade da ação. Por outro lado, a diluição da esfera individual privada na esfera social não preservou as diferenças, condição da pluralidade, mas uniformizou todos em benefício do *bem comum*.

[554] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 370.
[555] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 266.
[556] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 267.

Surgiu, então, a sociedade de massas, "os vários grupos sociais foram absorvidos por uma sociedade única".[557] A diferença, inerente à singularidade do ser humano como um novo começo (*initium*), cede lugar a uma igualdade pervertida, posto que "a vitória da igualdade no mundo moderno é apenas o reconhecimento político e jurídico do fato de que a sociedade conquistou a esfera pública, e que a distinção e a diferença reduziram-se a questões privadas do indivíduo".[558] Sem quaisquer compromisso e responsabilidade para com as aspirações dos outros seres humanos, sem os quais o indivíduo nem sequer se afirmaria como indivíduo, mas apenas como *mais um*, a sociedade contemporânea não democratizou as relações humanas. Pelo contrário, ao planificar tais relações e sufocar as diferenças individuais no anonimato da sociedade de massas, a vitória do social sobre o individual redundou no "triunfo da igualdade repressiva".[559] Talvez, resida aí o fenômeno da solidão em meio à multidão em que cada homem ocupa-se somente com a sua liberdade individual como se lhe fosse possível viver isolado. A concepção liberal burguesa de que "minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro" foi assumida com tamanha veemência pelo imaginário popular que se tornou uma *verdade* inconteste. No entanto, o outro não é o meu inferno, não é o limite, mas a condição essencial da minha liberdade, pois nenhum homem é livre sozinho, mas em relação a seus semelhantesa, a outros homens. impessoalidade da burocracia nas relações sociais (cada vez mais "conversa-se" com máquinas e não com seres humanos) terminou por "reduzir o homem como um todo, em todas as suas atividades, ao nível de um animal que se comporta de maneira condicionada".[560] Nesse sentido, "os homens já não vivem sua própria vida,

[557] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 50.
[558] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 51.
[559] ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*, p. 113.
[560] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 68.

mas desempenham tão-só funções pré-estabelecidas".[561] A diluição do indivíduo na esfera social não o conduziu ao encontro do outro, mas o privou do aconchego seguro do lar, de sua própria casa, de sua família, e fez dele um *sem nome*, um *ninguém*.

> O motivo pelo qual esse fenômeno é tão extremo é que a sociedade de massas não apenas destrói a esfera pública e a esfera privada: priva ainda os homens não só do seu lugar no mundo, mas também do seu lar privado, no qual antes eles se sentiam resguardados contra o mundo e onde, de qualquer forma, até mesmo os que eram excluídos do mundo podiam encontrar-lhe o substituto no calor do lar e na limitada realidade da vida em família.[562]

Na atualidade, os meios de comunicação de massa cada vez mais substituem o termo *cidadão* por *consumidor*. Nessa lógica que identifica cidadania com consumo e elimina a participação e a ação, a política converte-se na negação da cultura. A cidadania não é uma *doação* do Estado ou dos políticos profissionais ao povo, mas uma conquista resultante da participação, da organização da sociedade com vistas à fundação de corpos políticos com objetivos comuns. Quando concebida como uma doação do Estado, ou um patamar que o indivíduo adquire por sua própria capacidade ou *força de vontade*, não se trata de cidadania, mas de justificativa ideológica usada pelo governo e pelos *competentes* para aviltar, humilhar aqueles que tiveram *todas as condições* para elevar seu *status* social e não conseguiram por incompetência ou vadiagem. Exemplos isolados de indivíduos oriundos das camadas subalternas da sociedade que atingem o poder ou tornam-se milionários servem a essas justificativas. Nada mais lógico, pois um das

[561] MARCUSE, Herbert *Eros e civilização*, p. 58.
[562] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 68.

características da ideologia é tomar o particular para justificar o universal. Se o aspecto mais marcante da teoria política contemporânea foi a substituição do *trabalho* pelo *labor*, a conseqüência mais perversa de tal substituição foi a redução do homem, um ser criativo, a um animal totalmente sujeito às necessidades naturais, passando a

> tratar os objetos de uso como se fossem bens de consumo, de sorte que uma cadeira ou uma mesa seriam consumidas tão rapidamente quanto um vestido, e um vestido quase tão rapidamente quanto o alimento. Esta forma de tratar as coisas do mundo é perfeitamente adequada ao modo como elas são produzidas. A revolução industrial substituiu todo artesanato pelo labor; o resultado foi que as coisas do mundo moderno se tornaram produtos do labor, cujo destino natural é serem consumidos, ao invés de produtos do trabalho, que se destinam a ser usados. (...). Em nossa necessidade de substituir cada vez mais depressa as coisas mundanas que nos rodeiam, já não podemos nos dar ao luxo de usá-las, de respeitar e preservar sua inerente durabilidade; temos que consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossos móveis, nossos carros, como se estes fossem as "boas coisas" da natureza que se deteriorariam se não fossem logo trazidas para o ciclo infindável do metabolismo do homem com a natureza. É como se houvéssemos derrubado as fronteiras que distinguiam e protegiam o mundo, o artifício humano, da natureza, do processo biológico que continua a processar-se dentro dele, bem como os processos cíclicos e naturais que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando a eles a já ameaçada estabilidade do mundo humano. Os ideais do *homo faber*, fabricante do mundo, que são a permanência, a estabilidade e a durabilidade, foram sacrificados em benefício da abundância, que é o ideal do *animal laborans*.[563]

Ao equacionar o trabalho com o labor, a criação de artefatos que conferiam certa estabilidade e efetividade ao mundo foi equiparada ao consumo. Na modernidade, a sociedade mostra-se totalmente incapaz de fazer uso real e racional das forças que se desenvolveram dentro dela e da riqueza produzida no seu âmbito. O homem parece estar a morrer às margens de um lago de água pura e cristalina.

[563] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 137-138.

7. Cultura e arte.

Razão de ser da arte, o sentido da metáfora é "iluminar uma experiência que não aparece".[564] Ela é "a própria sustância da poesia; sem ela 'não haveria ponte que permitisse a travessia da verdade menor do que é visto para a verdade maior do que não se vê".[565] A metáfora, expressão do inefável, do indizível, estabelece uma ligação, uma aproximação da cultura, especialmente da arte, com a magia. A sociedade contemporânea secularizada estabeleceu a diferenciação entre arte e magia, identidade ainda presente nos povos ditos primitivos. Os rituais de passagens, as plantações e as colheitas são, ainda, precedidos de rituais mágicos nessas culturas. As florestas, os rios, os ventos, o nascimento e a corrupção dos seres são carregados de elementos antropomórficos. O valor de troca inexiste nessas sociedades comunais cuja religião animista tem o fulcro central na natureza encantada. O ser humano amanha a natureza, oferece-lhe sacrifício e, com um misto de respeito e temor, dela retira estritamente o necessário à sua subsistência.

A conversão da cultura em civilização e tecnologia na sociedade ocidental desvirtuou e subverteu crenças mercantilizando os valores humanos. O homem do saber prático descobriu leis "naturais invariáveis" na natureza e as transferiu para o mundo das relações humanas profanando as forças elementares e sagradas da natureza. "A afirmação de Marx de que as leis econômicas são como as leis da natureza, de que não são feitas pelo homem para regular os atos livres de troca, mas são funções das condições produtivas da sociedade como um todo, só é correta numa sociedade de operários onde todas as atividades são rebaixadas ao nível do metabolismo do

[564] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 82.
[565] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 82.

corpo humano com a natureza".[566] Nesse processo as relações entre o homem e a natureza convertem-se em relações de consumo. Mais que isso, um certo desprezo pela natureza sobreveio com a arrogância humana ao considerar os produtos e artefatos criados por suas mãos, em frações mínimas de tempo levando-se em conta os milhares de anos que a natureza levou para adaptar a vida ao planeta, superiores a todos os processos naturais.

> A época moderna, com sua crescente alienação do mundo, conduziu a uma situação em que o homem, onde quer que vá, encontra apenas a si mesmo. Todos os processos da terra e do universo se revelaram como sendo feitos pelo homem ou potencialmente produzidos por ele. Esses processos, após como que devorarem a sólida objetividade do dado, terminaram por destituir de significado o único processo geral que originalmente fora concebido com o fito de lhes dar significado (...). Foi o que aconteceu ao nosso conceito de história, como foi o que sucedeu ao nosso conceito de natureza. Na situação de radical alienação do mundo, nem a história, nem a natureza são em absoluto concebíveis. Essa dupla perda do mundo – a perda da natureza e a perda da obra humana no sentido mais lato, que incluiria toda a história – deixou atrás de si uma sociedade de homens que, sem um mundo comum que a um só tempo os relacione e separe, ou vivem em uma separação desesperadamente solitária ou são comprimidos em uma massa. Pois uma sociedade de massas nada mais é que aquele tipo de vida organizada que automaticamente se estabelece entre seres humanos que se relacionam ainda uns aos outros mas que perderam o mundo outrora comum a todos eles.[567]

Ao investigar a questão da cultura e da arte na sociedade de massas, Hannah Arendt tem uma visão otimista quanto ao sentido da obra de arte: o fato de ela ser preservada do processo consumidor do *animal laborans*.

> Do ponto de vista da mera durabilidade, as obras de arte são claramente superiores a todas as demais coisas; e, visto ficarem no mundo por mais tempo do que tudo o mais, são o que existe de mais mundano entre todas as coisas. Elas são, além disso, os únicos objetos sem qualquer função no processo vital da sociedade; estritamente falando, não são fabricadas para os homens, mas antes para o mundo que está destinado a sobreviver ao período

[566] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 221.
[567] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 125-126 (89-90).

> de vida dos mortais, ao vir e ir das gerações. Não apenas não são gastas como objetos de uso, mas são deliberadamente removidas do processo de consumo e uso e isoladas da esfera das necessidades da vida humana. Essa remoção pode ser conseguida de inúmeras maneiras; e somente quando é feita a cultura, em sentido específico, passa a existir.[568]

Discordo, em parte, dessa visão de Hannah Arendt de que as obras de arte não são fabricadas para os homens, mas para o mundo. Embora seja certo que as obras de arte ultrapassam a existência temporal de seus criadores e permaneçam no mundo por inúmeras gerações, elas não estão *vacinadas* contra a fúria do consumismo e do capital. Podem, até certo ponto, serem *removidas do processo de consumo*. Mas, quando retiradas dos locais originários, o seu *valor de uso* é destituído do significado que lhe era peculiar. Monumentos, esculturas e quadros foram e ainda são retirados de seus locais originários e transferidos para museus ou coleções particulares, servindo à especulação financeira de seus detentores. Essa remoção da obra de arte, especialmente de esculturas, monumentos ou parte de monumentos como no caso das obras da Antiguidade egípcia e grega que povoam os museus de Londres, Nova Iorque e Paris, comprometem sua *aura* e, com a reprodução em série, a obra é totalmente banalizada. A aura[569] representa a unicidade da obra de arte, ela é sua figura singular. Mesmo secularizada, a obra de arte autêntica conserva seu ritual mágico, mas perde o sentido quando seu *valor de culto* é substituído pelo valor *de exposição*.

Os gregos antigos desconheciam a palavra *cultura*, embora tenham criado o termo *paideia*, cujo sentido amplo parece não encontrar tradução adequada em outro idioma que o defina em toda sua profundidade e amplitude. Embora traduzido por educação, cultura, ultrapassa em muito esses termos. Só muito lentamente o verbo *colere* foi adquirindo o significado

[568] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 262 (209).
[569] Cf. BENJAMIN, Walter. A obra de arte … In: *Magia e técnica, arte e política*, p. 166-174.

aproximado ao que hoje entendemos por cultura. Até mesmo a expressão *cultura animi*, ao que parece utilizada pela primeira vez por Cícero, ainda não é a cultura em si, tal qual os romanos, povos agricultores, a concebiam. Cícero utiliza essa expressão no mesmo sentido que os gregos concebiam *paidéia* e, portanto, em "franca oposição à criação (...) de obras de arte".[570] Os gregos, ao contrário dos romanos, desconheciam o termo cultura porque não cultivavam a terra. Simplesmente "retiravam do seio da terra os frutos que os deuses haviam ocultado dos homens".[571]

Admitindo-se que a cultura, em especial a poesia, utiliza-se da palavra não no sentido denotativo, mas conotativo, a natureza é concebida pela primeira vez pelos romanos como fonte de inspiração, como algo além daquilo que *é*. Em uma acepção metafórica, a natureza é vista como algo que *indica*, *tende*, em suma, ao envolver e transcender a concretude do real, atinge o inefável, o indizível. Palavras concretas como touro, flecha, cavalo e freio são deslocadas de seus sentidos originários e carregadas de significados conotativos em busca da apreensão do indizível, do inefável, do belo. A "nuca do touro é oprimida pelo arado, e o freio é polido pelos dentes do magnânimo cavalo. E assim o Amor também cederá a mim, ainda que me fira o peito com seu arco e crave em mim suas flechas inflamadas".[572] Foram os romanos, povos agricultores, amantes da poesia, do teatro, da arquitetura e da escultura que cunharam o termo e o significado de cultura: cultivar com carinho, amanho e dedicação a terra; recriar, por meio da metáfora, a natureza; zelar com cuidado a terra infértil; preservar monumentos passados, não só do seu passado, mas também dos povos que conquistavam na medida em que não ameaçassem o poder de seu império.

---

[570] ARENDT, Hannah. *Between past and future*, p. 212 (265).
[571] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 266 (213).
[572] OVÍDIO. *A arte de amar*, p. 25.

Admirados ao contemplar a precisão, a harmonia circular do *kósmos*, os gregos ficavam como que embriagados, embevecidos perante uma situação que não compreendiam bem, mas, por meio de uma intuição divina, souberam traduzir essa harmonia e simplicidade para a ordem humana da cidade e no *kósmos*.

> Sob a lei de *isonomia*, o mundo social toma a forma de um *cosmos* circular e centrado em cada cidadão, por ser semelhante a todos os outros, terá que percorrer a totalidade do circuito, ocupando e cedendo sucessivamente, segundo a ordem do tempo, todas as posições simétricas que compõem o espaço cívico.[573]

Povo político por excelência, os gregos não viam nenhuma contradição em admirar a beleza artística e ignorar seus criadores. A atenção para a qual estavam literalmente voltados era o espaço público, quando muito para os processos naturais existentes independentes da ação humana, a *phýsis*.

> Não havia, no entender dos gregos, nenhuma contradição entre o louvor do *philokaleín*, o amor à beleza, e o desprezo por aqueles que efetivamente produzissem o belo. A desconfiança e efetivo desprezo pelos artistas surgiram de considerações políticas: a fabricação de coisas, incluindo a produção artística, não pertence ao âmbito das atividades políticas; põe-se, até, em oposição a elas. (...). E os gregos suspeitavam, acertadamente, que tal filisteísmo[574]ameaçava não somente o espaço da política, como obviamente ocorre visto que ele ajuizará a ação com os mesmos padrões de utilidade válidos para a fabricação e exigirá que a ação vise a um fim predeterminado e que lhe seja permitido lançar mão de todos os meios que possam favorecer esse fim.[575]

---

[573] VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*, p. 72.

[574] *Filisteu da cultura* ou *filisteismo cultural* são expressões utilizadas por Nietzsche para designar o pragmatismo e a erudição estéril da burguesia inculta do século XIX que, para adquirir *status*, procurava a cultura como promoção social e não para a afirmação da vida. Nietzsche refere-se também ao termo como sinônimo de "cultura jornalística" e critica a falta de conhecimento histórico, especialmente da tradição grega, como fundamento da verdadeira cultura em detrimento da "erudição livresca" dos *promotores da cultura*. Observo aqui uma relação inequívoca entre o *filisteu da cultura* nietzschiano e o *filodóxo* de Platão. Caso o leitor se interesse, sugiro a leitura dos fragmentos da Terceira consideração extemporânea (Os pensadores, v.2, p. 19-45) ou III Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador. In: Nietzsche, F. *Escritos sobre educação*, p. 138-222.

[575] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 269-270 (215-216).

A atividade outrora relacionada ao trabalho, que a Era Moderna converteu em labor, estava em íntima relação com a cultura. O trabalho, "pelo qual os homens tentam pensar o que fazem e saber o que pensam",[576] exige para sua execução, senão uma ação conjunta, o uso da palavra e, principalmente, da imaginação para a realização do processo final de produção do bem que, teoricamente, emprestaria certa perenidade às coisas mundanas. A questão da cultura aproxima-se da criação, da invenção artística. A realidade mundana ou o mundo em si mesmo somente se torna um mundo quando pode "resistir ao processo metabólico consumidor das pessoas que o habitam e sobrevivem a elas".[577] A cultura *stricto sensu* implica a permanência no mundo dos objetos e artefatos criados por mãos humanas, em oposição à *phýsis* grega. Quando essa permanência é assegurada e preservada para as gerações futuras, adquirindo certa imortalidade, "falamos de cultura, e somente quando nos confrontamos com coisas que existem independentemente da utilidade e funcionalidade imediata, cuja qualidade continua sempre a mesma, falamos de obra de arte".[578] O pensador e o artista, imersos na realidade intangível do pensamento e, portanto, distantes do mundo fenomênico não têm relevância política, nem sequer podem ser considerados criadores. Mas, paradoxalmente, o material de que o artista se utiliza e os pensamentos para o pensador têm, necessariamente, uma correlação com a sociedade, pois o homem abstrato é uma falácia.

Embora aparentemente distintos, na discussão sobre a cultura está imbricada a reflexão sobre a criação artística. Quando o pensador, após certo tempo exilado do mundo fenomênico a ele retorna e exterioriza suas reflexões

[576] CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*, p. 14.
[577] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 263 (210).
[578] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 263 (210).

por meio da palavra escrita, converte-se em um trabalhador como outro qualquer e, como tal, precisa utilizar-se de suas mãos. Da mesma maneira, somente quando o artista exterioriza sua obra tornando-a sujeita e exposta à visão e à crítica dos espectadores, ela pode ser reconhecida como obra de arte, porque "apenas as obras de arte são feitas para o fim único do aparecimento (...) o critério apropriado para julgar [as] aparências (...) é a beleza".[579] O gosto, como Kant afirma em *Crítica do juízo*, é uma faculdade especificamente política na medida em que o objeto belo é julgado, não apenas do ponto de vista do autor, mas na perspectiva de todos aqueles que usufruem suas idéias e as criticam. A condição "para a existência do objeto belo é sua comunicabilidade; o juízo do espectador cria o espaço sem o qual seria absolutamente impossível a aparição de tais objetos. O domínio público é constituído pelos espectadores, e não pelos atores ou artesãos".[580] Para Hannah Arendt,

> o devido relacionamento do homem com uma obra de arte não é "usá-la"; pelo contrário, ela deve ser cuidadosamente isolada de todo o contexto dos objetos de uso comum para que possa galgar o seu lugar devido no mundo. Da mesma forma, deve ser isolada das exigências e necessidades da vida diária, com as quais tem menos contato que qualquer outra coisa. Ao argumento, não interessa se esta inutilidade dos objetos de arte sempre existiu ou se, antigamente, a arte servia às chamadas necessidades religiosas do homem, tal como os objetos de uso comum servem a necessidades mais comuns. Ainda que a origem histórica da arte tivesse caráter exclusivamente religioso ou mitológico, o fato é que a arte sobreviveu magnificamente à sua separação da religião, da magia e do mito.
>
> Dada a sua suma permanência, as obras de arte são as mais intensamente mundanas de todas as coisas tangíveis; sua durabilidade permanece quase isenta ao efeito corrosivo dos processos naturais (...). Nada como a obra de arte demonstra com tamanha clareza e pureza a simples durabilidade deste mundo de coisas; nada revela de forma tão espetacular que este mundo feito de coisas é o lar não-mortal de seres mortais. É como se a estabilidade humana transparecesse na permanência da arte, de sorte que certo pressentimento de imortalidade – não a imortalidade da alma ou da

[579] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 263 (210).
[580] ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*, p. 374.

> vida, mas de algo imortal feito por mãos mortais – adquirisse presença tangível para fulgurar e ser visto, soar e ser escutado, escrever e ser lido.[581]

Embora a obra de arte não seja isenta da possibilidade de ser usada e consumida, especialmente quando reproduzida em série, não significa, necessariamente, a total absorção da obra pela sociedade ou cultura de massas. O fatalismo está em nítida oposição à liberdade. Com toda certeza, a condição humana é marcada pelo confronto entre determinismo e liberdade, e ninguém melhor que Sófocles evidenciou esse fato com toda clareza. É certo, porém, que a obra de arte permanece por mais tempo no mundo, além da existência efêmera, passageira de seus criadores. Além do mais, não se pode crer que a sociedade ou a cultua de massas possa levar à completa alienação, ao pleno adestramento do homem como na redução simplista de L. Althusser que o coloca refém indefeso dos *aparelhos ideológicos do Estado*. Em diferentes épocas surgem rebeliões saudáveis contra a ordem estabelecida por parte, especialmente, dos artistas. Talvez a mais profunda e conhecida tenha sido o Renascimento cultural, difundido pela Europa entre os séculos XV e XVI, uma autêntica tentativa de recuperar os valores e os ideais greco-romanos. Aqui, a arte distancia-se de sua função pedagógica e centra-se no *significado*, no *sentido* da obra. O valor da arte renascentista não reside na história que ela conta, mas na beleza e na perfeição da coisa representada. Assim, a "obra de arte torna-se como que transparente (...). Não vemos uma bela estátua, mas um belo corpo habilidosamente 'imitado', ou vemos apresentado os sinais da experiência emocional".[582]

O *sentido* da arte está em representar o Belo, e o que foge ao Belo não pode ser considerado arte. Mesmo o *feio* pode ser representado de forma *bela*,

[581] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 180-181.
[582] OSBORNE, Harold. *Estética e teoria da arte*, p. 60.

pois o "valor" da obra de arte não está no *conteúdo*, mas na *forma*. O imaginário popular em todos os tempos e em várias culturas, inclusive entre os repentistas do nordeste brasileiro, conta estórias de homens ambiciosos que vendem a alma ao Gênio do Mal em troca de dinheiro, fama e juventude. O gênio de Goethe imortalizou essas estórias nos diálogos travados entre Fausto e Mefistófeles no auge do romantismo alemão. No Brasil, a suspeita de uma traição amorosa, um tema aparentemente banal, levou Machado de Assis a escrever um clássico da literatura universal e o teatro de Nelson Rodrigues, sem nenhum exagero, assemelha às grandes obras dos maiores autores teatrais de todos os tempos. Trabalhando com situações presentes em obras de vários artistas, com questões que a sociedade procura ocultar como traições, incestos, preconceitos, homicídios, homofobias e parricídios, a *forma* como a questão é colocada faz seu texto único e singular, e de Nelson Rodrigues um dramaturgo genial, execrado na época pela direita que o considerava imoral e pornográfico, e pela esquerda que o considerava *a serviço da burguesia*. O verdadeiro artista sempre se confronta com a ordem instituída e constituída. A arte não se submete a nenhum cânon, a nenhuma orientação política, ela pode ser considerada, também, uma atividade apolítica. Não há, entretanto, como negar a beleza fecunda da poesia e do teatro engajado de B. Brecht. Porém, não é o *conteúdo político* de sua obra que a faz imortal, mas a *forma* pela qual a política é representada.

Um fenômeno mais recente, por exemplo, foi a contra-cultura e a explosão do maio de 68 em Paris, com ressonância em vários países. Um movimento anarquista é verdade, mas que teve repercussões na arte e na cultura ocidental deixando marcas indeléveis. No Brasil, o Tropicalismo pode ser considerado o correlato desse movimento denunciando a instrumentalização política da arte, especialmente na música popular. Ao

incorporar elementos estrangeiros e nacionais, o arcaico e o moderno, o "chique" e o "brega", o desenvolvimento e subdesenvolvimento (o luxo no lixo), fez um *pastiche*, uma paródia, uma alegoria do Brasil, mostrando o contraste de um país em que a técnica mais avançado do mundo capitalista coexiste com o que há de mais subdesenvolvido e miserável.

Foi o poder secular, a *novus ordo saeclorum* que, sob o domínio do capital, converteu o *jeans,* símbolo de contestação ao consumismo, pois era roupa de trabalhadores pobres, no tecido mais vendável. Retirou o conteúdo rebelde e contestador do erotismo (como diz o poeta, "aquilo que não tem governo e nunca terá") e o transformou em pornografia, mercadoria vendável e consumida como outra qualquer. Transformou a busca por novas experiência místicas orientais em uma verdadeira miscelânea, misturando budismo com psicanálise, hinduísmo com cristianismo, enfim, converteu o que seria revolucionário em termos de cultura em *self-service* espiritual que, a cada dia, invade com mais força as livrarias e prometem resolver todos os problemas imediatos da condição humana, desde os mais triviais aos mais bizarros. É verdade que ficou alguma coisa, pois ao deslocar e questionar os valores houve mudanças de comportamento com repercussões nas ralações familiares, na religião, na moda, na etiqueta... Talvez, as repercussões mais expressivas tenham sido a organização das *minorias* (mulheres, negros, homossexuais...) e o movimento ecológico que hoje reúne representantes de praticamente todos os países em torno do tema. No entanto, o radicalismo da contestação foi sumariamente diluído, despersonalizado, descaracterizado e anexado ao sistema, ao capital. E como no dinheiro não vem carimbado sua procedência, pouco importa se provenha da pornografia, da pedofilia, da exploração do trabalho infantil ou da fé popular.

Por fim, reforço a tese de que a constante tentativa de domesticar a cultura e a arte em detrimento do consumo e do entretenimento pode não ser vista de maneira fatalista. A arte e a cultura sempre escorregam como água sobre os dedos e termina por revelar a capacidade que possuem de sempre incomodar, questionar, deslocar a ordem social. Se assim não fosse, não haveria tanta preocupação por parte do Estado no sentido de adaptá-las, modificá-las, substituir a rebeldia pelo conformismo, pelo comportamento controlado e vigiado. Entretanto, a destituição do pensamento de significado, o surgimento de uma sociedade de trabalhadores sem trabalho, a igualdade imposta verticalmente pelos políticos profissionais, podem ter conseqüências funestas e imprevisíveis. O controle do pensamento aliado ao adestramento do comportamento levado a efeito por certas teorias psicológicas, pode conduzir a resultados funestos e imprevisíveis.

> O problema das modernas teorias do behaviorismo não é que estejam erradas, mas sim que podem vir a tornarem-se verdadeiras, que realmente constituem as melhores conceituações possíveis de certas tendências óbvias da sociedade moderna. É perfeitamente concebível que a era moderna - que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu.[583]

Mais que a política, paradoxalmente, é a arte que tem colaborado para a transformação e a modificação do mundo. Ao transcender a realidade imediata, a arte mostra o mundo como ele *poderia ser*, e não como *é*. Esta é, pois, a real dimensão revolucionária da obra de arte: a disposição, que se sabe de antemão impossível, de esgotar todos os campos e possibilidades do *vir-a-ser*. A antítese da arte é a cultura de massas que procura conformar a realidade exorcizando, por todos os meios, as possibilidades do devir. Mas, como a

[583] ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 335-336.

filosofia, a arte sempre exclui a militância doutrinária e pragmática como critério de verdade e eficácia. A arte não possui nenhum valor exterior a si própria. Sistemática ou metodicamente, ela não milita a favor da transformação ou modificação do mundo, mas visa tão-somente propiciar ao homem a sensação, o estado de embriaguez dionisíaco traduzido no êxtase diante da contemplação do inefável, do belo, que faz com que o indivíduo possa proclamar perante todas as adversidades que a vida é boa e merece ser vivida. Somente a arte "é capaz de converter aqueles pensamentos de nojo sobre o susto e o absurdo da existência em representações com as quais se pode viver: o *sublime* como domesticação artística do susto e o *cômico* como alívio artístico do nojo diante da existência. (...). A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida!"[584]

Ao retomar a polêmica relação entre essência e aparência, discutida no início do capítulo 1 e, agora, do ponto de vista da criação artística, as discussões a seguir referem mais às artes plásticas, mas estão presentes na música, na poesia, no teatro e em outras modalidades das expressões artísticas. Nessa discussão não se pode perder de vista que há artistas que fogem aos cânones consagrados e não existe um desenvolvimento retilíneo, uma evolução contínua na história da arte. Tudo aquilo com o que se rompe integra também elementos do que é rompido. Platão, por exemplo, luta exaustivamente para romper com a *paidéia* de Homero ao afirmar que "os poetas são imitadores da imagem da virtude e dos restantes assuntos sobre os quais compõem, mas não atingem a verdade",[585] mas em várias passagens de sua obra confirma a importância da arte na *paidéia*[586], da educação pela

[584] NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*, p. 28 e 56.

[585] PLATÃO. *A República*. 600 e.

[586] Cito uma passagem. "Devemos (...) procurar aqueles dentre os artistas cuja boa natureza habilitou a seguir os vestígios na natureza do belo e do perfeito, a fim de que os jovens, tal como os habitantes de um lugar

ginástica e pela música. No mesmo sentido, Nietzsche constantemente provoca Platão com críticas ácidas e corrosivas, mas, ao questionar o conhecimento erudito dos especialistas e dos governantes, *os filisteus da cultura*, tem-se a impressão de se ouvir Platão: "não são os homens vigorosos que governam, mas os arremedos de homem, os intérpretes da opinião".[587] Ao tentar fugir da essência para evidenciar a realidade aparente, em geral o homem acaba sendo reconduzido à essência. É como se tentasse fugir do Ocidente caminhando em linha reta e chegasse inevitavelmente, contra sua vontade, no ponto do qual imaginava estar fugindo.

Na Idade Média não há separação entre a obra e a vida cotidiana, nem do "artista" com a comunidade em geral; o "artista" é um artesão como outro qualquer e, não raro, a *obra* é construída coletivamente. Enfim, não existe o artista como aquele que assina sua obra, pois o indivíduo ainda não tinha existência própria separado da comunidade. Essa arte, composta de pinturas e mosaicos, está localizada no interior de catedrais e igrejas. Não há preocupação com a "beleza" do objeto representado. A arte medieval procura contar uma história, a história sagrada, e reforçar a ordem hierárquica. As figuras são rígidas, inflexíveis e bidimensionais, pois não há profundidade, não há nada além da figuração. A hierarquia é expressa no tamanho das pessoas representadas. O papa, maior que o imperador, o imperador que a

saudável, tirem proveito de tudo, de onde quer que algo lhes impressione os olhos ou os ouvidos, procedente de obras belas, como uma brisa salutar de regiões sadias, que logo desde a infância, insensivelmente, os tenha levado a imitar, a apreciar e a estar de harmonia com a razão formosa (...). Seria essa, de longe, a melhor educação. – Não é então por esse motivo, ó Gláucon, que a educação pela música é capital, porque o ritmo e a harmonia penetram mais fundo na alma e afectam-na mais fortemente, trazendo consigo a perfeição, e tornando aquela perfeita, se se tiver sido educado? E, quando não, o contrário? E porque aquele que foi educado nela, como devia, sentiria mais agudamente as omissões e imperfeições no trabalho ou na conformação natural, e, suportando-as mal, e com razão, honraria as coisas belas, e, acolhendo-as jubilosamente na sua alma, com elas se alimentaria e tornar-se-ia um homem perfeito; ao passo que as coisas feias, com razão as censuraria e odiaria desde a infância, antes de ser capaz de raciocinar, e, quando chegasse à idade da razão, haveria de saudá-la e reconhecê-la pela sua afinidade com ela, sobretudo por ter sido assim educado". (PLATÃO. *A República*. 401 d-402 a).

[587] NIETZSCHE, F. Shopenhauer educador. In: *Escritos sobre educação*, p. 139.

imperatriz, a imperatriz que seus filhos e assim por diante. Com a ascensão da burguesia, começa a aparecer uma certa profundidade nos quadros. Ao lado de uma Virgem, por exemplo, aparecem imagens bucólicas, árvores, ovelhas e tem-se início a tridimensionalidade na obra de arte. Giotto, no começo do século XIV é um representante dessa tendência. No século XV os retratos ocupam amplamente os trabalhos dos artistas que já assinam suas obras e, portanto, já são reconhecidos como *artistas*. A princípio o burguês encomenda quadros com temáticas religiosas, sagradas para ofertar às igrejas, mas, aos poucos, não se contenta com a salvação de sua alma. A vaidade o faz querer ver-se imortalizado, representando a si próprio e, então, passa a encomendar e a comprar seu retrato. O Renascimento recupera os valores grego-latinos e busca a perfeição da forma; a arte e o artista individualizam-se. Ela sai do espaço público e vai para o privado. O impressionismo é, como o próprio nome indica, uma impressão individual do artista que brinca com jogos de luzes e cores. A preocupação com o tempo que se esvai no objeto representado é a temática central da obra. O expressionismo do século XIX radicaliza o subjetivismo. A *violência* no uso da cor, geralmente cores primárias, é a essência do movimento. As serigrafias e pinturas de E. Munch, como em *O grito* (1895), ilustra essa tendência. A representação do objeto na arte expressionista já não é mais que uma caricatura, uma verdadeira distorção do objeto representado. Enfim, no século XX surge o abstracionismo cromático e geométrico na pintura e na escultura. Há a completa destruição do objeto representado. A obra de arte não busca representar *nada* além dela mesma. É comum o artista batizar sua obra com o nome de *pintura* ou, simplesmente, *escultura*. Se a obra não procura representar nada além dela mesma, é apenas um objeto tridimensional a mais no mundo das aparências, no caso da escultura, ou um quadro cuja cor ou

cores *falam* por si mesmas. Essa radicalização é vista por muitos como uma exacerbação do individualismo. Outros consideram a tendência, com a qual compartilho, como uma denúncia desse mesmo individualismo.

O que realmente interessa após essa descrição sucinta é a questão da essência *versus* aparência levantada no capítulo 1. Ora, observando-se, resumidamente, o desdobramento da estética artística através dos tempos tem-se o seguinte: figuras rigidamente hierarquizadas e bidimensionais, representações perfeitas com movimento e terceira dimensão do objeto representado, diluição do objeto em jogos de luzes e cores, paródia e caricatura da representação e, finalmente, destruição completa do objeto no abstracionismo. Se a aparência não é a essência, nem tampouco esconde a essência, não há como negar que ela *indica*, tende para a essência. Assim, após consumar completamente a destruição do objeto, o que sobra na arte abstrata? Nada além da pintura em *estado bruto*. Apenas a cor na tela e a forma na escultura. Se a essência é a condição primária de toda aparência, não seria o abstracionismo uma tentativa de *capturar* o inacessível aos sentidos que é a essência? Faço essas indagações porque vejo na arte abstrata, na cor pura e simples, todas as possibilidades do *vir-a-ser* da aparência. Mesmo no que se convencionou chamar pós-moderno que, pelo menos no campo da arte, parece ser uma tentativa de desconstruir e desconcertar tudo o mais, vejo essa ânsia humana pelo indecifrável presente na manifestação artística mais que em todas outras tendências. Quem visitou o Museu de Arte de São Paulo (MASP) certamente observou, logo na entrada que o elevador não *esconde* as correntes que o sustenta, que o espaço é um enorme vão livre sustentado por colunas de concreto dando a idéia de uma tal leveza que o edifício parece pairar sobre o ar. Mas, talvez, o exemplo mais contundente seja a arquitetura do Centro Pompidou em Paris. A desconstrução do objeto

manifesto na exposição dos canos de água, nos condutores de eletricidade e nas barras, totalmente expostas, de sustentação do monumento procura mostrar o que antes se procurava esconder, ocultar da melhor maneira possível. Ao tentar perscrutar a essência, deixar vir à tona o que outrora se pretendia ocultar da melhor maneira possível, a arte moderna ou pós-moderna na pretensão de revelar ou sugerir pela imaginação a revelação do que jazia oculto, não é tão moderna assim. Por mais que se insista, por mais que se queira negar, a *essência possui sua realidade própria*. Mas o *ser* jamais se manifesta plenamente. "O desocultamento dos seres, o brilho a eles concedido [pelo Ser], obscurece a luz do Ser", [pois] ao revelar-se em seres, o Ser se retira."[588]

Por fim, a metáfora como tentativa de fazer a ponte entre o visível e o invisível é a razão de ser da arte. O espírito, ao retornar ao mundo das aparências, ilumina pela linguagem metafórica o que jamais poderá ser apreendido pelos sentidos. Mas, ao *indicar o ser*, mesmo que de maneira fugaz, o homem pode contemplar o Belo em palavras, sons, imagens e movimentos. A analogia entre a aparência e a essência, proporcionada pela metáfora, são tentativas de harmonizar o mundo conferindo ao homem a possibilidade da sensação do sublime, do inefável por meio da poesia, da música, da pintura ou da dança, para o que somente a razão é impotente. Porém, como sustenta Hannah Arendt, a experiência do indivíduo perante o inefável não se circunscreve apenas no plano individual. O mais importante é que essa experiência conduz à convivência com outros seres humanos. Por ser capaz de julgar, o homem entra em sintonia com seus semelhantes. Ao sair de si mesmo, da solidão de seu *eu* individual, ele é capaz de pensar colocando-se no lugar do outro, a mentalidade alargada de Kant. Assim, a capacidade que o

[588] HEIDEGGER, M. The Anaximander fragment. Apud. Arendt, Hannah *A vida do espírito*, p. 329.

homem tem para julgar, e a crítica do juízo em Kant trata do julgamento estético, é uma faculdade especificamente política. "Os gregos davam a essa faculdade o nome de *phrónesis*, ou discernimento, e consideram-na a principal virtude do filósofo".[589] Por estar aberto à aprovação ou reprovação de outros homens, o gosto no julgamento da obra de arte, ao contrário da razão prática, não impõe nenhum imperativo, nenhum *deve ser*. Portanto, o juízo estético "apenas pode 'suplicar a aquiescência de cada um dos demais', com a esperança de eventualmente chegar a um acordo com eles".[590] Assim, o juízo estético cria o mundo *entre* os homens e, portando, pode ser considerado "a capacidade política que verdadeiramente humaniza o belo e cria uma cultura".[591]

[589] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o fu*turo, p.275 (221).
[590] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*, p. 277 (222).
[591] ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futur*o, p. 279 (224).

À GUISA DE CONCLUSÃO

Diz-se, comumente, que a filosofia tem mais problemas a colocar que respostas a oferecer. O *kalón*, o espanto inicial diante da *physis*, das coisas humanas, em especial da *pólis*, é a origem do pensamento, desde o seu início embrionário nos poemas de Homero e Hesíodo e nos fragmentos dos filósofos pré-socráticos, tão repletos ainda de elementos mitológicos, até os dias atuais. Não há como negar que a filosofia sempre foi um enigma. Dos pré-socráticos a Heidegger, por exemplo, a pergunta *o que é a filosofia?* esteve sempre presente. Se a "reposta" já estivesse encontrada, não haveria mais razões para pôr a questão. No entanto, se as questões que levaram Platão ou Heidegger a formulá-las são as mesmas, posto que as questões inerentes à condição humana são sempre as mesmas, a cada situação exigem respostas novas.

O pensamento, ao contrário do conhecimento, não *cria* absolutamente nada, nem tampouco tem a pretensão de modificar ou transformar o mundo, e por isso também é considerado inútil. A reflexão é uma atividade solitária, pois o pensamento não pensa alguma coisa, mas sobre alguma coisa. Não visa conhecer o que *não é*, mas meditar sobre aquilo que *é*. Por isso, ele é uma "atividade" totalmente fora de ordem, fora das preocupações elementares da vida cotidiana em que se desenrola o drama humano sobre a Terra. Enfim, o pensamento não busca a verdade, mas o significado. Não pergunta se uma

dada coisa *é*, pois isso é evidente ao pensamento, mas o que significa para tal coisa *ser*. O pensamento é um ato dialético que se desenrola sob a forma de um diálogo silencioso, é um experimento do Eu consigo mesmo. Em síntese, o pensamento não se atém à verdade, mas ao significado. O conhecimento visa apreender o que é dado aos sentidos e seu objetivo é fazer aparecer o que possa estar escondido por trás da superfície fazendo com que, nas palavras de Descartes, o homem venha a se converter em *senhor e possuidor da natureza*. Por seu turno, a consciência é um ato intencional sobre o conhecimento de alguma coisa. Ela visa, tende para o objeto exterior a ela. Embora intimamente relacionados, pensamento, conhecimento e consciência são conceitos totalmente distintos.

Vimos que para Nietzsche é a avaliação, e não o conhecimento que humaniza o homem, pois somente a avaliação é capaz de atribuir *sentido* ao mundo e a função da avaliação é indagar sobre o *significado da ação* do homem sobre esse mundo em todas as suas dimensões polimorfas e multifacetadas. Assim, ao lado das grandes questões metafísicas como Deus, liberdade e imortalidade, "questões últimas" no dizer de Kant, que a razão jamais poderá conhecer, mas que, no entanto, não há como deixar de pensá-las, estão também as reflexões sobre o sentido do próprio pensamento, da ação política, da educação, da cultura e da arte que formaram o "objeto" das reflexões desenvolvidas nas páginas precedentes.

Se o pensamento nada cria, ele denuncia o pragmatismo, as respostas prontas, as verdades *incontestes e evidentes*. Enfim, o pensamento desvela a ideologia simplesmente ao trazer à luz o fato de que, se a ideologia é lógica e coerente, a vida, a existência humana sobre a Terra não é. Sem dúvida, a filosofia é paradoxal, pois é necessário sair do mundo, por meio da reflexão, para melhor entrar dentro desse mesmo mundo e desmistificar o que até então

foi tomado como verdade, como pode ser visto na alegoria da caverna de Platão, no livro VII d'*A República*. Portanto, num mundo em que as ideologias converteram-se em *substitutivos perversos do pensamento* ao afirmarem a existência de princípios explicativos totais para a condição humana, talvez não seja inútil recuperar o *tháuma* e dedicar-se ao espanto e à admiração perante tudo o que *é*. A ausência do pensamento leva à irreflexão, à estupidez, ao totalitarismo, ao império da sociedade de massas, ao adestramento e ao aniquilamento do ser humano. Mas, embora inútil, paradoxalmente, a reflexão, o filosofar sobre a educação, a cultura ou a arte, por exemplo, pode suscitar questões que levem à transformação do mundo. No caos generalizado em que se defronta o homem e a sociedade contemporânea, a arte e a cultura podem contribuir mais para a transformação do mundo que a política, não a política compreendida no sentido original conferido pelos gregos, mas a política dos revolucionários e dos políticos profissionais.

Retomando a questão da importância da metafísica explicitada no último parágrafo da introdução a essa tese, termino com uma argumentação bastante "profética" de Kant sobre o seu sentido, o seu valor. Aos pensadores modernos e contemporâneos que ousaram decretar a morte da metafísica, o argumento kantiano a favor da *simples especulação*, das indagações sobre questões que a razão jamais poderá conhecer, mas paradoxalmente não tem como deixar de pensá-las, é pleno de significado.

> [A] Metafísica tem que (...) convencer-nos também que a razão humana, dialética já pela orientação de sua natureza, jamais pode dispensar uma tal ciência que a refreie e que impeça, através de um autoconhecimento científico e completamente evidente, as devastações que de outra maneira uma razão especulativa anárquica causaria assaz infalivelmente (...) podemos estar seguros que sempre retornaremos à Metafísica como se se tratasse de uma amada com a qual nos desaviéramos; isto é assim porque a razão (...) tem que labutar incansavelmente ou para atingir um conhecimento

> profundo (...) ou para desmentir os conhecimentos já existentes que a eles se referem. (...) a Metafísica tanto da natureza quanto dos costumes e principalmente a crítica de uma razão que se aventura a andar sobre os seus próprios pés (...) constituem propriamente sozinhas aquilo que num sentido autêntico podemos denominar Filosofia. Esta última refere tudo à sabedoria, (...) a única via que, uma vez aberta, jamais é obstruída, não dando azo a que alguém se perca. A (...) Metafísica (...) constitui a perfeição de toda a cultura da razão humana; (...). Que a Metafísica, enquanto simples especulação, sirva mais para manter afastados os erros do que para ampliar o nosso conhecimento, eis algo que não vem em detrimento de seu valor; confere-lhe antes dignidade e autoridade através daquele cargo de censura que assegura a ordem e a harmonia gerais e até mesmo o bem-estar da comunidade científica, impedindo que os labores corajosos e frutíferos desta última se afastem do fim capital, a felicidade de todos.[592]

[592] KANT. Immanuel. *Crítica da razão pura*. v.2, p. 242-243, § 877-878.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. *Educação e emancipação*. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1.995.

____. *Minima moralia* . Trad. Luiz Eduardo Bicca. 2. ed. São Paulo: Ática, 1995.

ADORNO, Theodor W e HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido Antônio de Almeida. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

AGOSTINHO. *A Cidade de Deus.* Trad. J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1995, v. 2.

____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 11-288.

____. *De magistro*. Trad. Ângelo Ricci. In: Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 290-324.

____. *O livre arbítrio*. Trad. Antônio Soares Pinheiro. 3.ed. Braga: Faculdade de Filosofia da UCP, 1998.

ANAXÁGORAS. Fragmentos e doxografia. In: Os pensadores. *Os filósofos pré-socráticos*. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 93-98.

____. *Fragmentos*. In: Os pensadores. Trad. Maria C. M. Cavalcante. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989, v. 2, p.70-73.

AQUINO, Tomás de. *Questões discutidas sobre a verdade*. In: Os pensadores. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 21-55.

____. *Compêndio de teologia*. In: Os pensadores. Trad. Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 69-101.

ARENDT. Hannah *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2002.

____. *A vida do espírito*. Trad . Antônio Abranches, César Augusto de Almeida e Helena Martins. 5. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

____. *Between past and future: eight exercises in political thought*. USA,New York: Penguin Books, 1992.

____. *Crises da república*. Trad. José Volkmann. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

____. *O que é política?* Trad. Reinaldo Guarany. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

____. *On revolution*. USA , New York : Penguin Books , 1990 .

____. *The origins of totalitarianism*. USA, New York: Harcourt, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 3.ed. Brasília: Editora da UnB, 1992.

____. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. 3. ed., Brasília: Editora da UnB, 1978.

BARKER, Ernest. *Teoria política grega*. Trad. Sérgio Bath. 2.ed. Brasília: Editora da UnB, 1978.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica, In: *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 165-196.

____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Obras escolhidas*. Magia e técnica, arte e política. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. 3.ed., São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 197-221.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Mauro Gama. 2. ed., Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Trad. Guy Reinald. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

____. *As encruzilhadas do labirinto*: a ascensão da insignificância. Trad. Regina Vasconcellos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, v. 4.

CHÂTELET, François. Kant, pensador da modernidade. In: *Uma história da razão*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 87-105.

CHAUÍ, Marilena. *Cultura e democracia:* o discurso competente e outras falas. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1981.

COÊLHO, Ildeu Moreira. A importância da sala de aula para uma formação de

Qualidade. In: *Universidade e sociedade: a busca de uma relação de qualidade,* Natal: Editora Universitária, 1994, p. 115-122.

____. Universidade e formação de professores. In: GUIMARÃES, Valter Soares (org.), *Formar para o mercado ou para a autonomia?* São Paulo: Papirus, 2006, p. 43.

COMTE, Auguste. *Curso de filosofia positiva*. In: Os pensadores. Trad. José Arthur Giannotti e Miguel Lemos. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

DEMÓCRITO. Fragmentos e doxografia. In: BORNHEIM, Gerd A. (Org.) *Os filósofos pré-socráticos*. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 2000, p. 106-127.

____. *Fragmentos e doxografia*. In: Os pensadores. Trad. Paulo F. Flor. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

DESCARTES, René. Discurso do método. In: / *Obra escolhida*. Trad . J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. ed. Rio de janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 39-103.

____. Meditaçõe*s*. In: / O*bra escolhida*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3.ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p.106-199.

DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Trad. Maria Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: Ed. da UnB, 1997.

EINSTEIN, Albert. Sobre a educação. In: / *Escritos da maturidade*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994, p. 35-40.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EPICURO. *Antologia de textos*. Trad. Agostinho da Silva. In: / Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

EURÍPEDES *As bacantes*. Trad. David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988

____. *Medéia*. Trad. David Jardim Júnior. Rio de Janeiro: Ediouro, 1988.

FREUD, Sigmund. *O futuro de uma ilusão*. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GALILEI, Galileu. *O ensaiador*. In: / Os pensadores. Trad. Helda Barraco. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

GOETHE , J . Wolfgang. *Fausto* . Trad. Otavio de Oliveira Paes. Rio de Janeiro : Sete Letras, 1999.

GULLAR, Ferreira. *Sobre arte*. São Paulo: Avenir, 1982.

HABERMAS, Jürgen. Connaissance et intérêt. In: / *La technique et la science comme "idéologie"*. França: Gallimard, 1978, p. 133-162.

____. Scientificisation de la politique et opinion publique. In: / *La technique et la science comme "idéologie"*. França: Gallimard, 1978, p. 97-132.

HEIDEGGER, Martin. *Que é isto* – a filosofia? In: / Os pensadores. Tradução: Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultural, 1989, p. 7-31.

____. *Que é metafísica?* In: / Os pensadores. Tradução. Ernildo Stein. São Paulo: Nova cultural, 1989, p. 35-65.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1996.

____. *Teogonia*. Trad. Jaa Torrano. 3. ed. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HERÁCLITO. *Fragmento e doxografia*. Trad. Wilson Regis. In: / Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 47-82.

____. Fragmento e doxografia. In: / BORNHEIM, Gerd. (Org.) *Os filósofos pré-socráticos*. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 2000, p. 35-50.

HOBBES, *Thomas. Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Trad. José Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. In: / Os pensadores, 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1989. v. 1 e 2.

HOMERO. *A odisséia*. Trad. Carlos A . Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a uma fenomenologia pura y una Filosofia fenomenológica*. Trad. José Gaos México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

____. *Meditaciones cartesianas*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

JAEGER. Werner. *Paidéia*: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KANT,Immanuel. *Crítica da razão prática*. Trad. Rodolfo Schaefer. São Paulo: Martin Claret, 2004.

____. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden e Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1987, v. 1-2

____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1997.

____. *O conflito das faculdades*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

____. Que significa orientar-se no pensamento? In: / *A paz perpétua e outros opúsculos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 39-55.

____. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: / *A paz perpétua e outros opúsculos.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 11-19.

____. *Sobre a pedagogia*. Trad. Francisco C. Fontanella. 3. ed. Piracicaba: Editora da Unimep, 2002.

LAFER, Celso. A política e a condição humana. In: / ARENDT, Hannah. *A condição humana.* 10. ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2001, p. 341-352.

____. Da dignidade da Política: sobre Hannah Arendt. In: ARENDT, Hannah *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972 p. 9-27.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*. Trad. Álvaro Cabral. 5. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. In: / *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993, p. 77-93.

____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1993.

____. *Manuscrito econômico-filosóficos*. In: / Os pensadores. Trad. José Carlos Bruni. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

____. *O capital.* Trad. Reginaldo Sant'Anna. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988, v. 1–4.

____. *Para a crítica da economia política.* In: / Os pensadores. Trad. José Arthur Giannotti e Edgar Malagodi. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

____. Teses contra Feuerbach. In: / *Obras incompletas*. Tradução: José Arthur Giannotti. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 160-163.

MARX, Karl e ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 11. ed. São Paulo: Hucitec, 1999.

____. *O manifesto comunista de 1.848*. Trad. Regina Lúcia F. de Moraes. 2.ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

NIETZSCHE , Friedrich . *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

____. *A filosofia na época trágica dos gregos*. In: / Os pensadores, Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. 4.ed, São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 4-16, v. 2.

____. *A gaia ciência*. In: / Os pensadores. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. 4 ed. São Paulo, Nova Cultural, 1987, p. 141-179, v. 1.

____. *Considerações extemporâneas*. In: / Os pensadores. Tradução: Rubens R. Torres Filho. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 17- 45, v. 2.

____. *Crepúsculo dos ídolos*. In: / Os pensadores, Trad. Rubens R. Torres Filho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 109-124, v. 2.

____. *Ecce homo*. Tradução: Artur Morão Lisboa: Edições 70, 1989.

____. *Ecce homo*. In: / Os pensadores, Trad. Rubens Rodríguez Torres Filho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 144-177, v. 2.

____. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

____. *Humano, demasiado humano*. In: / Os pensadores, Trad. Rubens R. Torres Filho. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 39–107, v. 1.

____. O estado grego. In: / *Cinco Prefácios*. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996, p. 43 - 61.

____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. 2.ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

____. Schopenhauer educador. In: / *Escritos sobre educação.* Trad. Noéli Correia Sobrinho. 2. ed. Rio de Janeiro: PUC e Loyola, 2004, p. 138 - 226.

____. *Sobre o niilismo e o eterno retorno*. In: / Os pensadores, Trad. Rubens Torres Fº. 4.ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 155-177, v. 2.

____. Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In: / *Escritos sobre educação.* Trad. Noéli Correia M. Sobrinho. 2. ed. Rio de Janeiro: PUC e Loyola, 2004, p. 41-137.

OSBORNE, Harold. *Estética e teoria da arte*. Trad. Octavio Mendes Cajado. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

OVÍDIO. *Arte de amar*.Trad. Tassilo Orpheu Spalding. São Paulo: Cultrix,1967.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Manoel de Oliveira Pulquério. Brasília: Ed. da UnB, 1995.

____. *A República*. Trad. Maria Helena R. Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1.996.

____. *Críton.* Trad. Manoel de Oliveira Pulquério. Brasília: Ed. UnB, 1995.

____. *Lísis*. Tradução: Francisco de Oliveira. Brasília: Ed.. UnB, 1995.

____. *O banquete*. Trad. José Cavalcante de Souza. In: / Os pensadores. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARTRE, Jean- Paul. *A imaginação*. In: / Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

____. *A transcendência do ego* : esboço de uma descrição fenomenológica. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

____. *O existencialismo é um humanismo* Trad. Rita Correia Guedes. In: / Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

____. *O imaginário*. Tradução: Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

____. *O ser e o nada*. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.

____. Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: - *Situações I*. Lisboa: Publicações Europa - América, 1968, p. 28-31.

SÓFOCLES. Antígona. In: / *A trilogia tebana*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998. p. 195-252, p. 195-253.

____. Édipo em Colono. In: / *A trilogia tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1998, p. 101-193.

____. Édipo Rei. In: *A trilogia tebana*. Trad. Mário da Gama Kury. 8. ed. Rio de

Janeiro: Zahar, 1998.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Antropologia filosófica I*. 4. ed., São Paulo: Loyola, 1998.

____. *Escritos de filosofia II:* ética e cultura. 2.ed., São Paulo: Loyola, 1993.

____. *Escritos de filosofia IV*: Introdução à ética filosófica I, São Paulo: Loyola, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 9.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

WOLFF, Francis. *Aristóteles e a política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.