

Hannah Arendt - Filosofia e Política

Eduardo Jardim de Moraes/PUC-RJ

jardimmoraes@uol.com.br

Resumo

O artigo apresenta a visão de Hannah Arendt de três momentos em que se configura, na história da filosofia política, a relação entre filosofia e política. O primeiro é o contexto antigo, representado na obra de Platão, quando a filosofia é entendida como metafísica e o conceito central da política é o de autoridade. O segundo remete à moderna crise do conceito metafísico de verdade e do conceito político de autoridade. O terceiro refere-se à leitura de Arendt da obra de Kant e aponta para a relevância da sua teoria do juízo.

Palavras-chave: platonismo, kantismo, metafísica, autoridade, juízo.

Abstract

This article presents Hannah Arendt's vision of three moments in which, within the history of political philosophy, the relationship between philosophy and politics is constituted. The first one is represented by Plato's work, where philosophy is understood as metaphysics and the central concept of politics is that of authority. The second one points to the modern crises of the metaphysical concept of truth and the political notion of authority. The third one refers itself to Arendt's reading of Kant and points out the relevance of his theory of judgment.

Key-words: Platonism, Kantism, metaphysics, authority, judgment.

Em uma carta endereçada a Heidegger em 1954, Hannah Arendt expôs os tópicos que ocupavam sua atenção naquela época.¹ A carta refere-se a três direções de investigação articuladas entre si. Em primeiro lugar, menciona o exame das formas de governo, feito a partir de Montesquieu, que visa situar o momento em que o conceito de domínio impôs-se na consideração do âmbito da política. Em segundo lugar, anuncia a análise, com base em Hobbes e em Marx, das três atividades que compõem a *vita activa* – a ação, o trabalho e o labor. Por fim, afirma que estava interessada em propor uma interpretação da relação tradicional entre filosofia e política, especialmente da posição de Platão e Aristóteles frente à *pólis*, que, a seu ver, estaria na base de toda a tradição da teoria política.

Pode-se acompanhar na obra de Hannah Arendt o desdobramento da pesquisa sobre esses três tópicos. O segundo deles, relativo à determinação das três atividades que compõem a vida ativa, resultou na elaboração de *A condição humana*, publicada em 1958, e é o núcleo de sua teoria política.

O primeiro e o terceiro tópicos não constituíram o tema exclusivo de um livro. Eles estão presentes em alguns textos de forma mais explícita, mas, na verdade, expressam um questionamento que permeia toda a obra de Hannah Arendt e apresentam entre si um nexo que é preciso ressaltar.

Localizar o momento em que a política é concebida como domínio ou como governo significa apontar para o aparecimento do conceito de autoridade na tradição do pensamento político. Para Hannah Arendt, isto conduz à necessidade de lançar luz sobre o contexto em que se firmou a relação entre filosofia e política.

Pretendo, aqui, partir do exame da descrição proposta por Hannah Arendt do cenário em que, de forma inaugural, definiu-se entre os gregos, mais precisamente na obra de Platão, uma determinada maneira de conceber a relação entre filosofia e política. Surge, nesse contexto, a compreensão da filosofia como metafísica, e a política é associada à idéia de autoridade.

Em seguida comentarei, tomando como referência o capítulo final de *A condição humana*, um segundo cenário, que descreve a situação espiritual do início da época moderna – a passagem do século XVI para o XVII –, momento em que a definição tradicional de filosofia é questionada e em que se manifesta um abalo nas concepções da relação entre filosofia e política e da autoridade política.

Por último, pretendo referir-me à proposta de redefinição da tarefa do pensamento por Hannah Arendt, chave para a a visualização de um terceiro cenário, no qual se afirma uma maneira inédita de abordar a relação entre filosofia e política e uma nova idéia de política é enunciada. Nessa altura, vou resumir a leitura feita por Hannah Arendt, nos últimos anos de sua vida, da obra de Kant.

Metafísica e autoridade

O texto central para a discussão do primeiro cenário é *Que é autoridade?*, ensaio incluído em *Entre o passado e o futuro*.² *Que é autoridade?* propõe uma interpretação do mito da caverna contido no início do livro VII de *A República*. A interpretação de Hannah Arendt toma por referência a leitura de Heidegger desta passagem, apresentada em *A doutrina de Platão sobre a verdade*.³ A intenção de Arendt é de explicitar a dimensão política da definição platônica de verdade, que Heidegger deixara entrever.

Heidegger entende que o mito relatado por Platão, que visa dar conta do sentido da *paidéia*, será esclarecido ao se trazer para o primeiro plano a definição de verdade nele contida. Ele acredita que o critério que determina a essência da *paidéia* depende do modo como se define a verdade. Mais precisamente, Heidegger está interessado em mostrar que ocorre, em um determinado momento do relato platônico, uma transformação do conceito de verdade, o que dá ao texto uma acentuada ambigüidade. Essa transformação conduziu à adoção, pela primeira vez, de um conceito metafísico de verdade. O mito da caverna constituiria, desta forma, o momento inaugural da história da metafísica.

Como é sabido, o mito da caverna relata o percurso, em quatro etapas, feito pelo personagem em uma direção dupla – ascendente e descendente. Ao considerar a direção ascendente do percurso, Platão menciona o seu ponto de partida: o personagem se encontra acorrentado junto com seus companheiros no interior da caverna, todos condenados a tomar como verdade as sombras projetadas na parede à sua frente. O mito refere-se, em seguida, ao primeiro passo da libertação do personagem, que possibilita que, inicialmente, sejam vistos, ainda no interior da caverna, os objetos cujas sombras são projetadas e também o fogo que os ilumina. No momento seguinte, acentuando-se o movimento ascendente, o personagem, já liberto, encontra-se fora da caverna, onde as coisas aparecem em sua plena realidade à luz do sol.

Finalmente, o mito aborda a direção descendente do percurso. O personagem deve retornar ao interior da caverna para convencer seus companheiros a tomar o caminho da libertação. Dá-se, então, uma situação de conflito. Ele é agredido e, mesmo, ameaçado de morte pelos que continuam no interior da caverna e recusam a libertação. O caráter decisivo desse último passo, que relata o retorno do personagem ao interior da caverna, será sublinhado por Heidegger.

O próprio Platão apresentou a interpretação da simbologia contida no mito. O interior da caverna representa o mundo sensível em que vivemos e que tomamos habitualmente como o único verdadeiro. O ambiente fora da caverna, iluminado pelo sol, representa o mundo das idéias, a verdadeira realidade das coisas. O sol, que figura no centro do relato, representa a idéia do Bem, a mais perfeita das idéias.

Heidegger entende que, se pudéssemos considerar apenas a parte do mito relativa ao percurso ascendente referido por Platão, veríamos que nela se descreve o movimento pelo qual as coisas, a cada passo, vão se desvelando em seu aspecto essencial. Até esse momento, ao se considerar apenas a dimensão ascendente do percurso, estaria em jogo o conceito grego originário de verdade, que a compreende como desvelamento, modo pelo qual alguma coisa é arrancada da ocultação e é trazida à luz. O movimento de trazer um ente à luz dá-se a partir de uma situação de confronto entre luz e sombra e constitui um momento de vitória da luz sobre a sombra, sem que isto signifique que uma posição definitiva esteja assegurada.

Entendida nesse sentido, a verdade era chamada pelos gregos de *alétheia*, expressão que dá conta de um confronto que é, ao mesmo tempo, co-pertencimento de velar e de desvelar, de sombra e de luz. Além disso, esse duro confronto, em que também o personagem do relato está envolvido, é experimentado por ele como um esforço penoso de, a cada passo, precisar adaptar-se a um ambiente de maior claridade. O sentido primeiro de formação, *paidéia*, está associado a esse contexto.

Ora, chama a atenção de Heidegger o fato da referência à *alétheia*, ao conceito de verdade como desvelamento, desaparecer no

último passo do relato, aquele que trata do retorno do personagem ao interior da caverna. Neste momento, até mesmo a expressão *alétheia* desaparece. Em seu lugar aparece uma outra – *ortótes* – que quer dizer “correção”. *Ortótes*, correção, relaciona-se à experiência da correção do olhar na direção da idéia e, especialmente, da idéia do Bem, representada pelo sol. Heidegger percebe que, nesta altura, uma decisão a respeito do confronto entre luz e sombra teria sido tomada, favorecendo o partido da luz, já que todo o relato passa a ter por centro a figura do sol. Neste ponto, a realidade teria se cindido em um plano das sombras – o mundo sensível – por um lado, e o plano da luz, ou das idéias –, por outro, e teria se firmado uma articulação entre os dois. O plano ideal passou a constituir a referência, o padrão situado além do sensível, na direção do qual devemos dirigir nosso olhar, se quisermos dar conta da realidade como um todo. Dirigir e fixar o olhar na direção correta, visando a idéia, constitui, a partir de então, a essência da *paidéia*. Essa concepção ganha relevo quando se nota que Platão acrescenta a seguinte observação, referindo-se ao contexto do retorno do personagem ao interior da caverna: tudo isto acontece, quer dizer, dá-se a determinação do conceito de verdade pela referência à idéia, quando pretendemos “agir com discernimento e prudência nos assuntos privados, bem como nos assuntos públicos”. Isto significa que a supremacia da idéia se manifesta no momento em que impõe-se a exigência de se dispor de um critério de orientação para a ação no interior da caverna, isto é, na esfera da vida prática.

Nesta altura do mito, acredita Heidegger, estaria sendo formulada a definição tradicional da verdade como adequação. Na história da metafísica, que se confunde com a história do Ocidente, a verdade é pensada envolvendo o apelo a um determinado parâmetro ideal, a partir do qual uma ponte é lançada, possibilitando a apreensão da realidade. Esta se expressa na enunciação de um juízo. Fica claro, nesse contexto, que a verdade não diz respeito mais ao desvelamento das coisas propriamente. Ou melhor, o desvelamento das coisas passa a se subordinar a algo subjetivo – à correção do olhar do homem na

direção da idéia ou de algum outro critério. Por este motivo, Heidegger entende que o surgimento da metafísica coincide com o do humanismo. Na medida em que é a direção do olhar humano que determina o que é a verdade, o acesso a ela não depende mais da experiência de abertura face à gratuidade do aparecer. Ao invés disso, firma-se uma concepção instrumental da verdade, que concebe a atividade do pensar como busca de um critério para medir.

Heidegger se pergunta, em determinado momento do seu estudo, sobre quais teriam sido os motivos dessa virada na definição da verdade. Ele não apresenta uma resposta para essa interrogação. Diz apenas: "No momento em que a verdade tem um outro sentido, em que ela cessou de ser um não-velamento ou, ao menos, de ser co-determinada por um não-velamento, o Mito da Caverna não sustenta-se em mais nada e não representa mais nada."⁴

Neste ponto, exatamente, começa a intervenção de Hannah Arendt na leitura de Heidegger. Essa intervenção pretende ser uma complementação. Hannah Arendt percebe que Heidegger indicou o momento preciso em que a alteração na compreensão do que é a verdade se deu, mas não teria explorado toda a riqueza da sua descoberta. Ela se dedica a essa exploração, visando à explicitação da sua dimensão política.

A alteração no conceito de verdade ocorre no último passo do percurso relatado por Platão, quando o personagem, já tendo feito o caminho no sentido ascendente, já tendo contemplado as coisas à luz do sol e o próprio sol, retorna ao interior da caverna e é hostilizado pelos que lá permaneceram. Nesse momento, descrito por Platão como de perplexidade e de desorientação, o personagem do mito, o filósofo que já teve acesso à verdade, precisa lidar com os hostis habitantes da caverna. Tendo em vista essa situação, ele recorre ao saber que obteve em contato com as idéias e atribui a ele a função de fornecer parâmetros para a organização da vida entre os homens, isto é, para a política. A idéia do Bem passa agora a ser tomada como o princípio da autoridade do governante, que pode ser aceita por todos, pois remete a uma fonte

transcendente, situada além do próprio domínio da política.

Arendt acredita que a teoria das idéias, o núcleo da filosofia de Platão, constituiu-se neste momento. Foi em função das exigências políticas sentidas pelo personagem do mito em seu retorno à caverna que firmou-se o ponto de vista metafísico. A partir do momento em que o filósofo não é apenas filósofo, mas também pretende ser rei, isto é, governar, surge o conceito metafísico de verdade. Isto explica a razão da aplicabilidade das idéias, que se introduz na teoria platônica das idéias. O fato de as idéias serem metros a partir dos quais as coisas são julgadas não teria relação com qualquer exigência da experiência do pensamento, mas com a urgência política de organizar a vida no interior da caverna.

Hannah Arendt entende que o surgimento, ao mesmo tempo, do modo de pensar metafísico e da idéia de autoridade política pode ser esclarecido ao considerar-se a situação de antagonismo entre os modos de vida filosófico e político, exacerbado ao máximo com os eventos do julgamento e da morte de Sócrates.

Os seguintes traços definem, portanto, o primeiro cenário mencionado: uma definição do pensamento está presente, obtida a partir do ponto de vista da metafísica. O pensamento é encarregado de fornecer os parâmetros para o juízo e, também, para a ação. Nesta medida, ele é considerado através de uma perspectiva instrumental - deve servir a fins prático-políticos. Por sua vez, a política também é concebida instrumentalmente. O personagem do mito recorre aos parâmetros ideais como um meio para fundar sua autoridade e poder impor seu governo sobre os demais. A idéia de governo aparece, neste momento, com a separação entre os que governam porque sabem e todos os demais, que executam. Constitui-se, assim, a idéia de autoridade que conhecemos no Ocidente, cuja durabilidade foi garantida pelo fato de os romanos e o cristianismo a terem herdado e transmitido. Nota-se, enfim, a presença de um forte vínculo entre filosofia e política, que expressa o interesse da Filosofia pela política. Este pode não ser um interesse positivo, sendo, até mesmo, a

manifestação do ressentimento do filósofo com a política. De qualquer forma, este nexos permaneceu na base do conceito de filosofia e de filosofia política até a modernidade.

Crise da tradição

A condição humana é o livro em que Hannah Arendt se detém na elaboração da sua fenomenologia da vida ativa. Nele ela descreve as três atividades que compõem a *vita activa*: o labor, o trabalho e a ação. O livro apresenta também um viés histórico, do que resulta um retrato da era moderna, que se inicia nos séculos XVI e XVII, mostrando como, na modernidade, essas três atividades passaram a se articular entre si de modo novo. Esse retrato da era moderna revela também a maneira como a constelação formada pelas três atividades da *vita activa* passou a se posicionar com relação à outra face da experiência humana – a vida do espírito ou o âmbito da teoria.

Hannah Arendt toma como ponto de partida da sua investigação o fato de a modernidade ter promovido, em seu início, uma alteração radical no modo como a tradição entendia a relação entre a teoria e a vida ativa. Com efeito, operou-se nesse momento uma verdadeira inversão. Tradicionalmente, a teoria ocupava uma posição superior e de domínio sobre a vida ativa. Na modernidade, o contrário teria ocorrido – deu-se o descrédito da teoria e foram valorizadas as formas ativas de vida. Essa inversão conduziu a uma alteração completa dos critérios pelos quais se define a verdade.

O que estaria na base dessa reviravolta radical? *A condição humana* menciona os três eventos que marcaram o início da Era Moderna: a invenção do telescópio por Galileu, a descoberta dos novos continentes e a Reforma. Os três conduziram a alguma forma de alienação do mundo, que é o traço característico da Era Moderna. Mas, na verdade, desses três eventos, o mais decisivo para a definição do modo de ser da época que se inicia e, possivelmente, o que menos chamou a atenção naquele momento, foi a invenção do telescópio.

O destaque que Hannah Arendt dá à invenção do telescópio deve-se ao fato de que ele, exatamente, está na origem da alteração radical no modo de se conceber a verdade. Lembre-se que, no contexto tradicional, alcançar a verdade dependia da correção do olhar na direção de um ponto situado além do mundo sensível. Essa correção possibilitava a percepção de um metro pelo qual as coisas passavam a ser medidas e a que se adequavam. Tudo dependia, portanto, da possibilidade de contemplação desse ponto; da idéia, na perspectiva platônica. A postura contemplativa caracterizou o que foi chamado tradicionalmente de teoria. A expressão "teoria" teria a mesma raiz que teatro, nos dois casos estando presente a referência à experiência de um modo privilegiado de olhar.

Ora, no contexto moderno, a verdade constitui-se, antes, como resultado de uma atividade do homem. Estamos acostumados a entender a ciência como uma elaboração basicamente intelectual, de que pode resultar ou não algum tipo de desenvolvimento técnico. Os melhoramentos técnicos são considerados geralmente como subprodutos do conhecimento científico, isto é, eles não dizem respeito à natureza intrínseca da ciência.

Entretanto, essa não é a visão que Hannah Arendt tem da ciência moderna. Para ela, o contrário teria ocorrido no início da Era Moderna - a ciência moderna e, de forma mais ampla, todo o desdobramento da história moderna dependeram, em sua origem, da invenção de um artefato, de algo feito pela mão industriosa do homem - o telescópio.

A invenção do telescópio apresentou-se como um desafio à confiança tradicional que se depositava na capacidade de nossos sentidos apreenderem a realidade. Com a sua invenção, os homens se deram conta de que, por terem se fiado nos seus sentidos, tinham sido sempre enganados, pois o telescópio apresentava como sendo verdade aquilo que sem ele, que é um fruto da industriiosidade humana, permaneceria para sempre oculto. Nesse novo contexto, a verdade deixa

de ser pensada como alguma coisa que pode ser atingida por uma via de acesso imediato, como são os nossos sentidos. Estes, no seu immediatismo, nos enganavam e nós não sabíamos. Agora percebemos que para conhecer a realidade precisamos intervir nela com o nosso aparato técnico, temos que provocá-la e fazê-la manifestar-se.

Mais precisamente, Hannah Arendt mostrou, em *A condição humana*, que a invenção do telescópio, o qual envolve a intervenção, isto é, uma postura ativa do homem no processo do conhecimento, pôs em xeque a confiança que se tinha na nossa capacidade receptiva de acolher a verdade de um modo geral, seja ela de ordem sensível ou puramente intelectual. Desconfiados da receptividade, os homens passaram a entender que tudo agora dependia da sua atividade. A contemplação teórica, mesmo não sendo da ordem da sensibilidade, tem o mesmo caráter imediato característico da apreensão sensível do real. Baseia-se na mesma confiança, a de que podemos nos abrir à recepção da verdade. Como seria possível, em um contexto no qual tudo é pensado como resultado de alguma atividade, manter a confiança na contemplação, que é garantida pela correção do olhar, mesmo que este seja um olhar puramente teórico?

Na Era Moderna, a oposição entre sensibilidade e razão, que estava no centro do pensamento tradicional e justificava a opção metafísica pela via puramente racional de acesso à verdade, cedeu lugar à oposição mais abrangente entre receptividade e atividade. Nessa altura, firmou-se a idéia de que o conhecimento da realidade não dependia de alguma forma de acolhimento do dado, sensível ou puramente racional, mas de que sua obtenção importava em um desmentido da aparência. A tese de Marx, de que a ciência moderna seria supérflua se a aparência das coisas coincidissem com sua essência, constitui, para Arendt, a expressão modelar da mentalidade moderna.⁵

Para compreender esta nova situação, é significativo contrastar a experiência que está na base da filosofia de Descartes, que expressa melhor que qualquer outra o espírito moderno, com a que é referida como a origem da antiga filosofia na Grécia. Lembremos que Platão, no

Teeteto, afirmou ser o *tháumadzein*, espanto ou admiração, o modo de ser do filósofo. A mesma idéia está presente nas primeiras linhas da *Metafísica* de Aristóteles, que referem-se à origem do conhecimento no prazer das sensações visuais. A atividade de pensar e a filosofia começam e repousam, para os gregos, na experiência da admiração, que manifesta uma postura de abertura, de confiança na capacidade humana de acolher a verdade.

Em contraste com isso, a motivação que está na base da filosofia de Descartes é a dúvida. A partir de Descartes, a dúvida determinou o modo de ser da filosofia moderna, essa “escola da suspeita”, como Hannah Arendt chamou, secundando Nietzsche -, do mesmo modo como o *tháumadzein*, a admiração, determinou a natureza da filosofia antiga. Devido ao fato de ter como ponto de partida a dúvida, a filosofia moderna precisou recorrer à introspeção como caminho para alcançar um primeiro patamar de certeza. Isso, no entanto, fez com que o pensamento passasse a se deparar com a dificuldade de atingir a realidade, ao entender-se por esta algo mais que uma simples projeção da subjetividade. A instabilidade do mundo e nossa insegurança constituem, no retrato proposto por Hannah Arendt, os principais traços da mentalidade e da vida modernas.

Ao seguir essa mesma direção, encontra-se um outro aspecto do cenário moderno, que consiste na importância que passou a ser atribuída à industriabilidade humana. Se não podemos alcançar a verdade por meio da teoria, que constitui uma via imediata de acesso a ela, podemos, por outro lado, buscar produzi-la por meio da nossa industriabilidade. O caráter industrial da vida moderna não seria, para Hannah Arendt, a manifestação de alguma forma de entusiasmo ou de otimismo. Ele constituiria, na verdade, uma reação à falência da antiga confiança na nossa posição no mundo.

Pode-se imaginar a repercussão desse novo estado de coisas na configuração do segundo cenário, focado por Hannah Arendt, relativo à modernidade. No primeiro cenário, que descrevemos, o modo metafísico de se compreender a realidade articulava-se com a

instituição da autoridade política. A tradição metafísica reconhecia no primado da contemplação, garantida pela correção do olhar na direção da idéia, a sua idéia central. E esta valia como um critério da organização do mundo político. Ora, com a nova situação, quer dizer, com a inversão da relação entre teoria e atividade na modernidade, o acesso ao domínio ideal ficou comprometido. E, se não temos mais como atingir a idéia metafísica, também não teremos mais a segurança de dispor de um padrão para regular o domínio das relações entre os homens. O questionamento moderno de um modo de pensar metafísico resultou na impossibilidade de fundamentação da autoridade política. Isto levou ao desenlace do vínculo tradicional entre filosofia e política.

Um novo início

Para introduzir o terceiro cenário considerado por Hannah Arendt, gostaria de retornar a sua correspondência, desta vez não com Heidegger, mas com seu antigo professor Karl Jaspers, para mencionar duas cartas. A primeira, do final de 1950, diz o seguinte: "li Platão e pensei muito sobre a afinidade entre Filosofia e tirania ou sobre a predileção que os filósofos têm pela tirania racional, que é, afinal de contas, a tirania da razão. Isto é inevitável, quando se acredita ser capaz, através da Filosofia, de descobrir a verdade para o homem."⁶ A outra é de 1956, do período em que Hannah Arendt escrevia *A condição humana*. Esta carta, escrita no contexto da discussão que os dois tiveram sobre a interpretação de Heidegger do mito da caverna, refere-se à questão que teria mais importância até do que as que vinha tratando no texto em que trabalhava. Era, ainda, a questão da relação entre filosofia e política. A carta esclarece que, naquele momento, ela teve que esquecer, deliberadamente, essa questão que mais lhe interessava, para poder continuar escrevendo. A idéia é de que o tópico da relação entre filosofia e política tinha estado e estava, naquele momento, pressuposta em tudo o que fazia, mas que ainda necessitava de uma elaboração conceitual.⁷

Também no horizonte do que se tratou aqui, esteve sempre presente o tema da relação entre filosofia e política. Ele motivou Hannah Arendt a intervir na leitura que Heidegger fez de Platão. Ele ainda decidiu o rumo do exame da situação moderna, que apontou para o esgotamento da tradição, em que era vigente o nexa entre metafísica e autoridade.

Alguns anos mais tarde, nos anos 70, no momento em que Hannah Arendt propôs reconstituir a filosofia política de Kant - o que aconteceu nos cursos que preparou na época e que foram postumamente publicados como as *Lições sobre a filosofia política de Kant* -, o tema veio novamente ocupar um lugar central.⁸

O que são essas *Lições*? Elas contêm a proposta surpreendente de extrair a filosofia política de Kant não dos textos que tratam explicitamente do tema da política, tampouco dos que tratam da história ou, mesmo, da *Crítica da razão prática*, mas da terceira *Crítica* - a *Crítica do juízo* -, e, nessa terceira *Crítica*, da parte relativa à definição do juízo estético, pelo qual se expressa a apreciação sobre a beleza das coisas - um tema aparentemente distante das questões relativas à política.

Antes, no entanto, de explorar a *Crítica do juízo* nessa direção, o curso preparado por Hannah Arendt detém-se na consideração da posição de Kant relativamente ao tema da relação entre filosofia e política. Seu propósito, nesta altura, é indicar que, com base em Kant, abre-se a possibilidade de tratar dessa relação de uma forma independente dos pressupostos tradicionais.

Assim, a modernidade - Kant é um filósofo moderno - aparece, para Hannah Arendt, marcada não apenas pela experiência da desorientação ou pelo ensimesmamento, tal como se indicou no tratamento da filosofia de Descartes. Ela também apresenta uma possibilidade de liberação. De uma dupla liberação, como se verá mais adiante.

O primeiro passo de Hannah Arendt, na retomada do tema da relação entre filosofia e política a partir de Kant, passa pela

consideração do que ele entendia por Filosofia. A idéia sublinhada por Arendt é a de que, para Kant, filosofia não é metafísica. Buscando contrastar o ponto de vista de Kant com a tradição, Hannah Arendt refere-se ao momento inicial da tradição - o mito da caverna relatado por Platão - e afirma que, para Kant, o filósofo não deixa a caverna platônica.

Isto significa, primeiramente, que a filosofia não apresenta mais a reviravolta, *periagogê*, que consiste em dar as costas às coisas do mundo sensível. Pode-se, mesmo, dizer que a filosofia de Kant é uma glorificação da sensibilidade, pois sabe-se que toda a primeira parte da *Crítica da razão pura*, a *Estética Transcendental*, tem por propósito, exatamente, definir o papel imprescindível da sensibilidade na constituição do conhecimento.

Por outro lado, se, para Kant, a filosofia não tem mais a mesma natureza da metafísica tradicional, isto significa que ela não pretende, como essa, sair em busca de alguma verdade transcendente. A filosofia não está, assim, orientada previamente pela preocupação com a correção do olhar na direção do supra-sensível. Não há mais esse ponto situado fora da caverna, que o pensamento precisa tomar como referência, a partir do qual deve se posicionar para, em seguida, poder julgar.

Muito ao contrário, a Filosofia é, para Kant, sobretudo, crítica. Crítica, inicialmente, no sentido utilizado explicitamente por ele na *Crítica da razão pura*, ou seja, como procedimento que visa o estabelecimento dos limites do conhecimento. Mas crítica, também, no sentido presente na aproximação que Hannah Arendt faz entre Sócrates e Kant. Sócrates tampouco elaborou uma doutrina. A investigação socrática se caracteriza não pelo fato de buscar algum resultado, mas por pretender colocar em questão, no diálogo, as opiniões dos seus interlocutores. E o resultado desse questionamento não era a aquisição de qualquer novo conhecimento. O pensamento, tal como entendia Sócrates, era crítico porque envolvia a arte do *krínein*, (do ordenar, separar, distinguir), a *tekné diakritiké*, a arte da discriminação, que Platão

mencionou no *Sofista*. É uma das imagens preferidas por Hannah Arendt para referir-se a Sócrates, além das que comparam Sócrates a um moscardo, que faz despertar, e ao peixe elétrico, que paralisa, é a de uma parteira. Mas uma parteira que nunca ajudou a dar à luz crianças vivas, e sim a desembaraçar de quimeras, de falsas opiniões. Portanto, o que está em jogo na atividade do pensamento, tal como foi experimentado por Sócrates e, pensa Hannah Arendt, também por Kant, tem mais a ver com uma experiência de purificação. O pensamento não envolve, deste modo, a aquisição de algo que possa ser identificado como a verdade em filosofia.

É relevante notar que a interpretação de Hannah Arendt do significado do pensamento crítico em Kant propõe a consideração da seguinte coincidência - a idéia de que o pensamento crítico não constitui uma doutrina, isto é, de que não tem por tarefa atingir algum tipo de verdade transcendente, situada fora da caverna, ocorre no mesmo momento em que se reconhece que não faz mais sentido mencionar o movimento de retorno do filósofo ao interior da caverna, ou seja, à dimensão descendente do percurso descrito no mito da caverna. O abandono dos parâmetros metafísicos que conformavam a experiência do pensamento coincide com o fato de que a figura do filósofo não mais se desdobra na figura do rei. O que significa que o modo metafísico pelo qual a filosofia era definida desaparece ao mesmo tempo em que desaparece a necessidade de buscar o princípio da autoridade política. Portanto, com Kant, encontramos-nos em condições de considerar o desenlace da teia que vinculava tradicionalmente pensamento e política, nas figuras de metafísica e de autoridade.

Nesse contexto, a filosofia deixa de ser um saber que é o apanágio de alguns poucos que se desligaram do mundo para se dedicar a uma forma de vida mais nobre. Cessa, portanto, a possibilidade de hierarquizar as diversas formas de vida, não cabendo mais mencionar a preponderância do modo de vida contemplativo sobre o modo de vida ativo. A teoria não é mais nem menos nobre do

que a ação. E, possivelmente, não há mesmo como distinguir, da forma como fazia a tradição, o pensamento e a ação.

Então, Hannah Arendt se surpreende, algo bem curioso acontece: desaparece por completo a urgência de elaborar uma filosofia política. Se toda Filosofia Política se baseara no reconhecimento de uma desigualdade entre os que sabem e os que executam, e a elaboração de toda filosofia política se norteara pela necessidade de fundar uma autoridade *para* a política, na medida em que não existe mais desigualdade entre pensamento e ação, entre os que pensam e os que agem, não há também mais interesse em constituir uma disciplina teórica para definir os critérios *para* a política, isto é, para fornecer o princípio da autoridade política.

A afirmação “cessa todo interesse por constituir uma filosofia política” pode parecer paradoxal quando usada para se referir à figura de Hannah Arendt, reconhecidamente tão atenta aos assuntos políticos. No entanto, o paradoxo só existe se entendermos a expressão “suspensão de todo interesse” em um sentido apenas negativo. A expressão “suspensão de todo interesse” teria, no caso, o sentido mesquinho de indiferença. Ora, na verdade, está-se tocando aqui em um ponto crucial da argumentação de Hannah Arendt, relativo a sua interpretação da *Crítica do juízo* de Kant, e nesta, com o conceito central de desinteresse usado para qualificar o juízo estético.

O modo de ser desinteressado, o primeiro traço destacado por Kant em sua caracterização do juízo estético, tem a ver, para Kant e para Hannah Arendt, com uma aproximação das coisas que não é mediada por qualquer doutrina. O que, de forma pontual, significa que o desinteresse diz respeito ao fato de podermos dar conta das coisas sem precisar recorrer a algum tipo de parâmetro metafísico. Desinteresse também relaciona-se com a famosa divisa da fenomenologia, que afirma a urgência de um “retorno às coisas mesmas”. Por fim, desinteresse tem, possivelmente, parentesco com o modo originário de conceber a verdade, referido anteriormente como *alétheia* ou desvelamento.

Essa nova configuração intelectual, ou um novo patamar que Hannah Arendt alcança através da releitura da *Crítica do juízo* de Kant, apresenta uma situação de dupla liberação. A primeira consiste na liberação do próprio pensamento. A experiência do pensamento deixa, a partir de agora, de desempenhar a função de fornecer critérios para o julgar. Há, portanto, um abandono da perspectiva instrumental na consideração do que é pensar. Abre-se, com isso, a possibilidade, para o pensamento, de lidar com as coisas a seu modo. Este será, possivelmente, um modo estético, no caso de sublinharmos com essa expressão o sentido próprio da relação liberal que se tem com as coisas belas, que aparecem para nós em sua livre aparência, como entendeu Kant. Em segundo lugar, dá-se a liberação do âmbito da política. Nesse novo cenário, a política se liberta, ao libertar-se dos critérios que eram impostos a ela, de fora, pela teoria. Assim, estaria dada a possibilidade de se elaborar em novas bases uma filosofia da política - a política deixaria de ser um problema para o filósofo e se tornaria agora um problema filosófico.

Se essa nova configuração efetivamente se der, será ainda possível descortinar um outro caminho que buscará considerar, já não digo apenas a vizinhança, mas a verdadeira comunidade entre pensar e agir, entre pensamento e política. Caminhamos, em nossa reflexão, até chegar ao ponto em que podemos reconhecer o sentido da liberação do pensamento e da política, da quebra de um vínculo que aprisionava um a outro e um e outro. Talvez tenha chegado o momento de interrogar como seria possível compor, de modo novo, o vínculo entre pensamento e política. Será possível, se examinarmos com atenção o modo como Hannah Arendt elaborou a sua teoria da ação, ou da política, na primeira parte de *A condição humana*, encontrar elementos que nos levem a considerar alguma coisa da verdadeira comunidade entre a política e a verdade? Penso que sim. Mas isso levaria a empreender um novo passo na reflexão.

Notas

- ¹ Hannah Arendt-Martin Heidegger, *Briefe 1925-1975*, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1998. Carta 86.
- ² "Que é autoridade?", *Entre o Passado e o Futuro*, trad. Mauro B. de Almeida, S. Paulo, Perspectiva, 1988.
- ³ M. Heidegger, "La Doctrine de Platon sur la Vérité", *Questions II*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1968.
- ⁴ Op. cit., p.144.
- ⁵ *Entre o Passado e o Futuro*, p.59.
- ⁶ *Briefwechsel*, Piper, 1985, p.196.
- ⁷ Idem, p.325-p.326.
- ⁸ *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, trad. André Duarte, Rio, Relume Dumará, 1993.

Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah-HEIDEGGER, Martin. *Briefe 1925-1975*, Frankfurt a. Main : V. Klostermann, 1998.
- ARENDDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad. Mauro B. de Almeida. São Paulo : Perspectiva, 1988.
- _____. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 1993.
- HEIDEGGER, M. "La Doctrine de Platon sur la Vérité". In: *Questions II*. Trad. A. Préau. Paris : Gallimard, 1968.