

## POLÍTICA E DIÁLOGO: REFLEXÕES A PARTIR DE ERIC WEIL E HANNAH ARENDT<sup>1</sup>

Judikael Castelo Branco (UFT)<sup>2</sup>

judikael79@hotmail.com

**Resumo:** O artigo aborda o diálogo como dimensão política da linguagem. Partimos do fato de que se, por um lado, a relevância do tema é confirmada pelas dificuldades dos debates políticos sobre os problemas comuns de convivência em comunidades multiculturais e plurirreligiosas, por outro, as filosofias de Weil e de Arendt contribuem para recolocar o diálogo como uma real condição de possibilidade para a ação política. Para isso, retornamos à abordagem do diálogo como virtude, em Weil, e como expressão e construção do mundo, em Arendt, para concluir com um convite, em meio a “tempos sombrios”, para a “coragem da razão”.

**Palavras-chave:** Política; Linguagem; Diálogo; Sociedade moderna.

### 1. INTRODUÇÃO

Este artigo considera aspectos fundamentais do diálogo como dimensão política da linguagem a partir da filosofia de Eric Weil e de Hannah Arendt.<sup>3</sup> A pertinência do tema se evidencia pelas dificuldades dos debates políticos face aos problemas comuns da convivência em comunidades multiculturais e plurirreligiosas. A discussão acerca da situação dos emigrantes na Europa e dos venezuelanos na América Latina,

---

<sup>1</sup> Recebido: 31-12-2017/ Aceito: 25-01-2019/ Publicado: 15-08-2019.

<sup>2</sup> Judikael Castelo Branco é Professor da Universidade Federal do Tocantins, Palmas, TO, Brasil.

<sup>3</sup> Sobre a aproximação entre o pensamento de Arendt e de Weil, ver os textos de Patrice Canivez (1989) e Theresa Calvet (2004). No primeiro caso, o intérprete da obra weiliana busca, nos dois autores, o tema do espaço público, enquanto, no segundo, a comentadora brasileira da obra de Arendt se concentra sobre as temáticas gerais da violência e da ação.

o episódio mais ou menos recente da troca de declarações belicosas entre a Coreia do Norte e os Estados Unidos são com certeza casos que não podemos ignorar, mas estão longe de serem os únicos. Com efeito, qualquer análise das argumentações desenvolvidas nos novos fóruns de discussão política – como, por exemplo, as redes sociais – mostra o caráter não-democrático de muitos posicionamentos – tal análise, porém, não precisa dispensar os fóruns mais tradicionais igualmente esvaziados de espírito democrático. O Brasil é um exemplo muito bem acabado desse fenômeno, basta ter presente, nos discursos de alguns dos nossos políticos, a rejeição de certas regras do jogo democrático, a negação da legitimidade dos oponentes, a tolerância da violência e mesmo o seu encorajamento.

Concernente à escolha do pensamento de Weil e de Arendt, essa decisão se deve à contribuição de ambos para colocar o diálogo como verdadeira condição de possibilidade para a ação política, permitindo, inclusive, tomá-los numa relação de mútua complementação – o que fazemos aqui. Com efeito, em Weil, o diálogo é visto como uma virtude política, no sentido clássico (aristotélico) do termo, enquanto, em Arendt, se apresenta como uma fonte perene da constituição do mundo humano, como elemento constitutivo do espaço no qual a política é feita. Nos dois casos, o diálogo é considerado como antípoda da violência, respeitando o sentido próprio deste último termo em cada um dos pensadores: em Weil, como ação livre e razoável que se opõe à desrazão no mundo; em Arendt, como *condition sine qua non* é possível pensar ou agir politicamente.

Para alcançar nosso escopo, partimos da descrição do *status quaestionis* da política moderna a partir dos seus elementos essenciais, isto é, da secularização e da globalização dos problemas políticos. Em segundo lugar, procuramos,

com Eric Weil, ilustrar o diálogo como um registro político da linguagem, verdadeira pedra angular de todas as formas de discurso político, para, em seguida, tomá-lo como virtude. Finalmente, com Hannah Arendt, chegamos à compreensão do diálogo como uma fonte inexaurível da política, o fundo a partir do qual os homens podem compartilhar o mundo.

O que está em jogo é, com efeito, a possibilidade não apenas de agir coletivamente em função da solução dos problemas, mas, mais fundamentalmente, a possibilidade de uma experiência realmente humana, da construção do humano no homem, construção que não se reduz à ação política, mas que nela encontra uma condição essencial. Ao apresentar o diálogo como uma opção alternativa à violência, os autores não oferecem nada que garanta seu sucesso, mas repetem, para aqueles que refletem com eles, o convite kantiano à “coragem da razão”.<sup>4</sup>

## 2. STATUS QUAESTIONIS

A sociedade moderna ocidental, tal como nós a conhecemos, começou a se formar num duplo processo que se iniciou há mais de 500 anos.

De um lado, particularmente depois da descoberta do Novo Mundo, os pensadores políticos europeus tiveram de recriar certas noções fundamentais sobre as quais repousavam as principais ideias políticas e jurídicas do Velho

---

<sup>4</sup> É o que aparece, só a título de exemplo, na situação do filósofo diante do “homem da rua” no início da Lógica da filosofia: “Os outros o matarão? O filósofo não ignora que nada poderá contra eles, que, diante de seu tribunal, tem tão poucas chances de ser absorvido quanto um médico, diante de uma corte de crianças, acusado pelo confeitiro de ser o homem malvado que proíbe aos pobres pequeninos o que faz toda a sua alegria e os obriga a beber as poções mais amargas e repugnantes. Isso, no entanto, não o refuta; basta-lhe levar em conta esse perigo: ele pode ser ridicularizado, perseguido, banido, morto, mas o que significa tudo isso diante da preocupação incessante, da pressão dos desejos e temores do homem que se entregou ao que ele chama a vida?” (WEIL, 1996a, p. 17-18; 2012, p. 31).

Cont.

Continente, a questão do *jus gentium* é apenas um exemplo.<sup>5</sup> No entanto, a significação completa desse primeiro processo só se tornou possível pelo início do comércio (de bens e de informações) no mundo “proto-capitalista”<sup>6</sup>, e o caráter mundial da sociedade moderna é um fruto maduro dessas transformações. Aqui, ignoramos as nuances próprias de cada termo e consideramos a “mundialização” como sinônimo da “globalização”, de modo que uma “sociedade mundial” deve ser simplesmente compreendido como uma “sociedade global”.<sup>7</sup>

Por outro lado, no mesmo período, a sociedade passa de uma estrutura cujas bases são justificadas pelos discursos religiosos e tradicionais a um contexto no qual uma razão secular aparece como a única forma possível ao discurso realmente universalizável (Cf. TAYLOR, 2007).

Então, o que chamamos de “duplo processo” se revela como o binário sobre o qual avança uma sociedade que é simultaneamente “mundial” e “secular”. Mesmo se insuficiente, essa descrição é essencialmente indispensável, pois nenhuma análise da sociedade moderna pode escapar do seu caráter mundial e da secularização que marca os fundamentos sobre os quais uma sociedade multicultural e plurirreligiosa se organiza.

Para o domínio do pensamento, essas transformações implicam, entre outras coisas, a virada epistemológica de René Descartes. Em outros termos, trata-se da passagem de um ideal de conhecimento de modelo aristotélico a um outro, no qual o primeiro e fundamental problema filosófico

---

<sup>5</sup> O tema da globalização conta com imenso número de abordagens, para uma menos habitual é interessante tomar o texto de Gruzinski (2004).

<sup>6</sup> Para a descrição desse processo a partir da perspectiva particular das transformações da esfera pública, é válido recorrer ainda a Habermas (1990).

<sup>7</sup> Sobre as diferentes nuances dos termos mundialização e globalização, ver a síntese de Paul Gilbert (2009, p. 107-113).

Cont.

passa a ser uma questão de procedimento metodológico. Mas, se no domínio espiritual, o problema é um novo modo de compreender a busca da certeza (pois o problema da verdade se torna cada vez menos possível)<sup>8</sup>; sobre o plano político, a questão é o choque entre as diferentes perspectivas culturais exaustivas, pela primeira vez na história ocidental, sem nenhuma referência transcendental capaz de validar um discurso “universal” ou “absolutamente coerente”.<sup>9</sup>

Enquanto estamos preocupados com a política – e enquanto sabemos que a política tem lugar no terreno da história –, nós podemos ver na Revolução francesa o acontecimento paradigmático da passagem do mundo antigo àquele moderno.<sup>10</sup> O fato é que, no fim do século XVIII, na França, os problemas próprios da política moderna encontraram sua formulação adequada, e somente então o “moderno” pode verdadeiramente significar o *modus hodiernus*, isto é, o modo de ver e de pensar a política, bem como de compreender a sociedade segundo uma perspectiva racional específica formada pelo ideal da organização do trabalho e em vista de uma ideia de bem compartilhado segundo um ponto de vista materialista. Em outros termos, trata-se de pensar a sociedade à luz do modelo econômico, e um correspondente Estado burocrático, de um lado, e, de outro, da suposição da experiência democrática de perfil liberal como o fim da ação política.

De fato, a Economia, o Estado burocrático e a democracia, são os três fatores que se encontram na base da autocompreensão da sociedade ocidental moderna. Esta forma

---

<sup>8</sup> Sobre isso, sempre nos limites do pensamento político que lhe interessa, Arendt (2000, p. 545-575) apresenta uma interessantíssima abordagem em “Truth and Politics”.

<sup>9</sup> Há quem compreenda esse encontro como “choque” sem tomar seriamente a possibilidade alternativa de diálogo e de cooperação entre as “civilizações”, é o caso do clássico e controverso livro de Samuel Huntington (1996).

<sup>10</sup> Ver, por exemplo, WEIL, 1999, p. 115-162.

própria da sociedade se compreender na modernidade se torna um problema para a filosofia política a partir do reconhecimento do seu paradoxo subjacente, pois, fundamentalmente, o modelo econômico de natureza técnica, não corresponde às ideias fundadoras do pensamento e sobretudo das práticas da tradição política ocidental. Em segundo lugar, o acento do caráter burocrático do Estado coincide com a sua redução à administração, o que implica, seguramente, o risco de uma falta generalizada de interesse pelos assuntos políticos, sobretudo entre a população mais jovem. Dito de outra forma, a evidencia do paradoxo está no fato de que o atual modelo econômico (*crematístico*, para recordar Aristóteles) e a burocratização do Estado se opõem à própria essência do exercício democrático.

O problema pode afinal ser posto com toda a sua candência: como articular as exigências modernas em função da eficácia econômica e da organização burocrática com um procedimento democrático que favoreça o horizonte formado por uma dissonância necessária de opiniões abertas ao debate e fundamentadas ao mesmo tempo na renúncia à violência e na disposição ao diálogo?

Sublinha-se, assim, a importância da retomada do diálogo como uma dimensão política da linguagem, aquela dimensão verdadeiramente fundamental. Para fazê-lo, tomamos dois pensadores contemporâneos que, em perspectivas diferentes, retornaram às origens do pensamento político para redescobrir seus fundamentos na prática do diálogo no meio da abundância de discursos e de debates no cenário político nacional e mundial, discursos e debates que são legítimos registros políticos da linguagem, mas não o seu fundamento.

De fato, apenas o diálogo, como aparece o pensamento político de Eric Weil e de Hannah Arendt, pode sustentar a

prática política, pois só ele pode garantir as condições nas quais o discursos e os debates políticos podem se dar adequadamente. A importância do tema é evidente e a vantagem dos dois autores é tê-lo inserido no plano político.<sup>11</sup> Para nós, a questão é importante precisamente porque nos ajuda a refletir sobre as possibilidades reais de sair dos problemas postos pelas vicissitudes políticas atuais, como a questão das sociedades multiculturais, a imigração, a crise ecológica e a violência internacional de grupos organizados.

Eric Weil e Hannah Arendt enriquecem nossa reflexão numa dupla direção. Os autores seguem caminhos diferentes, mas a proximidade temática nos permite tomá-los juntos, e nosso objetivo não é uma apresentação do pensamento completo de nenhum deles, nem a análise das possíveis relações entre seus diferentes ângulos, antes, trata-se de uma reflexão sobre a dimensão política do diálogo inspirada por sua filosofia.

Em poucas palavras, enquanto Weil pensa a política a partir da sua fundamentação moral e em torno das condições para a formação do Estado constitucional<sup>12</sup>, Arendt visa à reflexão sobre a condições gerais para a ação do homem no mundo político moderno (cf. AGUIAR, 2003, p. 103-122). O caráter circunscrito de nosso objetivo é confirmado pela escolha de textos específicos como nossa chave de interpretação. No caso de Weil, trata-se do artigo “Vertu du dialogue”, de 1953, e de um escrito conservado inédito e publicado na Itália, em 1997, por Livio Sichirollo com a colaboração de Gilbert Kirsch: “Dialettica, dialogo: due inediti”.<sup>13</sup> Para

---

<sup>11</sup> A abordagem política justifica o fato que nós não mencionamos autores que fizeram do diálogo o problema capital do próprio pensamento, como, para citar o exemplo definitivo, o pensamento de Martin Buber (1984), cujo núcleo se constitui numa perspectiva mais antropológica e existencial.

<sup>12</sup> Sobre o Estado constitucional no pensamento de Eric Weil, ver o artigo de Bescond (1982, p. 57-74).

<sup>13</sup> Até onde nos é permitido saber, entre os comentadores de Weil, dedicaram atenção ao tema do Cont.

Arendt, tomamos em particular “On humanity in dark times: Thoughts about Lessing”, texto proferido pela autora em 1959 e publicado em 1960, depois escolhido para abrir o volume *Men in dark times*; e “Truth and Politics”, publicado originalmente em 1967.

### 3. O DIÁLOGO COMO DOMÍNIO DA NÃO-VIOLÊNCIA

No início da reflexão em “Vertu du dialogue”, Weil aponta para duas direções, pois ao mesmo tempo nota e questiona: “existem filósofos que duvidam da virtude do diálogo. Isto é incrível. O filósofo não é o homem que acredita que falar é uma ocupação sensata, ou mesmo que seja a única ocupação sensata, já que ela não leva à violência, ou que pelo menos não leva necessariamente à violência?” (WEIL, 1991, p. 279). A asserção inicial revela, por parte de alguns filósofos, dúvidas sobre o sentido do diálogo, fato que provoca admiração, surpreende, pois aqueles que duvidam são também os que dizem ser o diálogo talvez a única alternativa à violência. Mas a razão da dúvida pode ser conhecida, porque a violência continua no mundo, e pode ser compreendida precisamente como o fracasso do diálogo, a razão de ser do desejo do silêncio, da vontade de se retirar do mundo dos homens, desejo de entrar na solidão própria do ser bestial ou do ser divino. A violência resta ainda como a *ultima ratio regum*, quer dizer, que o nosso é um mundo no qual “o mais forte tem razão em todos os sentidos do termo, que é ele que forma a razão das gerações que vêm e que, em uma palavra, o diálogo mente ao afirmar poder eliminar a violência” (WEIL, 1991, p. 280).

---

diálogo, somente Stève Bobongaud (2011, p. 104-120) no seu texto sobre a dimensão política da linguagem, e Andrea Vestrucci (2012, 208-213) ao tratar da moral em Weil e Ágnes Heller. Porém, Bobongaud e Vestrucci não fazem referência ao texto publicado por Sichirollo.



Mas essa dúvida não está somente pelo aparente fracasso do diálogo. Ao contrário, o seu sucesso é igualmente problemático, pois “se os homens renunciassem à violência, se não estivessem mais apaixonados – o que é o mesmo –, por que eles falariam uns com os outros?” (WEIL, 1991, p. 280). Então, o diálogo, e Weil o afirma com força, é uma característica dos seres que não são seres de diálogo, isto é, característica de seres apaixonados, que dialogam precisamente por causa da paixão e da violência ainda presente no seu mundo. Desse modo, o diálogo não pode ser pensado em seu sucesso ou em seu fracasso absoluto, mas em sua contínua realização, na sua realização real, “histórica”. Os homens falam entre si porque eles não são “razão pura”, porque seus discursos não coincidem, por isso eles procuram a unidade entre si, uma unidade capaz de mostrar a violência na sua insensatez.<sup>14</sup> A questão é, afinal, uma matéria do domínio político e nós podemos retomar o eixo a partir do qual o diálogo deve ser compreendido como virtude, podemos agora reconhecer o “segredo” do diálogo: “o diálogo não é a política, mas ele é político no sentido mais forte [do termo], é o caminho do pensamento que cria a política no mundo que se afirma razoável e, portanto, que quer sê-lo” (WEIL, 1991, p. 295).

De fato, na sua eficácia histórica e segundo o seu verdadeiro sentido, o diálogo adquire densidade e extensão propriamente políticas, porque é ele que dá à ação a dignidade e a originalidade sem as quais não podemos agir razoavelmente. A novidade do diálogo é, então, que ele nos permite transcender aos limites estreitos da discussão técnica da economia e da administração da sociedade moderna. Dito de outra forma, é ele que convoca os “homens de cultura”

---

<sup>14</sup> Sobre a importância da discussão como “ponto de partida da história”, cf. Weil (1996a, p. 121-138).

(WEIL, 2003, p. 287), aqueles que carregam os valores formadores das comunidades históricas, que permitem a seus membros agir de modo razoável num mundo cuja realidade é marcada também, mas não exclusivamente, pela racionalidade técnica e pela ameaça da violência. Nesse mesmo mundo subsiste a chance do acordo entre os homens sobre os critérios fundamentais que guiam a ação no seio da comunidade, guias sempre precários e continuamente submetidos, se quisermos continuar razoáveis, ao “tribunal da razão”.

Eric Weil sublinha as condições de possibilidade da existência do diálogo no solo político. O que chamamos aqui de “condições” são, mais precisamente, regras que não são apenas *regulamentares*, mas verdadeiramente *constitutivas* de uma forma de relação “entre homens conscientes de sua natureza de seres dialogantes” (WEIL, 1991, p. 282). Em primeiro lugar, como já vimos, o diálogo é a antítese da violência. Em seguida, ele repousa sempre sobre um valor compartilhado entre as pessoas concernidas. A terceira condição diz respeito aos critérios de verdade, o que implica a participação das pessoas nas mesmas regras lógicas e formais. Em quarto lugar, exige-se a rejeição da absolutização de qualquer fator histórico. Por fim, toda relação assimétrica entre as pessoas concernidas no diálogo é excluída de antemão, ou seja, são imprescindíveis o reconhecimento de cada indivíduo e o seu tratamento como fim em si mesmo e jamais como meio.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Na *Lógica da filosofia*, na qual o diálogo aparece como o “domínio da não violência”, Weil não fala de regras, mas das condições subjacente à realização do diálogo, assim como evidencia aspectos próprios dos “seus limites”. Claramente aludindo à Grécia antiga, afirma que “esse diálogo se desenvolve em todos os lugares onde se alcançou certa medida de igualdade entre os cidadãos, onde se formou uma comunidade de senhores na qual cada membro se sabe protegido da necessidade – e, conseqüentemente, da luta com a natureza – e deixa de ter (ou ainda não tem) senhor, humano ou sobre-humano, ao qual todos devem obedecer: o diálogo se desenvolve numa comunidade de homens que se sabem, todos juntos, livres da necessidade imediata, isto é, em posse da técnica suficiente para suprir suas necessidades pelo emprego de intermediários – escravos, máquinas –, Cont.

Depois de descrever as regras constitutivas do diálogo, quer dizer, as regras sem as quais não se pode falar em verdadeiro diálogo entre os homens, necessita-se agora pensar a sua natureza. O ponto de partida de Weil é saber se se pode falar em *diálogo* ou apenas de *diálogos*. A resposta vem como uma série de observações que partem da revelação dois planos da prática dialógica. Em um primeiro caso, salienta-se que “no diálogo propriamente dito, as pessoas que participam dele não estão de acordo, mas pretendem se colocar de acordo” (WEIL, 1997, p. 193)<sup>16</sup>; trata-se do plano do sentimento, no qual a principal preocupação é o convencimento do adversário. No segundo caso, porém, o diálogo se dá “no plano do universal e do necessário, onde há regras reconhecidas por todos os participantes” (WEIL, 1997, p. 194). Nesse segundo plano, não se trata mais de convencer, mas de ter razão. É aqui que a técnica da discussão se desenvolve plenamente.

O diálogo se reduz às intenções dos participantes em torno de certas premissas, sobre as quais todo indivíduo de mente sã e dotado de paciência suficiente pode se colocar e cujas consequências podem ser facilmente elaboradas: o diálogo se torna discurso e monólogo, e o outro intervém apenas para fazer o autor do discurso observar este ou aquele ponto, ou a violação das regras: o interlocutor se transforma apenas num crítico que reconduz o autor à sua vontade original (WEIL, 1997, p. 194).

### Discutir sobre as premissas do diálogo pode ser um

---

que fazem o trabalho físico exigido de tal modo que os *iguais*, os verdadeiros homens, possam deliberar e refletir em paz sobre o que lhe parece bom realizar” (WEIL, 1996a, p. 26).

<sup>16</sup> Com outras palavras, Weil diz na *Lógica* que “os homens já estão de acordo sobre o essencial e aos quais basta elaborar em comum as consequências das teses que eles já aceitaram, todos juntos. Eles discordam quanto à maneira de viver juntos porque estão de acordo quanto à necessidade de uma maneira: trata-se apenas de completar e de definir. Aceitam o diálogo porque já excluíram a violência” (WEIL, 1996a, p. 24-25).

esforço simples. Entretanto, o problema está posto já no seu ponto de partida: tudo depende dos fundamentos e o próprio diálogo termina ali, pois, depois de alcançados seus princípios não se pode mais discutir, pode-se apenas tentar convencer. Em outras palavras, a realização completa do segundo nível do diálogo é, inevitavelmente, um retorno ao primeiro; depois da técnica, resta ainda o sentimento.

Então, o problema pode apresentar toda a sua gravidade; não se trata apenas do problema do acordo entre os técnicos, mas entre os homens. Aqueles que, sabemos, não são sempre racionais, que nem sempre usam argumentos válidos e, em certas circunstâncias, se impõem e só são compreensíveis em determinadas situações históricas, sociais e econômicas. As questões de Weil apontam, portanto, para duas direções: quer nos voltemos ao primeiro plano do diálogo, quer o abandonemos completamente. Entretanto, um vez tomada a decisão:

É preciso viver, e viver numa comunidade. A comunhão do primeiro diálogo só é possível para nós em situações que chamamos, talvez erroneamente, de excepcionais e que são as ainda mais importantes: o amor, o diálogo com Deus e, se nos for permitido falar ainda sobre isso, a amizade. O que fazer senão procurar, em âmbitos sempre mais extensos, viver juntos, se não em comunhão, pelo menos em comunicação?" (WEIL, 1997, p. 196).

Desse modo, às cinco condições enumeradas, acrescentam-se duas exigências externas aos participantes do diálogo. Antes de tudo, o reconhecimento do papel a ser desempenhado por instituições políticas que visam "tornar possível o sucesso dos diálogos" (WEIL, 1997, p. 196), depois, do caráter inegável do novo terreno "no qual se confrontam diferentes princípios sem que se tenha um modo de levá-los de novo

a princípios comuns num plano mais profundo” (WEIL, 1997, p. 196). Todos os princípios, religiosos ou morais, dos indivíduos que vivem em comunidades multiculturais podem ser levados apenas ao reconhecimento de um único princípio comum, quer dizer, à afirmação de que “a violência é um mal” (WEIL, 1997, p. 197).

Entretanto, as instituições políticas não são nem fundamento nem garantia do sucesso do diálogo, porque, com efeito, “a vida do homem se desenvolve no diálogo dos homens vivos, o seu trabalho se realiza no monólogo *universal* do trabalho e da organização”. Mas se o diálogo parte sempre do trabalho organizado racionalmente, “é graças ao diálogo segundo regras e sob a proteção das instituições que uma verdadeira vida humana pode ser e se tornar cada vez mais completa” (WEIL, 1997, p. 198).

Como é próprio ao método de Eric Weil, está em questão, fundamentalmente, as condições para a tarefa do filósofo. Em última instância, a recuperação da preocupação de Weil por temas metafilosóficos é importante aqui, pois, para o autor, no que concerne à filosofia, o diálogo se põe como a sua única lógica de fato.<sup>17</sup> Quando trata da filosofia como atividade eminentemente científica, reconhece que “suas regras, se as tiver, não são específicas, mas revelam a lógica mais comum e mais geral (não da lógica formal generalizada, mas daquela comum a todos), a lógica do diálogo” (WEIL, 1970, p. 355), o que está amplamente de acordo com o que já havia afirmado na *Lógica da filosofia*. Com efeito, no texto da “Introdução” da *Lógica*, Weil não apenas sugere que a própria lógica formal pode ser concebida como “regra do diálogo”, mas chama a própria lógica de “ciência do diálogo” (WEIL,

---

<sup>17</sup> Sobre a metafilosofia no pensamento weiliano, enviamos ao texto de Giusi Strummiello (2006). Cont.

1996a, p. 23-24).<sup>18</sup> Desse modo, vemos aberta outra possibilidade de confirmar a suposição de que a partir do tema do diálogo podemos compreender noções fundamentais do pensamento de Weil, aqui, sobretudo, a sua compreensão da natureza e da tarefa da filosofia.

#### 4. O DIÁLOGO COMO VIRTUDE POLÍTICA

O segundo passo do argumento parte da definição “moderna” do diálogo, quer dizer, de uma descrição um pouco mais precisa de suas características a partir dos resultados do duplo processo de secularização e de globalização segundo o que já sublinhamos. O método que nos permite reconhecer os traços essenciais do diálogo na modernidade é seu confronto com o modelo antigo, no qual o diálogo estava limitado à realidade imediata da cidade e mesmo do Estado.<sup>19</sup> A partir do confronto entre a antiga e a moderna concepção do diálogo, enquanto se encontra no primeiro, essencialmente, uma relação no seio de uma comunidade política, pode-se compreender o outro numa comunidade de valores, ou seja,

---

<sup>18</sup> Ainda que Weil se refira à lógica formal e à insuficiência do princípio da não-contradição, isto é, prefigure, na introdução, a superação da categoria da *Discussão* pela categoria do *Objeto*, não é por acaso que o autor que pensa a lógica como “ciência do diálogo”, escolha para a sua obra definitiva o título *Lógica da filosofia*. O que estamos defendendo é que o livro pode ser lido à luz do que afirma seu autor na “Reflexão da filosofia” (1996a, p. 24): “O problema que se põe aquele que busca a natureza do diálogo não é outro senão o da violência e o de sua negação, pois o que é necessário para que possa haver diálogo? A lógica só permite uma coisa, a saber, que o diálogo, uma vez começado, tenha bom êxito, que se possa dizer qual dos interlocutores tem razão e, mais exatamente, qual dos dois está equivocado: isso porque, se é garantido que quem se contradiz está equivocado, não está provado em absoluto que quem o convenceu desse único crime contra a lei do discurso não esteja errado também, com essa única vantagem, totalmente temporária, de ainda não ter sido convencido disso. A lógica, no diálogo, lapida o discurso. Mas por que o homem aceita uma situação na qual pode ser pego em equivoca?”. *A Lógica da filosofia* é a tentativa de responder, numa compreensão mais ampla dos termos, a essas perguntas.

<sup>19</sup> “O diálogo antigo, o modelo no qual se vive dialogando, é o diálogo dentro de uma comunidade política constituída, dentro da Cidade ou do Estado, protegido da violência, mas sem a proteção de instituições que, sem excluir a violência, reservem o monopólio do seu emprego. O diálogo, no nosso tempo, parte de uma comunidade de valores: exige-se que, a partir de valores comuns, a comunidade crie instituições que realizem esses valores, mais exatamente, instituições sem as quais os valores não podem ser reais nem agir regulando as ações dos homens” (WEIL, 1991, p. 283).

entre pessoas que compartilham as mesmas noções gerais de bem e os mesmos critérios reguladores para as ações. A condição moderna põe ainda a questão da possibilidade do diálogo entre os novos sujeitos, isto é, entre os Estados e entre as instituições sociais, políticas e econômicas, e, de outro lado, ela nos força a pensar, a nós que nos preocupamos com o diálogo, os riscos representados pelo domínio técnico como o valor último e a interdependência econômica segundo um modelo preciso como o único horizonte real da sociedade.

Vivemos em um mundo no qual a participação no mecanismo social por uma função no trabalho organizado parece ser a única fonte de dignidade individual. Com outras palavras, diferentemente do seu valor no mundo antigo, o trabalho se tornou, na modernidade, a realidade essencial da vida humana (Cf. WEIL, 1996b, p. 76-80). A esfera da organização do trabalho social se imbrica, portanto, com a esfera da ação política, mas sem se confundir com ela.

Porque a organização do trabalho social se desenvolveu no âmbito do Estado nacional, ela está ligada à política (...). O valor fundamental que é o trabalho não é mais o único valor fundamental, e a discussão entre as grandes entidades econômicas e políticas, ao mesmo tempo, (é intencionalmente que evitamos aqui o termo do diálogo), é a dos sistemas históricos na qual cada um reivindica a universalidade, não no sentido “filosófico” ou “moral”, mas naquele da técnica. Ora, a superioridade técnica prova-se pelo sucesso, e o sucesso de um sistema nacional sobre o outro se chama vitória: o vencedor impõe sua organização, com as características de sua tradição, bem como com seus processos racionais (WEIL, 1991, p. 286).

Se neste cenário o diálogo não se dá entre os Estados, isso acontece porque eles já estão de acordo sobre o que conta, sobre a única coisa que verdadeiramente conta: a

organização social do trabalho no plano mundial. Esta organização é a única possibilidade de atingir a satisfação dos homens, de respeitar a sua dignidade e de promover a sua liberdade. Aqui se coloca a distinção tão cara a Eric Weil entre os homens da política e aqueles que o filósofo chama simplesmente “homens de cultura”, enquanto os primeiros, os políticos profissionais, não são homens de diálogo, mas de discussão técnica, para os segundos, o diálogo é ao mesmo tempo seu ofício, seu trabalho e sua especialidade; “podem dialogar, porque estão de acordo sobre o valor do diálogo” (WEIL, 1991, p. 287).<sup>20</sup>

Essas questões nos levam em duas diferentes direções. De um lado, devemos nos perguntar sobre o valor do diálogo e, de outro lado, precisamos discernir, além dos homens de cultura, quem são os outros sujeitos que podem tomar parte do diálogo na condição política moderna. Em geral, pode-se dizer que o homem de cultura está, segundo a natureza e a estrutura da sociedade moderna, lançado diante do político e da opinião pública. É essa constatação que permite abordar os motivos pelos quais o homem de cultura joga um papel fundamental no diálogo compreendido aqui como a pedra angular da política no seu sentido mais legítimo. De fato, onde a política foi reduzida à administração técnica e trata apenas da “humanidade nua”, o homem de cultura tem a tarefa indispensável de informar a opinião pública e o político sobre os valores que constituem a identidade de uma dada comunidade. Reencontramos, então, a função social do filósofo, uma função recuperada em Weil e em Arendt, seja pela figura do “filósofo-educador” (WEIL, 1996b, p. 57), seja pela retomada de Sócrates como o modelo do filósofo por excelência (Cf. ARENDT, 2005, p. 5-39).

---

<sup>20</sup> A relação entre o filósofo e o político, quer dizer, do homem da reflexão com o homem da ação, foi a tese da de Marly Soares (1998).



A tarefa do homem de cultura concerne ao processo ininterrupto de sensibilização dos outros cidadãos a fim de transformá-los em “cidadãos políticos” (WEIL, 1991, p. 292). É enquanto cidadão político, consciente, que o homem da comunidade se torna também um pensador, isto é, se torna alguém que se interroga continuamente sobre as suas próprias convicções, “ele será o ser falante (...) o homem do diálogo” (WEIL, 1991, p. 292). A virtude do diálogo é a ação em vista da educação, no domínio político, de pessoas que são sempre mais abertas a dialogar, quer dizer, capazes de articular razoavelmente os valores morais de uma determinada comunidade. O que está em jogo é a possibilidade de uma vida razoável e sensata na própria comunidade sem abandonar as realizações da vitória moderna do trabalho organizado sobre as necessidades materiais.

Diferentemente dos outros registros políticos da linguagem, o diálogo não tem um fim específico fora de si mesmo, mas é ele próprio a sua finalidade, enquanto exercício da liberdade e do caráter razoável do homem que optou por ele. Em poucas palavras, se os homens dialogam, eles o fazem porque têm convicções diferentes, e tentam livremente compreender essas diversas convicções em conflito. Agora, finalmente, a natureza do diálogo aparece em sua clareza.

Em que consiste o diálogo? Será o confronto de convicções presentes no mundo histórico – É mais fácil de dizer que começar um diálogo que tenha realmente esse conteúdo. Será a tentativa, sempre renovada, de entender as oposições agentes que dividem o homem, e ao dividi-lo, o animam. Será a tentativa de ver o que as palavras significam (WEIL, 1991, p. 292).

A última questão se faz na pergunta pelo que o diálogo pode acrescentar ao contexto propriamente político, quer

dizer, se “ele trará algo ao político” (WEIL, 1991, p. 293). O momento em que o diálogo faz sua aparição definitiva na cena política revela o caráter do homem de cultura que mantém vivos os valores da comunidade diante das realizações irrefutáveis da modernidade. Se de um lado, a sociedade moderna representa também para o homem de cultura a possibilidade de vitória sobre as necessidades materiais, quer dizer, de um estado de bem-estar e de liberdade; de outro lado, é preciso reafirmar que esta liberdade não pode ser compreendida legitimamente como uma forma de liberdade *da* política. Em outros termos, não se pode conceber a liberdade como o afastamento dos interesses políticos, o desejo de uma vida indiferente aos assuntos políticos.

A virtude do diálogo repousa precisamente sobre a sua capacidade de compreender todas as convicções – tradicionais ou técnicas – em vista de uma vida sempre razoável, a forma de vida que pode dar um pleno sentido às conquistas modernas. Portanto, “Não se trata de tomar um lugar fora da discussão política em curso entre os Estados e os partidos, essa discussão, cujo embate se dá entre os grandes interesses tradicionais e aqueles, não menores, que se revelaram no mundo moderno, porque só neste mundo puderam ser produzidos” (WEIL, 1991, p. 293).

O desafio para o homem que tem a “vontade de *fazer* da discussão um diálogo” (WEIL, 1991, p. 294) é reconhecer positivamente o que as diferentes convicções têm de irrefutável, isto é, sublinhar o que há de verdade nos valores tradicionais tanto quanto nas realizações técnicas. “O homem de cultura levará a sério as afirmações dos partidos envolvidos e os tomará *pela palavra* quando eles falam dos valores que reconhecem, dos fins que propõem, das instituições e das formas de vida em comum que lhes parecem necessários” (WEIL, 1991, p. 294).

Isso permitirá aos defensores das diferentes crenças sociais e políticas compreender que, juntos, eles devem reduzir a violência que está nas discussões acerca dos interesses dos diferentes grupos, mas, sobretudo, reduzir a violência presente na vida.

## 5. O DIÁLOGO VERDADEIRAMENTE HUMANO

A filosofia de Eric Weil nos levou à compreensão do papel do diálogo como dimensão política da linguagem e como virtude política. Esse caráter fundamental é justificado porque somente quando as regras do diálogo são respeitadas, a discussão e o debate podem ter uma real significação. Entretanto, a compreensão da relação entre o diálogo e a política necessita ainda de uma análise mais sutil das condições indispensáveis para “a abertura do agente em fala e ação” (ARENDDT, 1998, p. 257).<sup>21</sup>

A afirmação do caráter político decisivo do diálogo levanta a questão da sua essencial relação com a realização do homem e do mundo, mais precisamente, de “um mundo de interdependência universal” (ARENDDT, 2000, 556) e de uma vida verdadeiramente humanos. Nesse novo passo do nosso argumento, evocamos particularmente a filosofia de Hannah Arendt, uma reflexão que retoma, sob diferentes formas, algumas ideias centrais de uma tradição que se

---

<sup>21</sup> O que pode ser enriquecido com o comentário de Jeremy Waldron (2000, p. 202) quando afirma que: “O caso central de um arendtiano *zoon politikon* é uma pessoa que se envolve de forma séria e responsável nos negócios públicos sob os auspícios de instituições públicas. Ele tem juízo para discernir quais questões são políticas e quais são simplesmente sociais ou pessoais. Ele pode ver que o que importa na política são os interesses e os propósitos compartilhados por todos como agentes em uma comunidade. Ele tem paciência para ouvir os outros e responder à sua inteligência tratando-os como seus iguais. Acima de tudo, ele respeita as estruturas e os procedimentos que enquadram o empreendimento político e que possibilitam a deliberação e a ação com os outros. Ele leva o quadro a sério, e resiste à tentação de deslumbrar os outros ou de promover seus próprios objetivos subvertendo as formalidades impostas”.

Cont.

estende de Herder a Heidegger.<sup>22</sup> É o que se pode encontrar quando a autora afirma, por exemplo, que

O mundo está entre as pessoas, e esse intermediário – muito mais do que os homens, ou mesmo o homem (...) – hoje é o objeto de maior interesse e revolta de mais evidência em quase todos os países do globo. Mesmo onde o mundo ainda está, ou é mantido, mais ou menos em ordem, o domínio público perdeu o poder da iluminação, que originalmente fazia parte de sua própria natureza (ARENDRT, 1973, p. 12).

O diálogo no pensamento de Arendt deve ser considerado como um tema político legítimo a partir da sua relação essencial com a liberdade, enquanto a autora considera “a liberdade política como uma das liberdades básicas” (ARENDRT, 1973, p. 12).<sup>23</sup> Consequentemente, trata-se da situação do homem que, de um lado, vive concretamente o risco da “carência de mundo” [*worldlessness*] (ARENDRT, 1973, p. 21), e, de outro lado, é confrontado à “questão da

---

<sup>22</sup> Sobre o laço entre Heidegger e a tradição “Expressiva-constitutiva” da linguagem, cf. Taylor (1995).

<sup>23</sup> A análise da liberdade como uma “prioridade política” só pode aparecer plenamente no século XX, pois somente nesse período as ameaças à liberdade se manifestam na sua pureza. É o que se pode ver, por exemplo, nas palavras de Jerome Kohn (2000, p. 113-114): “No pensamento de Arendt, somente no presente – que se situa entre passado e futuro, entre o que já aconteceu e o que está por vir – a liberdade e a prioridade da política emergem plenamente para o mundo humano. Para ela, a política não é, de modo algum, o todo e o fim de toda experiência humana. Ela se distingue do ‘que podemos fazer e criar no singular: isoladamente como o artista, na solidão como o filósofo, na inerente carência de mundo da relação entre os seres humanos (...)’. O ponto é que além da livre atividade política, ou seja, além da ação e do julgamento, que dependem da pluralidade humana, é prejudicada a experiência humana enquanto tal. Arendt não nasceu com essa visão, mas descobriu o significado e a importância da política ao testemunhar sua negação nos multiformes vínculos do mal que se manifestaram em sua vida. Essas ligações, no entanto, não formaram uma concatenação necessária de eventos; elas eram contingentes, como tudo humano é contingente: o homem é ‘a morada do contingente’, para o melhor e para o pior. É devido à sua contingência, ao fato de que [os eventos] não estavam relacionados causalmente, mas como resultado da ‘cristalização’ de ‘elementos’ da história ocidental (para usar a linguagem familiar a Arendt), que a história da ‘realidade do século XX’ permanece aberta. Nós voltamos as costas para o nosso próprio perigo, pois esses ‘elementos’ nos acompanham no novo século, onde permanecem tão perigosos quanto foram no que passou”.

Cont.

abertura aos outros”, “condição prévia para a ‘humanidade’ em todos os sentidos do termo” (ARENDT, 1973, p. 23). O diálogo põe, então, a questão mais fundamental do ser humano enquanto ser de linguagem, quer dizer, um ser que tem a mediação linguística como a condição de possibilidade de todas as suas relações e, portanto, como o pano de fundo para a compreensão da sua existência. A abertura aos outros é essencialmente ligada à possibilidade de determinar o sentido do mundo e, por conseguinte, o significado da ação.<sup>24</sup> Essa questão é essencial à compreensão do pensamento de Arendt, porque a autora insiste sobre a pluralidade como condição distintiva do ser humano<sup>25</sup>, e é essa mesma pluralidade que dispõe e impõe ao homem “no singular” as condições para a participação na criação de um mundo com os homens “no plural”.

Como na filosofia de Eric Weil, em Arendt se encontra também a distinção entre o diálogo e outros registros políticos da linguagem. Mas, no caso específico de Arendt, há uma segunda distinção subjacente e só implicitamente posta:

---

<sup>24</sup> Se nossa interpretação é correta, essa afirmação é confirmada, por exemplo, ao retomar as palavras de Arendt quando, em “The Jewish State: Fifty Years After”, diz que “quando o homem é roubado de todos os meios de interpretar os eventos ele perde qualquer senso da realidade” (ARENDT, 2007, p. 306).

<sup>25</sup> Como Arendt (1998, p. 7-8) precisa no início de *The human condition*: “A ação, a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem o intermédio das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não Homem, vivem na Terra e habitam o mundo. Embora todos os aspectos da condição humana estejam de alguma forma relacionados com a política, essa pluralidade é especificamente a condição – não só a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda a vida política. Assim, a língua dos romanos, talvez o povo mais político que conhecemos, usava as palavras ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*) ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (*inter homines esse desinere*), como sinônimos. Mas, na sua forma mais elementar, a condição humana da ação está implícita mesmo no Gênesis (‘Macho e fêmea Ele os criou’), se entendermos que esse relato da criação do homem se distingue, em princípio, daquele segundo o qual Deus criou originalmente Homem (*adam*), ‘ele’, e não ‘eles’, de modo que a multidão de seres humanos vem a ser o resultado da multiplicação. A ação seria um luxo desnecessário, uma interferência caprichosa nas leis gerais do comportamento, se os homens fossem repetições infinitamente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fosse a mesma para todos e tão previsível quanto a natureza ou essência de qualquer outra coisa. A pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de tal forma que ninguém é igual a qualquer outra pessoa que já viveu, vive ou viverá”.

aquela entre o verdadeiro e o falso diálogo: “o diálogo verdadeiramente humano difere da mera conversa, ou mesmo da discussão, pois é inteiramente permeado pelo prazer com a outra pessoa e com o que ela diz” (ARENDDT, 1973, p. 23). Logo, o falso diálogo pode ser reconhecido como aquele que se concentra exclusivamente no sentimento, no instinto, por fim, no que é individual e que mantém o homem fechado em si mesmo. O diálogo é falso, portanto, quando “o fator decisivo é o prazer e a dor que, como tudo o que é instintivo, tendem à mudez, e embora possam produzir som, não produzem fala e tampouco o diálogo” (ARENDDT, 1973, p. 23).

Então, o que está em jogo é muito mais do que a utilização da linguagem como instrumento para dizer o mundo. Em outros termos, a linguagem não é compreendida apenas na sua função descritiva, mas como “elemento” verdadeiramente constitutivo do ser humano, pois, também por meio dela, o homem pode se mostrar ao mundo e ao outro homem. É na análise da linguagem, e mais precisamente do diálogo, que Hannah Arendt articula a complexidade da aparição do homem no mundo, isto é, de sua visibilidade essencial à sua existência política. Na linguagem, o homem não apenas se manifesta ao mundo, isto é, pode ser visto nele e por ele, mas é ela que permite também que ele veja o seu mundo, porque ela é, em última instância, o pano de fundo a partir do qual o homem compreende a realidade, o modo pelo qual ele sai da obscuridade do espaço privado e pode alcançar a luz do mundo compartilhado.

E na invisibilidade, nessa obscuridade em que um homem que aí se escondeu não deve mais ver o mundo visível, somente o calor e a fraternidade de seres humanos estreitamente comprimidos podem compensar a estranha irrealidade que as relações humanas assumem, onde quer que elas se desenvolvam em absoluta carência de mundo, desvinculadas de um mundo comum a todas as pessoas (ARENDDT, 1973,

24).

A importância do diálogo se revela. Ele se faz em função do mundo comum, de um mundo que se dá como realidade dialeticamente posta diante do homem como condição e como escopo da ação coletiva. Arendt, de uma maneira particular, conversa com a tradição do pensamento filosófico sobre o diálogo, salvando, em larga medida, a forma clássica de compreendê-lo. Atrelada a ideias tradicionais, ela nos conduz à retomada da “relevância política da amizade” (ARENDT, 1973, p. 32), mas, analisando com enorme perspicácia o tempo presente, quer compreender a relação essencial entre a ação comum e uma concepção determinada de poder. No que concerne ao tema da amizade, Arendt, concordando com Lessing, diz com certa poesia: “na verdade, uma vida sem amigos não valia realmente a pena ser vivida” (ARENDT, 1973, p. 31). Por outro lado, no que respeita à acepção de poder, a base da compreensão será a sua distinção da força, sendo o poder tomado justamente como noção que repousa sobre a relação entre os sujeitos agentes, o que nos permite interpretar o diálogo como um das suas estruturas mais elementares: “seus limites são inerentes ao fato de que a força e o poder não são a mesma coisa; o poder surge apenas quando as pessoas agem em conjunto, mas não onde as pessoas se fortalecem como indivíduos. Nenhuma força é suficientemente grande para substituir o poder; onde quer que se encontre confrontada com o poder, ela sempre sucumbirá” (ARENDT, 1973, p. 30).<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> No texto *On Violence*, Arendt põe de uma outra perspectiva a mesma questão: “O poder corresponde não apenas à habilidade humana para agir, mas para agir em concreto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece enquanto o grupo se mantém unido. Quando dizemos de alguém que ele está ‘no poder’, nos referimos ao fato de ele estar autorizado, por um certo número de pessoas, a agir em seu nome. A partir do momento em que o grupo Cont.

A relação entre os termos toma finalmente suas consequências mais profundas. No pensamento político de Arendt, o diálogo, “essa conversa (...) concerne ao mundo comum, que permanece ‘desumano’ num sentido muito literal, a menos que seja constantemente falado por seres humanos” (ARENDDT, 1973, p. 32); portanto, o que está em jogo é a relação entre os homens que humaniza o mundo compartilhado. Essa afirmação é importante pois reconhece no diálogo dignidade similar àquela que a autora vê na ação, termo chave e eixo do todo o desenvolvimento de sua filosofia política. Suas palavras são claras:

Pois o mundo não é humano apenas porque é feito por seres humanos, e não se torna humano apenas porque a voz humana ressoa nele, mas somente quando se torna objeto de discurso. Por mais que sejamos afetados pelas coisas do mundo, por mais que elas possam nos instigar e estimular, elas se tornam humanas para nós somente quando podemos discuti-las com nossos companheiros (ARENDDT, 1973, p. 32).

Antípoda do diálogo é, portanto, a “carência de mundo”, carência que Arendt vê primeiramente como característica do povo judeu e que depois se tornou progressivamente condição generalizada da humanidade. É essa mesma carência a raiz do mal banal, o entrave último e definitivo à ação coletiva, pois impossibilita uma compreensão política realista do mundo em que vivemos. A resposta verdadeiramente política passa, necessariamente, por estratégias que vissem estabelecer um mundo comum por meio do poder da

---

do qual se originou o poder desde o começo (*potestas in populo*: sem um povo ou grupo não há poder), desaparece, ‘seu poder’ também se esvanece. No uso corrente, quando falamos de um ‘homem poderoso’ ou de uma ‘personalidade poderosa’, já usamos a palavra ‘poder’ metaforicamente; aquilo a que nos referimos sem metáfora é o ‘vigor’” (ARENDDT, 1972, p. 143). Para nós, essa referência é importante pois o diálogo é uma expressão concreta da formação desse povo ou grupo.  
Cont.



ação coletiva, ou seja, passa também pelo diálogo entre homens desejosos de assumir conscientemente o controle do próprio destino.<sup>27</sup>

O problema no qual não nos detemos ainda diz respeito ao domínio próprio do diálogo. Nesse caso específico é muito proveitoso recorrer ao que Arendt afirma em *Truth and Politics*, texto publicado originalmente em 1967. Ali, em resposta a polêmicas ao redor de *Eichmann in Jerusalem*, a autora toma mais uma vez elementos essenciais do pensamento de Platão. Antes de tudo. Concernente ao que nos interessa, salienta a distinção entre verdade fatural e verdade racional, enquanto a primeira se relaciona com problemas de relevância política e a segunda informa a especulação filosófica. Porquanto Arendt se interessa pela relação entre verdade e política, articulando o cenário contemporâneo no qual fenômenos como a “falsidade deliberada”, a “mentira organizada” e a “manipulação em massa de fatos e opiniões” (ARENDR, 2000, p. 549/563/564) ganha importância política fundamental. De um lado, fica delimitado o terreno propício à discussão política e, por isso, ainda mais ao diálogo, isto é, o solo das verdades fatuais, verdades que aparecem para o pensamento como “entidades frágeis” (ARENDR, 2000, p. 548) justamente por seu caráter acidental e contingente.<sup>28</sup> Ao mesmo tempo, porém, afirma-se que essas verdades são reais somente enquanto “dizem respeito a eventos e

---

<sup>27</sup> Sobre isso, vale conferir o texto de Ron H. Feldman (2007) que serve de introdução ao livro *The Jewish Writings*.

<sup>28</sup> É o que sugere, por exemplo, quando afirma que “tampouco uma filosofia moderna da história conseguiu fazer as pazes com a intratável e empedernida pertinácia da cabal factualidade; os filósofos modernos conjuraram todo os tipos de necessidade, da necessidade dialética de um espírito universal ou de condições materiais às necessidades de supostamente imutável e conhecida natureza humana, para apagar os últimos vestígios do manifestamente ‘poderia ter sido de outra forma’ (que é o preço da liberdade) do único domínio em que os homens são verdadeiramente livres. É verdade que, retrospectivamente – isto é, em perspectiva histórica – toda sequência de eventos aparece como se não pudesse ter acontecido de outra forma, mas isso é uma ilusão óptica, ou melhor, existencial: nada poderia acontecer se a realidade não matasse, por definição, todas as outras potencialidades originalmente inerentes a determinada situação” (ARENDR, 2000, p. 557).

a circunstâncias nas quais muitos estão envolvidos” (ARENDDT, 2000, p. 553), ou seja, que dependem de testemunhas e de comprovações. Em termos definitivos, a verdade fatural “existe apenas na medida em que se fala sobre ela” (ARENDDT, 2000, p. 553).

De outro lado, Arendt vai à raiz da questão e relaciona o diálogo ao pensamento. Em um primeiro momento, ela o faz mantendo-se nos limites colocados por Platão, para quem o pensar pode ser simplesmente descrito como o “silencioso diálogo consigo mesmo” (ARENDDT, 2000, p. 559).<sup>29</sup> No entanto, a reflexão de Arendt vai além das fronteiras platônicas ao propor, na noção de “pensamento representativo” (ARENDDT, 2000, p. 556) o modo próprio do pensar na política.<sup>30</sup> Para a autora, porquanto a política se dá como espaço próprio da opinião e não do problema da verdade, é mister compreender que, seguindo sempre as suas palavras:

Eu formo uma opinião considerando uma determinada questão de diferentes pontos de vista, fazendo presentes os pontos de vista daqueles que estão ausentes; isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente os pontos de vista efetivos daqueles que estão em outro lugar e, por conseguinte, vê o mundo de uma perspectiva diferente; não é nenhuma questão de empatia, como se eu

---

<sup>29</sup> Arendt vai dedicar grande espaço ao assunto na primeira parte de *A vida do espírito*. Aqui ela se limita a citar dois diálogos platônicos, a saber, *Teeteto* 189-190 e *Sofista* 263-264. No trecho citado do *Teeteto*, por exemplo, Platão coloca na boca de Sócrates essas palavras: “[Com o termo pensar] eu entendo o diálogo que a alma naturalmente instaura consigo mesma sobre o que está examinando. Explico-te como ignorante, porém. De fato, me parece claro que, quando pensa, a alma não faz outra coisa senão dialogar, interrogando e respondendo por si mesma, e afirmando e negando. Quando alcança uma definição, quer a atinja de forma lenta, quer rapidamente, a afirma e sem incerteza, é esta que nós consideramos a sua opinião. Por consequência, eu chamo o opinar ‘discorrer’, e a opinião ‘discurso pronunciado’, não dirigido a outro nem pronunciado com a voz, mas em silêncio e dirigido a si mesmo”.

<sup>30</sup> A profundidade conceitual do “pensamento representativo” como forma própria do pensar no terreno político é muito enriquecida com o confronto com a noção de diálogo que a própria autora parece sugerir em “Truth and Politics”. Infelizmente, essa relação não tem o devido destaque, segundo o nosso juízo, no texto de Fábio Passos (2017) sobre a faculdade do pensamento em Arendt, tese que, apesar disso, tem o mérito de ter aberto um novo continente para os intérpretes da autora no Brasil.

tentasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não estou (ARENDT, 2000, p. 256).

Fica evidente outro elemento constitutivo do pensamento arendtiano, esse mais visitado pelos seus comentadores do que o diálogo, a saber, a identidade. Dessa forma, a estrutura ternária se articula entre pensamento, identidade e diálogo, pois cada um dos termos, a nosso ver, só pode ser bem compreendido na filosofia de Arendt se apelar imediatamente aos outros dois. Portanto, em Arendt, assim como não há mero interesse pela verdade racional, mas pela verdade fatural, isto é, histórica, contingente, acidental e, por isso tudo, política, do mesmo modo o pensamento não se limita apenas à atividade interior, de um diálogo anímico, mas se faz necessariamente “representativo”, no qual, mesmo se só idealmente, outras pessoas estão presentes. A justeza de uma opinião não terá critério maior que os pontos de vista que é capaz de abranger.

Quanto mais pontos de vista eu tiver presente na minha mente ao ponderar um determinado problema, e quanto melhor puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em seu lugar, mais forte seria minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião (ARENDT, 2000, p. 256).

Logicamente, o diálogo assume um papel essencial no confronto entre essas diversas perspectivas como meio apto a identificar o mais justo. O exercício do “diálogo verdadeiramente humano” é ele mesmo uma ação política, pois num mundo em que há verdadeira “degradação da opinião” (ARENDT, 2000, p. 549), manter efetivamente a possibilidade da troca real entre as diferentes perspectivas, livres de

todo interesse escuso e abertas à construção de nova opiniões, é já um primeiro passo para a transformação do mundo.

## 6. CONCLUSÃO

Propondo o diálogo como dimensão política fundamental da linguagem, pode-se perceber, em Eric Weil e em Hannah Arendt, perspectivas originais a partir das quais é possível manter um discurso sobre o indivíduo sem cair numa visão atomista da sociedade e da ação política. A estrutura circular dos argumentos nos conduziu à consideração de uma dimensão linguística subjacente ao discurso político, dimensão sem a qual a política seria impraticável no seu sentido profundo e verdadeiro. De um lado, o esforço dialogante estabelece as regras constitutivas de toda discussão política, enquanto, de outro lado, constrói entre os homens um mundo comum no qual eles podem se compreender mutuamente.

A parte descritiva colocou as noções necessárias à compreensão das condições modernas da ação e do diálogo, quer dizer, as noções de secularização e de globalização. Não se trata de acrescentar algo à compreensão destas mesmas noções, mas de entender o solo moderno para viver a virtude do diálogo. O confronto com esse novo quadro nos permite, de certa maneira, retomar de um modo original alguns aspectos tradicionais do pensamento ocidental. Sob a forma de conclusão, podemos sublinhar, essencialmente, a recuperação de uma ideia política da virtude e, mais fundamentalmente, a redescoberta de uma concepção clássica da relação entre pensamento e diálogo, isto é, do “diálogo espiritual”, para retornar às palavras de Arendt (1977, p. 185).

Em segundo lugar, procuramos, com Weil, ilustrar o diálogo como um registro político da linguagem, verdadeira

pedra angular de todas as formas de discurso político. Somente entendendo o caráter fundamentalmente político do diálogo, podemos compreendê-lo como uma virtude; essa afirmação exige o confronto ininterrupto de todos os esforços para a construção do diálogo com as virtude da honestidade e da justiça. Logo, o que está em jogo é a construção do homem e, conseqüentemente, do mundo no qual o diálogo se dá como antípoda da violência. Trata-se de uma escolha a ser sempre renovada, da decisão pela criação de um mundo no qual cada um pode viver honestamente desfrutando da justiça nas suas relações com os outros homens.

A análise do diálogo enquanto registro político da linguagem é orientada a duas diferentes direções. De um lado, nos pede para examinar as condições presentes nas instituições políticas que garantem as possibilidades da discussão livre, e, de outro lado, evoca a liberdade sobre a qual repousa o diálogo no domínio político, uma liberdade que é ao mesmo tempo fundamento e realização do diálogo. Então, os dois autores nos levam a conclusões parecidas, pois um e outro põem o acento sobre a superação de uma visão instrumental da linguagem e do diálogo, que o limitaria apenas a *dizer o mundo* e não a *construí-lo*.

No que se refere à compreensão dos autores concernidos, o tema proposto oferece uma chave hermenêutica válida justamente por colocar com precisão os termos essenciais dos problemas que orientam a reflexão de Weil e de Arendt. Em outros termos, o problema da violência e dos obstáculos para a ação. Para os dois pensadores, o homem é um ser de linguagem, mas não é naturalmente um ser de diálogo. É por isso que se pode falar propriamente de virtude, pois ao se tratar do diálogo, lida-se com a escolha daqueles que querem ver a violência desaparecer, ou ainda, que querem superar toda “carência de mundo”, daqueles que sabem que nada

pode garantir o sucesso do seu trabalho, mas que não abrem mão da “coragem da razão”, o que significa muito, sobretudo em tempos de discursos radicais e de debatedores estúpidos.

**Abstract:** This paper seeks to understand the dialogue as a political dimension of the language. The relevance of the theme is confirmed by the difficulties of political debates on the common problems of coexistence in multicultural and multireligious communities and the thinking of Weil and Arendt helps to restore the dialogue as a real condition of possibility for the political action. The text returns to the approach of dialogue as virtue in Weil, and as expression and construction of the world in Arendt. Finally, the article concludes with an invitation to the “courage of reason”.

**Keywords:** Policy; Language; Dialogue; Modern society.

## REFERÊNCIAS

AGUIAR, Odílio. “Política e finitude em Hannah Arendt”. In: *Filosofia política contemporânea*. Org. OLIVEIRA, M; AGUIAR, O; SAHD, L. Petrópolis: Vozes, p. 103-122, 2003.

ARENDT, Hannah. *Crises of the Republic*. London: Harvest, 1972.

\_\_\_\_\_. *Men in dark times*. London: Pelican, 1973.

\_\_\_\_\_. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *The promise of politics*. New York: Schocken, 2005.

\_\_\_\_\_. *The life of mind. Thinking*. London: Harvest, 1977.

\_\_\_\_\_. *The Jewish writings*. Schocken Books: New York, 2007.

\_\_\_\_\_. “Truth and Politics”. In: BAEHR, Peter. (org.). *The Portable Hannah Arendt*. New York: Peguin, p. 545-575, 2000.

BESCOND, Lucien. “Eric Weil et le choix de l’Etat constitutionnel”. In: KIRSCHER, G; QUILLIEN, J. (orgs.). *Sept études sur Eric Weil*. Lille: Presses Universitaires de Lille, p. 57-74, 1982.

BOBONGAUD, Stève. *La dimension politique du langage. Essai sur Eric Weil*. Roma: PUG. 2011.

BUBER, Martin. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert Schneider, 1984.

CALVET, Maria. “Ação e violência em Eric Weil e Hannah Arendt”. In: DUARTE, A; LOPERADO, C; MAGALHÃES, M. (orgs.). *A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, p. 135-150, 2004.

CANIVEZ, Patrice. Über die Beziehungen zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen bei H. Arendt und E. Weil. *Perspektiven der Philosophie*, v. 15, p. 161-189, 1989.

FELDMAN, Ron. “Introduction: The Jew as Pariah: The Case of Hannah Arendt (1906-1975)”. In: ARENDT, H. *The Jewish writings*. Schocken Books: New York, p. XLI-LXXVI, 2007.

GILBERT, Paul. *Violence et compassion. Essai sur l’authenticité d’être*. Paris: Du Cerf, 2009.

GRUZINSKI, Serge. *Les quatre parties du monde. Histoire d’une mondialisation*. Paris: La Martinière, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Frankfurt am Main: Shurkamp, 1990.

HUNTINGTON, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster Paperbacks, 1996.

KOHN, J. “Freedom: the priority of the political”. In: D. VILLA (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

PASSOS, Fábio. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Lúmen Juris, 2017.

SOARES, Marly. *O filósofo e o político. Segundo Eric Weil*. São Paulo: Loyola, 1998.

STRUMMIELLO, G. “Filosofia e metafilosofia in Eric Weil”. In: WEIL, E. *Violenza e libertà*. Scritti di morale e politica. Milano: Mimesis, p. 101-119, 2006.

TAYLOR, Charles. “Heidegger, Language, and Ecology”. In: *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press, p. 100-126, 1995.

\_\_\_\_\_. *A secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.

VESTRUCCI, Andrea. *Il movimento della morale*. Eric Weil e Ágnes Helles. Milano: LED, 2012.

WALDRON, Jeremy. “Arendt’s constitutional politics”. In: D. VILLA (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.



WEIL, Eric. *Philosophie et réalité I*. Paris: Beauchesne, 2003.

\_\_\_\_\_. *Essai sur la nature, l'histoire et la politique*. Lille: Septentrion, 1999.

\_\_\_\_\_. “Dialettica, Dialogo: due inediti”. In: SICHIROLLO, L. *La dialettica degli antichi e dei moderni*. Studi su Eric Weil. Napoli: Il Mulino, 1997.

\_\_\_\_\_. *Logique de la philosophie*, Paris: Vrin, 1996a.

\_\_\_\_\_. *Philosophie politique*. Paris: Vrin, 1996b.

\_\_\_\_\_. *Philosophie et réalité I*. Paris: Beauchesne, 1991.

\_\_\_\_\_. “La philosophie est-elle scientifique?”. *Archives de philosophie*, v. 33, p. 353-370, 1970.

\_\_\_\_\_. *Lógica da filosofia*. São Paulo: É Realizações, 2012.