

Lara Bethânia Zilio

**O AGONISMO NO PENSAMENTO POLÍTICO DE  
HANNAH ARENDT**

Dissertação submetida ao  
Programa de Pós-graduação em  
Sociologia Política da  
Universidade Federal de Santa  
Catarina para a obtenção do  
Grau de Mestre em Sociologia  
Política  
Orientador: Prof. Dr. Ricardo  
Silva

Florianópolis  
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Zílio, Lara Bethânia  
O agonismo no pensamento político de Hannah Arendt /  
Lara Bethânia Zílio ; orientador, Ricardo Silva -  
Florianópolis, SC, 2014.  
128 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Sociologia Política.

Inclui referências

1. Sociologia Política. 2. Teoria política. 3. Pensamento  
de Hannah Arendt. I. Silva, Ricardo. II. Universidade  
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em  
Sociologia Política. III. Título.





Em memória do meu pai, Iraí  
Zilio.



## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço à Secretaria do Programa de Pós-graduação de Sociologia Política da UFSC, especialmente à Albertina e à Fátima por todo apoio durante o curso de mestrado. Agradeço ao Professor Ricardo Silva, pela orientação dessa pesquisa. Sou grata aos professores Carlos Sell e Selvino Assmann pela participação na banca de qualificação da presente pesquisa e pelas conversas filosóficas. Agradeço também ao Professor Jacques Mick pela orientação no início do mestrado e pelas importantes observações sobre os trabalhos que desenvolvi neste período. Agradeço aos queridos colegas Mariana Thibes, Melissa, Vinícius, Lucas, Cleiton, Bruna e Sabrina. Agradeço à minha mãe, Clarice, e ao meu irmão, Ulisses, pelo apoio e carinho. Sou grata ao meu maior amor, Jean Castro, pelo apoio, sugestões e provocações teóricas.



Nada se edifica sobre a pedra, tudo sobre a areia, mas nosso dever é edificar como se fosse pedra a areia.

(Jorge Luis Borges, O elogio da sombra,  
Fragmentos de um evangelho apócrifo)



## RESUMO

Diante do fenômeno do totalitarismo e do nihilismo europeu que culminou na morte do fundamento, Hannah Arendt procurou repensar a política contra o modo como ela era entendida na tradição da filosofia política. A politóloga alemã identificou uma desmedida da tradição nas tentativas de suplantar a contingência, instituir uma política da Verdade e uma política em nome do Bem entendido em termos absolutos. Contra essa *hybris* que tende a destruir a liberdade, e inspirada na Grécia trágica e na República Romana, Arendt elabora uma compreensão da política que é inerentemente agonística. Nela, o agonismo, a mútua contraposição de perspectivas na esfera pública, não seria um meio para atingir o consenso ou realizar um bem absoluto, mas a atividade através da qual os indivíduos e o mundo comum se revelam atualizando neste mundo a condição humana da pluralidade.

**Palavras-chave:** Agonismo. Pluralidade. Hannah Arendt.



## **ABSTRACT**

Starting from the phenomenon of totalitarianism and European nihilism that culminated in the death of the Ground, Hannah Arendt sought to rethink politics against the way it was understood in the tradition of political philosophy. The German political theorist identified hubris in the tradition in its attempts to overcome contingency, institute a policy of Truth and on behalf of Good understood in absolute terms. Against this hubris that tends to destroy freedom, and inspired by the tragic Greece and the Roman Republic, Arendt elaborates an understanding of politics that is inherently agonistic. In it, the agonism, the mutual contraposition of perspectives in the public sphere, would not be a means to reach consensus or performing an absolute good, but the activity through which individuals and the common world are revealed by updating in this world the human condition of plurality.

**Keywords:** Agonism. Plurality. Hannah Arendt.



## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO.....</b>	<b>17</b>
<b>2 CRÍTICA À TRADIÇÃO, NILISMO E MORTE DO FUNDAMENTO.....</b>	<b>25</b>
2.1 PENSANDO A AÇÃO COMO <i>PERFORMANCE</i> AGONÍSTICA.....	40
<b>3 ARENDT E OS ANTIGOS.....</b>	<b>49</b>
3.1 IMPARCIALIDADE HOMÉRICA, <i>PHRONESIS</i> E <i>DOXA</i> COMO CRITÉRIOS POLÍTICOS.....	50
3.3 DA <i>PÓLIS</i> À <i>RES PUBLICA</i> : ELEMENTOS ROMANOS DO AGONISMO.....	76
3.4 AGONISMO ORIENTADO PELO <i>MUNDO COMUM</i> .....	79
<b>4 O AGONISMO ARENDTIANO CONTRA A DESMEDIDA DA TRADIÇÃO.....</b>	<b>89</b>
4.1 TIRANIA DA VERDADE.....	91
4.2 DESMEDIDA DO BEM.....	102
<b>5 APONTAMENTOS FINAIS.....</b>	<b>119</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>124</b>



## 1 INTRODUÇÃO

O termo *agon* tem se difundido no campo da teoria democrática, a partir dos trabalhos dos chamados teóricos agonísticos da democracia e tem sido usado para se referir a uma revalorização do papel do debate, da disputa e do conflito na política. Originário da Grécia<sup>1</sup>, o termo *agon* reaparece hoje nos trabalhos destes teóricos políticos que pretendem desenvolver um projeto de aprofundamento da democracia, contra a sua redução ao modelo de democracia minimalista e *exclusivamente* liberal-representativo. Ao mesmo tempo, estes teóricos agonísticos não se sentem contemplados pela alternativa oferecida pela teoria da democracia deliberativa. Entre os teóricos agonísticos da democracia destacam-se Chantal Mouffe, Bonnie Honig, William Connolly, James Tully, Lawrence Hatab.

A obra de Hannah Arendt encontra-se entre as principais referências neste debate. Entretanto, o agonismo é um dos pontos de maior disputa entre os seus intérpretes. Eles divergem, fundamentalmente, quanto ao seu significado (positivo ou negativo) e sobre a ênfase e periodização desse aspecto agonístico na obra de Arendt.

O agonismo teria sido identificado, pela primeira vez, por intérpretes “consensuais” ou deliberativos da obra de Arendt<sup>2</sup>, que o

---

<sup>1</sup> “Nascido do hábito do debate judicial, aperfeiçoado pela retórica da época, a arte da discussão oratória estava então em pleno desenvolvimento. Era aquilo a que se chamava de agôn. Não há quase nenhuma tragédia de Eurípedes que não tenha pelo menos uma cena de agôn. Deve-se entender-se por isto uma espécie de confronto organizado, em que se opõem duas longas tiradas, geralmente seguidas de trocas de verso a verso, permitindo que os contrastes se tornem cerrados, mais tensos, mais cintilantes. No agôn, cada um defendia o seu ponto de vista com toda força retórica possível, num grande desdobramento de argumentos que, naturalmente, contribuía para esclarecer o seu pensamento ou a sua paixão” (ROMILLY, 2008, p. 41).

<sup>2</sup> Dana Villa (1992, p. 274) denominou este conjunto de teóricos que enfatizam o caráter dialógico e intersubjetivo da ação e, ao mesmo tempo, sentem certo desconforto com a centralidade do agonismo na concepção arendtiana da ação e da política, como uma “leitura consensual” da obra de Arendt. Essa leitura foi inaugurada pela interpretação de Habermas e é influente entre os seus seguidores. Os teóricos aqui denominados consensuais filiam-se à vertente deliberativa da teoria democrática. Peter Fuss talvez tenha sido o primeiro a dividir a obra de Arendt entre duas concepções de política distintas (ACKERMAN, HONIG, 2011, p. 341): uma denominada “agonal”, inspirada no

associaram a uma influência “danosa” da tradição filosófica alemã em que ela se formou e a sua leitura “nostálgica” da política grega. Jürgen Habermas, Seyla Benhabib, Sheldon Wolin, Bhikhu Parekh, Maurício Passerin D’Entrèves, Hanna Pitkin, George Kateb, entre outros, estariam entre os teóricos que avaliam o agonismo como um aspecto problemático do pensamento de Arendt e *escolhem*, em contraposição ao agonismo, uma face mais nitidamente intersubjetiva ou comunicativa de seu pensamento político. Na visão destes comentadores, o caráter conflituoso teria sido amenizado e, felizmente, até mesmo superado<sup>3</sup> por uma interpretação da ação política na modernidade predominante em trabalhos posteriores de Arendt, como nas obras *Sobre a Revolução* (1963) e *Da violência* (1970).

Entre os motivos para a avaliação do agonismo como um aspecto problemático encontram-se as seguintes acusações: a visão agonal de política de Arendt é “altamente individualista” e competitiva<sup>4</sup>, “dá

---

caráter conflituoso da política grega, e outra, “acomodacional”, baseada na “arte da acomodação e da persuasão”. A concepção agonal, para Fuss, seria potencialmente destrutiva da política e do “mundo”, enquanto a acomodacional seria procedimental, não violenta e sustentável (FUSS, 1979, p. 172).

<sup>3</sup> Essa não é a opinião de Benhabib (1996), para quem a face mais “moderna” ou “iluminista” de Arendt não teria predominado completamente sobre a dimensão mais agonística e “antimodernista” de seu pensamento. Disso resultaria, segundo Benhabib, o caráter “relutante” do modernismo arendtiano, que, em meio esta profunda tensão não resolvida entre aspectos considerados completamente opostos entre si (deliberativos, intersubjetivos, por um lado e competitivos e individualistas, por outro), teria sido prejudicado pela leitura arendtiana da política grega e de seu espaço público “não igualitário, excludente, masculino e hierárquico” (BENHABIB, 1996, p. xii).

<sup>4</sup> Para os teóricos deliberativos ou consensuais, o consenso, ainda que nem sempre seja possível nas práticas políticas, funciona como um ideal regulativo, o que tenderia a diminuir o aspecto competitivo da política e seus momentos de exclusão. As teorias minimalistas da democracia ou, “liberal-agregativas”, nas palavras de Chantal Mouffe (2006), criticadas pelos teóricos deliberativos, incorporavam a ideia de competição. Os teóricos do agonismo, por sua vez, reabilitam a competição e o pluralismo, mas criticam o aspecto elitista ou minimalista do modelo liberal-agregativo. Neste ponto, Villa sugere que talvez os teóricos do agonismo, e mesmo a própria Hannah Arendt, tenham subestimado a importância da teoria liberal para uma reconsideração da política como inerentemente agonística: “*The communitarian regards action favorably so long as it does not split the community or undermine a fulfilling sense of membership; the Habermasian does so insofar as it contributes to a progressively rationalized and genuinely universal consensus. Plurality and*

pouca atenção para as instituições políticas” e toma como paradigma “o discurso heroico e desafiador” (PAREKH, 1981, p. 177); a concepção de política agonística de Arendt é “masculinista” e reduz a política a um “clube de homens guerreiros” (PITKIN, 1981; SPRINGBORG, 1989, p. 12); a política agonística de Arendt fornece uma “imagem utópica” e “imoral” da política; “é completamente indiferente aos efeitos da deliberação e disputa, ao conteúdo das decisões e ao impacto que elas têm sobre as pessoas” (KATEB, 1983, p. 31; 2006, pp. 139-144); a concepção agonística corresponde à estetização existencialista e voluntarista da ação política, do puro agir pelo agir, que parte do nada e visa apenas à própria “glória” do agente individual; é, portanto, uma perigosa tendência do pensamento político de Arendt para o “fascismo”, seja por desprezo aos “critérios morais” ou por autonomia em relação às “forças socioeconômicas” (JAY; BOTSTEIN, 1978, p. 45, pp. 348-367); a concepção arendtiana da política agonística se relaciona com sua preferência aristocrática pela “alta ambição, glória e honra”, sendo alheia às considerações de justiça social e ao encorajar “as qualidades que permitiriam aos homens se destacar, ao invés de participar, compartilhar”; é identificada como um “traço antidemocrático” e “arcaico” de seu pensamento (WOLIN, 1990, pp. 190, 171); o agonismo é um traço individualista e “antimodernista” do pensamento político de Arendt, que prejudicaria a orientação teórica mais claramente “modernista” ou “iluminista” de seu pensamento (BENHABIB, 1996).

O agonismo é assim pensado pela chave de leitura mais claramente consensual e dialógica essencialmente em termos da expressão das virtudes heroicas dos agentes, que buscam “ser sempre o melhor e sobressair aos outros” (ARENDDT, CH, p. 50, n. 34). Esta concepção é frequentemente associada ao modelo de ação “expressivo” e “rebelde” apresentado em *A Condição Humana* (1958), obra que estaria fortemente marcada, segundo esse viés crítico do agonismo, pela nostalgia arendtiana da Grécia pré-filosófica (homérica, trágica, pagã) e por uma concepção de política como competição heroica, altamente individualista por glória, fama, imortalidade e, na qual, “padrões morais, ou, considerações como, justiça, bondade, igualdade, reciprocidade, comunidade, deliberação e medida”, são todos vistos como “antitéticos”

---

*disagreement are viewed by both schools as essentially problems in need of a solution. In this regard, it is difficult to escape the impression that liberalism, with its affirmation of pluralism and suspicion of group feeling, is more deeply rooted in the soil of politics than some of its contemporary competitors” (VILLA, 1996, p. 78, grifos nossos).*

ao modelo agonístico de ação política de Arendt (ACKERMAN, HONIG, 2011, p. 341).

A ênfase de Arendt no cuidado com a esfera pública, na qualidade impessoal ou na teatralidade do espaço público, nos princípios que movem a ação, e ainda, no lugar do agonismo, do debate aberto e contínuo como as condições da própria liberdade e pluralidade (aspectos destacados por teóricos do viés agonístico), parecem não figurar no chamado modelo agonístico ou “agonal” da ação política, segundo os teóricos consensuais. A concepção de política que resulta deste modelo agonístico de ação é, deste modo, puramente estética, expressiva e voluntarista, baseada numa ideia de *política pela política*, centrada em si mesma, isto é, no próprio virtuosismo ou excelência do agente.

As interpretações consensuais da obra de Arendt que, até a década de 90 eram predominantes, passam a ser questionadas por estudiosos que também reconheciam a dimensão agonística e a influência de Nietzsche e Heidegger no pensamento de Arendt, entretanto, entendiam tal dimensão e influência como positivas. Foi especialmente a partir da publicação de *Political Theory and the Displacement of Politics* (1993a) de Bonnie Honig e *Arendt and Heidegger: the fate of the political* (1996) de Dana Villa, que esta chave de leitura ganhou destaque no debate contemporâneo da teoria política.

Destacamos que esta releitura mais recente do pensamento de Arendt passa, impreterivelmente, pelo pós-estruturalismo francês. De acordo com Villa (1992, p. 274), a ênfase na dimensão agonística da ação política de Arendt é devida à “tardia recepção da sua obra na França”. Phillipe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy e Jean-François Lyotard, entre outros, teriam dado os primeiros passos em direção a um viés mais nietzschiano<sup>5</sup> e menos centrado no aspecto discursivo do pensamento de Arendt<sup>6</sup>. O que é comum, tanto aos pós-estruturalistas

---

<sup>5</sup> Como é conhecido, Nietzsche foi uma das principais referências filosóficas do pós-estruturalismo francês (SCHRIFT, 1995, p. 3). Diversos temas nietzschianos são desenvolvidos pelos pós-estruturalistas, entre eles, Schrift destaca: a crítica à Verdade e aos fundamentos metafísicos do pensamento “oposicional”; a crítica ao sujeito, tal como entendido pela tradição humanista, com suas suposições de autonomia e transparência da autoconsciência, que substituem por uma compreensão do sujeito entendido como uma complexa interseção de forças discursivas, libidinais e sociais; a resistência em relação a reivindicações de universalidade e unidade e a ênfase na diferença e na fragmentação (SCHRIFT, 1995, p. 7).

<sup>6</sup> Por exemplo, o trabalho de Lyotard sobre o abismo entre juízos cognitivos e políticos nos apresenta uma “Arendt ‘pagã’, que é altamente cética em relação a

franceses, quanto aos teóricos da vertente agonística, é que ainda que reconheçam aspectos mais claramente dialógicos ou intersubjetivos da obra de Arendt, ambos dão maior ênfase, sustentamos que com razão, à centralidade da pluralidade humana, do dissenso, da contingência e das opiniões na teoria arendtiana da ação política.

Villa, Honig e Tully, entre outros teóricos que buscam enfatizar o papel do conflito na obra de Arendt, consideram que o pensamento político de Arendt como uma importante fonte, seja para o projeto de radicalização da democracia quanto para a crítica ao “quadro conceitual racionalista” que informa tanto o modelo representativo-liberal, quanto o modelo deliberativo de democracia (MOUFFE, 2006, p. 173). A política arendtiana se adequaria, de acordo com estes teóricos, a uma política entendida em termos de resistência e pensada, em grande medida, como resposta à domesticação institucional da política no modelo representativo. Longe de vincular o agonismo arendtiano a algum aspecto “arcaico” ou “antidemocrático” do seu pensamento, os teóricos da vertente agonística pensam a reflexão política de Arendt, a partir, especialmente, da sua crítica à substituição de uma política centrada no debate pela ideia da política como “administração doméstica” e da afirmação arendtiana do “caráter contínuo e aberto” do debate e da deliberação, contra modelos de ação política mais claramente orientados ao consenso (VILLA, 2008, p. 397).

Esta concepção da política agonística não estaria em oposição a nenhum outro modelo de ação ou de política mais claramente deliberativo supostamente encontrado na obra de Arendt. Ao contrário dos críticos do agonismo, que tendem a sucumbir à tentação de dividir a teoria da ação de Arendt entre dois modelos de ação (um mais claramente deliberativo e outro mais claramente conflituoso), os teóricos da vertente agonística que dialogam com Arendt negam esta divisão, considerando que tal desmembramento estaria em contradição com a própria ambição teórica arendtiana de romper com o esquema teleológico e instrumental da ação. De acordo com o viés agonístico que, em grande medida, endossamos nesta pesquisa, Arendt possui apenas uma “única concepção” de política como uma atividade inerentemente agonística (ACKERMAN, HONIG, 2011, p. 344).

---

uma política racionalizada e derivada da teoria”. Antes ainda, Lyotard já havia enfatizado o compromisso de Arendt com a pluralidade e com a diferença como as condições essenciais da ação política em sua crítica à concepção de política orientada pelo consenso em *A Condição Pós-Moderna* (1979) (VILLA, 1992, pp. 274-275).

Entretanto, isso não significa (como nos fizeram crer os teóricos consensuais) que Arendt tenha negligenciado a importância de estabelecer certa medida ou de regular o debate agonístico. Concordamos com Villa que a leitura de Arendt da “experiência política grega”, juntamente “com sua apreciação das lições de Sócrates e Kant, a tornaram consciente da necessidade de estabelecer limites (...) ao *agon* que é a vida política” (VILLA, 1999, pp. 109-110; 2000, p. 226). Esses limites à ilimitabilidade e imprevisibilidade da ação política seriam não só institucionais (como as leis e a Constituição, por exemplo), senão que também incluiriam o juízo político, a prática da promessa e do perdão. Todos esses aspectos parecem contribuir, segundo Arendt, para o fornecimento de certa medida e previsibilidade à interação agonística, contudo, “sem domesticar a contingência da ação” (HONIG, 1993b, p. 530).

A partir da avaliação (positiva ou negativa) e da ênfase (ou não) no agonismo do pensamento arendtiano, é possível chegar a concepções de ação e de política quase que antagônicas entre si. Enquanto os críticos do agonismo enfatizam os aspectos mais claramente deliberativos e comunicativos da concepção arendtiana de ação e relegam o agonismo arendtiano a uma concepção de política “nociva”, os intérpretes favoráveis ao viés agonístico da obra de Arendt exaltam justamente o que os primeiros viam como problemático: (1) a sua crítica à introdução, na esfera política, de categorias normativas, morais ou religiosas, entendidas de modo absoluto e criadas fora da política; (2) a sua defesa de uma concepção de política competitiva (centrada no debate e na confrontação de opiniões), que não reduz a política à *administração* e nem a ação política ao *comportamento* e (3) o seu entendimento do caráter incessante e aberto do debate como a condição que define a vida política.

Todos estes aspectos fazem parte do chamado traço agonístico do pensamento arendtiano e serão explorados ao longo desta pesquisa. Procuraremos mostrar que o agonismo de Arendt não desconsidera os aspectos deliberativos e dialógicos, mas, diferentemente dos teóricos deliberativos, não entende que o consenso seja a finalidade da política, nem sequer como ideal regulativo, pois, para Arendt, a pluralidade está no começo e no fim da política, que se realiza no campo da opinião através do debate aberto e incessante.

No capítulo 2, *Crítica à tradição, niilismo e morte do fundamento*, procuramos apresentar o contexto, a partir do qual Arendt busca reconsiderar a ação política e, por conseguinte, o próprio significado do *agonismo* no âmbito político. Consideramos que a autora

se inspira, em grande medida, no diagnóstico de Nietzsche e Heidegger sobre o desmantelamento da metafísica e na crítica nietzschiana à lógica niilista, que engendraria toda a antipolítica *tradição* da filosofia política do Ocidente.

No capítulo 3, *Arendt e os antigos*, analisamos a leitura que Arendt faz da Grécia e também da Roma antiga e como essa leitura influi no seu entendimento do agonismo, especialmente, a partir das noções de *doxa*, *phronesis*, *philia*, no caso dos gregos, e da consideração romana da *lei* e da *política externa*. Neste capítulo, buscamos contemplar os diversos elementos específicos do agonismo arendtiano e que o diferenciam, tanto de um entendimento do agonismo como embate destrutivo, quanto de uma ideia da disputa exclusivamente centrada na distinção do sujeito.

No capítulo 4, *O agonismo arendtiano contra a desmedida da tradição*, apresentamos Arendt em oposição à tradição filosófica. Arendt considerava que a tradição já havia representado uma desmedida em relação aos trágicos e, o projeto moderno, por sua vez, teria radicalizado alguns pressupostos da tradição. Analisamos a compreensão de Arendt sobre duas tendências da *tradição* que estariam exageradas no projeto moderno: a tirania da Verdade e a desmedida do Bem. Estas tendências minariam a possibilidade de um agonismo autêntico, bem como a defesa arendtiana de uma relativa autonomia da política.

Hannah Arendt, ao contrário dos teóricos da vertente agonística da teoria democrática contemporânea, nunca se identificou como uma teórica “agonista” e tampouco se refere ao termo “agonismo” propriamente dito, ainda que tenha escrito sobre o “espírito agonal” dos gregos. Entretanto, procuramos mostrar como esta maneira de ver a política, que tem sido chamada “agonística”, está presente nos aspectos mais centrais do seu pensamento. O objetivo desta pesquisa é, nesse sentido, identificar o lugar do agonismo no pensamento político de Hannah Arendt, bem como, analisar o seu significado contra a leitura consensualista predominante até a década de 90, que relegava o agonismo a uma influência “danosa” da tradição do pensamento alemão em que Arendt se formou.



## 2 CRÍTICA À TRADIÇÃO, NIILISMO E MORTE DO FUNDAMENTO

A reconsideração de Hannah Arendt da política e da ação parte da sua análise dos fenômenos totalitários, mas também do diagnóstico de Nietzsche compartilhado por Heidegger sobre a “morte de Deus”. Essa morte, “o maior acontecimento recente” (NIETZSCHE, GC, § 343), indicava não exatamente o declínio da fé religiosa, mas o esgotamento da metafísica que se encontrava no núcleo do que Arendt denomina de “grande tradição da filosofia ocidental”, com suas noções de fundamento absoluto, verdade como correspondência objetiva a uma realidade em si, e as noções de Bem e Mal entendidas em termos absolutos<sup>7</sup>.

A intuição de Nietzsche era a de que, com a “morte de Deus”, todo o edifício construído em cima dele desmoronaria, incluindo a moralidade europeia *moderna*. Nietzsche anuncia a morte de Deus não para os religiosos, mas para os ateus e agnósticos europeus que se pensavam como *críticos*, mas só faziam a *meia crítica*, julgavam injusto um mundo que não se adequava à *sua* moralidade, nunca colocando em exame os seus próprios valores e seguiam, sem pensar, a moralidade cristã. Essa moral, agora em versões laicas, estaria presente em diversas tendências democráticas modernas que foram, por vezes, mais fanáticas em sua ideia de Bem absoluto que as anteriores versões religiosas.

Para Nietzsche, a “morte de Deus” era um acontecimento muito recente, percebido ainda por poucos, mas que logo alcançaria dimensões maiores e mais perigosas: o niilismo e a desvalorização de todos os valores. Arendt segue Nietzsche e considera que o mundo contemporâneo está marcado por uma “crise da autoridade”, uma “situação objetiva de niilismo em que o nada e o ninguém ameaçam destruir o mundo” (ARENDR, PP<sup>8</sup>, p. 269) e onde se acredita haver uma “enorme dificuldade em encontrar princípios para a ação nesta situação de niilismo inerente à nossa época” (ARENDR, PP, p. 156). Contudo, seria um equívoco acreditar que Arendt lamenta a ruptura com a tradição metafísica e, conseqüentemente, a “perda de parâmetros que

---

<sup>7</sup> “Os ‘pilares das verdades mais conhecidas’ (...) hoje estão despedaçados; não mais precisamos da crítica nem de homens sábios que os façam tremer. Precisamos apenas olhar em torno para ver que nos encontramos em meio a um verdadeiro monte de entulhos daqueles pilares” (ARENDR, HTS, p. 19).

<sup>8</sup> *A promessa da política* (2005) é uma coletânea de diversos escritos de Arendt, organizada por Jerome Kohn e publicada postumamente.

define, sem dúvida, o mundo moderno em sua facticidade”. Ao contrário da avaliação de que Arendt seria uma teórica nostálgica da tradição ou da autoridade, tal perda de parâmetros para agir, segundo a autora, “não pode ser revertida por qualquer espécie de retorno aos bons tempos nem pela promulgação arbitrária de novos parâmetros e valores” (ARENDDT, PP, p. 157). Para Arendt, a falta de absolutos ou padrões no mundo moderno “só é, por conseguinte, uma catástrofe no mundo moral, supondo-se que as pessoas são efetivamente incapazes de julgar as coisas *per se*, que sua faculdade de julgar é inadequada para formar juízos originais e que o máximo que podemos exigir delas é a correta aplicação de regras conhecidas derivadas de parâmetros já estabelecidos” (ARENDDT, PP, p. 157).

Arendt, como Nietzsche, não entendia o niilismo como uma opção consciente pelo “relativismo” – como se o niilismo fosse uma opção contingente entre uma escola ou outra do pensamento –, mas sim como o resultado de um longo processo marcado pela busca insaciável pela Verdade que destrói progressivamente todos os mitos, deuses e valores que se encontram no caminho, até que o último ídolo é denunciado como falso: a própria ideia tradicional de Verdade. Neste momento, pode emergir o niilismo passivo do último homem que conclui que nada é permanente, eterno, verdadeiro ou absolutamente bom e, portanto, não temos critérios seguros para escolher e agir e o melhor é nada fazer<sup>9</sup>.

Este homem que não crê em nada e que é entendido pelo senso comum como sinônimo de “niilista” é, para Nietzsche, apenas a última etapa de um longo processo que começa em Platão, desde que ele exige uma unidade, nega o mundo múltiplo e em devir como “aparente”, em oposição a um “mundo verdadeiro”, harmonioso, uno e permanente (o mundo do Ser). Arendt considera que esta exigência platônica de uma unidade<sup>10</sup> teria sido “a primeira catástrofe da filosofia ocidental”

---

<sup>9</sup> Nietzsche pretendia superar o niilismo. Sobre sua rejeição ao niilismo passivo: “Querer liberta: eis a verdadeira doutrina da vontade e da liberdade – assim Zarastustra a ensina a vós. Não-mais-querer e não-mais-estimar e não-mais-criar! Ah, fique sempre longe de mim esse grande cansaço!” (NIETZSCHE, Z, *Nas ilhas bem-aventuradas*, p. 83).

<sup>10</sup> Uma das passagens mais explícitas da República de Platão a respeito da exigência de “Unidade” que perpassa toda a sua obra é esta: “- Ora nós teremos algum **mal** maior para a cidade do que a **dilacerar e a tornar múltipla**, em vez de una? Ou maior bem do que a aproximar e tornar **unitária**?- Não temos. – Logo, a comunidade de prazer e de pena não os une, quando os cidadãos, no maior número possível, se regozijam e se afligem igualmente com as mesmas

(ARENDDT, *Denktagebuch*<sup>11</sup> apud PP, p. 43) e, retomando uma crítica feita por Aristóteles a Platão<sup>12</sup>, Arendt afirma que essa exigência de *Unidade* nega o “único traço da condição humana, sem o qual a política não seria possível nem necessária: o fato da pluralidade dos homens por oposição à unicidade de Deus, quer seja este compreendido como ‘ideia’ filosófica ou como o deus pessoal das religiões monoteístas” (ARENDDT, PP, p. 108).

Platão, segundo Arendt, teria considerado a pluralidade uma “ameaça à existência da esfera em que se movem os amantes da sabedoria” (ARENDDT, PP, p. 53), seja porque ela prejudicava a “solidez da quietude e da ordem” preferida pelos filósofos (ARENDDT, CH, p. 277) ou por que ela se dá no “relativo” e “acidental” campo da opinião (e não da verdade)<sup>13</sup>.

Platão efetivamente deplora o fato de existirem muitos homens em vez de um único homem sobre a Terra. Ele deplora o fato de que “certas coisas

---

vantagens e perdas? – Absolutamente – respondeu ele. – E não é o **individualismo desses sentimentos que os dividem**, quando uns sofrem profundamente e outros se regozijam em extremo a propósito dos mesmos acontecimentos públicos ou particulares? – Pois não! – Ora este facto não provém de os habitantes da cidade não estarem de acordo em aplicar expressões como estas ‘meu’ e ‘não meu’, e do mesmo modo quanto ao que lhes é estranho? (...)” (PLATÃO, *República*, 462b, *grifos nossos*).

<sup>11</sup> O *Denktagebuch* é um conjunto dos cadernos de anotações de Arendt reunidos e publicados em 2002 por Ursula Ludz e Ingeborg Nordmann. Os cadernos foram encontrados no apartamento de Arendt em Nova York após sua morte em 1975 e desde então estão conservados no *Deutsche Literaturarchiv* em *Marbach am Neckar*, Alemanha. O *Denktagebuch* reúne vinte e nove cadernos de anotações de Arendt (cerca de 800 páginas) dos anos entre 1950 e 1973. Quase três quartos do total são dedicados aos oito anos que antecedem a publicação de *A Condição Humana* (1958) (MARSHALL, 2010, pp. 127-128).

<sup>12</sup> “É claro que se a imposição de unificação for além de certo ponto, já não haverá mais uma cidade, pois a cidade é por natureza uma pluralidade; se sua unificação avançar demasiadamente, a cidade será reduzida a uma família, e a família a uma individualidade, pois podemos dizer que a família é mais unida que a cidade e o indivíduo mais uno que a família” (ARISTÓTELES, *Política*, 1261b).

<sup>13</sup> “Platão buscara a verdade e a revelação do ser eterno em toda parte, exceto na esfera dos problemas humanos, (...) de que Platão fala com tamanho desprezo precisamente porque nela não se poderia achar nenhuma permanência, não se podendo esperar que desvelasse a verdade” (ARENDDT, EPF, p. 101).

são por natureza privadas, como olhos, ouvidos e mãos”, porque elas impedem que a maioria seja incorporada num corpo político em que todos viveriam e se comportariam como se fossem “um” (ARENDR, PP, p. 109).

Platão, em seu governo do filósofo em *A República* deseja unificar os muitos em um só, como em uma família, exceto na aparência corporal. Contudo, para Arendt, a constituição de um domínio público quando baseada na estrutura da família é profundamente antipolítica, pois contraria a própria essência plural e pública do espaço político. Isso, principalmente, porque a família está organizada de tal forma que não há nela lugar para a *diferença*. Para Arendt, “as famílias são fundadas como abrigos, poderosas fortalezas num mundo inóspito e estranho no qual queremos introduzir o parentesco. Este desejo conduz à perversão fundamental da política, porque abole o atributo básico da pluralidade, ou melhor, confisca-a pela introdução do conceito de parentesco” (ARENDR, PP, pp. 145-146). Nesse sentido, nunca teria existido um “domínio público entre os membros de uma família” (ARENDR, CH, p. 66), pois ela não representa um espaço de liberdade e de igualdade (como bem sabiam os antigos gregos e romanos), mas de dominação e hierarquia, com o homem, o *pater familias*, no comando. Em nome da unidade da família, não poderia haver “liberdade”, nem “espaço para luta e rivalidade”, mas apenas servidão:

Havia, porém, duas razões para essa servidão. A primeira era que o *pater familias* governava essa grande casa – onde a esposa, filhos e escravos constituíam a família – como verdadeiro monarca, ou déspota, o que o deixava sem iguais ante quem pudesse aparecer em liberdade. A segunda era que uma casa governada por um homem não propiciava espaço para luta e rivalidade, porque ela devia formar uma unidade (...). E, nesse caso, a multiplicidade de aspectos (...) estava automaticamente eliminada. Em suma, a falta de liberdade era um pré-requisito da unidade indivisa tão essencial à vida em família quanto eram **a liberdade e a luta à vida coletiva na polis** (ARENDR, PP, p. 232, *grifos nossos*).

Querer expandir a forma “família” para toda a pólis equivaleria, para os gregos e romanos, à eliminação da liberdade e da disputa entre

diferentes perspectivas (ambas apresentadas como as condições da vida coletiva na pólis)<sup>14</sup>. Ainda que a introdução da forma da família *na política* pudesse trazer benefícios de vários tipos, como a segurança, a produtividade, não era uma opção admirada nos discursos dos antigos gregos e romanos. Para Arendt, os gregos sabiam que um tirano “era muito vantajoso para o bem-estar da cidade”, entretanto, “trazia consigo o fim da liberdade”, pois na tirania a “ágora, espaço onde se dava a interação dos iguais, era abandonada” (ARENDDT, PP, p. 230). A liberdade para os antigos não era, portanto, para todos, nem era uma liberdade interior, nem podia ser exercida em qualquer espaço. O espaço da liberdade era o espaço público-político em que os cidadãos se reuniam com seus pares e poderiam apresentar suas diferentes perspectivas sobre o mundo comum entre eles:

No caso da pólis, o homem político (...) era também o homem mais livre; sua capacidade de considerar todos os pontos de vista dava-lhe maior liberdade de movimento. (...) Deve-se ter em mente também que a liberdade do homem político dependia, definitivamente, da presença de outros iguais. Uma coisa só pode se revelar sob muitos aspectos na presença de pares que a considerem segundo suas várias perspectivas (ARENDDT, PP, p. 230).

A reunião dos cidadãos no espaço público-político fornecia, para Arendt, certa “objetividade” às suas opiniões, que se estivessem restritas à vida privada ou à sua consciência interior, poderiam perder-se em um subjetivismo desmedido. Esta relação que Arendt estabelece, entre a “objetividade” e a participação no mundo comum das opiniões, está diretamente ligada ao diagnóstico sobre a morte do fundamento de Nietzsche e Heidegger, pois a filosofia metafísica havia dividido o mundo em “mundo aparente” – que percebemos através das opiniões, dos preconceitos e dos sentidos – e “mundo verdadeiro” – que

---

<sup>14</sup> Essa ideia de uma organização que imita uma família aparece também na estrutura da comunidade cristã, cujo caráter apolítico “foi bem cedo definido na exigência de que deveria formar um corpus, um ‘corpo’, cujos membros teriam de relacionar-se entre si como irmãos de uma mesma família. A estrutura da vida comum foi modelada pelas relações entre os membros de uma família porque estas eram sabidamente não políticas e mesmo antipolíticas” (ARENDDT, CH, pp. 65-66).

contemplamos por meio da razão que, em tese, cada filósofo pode exercer no isolamento. A filosofia metafísica havia desqualificado o mundo das opiniões como mundo da aparência, plural e em devir, em oposição ao mundo verdadeiro, da unidade e do Ser. O mundo verdadeiro era o *fundamento* absoluto. Conhecê-lo era possuir um “conhecimento verdadeiro”, em posição superior às opiniões dos simples cidadãos. Entretanto, de acordo com a narrativa nietzschiana (e da leitura do professor de Arendt, Heidegger), se a vontade de verdade avança, derrubando mito após mito, ela, por fim, volta-se à análise das próprias condições de produção do conhecimento e, *em nome da verdade*, por honestidade intelectual, conclui que não há verdade absoluta, quer dizer, nenhum acesso transparente e incondicionado à “coisa em si”, ao “mundo verdadeiro”. Consequentemente, sobretudo no domínio dos assuntos humanos, revela-se “para nosso desconforto”, segundo Arendt, “que o ‘absoluto’, aquilo que está ‘acima’ dos sentidos — o verdadeiro, o bom, o belo —, não é apreensível, porque ninguém sabe concretamente o que ele é” (ARENDDT, PP, p. 43). Com essa conclusão, a separação metafísica tradicional entre essência e aparência é abolida e as opiniões, as “perspectivas” são reabilitadas. É o que pensa Arendt, quando afirma que o termo “público”:

Significa, em primeiro lugar, que tudo o que aparece em público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. **Para nós, a aparência – aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos – constitui a realidade.** Em comparação com a realidade que decorre do ser visto e ser ouvido, mesmo as maiores forças da vida íntima – as paixões do coração, os pensamentos do espírito, os deleites dos sentidos – levam uma espécie de existência incerta e obscura, a não ser que, e até que, sejam transformadas, desprivatizadas e desindividualizadas, por assim dizer, de modo que assumam um aspecto adequado à aparição pública. (...) **A presença de outros que vêm o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos;** e, embora a intimidade de uma vida privada plenamente desenvolvida, tal como jamais se conheceu antes do surgimento da era moderna e do concomitante declínio do domínio público, sempre intensificará e enriquecerá grandemente

toda a escala de emoções subjetivas e sentimentos privados, essa intensificação sempre ocorre à custa da garantia da realidade do mundo e dos homens (ARENDDT, CH, p. 61, *grifos nossos*).

A qualidade de desvelamento do mundo comum pela ação política aparece na forma como a ação ilumina o mundo como aparência e lhe confere significado. Mas para o mundo das aparências se apresentar como realidade, é imprescindível uma pluralidade de perspectivas – e a disputa entre elas (agonismo) – sobre esse mundo. A realidade do domínio público depende assim “da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas, nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode ser concebido” (ARENDDT, CH, p. 70). A pluralidade, a presença constante de outros que possam ver e ouvir o que nós também vemos e ouvimos confirma nosso senso de realidade de nós mesmos e, também, do mundo, permitindo-nos escapar da “estranha irrealidade que assumem as relações humanas, onde quer que se desenvolvam em ausência absoluta de mundanidade, desligadas de um mundo comum a todas as pessoas” (ARENDDT, HTS, p. 24). Dessa forma, a revelação de um “mundo comum” pode se concretizar apenas através do agonismo, do jogo de perspectivas entre uma pluralidade de pontos de vista, levando em conta a posição que cada um ocupa nesse mundo.

A “garantia da realidade do mundo e dos homens” é que forneceria “o significado da vida pública, em comparação com a qual até a mais fecunda e satisfatória vida familiar pode oferecer somente o prolongamento ou a multiplicação de cada indivíduo” (ARENDDT, CH, p. 70). A realidade da vida em família nunca poderia substituir a realidade que se forma no domínio público, mediante a “soma total de aspectos apresentados por um objeto a uma multidão de espectadores” (ARENDDT, CH, p. 70). O “mundo” só vem a existir, segundo Arendt, havendo perspectivas e “só existe como ordem de coisas mundanas se é visto ora de um jeito, ora de outro, a qualquer dado momento” (ARENDDT, PP, p. 237).

Quanto mais privadas as experiências, ou seja, quanto mais “subjetivas e alheias ao mundo das coisas e dos homens”, menos comunicáveis e mais incapazes de conferir um aspecto adequado à aparição pública (ARENDDT, CH, pp. 61-62). A participação no espaço público-político permitiria a afirmação da individualidade destes cidadãos com perspectivas diferentes e preocupados com um mundo

comum. Suas perspectivas estavam frequentemente, em “mútua contraposição” (agonismo):

Ninguém pode, por si só apreender adequadamente o mundo objetivo em sua plena realidade (...). Só se pode experimentar o mundo tal como “realmente” é entendendo-o como algo que é compartilhado por muitas pessoas, (...) que **só é compreensível na medida em que muitas pessoas possam falar sobre ele e trocar opiniões e perspectivas em mútua contraposição** (ARENDT, PP, pp. 184-185, *grifos nossos*).

Platão não via o agonismo com bons olhos. A disputa sem freios entre os *logoi*, a *erística*, era vista por ele como perigosa. O *agon* precisava ser domado e tornar-se “dialética”, em que seu personagem, Sócrates, sempre terminaria como vencedor. O desejo de Platão de que todos se *comportassem* como se fossem um só homem, além de minar a possibilidade de ação e da manifestação da realidade do mundo comum e da distinção individual eliminaria consequentemente, o agonismo do âmbito político, isto é, a possibilidade de dissensão interna, considerada por Arendt “a própria essência da vida política” (ARENDT, EPF, p. 299).

Arendt relaciona a tentativa de Platão de superar a arbitrariedade dos assuntos humanos e de estabelecer um governo do filósofo, com o seu exaspero diante da condenação legal de Sócrates por seus concidadãos. Com a morte de Sócrates, Platão se tornara *desmedidamente sensível* às incertezas da política, portanto, seu desejo por segurança se tornara mais imperativo. Para Platão, seria preciso submeter a política à filosofia:

Platão, o pai da filosofia do Ocidente, tentou de várias maneiras contrapor-se à pólis e aquilo que ela definia por liberdade. Tentou-o **por meio de uma teoria política na qual os critérios da coisa pública não são criados a partir da própria política, mas sim da filosofia**, por meio de uma constituição que entrava em pormenores, cujas leis correspondem às ideias acessíveis apenas aos filósofos (ARENDT, OQP, p. 62; PP, p. 187, *grifos nossos*).

A filosofia política nasce com o projeto antipolítico de Platão, começo esse que, segundo Arendt, “é como um ‘acorde fundamental’ que ressoa em infundáveis modulações através de toda a história do pensamento ocidental” (ARENDR, EPF, p. 44). A postura antipolítica da *tradição* da filosofia política ainda hoje estaria na base dos preconceitos contra o poder (isto é, na convicção moderna “de que o ‘poder corrompe’”) e da desconfiança da atividade política, mediante a “ideia de que a política interna é uma teia de mentiras e ardis tecida por interesses escusos e ideologias ainda mais escusas e a política externa um pêndulo a oscilar entre a propaganda insulsa e o exercício da força bruta” (ARENDR, CH, p. 255; PP, p. 150).

Para entender adequadamente o pensamento de Arendt sobre essas questões, é necessário observar, de modo breve, o diagnóstico de Nietzsche sobre as causas da negação “platônica” do mundo múltiplo e contingente, que inaugurou os dualismos que se tornaram imperativos para a tradição filosófica ocidental ou metafísica tradicional, entre essência e aparência, ser x devir, verdade x opinião, teoria x prática, alma x corpo, caos x ordem, entre outros. Nietzsche se perguntou *quem* nega o mundo? Por que é negado? E o que quer com a negação? Quem nega é o *décadent* (MÜLLER-LAUTER, 1999). Nega por ter se tornado *desmedidamente sensível* ao sofrimento, ao devir, à contingência, à mortalidade<sup>15</sup>. Nega por *ressentimento* dessas condições. O que há de comum em todos os tipos de niilismo, para Nietzsche, é uma “náusea em relação ao mundo” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 123). Uma negação do mundo e da vida. O oposto do niilismo seria o trágico, o dionisíaco “dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos” (NIETZSCHE, CI, *O que devo aos antigos*, §5, p. 118). Se o niilismo diz Não ao mundo, o trágico diz Sim e não deve ser confundido com um “conformismo” obediente<sup>16</sup>. Em sua crítica ao niilismo,

---

<sup>15</sup> Outro autor influenciado por Nietzsche e por sua leitura do niilismo como sintoma é Peter Sloterdijk, que enxerga no “negativismo” da Teoria Crítica um sintoma de excesso de sensibilidade: “Acho que a Teoria Crítica encontrou um eu provisório para a crítica e um ‘local’, que confere suas perspectivas de uma crítica verdadeiramente decisiva – um local com o qual a teoria do conhecimento tradicional não conta. Gostaria de denominá-lo *a priori* da dor. Essa não é a base de um nobre crítica distanciada, que chega a grandes visões panorâmicas, mas uma postura de uma proximidade extrema (...) Adorno está entre os pioneiros de uma crítica renovada do conhecimento, que conta com um *a priori* emocional” (SLOTERDIJK, 2012, p. 20, p. 22).

<sup>16</sup> Como escreve Sloterdijk, “uma filosofia a partir do espírito do *sim* também inclui o *sim* ao *não*. Não se trata nesse caso, de nenhum positivismo cínico, de

Nietzsche chegou ao “*amor fati*”, e Arendt ao “*amor mundi*”. Correia (2011) sugere uma aproximação entre o conceito arendtiano de *amor mundi* e o conceito de Nietzsche de *amor fati*. Segundo Correia:

O vínculo estabelecido por Arendt entre a gratidão básica por tudo que é como é e nascimento, início, ação e espontaneidade assemelha-se, não obstante em uma medida tênue, aos experimentos de pensamento nietzschianos, com o *amor fati* e o eterno retorno: ao agir, não apenas o agente torna evento no mundo o que era apenas uma possibilidade ou capacidade, afirma ainda integralmente o mundo para o qual nasce novamente quando age, após ter nascido na Terra – assim como assume o fato natural e gratuito do seu nascimento como um evento no mundo humano deliberadamente desencadeado (CORREIA, 2011, pp. 66-67).

A negação niilista do mundo busca *outro* mundo, busca a *Verdade*. A “vontade de Verdade” era entendida por Nietzsche como um desejo por estabilidade, segurança, paz de alma, entretanto, a negação da vida e do mundo não resolvia o problema do sofrimento e produzia remédios cada vez mais radicais, pois “atacar o sofrimento na raiz é o mesmo que atacar a vida na raiz” (NIETZSCHE, CI, *Moral como contranatureza*, 1, p. 34). Essa ideia adquire contornos claramente políticos na reflexão de Hannah Arendt. Por exemplo, é possível afirmar que, para Arendt, atacar as calamidades da política (ou seja, a imprevisibilidade, a relatividade inerente aos assuntos humanos, etc.) é o mesmo que atacá-la na raiz, pois, para a autora, é a partir do “ônus da irreversibilidade e da imprevisibilidade” que “o processo da ação extrai sua própria força” (ARENDR, CH, p. 291).

Arendt, como Nietzsche, entende que as tentativas de negar a condição humana por seu caráter finito, terreno e plural são movidas pelo *ressentimento*, podendo assumir uma forma passiva “tal como o desejo teológico-metafísico para mover o ego para fora do mundo, além do tempo e do acaso” ou, uma forma ativa, com “a tentativa científico-

---

nenhuma atitude “afirmativa”. O *sim*, que tenho em vista, não é o *sim* de um vencido. Se se esconde nele algo da obediência, então seria da única obediência que podemos supor em relação a homens esclarecidos, a obediência a uma experiência própria” (SLOTERDIJK, 2012, p. 25).

tecnológica moderna de *abolir* os limites impostos pela mortalidade, mundanismo e pluralidade”<sup>17</sup> (VILLA, 2008, p. 401). Em ambos os casos, a aceitação da condição humana, ao que Nietzsche chamaria de “dizer Sim à vida”, é recusada veementemente. Este diagnóstico do ressentimento diante da tragicidade da condição humana fez Arendt levantar uma questão maior, sobre a qual Nietzsche não teria se detido: “Qual é o *significado político* de uma postura antimetafísica – de aceitar uma interpretação cultural da afirmação de Nietzsche de que ‘Deus está morto?’” (VILLA, 2008, p. 401). Segundo Villa, para Arendt, a vontade de um terreno extrapolítico e de escapar da relatividade fundamental dos acordos e opiniões só pode ser niilista, antipolítica e antidemocrática ao minar as próprias bases da política (VILLA, 2000, p. 232).

Na narrativa nietzschiana, quando a meta principal passa a ser a eliminação do sofrimento *a qualquer custo*, torna-se necessário derrogar qualquer possibilidade de sofrimento e, com isso, seriam atacadas também as mesmas raízes que produzem alegria. Tudo aquilo que produz alegria e intensifica a vida, mas pode trazer risco precisa ser extirpado. O sexo é admitido apenas para a reprodução, a paixão apenas para Deus, a glória se torna pecado capital e a “*mediocridade* dos desejos obtém honra e fama morais”<sup>18</sup>. Para Nietzsche, o resultado da expansão deste *remédio radical* no poder seria a transformação do homem em uma vontade paralisada, um “sublime aborto”<sup>19</sup>. O imperativo do temor de rebanho, aquele que diz “queremos que algum não haja mais nada a temer!” (NIETZSCHE, BM, § 201) quando

---

<sup>17</sup> Essa associação moderna entre a Verdade, o Bem e a técnica será discutida adiante no capítulo sobre Arendt contra a desmedida da tradição.

<sup>18</sup> Se na Era trágica da Grécia Antiga era mais valorizada a imortalidade e a permanência *neste mundo* e a *vita activa*, com a *inversão* de valores iniciada pelo platonismo e completada com o cristianismo: “Os impulsos e pendores opostos alcançam honras morais; passo a passo o instinto de rebanho tira suas conclusões. O quanto de perigoso para a comunidade, para a igualdade, existe numa opinião, num estado ou afeto, numa vontade, num dom, passa a constituir a perspectiva moral: o temor é aqui novamente o pai da moral (...) tudo o que ergue o indivíduo acima do rebanho e infunde temor ao próximo é doravante apelidado de *mau*; a mentalidade modesta, equânime, submissa, igualitária, a *mediocridade* dos desejos obtém fama e honra morais” (NIETZSCHE, BM, § 201). Ver também: Nietzsche (BM, § 62).

<sup>19</sup> “O santo junto ao qual Deus sente prazer, é um castrado ideal” (NIETZSCHE, CI, *Moral como contranatureza*, § 4, p. 37); “pois não parece que apenas *uma* vontade dominou a Europa por dezoito séculos, a de fazer do homem um *sublime aborto?*” (NIETZSCHE, BM, § 62, p. 60-1).

governa sem adversários, atua como motor de um longo processo que avança, sacrificando a liberdade, a pluralidade e a independência de espírito.

Arendt entende que o temor (e seus correlatos, o ressentimento da condição humana, o medo dos perigos da ação, da pluralidade, da política, da contingência, em suma, da liberdade) leva a uma substituição da ação pela *fabricação*. Assim, a disputa agonística entre perspectivas, o debate, a essência da vida política é substituído pela uniformidade da ordem e pelo *comportamento* meramente adaptativo em conformidade com a *administração*. Na medida em que a política depende de uma pluralidade de pontos de vista e é, por isso, marcada pela contingência e imprevisibilidade quanto aos seus resultados; ela só pode ser vista como algo perigoso e que deve ser evitado, “na esperança de que domínio dos assuntos humanos pudesse escapar da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes” (ARENDDT, CH, p. 275). Apesar de todos os riscos da ação (imprevisibilidade, irreversibilidade do processo e dos resultados) resultarem da condição humana da pluralidade, é ela própria, ou seja, o fato de que existam *os homens* e não o Homem na Terra, a condição *sine qua non* da política. Consequentemente, as tentativas de eliminar a pluralidade ou multiplicidade da vida política, segundo a politóloga alemã, resultam na “supressão do próprio domínio público”, no “domínio arbitrário de todos os outros” ou na “troca do mundo real por um mundo imaginário no qual esses outros simplesmente não existiriam” (ARENDDT, CH, p. 275, p. 292). As condições para a ação desapareceriam juntamente com o espaço para a diferença e singularidade.

O ideal de unidade e harmonia da *tradição* é construído a partir do temor. O temor em excesso e a teorização a partir dele ameaçam a existência da política. Mas *quem teme em demasia?* Certamente, não os homens de ação, não Péricles, político paradigmático da Era trágica grega, para quem “liberdade é coragem”<sup>20</sup>. Não são os homens de ação,

---

<sup>20</sup> Nas palavras de Péricles, retratadas por Tucídides: “(...) tendo em vista que a felicidade é liberdade e a liberdade é coragem, não vos preocupeis *exageradamente* com os perigos da guerra” (TUCÍDIDES, *Oração Fúnebre de Péricles*, 1999, p. 101). Arendt considerava a *Oração Fúnebre de Péricles* como um dos mais importantes documentos políticos da história. Arendt cita Péricles em diversos momentos e sempre em tom positivo. Ver: *A Condição Humana* (pp. 255-256), *Entre Passado e Futuro* (pp. 266-270, 273), *A Promessa Política* (pp. 50-51, 161, 179, 234).

mas os *filósofos* que entendiam que a política precisaria ser substituída por algo mais estável, mais seguro, eliminando qualquer possibilidade de arbitrariedade, o que, no fim, levaria à desvalorização da *opinião* frente à “infalibilidade” da verdade racional e, conseqüentemente, ao obscurecimento da própria atividade política.

A pergunta nietzschiana sobre “*quem é o filósofo*” não era feita pela tradição, que entendia a produção de teoria como algo derivado da razão pura, portanto, superior ao caráter decaído das opiniões dos demais cidadãos que viviam na “caverna”. A pergunta *quem* não significa uma redução da teoria a suas causas psicológicas, mas apenas permite um exame mais completo das perspectivas teóricas e suas razões. Um exame, por exemplo, do preconceito contra o poder, que talvez tenha sido “a mais longa unanimidade” na tradição do pensamento ocidental<sup>21</sup> ou, ainda, do preconceito contra a “ocorrência simultânea da liberdade com não soberania”, contra o fato de o agente “ser capaz de iniciar algo novo, mas incapaz de controlar ou prever suas conseqüências”<sup>22</sup> (ARENDDT, CH, p. 293). Estes preconceitos

---

<sup>21</sup> “Talvez nada em nossa história tenha durado tão pouco quanto a confiança no poder, e nada tenha durado mais que a desconfiança platônica e cristã em relação ao esplendor que acompanha seu espaço de aparência; e – finalmente, na era moderna – nada é mais comum que a convicção de que o ‘poder corrompe’. As palavras de Péricles, tal como nos relata Tucídides, são, talvez, únicas em sua suprema confiança na capacidade humana de, ao mesmo tempo e em um só gesto, por assim dizer, encenar e salvar sua grandeza e em que o próprio desempenho fosse suficiente para gerar a *dynamis* e prescindir da reificação transformadora do *homo faber* para mantê-la real” (ARENDDT, CH, p. 255). “Ninguém, talvez, mais do que Nietzsche – em sua tentativa de reabilitar o poder – reconheceu mais claramente que essa condenação do poder refletia claramente os anseios ainda inarticulados das massas (...)” (ARENDDT, PP, p. 151). Sloterdijk vê esse preconceito contra o poder também na Teoria Crítica e na estética de Adorno: “Em termos políticos e nervosos, a teoria estética, a teoria ‘sensível’, se funda em uma atitude de censura oriunda de uma mescla de sofrimento, desprezo e fúria em relação a tudo o que tem *poder* (...) Seu preconceito diz que, desse mundo, só poderia surgir um poder mau contra o vivente. E aqui se funda a estagnação da Teoria Crítica” (SLOTERDIJK, 2012, p. 22).

<sup>22</sup> Para Arendt, a soberania só é possível na imaginação, a qual é adquirida ao preço da realidade: “Se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra - e não, como sustenta Platão devido ao limitado vigor do

metafísicos contra o “esplendor que acompanha seu espaço de aparência” ou em relação ao “absurdo” entendimento da liberdade como não soberania (ARENDDT, CH, p. 255) podem elucidar o alcance da pergunta nietzschiana *quem* e se relacionam, em grande medida, com o imperativo do temor e sua origem niilista.

Incapaz de aceitar que a liberdade poderia implicar a não soberania ou que a ação poderia ter significado justamente por causa de sua “acidentalidade”, a tradição ocidental tem, repetidamente, buscado encontrar um substituto para a ação ao reinterpretá-la de um modo que permita ao iniciante manter o controle sobre o que ele começou. Tanto é que, para Arendt, “a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia ser facilmente interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política” (ARENDDT, CH, p. 277). A tentativa de substituir a ação, que é inerentemente agonística, pela fabricação, marca, para Arendt, o início da tradição da filosofia política ocidental e da concomitante desvalorização da política. A tradição da filosofia política teria sido, portanto, *antiagonística*. A *tradição* poderia até aceitar a ideia de antagonismo, conflito entre amigo e inimigo, desde que entendido como um meio para a *reconciliação final*, em que a unidade e harmonia finalmente viriam à tona, mas dificilmente aceitaria a ideia de agonismo, não uma guerra entre inimigos, mas uma disputa sem fim entre adversários que querem preservar os adversários como adversários para salvar a continuidade da disputa.

São inúmeras as passagens em que Arendt escreve que a *tradição* da filosofia ocidental é marcada por uma lógica niilista, um veemente esforço para escapar da “fragilidade” dos assuntos humanos, dos perigos da ação política e da “relatividade inerente” ao mundo plural<sup>23</sup>. Entretanto, somente a partir do cristianismo haveria uma radicalização dos pressupostos niilistas (negar o mundo, a contingência, o devir, a

---

homem, que o faz depender do auxílio de outros. Todas as recomendações propostas pela tradição para que o homem possa superar a condição de não soberania e atingir uma integridade intocável da pessoa humana equivalem a compensações para a intrínseca ‘fraqueza’ da pluralidade” (ARENDDT, CH, p. 292).

<sup>23</sup> Rosset, filósofo trágico, de modo semelhante, entende a tradição ocidental como antitrágica: “A história da filosofia ocidental abre-se por uma constatação de luto: a desapareção das noções de acaso, de desordem, de caos. Disso é testemunha a palavra de Anaxágoras: ‘no começo era o caos, depois a inteligência, que arruma tudo’” (ROSSET, 1989, p. 13).

luta; “um dia não ter mais nada a temer”, neutralizar as vontades em busca de estabilidade e segurança) e, conseqüentemente, do desejo de escapar da política. Segundo Arendt, “o apolitismo da Filosofia antiga renunciava a atitude **antipolítica** muito **mais radical** do Cristianismo primitivo” (ARENDR, EPF, p. 106, *grifos nossos*). Para a autora, “a moralidade cristã, em contraposição a seus preceitos religiosos fundamentais, sempre insistiu que cada um deve cuidar de seus afazeres e que a responsabilidade política consistiu antes de tudo um ônus” (ARENDR, CH, p. 73). Arendt cita o *Apologeticus*, 38, de Tertuliano: “nada é mais estranho a nós, cristãos, do que o que diz respeito ao público”<sup>24</sup> (ARENDR, PP, p. 194).

Se a moralidade cristã é mais radical que a filosofia antiga em sua negação do mundo e da condição humana, a Era moderna teria sido ainda mais radical em seu desejo de eliminar a política ou pelo menos mantê-la sob controle, instrumentalizando-a. Pensamos que há uma hipótese nietzschiana por trás da crítica de Arendt ao eclipse da política na modernidade: a tradição ocidental tentou suplantar a arbitrariedade do mundo (caos, contingência, vontade, ação, política, poder, beleza, diferença), mas o resultado foi o da produção de uma arbitrariedade ainda maior. A tentativa de superar o poder enquanto poder, por exemplo, só seria possível por meio da neutralização cada vez maior das vontades, da criação de “sujeitos dóceis”, incapazes de *agir*:

**Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação,** que outrora era excluída do lar doméstico. Ao invés da ação, a sociedade espera de cada um de seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los comportarem-se, a excluir a ação espontânea

---

<sup>24</sup> “Nietzsche cita Tertuliano, na *Genealogia da Moral*, como um exemplo da introdução do ressentimento e da vingança no cristianismo depois de Paulo (pois estes elementos estariam ausentes em Cristo). Escreve Tertuliano: “Mas restam outros espetáculos, aquele último e perpétuo dia do juízo, aquele dia não esperado pelos povos, dia escarnecido, quando tamanha antiguidade do mundo e tantas gerações serão consumidas num só fogo. Quão vasto será então o espetáculo! Como admirarei! Como rirei! Lá me alegrarei! Lá exultarei, vendo tantos e tão grandes reis, de quem se dizia estarem no Céu, gemendo nas mais fundas trevas, junto ao próprio Júpiter e suas testemunhas” (TERTULIANO, *De spectaculis apud Nietzsche*, GM, I, §15, pp. 41-42).

ou a façanha extraordinária<sup>25</sup> (ARENDR, CH, p. 49, *grifos nossos*).

## 2.1 PENSANDO A AÇÃO COMO *PERFORMANCE* AGONÍSTICA

A fuga da política e desconfiança com relação aos assuntos humanos em geral, remonta, portanto, ao preconceito da tradição metafísica (platônica) contra a pluralidade e contra a contingência e o devir; forneceria, segundo Arendt, os pressupostos para a neutralização das diferenças e para a substituição da política na modernidade, pela *mera administração* e substituição da *ação* pela *fabricação*. Embora as tentativas filosóficas, como a utopia do rei-filósofo de Platão, jamais tenham “desempenhado papel perceptível na história (...) elas serviram como veículo dos mais eficazes para conservar e desenvolver uma tradição de pensamento político, na qual, o conceito de ação era, conscientemente ou inconscientemente, interpretado **em termos de produção e fabricação**” (ARENDR, CH, pp. 283-284, *grifos nossos*). Com o início da tradição da filosofia política ocidental, surge “a ideia de que a política é uma necessidade, de que a política em sentido amplo é **apenas um meio** para se alcançarem fins mais elevados situados fora dela e de que ela deve, portanto, justificar-se em termos desses fins” (ARENDR, PP. p. 188, *grifos nossos*). O problema, para Arendt, é que:

Se fosse certo que a ação política persegue fins e deve ser julgada de acordo com a sua conveniência, se seguiria que a ação política se ocupa de coisas que não são políticas em si mesmas, mas superiores à política, assim como todos os fins devem ser superiores aos meios (...). Seguir-se-ia que a ação política cessaria uma vez alcançados os seus fins e que a política em geral — que já não seria senão o meio mais adequado, isto é, conveniente, de se alcançarem os fins não-políticos que são a sua única razão de ser — a

---

<sup>25</sup> Villa comenta a crítica de Arendt ao comportamento meramente adaptativo e aos regimes ascéticos: “*Here Arendt mediates between Nietzsche’s critique of the ascetic regimes through which individuals are ‘tamed’ and made useful to the ‘herd’, and Weber’s savage depiction of the **Ordnungsmensch** fostered by the bureaucratic penetration of everyday life. And, of course, she prefigures Foucault’s basic theme in Discipline and Punish*” (VILLA, 2000, p. 232).

certa altura desapareceria por completo da história humana (ARENDDT, PP, p. 258).

Para Arendt, um entendimento exclusivamente utilitário da política é problemático, porque além de minar a dignidade própria e a autonomia do âmbito político, poderia justificar, sem mais, o uso da violência. A consideração da ação política como um *meio* seria inconciliável, não só com a liberdade, mas com a qualidade contingente (ou trágica)<sup>26</sup> da vida política. Pois, quando o ator político inicia algo, sua ação é inserida numa “teia preexistente de relações humanas”, onde toda ação se converte em reação em cadeia e cada ato pode gerar uma infinidade de novos processos que, além de adquirirem autonomia em relação ao agente, são irreversíveis, ilimitados e imprevisíveis (ARENDDT, CH, p. 230). A ambiguidade intrínseca à ação reside, segundo Arendt, exatamente neste seu elemento trágico:

O homem não saber o que faz com relação aos outros, poder fazer o mal pretendendo fazer o bem e vice-versa e mesmo assim querer da ação a mesma concretização de desígnios que marca seu império no intercurso com as coisas naturais, materiais, tem sido o grande tópico da tragédia grega desde a antiguidade grega (ARENDDT, PP, p. 105).

---

<sup>26</sup> O reconhecimento da *dimensão trágica* da ação é o que distingue, centralmente, a leitura agonística das leituras consensuais ou deliberativas da obra de Arendt. Os críticos da dimensão agonística, já haviam notado que a teoria da ação de Arendt não era instrumental ou estratégica, quer dizer, que Arendt não reduzia a política a um cálculo racional de interesses nem avaliava a ação apenas a partir de seus resultados. Ocorre que isso não é tudo sobre a teoria da ação de Arendt, pois, o simples reconhecimento da dimensão não utilitária ou não estratégica da ação não capta o essencial e específico da teoria da ação arendtiana: a ênfase no caráter essencialmente não soberano do agente na ação. Adriano Correia, em seu artigo *Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche)* considera que “o sentido trágico da ação repousa no fato de que o agente nunca é soberano com relação aos desdobramentos do que inicia nem com relação a suas próprias motivações, mas repousa também na ambiguidade, na imprevisibilidade, na irreversibilidade e na ilimitabilidade de toda ação humana” (CORREIA, 2011, p. 72). Sobre Arendt e o trágico ver também: Peter Euben, em *Arendt's Hellenism* (2006); Robert Pirro, em *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy* (2001); Jacques Taminiaux, em *Rome and Athens* (2006).

A relação do homem com a contingência do mundo repousa na ideia de que, não só o agente nunca é soberano quando age, seja com relação aos resultados da ação que inicia ou com relação as suas motivações para agir (supremacia da ação sobre o agente), mas também reside no caráter ilimitado, imprevisível e irreversível inerente à própria constituição do agir político. Pois, para Arendt, na ação, ao contrário da fabricação, os agentes são tudo, menos soberanos: os resultados dos eventos que iniciam são incertos e escapam ao seu controle. Nesse sentido, para Arendt “em nenhuma outra parte – nem no trabalho, sujeito às necessidades da vida, nem na fabricação, dependente do material dado – o homem parece ser menos livre que naquelas capacidades cuja própria essência é a liberdade” (ARENDR, CH, p. 291). Ao contrário do mundo do trabalho ou da fabricação, a ação é a única atividade que ocorre *necessariamente* entre homens, seres atuantes que nunca são somente “agentes”, mas sempre, concomitantemente, “pacientes”. Segundo Arendt, os homens “nunca foram e jamais serão capazes de desfazer ou sequer de controlar com segurança qualquer um dos processos que desencadeiam por meio da ação”, e essas incapacidades equiparam-se com a impossibilidade, “quase igualmente completa, de prever as consequências de um ato e mesmo de conhecer com segurança os seus motivos” (ARENDR, CH, p. 290). É nesse sentido que Arendt “descentraliza o sujeito do campo político de modo similar à descentralização de Nietzsche do sujeito moral” e rejeita as filosofias da ação que pressupõem a ideia de sujeito centrado e autônomo (VILLA, 1992, p. 275).

O reconhecimento da não soberania do ator político e da pluralidade como *a* condição da política resulta em uma concepção de ação que resgata a dimensão performática (estética) da ação, pois se os atores nunca são propriamente autores de seus atos; se não podemos controlar ou entrever suas motivações que permanecem para sempre ocultas e, tampouco, antever com certeza os resultados de seus atos, que são sempre ilimitados e imprevisíveis, nada mais coerente – considerando o projeto arendtiano de resgatar o sentido da política – do que deslocar a *tradicional* preocupação com os fins, motivos e consequências para o “virtuosismo” da *performance* do ato. A ênfase arendtiana na *performance* da ação busca minar a distinção entre sujeito e ação e a concepção da liberdade como autonomia, juntamente com a noção agostiniana de livre-arbítrio. Porque, para Arendt, foi justamente o esforço para manter a ação do início ao fim sobre controle, que motivou toda a tradição do pensamento político e filosófico hegemônico

no Ocidente, transfigurando, por fim, o próprio caráter e significado da ação e da política (ARENDR, CH, pp. 287-294).

A partir da identificação da ação livre ou da política com um tipo de *performance* ou virtuosismo – que só se realizaria publicamente enquanto os atores políticos agem, nem antes e nem depois –, Arendt se distancia de toda a tradição do pensamento ocidental que, desde Platão e Aristóteles, considera a política *útil* para um fim maior do que ela mesma. Se, para Platão a política deveria ser ordenada a fim de tornar a filosofia possível, para Aristóteles, o fim da política era tornar a “vida boa” possível, enquanto na Era moderna, a política, segundo Arendt, estaria ordenada, a fim de possibilitar a autopreservação e prevenir, seguindo a ideia de Hobbes, uma “morte violenta”<sup>27</sup>. Quando a política tem um fim que é constituído em uma esfera fora dela (*bios theoretikos*, *vita contemplativa* ou a segurança privada), esta esfera (que não a pública-política) tem prioridade sobre a política, passando a ser dominada por algo exterior ao seu próprio âmbito (ARENDR, HPT, p. 26). Quando a política é considerada *apenas* um *meio* a serviço de um fim maior que ela mesma poderia se tornar incompatível com a liberdade nascida da pluralidade e do espaço público, como mostraram alguns desenvolvimentos políticos dramáticos do século XX.

A fim de romper com o esquema instrumental e moralizante que a tradição engendrou a atividade política, Arendt estabelece uma concepção em que a política tem um valor intrínseco, a partir da avaliação da ação como *performance*, como *energeia*<sup>28</sup>, em que o significado da política está em seu próprio exercício e não em sua motivação ou resultado. Arendt recorre à noção de *energeia*, pois

---

<sup>27</sup> De acordo com Baluch (2013, p. 2), Maquiavel seria a única exceção para esta “falha que Arendt vê como característica de toda tradição do pensamento filosófico ocidental”. Ao contrário da visão instrumental da política, da política como um *meio* para algo fora dela, Maquiavel apresentaria uma visão não teleológica ou performativa da política. Baluch se baseia especialmente nas conferências não publicadas de Hannah Arendt sobre Maquiavel, onde a autora afirma que Maquiavel “*never asks: What is politics good for? And this is very surprising. Nobody except him leaves out this question altogether. Politics has no higher aim than itself*” (ARENDR, HPT, p. 26, *grifos nossos*). Villa, por outro lado, discorda que Maquiavel possua um modelo performático da política. Ver: Villa (1996, p. 77).

<sup>28</sup> “Noção aristotélica (...) com a qual se designavam todas as atividades que não visavam a um fim (que são *ateleis*) e não deixavam obra alguma atrás de si (...)” (ARENDR, CH, p. 257).

detecta ainda certa instrumentalidade na ideia de *práxis* aristotélica (ARENDDT, CH, p. 245). Segundo Villa, a interpretação da ação como *energeia* é algo que leitores como Habermas deixam de notar, pois estabelecem o consenso como um *telos* da ação política (VILLA, 1992, p. 278). Arendt, ao contrário, busca romper com o esquema teleológico em sua teorização da ação, a partir de uma tentativa de pensar a *práxis* fora das categorias *meio-fim*. Para Arendt, nos “casos de ação e discurso, não se busca um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade que, assim, converte-se em *entelecheia*, e a obra não sucede ao processo e o extingue, mas está incrustada nele; o desempenho é a obra, é *energeia*” (ARENDDT, CH, p. 257). Isso significa que se a política possui um fim, ele só pode ser a realização da liberdade no espaço público por meio da ação: “A liberdade, que só raramente – em épocas de crise ou de revolução – se torna alvo direto da ação política, é na verdade o motivo por que os homens convivem politicamente organizados. Sem ela, a vida política como tal seria destituída de significado. A *raison d'être* da política é a liberdade e seu campo de experiência é a ação” (ARENDDT, EPF, p. 192).

Em sua tentativa para recuperar o sentido intrínseco original da ação e reconsiderá-la em termos de *performance agonística*, Arendt se inspira nas experiências políticas deixadas de fora pela tradição, considerando especialmente a experiência da ação no reino grego pré-*pólis*, pois nesse tempo “os feitos humanos eram tidos como portadores de uma grandeza específica toda sua, de tal modo que nenhum ‘fim’, nenhum *telos* último era necessário e sequer podia ser usado para justificá-los” (ARENDDT, PP, p. 92). Arendt quer assim recuperar a dignidade própria do âmbito político, baseada nos conflitos guerreiros dos tempos de Homero, onde “nem a moralidade do homem nem a fragilidade dos assuntos humanos eram ainda argumentos contra a grandeza do homem e a grandeza potencial de seus empreendimentos” (ARENDDT, PP, p. 92). Para ilustrar que o virtuosismo da política estaria em sua própria *performance*, Arendt apresenta uma analogia entre a política e as artes performáticas, como “tocar flauta, dançar, pilotar e navegar”. Nessas ocupações, o significado estaria “no próprio desempenho e não em produto final que sobrevive à atividade que o trouxe ao mundo e que dela se torna independente” (ARENDDT, EPF, pp. 199-201).

Um entendimento performático da política não significa, contudo, que a concepção arendtiana da política seja *meramente* estética, da política simplesmente pela política ou que Arendt desconsidere a importância de avaliar os *princípios* que orientam a ação ou de

estabelecer objetivos na política. Segundo Duarte, a ênfase de Arendt no caráter performático da ação enquanto desempenho virtuoso, “não implica que ela tenha sucumbido a uma estetização inconsequente da ação política, como se esta não fosse mais do que um jogo estilizado, por meio do qual os homens tentam distinguir-se dos demais e deixar sua marca heroica de sua individualidade no mundo” (DUARTE, 2000, p. 225).

Ao contrário das interpretações da política arendtiana como pura ou essencialista<sup>29</sup>, por uma parte, e das interpretações consensuais ou de inspiração neoaristotélicas da ação arendtiana, por outra, argumentamos que grande parte do conteúdo da política democrática, pensada nos moldes arendtianos, constitui-se no próprio debate sobre quais questões são, de fato, de interesse público. Para Arendt, os fins a que os cidadãos devem almejar na política estão longe de serem absolutos, universais, imutáveis: eles se constituem num processo de discussão aberta e de debate contínuo.

O que Arendt condena é a introdução na política de parâmetros absolutos, definidos *a priori*, pois temia que com isso se eliminasse a própria liberdade, trazendo “a ruína a todos”<sup>30</sup> (ARENDR, SR, p. 122). Para Arendt, os objetivos da política, ou seja, o que uma comunidade

---

<sup>29</sup> Enquanto Arendt é uma das importantes fontes para os teóricos da teoria democrática agonística, Bonnie Honig e William Connolly não deixam de criticar o caráter “reducionista” e “aristocrático” da sua concepção de espaço público. Eles acusam Arendt de manter distinções injustificadamente elitistas ou essencialistas, entre o público e privado, entre *homme* e *citoyen*. A análise dessas críticas e o debate em torno da divisão entre público e privado é um tanto complexo e exigiria um exame mais detido, que não cabe neste estudo. Por hora, compartilhamos a visão de Villa de que a divisão entre público e privado é uma estratégia teórica de Arendt para afastar a redução da política a meios ou a mera administração, o que, de maneira nenhuma, levaria a uma rígida determinação *a priori* de quais seriam os assuntos públicos. Para Arendt, é na política, por meio do debate agonístico e plural, que deve ser definido o que é público e quais são os fins que a política deve almejar.

<sup>30</sup> “(...) toda pretensão, na esfera dos assuntos humanos, a uma verdade absoluta, cuja validade não requeira apoio do lado da opinião, atinge na raiz mesma toda a política e todos os governos” (ARENDR, EPF, pp. 289-290). “(...) ao aplicar-se o absoluto – justiça, por exemplo, ou o ‘ideal’ em geral” (como em Nietzsche) a um fim, antes de mais nada se faz com que sejam possíveis ações injustas, bestiais porque o ‘ideal’, a justiça mesma, já não existe como padrão de medida, mas se converteu num fim realizável, produzível no mundo” (ARENDR, *Dektagbuch apud* PP, pp. 43-44). “O absoluto (...) quando é introduzido na esfera pública, traz a ruína a todos” (ARENDR, SR, p. 122).

política deve alcançar, resultam do debate plural e agonístico na esfera pública e não devem ser impostos de fora, pois isso negaria o fato da pluralidade humana, que “se materializa na diferença absoluta de todos os homens entre si, que é maior do que a diferença relativa entre os povos, nações e raças” (ARENDT, PP, p. 147).

Tampouco, uma concepção performática da ação se confundiria com a expressão do si-mesmo do ator no espaço público (modelo expressivista). Segundo Villa (1992), os modelos expressivistas de ação se centram na metáfora do “artista”<sup>31</sup>. A audiência e o cuidado com o mundo, praticamente não tem apelo algum nestes modelos. Segundo Villa, estes modelos políticos expressivistas e subjetivistas têm raízes no Romantismo e no pensamento de Rousseau, que inaugura uma concepção de política “autêntica” relacionada à autoexpressão do próprio si-mesmo (único, integrado e que é precedente da ação) no espaço público. O agonismo de Arendt, ao contrário, se baseia na metáfora do “teatro” e é fundamentalmente dependente da artificialidade e do convencionalismo políticos, da descentralização do ator político, do papel da “audiência”, que é quem dá o sentido e significado para a ação política.

Claro que não se pode deixar de notar o caráter agonístico da ação política arendtiana, como uma forma de distinção e de revelação do “quem”, de uma identidade única e distinta do ator político. Contudo, esta revelação não seria como acusam os intérpretes consensuais, a exteriorização de um potencial interior, nem a expressão de um eu “verdadeiro”. Isso por dois motivos centrais. Primeiro, Arendt, de modo similar a Nietzsche, não acredita que haja um sujeito unificado, estável, *além* das aparências, que seja passível de expressão. “Como atores políticos”, segundo Villa, “divulgamos nossas identidades únicas, mas nunca expressamos a nós mesmos” (VILLA, 1996. p. 92). Honig, assim como Villa, insiste não só na “dimensão necessariamente agonística de toda a ação em concerto” no pensamento de Arendt (HONIG, 1995, p. 156), mas também na ideia de que “os atores no pensamento de Arendt (...) pressupõem um eu instável e múltiplo, que busca, na melhor das hipóteses, sua episódica autorealização na ação. (...) Esse eu não é nunca

---

<sup>31</sup> Os modelos de ação “expressivistas” ou “subjetivistas”, são frequentemente encontrados, na visão de Villa, em interpretações pós-modernas do agonismo *a la* Nietzsche/Burckhardt, que, contrário do modelo arendtiano, colocam o ator no seu centro e dão pouca importância ao papel do espectador ou de uma audiência.

um só. Ele próprio é um local de um combate agonístico”<sup>32</sup> (HONIG, 1995, pp. 141-142). Disso decorre que as identidades são performativamente produzidas e que, portanto, a concepção de política agonística arendtiana, deliberadamente, evita a expressão sobre “o que” somos, em favor de uma política performativa que agonisticamente produz “quem” nós somos ao serem geradas episodicamente novas identidades.

Um segundo ponto que afasta a ideia de que o agonismo arendtiano seria “expressivista” é que, embora a identidade do agente seja revelada na ação, esta identidade é sempre oculta, pois ninguém sabe “quem revela quando desvela a si mesmo no feito ou na palavra”<sup>33</sup> (ARENDRT, CH, p. 225). Este fato refletiria uma espécie de “natureza descentralizada” da revelação do agente, pois “seu desvelamento quase nunca pode ser alcançado como um propósito deliberado, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse “quem” do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades. Pelo contrário, é quase certo que o ‘quem’ que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa” (ARENDRT, CH, p. 224). Arendt *descentraliza* então o agente da ação que nunca é “autor ou produtor” de si-mesmo ou de sua estória de vida e coloca a *audiência* no centro da cena pública: é a audiência que decide o significado da ação em público e que define “quem” ela revela. A identidade do ator político não é, portanto, algo dado ou anterior ao ato, mas um *produto* da ação que se desvela mediante à estilização e disciplina da multiplicidade de forças conflitantes que formam o agente, entendido como algo disperso e fragmentado por um lado, e vinculado ao papel público (*persona*), por outro.

Esta leitura que afirma que a ação tem um valor intrínseco ou performático não se confunde, portanto, com uma visão voluntarista da política e estaria mais de acordo com a ambição teórica de Arendt que, em estratégia similar a de Nietzsche e a de Heidegger, busca combater o caráter reducionista da concepção instrumental e moral da ação. A ênfase na *grandeza* ou na *beleza* da ação romperia, tanto com a trama

---

<sup>32</sup> Segundo Honig, essa perspectiva agonística da identidade via Arendt seria mais apropriada para uma ação política feminista na medida em que um “feminismo agonístico” poderia, melhor do que as outras variedades de feminismo, desestabilizar identidades estabelecidas e “(re)fundar, aumentar, e alterar as práticas que regem sobre o sexo /gênero” (HONIG, 1995, p. 159).

<sup>33</sup> “Nós, homens do conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos (...)” (NIETZSCHE, GM, *Prólogo*, § 1, p. 7).

teleológica, isto é, com a redução da ação política ao campo da instrumentalidade, quanto com a análise da ação política a partir de fundamentos cognitivos, racionais ou morais, posicionando a teoria arendtiana da ação no projeto nietzschiano de superação da tradição metafísica ou “platonismo”.

Tendo identificado o potencial antipolítico e tirânico da *tradição* e sua ideia da política como fabricação, a reconsideração arendtiana da ação busca romper com a *tradição* da filosofia e do pensamento político do Ocidente ao afirmar o que esta havia tentado negar: a contingência, a fenomenalidade e o agonismo (pluralidade agonística) como elementos constitutivos da ação. Arendt, como pensadora trágica, afirma a energia da *contingência* ao considerar que o virtuosismo da ação se manifesta somente em termos de oportunidades fornecidas pela fortuna, pois “não há *virtù* sem fortuna e não há fortuna sem *virtù*”<sup>34</sup>. Ainda, se a *performance* é importante para julgar a ação e não *apenas* seus resultados ou as intenções do agente, a *fenomenalidade* torna-se central na estrutura da ação arendtiana: o espaço público é assim um “espaço de aparências”, “uma espécie de anfiteatro onde a liberdade podia aparecer” (ARENDDT, EPF, p. 201). Sem audiência, os discursos e atos não “aparecem” no mundo, e o fracasso em atingir tal expressão fenomênica equivaleria, segundo Arendt, à própria ausência da realidade, pois “a presença de outros que veem o que vemos e ouvem o que ouvimos, garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (ARENDDT, CH, p. 62). Por último, a partir da concepção de liberdade como “*performance* virtuosa”, Arendt reafirma o fato de que o agonismo é uma das condições fundamentais para a liberdade, pluralidade e mesmo para a realidade do mundo. Sem os outros atores, sem diferentes perspectivas sobre o mesmo objeto, o ator político não teria oportunidade para expressar sua *virtù*, pois “o desempenho em si”, segundo Arendt, “depende de outros” (ARENDDT, EPF, p. 201) e não pode existir para além da mútua contraposição de perspectivas em um espaço compartilhado.

---

<sup>34</sup> “Não há *virtù* sem fortuna e não ha fortuna sem *virtù*; a interação entre elas indica uma harmonia entre o mundo – agindo um sobre o outro e realizando conjuntamente – tão remota da sabedoria do político como da excelência moral (ou de outra espécie) do indivíduo e da competência dos peritos” (ARENDDT, EPF, pp. 181-182).

### 3 ARENDT E OS ANTIGOS

A partir do diagnóstico da morte do fundamento e do niilismo como um dos motores centrais da tradição, Arendt busca realizar um “desmantelamento” crítico dessa tradição, ao invés de buscar reconstruí-la. Nesse movimento, Arendt se volta para o mundo Antigo, especialmente para a Grécia pré-filosófica (trágica, pagã) e para a *res publica* romana, em busca de fragmentos originários da experiência do político.

Neste capítulo, buscamos analisar alguns dos elementos da tradição da Grécia trágica e também da tradição romana que serviram de inspiração para o agonismo de Arendt. A partir da identificação de alguns dos elementos pré-filosóficos da Grécia Antiga, presentes no agonismo arendtiano (*agon*, *doxa*, *phronesis*, *philia*), e da tradição romana (*política externa*, *legislação*, *humanitas*), nosso objetivo é distanciar o aspecto agonístico do pensamento arendtiano de posições que entendem o conflito como autoexpressão (na leitura consensual do agonismo de Arendt) ou como disputa entre *grupos* pela hegemonia (na chave schmittiana). Para isso, analisamos o significado do agonismo, relacionando-o, em um primeiro momento, com as noções de *imparcialidade homérica*, *doxa* e *phronesis*, originadas na Grécia pré-filosófica (trágica); e, em um segundo momento, a partir da consideração da herança grega no traço individualista do agonismo arendtiano (noção grega de *agon*); depois, avaliamos a influência da consideração romana de Lei e de política externa no agonismo arendtiano e, por último, consideramos a postura anti-humanista ou o apelo arendtiano de um cuidado com o mundo que, em grande medida, está vinculado à ideia grega de *philia* ou romana de *humanitas*.

### 3.1 IMPARCIALIDADE HOMÉRICA, *PHRONESIS* E *DOXA* COMO CRITÉRIOS POLÍTICOS

Segundo Arendt, o inspirador nos relatos de Homero não é só que eles nos revelam o caráter sagrado da luta, mas também nos desvendam a extraordinária imparcialidade com que Homero narrou seus contos, a partir de uma isenção em relação ao julgamento da história. Essa teria sido uma das maiores perdas com a introdução da ideia de Verdade e Bem da tradição platônica e judaico-cristã no mundo: o desaparecimento quase total daquilo que Hannah Arendt chamou de *imparcialidade homérica*. Essa noção não tinha nenhuma relação com a ideia de imparcialidade como acesso a uma verdade objetiva, a partir de um ponto incondicionado acima das perspectivas ou com uma “objetividade destituída de juízos de valor no sentido moderno” (ARENDDT, PP, p. 224), mas, ao contrário, era uma imparcialidade *trágica*, derivada do reconhecimento da parcialidade necessária de toda perspectiva, da “capacidade de ver a mesma coisa primeiro de lados opostos e depois de todos os lados” (ARENDDT, PP, p. 228). Esta imparcialidade se inseria na cosmologia trágica, que era politeísta, naturalista, sem livro revelado, sem clero, sem “mundo verdadeiro” por trás das aparências, sem *missão* do Bem contra o Mal (CASTRO, 2010, pp. 82-104) – e foi o que permitiu aos gregos que reconhecessem a grandeza e glória de seus adversários e também de seus feitos em si mesmos. Para Arendt, a imparcialidade homérica “assentava-se sobre o pressuposto de que as grandes coisas são auto-evidentes e brilham por si mesmas; de que o poeta (...) tem somente de preservar sua glória” (ARENDDT, EPF, p. 83).

Na *Ilíada*, o herói do povo adversário na guerra, o troiano Heitor, é apresentado como possuindo mais virtude que o herói grego Aquiles e, em vez de apresentar apenas o seu próprio lado como porta-voz do Bem, segundo Arendt, “a guerra contra Tróia tem dois lados, os quais Homero vê pelos olhos dos gregos não menos do que pelos olhos dos troianos” (ARENDDT, PP, p. 227).

A imparcialidade, e com ela toda historiografia legítima, veio ao mundo quando Homero decidiu cantar os feitos dos troianos não menos que os dos aqueus e louvar a glória de Heitor não menos que a grandeza de Aquiles. Essa imparcialidade homérica, ecoada em Heródoto, que decidiu impedir ‘que os grandes e maravilhosos feitos de gregos e bárbaros perdessem seu devido quinhão

de glória', é ainda o mais alto tipo de objetividade que conhecemos (ARENDDT, EPF, p. 81).

Essa extraordinária objetividade que veio ao mundo com Homero também estaria presente em alguns dos truques dos sofistas, “cuja importância para que o pensamento humano se libertasse das restrições dogmáticas nós subestimamos ao condená-los, junto com Platão, por razões morais” (ARENDDT, PP, p. 228). Segundo Arendt, os gregos teriam aprendido com os incessantes diálogos dos sofistas como “intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria ‘opinião’ – o modo como o mundo lhe aparecia e lhe abria (...) - com os de seus concidadãos. Os gregos aprenderam a *compreender* – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos” (ARENDDT, EPF, p.82).

As peças do gênero trágico de Ésquilo, Sófocles e Eurípides também são uma mostra viva do extraordinário grau de objetividade dos gregos. O típico conflito trágico, como é bem conhecido, não era o conflito entre bem e mal, mas entre bem e bem (CASTRO, 2010, p. 25). Em *Antígona*, de Sófocles, temos o *bem* manifesto na intenção de Antígona dar enterro digno ao irmão, em conflito trágico com o *bem* expresso no decreto de Creonte, pensado a partir da defesa do bem da *polis* contra o irmão de Antígona que passara ao lado inimigo da guerra. Creonte e Antígona caem no infortúnio por desmedida, não por maldade. Desmedida de Creonte, em primeiro lugar, mas também de Antígona. De qualquer forma, a culpa trágica não tinha nenhuma relação com a ideia de pecado ou responsabilidade moral no sentido moderno, mas era decorrente de um erro (*hamartia*), entendido em sentido não moral (KAUFMANN, 1992, p. 141).

A ausência de uma ideia mais forte de Bem e Mal permitia que os “pagãos” gregos admirassem as virtudes dos adversários e a beleza de seus feitos. A mais antiga peça de teatro trágica que permaneceu preservada, *Os Persas*, de Ésquilo, apresenta o povo rival, os persas, como virtuosos. A peça *Ájax*, de Sófocles, também é bastante reveladora da imparcialidade homérica. Nela, há um diálogo entre Ulisses e Agamenon diante do corpo de Ájax que momentos antes havia tentado matar Ulisses e seus soldados. Apesar disso, Ulisses quer dar enterro digno para Ájax:

AGAMÊMNON – Recorda a quem concedes teu favor.

ULISSES – Inimigo, mas tinha fibra nobre.

AGAMÊMNON – Louvas tanto um cadáver inimigo?

ULISSES – Virtude conta mais que a inimizade (SÓFOCLES. *Ájax*. 1355-58).

A valorização dos inimigos ou dos que foram derrotados e destruídos é também uma amostra da imparcialidade e do esforço dos gregos para impedir que grandes feitos sejam esquecidos. Esse grau de imparcialidade que busca enaltecer vencedores e vencidos “ecoa por toda história grega” e não deixa de marcar a própria organização do espaço público da *polis*. Segundo Arendt, podemos reconhecer na atividade política grega “a mesma bilateralidade manifestada por Homero em seu poema sobre a Guerra de Tróia”, que “assume a tremenda multiplicidade dos temas abordados que discutidos por muitos na presença de outros tantos, são trazidos a público e obrigados, por assim dizer, a revelar todos os aspectos” (ARENDDT, PP, p. 228). Para Arendt, um testemunho vivo do extraordinário grau de objetividade na experiência da *polis* grega são “as falas em que Tucídides articula as posições e interesses das partes em conflito” (ARENDDT, EPF, p. 82), que remontam a capacidade de Homero “de olhar com iguais olhos o amigo e o adversário, a vitória e a derrota” (ARENDDT, EPF, p. 324). Para Arendt:

O singular ideal grego, parâmetro, portanto, de uma atitude que é especificamente política está na *phronesis*, a percepção do homem político (o *politikos*, não o estadista, que nem sequer existia nesse mundo), que tem tão pouco a ver com a sabedoria, que Aristóteles a definiu explicitamente como contraposta a sabedoria dos filósofos. Essa percepção política não significa outra coisa senão a visão mais ampla possível de todas as posições e pontos de vista possíveis desde os quais uma questão pode ser vista e julgada (ARENDDT, PP, p. 229).

Aristóteles define a *phronesis* (prudência) como uma virtude intelectual do homem prático, capaz de auxiliá-lo a tomar a melhor decisão *em cada contexto* e, portanto, “explicitamente como contraposta a sabedoria dos filósofos” (ARENDDT, PP, p. 229), leia-se universal, superior, neutra e categórica (para usar uma expressão posterior). Pois, a

sabedoria filosófica, ao contrário da noção de *phronesis*, estava relacionada ao conhecimento daquilo que é *necessário* e independente das diversas opiniões dos cidadãos. Entretanto, para o estagirita, o mundo sublunar é marcado pela *contingência* e sobre as coisas humanas, especialmente, na política, não seria possível uma sabedoria nesse sentido filosófico. Aristóteles, com sua teoria da prudência se reaproxima da tradição trágica que havia sido negada por Platão, a qual aponta para o caráter humano, limitado e perspectivo de todo conhecimento sobre as coisas humanas<sup>35</sup>. A prudência (trágica) de Aristóteles não estaria acima das perspectivas, contemplando *A ideia de Bem* e não significa outra coisa senão “a capacidade de ver, de fato, as coisas de diferentes lados” ou, nos termos de Arendt, “politicamente” (ARENDR, PP, pp. 228-229).

Segundo Arendt, “quase ninguém menciona a *phronesis*, para Aristóteles, a virtude cardeal do homem político”<sup>36</sup>, e “só voltamos a encontrá-la em Kant, que, na discussão do senso comum como

---

<sup>35</sup> Para avaliar adequadamente a relação de Arendt com Aristóteles deveríamos entender primeiro como o próprio Aristóteles, em seu afastamento em relação a Platão, se reaproxima da tradição trágica greca em alguns aspectos fundamentais, por exemplo, na sua teoria da prudência, que não tem nenhuma relação com qualquer moral “categórica” (AUBENQUE, 2003. Ver *A fonte trágica*, pp. 245-281). Arendt, com sua preferência pela Grécia trágica, está em oposição a Platão, prefere Aristóteles, mas também o critica, como observou Euben (2006): “*Hannah Arendt is one of the few contemporary political and social theorists for whom ancient Greece retains its hold as a point of reference and inspiration. Of the very few who think with the Greeks she is distinctive in having recourse to the pre-philosophical articulation of polis life. Where other theorists understand and judge the polis in terms of a philosophical tradition largely hostile to it, she inverts that reading, condemning the tradition for effacing the originary and in some respects still quintessential expression of freedom and power present in the practices and literature of classical Greece, particularly democratic Athens. Thus, while she has much to say about Plato, it is mostly to chastise him for being anti-political. And though she says much more in praise of Aristotle, in the end she thinks he too misrepresents Greek political life*” (EUBEN, 2006, p. 151). Ver também: Jacques Taminiaux (2006, pp. 157-169) e Arendt (VE, p. 230).

<sup>36</sup> Uma exceção para essa falha que Arendt vê como característica de toda a tradição teria sido o alemão Gotthold Lessing. Arendt se refere “à sua espantosa falta de ‘objetividade’, à sua **parcialidade sempre atenta**, que nada tem a ver com subjetividade, pois vem sempre montada não em termos do eu, mas em termos da relação dos homens com seu mundo, em termos de suas posições e opiniões” (ARENDR, HTS, p. 35, *grifos nossos*).

capacidade de julgamento, a chama de ‘mentalidade alargada’ e a define explicitamente como capacidade de ‘pensar do ponto de vista do outro’” (ARENDDT, PP, p. 229). Para Arendt, o alcance e a força do juízo estético kantiano estariam na exigência de concordância *potencial* com os outros, já que a sua validade depende menos da concórdia com meu próprio eu, do que da consideração mais ampla possível de conflitantes pontos de vista. Por conseguinte, a validade desse juízo é sempre específica e nunca universal, tendo em vista que tais enunciados podem apenas suplicar persuasivamente a concordância potencial de todos, mas nunca forçar ninguém a concordar com nossos próprios juízos (ARENDDT, EPF, pp. 274-277).

Arendt entendia a *Crítica* do juízo estético de Kant como a prudência dos trágicos e, ambas, permanecem arraigadas no “senso comum”, diferentemente do “pensamento especulativo dos filósofos” que pretende estar acima do senso comum, encontrando a Verdade e a Ideia de Bem (ARENDDT, EPF, pp. 275-276). Para Arendt, não há um mundo verdadeiro para além da aparência. O mundo é aquele que nos aparece. Nesse sentido, o senso comum:

(...) nos desvenda a natureza do mundo enquanto este é um mundo comum; a isso devemos o fato de nossos cinco sentidos e seus dados sensoriais, estritamente pessoais e ‘subjetivos’, se poderem ajustar a um mundo não-subjetivo e ‘objetivo’ que possuímos em comum e que compartilhamos com os outros. O julgamento é uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo (ARENDDT, EPF, p. 276).

Arendt se refere ao juízo estético de Kant, um “juízo de gosto” que não leva, portanto, nem puro subjetivismo nem à verdade objetiva, mas permanece ligado ao “senso comum”. Segundo Arendt, para os juízos políticos, “o mundo é o objeto primário, e não do homem, nem a vida do homem, nem seu eu” (ARENDDT, EPF, p. 277). Isso significa que, para Arendt, uma condição para esse exercício de imaginação de pensar com a mentalidade alargada seria o “desinteresse”, a liberação das condições subjetivas pessoais, isso porque o juízo político, assim como o juízo do gosto, “julga o mundo em sua aparência e temporalidade; seu interesse pelo mundo é puramente ‘desinteressado’, o que significa que nem os interesses vitais do indivíduo, nem os interesses morais do eu se acham aqui implicados” (ARENDDT, EPF, p. 276).

Se o pensamento especulativo dos filósofos pretende superar o senso comum e requer apenas o acordo racional do pensador com ele mesmo, em contrapartida, o juízo de gosto (estético), assim como o “juízo político”, está sempre “em antecipada comunicação com os outros com quem sei que devo chegar a um acordo” (ARENDT, EPF, p. 274). Isso denota que o juízo de gosto ou político não implica a superação das opiniões em direção a um ponto imparcial. Seria possível assim formar opinião, julgar e entrar em acordo com os outros, mas, como enfatiza Arendt, esse acordo é apenas “potencial” e não tem um caráter obrigatório ou coercitivo. Os juízos de gosto (políticos) são então “persuasivos” e a persuasão é, para Arendt, a única forma tipicamente política de expressão que, “apenas pode ‘suplicar a aquiescência de cada um dos demais’, com a esperança de eventualmente chegar a um acordo com eles” (ARENDT, EPF, p. 277).

Nesse sentido, a avaliação dos intérpretes consensuais da obra de Arendt, de que a apropriação arendtiana da *Crítica do Juízo* de Kant para a política estabelece um momento deliberativo capaz de limitar o agonismo e a ação, parece equivocada. Concordamos com Villa (1992), quando ele considera que a guinada de Arendt para Kant não é, como teriam pensado intérpretes consensuais, um passo para encontrar uma base moral formal e universal para a política. O juízo estético de Kant não leva a uma moral categórica e independente da ação performativa, mas seria apenas uma *proteção* para manter a política agonística dentro de uma medida e promover a ideia de que “jogar é mais importante do que vencer” (VILLA, 1992, p. 294). Ao se apropriar do juízo estético kantiano, Arendt não recorre a medidas externas: o apelo que ela faz não é à razão ou ao diálogo, mas sim ao *gosto*, como é natural em regime de morte de Deus (fundamento)<sup>37</sup>. Para Arendt, a visão *prudencial* da

---

<sup>37</sup> A interpretação sobre a apropriação da crítica do juízo de Kant é um ponto de divergência entre Villa e Honig. Villa, por um lado, defende que a “altamente idiossincrática” apropriação de Arendt da terceira *Crítica* de Kant reafirma “o momento dialógico ou deliberativo como um limite necessário” à ação (VILLA, 1992, p. 276). A partir da crítica do Juízo de Kant, Arendt teria pretendido, de acordo com Villa, “domar” um agonismo irrestrito, sem suplantá-lo e, paralelamente, sem abandonar a estetização da ação. Honig, por outro lado, considera que Arendt não teria visto nenhuma necessidade de “domar o *agon*”. Para Honig (1993b, 529), “Villa privilegia o juízo como uma solução para um problema que Arendt nunca pretendeu resolver completamente: o desregramento da ação, o seu excesso, a sua resistência em ser capturada – domada – por qualquer perspectiva, interpretação ou estória”. Honig (1993b, p. 529), também enfatiza que o juízo kantiano seria apenas um dos meios pensados

política e da opinião, que não apela a nenhuma garantia absoluta, seria mais capaz de afirmar a pluralidade, a tolerância e a boa disputa (agonismo) do que as teorias categóricas que produziram a tirania da Verdade e a desmedida do Bem (item 3.2).

Consequentemente, a concepção arendtiana de imparcialidade não se confunde com uma posição absoluta, neutra ou com um “resultado de um ponto de vista mais elevado, que pudesse resolver a disputa totalmente acima da confusão” (ARENDDT, LKP, p. 42). Da mesma forma, a sua ideia de mentalidade alargada também não significa a mera submissão à posição dos outros. Para Arendt, a imparcialidade se baseia nesta capacidade de pensar com uma “mentalidade alargada”, a partir da qual se busca pensar no lugar dos outros, libertando-se das condições privadas e subjetivas, próprias à posição que cada um ocupa no mundo. Não haveria, portanto, possibilidade de uma “imparcialidade” sem uma “mentalidade alargada”. Contudo, tampouco seria possível exercitar essa capacidade de pensar de um modo alargado sem um “juízo desinteressado”. Para Arendt, a formação de um juízo ou de uma opinião da perspectiva política depende de certa estilização do indivíduo, através da qual ele possa se libertar “das idiossincrasias que determinam naturalmente o modo de ver de cada indivíduo na sua intimidade” (ARENDDT, EPF, p. 274) e pensar a partir de todos os pontos de vista possíveis, desde os quais uma questão pode ser vista e julgada.

É desse exercício imaginativo de pensar “representativamente” que decorre a validade dos juízos e das opiniões políticas, segundo Arendt. Essa capacidade representativa, por sua vez, só pode ser adquirida e testada em um espaço público compartilhado, pois “necessita da presença de outros ‘em cujo lugar’ cumpre pensar, cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem oportunidade sequer de chegar a operar” (ARENDDT, EPF, p. 275). Nesse sentido, o próprio processo da formação de uma opinião ou de um juízo nunca é uma atividade solitária, mas sim requer uma contraposição intensa de uma multiplicidade de perspectivas, até finalmente “ser inundado e trespassado pela luz plena da compreensão humana” (ARENDDT, EPF, p. 300). O debate agonístico entre diferentes pontos de vista e a capacidade de pensamento representativo são, de fato, cruciais ao processo da formação de opinião. Essa opinião *representativa*,

---

por Arendt para fornecer medida à ilimitabilidade e imprevisibilidade da ação, e enfatiza outras possibilidades ainda mais “internas à ação” que o juízo, como a prática do perdão e da promessa.

entendida da perspectiva política, reivindica mais que a validade subjetiva de uma opinião pessoal, por exemplo. Há opiniões pessoais sobre variados assuntos, contudo, só podemos formar opiniões *representativas* através da consideração de uma multiplicidade de pontos de vista diferentes ao meu próprio. É nesse sentido que Arendt afirma a qualidade representativa do pensamento político:

O pensamento político é representativo. Formo uma opinião considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento. Esse processo de representação não adota cegamente as concepções efetivas dos que se encontram em outro lugar, e por conseguinte contempla o mundo de uma perspectiva diferente; não é uma questão de empatia, como seu eu procurasse ser ou sentir como alguma outra pessoa, nem de contar narizes e aderir a uma maioria, mas de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro. Quanto mais posições de pessoas eu tiver presente em minha mente ao ponderar um dado problema, e quanto melhor eu puder imaginar como eu sentiria e pensaria se estivesse em outro lugar, mais forte será minha capacidade de pensamento representativo e mais válidas minhas conclusões finais, minha opinião (ARENDR, EPF, p. 299).

Por isso, as opiniões nunca são autoevidentes. Em matéria de opinião, mas não em matéria de verdade, “nosso pensamento é verdadeiramente discursivo, correndo, por assim dizer, de um lugar para o outro, de uma parte para a outra, **através de todas as espécies de concepções conflitantes**, até finalmente ascender dessas particularidades a alguma generalidade imparcial” (ARENDR, EPF, p. 300, *grifos nossos*). Por isso, ninguém nunca está realmente sozinho ao formar uma opinião. Para Arendt, “mesmo que eu evite toda a companhia ou me ache completamente isolado ao formar uma opinião, não estou simplesmente junto apenas a mim mesmo, na solidão da meditação filosófica; permaneço nesse mundo de interdependência universal, onde posso fazer-me representante de todos os demais” (ARENDR, EPF, p. 300).

Arendt em diversas passagens enfatiza que a formação de opiniões da perspectiva política requer um espaço público onde os indivíduos possam verificar e purificar seus pontos de vista através de um debate aberto e incessante (agonismo) e de certo distanciamento que permita a liberação dos interesses privados pessoais. Arendt se opunha à ideia de que as opiniões deveriam ser orientadas por uma Verdade absoluta ou que o debate devesse ser conduzido de acordo com padrões científicos rigorosos de validade.

De uma perspectiva política, a concepção arendtiana da opinião implicaria em dois pontos. Primeiro, que a pluralidade de perspectivas possui um significado ontológico no pensamento de Arendt, mediante a sua consideração da unicidade da posição de cada um, “do fato de que todos vêem e ouvem de ângulos diferentes” (ARENDDT, CH, p. 70). Segundo, se a opinião, por um lado, não está sujeita à universalização, tampouco ela é alheia à argumentação racional, como poderia se pensar<sup>38</sup>. Arendt busca deliberadamente reafirmar a dignidade e o nível da opinião na hierarquia das capacidades racionais humanas: a opinião, em termos políticos, é considerada juntamente com o julgamento político, como uma das mais importantes faculdades racionais, negligenciadas quase por completo pela tradição, como tais (ARENDDT, SR, p. 290).

O entendimento de Arendt da opinião tem assim relação direta com a ideia de *doxa* dos gregos. A palavra *doxa*, “ao contrário da nossa ‘opinião’ tem uma forte conotação de coisa visível” (ARENDDT, PP, p. 73). Para os gregos, a *doxa* era a formulação em discurso de “*dokei moi*, ou seja, ‘aquilo que me parece’” e não significava apenas opinião, senão que também glória e fama, pois era através da formulação da opinião que o ator político podia aparecer. Segundo Arendt, “este era, para os gregos, o grande privilégio da vida pública e que faltava na privacidade

---

<sup>38</sup> A tradição metafísica racionalista transformou a lógica no “critério do ser verdadeiro” (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 44-5), assim sempre surgem as alternativas “ou” A ou B, como se não pudesse ser A “e” B. No caso acima, OU a opinião está sujeita à universalização ou é alheia à argumentação racional. Arendt, entretanto, como pensadora trágica, não sofre de excesso de lógica às expensas da realidade. Ela enxerga aporias efetivas: “Se o lógico formal não vê contradições efetivas, o dialético as vê, mas *suas* contradições sempre caminham para a resolução em uma síntese superior. O trágico, por sua vez, enxerga aporias efetivas, e precisa saber avaliar, em cada contingente jogo de forças, as aporias que condicionam as escolhas trágicas daqueles que precisam agir. Escolhas nas quais não existem ganhos sem perdas, nem a paralisação pacificadora do jogo eterno e inocente do devir” (CASTRO, 2012, p. 20).

da vida doméstica”. Na vida privada, os homens não podiam “aparecer nem brilhar para os outros, conseqüentemente, ali nenhuma *doxa* é possível” (ARENDT, PP, p. 56). Diferentemente da concepção de Platão, segundo a qual, a opinião equivale a um modo de expressão inferior quando comparado com a infabilidade da verdade filosófica, para Arendt, seguindo a ideia de Sócrates, toda *doxa* (opinião) corresponde à revelação daquilo que “me parece” que é verdade, considerando a posição que cada um ocupa no mundo (ARENDT, PP, p. 55). Nesse sentido, para Arendt, Sócrates era *mais grego* que Platão:

Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ajudando cada cidadão a parir suas próprias verdades. Seu método era o *dialegethai*, trazer ao debate, mas essa dialética gera a verdade *não* pela destruição da *doxa* ou da opinião, mas, ao contrário, pela revelação da *doxa* em sua própria veracidade. O papel do filósofo, então, não é o de governar a cidade, mas ser seu “moscardo”, tornar os cidadãos mais autênticos, em vez de dizer verdades filosóficas. A diferença para Platão é decisiva: Sócrates não queria tanto educar os cidadãos quanto melhorar suas *doxai*, que constituíam a vida política da qual também ele fazia parte (...) (ARENDT, PP, p. 57).

A “revelação da *doxa* em sua veracidade”, da opinião como a verdade do mundo, indica um conhecimento puramente humano, construído *entre os homens*, mas nem por isso subordinado ao registro de uma “verdade racional”. Para Sócrates, como para seus concidadãos, “o objeto dessa *doxa* não era o que Aristóteles chamava de *eikos*, o provável, as muitas *verisimilia* (por oposição à *unum verum*, verdade única, por um lado, e às *falsa infinita*, infinitas inverdades, por outro), mas a compreensão do mundo tal como ele se me revela” (ARENDT, PP, p. 55).

Para Arendt, a opinião não corresponderia, portanto, nem a uma “fantasia subjetiva e arbitrariedade, tampouco, a algo absoluto e válido para todos” (ARENDT, PP, p. 55). A opinião é, de acordo com Arendt, a expressão de um ponto de vista “alargado”, baseado na “suposição (...) de que o mundo se revela de maneira diferente aos homens segundo a posição ocupada por cada um; e a de que a ‘mesmice’ do mundo, seu caráter comum (...) ou ‘objetividade’ (como diríamos desde o ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo

mundo se revela a todos” (ARENDDT, PP, p. 56). Contra a *tradição* filosófica platônica que desqualificou a opinião e a própria política, Arendt se apropria das noções de imparcialidade homérica, *phronesis* e *doxa*, na sua busca pela reabilitação da ação política como *performance* agonística. Estas noções faziam parte da cultura grega (“trágica”, pagã) e estavam diretamente ligadas à ideia de *agon* grego, de que *só na luta o indivíduo ou o mundo aparece como realmente é* (ARENDDT, PP, p. 226). A seguir, analisaremos a noção grega de *agon*, que contribuiu, fundamentalmente, para o agonismo do pensamento arendtiano.

### 3.2 A NOÇÃO GREGA DE AGON<sup>39</sup>

A teorização arendtiana da política e do espaço público remete claramente ao modelo do *agon* grego. Arendt é a primeira a pensar a política a partir do ideal do *agon* grego (SIEMENS, 2001, p. 517) e não é à toa que tem sido uma das principais referências na vertente agonística da teoria democrática. Após a publicação de *Origens do Totalitarismo*, em 1951, Arendt encontra, no mundo helênico, importantes elementos para pensar sobre as experiências totalitárias e a apatia política das sociedades contemporâneas. Ao contrário do que possa parecer à primeira vista, antes de buscar reafirmar a importância da participação política ou construir um modelo político normativo, o interesse de Arendt pelo mundo helênico se relaciona muito mais com seu compromisso de criação de espaços públicos de aparição e distinção individual. Arendt acredita encontrar na cidade-estado grega uma

---

<sup>39</sup> O *agōn* grego, plural *agōnes*, possuía três definições básicas no grego antigo: reunião; combate ou calvário (NAGY, 2013, p. 509), mas o seu significado mais comum era o de disputa separada da conotação de extermínio. O próprio sentido original de *agon* como “estar junto” ou “reunião”, afastaria essa ideia de *agon* como aniquilamento que é muitas vezes conferida pelos modernos ao confronto. O *agon* para os gregos não se confundiria com extermínio e tampouco com uma dominação ou hegemonia única e definitiva. O *agon* é uma reunião e disputa em fluxo contínuo. Uma relação de forças cambiantes e em constante movimento. O extermínio de uma das partes ou o domínio de um só acarretaria o fim do próprio *agon*, que é fundamentalmente dependente da presença de adversários e da inexistência de trégua absoluta. Dissociado do sentido de aniquilação, a noção de *agon* remete a uma ideia de disputa que, por um lado, é creditada com a capacidade de revelar a excelência de ambas as partes em luta e, por outro, que é marcada por uma vitória sem hostilidade (BURCKHARDT, 1998, p. 166).

importante fonte para pensar a política na “chave imaginativa do agonismo” (ACKERMAN, HONIG, 2011, p. 345).

As primeiras referências de Arendt a *pólis* grega como um espaço de distinção remontam ao início da década de 1950 e foram influenciadas, em grande medida, pelos estudos do historiador suíço Jacob Burckhardt (1818-1897) da Grécia Antiga. A leitura de Burckhardt da *polis* influenciou diretamente na ênfase de Arendt do caráter agonístico e plural da Grécia Antiga e, conseqüentemente, no próprio conceito de política arendtiano (MARSHALL, 2010, p. 129).

As referências de Arendt ao elemento agonal dos gregos não se limitam ao âmbito político. Segundo Castoriadis (2002, p. 320, *grifos nossos*), “Hannah Arendt (**segundo** Burckhardt) enfatizou com razão o caráter agonístico geral da cultura grega – não só na política, mas em todos os campos e se deve acrescentar, não apenas na democracia, mas em todas as cidades”. Consideramos que Arendt *segue* Burckhardt, mas também Nietzsche, já que ambos, paralelamente, compartilhavam um entendimento bastante similar sobre a importância do *agon* na Grécia antiga, embora não haja clareza sobre a originalidade e sobre o próprio processo de concepção de suas ideias (MURRAY, 1998, p. XXXII). A princípio, Nietzsche e Burckhardt teriam elaborado suas ideias sobre a centralidade do traço competitivo da cultura grega separadamente, antes mesmo do contato entre eles na Universidade de Basileia, onde Burckhardt e posteriormente Nietzsche lecionaram<sup>40</sup>.

Burckhardt é considerado o pioneiro a tornar pública a noção sobre a importância do elemento agonístico na cultura grega, em suas conferências sobre a história cultural da Grécia Antiga na Universidade de Basileia em 1872<sup>41</sup>, apesar de Nietzsche, no mesmo ano, ter também

---

<sup>40</sup> O primeiro contato entre Burckhardt e Nietzsche teria ocorrido em 28 de maio de 1869 durante a conferência inaugural de Nietzsche sobre Homero e a Filologia Clássica, como professor recém-intitulado de Filologia Clássica da Universidade de Basileia (REGENT, 2008, p. 650). Burckhardt – professor em Basileia desde 1844, e especificamente de História desde 1858 (MURRAY, 1998, p. XXV) –, era considerado “geralmente bastante inacessível”, contudo, teria prontamente estabelecido uma relação cordial com o recém chegado professor Nietzsche (REGENT, 2008, p. 650).

<sup>41</sup> A ideia de Burckhardt sobre o estudo da cultura Grega já aparece na carta ao filólogo Otto Ribbeck em julho de 1864 e, em janeiro de 1870, sete meses após o primeiro contato com recém chegado Professor Friedrich Nietzsche, Burckhardt finaliza o plano das aulas ministradas pela primeira vez no início de 1872 para um público de 53 pessoas e, repetidas nos anos de 1874, 1878 e 1885 (MURRAY, 1998, p. XXXIII).

formulado sobre isso paralelamente em um escrito de publicação póstuma (*A disputa de Homero*). Apesar do *agon* grego e mais, especificamente, o chamado espírito agonístico ou *agonal* ocupar lugar central nas análises de Hannah Arendt sobre a Grécia Antiga, a discussão sobre o agonismo no pensamento de Arendt é mais indireta e ambivalente do que em outros teóricos da vertente agonística contemporânea, já que Arendt, diferentemente desses teóricos contemporâneos, nunca se viu como uma teórica do agonismo. Arendt não faz referência direta a Nietzsche ou a Burckhardt quando trata sobre agonalidade, contudo estes autores são reconhecidos no meio acadêmico por desenvolverem a ideia sobre a centralidade da competição na cultura grega e pela criação da expressão “*espírito agonal*” ou “*agonístico*” dos gregos (HUIZINGA, 2010, p. 80), utilizada por Arendt em diversas passagens<sup>42</sup> (ARENDDT, PP, p. 58, 187, 226; EPF, p. 99, CH, 50, 242).

Nietzsche e Burckhardt compartilhavam ainda posições teóricas e ideais culturais à parte da ideia sobre a centralidade do espírito agonístico grego<sup>43</sup>. Esta proximidade teórica entre os dois autores parece decorrer, em grande medida, do movimento de efervescência intelectual e cultural que tomou conta da Alemanha no século XVIII, um movimento de saudosismo da cultura grega que é iniciado com a publicação do livro de Johann Joachim Winckelmann, *Reflexões sobre a Imitação da Arte Grega na Pintura e na Escultura*, em 1755. Este

---

<sup>42</sup> Cabe destacar que Arendt, cinco anos antes da publicação de *A Condição Humana* (1958), em julho e agosto de 1953, relata, em seu caderno de pensamentos, estar trabalhando nos três volumes de *Griechische Kulturgeschichte*, de Burckhardt (ARENDDT, *Denktagebuch*, 1: 402 *apud* MARSHALL, 2010, p. 133), título das conferências que mais tarde foram publicadas em quatro volumes pelo seu sobrinho, Jacob Oeri entre 1898 e 1902.

<sup>43</sup> “Nietzsche (...) does share many premises with Burckhardt (aside from the premises of radical nihilism) including Lamarckian notion of the inheritance of acquired characteristics, the rejection of the Paris Commune of 1871, the idea of a necessary antagonism between culture and the state, that the state should be subordinate to culture – cultural elitism – that growth in culture occasionally requires the energies of evil, that culture is transmitted through great individuals, that the ends of culture should be the production of free and creative individuality, as well as the Machiavellian-inspired conception of the state as a work of art (*Der Staat als Kunstwerk*), that it possesses no intrinsic legitimacy, no moral basis, that it is the product of calculation and expediency, that it is not founded on a social contract but on acts of force, cunning and violence, taking their cue from the Italian petty tyrants” (DOMBOWSKY, 2004, p. 103).

cenário é marcado por “uma série de intelectuais e artistas alemães dominados pela **nostalgia da Grécia**, isto é, em primeiro lugar, guiados pela concepção dos antigos como fundamentalmente os gregos – e não mais os romanos, como para os italianos renascentistas e os franceses clássicos – e, em segundo lugar, convencidos da importância dos gregos antigos para a constituição da própria Alemanha” (MACHADO, 2006, p. 14, *grifos nossos*) – país que na época ainda estava longe de se unificar politicamente e que, diferentemente da Inglaterra ou França, por exemplo, tinha uma classe média que exercia pouca influência na política. A partir da valorização de Winckelmann do ideal estético grego na arte, diversos intelectuais e artistas se inspiraram na Grécia Antiga, e esse movimento que inicia no século XVIII reverbera mais tarde no pensamento de diversos intelectuais e artistas alemães, desde Goethe, Nietzsche, Burckhardt até Hannah Arendt.

Burckhardt destaca a importância do aspecto agonal no mundo grego, principalmente no período arcaico (denominado de “agonal”), porém sem restringir o princípio competitivo da cultura grega a tal período. Burckhardt considera que o espírito agonal, “o esforço que cada homem fazia para dar brilho a sua vida através de suas ações” (BURCKHARDT, 1998, p. 248) fez parte de toda a história moral e social da Grécia Antiga, permeando inclusive a democracia ateniense. Com o advento da *pólis* democrática no século V a.C., “o conceito de poder pessoal se torna supremo” (BURCKHARDT, 1998, p. 243) e um novo tipo de *agon* ganha fôlego no mundo helênico, a competitividade política e “coloca as pessoas umas contra as outras de um modo bem diferente das competições atléticas” (BURCKHARDT, 1998, p. 326). Contudo, com a decadência da *pólis*<sup>44</sup> – entendida como um espaço de

---

<sup>44</sup> Segundo historiadores, como Finley (1983), a decadência das cidades-estados gregas, e da própria civilização helênica possui causas externas, como a Guerra do Peloponeso e por fim a invasão macedônica. Contudo, esse não parece ser o ponto de vista de Burckhardt e de Arendt, que em algumas passagens permanecem com a tese, anteriormente hegemônica, de que a decadência das *polis*, e da democracia ateniense em particular, se deu por causas internas, relacionadas a uma mudança no estilo de vida dos helênicos (diminuição do “civismo”, crescimento do “individualismo”) e à ausência de instituições capazes de resistir a estas mudanças. “*One thing is certain: that the disposition, will and destiny of the Greeks form an integral whole, that their fate was not the work of chance, and that their withering and decay was the outcome of the political and social life that led*” (BURCKHARDT, 1998, p. 81). Para Arendt, o próprio espírito agonal, desligado do amor a *polis*, desenvolve-se de modo excessivo e destrutivo a partir de certo período, contrariando seus antigos

aparência, liberdade e disputa –, o espírito agonal também dá os primeiros sinais de declínio, segundo Burckhardt.

Burckhardt converte a máxima pedagógica dos poemas de Homero de “ser sempre o melhor e superar os demais”<sup>45</sup> (HOMERO, *ILÍADA*, VI, 208; XI, 784) no princípio fundamental da cultura helênica. Burckhardt pensa a *agonalidade* no interior de uma ética heroica e enfatiza que o maior objetivo dos gregos, desde Homero, era escapar do esquecimento pela busca do prestígio e reconhecimento de seus pares. A fala de Sólon, no diálogo de Luciano, expressaria claramente esse aspecto: ‘*if the longing for fame were to be banish from life, what would be left us worth having?*’ (*Anacarsis*, 5f; 36 *apud* BURCKHARDT, 1998, p. 390).

Nem mesmo os filósofos Aristóteles e Platão eram alheios a esta tradição heroica da Grécia arcaica. Aristóteles, “como os Gregos de todos os tempos, tem muitas vezes os olhos postos em Homero e elabora os seus conceitos de acordo com esse modelo” (JAEGER, 1995, p. 33). Para Aristóteles, “quem está impregnado de autoestima deseja antes viver um breve período no mais alto gozo a passar uma longa existência em indolente repouso; prefere só um ano por um fim nobre, a uma vasta vida por nada; escolhe antes executar uma única ação grande e magnífica a fazer uma série de pequenas insignificâncias” (ARISTÓTELES, *ÉTICA A NICOMACOS*, 1169a). Ideia semelhante aparece no diálogo de Platão, no qual a mulher Diotima de Mantinéia, fala a Sócrates: “Você vê como seres humanos se esforçam ao máximo para obter renome e ganhar fama imortal por todos os tempos; todos estão dispostos a passar por perigos para esse fim, mais do que por seus filhos; a sacrificar suas posses; a aceitar as dificuldades, e a morrer por isso. Certamente você não vai acreditar que Alcestis morreria por causa de Admetus, Aquiles morreria por Pátroclo, ou que Codrus teria buscado fama para que seus filhos pudessem governar [...]?”. Sócrates diz que Diotima estava enganada e responde: “Todo mundo faz o que

---

efeitos benéficos: “Nesse espírito agonal, que por tornar praticamente impossível a aliança entre cidades-estado gregas e envenenar com inveja e ódio as relações cidadãs (a inveja era o esporte nacional da Grécia antiga), acabaria por causar a sua ruína, o bem-estar público vivia sobre constante ameaça” (ARENDDT, PP, p. 58).

<sup>45</sup> Huizinga (2010, pp. 72-73) no mesmo sentido que Burckhardt considera esse verso homérico um reflexo perfeito do ideal de virtude da sociedade primitiva baseado principalmente na competição, pois ela era o único meio de cada um dar provas de sua superioridade, se mostrar o melhor de todos.

faz para que seus méritos sejam conhecidos para sempre e seus nomes sejam gloriosos, e quanto melhores eles forem, mais isso é verdade” (PLATÃO, *SYMPOSIUM*, apud BURCKHARDT, 1998, p. 249).

Arendt segue esta ideia de Burckhardt sobre o caráter agonístico da cultura grega e em diversas passagens se refere ao “chamado espírito agonístico dos gregos” como “o apaixonado impulso de alguém para exibir seu si-mesmo ao medir-se com os outros” (ARENDR, CH, p. 243). Para Arendt a máxima de Homero de “ser sempre o melhor e sobressair aos outros”, assim como para Burckhardt, é a principal preocupação dos gregos desde os heróis de Homero. Ambos consideram que o espírito de competição dos gregos estava atrelado ao ideal de virtude homérica da sociedade primitiva. Pode-se inclusive falar em *ideal agonístico* ou *agônico* dos gregos (BURCKHARDT, 1998; JAEGER, 1995, p. 13), ou seja, o espírito agonístico é a representação de um ideal, um modelo a imitar, relacionado com a convicção de que o prestígio, para ser válido, deve ser alcançado por meio da disputa (*agon*) entre seus pares.

É na chamada *Idade agonal* (correspondente ao período arcaico) que ganha fôlego a formação consciente de um tipo ideal humano superior (BURCKHARDT, 1998, p. 160; JAEGER, 1995, p. 45). Durante todo esse período, a formação (*Paideia*) era baseada no ideal agonístico nobre e de conduta cavalheiresca, *kalokagathia* ou *kalos kagathos* como fora anunciado por Píndaro, que tinha como objetivo alcançar os atributos próprios da figura do herói: coragem, destreza e força incomuns e, sobretudo, “heroísmo, considerado não no sentido moral e separado da força, mas sim intimamente ligado a ela” (JAEGER, 1995, p. 27). Se a virtude (*areté, agathos*) era entendida basicamente como *performance*, então ela não poderia ser entendida fora do âmbito da *agon*, pois, para os gregos, era na disputa pública, no exercício da competição que sua melhor forma, sua *areté* aparecia.

O ideal agonal dos gregos incluía a convicção de que o prestígio, para ser válido, deveria ser alcançado *através* e *na* disputa entre seus pares ou, nas palavras de Nietzsche, o grego não suportava “carregar a fama sem a continuidade da disputa, nem a felicidade no final da disputa” (NIETZSCHE, DH, p.75). A ideia de excelência ou de virtude homérica (*areté*), ao contrário do seu sentido posterior, era separada de qualquer sentido moral e entendida basicamente como *performance*, o cumprimento excelente de um papel. A formação do homem grego tinha como paradigma a figura do herói e seus atributos que surgiriam na disputa. Seja no preparo físico, nas aulas de gramática ou de cítara: “os

meninos estavam constantemente vencendo e perdendo continuamente, sendo premiados com coroas” (BURCKHARDT, 1998, p. 183).

O espírito de distinção dos gregos remonta assim às epopeias homéricas, “um mundo não utilitário”, em que a disputa agonística degeneraria quando colocada a serviço de interesses econômicos ou da mera conservação (BURCKHARDT, 1998, p. 195). Um exemplo para ilustrar o caráter não utilitário do *agon* grego é o diálogo entre Anacársis<sup>46</sup> e o legislador ateniense Sólon, narrado por Luciano de Samósata. Nesse diálogo, Anacársis reprova as competições atléticas, assim como Xerxes, na narração feita por Heródoto. O personagem Anacársis, em visita a Atenas, ridiculariza o modo como os lutadores, untados de óleo e cobertos de pó se enlaçam e contorcem num contato físico direto, numa imagem degradante. Anacársis, o estrangeiro do povo cita, pergunta ao legislador ateniense Sólon: - *Porque os seus jovens passam seu tempo rolando na lama como porcos e na poeira?* (HARTOG, 2004, p. 130). Anacársis que só conhece a luta como combate aniquilador nos campos de guerra critica a aparente falta de utilidade e de sentido defensivo dos combates nas arenas. O cita também estranha a premiação do vitorioso que não passa de coroas de louros, maçãs, azeite de oliva. Sólon, na figura de legislador *grego*, responde a Anacársis dizendo que os prêmios representavam a glória diante da multidão e que *a luta era boa em si mesma*, assim como suas consequências. Nesse diálogo com Anacársis, Sólon corporifica o ideal agônico da cultura grega que, além de valorizar a disputa, algo que não fazia sentido para um cita, preza pela competição como forma de distinção entre seus pares “para existir e ser reconhecido aos olhos dos espectadores que o veem” (HARTOG, 2004, p. 130).

Grande parte da ideia primitiva de *virtude* (*areté* ou *agathos*)<sup>47</sup>, como capacidade ou exercício por meio de uma competição é mantida

---

<sup>46</sup> Anacársis, um “andarilho do saber” nas palavras de Heródoto, começa sua volta pela Grécia em 363 a.C, retornando ao seu país, a Cítia (região ao norte da Grécia), em 338 a.C. Nos registros civis gregos, a vida oficial do personagem de Anacársis começa com Heródoto e dura até o século III d.C. (HARTOG, 2004, p. 125).

<sup>47</sup> Os conceitos de *areté* ou *agathos* possuem significados semânticos semelhantes e, se aproximam, em suas origens, da ideia de *excelência* ou *virtude* se afastarmos dessas últimas qualquer sentido moral. Todas as coisas, segundo os gregos antigos, possuíam uma *areté* específica, cumpriam um papel que lhes era próprio. Por exemplo, a *areté* do cavalo era coragem e rapidez, a do corpo do homem, a força e a saúde, enquanto as virtudes do espírito eram a sagacidade e a inteligência.

na *pólis* democrática. A influência de Homero na formação grega é, sem dúvida nenhuma, parte da crença dos gregos antigos de que seus ancestrais guerreiros já possuíam “um entendimento moral sobre o que era melhor e mais admirável no comportamento humano”<sup>48</sup> (BURCKHARDT, 1998, p. 195). Se o princípio agonístico já estava estabelecido em Homero, o domínio do *agon* – se entendido como uma atividade fora do âmbito da utilidade –, ainda não estava completo. Mesmo assim, já era possível encontrar nos textos homéricos retratos detalhados das mais variadas formas de competições<sup>49</sup>.

A formação dos helenos era guiada pelo ideal de existência nobre e agônico que se baseava na glorificação do passado e de sua nobreza, representado na poesia e na literatura em que os heróis e, posteriormente, os atletas eram considerados como deuses na natureza e no espírito, exceto com relação à insegurança de seus destinos. A vitória nos jogos nacionais, e especialmente nos jogos em Olímpia, significava que o campeão tinha alcançado o maior objetivo de todos os gregos: a glória em vida e fama imortal. O atleta encarnava assim o modelo *heroico* de existência grego. Eles eram considerados semideuses, assim como os heróis de Homero, e suas vitórias nas competições conhecidas mesmo séculos depois. A palavra grega para a competição atlética era *athlos* ou *aethlos* e tinha o mesmo significado semântico que *agon*, ou seja, significava ao mesmo tempo ‘provação’ e ‘disputa’ e isso não somente no atletismo. *Athos*, assim como *agon*, pode se referir tanto ao

---

<sup>48</sup> Homero, considerado o maior educador da Heláde pelos gregos, foi a principal referência para a formação do homem grego pelo menos até as inovações pedagógicas da sofística e da filosofia na Grécia Antiga. Os poemas de Homero incorporam uma espécie de representação ideal da sociedade heroica e se constituem como uma memória histórica que garante a preservação e transmissão de todo sistema de valores éticos dos gregos (JAEGER, 1995, pp. 61-66).

<sup>49</sup> A passagem de *Odisseia* (Livros VI-XIII *apud* BURCKHARDT, 1998) na Ilha de Esquéria, último destino de Odisseu antes de regressar a Ítaca, é particularmente rica. O rei Alcínoo, governante de Esquéria, anuncia os jogos atléticos e incita a participação dos jovens nas competições de pugilato, luta, salto e corrida. Odisseu, provocado por Laódamas e Euríolo, participa do arremessamento de discos e depois, de todas as demais competições, com exceção da corrida. Ainda, também na *Odisseia* (XVIII, *apud* BURCKHARDT, 1998) encontramos a descrição mais antiga de uma luta de boxe oficial – sob as regras e juízes –, entre Odisseu, já de volta a Ítaca e disfarçado de mendigo, e Iro, o mendigo local. As competições aparecem também na *Ilíada*, especialmente nos jogos fúnebres de Pátroclo (*Ilíada*, XXIII).

combate na guerra ou a disputa entre atletas. Para os gregos, um atleta está passando por uma provocação que imita as provocações do herói. Desse modo, a diferença entre as provocações humanas e heroicas é neutralizada. Pode ser dito que diferentes aspectos do atletismo imitam diferentes aspectos do campo de guerra experienciados pelos heróis (NAGY, 2013, pp. 251-252).

Para Burckhardt, não é por acaso que o espírito agonístico grego é “um impulso tal como nenhum outro povo jamais conheceu” e que dificilmente teria ocorrido a um egípcio (BURCKHARDT, 1998, p. 162), pois a tradição da Grécia Antiga teria oferecido as “condições mais favoráveis” para a busca de distinção e, conseqüentemente, ao espírito agonístico do que qualquer outra civilização até nossos dias atuais (BURCKHARDT, 1998, p. 71). O despotismo e a hierarquia de castas são alguns dos aspectos apontados por Burckhardt da cultura egípcia e também das asiáticas, que inviabilizaram a prática do *agon* nas demais civilizações do mundo antigo. Segundo Burckhardt, no Egito não haveria *agon* nem mesmo entre a aristocracia, pois a ambição, a honra de um egípcio era confinada ao prestígio recebido somente da figura do rei, exclusivamente, pela prestação de serviços oficiais ou militares (BURCKHARDT, 1998, p. 162). É perceptível, portanto, que o *agon* grego é uma disputa entre iguais e se a desigualdade for muito grande não há verdadeira disputa. Essa ideia aparece em *Os Trabalhos e Os Dias* de Hesíodo que observa que toda rivalidade, toda *Éris* supõe relações de igualdade: “a concorrência jamais pode existir senão entre iguais” (HESÍODO, *Os Trabalhos e Os Dias*, pp. 25-26).

Entre as condições para a Grécia ser reconhecida como “o ápice das potencialidades humanas dentro do mundo”, na expressão de Arendt (PP, p. 251), estaria a notável abertura dos gregos para a manifestação do talento (ou imparcialidade homérica, em termos arendtianos) e para a possibilidade de disputa entre diferentes perspectivas (*agon*) no espaço público da *pólis*:

Entre todo o barulho que existia em Atenas e em outras cidades democráticas, além da implacável ambição dos gregos, ainda havia certo nível de **objetividade no julgamento, uma admiração pelo talento, que tornou possível aos homens se distinguirem (...)**. Para essas pessoas notáveis, e até mesmo para os menos dotados, uma espantosa tolerância era estendida. (...) No pensamento de Atenas, pelo menos nos séculos IV e V a.C., nenhum orador parece ter sido arrastado da

tribuna ou obrigado a se retirar por arremessos de pedras ou por uma surra (BURCKHARDT, 1998, pp. 78-79, *grifos nossos*).

Castoriadis (2002, p. 284), assim como Burckhardt, vai falar do “rompimento da clausura” da mentalidade grega, ou seja, do rompimento com a ideia de que “nossa visão de mundo é a única que tem sentido e é verdadeira – as ‘outras’ são estranhas, inferiores, perversas, malignas, desleais, etc.”. Castoriadis se refere essencialmente à consideração dos gregos acerca de outras culturas, contudo, tanto Castoriadis quanto Burckhardt, consideram que essa tolerância *tipicamente pagã* também possa ser extrapolada para o modo como os gregos pensavam criticamente a respeito de sua própria cultura e instituições. Segundo Castoriadis (2002, p. 279), “o verdadeiro interesse pelos outros nasceu com os gregos e não passa de um dos aspectos da atitude crítica e interrogadora que eles mantinham ante suas próprias instituições”. Esta potencial abertura e postura autocrítica dos gregos não seria possível sem um espaço público permeado por um espírito acirradamente agonístico.

A *pólis*, entendida como o espaço da liberdade e do *agon*, era a força motriz para o surgimento e desenvolvimento do indivíduo, pois possibilitava que os homens pudessem aparecer em sua singularidade e alcançar o reconhecimento entre seus pares. Arendt está ciente, assim como Burckhardt, que a liberdade e o *agon* são os traços definidores da *pólis* e que a diferenciam da intimidade do lar e da família. O *agon* era então como uma força propulsora capaz de desenvolver a vontade e as potencialidades de cada indivíduo<sup>50</sup> (BURCKHARDT, 1998, p. 162).

Esta visão de Burckhardt sobre o *agon* grego era semelhante à de Nietzsche. Para Nietzsche, o agonismo dos gregos era uma forma de *espiritualização da inimizade*<sup>51</sup> e não se confundiria com um sentido

---

<sup>50</sup> “While on the one hand the polis was the driving force in the rise and development of the individual, the agon was a motive power (...) – the general leavening element that, given the essential condition of freedom, proved capable of working upon the will and the potentialities of every individual” (BURCKHARDT, 1998, p. 162).

<sup>51</sup> Para Nietzsche o cristianismo foi um remédio radical que quis extirpar impulsos, em vez de sublimá-los. Fez isso com o sexo e a ambição (a glória torna-se pecado capital), mas com o eclipse do cristianismo mais duro podemos novamente valorizar a disputa e seus efeitos produtivos: “A espiritualização da sensibilidade chama-se *amor*: ela é um grande triunfo sobre o Cristianismo. Um outro triunfo é a nossa **espiritualização da inimizade**. Ela consiste em se

funesto de combate mortal ou aniquilação (má *Éris* de Hesíodo<sup>52</sup>). O *agon* é a boa *Éris*, e Nietzsche considerava que o agonismo seria capaz de fornecer tanto um limite, uma medida, quanto um estimulante “não para a luta aniquiladora e sim para a ação da disputa” (NIETZSCHE, DH, p. 70). É justamente esse entendimento do *agon* grego que teria levado Nietzsche a apostar no potencial inerente da disputa como uma “fonte de medida não coercitiva” (SIEMENS, 2001, p. 521).

Em vez de “extirpar” impulsos poderosos, mas perigosos, como o desejo de preponderância, a inveja e o ciúme, o espírito agonial grego os canalizava (espiritualizava). Quer dizer, o agonismo não é visto por Nietzsche como uma forma de medida neutralizadora da vida e anuladora do indivíduo, como seria o caso da moral de rebanho, posteriormente hegemônica. O agonismo é visto por Nietzsche como uma forma de medida afirmativa, intensificadora da vida, pois na disputa agonial dos gregos os impulsos expansivos seriam estimulados e, ao mesmo tempo, estas forças seriam canalizadas, evitando excessos destrutivos e permitindo o surgimento de grandes indivíduos para a criação da alta cultura e o bem da *pólis*:

---

**compreender profundamente o valor que possui o fato de se ter inimigos (...) no campo político, a inimizade também se tornou agora algo mais espiritualizado (...)** É preciso ser rico em oposições, é só pagando esse preço que se é fecundo; só se permanece jovem sob a pressuposição de que a alma não se espreguiça, não anseia pela paz... Nada nos parece mais estranho do que o que era desejável outrora, o que era desejável para o cristão: a ‘paz de alma’” (NIETZSCHE, CI, *Moral como contranatureza*, 3, *grifos nossos*).

<sup>52</sup> “Não há origem única de Lutas, mas sobre a terra duas são! Uma louvaria quem a compreendesse, condenável a outra é; em ânimo diferem ambas. Pois uma é guerra má e o combate ampla, funesta! Nenhum mortal a preza, mas por necessidade, pelos desígnios dos imortais, honram a grave Luta. A outra nasceu primeira da Noite Tenebrosa e a pôs o Cronida altirregente no éter, nas raízes da terra e para os homens ela é o melhor. Esta desperta até o indolente para o trabalho: pois sente um desejo de trabalho tendo visto o outro rico apressado em plantar, semear e a casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro, o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo” (HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 1996, p. 23).

Para os antigos, entretanto, o objetivo da educação ‘agônica’ era o bem do todo, da sociedade cidadina (...). Desde a infância, cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração de sua cidade: isso acendia o seu egoísmo, mas, ao mesmo tempo, o refreava e limitava (NIETZSCHE, DH, p. 73).

A própria instituição do ostracismo na democracia ateniense é interpretada por Nietzsche a partir de um sentimento helênico “da necessidade da disputa quando se deve preservar a saúde da cidade-estado” (NIETZSCHE, DH, p. 71). O ostracismo seria um meio para preservação da disputa política: “O sentido original dessa instituição singular não é, porém, o de válvula de escape, mas de um meio de estímulo; eliminam-se aqueles que sobressaem, para que o jogo da disputa desperte novamente (...). É este o germe da noção helênica de disputa: ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio” (NIETZSCHE, DH, p. 72). Nada mais estranho ao espírito agonial do que desejar a harmonia final com o fim da disputa ou permanecer no topo sem disputa ou imaginar uma “exclusividade do gênio em sentido moderno” (NIETZSCHE, DH, p. 72). Para os helenos, segundo Nietzsche, sem disputa há *hybris* (desmedida) de ambas as partes e não aparecem talentos, pois “todo talento deve desdobrar-se lutando” (NIETZSCHE, DH, pp. 70-72). Na disputa agonial os adversários não são entendidos como inimigos *maus* a serem convertidos ou eliminados como na posterior cultura monoteísta e moralista, mas simplesmente como adversários<sup>53</sup>.

---

<sup>53</sup> Entre os intérpretes do viés agonístico de Arendt, Honig é quem mais aproxima o agonismo arendtiano ao de Nietzsche. Villa (1992, 2000) inclusive a acusa de ter uma leitura demasiadamente nietzschiana da teoria política de Arendt. Segundo Honig, o agonismo de Arendt se inspira, em grande parte, nos pressupostos do agonismo de Nietzsche. Baseando-se no texto póstumo de Nietzsche, *A Disputa de Homero*, ela argumenta que a atração de Arendt pelo agonismo, seguindo à ideia de Nietzsche, se deve, especialmente, ao caráter de “autolimitação” e de “autocorreção” da noção de *agon* (ACKERMAN, HONIG, 2011, p. 344). Ao contrário dos críticos da dimensão agonística em Arendt e ao que parece mesmo de Villa, Honig defende que o *agon* arendtiano não precisaria de “suplementos ou corretivos externos”, os quais, segundo Honig,

A Grécia pré-filosófica (trágica) que Arendt encontra em sua leitura dos gregos e também de Burckhardt e de Nietzsche (entre outras fontes), não a leva a uma nostalgia de uma *pólis* harmônica e consensual governada por cidadãos que perseguiriam o bem público com total abnegação, sem nenhum interesse pessoal, nem mesmo a busca de glória. Tal imagem não existia entre os gregos, nem mesmo em Platão, mas provém de uma interpretação cristã da obra dos filósofos. Outro equívoco frequente é entender o agonismo, associando-o ao conflito destrutivo, antagonismo ou guerra, entendimento presente em algumas interpretações modernas, incluindo intérpretes consensuais da obra de Arendt. Essa certamente não era a compreensão de Arendt e tão pouco a de Nietzsche ou Burckhardt sobre a noção grega de disputa, que exige certa ideia de igualdade e abomina o domínio de um só, como tentamos indicar neste item.

Quando olha para a Grécia trágica, Arendt não busca nem o ideal de harmonia e abnegação, nem a noção de agonismo como conflito destrutivo. O *agon* foi entendido por Arendt como uma forma de medida que diz respeito ao esforço dos indivíduos por distinguir-se dos demais, exibir o seu “si mesmo” e tentar alcançar a imortalidade. O *agon* deve ser entendido, por uma parte, como um modo de viver não utilitário que degenera quando colocado a serviço da autoconservação ou da mera segurança e, por outra, como uma medida para justificar a condição humana de pluralidade, fragilidade e mortalidade, sem recorrer a nenhum absoluto (como no mundo pré-platônico e pré-monoteísta dos gregos) e sem sufocar a individualidade, a pluralidade e a liberdade.

O espírito agonal que impulsionava os homens para a ação tem início na época heroica e se encontra registrado nos poemas de Homero, mas, para Arendt, assim como para Burckhardt e Nietzsche, neste período ainda não haveria *um espaço permanente para o agon e para a ação*, e a própria “imortalidade” estaria em perigo, pois os grandes feitos e palavras poderiam cair facilmente no esquecimento, já que o seu registro dependeria de relatos eventuais de poetas. A chance dos feitos efêmeros escaparem do esquecimento e dos homens deixarem as suas marcas no mundo era bastante restrita, o que comprometia um dos trunfos da ação agonística: *o fornecimento de sentido para a existência humana de um modo completamente mundano*.

---

poderiam inclusive miná-lo (ACKERMAN, HONIG, 2011, p. 344; HONIG, 1993b).

Somente a *pólis* teria possibilitado certa estabilidade, a partir do estabelecimento de um espaço onde os indivíduos podiam realizar de forma permanente o que nos tempos de Homero era apenas algo esporádico. Segundo Arendt, “o que era extraordinário sob o reinado do *basileu*, tornou-se comum na *polis*” (“*so wird in der polis das Ausserordentliche der ‘basileia’ zum Durchschnittlichen*”)<sup>54</sup> (ARENDDT, *Denktagebuch*, 1: 402 *apud* MARSHALL, 2010, p. 129). O espírito agonal só encontraria um espaço adequado com o surgimento da *pólis* democrática depois, portanto, do período homérico.

Arendt não realizou uma pesquisa histórica aprofundada sobre o modelo de democracia da *pólis*, sendo, inclusive, criticada por isso. Em *A Condição Humana* (1958), principal referência a *pólis* entre as obras de Arendt, quase não há alusões às instituições democráticas atenienses ou aos mecanismos de participação. Ao invés disso, Arendt enfatiza a relação entre a *pólis* e a distinção<sup>55</sup>, relacionando a promoção e a preservação da última, às principais funções da *pólis*. Para Arendt, as funções da *pólis* eram basicamente duas:

Em primeiro lugar, destinava-se a permitir que os homens fizessem permanentemente, ainda que com certas restrições, aquilo que, de outra forma, era possível somente como empreendimento infrequente e extraordinário, para o qual tinham que deixar o lar. **A *polis* deveria multiplicar-lhes as oportunidades de conquistar “fama imortal”, ou seja, multiplicar para cada homem as possibilidades de distinguir-se, de revelar em atos e palavras sua identidade singular e distinta (...).** A segunda função da *polis*, também estreitamente relacionada com os riscos da ação tal como experimentada antes que a *polis* passasse a existir, era **remediar a futilidade da ação e do discurso (...) como uma espécie de memória organizada.** Garante ao ator mortal que sua existência passageira e sua grandeza efêmera

---

<sup>54</sup> Essa anotação de junho de 1953 é uma das primeiras entradas de Arendt sobre a *polis* no seu caderno de pensamentos (*Denktagebuch*).

<sup>55</sup> “Arendt certainly recognized that the Athenian polis sponsored direct democratic practices that emphasized participation and reciprocity in ruling and being ruled. But Weber and Burckhardt are earlier and more decisive sources than Fustel de Coulanges. **Fostering distinctiveness was her primary interest**” (MARSHALL, 2010, pp. 133-134, *grifos nossos*).

terão sempre a realidade que advém de ser visto, ouvido e de modo geral de aparecer para a plateia de seus semelhantes (ARENDDT, CH, pp. 246-247).

Na visão arendtiana, as próprias funções da cidade-estado grega não podem ser pensadas fora da chave do agonismo, pois, se por um lado, a *pólis* tinha a função de promover a distinção (o que, da perspectiva política significava possibilitar um espaço de debate, onde os indivíduos pudessem aparecer e se destacar através do discurso e da deliberação), por outro, deveria garantir a preservação dessa distinção do ator político, da permanência de seus discursos e de suas ações políticas no mundo. A *pólis* era, nesse sentido, um espaço de aparência agonístico que possibilitava a distinção individual por meio da manifestação e da afirmação de sua identidade única. Assim, estar *entre pares* no domínio público da *pólis* nunca foi sinônimo de *conformismo*, ao contrário:

O domínio público era reservado à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis. Por conta dessa oportunidade, e **por amor a um corpo político que a propiciava a todos**, cada um deles estava mais ou menos disposto a compartilhar do ônus da jurisdição, da defesa e da administração dos assuntos públicos (ARENDDT, CH, p. 50, n. 34, *grifos nossos*).

Diferentemente da igualdade no sentido moderno, o fato de estar entre iguais no domínio público na Grécia antiga sempre incluía a ideia de competição pela distinção, pela “fama imortal”. Os gregos tinham “amor” ao seu corpo político, justamente porque ele representava a permanência da possibilidade de distinção e por isso, estavam dispostos a compartilhar o ônus da carreira pública<sup>56</sup>. Arendt, assim como Burckhardt e Nietzsche, enfatiza a relação entre a *pólis* grega e a distinção individual. O apaixonado impulso em exibir o seu si mesmo, o espírito agonial era, assim, um antídoto para o *conformismo*. Se na *pólis* a disputa era permeada por um espírito igualitário, essa igualdade era, entretanto, altamente competitiva.

---

<sup>56</sup> Sobre o apelo arendtiano de um cuidado com o mundo na política, ver item 3.4.

A glória era o que os cidadãos buscavam ao entrar na política e a principal função da *pólis* era, nesse sentido, “produzir grandes exceções” (BURCKHARDT, 1998, p. 248). Não é coincidência que a *pólis* democrática possibilitou “uma concentração de gênio em todos os campos intelectuais, maior e mais importante do que em qualquer outra época” (ARENDDT, PP, p. 226). Arendt, Nietzsche e Burckhardt concordam sobre a origem da *pólis* como um espaço para tornar permanente a possibilidade de aparição e distinção, ao invés de buscar a reconciliação ou o nivelamento dos indivíduos, por exemplo.

Para Arendt, metaforicamente, é como “se o exército homérico não tivesse se dispersado, mas se reunido em seu retorno à pátria e estabelecido a *pólis*, assim fundando um espaço onde pudesse continuar para sempre intacto” (ARENDDT, PP, p. 180). A prova desse prolongamento do exército homérico na constituição da vida política grega pode ser vista no modo como “a *pólis* incorporou o conceito de luta à sua forma organizacional, como atividade não apenas legítima, mas também, em certo sentido, a mais elevada atividade em comum com os homens” (ARENDDT, PP, p. 226).

Entretanto, Arendt, assim como Burckhardt e Nietzsche, não deixa de notar as diferenças da ideia de *agon* homérico e da sua incorporação na vida política. Na forma de disputa heroica retratada em Homero tudo tinha (apenas) dois lados, a força bruta e o discurso apareciam quase que indiferenciados e a ação era “altamente individualista”. Na *polis* democrática de Péricles, por sua vez, o *agon* assumiu modos de expressão um tanto diferentes, ainda que tenha conservado muitos de seus traços originais. Na experiência da *pólis* democrática, o *agon* se dissocia da força bruta e a multiplicidade de perspectivas assume o lugar da bilateralidade da luta homérica, atribuindo-se assim uma maior importância à presença de pares na ação que se torna, digamos, uma ação mais “em concerto”.

O que passa a definir a *pólis* como uma comunidade política é o “compartilhamento de palavras e de atos” entre uma pluralidade de indivíduos (ARENDDT, CH, p. 245). A presença de pares, que nos empreendimentos homéricos era bem menos importante, torna-se “a real substância de uma vida livre” (ARENDDT, PP, p. 180), uma vez que os gregos não ignoravam a importância de uma pluralidade de posições em mútua contraposição (*agon*) para o surgimento e a continuidade de um mundo comum e a aparição do ator político nesse mundo.

Contudo, para Arendt, esta percepção dos gregos de que o “mundo comum só vem a ser se existem perspectivas” (ARENDDT, PP, p. 237) e de que essa pluralidade é a própria condição da política e de

uma vida livre não deixa de ser limitada na experiência grega. É a partir deste diagnóstico da limitação da experiência política da *pólis* grega que Arendt se volta para os romanos, mas especificamente para o entendimento romano da *política externa* e da *Lei*, as quais ela julga como fontes iluminadoras para a sua reconsideração da política. A seguir, analisaremos de que forma essas práticas romanas influenciaram no entendimento do agonismo arendtiano, considerando, sobretudo, a discussão apresentada no ensaio *Introdução na Política* sobre a relação entre guerra, política e leis.

### 3.3 DA PÓLIS À RES PUBLICA: ELEMENTOS ROMANOS DO AGONISMO

Apesar de valorizar a extensão do legado homérico na forma organizacional da *pólis*, Arendt estava ciente de que a rivalidade agonística (entre pares, que incita e não aniquila o outro) se restringia, no caso dos gregos antigos, exclusivamente ao espaço público que era compartilhado no interior de uma *mesma* cidade e entre cidadãos de um *mesmo status*. Na relação entre as cidades-estados, em momentos da fundação e da instituição de leis, não era a persuasão (considerada pelos gregos a forma especificamente política de discurso) nem a interação agonística que prevalecia, mas sim a atividade da *fabricação*, a força bruta e o domínio do mais forte. A partir desse cenário, Arendt voltou sua atenção para a experiência política dos romanos “no lugar exato onde ela atingira o seu limite e seu fim entre os gregos” (ARENDDT, PP, p. 240), uma vez que na experiência da *res publica* romana, a política e o *agon* passam a exceder os limites impostos pelos muros da *pólis* grega.

Os romanos, nesse sentido, teriam sido mais políticos que os gregos, ao ampliar o espaço do âmbito político, incluindo no corpo político da *res publica* os povos estrangeiros e inimigos, remediando, por fim, as deficiências da postura grega em relação à política externa. Segundo Arendt, a realização de alianças e tratados teria sido a maneira encontrada pelos romanos de incorporar *politicamente* a causa dos vencidos, experiência que os gregos apenas haviam reconhecido, postumamente, através das narrativas de seus poetas e historiadores (ARENDDT, PP, p. 240). Arendt parece idealizar um pouco a política externa romana, que também teve entre as suas realizações a destruição de Cartago. Ciente de que poderia sofrer esta acusação, Arendt cita a justificativa de Catão de que “foi destruído um governo que nunca honrava a sua palavra e jamais perdoava”, mas logo relativiza essa

justificativa e parece acreditar que a destruição de Cartago foi um evento estranho à condução normal da política externa romana:

Seja qual for a validade dessa justificativa, o fundamental em nosso contexto é que ela não correspondia ao pensamento romano e não podia prevalecer entre os historiadores romanos. Genuinamente romano teria sido permitir que a cidade inimiga sobrevivesse como adversário, como tentou fazer Cipião o velho depois de sua vitória sobre Aníbal (...). Em outras palavras, genuinamente romano era reconhecer que o antagonista de sua própria existência, precisamente quando esse antagonista como tal se revelava na guerra, devia ser poupado e mantido vivo – não por compaixão, mas em prol da expansão de Roma, o que doravante incluiria tal força estranha em uma nova aliança (ARENDDT, PP, p. 247).

Considerando o caráter ilimitado e trágico da ação, que pode vir a destruir o próprio mundo, Arendt destaca a importância da capacidade humana de perdoar e de fazer promessas<sup>57</sup>. E, neste ponto, os romanos teriam ido mais longe que os gregos. Segundo Arendt, ambas as faculdades contribuem para o fornecimento de certa medida e previsibilidade à ação, contudo, sem eliminar sua contingência<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> “Na medida em que a moralidade é mais que a soma total de mores, de costumes e padrões de comportamento consolidados pela tradição e validados à base de acordos – e tanto a tradição como os acordos mudam com o tempo –, a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa vontade de se contrapor aos enormes riscos da ação mediante **a disposição para perdoar e ser perdoado, para fazer promessas e cumpri-las**. Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação” (ARENDDT, CH, pp. 306-307, *grifos nossos*).

<sup>58</sup> Este seria mais um ponto de aproximação entre Arendt e Nietzsche, que pensam o esquecimento, o perdão e a capacidade de fazer promessas numa chave parecida. Embora não se possa deixar de notar a diferença de significado que estas práticas teriam na obra de cada um dos autores. Se, para Nietzsche, tanto a promessa quanto o perdão eram “empreendimentos individuais”, para Arendt, estas “constituem comunidades políticas duradouras; a promessa vincula uns aos outros no tempo e o perdão fortalece esses laços para sobreviver mesmo em face das imprevisibilidades da ação” (HONIG, 1993b, p. 531).

Ignoradas da perspectiva política pelos antigos gregos, a prática do perdão e da promessa aparecem em duas práticas da experiência política dos romanos: na sua atitude de poupar os vencidos e de fazer tratados com os antigos inimigos (ARENDDT, PP, p. 240). Arendt elogia a postura política dos romanos para com os vencidos e estabelece uma diferença significativa entre a política romana e da *pólis* grega, mediante o diferente entendimento de ambas as experiências políticas sobre a definição do conteúdo da política.

Nesse aspecto, Arendt considera, sobretudo, as diferentes concepções de lei entre estes povos. Se para os gregos a lei instituía a criação de uma comunidade política, ela não era considerada propriamente política, senão que pré-política ou mesmo antipolítica, já que a lei na *pólis* era *fabricada* ao invés de deliberada. Como tal, a atividade do legislador poderia ser realizada por um estrangeiro, “da mesma forma como se encomendavam escultores e arquitetos as demandas da cidade”. Enquanto os gregos consideravam a criação de leis como uma condição necessária à política, mas desconectada do exercício da política em si, para os romanos, em contrapartida, a atividade legislativa e com ela as próprias leis pertencia inteiramente ao domínio político (ARENDDT, PP, p. 241).

Arendt cita o exemplo da mais antiga lei de Roma (*Lei das Doze Tábuas*), que resultou de “um contrato entre duas frações em luta, os patrícios e os plebeus, que exigiu a aprovação da população inteira, o *consensus omnium*” (ARENDDT, PP, p. 242). Para Arendt, é significativa que não tenha sido apagada a diferença entre patrícios e plebeus pela legislação romana, mas sim estabelecido um laço duradouro entre eles na forma de contrato. Ao considerar a lei e a fundação em termos relacionais (e de ação), os romanos puderam formular um conceito propriamente político de lei “como a instituição de uma relação entre os lados conflitantes de uma interação pluralista, em contraste com a interpretação grega de legislar como uma atividade pré-política da fabricação, que pode ser comparada com o cuidado de especialistas que operam como artesãos” (TAMINIAUX, 2006, p. 176).

Para os romanos, diferentemente do entendimento grego, a continuação natural de toda guerra era a realização de aliança e de tratado, ao invés da aniquilação do vencido (ARENDDT, PP, pp. 238-239). Consequentemente, qualquer tratado de paz implicaria um novo ordenamento, “não somente das coisas na forma como existiam antes da deflagração das hostilidades, mas também das coisas surgidas em seu

---

transcurso e compartilhadas por fazedores e sofedores” (ARENDR, PP, p. 239). Assim, enquanto para os gregos a luta foi uma forma de se reconhecerem a si mesmos como um corpo político, um “nós” em oposição a um inimigo comum, para os romanos a luta era não apenas um meio de reconhecerem a si mesmos, mas também uma forma de reconhecerem seus oponentes (ARENDR, PP, p. 240). Por meio de tratados de paz com seus inimigos, ao invés de eliminá-los desse mundo, os romanos expandem o espaço político e permitem assim “o surgimento de um novo mundo entre eles”, garantindo “a continuação de um novo mundo compartilhado, surgido no encontro na batalha, onde feitos e sofrimentos geraram uma mesma coisa” (ARENDR, PP, p. 240).

A importância concedida aos tratados e às alianças torna a experiência política romana mais ampla que a grega, já que a primeira afirma a importância política da pluralidade nas atividades de legislação e no ato de fundação. No próximo item analisaremos a centralidade da preocupação com o mundo no agonismo arendtiano que, em parte, está vinculado à ideia de amizade, *philia* dos gregos, presente também na noção de *humanitas* dos romanos.

### 3.4 AGONISMO ORIENTADO PELO *MUNDO COMUM*

Enquanto o agonismo entre inúmeras perspectivas é importante tanto para a manifestação do caráter comum do mundo, quanto para a revelação do agente político em sua singularidade única, ele não pode ser pensado fora de um *ethos* de cuidado com a esfera pública, isto é, com o “mundo comum” que surge a partir da interação política. Sobre essa qualidade anti-humanista<sup>59</sup> e impessoal da política, Arendt cita o exemplo de Gotthold Lessing. Para Arendt, Lessing seria uma “pessoa totalmente política” (ARENDR, HTS, p. 35) por celebrar o caráter incessante e contínuo do debate e escolher, por isso, manter aberta a possibilidade de *amizade* através do discurso em detrimento do alcance da verdade (ARENDR, HTS, p. 32). Para Lessing, assim como para Arendt, a verdade destrói o *agon* que é a vida política, sacrificando a possibilidade de *amizade* entre os homens. Contudo, a amizade prezada por Lessing tem pouca ou nenhuma relação com o significado que este

---

<sup>59</sup> A preocupação de Arendt com “a conservação do mundo em sua objetividade e durabilidade”, segundo Duarte, está associada a “uma perspectiva anti-humanista” do seu pensamento, pois Arendt escolhe adotar “o ponto de vista do ‘mundo’ e de sua conservação em oposição à perspectiva do suprimento das necessidades humanas” (DUARTE, 2000, p. 102, 104).

termo adquire em tempos posteriores. Arendt se refere à ideia dos antigos que remete à noção grega *philia* e à ideia romana de *humanitas*. Em ambas, apesar de suas consideráveis distinções, a essência se constitui no intercâmbio constante de conversas entre os homens. Porém, seria um erro entender essas “conversas” como algo essencialmente reservado ou íntimo, já que o objeto do discurso é primordialmente *esse mundo*, os assuntos e as coisas que nele se encontram. Esse entendimento da amizade não era, de modo algum, marcado pelo acalento ou conforto da intimidade, senão que pela provocação incessante, pelo conflito estimulante entre indivíduos com pontos de vistas diferentes sobre o mundo. A amizade para os antigos, diferentemente do sentido moderno, “não é intimamente pessoal, mas faz exigências políticas e preserva referência ao mundo” (ARENDDT, HTS, p. 31).

Como os antigos, Lessing considerou a amizade como um fenômeno essencialmente mundano, mediado pelo mundo e não como uma expressão da intimidade ou de uma fraternidade baseada em uma humanidade compartilhada. A este respeito, Arendt enaltece a postura de Lessing que, mesmo em “tempos sombrios”, não se refugiou entre os mais próximos em uma espécie de “humanitarismo da fraternidade”, tampouco se afastou do mundo comum, fenômenos que teriam marcado a modernidade tardia. Lessing tinha consciência que tal afastamento dos assuntos e das coisas desse mundo tinha o alto custo da perda da compreensão da realidade, a qual ele não estava disposto a negociar:

Lessing também já vivia em “tempos sombrios” e, à sua maneira, foi destruído por essa obscuridade. Vimos a forte necessidade que sentem os homens, em tais épocas, de se aproximarem entre si, de buscarem no calor da intimidade o substituto para aquela luz e iluminação que só podem ser oferecidas pelo âmbito público. **Mas isso significa que evitam disputas e tentam ao máximo tratar apenas com pessoas com quem não entrarão em conflito.** Para um homem com a disposição de Lessing, pouco espaço havia numa tal época e num tal mundo confinado; onde as pessoas se aproximavam para se aquecerem mutuamente, afastavam-se dele. E, no entanto, ele, polêmico a ponto de brigar, não podia suportar a solidão mais do que a excessiva proximidade de uma fraternidade que anulava

todas as diferenças. Nunca realmente ansiou com brigar com alguém que estivesse discutindo; estava apenas interessado em **humanizar o mundo com o discurso incessante e contínuo sobre seus assuntos** e coisas que nele se encontravam. **Queria ser amigo de muitos homens, mas não o irmão de nenhum homem** (ARENDT, HTS, p. 35, *grifos nossos*).

Essa passagem talvez seja uma das mais importantes para ilustrar a natureza do traço agonístico do pensamento de Arendt. Para Arendt, a importância da disputa no espaço público refere-se, sobretudo, à garantia da realidade do mundo e de nós mesmos. Pois, sem o debate aberto e incessante sobre o mundo, é o próprio mundo que “desapareceria totalmente”, pois ele “só pode se formar nos espaços intermediários entre os homens em toda a sua diversidade” (ARENDT, HTS, p. 36). Em seu elogio à disposição agonística de Lessing, Arendt se afasta das interpretações que veem o seu agonismo como luta destrutiva, por um lado, e das interpretações “consensuais” que associam o caráter agonístico da ação com a exibição de um si-mesmo na esfera pública, por outro. Para Arendt, a função do agonismo é, ao mesmo tempo, unir e separar os homens, constituindo o mundo comum através da atualização da diferença dos “homens em toda a sua diversidade”. No debate agonístico, unimo-nos, porque falamos sobre um mesmo objeto que é o mundo e nos separamos, porque no *agon* sobre o mundo nos distinguimos a nós mesmos em nossa singularidade única. O agonismo une, não deixando que caiamos uns sobre os outros: constitui uma distância necessária entre os homens *ao torná-los amigos, mas não irmãos*.

É nesse sentido que o agonismo arendtiano guarda alguma relação com a ideia *philia* ou *humanitas* dos antigos. Pois, é a capacidade de colocar o mundo comum – um espaço intersticial onde todos os assuntos humanos são conduzidos e que se introduz entre as pessoas, onde quer que elas se reúnam – como centro das preocupações políticas, que deve animar o debate e o âmbito público, assim como na ideia de amizade dos antigos. Caso contrário, o agonismo se transformaria em “mera conversa” sobre assuntos banais ou em uma luta desmedida de todos contra todos, que no limite destruiria o próprio mundo. Para Arendt, a luta desmedida ocorre “quando as pessoas são

meramente ‘pró’ ou ‘contra’ as outras”<sup>60</sup>. Nesse caso, o potencial de revelação do caráter comum do mundo e do ator político, como um ser distinto e único entre iguais, é prejudicado. Pois os atores políticos, em nome do Bem ou de algum absoluto se veriam como “pró” e entenderiam o outro lado como “contra”, transformando o debate em fingimento e reduzindo a ação à estratégia (mais adequada ao modelo da fabricação): “o discurso transforma-se em ‘mera conversa’, apenas mais um meio de alcançar um fim, quer iludindo o inimigo quer ofuscando a todos com propaganda” (ARENDDT, CH, p. 225).

Onde não é mais o cuidado com o domínio público que informa o conteúdo da “conversa”, e onde os homens não estão mais uns “com” os outros, mas apenas “pró e contra”, não se poderia mais falar em agonismo. Para Arendt, se as demandas privadas, as ideologias<sup>61</sup> ou mesmo a busca por reconhecimento dominam o espaço público, tanto a política como o agonismo degeneram. Quando a ação política é motivada pelo imediatismo da sobrevivência ou da opressão, por exemplo, dificilmente haveria possibilidade de um debate genuíno entre uma pluralidade de pontos de vista, já que estas opiniões para serem válidas dependeriam fundamentalmente da capacidade de “distanciamento” do ator político. Não é qualquer participação política que é valorizada por Arendt, mas aquela em que os atores políticos têm o mundo comum em vista e são capazes de manter certo distanciamento dos seus próprios interesses e paixões. É por isso que, segundo Villa, “a mera expressão de energia sob a forma de compromisso político” não tem apelo no agonismo arendtiano (VILLA, 2000, p. 241). Arendt estaria ciente de quão destrutiva da mundaniedade, do caráter comum do espaço público, tais demandas podem ser quando são introduzidas no *agon* que é a vida política. Só quando a preocupação com o mundo prevalece sobre os interesses privados e as indissiocracias individuais, é que a condição humana da pluralidade pode ser atualizada e o mundo das aparências e o indivíduo podem vir a se tornarem reais.

É nesse sentido que Arendt elege a *coragem* como uma das principais, senão a principal, virtude política. A coragem, que se

---

<sup>60</sup> Poder-se-ia aqui fazer uma alusão ao conceito schmittiano de política (amigo-inimigo) ou da política como conflito, de Weber, por exemplo.

<sup>61</sup> Ademais, como procuraremos mostrar no próximo capítulo, sobre a “Desmedida do Bem”, quando as ideologias políticas possuem uma concepção forte (absoluta) de Bem, elas tendem a destruir a possibilidade de agonismo e introduzem um antagonismo cuja origem remonta às religiões escatológicas e sua ideia de guerra santa.

relaciona menos com a bravura dos heróis homéricos de arriscar a própria vida, do que com a capacidade de colocar o mundo como centro das preocupações políticas, é “demandada pela própria natureza do círculo público” (ARENDDT, EPF, p. 205). Para Arendt:

É preciso coragem até mesmo para deixar a segurança protetora de nossas quatro paredes e adentrar o âmbito político, não devido aos perigos específicos que possam estar a nossa espreita, mas por termos chegado a um **domínio onde a preocupação para com a vida perdeu a validade**. A coragem libera os homens de sua preocupação com a vida para a liberdade do mundo. **A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas o mundo está em jogo** (ARENDDT, EPF, p. 205, *grifos nossos*).

A preocupação com o mundo onde os homens possam aparecer não é, apenas, uma condição para que o agonismo possa vir a acontecer, senão que também a sua própria *raison d'être*. O agonismo de Arendt é orientado assim por um “espírito público”, que tem na promulgação e na preservação de um domínio público seu sentido. O debate agonístico, para Arendt, deve, portanto, se limitar às questões *públicas*, referentes ao domínio público. Porém, isso não implicaria em uma concepção de política “purista” ou desconectada de interesses mundanos. Segundo Arendt, as questões “públicas”, que informam o material de uma política genuína, estão longe de serem inflexíveis ou imutáveis. É o debate incessante sobre essas questões e sobre uma diversidade de visões concorrentes sobre o bem público, justamente, o que Arendt quer promover. Pois, é somente no debate, no jogo agonístico de perspectivas que acontece sobre a luz da esfera pública, que são definidas quais questões são, de fato, de interesse público.

Esta consideração de que “no centro da política jaz a preocupação com o mundo”, isto é, com uma determinada esfera pública política, articulada por “leis, constituições, estatutos e coisas afins” (ARENDDT, PP, pp. 158-159), aparece claramente na ênfase arendtiana sobre a *teatralidade* do espaço público. Arendt teria buscado referências dessa teatralidade ou do entendimento do espaço público como *palco* para a ação política, especialmente na Renascença e na tradição do *theatrum mundi* do século XVIII (ambas inspiradas na Grécia pré-filosófica) (VILLA, 1999, pp. 119-120). Ancorada na ideia de que “mover-se no espaço público (...) é, por definição, praticamente ser um ator, um

*performer*” (VILLA, 1999, p. 148), Arendt buscou resgatar o caráter artificial e o convencionalismo do espaço público e superar a ideia de que a manifestação das aparências no “palco” da vida pública fosse interpretada como algo enganoso ou sem validade.

O espaço público é assim pensado como um grande palco, um espaço de aparência para ver, ser visto, ouvir e ouvido pelos outros. Nesse palco político, contudo, é menos a *grandeza* do agente da ação, que nunca é “autor ou produtor” de si-mesmo ou de sua estória de vida, do que o *princípio ou o espírito* em que a ação é realizada que importam. Nesse sentido, seguimos Villa, o qual considera que para a preservação de um *ethos* agonístico, o que importaria para Arendt “é menos *onde* a ação política se realiza e *o que* ela se refere do que o espírito em que ela é realizada” (VILLA, 2000, p. 234).

Quando é o mundo comum que, em última análise, inspira os homens a agir, o agonismo estaria preservado, pois, o espírito ou os princípios que orientam a ação, ao contrário das motivações internas ou metas particulares que permanecem ocultas mesmo para o próprio ator, se *manifestam no mundo* e revelam o sentido da ação “à visada ‘retrospectiva’ dos expectadores da cena pública, que desvendam o sentido do ato ao investigar-lhe os princípios de orientação” (DUARTE, 2000, p. 226).

Os princípios são convicções fundamentais compartilhadas por um grupo de pessoas, como, por exemplo, o desejo de “fama imortal” na Grécia Antiga (leia-se espírito agonial), ou também o amor à igualdade, à solidariedade e à felicidade pública, entre outros (ARENDDT, PP, pp. 258-259). Segundo Arendt, seguindo o conceito de Montesquieu, um “princípio” é o que move a ação. Os princípios são então “inspiradores” ao invés de “determinantes” (VILLA, 1999, pp. 139-140), já que, tampouco se confundem com os resultados ou com as intenções psicológicas do ator político. Eles são considerados “demasiado gerais para prescreverem metas particulares” e sua manifestação “somente se dá através da ação” (ARENDDT, EPF, p. 198). Como a grandeza da *performance* do ator político, os princípios só se manifestam em *ato*, sendo imanentes à ação: eles são inspirados de fora, mas somente podem se manifestar no mundo quando atualizados pelo ato (ARENDDT, EPF, pp. 198-199).

A *audiência* assim é posta em evidência na cena pública: é ela que desvela, por fim, o significado específico de cada ato, mediante o julgamento não só do critério de grandeza ou do próprio desempenho da ação, mas também em termos do seu princípio de inspiração. É nesse sentido que a idiossincrática apropriação de Arendt dos “princípios”,

apresentados na discussão de Montesquieu sobre as formas de governo, demonstra o seu compromisso em preservar a preocupação com a estabilidade e permanência de uma esfera pública. Arendt queria salvar a dignidade do ato político, seu “virtuosismo”, frente às motivações do agente ou ao alcance do sucesso (ou não) dos resultados.

A afirmação da teatralidade, isto é, do caráter impessoal, artificial e de convenção como próprios do espaço público aparece no pensamento arendtiano, sobretudo, mediante à *distinção entre público e privado*. A importância dessa distinção entre *homme* e *citoyen* é central para a sua consideração de que o mundo seja o centro da política, pois exige certa capacidade do ator político em *transcender* suas limitações e idiossincrasias individuais para desempenhar seu papel na vida pública<sup>62</sup>.

É precisamente mediante essa exigência arendtiana de relativa autonomia da esfera pública e da importância da teatralidade que, segundo Villa, podemos questionar as acusações de que o agonismo de Arendt resultaria em modelos “heroicos”, “expressivistas” ou “subjetivistas” de ação. Segundo Villa, se nos concentrarmos principalmente no apelo de cuidado com o mundo e no compromisso com o uso de máscara na esfera pública, em *Sobre a Revolução*, claramente nos distanciamos, por uma parte, das interpretações que associam a concepção arendtiana da ação com a expressão de um si-mesmo e, por outra, do agonismo de teóricos como William Connolly e Bonnie Honig<sup>63</sup> (VILLA, 2000; 1999, pp. 154, 119-120). Esta associação estaria, de acordo com Villa, em total desacordo com (1) a ênfase de Arendt no “caráter impessoal” ou “teatral” da ação política; (2) a sua consideração de que o núcleo da política é o *mundo*; (3) o vínculo estabelecido entre ação e princípios e, ainda (4) com o foco arendtiano na qualidade distanciada ou desinteressada da opinião e do juízo político, a partir da sua apropriação do juízo estético de Kant. Para

---

<sup>62</sup> Vide a discussão no item 3.1 sobre a qualidade “desinteressada” do juízo político e da importância de certo “distanciamento” e de se pensar com uma “mentalidade alargada” no processo de formação da opinião da perspectiva política.

<sup>63</sup> Esta é uma acusação de Villa ao agonismo de Bonnie Honig e à concepção de política agonística dos demais teóricos da vertente democrática agonística, como William Connolly. Em virtude do nosso tema de pesquisa não trataremos destes autores aqui. Para nós, é importante notar que tanto Villa, quanto Honig concordam que a concepção do agonismo de Arendt apesar de ser altamente “individualizante, não é centrada no sujeito” ou expressivista (HONIG, 1993a, p. 233).

Villa, é justamente a “impessoalidade” do *ethos* agonístico de Arendt, ignorada em grande medida por estes intérpretes contemporâneos, que o torna preferível em relação às formulações mais recentes da celebração do *agon* na política (VILLA, 1996, p. 90). A este respeito, é interessante a análise de Villa sobre a exigência arendtiana de colocar a preocupação com a esfera pública no centro da vida política:

Claro que alguns vão achar esta versão do *ethos* agonístico ainda muito seletiva, ainda muito aristocrática (ou auto-iludida) em sua demanda por “desinteresse”. Como podem as vítimas de injustiça e de opressão chegarem ao padrão esperado por Arendt, esquecer a raiva pelo que sofreram? A resposta é que Arendt não espera que elas façam isso, nem quer que sejam excluídas da esfera pública. O que ela enfatiza é a possibilidade, aberta a virtualmente a todos, de que a ação política – debate e a deliberação – possa **cultivar um espírito público que não seja limitado por filiação ou grupos de interesse; que realmente valorize uma pluralidade de opiniões sobre um mesmo assunto; e que é caracterizado por uma independência de espírito não tipicamente celebrada pela tradição republicana cívica** (VILLA, 2000, p. 241, *grifos nossos*).

Apesar de Arendt colocar o mundo como o núcleo da preocupação política, concordamos com Villa que seu agonismo não deve se confundir “o apagamento do indivíduo sob o uso de uma máscara cívica ou na forma de *persona*”, ou com uma total abnegação de seus interesses pessoais. Para Arendt, “ao cortar laços com nossos interesses, corremos o risco de perder nossos vínculos com o mundo e nosso apego por seus objetos e pelos assuntos que sucedem nele” (ARENDR, PP, p. 229). Entretanto, se os interesses têm seu lugar na política, isto não quer dizer que para Arendt a política deva ser reduzida ao conflito de interesses, orientados ideologicamente de modo dogmático e organizados em termos de amigo e inimigo. Para Villa, Arendt acreditava que “um *ethos* genuinamente agonístico pressupõe não apenas o pluralismo, mas a pluralidade no sentido de uma diversidade distanciada de pontos de vista sobre o mesmo objeto ou assunto” (VILLA, 2000, p. 242). Uma política “que não consegue apreciar

suficientemente a especificidade da esfera pública assegura, mais ou menos, que suas reivindicações por justiça serão lidas pelos seus oponentes como puro dogma ideológico. Política, então, é apenas luta – tanto como Maquiavel e Weber sugeriram em suas respectivas versões de *Realpolitik*” (VILLA, 2000, p. 242).

Portanto, é fundamental certo distanciamento dos interesses pessoais quando adentramos no âmbito político, contudo isso não implica cortar totalmente os laços com nossos interesses. O agonismo arendtiano não implica nem abnegação completa que anula a singularidade, como em certas versões fortes do republicanismo cívico, nem redução da disputa a um conflito antagônico preso e inflamado por interesses e paixões, como em certas versões da vertente agonística da teoria democrática contemporânea.

Em suma, o *agon* para Arendt é inerente a toda *ação* política em concerto. Sua versão do agonismo é altamente individualista, sem ser expressivista, pois os atores que ingressam no *agon* têm o mundo como objeto. Seu agonismo reabilita o lugar da pluralidade e da disputa, sem reduzi-la ao antagonismo ou à violência, como em certas compreensões “realistas” da política. O agonismo que Arendt quer promover e identifica como inerente à *ação* e à política é tão estranho à *tradição* que compreendê-lo, talvez, exiga uma transvaloração dos valores.



#### 4 O AGONISMO ARENDTIANO CONTRA A DESMEDIDA DA TRADIÇÃO

Arendt encontra no agonismo uma maneira de encarar a condição humana da pluralidade, fragilidade e mortalidade diferente daquela da tradição filosófica ocidental (metafísica, “platonismo”), da tradição religiosa judaico-cristã e do projeto moderno, que herda seus pressupostos fundamentais destas duas fontes. Para Arendt, o projeto moderno radicaliza as tendências antipolíticas presentes em ambas as tradições (filosófica e judaico-cristã) ao buscar escapar de forma mais radical da acidentalidade e da relatividade próprias dos assuntos humanos. O pior dos efeitos desta *hybris* na Era moderna teria sido o totalitarismo que tornaria impossível qualquer agonismo, pela tendência de eliminar a boa disputa entre adversários – diferentes em opiniões, mas iguais em *status* – através da redução totalitária dos adversários à condição de inimigos a serem convertidos ou eliminados em nome de uma Unidade que sufoca qualquer pluralidade.

Isto não quer dizer que Arendt considerasse o totalitarismo como um resultado *necessário* da *tradição*. Ela não o entendia como um fenômeno que pudesse ser explicado por uma relação causal simples. Além disso, Arendt sempre destacou que o totalitarismo era um fenômeno novo, portanto, não poderia ser uma simples consequência da longa *tradição* iniciada com Platão. Entretanto, entendia que certos aspectos da *tradição* haviam sido potencializados na Era moderna e teriam contribuído para a produção do totalitarismo.

Como procuramos ressaltar antes no capítulo *Crítica à tradição, niilismo e morte do fundamento*, Arendt enxerga na história ocidental um processo de radicalização constante do niilismo que, motivado pelo ressentimento, nega o mundo e a condição humana (de mortalidade, contingência e pluralidade). Essa lógica niilista da tradição teria levado a uma substituição da *ação* pela *fabricação* e, culminado na modernidade com a ideia de que “tudo é possível” e de que não haveria limites para a capacidade humana de dominação da natureza, nem para a capacidade de “fabricação do futuro” ou de construção de um “novo homem”. Segundo Arendt:

(...) entre as principais características da era moderna, desde seu início até o nosso tempo, encontramos as atitudes típicas do *homo faber*: a instrumentalização do mundo, **a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de**

**objetos artificiais**; a confiança na onibrangência da categoria meios-fim, **a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido** e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; **a soberania, que concebe todas as coisas dadas como material e toda a natureza como ‘um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos’**, o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, (...) e, finalmente, sua identificação natural da fabricação com a ação (ARENDDT, CH, pp. 381-382, *grifos nossos*).

A tentativa de negar a condição humana por seu caráter finito, terreno e plural estava presente nos projetos totalitários, tanto de direita como de esquerda. Ambos seriam modernos na sua *antitradicional* tentativa de remodelar radicalmente o mundo, mas seriam também *tradicionais*, na medida em que a primeira tentativa de substituir a ação pela fabricação teria começado com Platão e continuaria presente até Marx. Já que, para Arendt, “o marxismo foi inquestionavelmente um produto do *mainstream* da tradição do pensamento político ocidental” (CANOVAN, 1992, p. 64). Arendt não culpa Marx pelo totalitarismo estalinista, mas chegou a sugerir para a Fundação Guggenheim, em 1952, que escreveria um livro sobre os “Elementos Totalitários no Marxismo”. O livro não saiu, em parte porque seu trabalho de pesquisa se expandiu, levando-a a uma releitura da tradição de Platão a Marx, que resultou nos ensaios de *Entre o Passado e o Futuro* e na *Condição Humana*. Na presente seção, pretendemos abordar dois aspectos da tradição que, na modernidade, teriam sido radicalizados: a “tirania da Verdade” e a “desmedida do Bem”.

#### 4.1 TIRANIA DA VERDADE

Ele [o especialista, o estadista] pode ser tentado então, como Platão, a se fazer ouvir por algum tirano com inclinação para a Filosofia, e no caso, felizmente muito improvável, de êxito, ele poderia erigir uma daquelas **tirantias da ‘verdade’** que conhecemos, sobretudo, pelas várias utopias políticas e que são, é claro, tão tirânicas em termos políticos como as demais formas de despotismo (ARENDDT, EPF, p. 304, *grifos nossos*).

Para os gregos da *Era trágica*, de Homero a Péricles, todo conhecimento humano era visto como limitado e incapaz de superar a opinião e a perspectiva<sup>64</sup>, e qualquer pretensão de conhecimento absoluto e de uma ideia de verdade acima das opiniões era, para os trágicos, *hybris*<sup>65</sup>. É apenas com Platão que tem início a ideia de Verdade incondicionada, imparcial e absoluta. Não é mera coincidência que o sofista Protágoras, que afirmou: “o homem é a medida de todas as coisas”, tenha sido um defensor da democracia e, Platão, o homem da Verdade, tenha sido radicalmente contrário à *polis* democrática, que era um governo da opinião. Neste sentido, os sofistas pertencem inteiramente à Era trágica<sup>66</sup>. Para os sofistas, o conhecimento era algo

---

<sup>64</sup> “Se a mesma coisa fosse para todos igualmente bela e sábia, os humanos não conheceriam as controvérsias das querelas. Mas **para os mortais nada há de semelhante, nem de igual**, salvo nas palavras; a realidade é toda diferente” (EURÍPIDES, *As Fenícias*, 499, *grifos nossos*).

<sup>65</sup> “CORO: (...) **Sabença não é sabedoria** / pensar-se não mortal / Breve a vida / Quem visa o **deslimite**, perde o dia presente. Só louco assim procede, ou – julho – um malevolente” (EURÍPIDES, *As Bacantes*, 395-402, *grifos nossos*).

<sup>66</sup> “O ser, ou Deus. Na época trágica, Protágoras dizia: ‘o homem é a medida de todas as coisas’. Platão responde: ‘Protágoras está enganado, Deus é a medida de todas as coisas e do homem’. Para os sofistas, o homem é um fazedor de discursos e a todo discurso pode-se opor o discurso contrário. Não existe verdade. Na tragédia, personagens trocam discursos opostos. Mas Platão vai dizer: ‘Não. Se existem dois discursos, um é verdadeiro, o outro é falso’. De um lado temos o século trágico e problemático, do qual a sofística é um dos aspectos; de outro, uma recusa conjunta da tragédia, da sofística e do mundo da aparência, e a afirmação de que existe uma verdade, que o homem não está no centro, que o que está no centro é o ser, o Bem, Deus” (VERNANT, 2001, p. 356).

completamente humano, algo que era produzido na conversa, entre indivíduos *diferentes* de uma comunidade, a partir dos costumes (*nomos*) e das opiniões (*doxa*).

Platão imaginou um conhecimento sobre-humano, mas nisso destoava de todos os demais gregos, pois nem gregos “laicos” como os sofistas, nem religiosos, como Hesíodo ou Ésquilo, seriam capazes de imaginar um conhecimento sobre-humano acessível aos mortais, tal como o conhecimento da Verdade única. Não havia, na religião dos antigos gregos e romanos, Deus único e onipotente, nem *Criação*, nem finalidade moral para a existência, nem Bíblia com Verdade revelada, nem clero com monopólio da interpretação. Havia uma ordem precária do cosmos, construída sobre o Caos que poderia irromper a qualquer momento e estórias sobre os múltiplos deuses, contadas por poetas e adivinhos que não eram entendidos como profetas, mas como simples mortais e falíveis (CASTRO, 2010, pp. 82-104).

Para Arendt, “se a quintessência do ensinamento dos sofistas consistia em *dyo logoi*, a convicção de que todo assunto pode ser abordado de duas maneiras diferentes, então Sócrates foi o maior de todos os sofistas”. Isso por que ele considerava que havia tantos diferentes *logoi* quantos homens e que, juntos, esses *logoi* formariam o mundo humano, já que os homens vivem juntos no modo da fala (ARENDDT, PP, p. 61). A derrota de Sócrates teria feito Platão duvidar da validade da “opinião” e da “persuasão” ou “retórica”, na medida em que essas se situam no contingente mundo dos assuntos humanos. Nesse ponto, Platão passou a destoar dos demais gregos, para os quais a persuasão era “a mais elevada das artes, a arte verdadeiramente política” e que os distinguia dos outros povos antigos da época, pois era através da retórica, distintamente dos bárbaros, que os cidadãos da *polis* conduziam seus assuntos públicos em forma de discurso e sem coação (ARENDDT, PP, p. 49).

Se Platão opôs, por uma parte, a persuasão à sua noção de dialética (*dialegethai*) que era, para os gregos, uma forma especificamente filosófica de discurso, por outra, ele contrapôs a opinião à sua ideia de Verdade. Segundo Arendt, embora seja muito provável que Sócrates tenha sido o primeiro a aplicar sistematicamente a noção da dialética, ao contrário de Platão, ele não a considerava um “oposto da persuasão” ou, tampouco, “opunha os resultados de sua dialética à *doxa*, opinião” (ARENDDT, PP, p. 55). Nesse sentido, a oposição entre verdade e opinião foi, certamente, “a mais antissocrática das conclusões que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (ARENDDT, PP, p. 49). A furiosa denúncia da *doxa* de Platão, além de “permeiar nitidamente todas

as suas obras políticas, veio a tornar-se uma das pedras angulares do seu conceito de verdade” em contraposição à opinião (ARENDDT, PP, p. 48).

Essa ideia platônica de verdade como “diametralmente oposta à opinião” teve desastrosas consequências, segundo Arendt. Se, por um lado, a vontade de verdade platônica solapa a legitimidade original da noção grega de opinião, antes disso, ela condena *esse* mundo e *essa* vida, pois Platão, diferentemente de Sócrates, não buscava mais encontrar a verdade em sua *doxa*, mas sim revelar a ilusão subjacente ao mundo das aparências. Essa degradação platônica do mundo das aparências resulta na criação de um abismo entre opinião e Verdade e na destruição da “realidade política específica dos cidadãos”, constituída pela *doxa*: “o que aparece para mim” (ARENDDT, PP, p. 68).

Ainda, a demanda por substituir a opinião pela ideia de Verdade teria resultado na defesa platônica por uma tirania de padrões absolutos que buscava instaurar no âmbito dos assuntos humanos, uma inumanidade contrária à sua relatividade fundamental. Platão contrapôs ao instável mundo das opiniões, “a verdade acerca daquelas coisas que eram por sua mesma natureza sempiternas e das quais, portanto, se podiam derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos” (ARENDDT, EPF, p. 289). Por que corresponde a uma posição absoluta, a verdade filosófica, ao contrário da opinião, não consegue abarcar a condição plural e relativa dos homens, mas sim somente o Homem em sua singularidade.

Com esse movimento, Platão inaugura uma tradição de desqualificação da *doxa* e superdimensionamento das ideias, dos absolutos e da teoria na condução da vida social. Mas, nesse quesito não há dúvida: Arendt está do lado dos sofistas e contra a tradição inaugurada por Platão, pois pressentiu na teoria da Verdade de Platão que será em linhas gerais a teoria da *tradição*, um potencial tirânico e antipolítico. Segundo Arendt, todo enunciado que se pretende verdade impede o *agon* entre diferentes perspectivas e elimina assim “a própria essência da vida política”:

O estorvo é que a verdade (...) pretende peremptoriamente ser reconhecida e proscreeve o debate, e o debate constitui **a própria essência da vida política. Os modos de pensamento e de comunicação tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva da política, são necessariamente tiranizantes**; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las

em consideração é característico do todo pensamento estritamente político (ARENDDT, EPF, p. 299, *grifos nossos*).

No texto *Verdade e Política*, Arendt afirma categoricamente que “toda a pretensão, na esfera dos assuntos humanos, a uma verdade absoluta, cuja validade não requeira apoio do lado da opinião, atinge na raiz mesma toda a política e todos os governos” (ARENDDT, EPF, pp. 289-290). Para Arendt, a primazia da verdade *racional* sobre as opiniões destrói a política, mediante a marginalização e degradação da opinião e, conseqüentemente, da possibilidade de um debate genuíno.

Arendt considera que toda expressão que almeja a verdade é fundamentalmente distinta da opinião quanto à sua “maneira de *asseverar a validade*”. O conteúdo de toda expressão que se pretende uma verdade não é de natureza persuasiva (como no caso da opinião), mas sim de natureza coercitiva, uma vez que proscree o debate e almeja se colocar além de qualquer “acordo, disputa, opinião ou consentimento” (ARENDDT, EPF, p. 297). Para Arendt, nesse sentido, do ponto de vista do mundo plural das opiniões, a verdade tem um caráter despótico: impõe um acordo universal, deixa pouco espaço para a liberdade de opinião, elimina a diversidade de perspectivas e reduz a riqueza do discurso humano.

Por que a verdade absoluta destrói a legitimidade da opinião e condena a pluralidade, Arendt se junta àqueles que, como Lessing, sacrificariam a Verdade, se ela existisse, a fim de preservar a riqueza do discurso (ARENDDT, HTS, p. 33). Arendt cita a passagem de Lessing - “Deixai que cada homem diga aquilo que acredita ser verdade, e seja a verdade mesmo encomendada a Deus” - e a interpreta da seguinte maneira: “Rendamos graças a Deus por não conhecermos a verdade”. Para Arendt, essa seria uma percepção diferente dos assuntos humanos, que rompe com a antipolítica tradição do pensamento ocidental e afirma que “para os homens, vivendo em companhia, a inexaurível riqueza do discurso (...) é infinitamente mais importante e significativa do que jamais poderá sê-lo qualquer Verdade Única” (ARENDDT, EPF, p. 290). Para Arendt:

A grandeza de Lessing não consiste meramente na percepção teórica de que não pode existir uma verdade única no mundo humano, mas sim na sua alegria de que ela realmente não exista e, portanto, enquanto os homens existirem, o discurso

interminável entre eles nunca cessará. **Uma única verdade absoluta, se pudesse existir, (...) teria significado o fim da humanidade**” (ARENDT, HTS, p. 33, *grifos nossos*).

Arendt, assim como Lessing, celebrava o fato de que mesmo as mais sólidas verdades racionais, religiosas ou morais, quando adentram na esfera pública são transformadas em opiniões ou, nos termos de Lessing, em verdades humanizadas pelo discurso, estando sujeitas à contestação e reformulação. Para Arendt, “o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto e discurso” (ARENDT, HTS, p. 31). O mundo só se torna humano, assim como a verdade, através do *agon* político, isto é, do intercâmbio constante de conversas que são motivadas menos pelo ressentimento das condições da existência do que por um amor ao mundo. Segundo Arendt, toda a enunciação que se pretende verdade não é desse mundo:

(...) não importa se para o bem ou o mal dos homens, **é inumana no sentido literal da palavra**; mas não porque possa levantar os homens um contra os outros e separá-los. **Muito pelo contrário, é porque teria o efeito de subitamente unir todos os homens numa única opinião**, de modo que de muitas opiniões surgiria uma única, como se houvesse a habitar a Terra não homens em sua infinita pluralidade, mas o homem no singular, uma espécie com seus exemplares. Se isso ocorresse, o mundo, que só pode se formar nos espaços intermediários entre os homens em toda a sua diversidade, desapareceria totalmente (ARENDT, HTS, p. 36, *grifos nossos*).

A estima de Arendt pelo agonismo se dá justamente, porque é na interação agonística que acontece no espaço público que se torna possível estabelecer “aquelas distâncias entre os homens que, juntas, compreendem o mundo”. Por que, em um espaço público agonístico, diferentemente da solidão, há muitas vozes e a “enunciação daquilo que cada um acha que é verdade”, formando aquele espaço que “tanto une como separa os homens” (ARENDT, HTS, p. 36). É nesse sentido que Arendt afirma a importância de uma mentalidade alargada, de existirem

o maior número de pontos de vista distintos, a partir do qual possa ser visto o mundo, pois, para Arendt, “o mundo só vem a ser se existem perspectivas” e “só existe como ordem de coisas mundanas se é visto ora de um jeito, ora de outro, a qualquer dado momento” (ARENDR, PP, p. 237). Por outro lado, se:

Um cataclismo legar à Terra um único país e as coisas nesse país chegarem ao ponto de que todos vejam e entendam tudo a partir da mesma perspectiva, vivendo em total unanimidade, o mundo terá chegado ao seu fim no sentido histórico-político. (...) Em outras palavras, seres humanos no verdadeiro sentido do termo só podem existir onde existe mundo, e **um mundo no verdadeiro sentido do termo só pode existir ali onde a pluralidade da raça humana é mais do que a mera multiplicação de uma única espécie** (ARENDR, PP, p. 238, *grifos nossos*).

Para Arendt, a humanidade (diferentemente do entendimento moderno de humanidade como “um simples efeito de educação”) envolve não só aceitar, mas também celebrar a “relatividade fundamental” própria do “âmbito inter-humano”, ou seja, é preciso afirmar o fato de que a opinião é o conteúdo da política e que, por isso, o debate agonístico é a sua essência (ARENDR, HTS, p. 33). Para Arendt, a pluralidade de perspectivas é a própria condição de um mundo humano, na medida em que “humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos” (ARENDR, HTS, p. 31).

Arendt sai em defesa da opinião não apenas porque considera que a verdade ou o absoluto não deixa espaço para o debate ou para a manifestação da *diferença*, mas também, porque entende que nossas faculdades de raciocínio só podem ser desenvolvidas de forma intersubjetiva ou dialógica. Arendt cita a passagem em que Kant afirma que “o poder externo que priva o homem da liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos priva-o ao mesmo tempo de sua liberdade de pensar” e enfatiza o fato de que, para Kant, a única garantia para a “exatidão” de nosso pensamento é que nós “‘pensamos como que em comunhão com outrem, aos quais comunicamos nossos pensamentos assim como nos comunicam os seus’. A razão humana, por ser falível, só pode funcionar se o homem pode fazer ‘uso público’ dela” (ARENDR, EPF, p. 291). Arendt também cita a fala de Madison de que

“a razão do homem, como o próprio homem, tímida e cautelosa quando a sós, e adquirindo firmeza e confiança em proporção ao número dos que se lhe associam” (ARENDDT, EPF, p. 291). Para Arendt, isso significa que:

O deslocamento da verdade racional para a opinião implica uma mudança do homem no singular para os homens no plural, e isso significa um desvio de um domínio em que, diz Madison, nada conta a não ser o “raciocínio sólido” de uma mente para uma esfera onde “a força da opinião” é determinada pela confiança do indivíduo “no número dos que ele supõe que nutram as mesmas opiniões” – um número, aliás, que não é necessariamente limitado ao dos próprios contemporâneos (ARENDDT, EPF, p. 292).

O apelo de Arendt a Lessing, Kant e Madison busca, desse modo, reivindicar a dignidade e o *status* da opinião contra aqueles pensadores que, desde Platão a Hobbes, definiram a opinião como mera ilusão ou como uma compreensão inadequada do que seria a Verdade. A reabilitação da opinião, de sua dignidade própria é um tema proeminente no pensamento arendtiano. Para Arendt, a opinião não é uma forma superficial de conhecimento que deveria ser deixada de lado tão logo se possuísse a verdade. Ao invés disso, é um ponto de vista “distanciado” que surge a partir do debate agonístico e da deliberação coletiva e que requer, portanto, uma capacidade de pensar de modo alargado ou representativo.

Contudo, incorreríamos em um erro se estendêssemos a crítica de Arendt à verdade *racional, moral ou religiosa*, às verdades fatuais, já que Arendt defende a existência de uma matéria fatural e, neste ponto, rompe com o relativismo dos que veem os fatos e a história apenas sob a ótica das perspectivas. Para Arendt, a verdade fatural, ao contrário de enunciados que almejam à verdade é “política por natureza”, porque “relaciona-se sempre com as outras pessoas: ela diz respeito a eventos e a circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação” (ARENDDT, EPF, 295). Por conseguinte:

Fatos e opiniões, embora possam ser mantidos separados, não são antagônicos um ao outro; eles pertencem ao mesmo domínio. Fatos informam

opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade fatual. A liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação fatual seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados. Em outras palavras, a verdade fatual informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica indefinidamente (ARENDDT, EPF, p. 295).

As verdades fatuais têm assim um papel legítimo na política, na medida em que os fatos são imprescindíveis no processo da formação de opinião e, por conseguinte, no estabelecimento de um debate genuíno na esfera pública. Segundo Arendt, onde predomina a “tendência em transformar fato em opinião, a borrar a linha divisória que os separa”, não é possível que a política pertença ao campo da opinião, pois os fatos, ao contrário das verdades religiosas ou racionais, não anulam a pluralidade, mas sim fornecem limites não políticos aos domínios da opinião e da persuasão (ARENDDT, EPF, pp. 294-295). Arendt estaria apenas preocupada com as consequências negativas relacionadas à entrada de verdades absolutas na política, enquanto não deixa de defender a importância que os fatos possuem para uma visão acurada do passado e para a própria existência de comunidades políticas. A oposição para Arendt não é entre fato e opinião, já que os considera complementares, mas sim entre verdade *racional, religiosa ou moral* e uma opinião bem fundamentada, pois enquanto essas verdades reprimem o espaço para debate e para o dissenso, a opinião, assim como as verdades fatuais, tem natureza política, o que significa, antes de qualquer coisa, que promovem ao invés de minar a própria essência agonística da política.

Portanto, para Arendt, foi a partir da teoria da *Verdade* que se estabeleceu uma distinção rígida entre aqueles que estão aptos a governar, os que conhecem a verdade eterna, e os que devem ser governados, por se moverem apenas no mundo das opiniões e dominados pelas partes baixas da alma. O governo da Verdade não opera através da persuasão, mas através da aplicação de um conhecimento imparcial em benefício do todo. Segundo Arendt, “Platão concebeu a sua **tiranía da verdade**, na qual não é aquilo que é temporalmente bom, ou de que os homens podem ser persuadidos, que deve governar a cidade, mas a verdade eterna, aquela de que os homens

não podem ser persuadidos” (ARENDDT, PP, p. 53, *grifos nossos*). O governo da verdade é como um governo técnico, que atua de acordo com o modelo da *fabricação*, mas a matéria bruta a ser moldada aqui são os próprios cidadãos, o que torna tal empreitada potencialmente violenta. Os dualismos de Platão entre verdade e *doxa* e entre alma e corpo implicam uma relação de poder despótica entre os pares da oposição, ao modo da relação senhor e escravo, incompatível, portanto, com o modelo de poder *político*, entendido como relação entre cidadãos diferentes em opiniões, mas iguais em *status*. Os filósofos deveriam governar a *polis* do mesmo modo como a alma deve governar o corpo, ou seja, como um senhor governa um escravo<sup>67</sup>.

A ideia de Verdade e Bem foi posteriormente reforçada pelo monoteísmo revelado judaico-cristão, ganhando um *peso moral* que não havia em Platão. Platão não tinha uma posição tão categórica a respeito da obrigação de “dizer a verdade” e sobre a relação entre ética e política, como as que surgirão depois do cristianismo, como Kant, para quem nunca é admissível mentir, nem por amor a humanidade. Para Platão, “Aos que governam a cidade, mais que a outros, convém mentir ou para beneficiar a cidade, ou por causa de inimigos ou de cidadãos, mas tal recurso não deve ficar ao alcance dos demais” (PLATÃO, REPÚBLICA, 389b-c, p. 92). A crítica de Platão aos poetas não era a de que eles ensinavam mitos ou mentiras em vez da verdade, mas que os mitos que eles ensinavam aos cidadãos não eram *belos*: “O que se deve censurar, disse eu, em primeiro lugar e acima de tudo, é que a mentira não seja bela” (PLATÃO, REPÚBLICA, 377c-e, p. 75).

A *boa nova* anunciou que há um único Deus, onipotente, que criou tudo a partir do nada e tem sua palavra revelada. Esta verdade absoluta e eterna se encontra em um livro sagrado que deve ser submetido à interpretação oficial de um clero profissional. Há uma intenção de Deus para o homem e para o mundo. Há um sentido da história que vai da criação até o juízo final, passando pelo fim do mundo

---

<sup>67</sup> “Quanto mais se tornar um verdadeiro filósofo mais o filósofo se separara de seu corpo; e, dado que enquanto ele estiver vivo essa separação não poderá se consumir, ele tentara fazer o que todo cidadão livre em Atenas fazia para separar-se e libertar-se das necessidades da vida: **governar o próprio corpo como senhor governa seus escravos**. Se o filósofo vier a governar a cidade, ele não fará de seus habitantes mais do que já fez ao seu próprio corpo. **Sua tirania se justificará tanto no sentido do melhor governo quanto no da legitimidade pessoal, isto é, prior obedecer antes de tudo, como mortal, às ordens da alma, como filósofo**” (ARENDDT, PP, p. 71, *grifos nossos*).

e pela chegada de um messias que salvará os justos. Surge uma distinção radical e absoluta entre Bem e Mal e, a partir do cristianismo e do islamismo, a ideia, ausente no judaísmo, de *missão* dos crentes na expansão da fé, combatendo ou convertendo os infiéis. Trata-se, evidentemente, para Arendt, como também para Nietzsche, de uma radicalização da ideia de Verdade e de Bem, em comparação com Platão, que a havia inaugurado (em oposição aos trágicos gregos).

Com a mudança de religião estrutura-se ainda uma nova maneira de pensar que se prolongará até mesmo para além da própria religião<sup>68</sup>. A estrutura desta maneira de pensar escatológica e aspectos fundamentais da moral surgida nessa religião permanecem em ideologias seculares, que terão grande influência política desde a Revolução Francesa até os desastres do século XX.

Por exemplo, a escatologia presente em certas vertentes vulgares do marxismo-leninismo. A continuidade entre a escatologia religiosa e as seculares foi percebida por um escritor que Hannah Arendt considerou um dos maiores psicólogos modernos, Dostoiévski<sup>69</sup>. A fala do seu personagem Aliócha, que de cristão fervoroso se tornou revolucionário, é bastante significativa:

Mal ele, depois de meditar seriamente, deixou-se fascinar pela convicção de que a imortalidade e Deus existem, ato contínuo disse naturalmente para si mesmo: ‘Quero viver para a imortalidade, e não aceito meio compromisso’, De maneira exatamente igual, se tivesse resolvido que não existem a imortalidade nem Deus, teria ido juntar-se aos ateus e aos socialistas (porque o socialismo não é apenas uma questão dos operários ou do

---

<sup>68</sup> Nietzsche considerava que o movimento democrático moderno, incluindo o socialismo, era uma “herança do movimento cristão” (*Além do Bem e do Mal*, § 202). Para George Steiner, “o marxismo é caracteristicamente judaico em sua insistência por justiça e razão, e Marx repudiava o conceito inteiro de tragédia. ‘A necessidade’, ele afirmava, ‘é cega somente na medida em que não é compreendida’” (STEINER, 2006, p. 2). Maffesoli, escreve sobre um retorno do trágico, do “paganismo”, nas sociedades pós-modernas e associa o projeto moderno com o cristianismo: “*For it is indeed the essence of Christianity that we find in the political project, in the economic conception of existence, or in the search for security that is advocated by various social institutions*” (MAFFESOLI, 2008, p. 324).

<sup>69</sup> “(...) grandes psicólogos do século XIX, Kierkegaard, Dostoiévski, Nietzsche” (ARENDR, SR, p. 136). Ver também Arendt (EPF, p. 314).

chamado quarto Estado, mas é predominantemente a questão do ateísmo, da encarnação atual do ateísmo, a questão da Torre de Babel construída precisamente sem Deus, não para alcançar o céu a partir da terra **mas para fazer o céu descer à terra** (DOISTOIÉVSKI, *Os Irmãos Karamázov*, p. 46, *grifos nossos*).

É justamente o “Céu” que não é colocado em questão pelos *críticos* revolucionários que, nas palavras de Nietzsche, só fazem a *meia crítica*, pois não examinam os seus próprios valores, quer dizer, não examinam a ideia de Bem que herdaram da tradição cristã. Para Arendt, o potencial destrutivo da liberdade, da pluralidade e da política que as ideias de Verdade e Bem do “platonismo” e do monoteísmo judaico-cristão possuíam é reforçado na modernidade em razão da associação moderna entre teoria e prática, por meio da técnica. Se para os filósofos antigos havia uma separação entre teoria e prática, e para os religiosos cristãos uma separação entre Terra e Céu, depois que a Era moderna associou teoria e prática, a partir de Galileu, criou as condições para que surgisse a pretensão de, a partir da Revolução Francesa, refundar completamente a sociedade e criar um homem novo a partir de uma *ideia*. As escatologias políticas modernas puderam então pretender “trazer o Céu à terra”, mas, para Arendt, contribuíram para o inferno totalitário que, tanto em sua versão de esquerda quanto de direita, pensaram a política a partir do paradigma da fabricação:

(...) somente com a súbita e desconcertante investida dos gigantescos desenvolvimentos técnicos posteriores à revolução Industrial que a experiência da fabricação atingiu uma predominância avassaladora a ponto de relegar as incertezas da ação ao total esquecimento; foi possível começar a falar em ‘fabricar o futuro’ e ‘construir a aperfeiçoar a sociedade’ como se tratasse da fabricação de cadeiras e da construção e reforma de casas (ARENDDT, PP, p. 105).

Arendt não critica a produção, a técnica ou a fabricação em si, mas a sua generalização para todos os âmbitos da vida humana, “na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens” (ARENDDT, CH, p. 195). Arendt vira coerência entre a tentativa de eliminar a contingência e a pluralidade e a

experiência totalitária de *fabricar* a realidade e a sua verdade à custa da pluralidade humana. É nesse contexto que o Nazismo se apropriou do discurso científico da eugenia, um discurso da verdade para justificar sua política racista e fabricar o futuro à sua maneira. Também o socialismo associou ao seu nome o termo “científico”, o que serviu como recurso de poder, que justificava a autoridade de uma vanguarda que escapava da “falsa consciência”, ao mundo das opiniões e da ideologia e poderia acelerar a marcha da história. Nos dois casos, a compreensão da ação como fabricação estaria presente, justificando a violência e a propaganda, organizada racionalmente e controlada por aqueles que acreditam estar em posse da Verdade. Concordamos com Villa quando ele afirma que Arendt, em sua estetização da ação (que não abandona os princípios e está imbuída de um *ethos* de cuidado com o mundo comum), “rejeita as várias formas de racionalismo” e que “seu ‘existencialismo’ consiste na rejeição da suposição, profundamente enraizada no Ocidente, de que há ou pode haver uma resposta correta ou verdadeira para a questão de como se deve viver, e de que a razão é a faculdade que irá fornecer essa resposta para nós” (VILLA, 2000, p. 80). Para Villa, Arendt compartilha com Isaiah Berlin e Michael Oakeshott uma profunda desconfiança, seja do racionalismo na política ou das pretensões da *teoria* para orientar uma prática transformadora. Nesse sentido, Arendt é muito mais uma pensadora da prudência do que propriamente da *teoria*. Se a teoria teve pretensões “absolutas” em relação à Verdade desde o início da tradição “platônica”, a este absolutismo foi associado, posteriormente, um absolutismo moral, uma desmedida do Bem que procuraremos explorar no próximo item.

#### 4.2 DESMEDIDA DO BEM

(...) a bondade absoluta é quase tão perigosa quanto o mal absoluto (ARENDR, SR, p. 120).

(...) evidentemente se ‘sabe’, na Europa, o que Sócrates acreditava não saber, o que a velha e famosa serpente prometeu ensinar: hoje se ‘sabe’ o que é bem e mal (NIETZSCHE, BM, § 202).

Arendt refletiu sobre a desmedida do Bem e seus efeitos na política. O Bem absoluto, para ela, destruiria o espaço público – o espaço *limitado* do mundo comum, do *agon*, da liberdade e da pluralidade. Como já procuramos mostrar, no capítulo *Crítica à tradição, nihilismo e morte do fundamento*, Arendt considera que

Nietzsche possuía uma “extraordinária sensibilidade para os fenômenos morais” (ARENDR, CH, pp. 305-306) e, como ele, entendia que a visão moral do mundo que se forma a partir do platonismo e do judaísmo-cristianismo, é marcada pelo *ressentimento* e procura negar o mundo do devir, da aparência, da opinião, da pluralidade e da mortalidade. Essa negação constituiu um *remédio radical*, uma desmedida. A partir da hegemonia das religiões monoteístas reveladas, torna-se mais difícil encarar um adversário como simples adversário, tendendo-se a encará-lo como *inimigo mau* a ser eliminado ou convertido. Para Arendt, certo tipo de tolerância do mundo antigo, quer da imparcialidade homérica, da objetividade de Tucídides, da prudência ou da amizade de Aristóteles, raramente está presente na época moderna, pois com a mudança de valores, além da ideia de Verdade absoluta, há uma desvalorização das coisas deste mundo, entre elas, a política e uma sobrevalorização da alma individual. Para Arendt, esse fenômeno teria sido intensificado na Era cristã, pela simples razão de que, “segundo os ensinamentos cristãos, a relação entre vida e mundo é o exato oposto da existente na antiguidade grega e latina: no cristianismo, nem o mundo nem o recorrente ciclo da vida são imortais, mas apenas o indivíduo vivo no singular. É o mundo que se extinguirá; os homens viverão para sempre” (ARENDR, EPF, pp. 82-83).

Além da convicção cristã da sacralidade da vida como tal – que, segundo Arendt, permanece proeminente em toda a filosofia moderna, sendo também decisiva para a perda de mundanidade, para a fuga deste mundo –, outras consequências da mudança de valores que Arendt considera nocivas para a política são o surgimento de uma compreensão de Bem e Mal em termos absolutos e a ideia de que o homem possui “livre-arbítrio”, a capacidade *soberana* de afastar as tentações e evitar o mal. Para Arendt, a ideia de liberdade como soberania, que informa a *tradição*, além de “absurda” (ARENDR, CH, p. 293), mina a espontaneidade da ação e a capacidade de perdoar, já que torna o homem “responsável” ao ponto de (acreditar) ser soberano sobre seus atos, dificultando o comentário, comum entre os antigos, de que este ou aquele que cometeu uma falta “estava louco” ou “foi enganado por um deus” ou mesmo “eles não sabem o que fazem”<sup>70</sup>. Arendt, de modo

---

<sup>70</sup> Segundo Nietzsche, o cristianismo teria esquecido o significado desta frase de Cristo e introduzido na doutrina o ressentimento e a vingança. Para Nietzsche, “no fundo, houve apenas um cristão, e ele morreu na cruz. O 'evangelho' morreu na cruz. O que desde então se chamou 'evangelho' já era o oposto daquilo que ele viveu: uma 'má nova', um disangelho” (NIETZSCHE, *O Anticristo*, 39, p.

similar a Nietzsche, procura resgatar a ideia de “livrar os homens do ressentimento e da vingança” que encontra em Cristo, mas que considerou majoritariamente ausente no cristianismo existente. Nietzsche havia identificado na ideia cristã de “livre-arbítrio” uma “metafísica do carrasco”<sup>71</sup>, que servia para tornar os homens culpados, responsabilizá-los e culpá-los duas vezes: uma condenação penal por ter cometido o delito, outra condenação moral por ter “escolhido” o crime. Os antigos trágicos e pagãos só conheciam a condenação penal. Somente depois do cristianismo é que a culpa seria interiorizada, multiplicando a dor<sup>72</sup>, criando um sentido interno da dor<sup>73</sup>. Arendt,

---

45). Para Nietzsche, Cristo não teria sido um “juiz”, nem teria uma “doutrina”, “apenas a prática cristã, uma vida tal como a *viveu* aquele que morreu na cruz, é cristã... Ainda hoje uma vida assim é possível, para determinadas pessoas é até necessária: o cristianismo autêntico, original sempre será possível” (NIETZSCHE, *O Anticristo*, 39, p. 45).

<sup>71</sup> “O cristianismo é uma metafísica de carrasco” (NIETZSCHE, CI, *Os quatro grandes erros*, § 7).

<sup>72</sup> “A culpa de seus heróis trágicos é a pequena pedra na qual tropeçam e, por isso, quebram o braço ou arrancam um olho: a sensibilidade antiga comentava sobre isso: ‘Sim, ele deveria ter seguido sua estrada com mais cautela e menos petulância!’ Mas apenas ao cristianismo estava reservado dizer: ‘Eis uma grave infelicidade, e por trás dela *tem* de se esconder uma culpa grave, igualmente grave, ainda que não a vejamos claramente!’ Se você, infeliz, não percebe isto *assim*, está *endurecido* – experimentará coisas ainda piores! – Na Antiguidade ainda havia realmente infelicidade, pura, inocente infelicidade; apenas no cristianismo tudo se torna castigo, punição bem merecida: ele faz sofredora também a imaginação do sofredor, de modo que este, em tudo o que sucede de mau, sente-se moralmente reprovado e reprovável; Pobre humanidade! (...)” (NIETZSCHE, A, I, § 78, p. 62-3)

<sup>73</sup> “Eis o objeto do ressentimento sob dois aspectos: privar a força ativa das suas condições materiais de exercício; separá-la formalmente daquilo que ela pode. (...) Separada daquilo que pode a força ativa não se evapora. Ao virar-se contra si, produz dor (...) A má consciência é a consciência que multiplica a sua dor, encontrou um meio de a fazer fabricar: virar a força ativa contra si, a imunda usina. *Multiplicação da dor por interiorização da força, por introjeção da força*, é esta a primeira definição de má consciência (...) *Inventa-se um novo sentido para a dor, um sentido interno, um sentido íntimo*: faz-se da dor a consequência de um pecado, de uma culpa. Ti fabricaste a tua dor, porque pecaste, salvar-te-ás fabricando a tua dor (...) Para julgar a dor do ponto de vista ativo, é necessário mantê-la no elemento da sua exterioridade (...) É o sacerdote cristão que faz sair a má consciência do seu estado bruto ou animal, é ele quem preside a interiorização da dor (...) o sacerdote é *o homem que muda a direção do ressentimento*” (DELEUZE, 2001, pp. 192-196).

como Nietzsche, manifesta um viés crítico em relação a esta concepção de liberdade “interior” que ganha força com o cristianismo. Ambos defendem uma concepção de ação e liberdade “para além do bem e do mal”, em que a ação não requer o apelo a uma verdade e moral absoluta, e a liberdade não é entendida como interior, nem como liberdade negativa, mas como algo que se realiza *para fora*, na ação. A noção arendtiana de liberdade como *performance* transfere o significado de uma ação livre (de suas consequências ou motivos do ator) para a sua própria realização, na capacidade de iniciar algo novo<sup>74</sup>:

A ideia da identidade de liberdade e começo, ou, para usar uma vez mais um termo kantiano, de **liberdade e espontaneidade, parece-nos estranha, porque, de acordo com a nossa tradição de pensamento conceitual e suas respectivas categorias, liberdade é igual a livre-arbítrio, por sua vez, entendido como uma escolha entre coisas dadas – entre o bem e o mal**, para dizê-lo com todas as letras. (...) desde os anos remotos da Antiguidade clássica, ela vem sendo extraordinariamente reforçada pela convicção disseminada de que a liberdade não esta na ação nem na política, **mas só é possível quando o homem renuncia à ação e se retira do mundo para dentro de si próprio, evitando totalmente a política. Essa tradição conceitual e categorial é contraditada pela experiência de todos**, seja ela pública ou privada, e é contraditada acima de tudo pela evidência encontrada nas línguas clássicas, nunca completamente esquecida, de que **o verbo grego *archein* significa tanto começar quanto conduzir, ou seja, ser livre, e o verbo latino *agere* significa**

---

<sup>74</sup> Siemens também entende que Nietzsche e Arendt compartilham uma ideia de “liberdade como *performance*”, uma concepção que (1) não entende a liberdade como produto da vontade ou do pensamento, tal como era entendida na metafísica, (2) é “inspirada de fora”, como exercício ou *performance* e requer fins tangíveis (3) contra o liberalismo, é essencialmente pública ou interacional (em vez de um direito do indivíduo *asocial*), (4) não é “ausência de interferência”, pois só existe sob restrições (dos adversários, das leis, dos costumes), e, as restrições não agem como inibidores, mas como medida e resistência que produzem estímulo e permitem levar a ação livre adiante (SIEMENS, 2006, pp. 442-445).

**colocar algo em movimento, desencadear um processo**” (ARENDDT, PP, p. 167, *grifos nossos*).

Se liberdade para Arendt envolve *ação entre os homens* e um *começar*, que liga liberdade com espontaneidade, qualquer doutrina que solape a irreverência da ação e que exagere a força da memória tenderá a ser redutora da liberdade. Um “peso” excessivo de responsabilidade pode levar à paralisia da ação, já que toda ação envolve risco, e os eventuais erros não seriam entendidos como *hamartia* (termo grego para erro em sentido não moral), mas como falhas morais. Essa maneira de pensar reforça a condenação e dificulta o esquecimento, o perdão, sem o qual não seria possível deixar o passado para trás e iniciar algo novo:

A ofensa, contudo, é uma ocorrência cotidiana, decorrência natural do fato de que a ação estabelece constantemente novas relações em uma teia de relações, **e precisa do perdão, da liberação, para possibilitar que a vida possa continuar**, desobrigando constantemente os homens daquilo que fizeram sem saber. **Somente mediante essa mútua e constante desobrigação do que fazem os homens podem ser agentes livres**; somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de **começar algo novo** (ARENDDT, CH, p. 300, *grifos nossos*).

Se o homem não é plenamente soberano – pois não tem como conhecer todas as circunstâncias envolvidas na formação de sua personalidade e escolhas<sup>75</sup>, não tem como controlar a reação dos outros

---

<sup>75</sup> “Embora ninguém saiba quem revela quando desvela a si mesmo no feito ou na palavra, deve-se estar disposto a correr o risco de se desvelar (...)” (ARENDDT, CH, p. 225); “*Viver e inventar* – Por mais longe que alguém leve seu autoconhecimento, nada pode ser mais incompleto do que sua imagem da totalidade dos *impulsos* que constituem seu ser. Mal conseguirá dar o nome dos mais grosseiros entre eles: o número e a intensidade deles, o fluxo e o refluxo, o jogo recíproco e, sobretudo, as leis de sua *alimentação*, permanecem inteiramente desconhecidas para esse alguém (...). Cada instante de nossa vida faz alguns dos braços do pólipo do nosso ser aumentarem e outros murçarem, conforme a alimentação que traz ou não traz o instante. Nossas experiências, como disse, são todas, nesse sentido, meios de alimentação, mas distribuídos com mão cega, sem saber quem passa fome e quem está saciado. E, devido a

indivíduos aos seus atos, nem como dominar plenamente a cadeia de eventos que sucede às suas escolhas –, ele pode, ao menos, começar algo novo. Nesse sentido, Arendt desenvolve a ideia de perdão que encontra em Cristo<sup>76</sup>, mas a desvincula do amor, que seria por natureza um sentimento “não mundano” e, por isso, não político. Arendt sugere no lugar do perdão ligado ao amor, um entendimento do perdão que se aproximaria mais da ideia grega de amizade, que ela associa ao “respeito”:

Por natureza, o amor não é mundano, e é por essa razão, mais que por sua raridade, que é não apenas apolítico, mas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas antipolíticas. Portanto, se fosse verdade, como o supôs a cristandade, que só o amor pode perdoar (...) o perdão teria de ser inteiramente excluído de nossas considerações. No entanto, o que o amor é em sua esfera própria e estritamente delimitada, o respeito é no domínio mais amplo dos assuntos humanos. Como a *philia politike* aristotélica, o respeito é uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta (ARENDR, CH, pp. 302-303).

O respeito que Arendt tem em mente não precisa ser emotivo, nem requer intimidade ou proximidade, mas envolve “distância” e “independe de qualidades que possamos admirar”. Portanto, é um tipo de respeito que apresentaria afinidade eletiva com a expressão da pluralidade em um ambiente político<sup>77</sup>. Para Arendt, entretanto, nem a

---

essa casual alimentação das partes, o pólipo crescido será algo tão casual como foi o seu desenvolvimento” (NIETZSCHE, A, § 119, p. 91).

<sup>76</sup> “A formulação de Jesus é ainda mais radical. No Evangelho não se supõe que o homem perdoe porque Deus perdoa, e ele, portanto, tem de fazer ‘o mesmo’, e sim que, ‘se cada um, no íntimo do coração, perdoar’, Deus fará ‘o mesmo’. **O motivo da insistência sobre um dever de perdoar é, obviamente, que ‘eles não sabem o que fazem’ (...)** O crime e o mal voluntário são raros, mais raros que as boas ações” (ARENDR, CH, p. 298, *grifos nossos*).

<sup>77</sup> Essa ideia de respeito guarda semelhança com a ideia de “respeito agonístico pela diferença” de William Connolly (CONNOLLY, 1991, pp. 14-16, 155 e

ação, nem o perdão, nem o respeito, nem o agonismo – em suma, a própria liberdade e a manifestação da pluralidade características do âmbito político – seriam possíveis em um ambiente dominado pela “desmedida do Bem” ou de qualquer absoluto. Essa desmedida estaria presente em alguns movimentos políticos modernos e tenderia ao fanatismo moral, um movimento coincidente com “a moderna perda do respeito, ou melhor, a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza” (ARENDT, CH, p. 303). Com isso, o respeito estaria restrito aos iguais no interior de um grupo (fraternidade<sup>78</sup>), de modo altamente emotivo, acompanhado de uma “demonização” do adversário, que seria encarado como mau e *responsável* pelo mal. Nessas condições, a política moralista, ligada à lógica da “guerra santa” e à má consciência, tenderia a solapar a manifestação do caráter comum do mundo e da própria realização da liberdade. É interessante sobre este tema o depoimento de Deleuze em *Carta a um crítico severo*. Nele, Deleuze, que dificilmente poderia ser acusado de “conservador”, defende-se das acusações de um grupo esquerdista que agia dentro do que, a partir de Arendt, podemos entender como *fanatismo moral*:

Um texto que você conhece explica essa malevolência inata dos herdeiros do esquerdismo: 'Se tiver peito, tente pronunciar diante de uma assembleia esquerdista a palavra fraternidade ou benevolência. Eles se entregam com extrema aplicação ao exercício da animosidade sob todos os seus disfarces, da agressividade e ridicularização a propósito de tudo e de todos, presentes ou ausentes, amigos ou inimigos. Não se trata de compreender o outro, mas de vigiá-lo'. Sua carta é isso: alta vigilância. Lembro de um cara da FHAR (Frente Homossexual de Ação Revolucionária) declarando numa assembleia: se a gente não estivesse aqui para ser a má consciência de vocês... **Estranho ideal policialesco, o de ser a má consciência de alguém.** Também para você,

---

166-167). Curiosamente, Connolly não indica ter se inspirado em Arendt para formular essa ideia.

<sup>78</sup> Para Arendt, a fraternidade, ao contrário do respeito, não tem relevância política, por ser um sentimento reservado ao calor da intimidade. Seria justamente essa excessiva proximidade entre os membros de uma fraternidade que acabaria por torná-la por natureza, antipolítica, ao anular todas as diferenças (ARENDT, HTS, p. 35).

pareceria que fazer um livro sobre (ou contra) mim lhe dá algum poder sobre minha pessoa. Nada disso. Repugna-me tanto a possibilidade de ter má consciência como a de ser a má consciência dos outros (DELEUZE, 2010, pp. 12-13, *grifos nossos*).

*Estranho ideal policialesco o de ser a má consciência de alguém.* Entretanto, este ponto de vista moralista na política não é exclusivo do “esquerdismo”, pois também está presente em políticos conservadores. Recentemente, no Brasil, assistimos a um conflito entre o pastor evangélico Feliciano e o movimento LGBT. O líder evangélico fala *em nome do Bem* e enxerga os que defendem a união civil homoafetiva sob o signo da maldade. Nenhuma novidade, o pastor está inserido em uma longa tradição de fanatismo moral. Mas é interessante observar que o movimento que se pretende contra hegemônico também age de modo altamente moralizado e emotivo, por exemplo, quando um dos líderes do movimento LGBT, na saída do Congresso Nacional, em um momento de hostilização pública a Feliciano, toma a palavra e diz diante das câmeras e em tom exaltado: - *Eu sou negro, pobre e gay!* A fala do líder LGBT pressupõe que estas condições por si mesmas já o habilitam a possuir a verdade e falar em nome do Bem. Ele não precisa mais *persuadir* ninguém e essa postura, para Arendt, contraria a própria natureza dialógica da política, embora, não necessariamente contrarie a natureza da guerra, afinal, este ator que age em nome do Bem tem apenas de vencer seus inimigos.

É neste sentido que Arendt examina o que chamamos de desmedida do Bem e um dos aspectos centrais desta desmedida, a partir do cristianismo – e dos seus desenvolvimentos laicos em certos movimentos políticos modernos – têm relação com o lugar que se atribui à compaixão. A compaixão seria um dos aspectos centrais dessa ideia de Bem cristã herdada do judaísmo (ARENDR, SR, p. 121). A compaixão é um sentimento privado, espontâneo, um “ser atingido pelo sofrimento do outro”, que é sempre dirigido a indivíduos singulares, pois “só consegue abranger o particular, sem nenhuma noção do geral e nenhuma capacidade de generalização” (ARENDR, SR, p. 123). Portanto, a prática de “boas obras”, para Arendt, não pode aparecer em público, devendo “esconder-se de modo absoluto e evitar toda a aparição, pois do contrário é destruída” (ARENDR, CH, p. 93).

A piedade, por sua vez, é definida por Arendt como uma “distorção da compaixão” (ARENDR, SR, p. 128); um “lamentar sem

sofrer na própria carne” (ARENDDT, SR, p. 123), portanto, é mais impessoal e abstrata que a compaixão. A piedade é incapaz de “ver com cem olhos”<sup>79</sup>, só abrange os fracos e tem “interesse na existência dos infelizes”:

(...) a piedade, à diferença da solidariedade, **não contempla imparcialmente a fortuna e o infortúnio, o forte e o fraco**; sem o infortúnio, a piedade não existiria, e por isso ela **tem interesse na existência dos infelizes** (...). Além disso, por ser um sentimento, a piedade pode se deleitar nela mesma, e isso conduz quase que automaticamente à glorificação da própria causa, que é o sofrimento alheio (ARENDDT, SR, p. 128, *grifos nossos*).

Enquanto a compaixão é privada e muda, a piedade é eloquente e pode ingressar na política. Segundo Arendt, a piedade é uma “paixão da compaixão” que quando ingressa na vida pública “possui uma capacidade para crueldade maior que a própria crueldade” (ARENDDT, SR, p. 128), pois não aceita *meio* compromisso, quer obrigar a bondade a se mostrar em público e erradicar todo o mal, independente do custo: *Fiat justitia, et pereat mundus!* Para Arendt, esse adágio “faça-se justiça mesmo que o mundo pereça”, “comumente invocado retoricamente contra os defensores da justiça absoluta (...), expressa nitidamente a essência do dilema” (ARENDDT, CR, p. 59).

Para Arendt, a “paixão da compaixão” ingressa na política a partir do século XVIII, especialmente com Rousseau, através da noção de bondade natural do homem por um lado, e da ideia de forçar os homens a serem livres, por outro. A piedade ou “paixão da compaixão” seria, segundo Arendt, “a paixão mais forte e talvez mais devastadora que motivava os revolucionários” (ARENDDT, SR, p. 107) e estaria por trás do terror de Robespierre:

Desde os tempos da Revolução Francesa, foi por causa desse caráter ilimitado dos sentimentos dos revolucionários que eles se tornaram tão curiosamente insensíveis à realidade em geral e à realidade das pessoas em particular, que eles não

---

<sup>79</sup> Nietzsche cita Argos, que via com “cem olhos”, como exemplo de justiça (NIETZSCHE, HDH II, *Miscelânea de opiniões e sentenças*, § 223). Sobre a relação entre justiça e perspectivismo em Nietzsche ver: Benoit (2010).

tinham o menor escrúpulo em sacrificar seus ‘princípios’, ao curso da história ou à causa da revolução enquanto tal. Embora essa insensibilidade **profundamente emotiva** diante da realidade já fosse plenamente visível na conduta do próprio Rousseau, em sua fantástica irresponsabilidade e inconfiabilidade, ela se tornou um fator político importante apenas com Robespierre que a introduziu na luta de facções da revolução (ARENDDT, SR, p. 129, *grifos nossos*).

Paradoxalmente, o forte humanismo dos revolucionários produziu um efeito anti-humanista: o terror. Segundo Arendt, esse resultado decorre do caráter absoluto e abstrato da paixão pela compaixão – “amor à humanidade” –, que permite uma insensibilidade “profundamente emotiva” à realidade em geral e às pessoas em particular, em nome do Bem universal e abstrato que teria de se impor sem a necessidade de nenhuma persuasão<sup>80</sup> (ARENDDT, SR, p. 129). A paixão da compaixão poderia ser definida, portanto, como uma *histeria* da compaixão que quer erradicar o sofrimento do mundo *a qualquer custo*, mesmo ao custo de um enorme sofrimento passageiro (terror, guerra civil, etc.) ou da instauração de um despotismo, duro ou brando, em nome do Bem. Os que *sentem* o mundo desta forma tendem a ver os que não compartilham essa sensibilidade como pessoas que, na melhor das hipóteses, estão nas trevas da ignorância ou da ideologia e, na pior, como sujeitos maus e inimigos da humanidade. Mas, em nenhum dos dois casos, enxergam os outros simplesmente como partidários de *outra* perspectiva, tão arbitrária como a sua própria. Qualquer ponderação a respeito da parcialidade de toda perspectiva e dos custos e ganhos de cada uma é prontamente descartada pelos que estão dominados pela paixão da compaixão. Qualquer exame que escape ao rígido esquema maniqueísta do moralismo, algo como a imparcialidade homérica de Arendt, tende a ser visto como *insensibilidade moral*<sup>81</sup>. Arendt não deixa de notar a esse

---

<sup>80</sup> A crítica ao caráter abstrato deste humanismo, e seu vínculo com o terror, aparece na carta de Arendt, ao seu amigo Gershom Scholem, onde ela afirma: “Eu nunca amei, em toda minha vida, qualquer povo ou coletividade – nem os alemães, nem os franceses, nem o povo americano, nem a classe operária ou algo desse gênero. De fato, amo apenas os meus amigos e o único tipo de amor que eu conheço e em que acredito é o amor a pessoas” (ARENDDT, JP, p. 241).

<sup>81</sup> Essa foi uma das acusações recorrentes a respeito da posição de Arendt no julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém em 1961-1962. Arendt refletiu

respeito que “o fanatismo é quase sempre a marca registrada do obtuso (pessoa sem capacidade de raciocínio) e, de qualquer modo, torna impossível a discussão racional dos problemas em pauta” (ARENDDT, CR, p. 63).

Contudo, os problemas aparecem tão somente quando a bondade ou a compaixão ingressam *na* vida pública – já como piedade ou paixão da compaixão –, pois Arendt considera que quando os atores políticos acreditam estar agindo em nome do Bem, entendendo-o em termos absolutos, em vez de entendê-lo como uma *opinião* sobre o Bem, as possibilidades de uma boa disputa (agonismo) entre diferentes perspectivas e deliberação praticamente desaparecem. Segundo Arendt, a bondade na esfera pública “partilha com o ‘mal elementar’ a violência elementar inerente a toda força, em detrimento de todas as formas de organização política” (ARENDDT, SR, p. 126), pois quando lançada na política, semelhantemente à compaixão, reivindica “uma ação rápida e direta, ou seja, a ação por meio da violência”, que culmina no “aparecimento do crime e da criminalidade no palco político” (ARENDDT, SR, p. 125, 138).

Segundo Villa, esta crítica contundente de Arendt à aplicação de uma moralidade externa e ilimitada à política é uma das sugestões mais inquietantes do pensamento arendtiano, que entende que “uma política energizada pela emoção da compaixão” ou por “uma moralidade absoluta está fadada a ser impaciente com o projeto deliberativo da conversa e do acordo, preferindo uma ação direta e, muitas vezes, violenta” (VILLA, 2006, p. 14). Como também notou Duarte, “Arendt pensa que tanto a ‘bondade’ quanto a ‘maldade’ em sentido absoluto são ilimitados, isto é, escapam à esfera da comunicação persuasiva e, por isso, são não apenas alheios à legitimação discursiva das instituições políticas, como agem de modo a destruí-las” (DUARTE, 2000, p. 218).

Como uma alternativa à piedade, Arendt elege a solidariedade como *virtude política*, entendendo que por meio da virtude da solidariedade seria possível estabelecer “de modo deliberado e como que desapaixonado uma comunidade de interesse com os oprimidos e

---

sobre a banalidade do mal, o caráter normal e medíocre do burocrata Eichmann e o papel de algumas lideranças judaicas, que teriam colaborado com o nazismo. Arendt, que esteve em campo de concentração, não se deixou dominar por sentimentos reativos, e, com imparcialidade homérica, buscou *compreender* Eichmann, o que não significava perdoá-lo. Entretanto, seus críticos não pareciam querer ponderações de qualquer tipo, mas apenas linchamento moral e físico do réu.

explorados”, pois, diferentemente das *paixões* (piedade, bondade ou compaixão), a solidariedade “mesmo que seja despertada pelo sofrimento, não se guia por ele, e abrange não só os fracos e os pobres como também os fortes e os ricos” (ARENDDT, SR, p. 127).

Não é possível compreender esse sentido “imparcial” da solidariedade, diretamente vinculado à “imparcialidade homérica” que contempla tanto a fortuna quanto o infortúnio, quando se pensa, acriticamente, apenas *a partir da* mudança de valores operada pelo platonismo e pelo cristianismo que, por fim, transformou a moral da compaixão quase em sinônimo de moral em si<sup>82</sup>. A exigência de contemplar *imparcialmente a fortuna e o infortúnio*, de *permanecer espectador* pode parecer, aos cristãos, um sinal de insensibilidade moral ou de maldade. Entretanto, tal impressão pode ser desfeita ou amenizada, se levarmos em conta o que Hannah Arendt, assim como Nietzsche criticam não é a compaixão *em si*, mas a sua desmedida e os efeitos dessa *hybris* sobre a vida (Nietzsche) e sobre a política (Arendt).

Arendt se refere ao entendimento dos antigos, em especial ao “pagão” Aristóteles, para quem tudo em excesso era ruim, até mesmo a compaixão. Essa postura tão “diferente do grande apreço pela compaixão nos tempos modernos” (ARENDDT, HTS, p. 23) aparece, por exemplo, quando o estagirita escreve que a função das apresentações de peças trágicas era a de despertar nos espectadores os sentimentos de medo e compaixão e operar a catarse destas emoções, eliminando seus excessos (ARISTÓTELES, *Poética*, p. 32). Nesse sentido, para Arendt, podemos ver na função política do poeta, com Aristóteles, “uma purificação ou purgação de todas as emoções que pudessem impedir os homens de agirem” (ARENDDT, EPF, p. 323). Pois, tanto o medo, quanto a compaixão eram consideradas emoções que, por serem puramente passivas, impossibilitavam a ação, ao não nos permitir resistir a elas<sup>83</sup> (ARENDDT, HTS, p. 23).

---

<sup>82</sup> “(...) todos unânimes na gritaria e na impaciência da compaixão, no ódio mortal ao sofrimento, na quase feminina incapacidade de permanecer espectador, de *deixar* sofrer; unânimes na crença na moral da compaixão compartilhada, como se ela fosse a moral em si, o cúmulo, o cume alcançado pelo homem, a esperança única do futuro, o conforto da vida presente, o grande resgate das culpas de outrora: – todos eles unânimes na crença na comunidade *redentora*, isto é, no rebanho, em 'si'” (NIETZSCHE, BM, § 202).

<sup>83</sup> Ver também comentário de Nietzsche: “Aristóteles, como se sabe, viu na compaixão algo doentio e perigoso, que era bom atacar de vez em quando com um purgativo: ele entendeu a tragédia como purgativo” (NIETZSCHE, AC, § 7).

Da mesma forma na visão de Nietzsche, a compaixão, além de não ser desinteressada, “se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia de vida: ela tem efeito depressivo” (NIETZSCHE, AC, §7). A compaixão não elimina a angústia daquele que sofre, mas, ao contrário, “propaga o sofrimento” e, o mais importante, através do exagero da compaixão “a vida é negada, tornada digna de negação – compaixão é a prática do niilismo”. A compaixão “persuade ao nada”, dado que um indivíduo exageradamente compassivo, ao constatar a dimensão do sofrimento no mundo, conclui que este mundo e vida não têm valor, o que o levaria à negação, ao *nada*, mas, no início, “não se diz ‘nada’: diz-se ‘além; ou Deus; ou a verdadeira vida; ou nirvana (...)” (NIETZSCHE, AC, §7). Nietzsche julga assim, porque entende que assistiu às etapas posteriores deste mesmo processo niilista, como o niilismo ativo dos movimentos anarquistas terroristas que, na trilha aberta pela Revolução Francesa, negavam o mundo por meio da violência do *pereça o mundo, faça-se justiça* ou, como o niilismo passivo que emerge quando a vontade de verdade atinge a própria ideia de Verdade, denunciada como falsa, concluindo que o melhor é nada a fazer. Nesse caso, o resultado é a negação da vontade, da ação e da grandeza. A moral da compaixão estimularia então, para Nietzsche, uma sensibilidade *exagerada* ao sofrimento que convence que este mundo e vida não têm valor e cria uma sensibilidade disposta a querer superar o sofrimento *a qualquer custo*.

Nietzsche diz sentir compaixão pelos compassivos (NIETZSCHE, BM, § 225) e quer ensinar a “partilha da alegria”: “Eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: – *a partilha da alegria!*” (GC, § 338, p. 228); “*O cristão compassivo*. – O reverso da compaixão cristã pelo sofrimento do próximo é a profunda suspeita de toda alegria do próximo, de sua alegria em tudo o que quer e pode” (NIETZSCHE, A, I, §80). Entretanto, isso não significa que ele negue que “muitas coisas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas”. “Não nego, como é evidente – a menos que eu seja um tolo –, que muitas ações consideradas imorais devem ser evitadas e combatidas; do mesmo modo, que muitas consideradas morais devem ser praticadas e promovidas – mas acho que, num caso e no outro, *por razões outras que as de até agora*. Temos que aprender a *pensar de outra forma* – para enfim, talvez bem mais tarde, alcançar ainda mais: *sentir de outra forma*” (NIETZSCHE, A, II, §103).

Arendt também critica o *remédio radical* oferecido pela tradição, mas, tal como Nietzsche, sua crítica à paixão da compaixão, não implica que a politóloga “quisesse abolir quaisquer considerações morais no trato da coisa política. Antes, trata-se de encontrar o fundamento político de uma moralidade não externa à própria política” (DUARTE, 2000, p. 237). Arendt contrasta o que ela chama de “comportamento humano” e “ação política”. Apenas o primeiro deve ser julgado por “padrões morais”, os quais consideram tanto os motivos e as intenções, quanto os objetivos e as consequências. Uma ação política autêntica, ao contrário, “só pode ser julgada pelo critério de grandeza, porque é de sua natureza romper o comumente aceito e alcançar o extraordinário”<sup>84</sup> (ARENDR, CH, p. 256). Segundo Arendt:

Talvez ninguém tenha sido mais agudamente consciente dessa qualidade ruínoza da bondade quanto Maquiavel, que, em famosa passagem, ousou ensinar aos homens ‘como não serem bons’. (...) O critério da ação política, para Maquiavel, era a glória, o mesmo critério da Antiguidade Clássica; e a maldade, como a bondade, não pode assumir o resplendor da glória. Assim, qualquer método pelo qual ‘um homem possa realmente conquistar o poder, mas não a glória’, é mau (ARENDR, CH, p. 95).

Arendt se refere, acima, à passagem de *O Príncipe* em que Maquiavel diz que Agátocles conseguiu chegar ao poder, mas não conquistou a glória, pois governou com excesso de violência<sup>85</sup>. Com isso, Maquiavel indica que a busca por glória também forneceria ao agente um limite, pois um líder cruel poderá ser odiado e, assim, mancharia a sua glória.

---

<sup>84</sup> “O motivo pelo qual Aristóteles, em sua Poética, julga que a grandeza (*megethos*) é uma condição prévia do enredo dramático é que o drama imita a ação, e esta é julgada pelo critério da grandeza, por sua distinção do corriqueiro. Aliás, o mesmo se aplica à beleza, que reside na grandeza e na *taxis*, a junção das partes” (ARENDR, CH, p. 256, n. 33).

<sup>85</sup> Para uma visão muito diferente (e perturbadora) da avaliação de Agátocles por Maquiavel, sugiro esta conferência recente de McCormick (2013). A tese é que Maquiavel condenava Agátocles só aparentemente. E a glória, para Maquiavel, seria uma distinção duvidosa.

Arendt segue Maquiavel ao recusar a ideia de que a política seria um *meio* para a realização de uma moral absoluta criada fora da política. A suspeita arendtiana de uma moral absoluta provém, sobretudo, da avaliação de que os partidários dessa moral absoluta valorizam *outro* mundo na exata medida em que desvalorizam *esta* vida e *este* mundo.

Como ressaltado ao longo dessa pesquisa, esse é um dos pontos em que Arendt mais se aproximaria do pensamento de Nietzsche. Arendt, assim como Nietzsche, reinterpreta a ação e a política pela via estética contra a tradição filosófica do Ocidente. Ambos se opõem à escola socrática (platonismo), menos pelo ceticismo em relação à existência de uma ideia de verdade absoluta ou de valores transcendentais (já que, para ambos a destruição de tais ideais era um fato consumado da história ocidental recente), do que pelo compromisso comum em resgatar a possibilidade de significado da ação política e da aparência em uma Era niilista<sup>86</sup>.

Nesse sentido, o compromisso do homem político arendtiano não é com a vida do homem, nem com seu si-mesmo, mas com o *mundo* das aparências e com a pluralidade que informa esse mundo (ARENDR, EPF, p. 277). É o *cuidado com o mundo* – que, em sentido estrito, forma a esfera política –, mais do que o cuidado consigo mesmo ou com os outros, que Arendt vê como o princípio da política. Para ela, a “inumanidade” atrelada ao conceito de uma verdade única surge justamente dessa tentativa motivada pelo ressentimento da condição humana que busca ordenar as relações humanas em conformidade com algum absoluto, qual seja, a História, a Razão ou a Justiça.

Portanto, uma moral interna à política (que não é aplicada à política a partir de fora) que surgiria do próprio *agon* que é a política pode aflorar apenas onde o ressentimento da condição humana (que leva, na modernidade, ao desejo de fabricar violentamente o mundo e o homem) termina e dá espaço para que o compromisso com um mundo comum possa surgir. Mas, para isso acontecer, seria necessário reconhecer a *dignidade* e a *beleza* do mundo das aparências e da opinião, de um mundo em que tudo é relativo e onde o homem está

---

<sup>86</sup> A aproximação do pensamento arendtiano com a obra de Nietzsche não implica que Arendt fosse “nietzschiana” *tout court*. Arendt mostra desconforto com aspectos do pensamento nietzschiano, como seu heraclitismo afirmador do devir e sua doutrina da vontade de potência, que ela entende de modo enviesado, talvez porque sua visão fosse muito marcada pela interpretação que Heidegger fez do pensamento de Nietzsche como “platonismo invertido”.

longe de se comportar como um deus. Para Arendt, a “impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos” (ARENDR, CH, p. 304). Arendt sai em defesa de uma visão estética e prudencial do mundo, um entendimento que seria um pré-requisito para uma política genuinamente agonística, livre da tirania do absoluto e, por isso, mais humana no sentido arendtiano. Para tanto, talvez seja preciso mais do que uma mudança de perspectiva teórica, o que se requer parece ser uma nova sensibilidade.



## 5 APONTAMENTOS FINAIS

O agonismo de Hannah Arendt se refere, sobretudo, a sua consideração de que a mútua contraposição entre diferentes perspectivas no espaço público, o debate entre cidadãos iguais em status, mas diferentes em opiniões, é um dos traços definidores da vida política. O agonismo ocupa, portanto, um lugar central no pensamento político de Hannah Arendt. A politóloga alemã, que viu na modernidade uma desmedida da tradição – minando, por vezes, a possibilidade de agonismo e de manifestação da *diferença* –, buscou repensar a política como *performance agonística* contra o seu entendimento mais claramente instrumental característico de toda a tradição filosófica do Ocidente. Com esse movimento, Arendt reabilita o valor do conflito na política, a partir, principalmente, (1) da sua crítica à entrada de absolutos na esfera pública; (2) da sua consideração que toda a ação política em concerto é inerentemente conflituosa e competitiva; (3) do seu entendimento de que pluralidade é não só a condição *sine qua non* da política, mas também deve ser o seu resultado e, (4) do sua celebração do caráter incessante e aberto do debate como a condição essência da vida política.

Nesse sentido, o conflito no sentido arendtiano é entendido como uma disputa de perspectivas limitada às questões públicas, orientada por um cuidado com o mundo e mediada por um conjunto de práticas, leis e instituições. Essa interação agonística que ocorre no âmbito público é, para Arendt, menos um meio para atingir um consenso, do que *a condição para a atualização da condição humana da pluralidade no mundo*. Então é a partir da interação agonística entre atores políticos no palco público que a pluralidade se manifesta neste mundo. Isso implica em dois pontos fundamentais para Arendt: Por um lado, é nessa interação agonística que os indivíduos revelam sua identidade única, se distinguem entre si e, por outro, é através do agonismo que se revela o caráter comum do mundo. O agonismo seria assim um meio para garantir a realidade do mundo das aparências e do homem em sua singularidade única.

Ainda, afirmar o traço agonístico do pensamento arendtiano Hannah Arendt traz uma contribuição importante para a reflexão sobre os perigos autoritários ou mesmo totalitários da política moderna. Sua valorização da *opinião*, contra a Verdade na política, só poderia ter sido feita por alguém que viveu intensamente os conflitos políticos do século XX. Sua rejeição da interpretação moral da ação e da entrada de absolutos na política, também se faz por razões morais, ainda que possa

ser outra moral<sup>87</sup>, pois Arendt faz a crítica em nome da pluralidade, da liberdade humana e da ação entre os homens *no mundo* como um meio para dar sentido, de modo completamente mundano, à existência mortal dos homens em um contexto de morte do fundamento.

Entretanto, o agonismo que encontramos em Hannah Arendt não parece ser o mesmo que tem sido desenvolvido pelos teóricos da vertente agonística da teoria democrática. Em primeiro lugar, Arendt, certamente, era uma pensadora pós-metafísica que acompanhou o diagnóstico de Nietzsche e Heidegger sobre a morte do fundamento, porém ao contrário dos “pós-modernos” teóricos agonísticos contemporâneos, Arendt insiste na importância da preservação de um *mundo comum* e não parece participar da celebração pós-moderna do fluxo do devir. Arendt acredita que sem um mundo comum, mais durável que a vida dos indivíduos, no qual os mortais possam se distinguir entre si, imprimir suas marcas e se sentirem como um elo entre gerações, a existência humana perderia muito de seu valor. Nesse contexto de obscurecimento do espaço público, de “tempos sombrios”, o agonismo, para Arendt, é praticamente impossível, já que o debate agonístico depende do surgimento de um mundo comum, de práticas, instituições e leis que estabeleçam um campo legítimo para a ação e que permitam condicionar e estabilizar essa interação agonística. Segundo Arendt, não existe política sem alguma estabilidade institucional. Logo, as instituições, as leis e a Constituição, são pensadas juntamente com a prática da promessa e do perdão, como meios para fornecer certa medida à ilimitabilidade e imprevisibilidade ao *agon* que é a vida política.

Em segundo lugar, Arendt insiste na importância do *agon* na política, mas defende a manutenção de uma distinção firme entre público e privado. Com isso, certos assuntos não seriam apropriados para ingressar no *agon* que é a vida pública. Os teóricos agonísticos pós-modernos, ao contrário, querem *borrar* essa fronteira entre *homme* e

---

<sup>87</sup> Mesmo Nietzsche, quando critica a moral, está criticando uma moral específica, a moral cristã, a moral de rebanho. Não faz a crítica em nome da ausência de qualquer hierarquia de valores. Depois da moral de rebanho, muitas outras morais são possíveis: “Moral é hoje, na Europa, moral de animal de rebanho: – logo, tal como entendemos as coisas, apenas uma espécie de moral humana, ao lado da qual, antes da qual, depois da qual, muitas outras morais, sobretudo *mais elevadas*, são e deveriam ser possíveis” (NIETZSCHE, BM, § 202, *grifos do autor*).

*citoyen*, a fim de que sejam introduzidas, *agonisticamente*, questões de gênero e minorias na pauta política.

Em terceiro lugar, o agonismo de Hannah Arendt não parece ter afinidade com versões do agonismo, cuja compreensão do conflito se dá em termos da relação amigo-inimigo e se inspira em autores “realistas” como Carl Schmitt, Gramsci e Max Weber, como é o caso de Chantal Mouffe. Arendt não foi uma teórica realista. Nesse ponto encontramos, ao mesmo tempo, potencialidade e limitação no seu pensamento. Potencialidade na medida em que o pensamento de Arendt pode servir como alerta para os efeitos perigosos de versões fortes do realismo. A politóloga alemã alerta contra um realismo cru, no qual não seria demonstrada grande inquietação com o uso da violência e da fraude como instrumentos políticos, nem preocupação com os momentos soberanos de exclusão e com a redução da ação política à mera estratégia entre meios e fins. Arendt temia que o próprio homem se transformasse em um *meio* para a realização de algum projeto escatológico de justiça, que terminaria por destruir a pluralidade, a liberdade e a própria possibilidade de agonismo. Por outro lado, a falta de “realismo político” pode fazer com que o pensamento arendtiano se torne alheio à política, tal como ela existe nas condições modernas.

Sua insistência na autonomia da política parece levar a uma ideia de política altamente exigente, que desconsidera o aspecto estratégico da política, negligencia a força da economia (e seus múltiplos interesses) e da “ideologia” (na forma de crenças religiosas ou políticas dogmáticas e maniqueístas). Estes elementos, poderosos na política moderna, também afetam as lutas sociais e democráticas que, muitas vezes, são impulsionadas por interesses e ideologias. A partir da crítica arendtiana aos efeitos nocivos da “desmedida do Bem” e do ressentimento na política, emergem algumas questões: como pensar as lutas sociais para além do ressentimento e do mero expressivismo? Como as lutas sociais poderiam existir sem noções absolutas de Bem e sem identidades fixas que tendem a anular a pluralidade interna às identidades? Talvez algumas pistas para responder estas questões possam ser encontradas em autores da vertente agonística que pensam com e para além de Arendt, mas este não foi o foco desta pesquisa, em que procuramos concentrar-nos mais nos textos da própria Arendt.

Concordamos com Arendt quando ela alerta sobre os efeitos negativos da redução da política aos interesses privados e da subordinação da política a visões absolutas de Bem criadas fora da política. Também vemos com simpatia a recomendação de um respeito agonístico na política. Entretanto, essa recomendação à conduta dos

atores políticos parece meramente normativa e pouco capaz de se tornar um embrião de alguma alternativa política viável nas condições modernas. Entretanto, ainda que o agonismo arendtiano pareça exigente demais para ingressar na política contemporânea, entendemos que ele vale como um *ethos*, como denúncia do papel nefasto dos dogmatismos na política e ajuda na reflexão sobre o aprofundamento da democracia para além do modelo meramente liberal-representativo.

O pensamento político de Hannah Arendt, com sua ênfase na pluralidade e na liberdade e crítica ao racionalismo metafísico apresenta, nestes aspectos, afinidade com o liberalismo pós-iluminista de Isaiah Berlin. Entretanto, Arendt não foi uma partidária da liberdade negativa. Como lembra Villa:

Arendt dedica pouca atenção à tradição liberal e à teoria dos direitos que a anima. O individualismo baseado nos direitos  *dessa* tradição (os  *Levellers* , Locke, Kant, Thoreau, Emerson, e Mill) é, naturalmente, a maior barreira para a instrumentalização sem limites da política e para a tendência de tratar os seres humanos como um material que necessita ser (publicamente imposto) uma forma (VILLA, 2000, p. 199).

Para Villa, essa “lacuna” deve-se a leitura insuficiente de Arendt destes autores e ao contexto alemão da República de Weimar, em que o liberalismo estava bastante desgastado no meio intelectual. Isso talvez explique também a sua crítica ao governo representativo. Arendt elogiava os federalistas, pais fundadores da república representativa, mas entendia a Revolução como uma espécie de janela de oportunidade histórica que fora fechada logo em seguida. Sem esperanças no governo representativo, Arendt buscou alternativas nas revoluções do século XX em que emergiram “conselhos” de trabalhadores. A Revolução Húngara, para Arendt, mostrou-lhe que os eventos revolucionários modernos produziram um conjunto alternativo de instituições – o sistema de conselhos. Independentemente da brevidade da existência dos conselhos ou o destino da revolta húngara, a sua realidade como acontecimento espontâneo convenceu Arendt da relevância política das revoluções na modernidade. O sistema de conselhos, tal como pensado por Arendt, se constituiria numa alternativa para a fundação de repúblicas baseadas na participação política direta em territórios extensos. Nesse sistema de governo, “o poder não vem nem de cima nem de baixo, mas é dirigido

horizontalmente, de modo que as unidades federadas refreiam e controlam mutuamente os seus poderes” (ARENDDT, CR, p. 198).

Essa reflexão de Arendt, sem necessariamente ter de levar a um abandono da ideia de representação, pode inspirar a reflexão sobre a criação de novos e múltiplos espaços públicos, que permitam com que mais pessoas possam participar da política em diversos níveis. Como procuramos mostrar, Arendt vê o agonismo, o debate entre diferentes perspectivas no espaço público, não como um *meio* para atingir o consenso, mas como a atividade através da qual o homem e o caráter comum do mundo se revelam, por meio da atualização *neste mundo* da condição humana da pluralidade. Para tanto, seria necessário um compromisso com a criação de *espaços de aparência agonísticos* em que os cidadãos, por meio de palavras e atos, expressassem suas opiniões, mostrassem suas *performances*, deixando suas marcas sobre o seu *mundo comum*.



## REFERÊNCIAS

ACKERMAN, John Wolfe; HONIG, Bonnie. Agonalität. In: *Arendt-Handbuch: Leben–Werk–Wirkung*. Ed. Wolfgang Heuer et al. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, p. 341– 347, 2011.

ARENDT, Hannah. (VE) *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida e Helena Martins. 4. ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. (EPF) *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

\_\_\_\_\_. (CH) *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rev. téc. Adriano Correia. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. (PP) *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rev. téc. E. Jardim. 2.ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

\_\_\_\_\_. (SR) *Sobre a Revolução*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. (OQP) *O que é Política?* Ed. Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_. (JP) *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*. Ed. Ron H. Feldman. Nova York: Grove Press, 1978.

\_\_\_\_\_. (HTS) *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. (HPT) *Lectures on the History of Political Theory*. In: *Hannah Arendt Papers at the Library of Congress*. Box 40-1' text, 024021.

\_\_\_\_\_. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Editado por Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

\_\_\_\_\_. (CR) *Crises da República*. São Paulo, Editora Perspectiva, 1973.

ARISTÓTELES. Poética. In: *A Poética Clássica*. Trad. Jaime Bruna. Cultrix, 2005.

\_\_\_\_\_. *A Política*. Brasília: Universidade de Brasília, 1985.

\_\_\_\_\_. *Ética a Nicômacos*. Trad. Mário da Gama Kury. 4. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2001.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BALUCH, Faisal. Arendt's Machiavellian moment. In: *European Journal of Political Theory*, 2013.

BENHABIB, Seyla. *The reluctant modernism of Hannah Arendt*: Thousand Oaks. California: Sage Publications, 1996.

BENOIT, Blaise. A justiça como problema. In: *Cadernos Nietzsche*, n. 26, 2010.

BURCKHARDT, Jacob. *The Greeks and Greek Civilization*. Ed. O. Murray. Trad. S. Stern. Nova York: St Martin's Griffin, 1998.

CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: a Reinterpretation of her Political Work*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CASTORIADIS, Cornelius. A *polis* grega e a criação da democracia. In: *As encruzilhadas do labirinto: os domínios do homem*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. v. 2, ed. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

CASTRO, Jean. Nietzsche entre franceses: reflexões extemporâneas sobre liberdade e poder. *Paper ABCP*, 2012.

\_\_\_\_\_. *Maquiavel e o trágico*. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

- CONNOLLY, William. *Identity/Difference: democratic negotiations of political paradox*. Mineapolis/Londres: University of Minnesota Press, 1991.
- CORREIA, Adriano. Sobre o trágico na ação: Arendt (e Nietzsche). In: *O que nos faz pensar*. n. 29, 2011.
- DELEUZE, Gilles. Carta a um crítico severo. In: *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Portugal, Porto: Ed. Res, 2001.
- DOISTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Irmãos Karamázov*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2008.
- DOMBOWSKY, Don. *Nietzsche's Machiavellian Politics*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2004.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- EUBEN, Peter. Arendt's Hellenism. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Ed. Dana Villa. p. 143-156. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- EURÍPEDES. *As Bacantes de Eurípedes*. Trad. Trajano Vieira. Sao Paulo: Perspectiva, 2003.
- EURÍPEDES. *As Fenícias*. Trad. de Donald Schüler. São Paulo: LP&M, 2005
- FINLEY, Moses. *A Política no Mundo Antigo*. Lisboa: Edições 70, 1983.
- FUSS, Peter. Hannah Arendt's conception of political community. In: *Hannah Arendt: the recovery of the political world*. Ed. Melvyn A. Hill, p. 157-176. Nova York: St. Martin's Press, 1979.

HARTOG, François. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Trad. Jacynto Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

HONIG, Bonnie. *Political theory and the displacement of politics*. Ithaca: Cornell University Press, 1993a.

\_\_\_\_\_. The Politics of Agonism: a Critical Response to 'Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action' by Dana R. Villa. In: *Political Theory*. v. 21, n. 3, p. 528-533, 1993b.

\_\_\_\_\_. Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity. In: *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Ed. Bonnie Honig. University Park: Pennsylvania State University Press, 1995.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: O jogo como elemento da cultura*. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2010.

JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAY, Martin; BOTSTEIN, L. Hannah Arendt: opposing views. In: *Partisan Review*, 45(3), 1978.

KATEB, George. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Oxford: Martin Robertson, 1983.

\_\_\_\_\_. Political action: its nature and advantages. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Ed. Dana Villa, p. 130-148. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KAUFMAN, Walter. *Philosophy and Tragedy*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

MACHADO, Roberto. *O Nascimento do Trágico: de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MAFFESOLI, Michel. The Return of the Tragic in Postmodern Societies. In: *Rethinking Tragedy*. pp. 319-336. Ed. John Hopkins University Press, 2008.

MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional: La diferencia política em Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Econômica, 2009.

MARSHALL, David L. The polis and its analogues in the thought of Hannah Arendt. In: *Modern Intellectual History*, 7, p. 123-149, 2010.

MCCORMICK, John P. *Machiavelli's The Prince: Five Centuries of History, Conflict, and Politics*. Conferência. Londres: Universidade de Brunel, 2013. Disponível em <<http://www.youtube.com/watch?v=Ip7stYBk5yg>>

MOUFFE, Chantal. Por um modelo agonístico de democracia. *Revista de Sociologia Política*. Curitiba, 25, p. 165-175, jun. 2006.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Unifesp, 2009.

\_\_\_\_\_. *Décadence* artística enquanto *décadence* fisiológica A propósito da crítica tardia de Friedrich Nietzsche a Richard Wagner. In: *Cadernos Nietzsche*, 6, p. 11-30, 1999.

MURRAY, Oswyn. Introduction. In: BURCKHARDT, J. *The Greeks and Greek Civilization*. Ed.O.Murray. Trad. S. Stern. Nova York: St Martin's Griffin, 1998.

NAGY, Gregory. *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

NIETZSCHE, Frederich. (DH) A disputa de Homero. In: *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. (GC) *Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. (BM) *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. (AC) *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. (GM) *Genealogia da Moral*. São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. (Z) *Assim Falou Zaratustra*. Petrópolis, RJ: Ed Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. (CI) *O Crepúsculo dos Ídolos*. Rio de Janeiro: Relumé Dumará, 2000.

\_\_\_\_\_. (HDH) *Humano, Demasiado Humano*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. (A) *Aurora*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 2004.

PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. Londres: Macmillan, 1981.

PIRRO, Robert C. *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*. Chicago: Northern Illinois University Press, 2001.

PITKIN, Hanna Fenichel. Justice: On Relating Private and Public. In: *Political Theory*, 9, n. 3, p. 327-352, 1981.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

REGENT, Nikola. A 'Wondrous Echo': Burckhardt, Renaissance and Nietzsche's Political Thought. In: *Nietzsche, Power and Politics: Rethinking Nietzsche's Legacy for Political Thought*. Editado por Herman W. Siemens e Vasti Roodt. Berlim: Walter de Gruyter, 2008.

ROMILLY, Jacqueline de (1970). *A tragédia grega*. Lisboa: Ed. Edições 70, 2008.

ROSSET, Clément. *Lógica do pior*. Trad. Fernando J. Fagundes Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SCHRIFT, Alan D. *Nietzsche French Legacy: a genealogy of poststructuralism*. Nova York: Routledge, 1995.

SIEMENS, Herman. Nietzsche's political philosophy: a review of recent literature. In: *Nietzsche-Studien*, 30. p. 509-526. Berlim: Walter de Gruyter, 2001.

\_\_\_\_\_. Nietzsche contra Liberalism on Freedom. In: *A Companion to Nietzsche*. Ed. K. Ansell-Pearson. p. 437-455. Blackwell Publishing, 2006.

SLOTERDIJK, Peter. *Crítica da razão cínica*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

STEINER, George (1961). *A morte da tragédia*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2006.

SÓFOCLES. *Ájax*. In: *Três tragédias gregas*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 1997.

SPRINGBORG, Patricia. Hannah Arendt and the classical republican tradition. In: *Hannah Arendt: Thinking, Judging, Freedom*. Ed. Gisela T. Kaplan e Clive S. Kessler, p. 9-17. Sidney: Allen & Unwin, 1989.

TAMINIAUX, Jacques. Rome and Athens. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Ed. Dana Villa, p. 157-169. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Brasília: Universidade de Brasília, 1999.

VERNANT, Jean Pierre. (1996) *Entre Mito e Política*. Trad. Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 2001.

VILLA, Dana R. Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Action. In: *Political Theory*, v. 20, n. 2, p. 274 – 308, 1992.

\_\_\_\_\_. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Politics, Philosophy, Terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. Democratizing the Agon: Nietzsche, Arendt, and the agonistic tendency in recent political theory. In: *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture and Politics*. Ed. Alan D. Schrift. p. 224-246. Berkeley, Los Angeles e Londres: University of California Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Ed. Dana Villa. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. How 'Nietzschean' was Arendt? In: *Nietzsche, power and politics: Rethinking Nietzsche's legacy for political thought*. Ed. Herman Siemens e Vasti Roodt. Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 2008.

WOLIN, Sheldon. Hannah Arendt: Democracy and the Political. In: *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*. Ed. Reuben Garner, p. 167-186. Nova York: Peter Lang, 1990.