

## A IMORTALIDADE E A RELAÇÃO ENTRE O FILÓSOFO E A CIDADE EM HANNAH ARENDT

### *THE IMMORTALITY AND THE RELATION BETWEEN THE PHILOSOPHER AND THE CITY IN HANNAH ARENDT*

Natália Tavares Campos<sup>1</sup>

**RESUMO:** A reflexão sobre a tensão e o conflito entre o filósofo e a cidade é recorrente nos textos arendtianos. Este artigo tem como objetivo considerar e analisar essa relação conflituosa sob uma perspectiva específica: a perspectiva da imortalidade, tal como pensada por Arendt. Assumimos aqui a hipótese de que a questão da imortalidade tem papel significativo na relação entre o filósofo e a *polis*. Aproximando-os e afastando-os na mesma medida, acreditamos que a noção da imortalidade encontra eco no conflito entre o filósofo e a cidade, entre a Filosofia e a Política. Pretendemos, assim, responder nas linhas que se seguem perguntas como: Há uma implicação do desejo de imortalidade no conflito em questão? A experiência da imortalidade, em seus distintos significados e características para o filósofo e para a cidade, encontra-se, de alguma forma, imbricada na tensão existente entre ambos? Estas são as questões que se pretende considerar e examinar aqui, seguindo sempre a trilha de pensamento de Hannah Arendt.

**PALAVRAS-CHAVE:** Arendt. Imortalidade. Filosofia. Cidade. Conflito.

**ABSTRACT:** The reflection on the tension and the conflict between the philosopher and the *polis* is recurrent on arendtian texts. This article aims to consider and analyze this conflicting relationship under a specific perspective: the perspective of immortality, as it was thought by Arendt. We assume here the hypothesis that the question of immortality plays a significant role in the relationship between the philosopher and the *polis*. Approaching and separating them to the same extent, we believe that the notion of immortality finds echo in the conflict between the philosopher and the city, between Philosophy and Politics. We intend, thus, answer in the following lines questions like: Is there an implication of the desire for immortality in the conflict in question? The experience of immortality, in its different meanings and characteristics for the philosopher and for the city, finds itself, somehow, imbricated in the existing tension between both? These are the questions we intend to consider and to examine here, following always the train of thought of Hannah Arendt.

**KEYWORDS:** Arendt. Immortality. Philosophy. City. Conflict.

## 1. INTRODUÇÃO

A relação entre Filosofia e Política tem lugar privilegiado no pensamento de Hannah Arendt. Discutida e presente em grande parte de seus textos<sup>2</sup>, a tensão entre os dois domínios

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5235750925702181>. E-mail: [natalia.tavares@gmail.com](mailto:natalia.tavares@gmail.com)

<sup>2</sup> Como lembra Eduardo Jardim, em seu livro “*Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*”, a relação entre Filosofia e Política, embora não tenha constituído o tema exclusivo de um livro, surge como uma temática que atravessa toda a obra de Arendt. A autora ocupou-se deste tema em textos e obras como: “Que é autoridade?”, “A Tradição e a época moderna” e “A vida do espírito” (publicada postumamente), para citar alguns exemplos. Além disso, é possível encontrar essa temática em alguns de seus manuscritos como “*Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?*” e “*Philosophy and Politics: the problem of action and thought after the French Revolution*”, que teve, inclusive, sua última parte publicada postumamente.

e entre o filósofo e a *polis* compõe e parece se encontrar no centro mesmo de sua crítica à Tradição, que constitui-se, por sua vez, como um operador importante na reflexão arendtiana. A análise feita por Arendt da Filosofia Política de Platão, que funda a Tradição do Pensamento Político Ocidental, apresenta tons intensos. A tentativa de Platão de padronizar, unificar e harmonizar a cidade, tornando-a habitável para o filósofo, teria custado, para Arendt, um preço alto demais: a essência do campo dos assuntos humanos; a dignidade própria da política.

Se existia uma tensão na relação entre o filósofo e a cidade, a partir do julgamento e a consequente morte de Sócrates, o conflito tornara-se ainda mais agudo e a separação mostrava-se inevitável; a distância parecia ter tomado a forma de um abismo.

O hiato entre a filosofia e a política se abriu historicamente com o julgamento e a condenação de Sócrates, que na história do pensamento político é um momento crítico análogo ao julgamento de Jesus na história da religião. Nossa tradição de pensamento político começou quando a morte de Sócrates levou Platão a desesperar da vida da pólis e, ao mesmo tempo, a duvidar de algumas bases dos ensinamentos de Sócrates.<sup>3</sup>

Para Arendt, a partir desse evento a relação entre o filósofo e a *polis*, que era, mesmo antes do acontecimento em questão, em alguma medida problemática, passa a ser marcada por um conflito. Verdade e opinião passam a ser vistas como opostos, uma caracterizando o filósofo (o único que pode aceder à verdade), e a outra caracterizando a cidade, como o lugar do discurso e da ação “em concerto” dos cidadãos, marcada, portanto, pela pluralidade, pela contingência e pela imprevisibilidade. Platão, no momento da gênese de sua Filosofia Política, estaria, neste sentido, na perspectiva arendtiana, pensando a política a partir do ponto de vista do filósofo e não do ponto de vista do cidadão, do ator político<sup>4</sup>. Se o filósofo era visto pela cidade como o “*sophos*”, que não sabe o que é bom para si mesmo e, por isso, tampouco poderia saber o que é bom para a *polis*<sup>5</sup>, a cidade, por sua vez, e, conseqüentemente, a própria política, passam a ser vistas pelo filósofo definitivamente como uma ameaça da qual era preciso se proteger.

A partir do evento paradigmático da morte de Sócrates, pouco importando o grau de consciência que os filósofos posteriores teriam desse trauma originário, a própria elaboração de uma filosofia política passaria a ser um sintoma do desconforto filosófico em relação à política, implicando, o mais das vezes, a desconsideração de

<sup>3</sup> ARENDT, *A promessa da política*, Trad. Pedro Jorgensen, p. 47.

<sup>4</sup> CANOVAN, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*.

<sup>5</sup> ARENDT, *A dignidade da política*, Trad. Helena Martins, p. 93.

seus traços democráticos fundamentais. [...] O desprezo pela política contido na sua concepção como ‘mal necessário’ perpassa toda a tradição do pensamento político, desde Platão e Aristóteles até a época moderna e o pensamento político contemporâneo, em diversas formas particulares.<sup>6</sup>

A cidade mostrava, a partir de sua reação à Sócrates, às acusações que pesavam sobre ele e, em especial, à defesa apresentada por ele próprio, sua resistência ao discurso filosófico. O confronto parecia, neste sentido, inevitável e marcado profundamente por uma ameaça de eliminação. A cidade ameaça a vida filosófica porque entende que o filósofo, por sua vez, ameaça a cidade.

## 2. O DESEJO DE IMORTALIDADE<sup>7</sup>

A cidade representa, especialmente após a condenação de Sócrates e sua morte, um risco ao filósofo e à atividade filosófica. Esse risco, contudo, não deve ser reduzido ao risco à sua segurança ou à sua vida. Há, ainda, um aspecto essencial no cerne desse conflito. Um ponto onde o filósofo e a *polis* se encontram e, na mesma medida, se separam. Um desejo que habita os homens da cidade tanto quanto habita os “homens de pensamento”.

Ao não conseguir convencer a cidade, Sócrates havia mostrado que ela não era um lugar seguro para o filósofo, não apenas no sentido de que sua vida não está segura por causa da verdade que ele possui, mas também, e muito mais importante, no sentido de que não se pode confiar na cidade para se preservar a memória do filósofo. Se os cidadãos foram capazes de condenar Sócrates à morte, era também muito provável que o esquecessem depois de morto. Sua imortalidade terrena só estaria segura se os filósofos pudessem se inspirar numa solidariedade própria, antagônica à solidariedade da pólis e de seus concidadãos.<sup>8</sup>

O que se pode perceber é que talvez a questão do filósofo não seja assim tão distinta da questão do homem de ação. O desejo da imortalidade parece estar presente como um traço marcante em ambos. Se, entretanto, nesse ponto se aproximam e revelam sua semelhança é também nesse ponto que se afastam e tomam direções opostas. Enquanto a imortalidade do cidadão manifesta-se como a imortalidade da memória, da recordação de grandes feitos,

<sup>6</sup> DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*, p. 167.

<sup>7</sup> Arendt apresenta o significado do termo imortalidade na obra “*A condição humana*”: “Imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal como foi dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo. Contra esse pano de fundo – da vida perpétua da natureza e das vidas dos deuses, isentas de morte e de velhice – encontravam-se os homens mortais, os únicos mortais em um universo imortal, mas não eterno; defrontados com as vidas imortais dos seus deuses, mas não sob o domínio de um Deus eterno”. (ARENDDT, *A condição humana*, Trad. Roberto Raposo, pp. 22-23)

<sup>8</sup> ARENDT, *A promessa da política*, Trad. Pedro Jorgensen, p. 49.

palavras e obras, que só poderia ser assegurada pela cidade, essa mesma cidade, tal como é, e por ser como é, não imortaliza o filósofo. Neste sentido, na perspectiva do filósofo, a única maneira de assegurar sua imortalidade seria por meio do governo do próprio filósofo, o que, em última instância, significa recriar a cidade. Para isso, contudo, o filósofo, para Arendt, acaba por negar o que a cidade tem de próprio.

O que a experiência socrática deixara patente é que somente o exercício do poder poderia garantir ao filósofo a imortalidade terrena que a pólis deveria assegurar a todos os seus cidadãos. Pois, se os pensamentos e ações de todos os homens eram ameaçados pela instabilidade que lhes é inerente e pelo esquecimento dos homens, os dos filósofos estavam sujeitos ao olvido deliberado. A mesma pólis, portanto, que garantia aos seus habitantes uma imortalidade e uma estabilidade a que sem ela jamais poderiam aspirar, era uma ameaça e um perigo à imortalidade do filósofo.<sup>9</sup>

Na primavera de 1969, em um curso na *New School for Social Research* sobre a relação entre a Filosofia e a Política<sup>10</sup>, Arendt tratou de maneira aprofundada as diferenças e tensões que se apresentam cada vez que os dois campos “se encontram”. Se, de um lado, a Filosofia lida com as coisas imortais e invisíveis, coisas que são por necessidade o que são (não poderiam ser de outra maneira), do outro, a política apresenta-se como o oposto; trata-se do campo das coisas visíveis, das aparências, campo das palavras e ações que são, em sua essência, perecíveis e “fúteis”, no sentido de que poderiam ser de outra maneira, não são o que são por nenhuma necessidade absoluta. Além disso, se a verdade filosófica revela a si mesma apenas ao homem, no singular, a política conhece apenas os homens, no plural. Nesse contexto de profundas diferenças Arendt encontrou e destacou, contudo, um ponto comum; uma “raiz”, uma origem comum, “escamoteada” por espessas camadas de diferenças, desejos e necessidades aparentemente opostos:

(...) a raiz comum da política e da filosofia é a imortalidade, não no sentido como os filósofos finalmente definiram isso, mas apenas neste sentido: de que ambos os esforços nascem do mesmo desejo, do desejo dos mortais de se tornarem ou, desde que isso é impossível, de tomar parte na imortalidade, de obter a sua parte desta.<sup>11</sup>

Há, assim, um ponto em que filósofos e “não filósofos” se igualam: todos desejam a

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>10</sup> “*Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?*” (1969) Box 40. The Hannah Arendt Papers at the Library of Congress. Manuscrito disponível em: <https://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>

<sup>11</sup> “(...) the common root of politics and philosophy is immortality, but not in the sense as the philosophers finally defined it, but only in this sense: that both endeavors spring from the same desire, from the desire of the mortals to become or, since that is impossible, to partake in immortality, to get their share of it”. (ARENDR, *Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?*, p. 024429). Tradução nossa.

imortalidade. Os dois campos, Filosofia e Política, têm sua origem intimamente ligada ao desejo da imortalidade. E é importante aqui não perder de vista que o filósofo, a despeito de sua busca constante e solitária pelas coisas eternas e invisíveis, continua sendo um homem e, como tal, também deseja tomar parte na imortalidade que lhe é possível.

Há, entretanto, um impasse relacionado a esse desejo pela imortalidade que afasta profundamente filósofo e cidade. Se ambos se encontram em seu desejo e em sua busca por tornarem-se imortais, é nesse mesmo ponto que uma ruptura parece inevitável. Para alcançar seu objetivo, o homem de ação depende precisamente daquilo que impede o filósofo de tocar as coisas eternas; depende da cidade em suas características mais essenciais e próprias, a saber, a pluralidade, o espaço para o novo, o espaço público que lhe permita ver e ser visto, ouvir e ser ouvido, espaço este profundamente marcado por aquilo que é imprevisível, que não pode ser controlado ou padronizado. Somente a cidade pode proporcionar ao homem de ação e da política o que ele precisa para tornar-se, em alguma medida, imortal. Ação e discurso, tão fugazes e “fúteis” por natureza, poderiam, por meio da memória, encontrar uma forma possível de permanência. Sem a cidade, o homem, o cidadão, jamais poderia tocar ou se aproximar de seu desejo maior.

Todas as coisas que devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são perecíveis, como que contaminadas com a mortalidade de seus autores. Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecibilidade, então essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são imortais, exceto os homens.<sup>12</sup>

O filósofo, por sua vez, para garantir as melhores condições para a atividade filosófica (talvez “a melhor forma de governo”), para tornar a cidade um lugar onde possa habitar em segurança e assim buscar a imortalidade à sua maneira, encontra como caminho assumir o governo, dado que é o único a quem a verdade se revela. Em lugar de uma pluralidade de atores e opiniões, a cidade teria um único ator, portador da verdade e, portanto, aquele a ser “obedecido” ou seguido pelo restante da humanidade, por meio das leis e padrões de conduta. “A humanidade”, agora considerada e entendida como uma espécie de organismo único, inseparável e harmonioso.

Assim, fundado em sua concepção de verdade, na noção de bem e em sua preocupação com o eterno, o filósofo, de acordo com Arendt, espera impor padrões e normas, a partir das

<sup>12</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, Trad. Mauro V. Barbosa, p 74.

quais a ação humana deveria ser medida e ajustada, privando a cidade de características que lhe são essenciais e sem as quais estaria, em certa medida, “estéril”, infértil, incapaz de ser o lugar onde a ação política reside.

Um sintoma de que ‘muitas filosofias políticas têm origem em uma atitude negativa e por vezes hostil do filósofo em relação à *polis* e a todo o domínio dos assuntos humanos’ mostra-se no fato de que frequentemente o filósofo só se interessa pela política na medida em que julga necessário proteger-se de seus riscos, planejando, para tanto, utopias racionais com as quais visa a garantir as melhores condições possíveis para o prosseguimento de seu real interesse, a contemplação.<sup>13</sup>

Diante deste contexto de conflito, percebe-se que há um ponto comum que marca o nascimento da filosofia e da política. A noção da imortalidade é, sem dúvida, central em toda essa “trama”, que tem diversos e importantes desdobramentos. Desse modo, há um desejo comum, mas esse mesmo desejo faz com que filósofo e cidade sigam por caminhos completamente distintos; caminhos opostos que parecem, em muitos momentos, ser excludentes. Nessa perspectiva, um impasse parece se impor e a tensão parece tornar-se, de fato, insolúvel. Nas palavras de Arendt:

Nós vimos que a luta pela imortalidade foi a raiz da ascensão de ambas, filosofia e política. A partir daí, tudo é diferente, mesmo em oposição. O filósofo quer habitar, tanto quanto isso é possível para os homens, na vizinhança das coisas eternas, e, para fazer isso, ele precisa deixar a companhia dos homens; filosofia é uma atividade feita em solidão. O homem político é inteiramente dependente de seus concidadãos para a possível imortalidade de seu nome. Primeiro, ele deve se tornar *epiphanes*: não um herói, mas um homem totalmente manifesto, conspícuo. Antes que ele possa alcançar a fama ele deve ter adquirido uma reputação. E ambas dependem dos outros. Neste domínio dos assuntos humanos, ninguém pode agir sozinho [...] Conseqüentemente, enquanto o filósofo em seu desejo de imortalidade, existe no singular e na medida em que ele se preocupa com o homem, preocupa-se com o homem no singular, o homem político está preocupado com o homem no plural<sup>14</sup>.

Nota-se, assim, que há uma importante diferença no que concerne ao desejo pela imortalidade; o filósofo e a *polis* pensam e buscam a imortalidade de maneiras essencialmente

<sup>13</sup> DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*, p. 165.

<sup>14</sup> “We saw that striving for immortality was at the root of the rise of both, philosophy and politics. From then on, everything is different, even in opposition. The philosopher wants to dwell, as far as it is possible for men, in the neighborhood of everlasting things, and in order to do this he has to leave the company of men, philosophy is an activity done in solitude. The political man is entirely dependent upon his fellowmen for the possible immortality of his name. First, he must become *epiphanes*: not a hero, but a man fully manifest, conspicuous. Before he can attain fame he must have acquired reputation. And both depend upon others. In this realm of human affairs, no one can act alone [...] Hence, while the philosopher in his urge for immortality, exists in the singular and insofar as he is concerned with man at all, concerned with man in the singular, the political man is concerned with men in the plural”. (ARENDR, *Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?*, p. 024439). *Tradução nossa*.

distintas. Esse é um importante aspecto a ser considerado em um exame da questão da imortalidade e seu eco na relação entre filosofia e política. O “estar-só” (*solitude*) e a concentração necessários ao filósofo só podem ser alcançados na medida em que ele se retira, tanto quanto possível, do mundo visível a sua volta, que representaria uma distração que poderia desviá-lo de seu desejo mais profundo, da mais alta atividade, a contemplação, seu caminho para a imortalidade. A visibilidade que a cidade proporciona constitui-se, por outro lado, precisamente naquilo que o cidadão precisa para agir, para alcançar a reputação e a fama que farão com que seus atos deixem atrás de si, por meio da memória, vestígios que darão ao seu nome a porção de imortalidade e de permanência que lhe é possível.

### 3. O “PARADOXO GREGO”

No ensaio sobre o conceito de História<sup>15</sup>, publicado na coletânea “*Entre o passado e o futuro*”, Arendt destaca um paradoxo que teria contribuído em grande medida para o aspecto trágico da cultura grega em suas manifestações máximas e que é extremamente caro à questão da imortalidade para o filósofo e para o cidadão:

O paradoxo consiste em que, por um lado, tudo era visto e medido contra o pano de fundo das coisas que existem para sempre, enquanto, por outro, a verdadeira grandeza humana era, pelo menos pelos gregos pré-platônicos, compreendida como residindo em feitos e palavras, e era representada antes por Aquiles, o ‘fazedor de grandes façanhas e de grandes palavras’, que pelo artífice ou fabricante, mesmo pelo poeta e escritor. Esse paradoxo, ser a grandeza compreendida em termos de permanência enquanto a grandeza humana era vista precisamente nas mais fúteis e menos duradouras atividades dos homens, assediou a poesia e a historiografia gregas e inquietou o sossego dos filósofos.<sup>16</sup>

É interessante destacar aqui o que Arendt chama de “solução grega do paradoxo” que era, é importante frisar, uma solução poética, e não filosófica, e relacionava-se à fama imortal conferida pelos poetas às palavras e feitos, fazendo-os, de certa forma, permanecer, até mesmo depois da vida mortal do seu agente. Em franca crítica à Platão, em especial, Arendt coloca que foi com o filósofo que uma importante mudança no que diz respeito a essa solução atingiu o seu clímax: o desejo pela fama imortal que, antes da escola socrática, não encontrava nenhuma crítica verdadeira, passou a ser considerado no mesmo nível que o desejo natural de ter filhos, por meio dos quais a natureza asseguraria a imortalidade das espécies. A proposta

<sup>15</sup> “O Conceito de História – Antigo e Moderno”. In: ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, Trad. Mauro V. Barbosa.

<sup>16</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, Trad. Mauro V. Barbosa p. 75.

de Platão seria, neste sentido, substituir um pelo outro, duvidando fortemente, assim como Aristóteles, que os homens fossem, de fato, capazes de imortalizarem a si mesmos e acreditando que, para os homens “comuns”, o desejo de imortalidade pela fama poderia ser igualmente satisfeito pela lei da procriação, como observa Arendt:

Enquanto a procriação poderia ser suficiente para a maioria, ‘imortalizar’ significava para o filósofo coabitar com as coisas que existem para sempre, ali estar presente em um estado de atenção ativa, mas sem nada fazer, sem desempenho de feitos ou realização de obras. Assim, a atitude mais adequada dos mortais, uma vez que houvessem atingido a vizinhança do imortal, era a contemplação inativa e muda [...] Em consequência, o antigo paradoxo era resolvido pelos filósofos negando ao homem, não a capacidade de ‘se imortalizar’, mas a de medir a si e a seus próprios feitos contra a sempiterna grandeza do cosmo, de comparar, por assim dizer, a imortalidade da natureza e dos deuses com uma grandeza imortal própria. A solução claramente se dá às custas do fazedor de grandes façanhas e de grandes palavras<sup>17</sup>.

A experiência da imortalidade, tal como o cidadão grego a concebia, de acordo com Arendt, estava necessariamente ligada à realização de grandes feitos, o que os distinguiu dos demais e poderia permitir que eles alcançassem um lugar em um cosmos onde tudo, à sua exceção, era imortal. E essa não era pura e simplesmente sua concepção acerca do que seria a imortalidade, era, antes de tudo, o seu modo de vida, aquilo que guiava seus atos. Cada gesto e cada ação tinha, para o seu agente, como fim último, escapar à morte. O filósofo, em contrapartida, não via na atividade, na ação, o fundamento de sua imortalidade. Ao contrário, esse fundamento se encontrava na quietude, no silêncio, à distância da cidade e de suas múltiplas vozes e opiniões. A sua “experiência de imortalidade” diferia e transcendia em larga medida a experiência do cidadão. Não tinha como objeto a fama imortal, tal como a cidade a concebia, mas estar tão perto quanto possível das coisas eternas, imutáveis.

#### 4. A IMORTALIDADE E A ETERNIDADE

Embora tanto o filósofo quanto a *polis* buscassem a imortalidade, não apenas seguiram em direções opostas para alcançá-la, mas concebiam-na sob perspectivas diferentes e viviam a experiência dessa busca em “lugares” distintos. Se o cidadão era levado cada vez mais para a *polis*, para o lugar da ação, para a arena política, era precisamente deste lugar que o filósofo se afastava cada vez mais; era para a cidade que o filósofo precisava dar as costas para entrar e experimentar a contemplação inativa e muda. Há, claramente, neste ponto uma diferença crucial: a experiência do eterno, marcada pelo *pathos* do espanto (*thaumadzein*), à qual o

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 77.



filósofo responde com a muda contemplação é, em essência, distinta da imortalidade terrena buscada pelo homem de ação.

A experiência que o filósofo tem do eterno – experiência que, para Platão, era *arreton* ('indizível') e, para Aristóteles, *aneu logou* ('sem palavras'), e que, mais tarde foi conceitualizada no paradoxal *nunc stans* ('aquilo que é agora') – só pode ocorrer fora do domínio dos assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens [...] Politicamente falando, se morrer é o mesmo que 'deixar de estar entre os homens', a experiência do eterno é uma espécie de morte, e a única coisa que a separa da morte real é que ela não é definitiva, porque nenhuma criatura viva pode suportá-la durante muito tempo [...] No entanto, é decisivo que a experiência do eterno, diferentemente da experiência do imortal, não corresponda a qualquer atividade nem possa ser convertida em nenhuma delas, visto que mesmo a atividade do pensamento, que ocorre no interior de uma pessoa por meio de palavras, é obviamente não apenas inadequada para propiciar tal experiência, mas a interromperia e arruinaria.<sup>18</sup>

Há, assim, no cerne da experiência do imortal, a noção da atividade, da ação, que se opõe diretamente à experiência do eterno, que corresponde exatamente a ausência de qualquer ação, correndo, inclusive, o risco de ser interrompida e "arruinada" no momento em que qualquer tipo de atividade tem início, ainda que se trate de uma atividade feita a sós como o pensamento. Relacionada ao indizível, àquilo que não pode ser traduzido em palavras, a experiência do eterno acaba por se contrapor à *polis*, que nasce precisamente para, por meio da memória e de sua organização, sobreviver inclusive à existência física da cidade. É por meio da *polis*, lugar da ação e do discurso, no qual o cidadão pode mostrar-se distinto dos outros por seus grandes feitos e palavras, que a imortalidade se torna possível; é na *polis* que essa imortalidade terrena pode transformar em realidade aquilo que existia apenas em potencial.

Neste sentido, considerando-se a diferença essencial e, em consequência, a possível oposição entre a experiência do imortal e a experiência do eterno, por carregarem, cada uma, em seu cerne, noções opostas (especialmente após o "trauma originário" do julgamento de Sócrates), o conflito parece, mais uma vez, inevitável.

O filósofo, é verdade, em seu intercurso com o eterno, sentia menos do que qualquer outro a necessidade da imortalidade terrena. Mas a sua eternidade, que era mais do que a imortalidade terrena, entrava em conflito com a *pólis* sempre que ele tentava trazer suas preocupações à atenção de seus concidadãos. Tão logo o filósofo submetia a sua verdade, reflexo do eterno, à *pólis*, ela imediatamente se tornava uma opinião entre outras, perdia a sua qualidade distintiva [...] É como se o eterno se tornasse temporal no momento mesmo em que fosse trazido ao âmbito dos homens e o mero fato de ser objeto de debate entre eles já representasse uma ameaça à existência da esfera em que se movem os amantes da sabedoria.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> ARENDT, *A condição humana*, Trad. Roberto Raposo, p. 25.

<sup>19</sup> ARENDT, *A promessa da política*, Trad. Pedro Jorgensen, p. 53.

É possível perceber, assim, com suficiente clareza, a ameaça que filósofo e *polis* representam um ao outro. Em certa medida é como se a experiência ou a busca pela imortalidade de um se desse à custa da essência da experiência ou busca do outro. Mais uma vez, *vita activa* e *vita contemplativa* parecem figurar em posições opostas. Mais uma vez, filósofo e cidade parecem se encontrar em lados opostos, ainda que movidos pelo mesmo desejo.

## 5. ATHANATÍDZEIN

No ensaio sobre o conceito de história, mencionado anteriormente, Arendt chama a atenção para um termo específico que merece consideração nessa análise: o termo *athanatídzein* (para o qual não há equivalente imediato nas línguas vivas). Por meio de um exame da etimologia da palavra, método comum nas análises arendtianas, a autora considera o tema da imortalidade em seus diferentes significados:

O motivo porque menciono essa palavra é que ela aponta para uma atividade de ‘imortalizar’, mais que para o objeto que deve tornar-se imortal. Lutar pela imortalidade pode significar, como certamente ocorreu na Grécia Antiga, a imortalização de si mesmo através de feitos famosos e a aquisição de fama imortal; pode também significar a adição à obra humana, de algo mais permanente que nós mesmos; e pode significar, como com os filósofos, o dispêndio da própria vida com coisas imortais. Em qualquer caso, a palavra designava uma atividade e não uma crença, e o que a atividade requeria era um espaço imperecível garantindo que o ‘imortalizar’ não fosse em vão.<sup>20</sup>

Há aqui, como se pode perceber pelas palavras de Arendt, um ponto importante: qualquer que seja o significado de *athanatídzein*, entre aqueles mencionados, o termo indica sempre uma atividade que requer, é importante destacar, um espaço imperecível que garanta a existência de um sentido no “imortalizar”. Trata-se, como a autora esclarece em uma das notas explicativas, de “agir de determinada maneira a fim de ter a certeza de escapar à morte”. Arendt prossegue, ainda:

Para nós que nos habituamos à ideia de imortalidade apenas através do encanto duradouro de obras de arte e, talvez, da relativa permanência que atribuímos a todas as grandes civilizações, pode parecer implausível que o impulso para a imortalidade devesse assentar-se sobre o fundamento das comunidades políticas. Para os gregos, contudo, a última poderia perfeitamente ter sido dada como muito mais assente que a primeira. Não pensava Péricles que o mais alto louvor que ele podia outorgar a Atenas era afirmar que ela não mais precisava de ‘um Homero ou outros de seu

<sup>20</sup> *Idem, Entre o passado e o futuro*, Trad. Mauro V. Barbosa, p. 105.

ofício', mas que, graças à *polis*, os atenienses deixariam por toda parte 'monumentos imperecíveis' atrás de si? A obra de Homero fora a imortalização dos feitos humanos, e a *polis* poderia dispensar os serviços de 'outros de seu mister' por oferecer a cada um de seus cidadãos aquele espaço político público que, pressupunha, conferiria imortalidade a seus atos. O crescente apolitismo dos filósofos após a morte de Sócrates, sua exigência de se liberarem das atividades políticas, sua insistência em realizar uma *athanatídzein* que não fosse prática, mas sim puramente teórica e fora da esfera da vida política tinha causas filosóficas bem como políticas, mas certamente entre as políticas se encontrava o crescente declínio da vida da *polis*, tornando mesmo a permanência – para não falar da imortalidade – desse organismo político particular cada vez mais duvidosa.<sup>21</sup>

Ainda que com diferentes significados, a *athanatídzein* assentava-se, assim, em um fundamento estreitamente vinculado à noção de atividade. Os filósofos, contudo, desconfiados da capacidade ou das possibilidades da cidade no que diz respeito à imortalidade, em especial à sua própria imortalidade, e depois de sua descoberta do "eterno", passaram a considerar a busca pela imortalidade, fundada na fama e na realização de atos grandiosos, vaidade. A imortalidade da maneira como era entendida e buscada pelos cidadãos gregos não podia competir com a eternidade, a qual o filósofo tinha acesso por meio da contemplação<sup>22</sup>. Nessa perspectiva, a política podia apenas ser considerada como um meio para alcançar um fim outro, externo a si mesma. A experiência do eterno, pela teoria ou pela contemplação eram colocadas, assim, em oposição a todas as outras atividades e atitudes que poderiam, no máximo, relacionar-se à imortalidade<sup>23</sup>.

Neste quadro, e considerando, ainda, a ameaça que a polis representava, intensificada sobremaneira com a condenação de Sócrates, o filósofo lança-se cada vez mais para fora da *polis*, voltando-se para ela apenas para garantir sua segurança, para garantir as condições de que precisa para a contemplação e, assim, prolongar a experiência do eterno tanto quanto possível para alguém que é, em última instância, um mortal. Sendo assim: "Daí em diante, a última coisa que os filósofos quiseram da política foi serem deixados em paz; e tudo que pediam ao governo era proteção para sua liberdade de pensar"<sup>24</sup>.

O filósofo encontra, dessa maneira, seu abrigo na chamada *apolitia*. Foi essa a saída para o conflito encontrada pelo filósofo e que representa, para Arendt, uma derrota para a filosofia:

<sup>21</sup> ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, Trad. Mauro V. Barbosa, p. 106.

<sup>22</sup> CANOVAN, *Hannah Arendt: a reinterpretation of her political thought*.

<sup>23</sup> ARENDT, *A condição humana*, Trad. Roberto Raposo.

<sup>24</sup> *Idem*, *A promessa da política*, Trad. Pedro Jorgensen, p. 70.

O conflito terminou com uma derrota para a filosofia: somente por meio da apolitia, a indiferença e o desprezo pelo mundo da cidade tão característicos da filosofia pós-platônica, podia o filósofo se proteger da suspeita e da hostilidade do mundo que o cercava.<sup>25</sup>

Afastando-se da cidade e da responsabilidade por ela, o filósofo transformava a contemplação em modo de vida, a *vita contemplativa*, voltando-se para a polis apenas naquilo que dizia respeito a sua segurança, para garantir as condições necessárias à atividade filosófica. A luta pela imortalidade, tal como empreendida pelo cidadão, relacionada às grandes ações e feitos e à construção de um mundo que durará para sempre (uma obra que sobreviverá ao seu autor) passava a ser vista pelo filósofo como mera vaidade, como vanglória. A imortalidade não podia ser alcançada pela realização de grandes feitos. Estes não podiam ser comparados à imortalidade dos deuses ou da natureza. A verdadeira imortalidade, tal como concebida pelo filósofo, residia na contemplação, na experiência do eterno, em permanecer na companhia das coisas que duram para sempre, aquelas que são como são e não poderiam ser de outro modo.

## 6. CONCLUSÃO

Considerando todas as nuances e aspectos expostos, seguindo a trilha do pensamento arendtiano, podemos pensar que a imortalidade talvez seja, se assim se pode dizer, ao mesmo tempo e paradoxalmente, aquilo que aproxima o filósofo e a cidade e aquilo que os afasta. Talvez esse aspecto, o desejo pela imortalidade, que marca a origem dos dois campos, seja precisamente aquele (ou, pelo menos, um daqueles) que amplia a distância entre ambos; o aspecto que transforma, afinal, a “raiz comum” em uma oposição, em um conflito.

E, por fim, é preciso destacar um ponto mencionado algumas vezes na obra arendtiana acerca deste conflito que merece reflexão. Uma reflexão que pretendemos aqui apenas iniciar; apenas apontar como um aspecto que pode nos ajudar a compreender melhor a dimensão da tensão e do conflito sobre o qual nos detivemos aqui. Se o afastamento do filósofo da cidade fosse atribuído exclusivamente às circunstâncias históricas (o julgamento de Sócrates), seria duvidoso que os seus resultados imediatos, como a separação entre o homem de pensamento e o homem de ação, tivessem sido capazes de estabelecer uma tradição de pensamento político que sobreviveu a tantos anos das mais variadas experiências políticas e filosóficas sem que

<sup>25</sup> ARENDT, *A promessa da política*, Trad. Pedro Jorgensen, p. 69.

sua fundação fosse questionada e verdadeiramente desafiada<sup>26</sup>. Pensando nisso, emerge, segundo Arendt, a hipótese de que deve haver algum motivo ainda mais forte, ainda mais profundo que sustente o conflito que fundou a Filosofia Política.

Neste sentido, talvez o ponto mais dramático dessa tensão aparentemente insolúvel entre o filósofo e a *polis*, resida não naquilo que é externo, mas, antes, em uma contradição ainda mais profunda; a contradição que toma lugar no interior do próprio filósofo.

O filósofo, embora perceba algo que é mais do que humano, que é divino (*theion ti*), segue sendo homem, de modo que o conflito entre a filosofia e os assuntos práticos dos homens é, em última instância, um conflito interior do próprio filósofo. Foi este conflito que Platão racionalizou e generalizou como o conflito entre corpo e alma: ao passo que o corpo habita a cidade dos homens, o divino que a filosofia percebe é visto por algo que é ele próprio divino – a alma – e de alguma forma separado dos assuntos práticos dos homens.<sup>27</sup>

O destaque de Arendt a esse conflito interno, vivenciado pelo filósofo, tem importância crucial. Ao analisar essa tensão insolúvel, esse conflito que parece sempre persistir, especialmente quando se considera a questão da imortalidade, não se pode deixar de considerar que o filósofo, ainda que não tenha ou não encontre um lugar específico na cidade, é, e continuará sendo, um homem. Ainda que não queira retornar do lugar das Ideias que o deixa tão profundamente admirado e ao qual só pode reagir em mudo espanto, não pode escapar completamente do mundo das aparências, das sombras, do campo dos assuntos humanos, ao qual continua a pertencer na medida em que, ainda que quisesse, não pode se livrar ou se libertar, pelo menos não completamente, de sua humanidade.

Arendt não apresenta em seus textos uma solução ou saída para o conflito que, talvez por refletir a contradição presente no interior do próprio filósofo, seja ainda mais profundo do que se poderia pensar. Para além das circunstâncias da condenação de Sócrates, a separação entre o filósofo e a cidade encontra-se enraizada naquele que, ainda que adote um modo de vida que o permita realizar a atividade filosófica e se aproximar das coisas eternas, imortais, continua sendo um homem, um mortal. E, como tal, também deseja a imortalidade, embora procure alcançá-la em um caminho distinto, e em grande medida até mesmo oposto, daquele que trilham os homens “comuns”, os homens da cidade.

Quanto à possível solução, embora não a apresente, e demonstre até não ter nenhuma pretensão de fazê-lo, Arendt aponta para aquele gesto originário de toda a filosofia,

<sup>26</sup> ARENDT, *A promessa da política*, Trad. Pedro Jorgensen.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 71.

*thaumadzein*, o espanto diante daquilo que é como é, do qual, diferentemente do que ocorreu com todos os demais campos da filosofia, o campo dos assuntos humanos, a *polis*, nunca foi objeto.

A filosofia política foi aquele ramo da filosofia que não se originou da atitude de espanto e gratidão do filósofo diante de seu tema de questionamento, a *polis* e os assuntos humanos, mas que derivou justamente da hostilidade do filósofo em relação à insegurança, instabilidade e imprevisibilidade desse domínio.<sup>28</sup>

É possível dizer, enfim, que Arendt apenas aponta para um retorno àquele gesto que encontra-se na origem de toda filosofia e do qual a filosofia política jamais foi, verdadeiramente, objeto. Assim, se for possível algum dia chegar a uma verdadeira Filosofia Política, o filósofo teria que olhar para a cidade e apreendê-la não a partir do seu próprio ponto de vista, tentando conformá-la aos seus próprios interesses, mas por meio daquele espanto admirativo diante daquilo que é como é.

Se esse seria o caminho para solucionar o conflito ou se o filósofo conseguirá algum dia ou em algum momento lidar com seu conflito interno, se aproximar da cidade e, pelo menos em alguma medida, atenuar a tensão existente, não é possível dizer ao certo. Como a própria Arendt disse ao terminar seu curso sobre a filosofia e a política em 1969:

Se você perguntasse qual é a solução do enigma, eu responderia: nos termos deste curso, simplesmente a unidade que é o homem; é humano agir e querer agir, é humano pensar e querer pensar. Onde quer que você não os tenha de forma combinada no homem vivo, embora eles sejam em certo sentido opostos, você tem ação irrefletida ou pensamento impotente. É sempre a vida que oferece as soluções. O que nós fizemos aqui foi mero exame.<sup>29</sup>

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

\_\_\_\_\_. **A promessa da política**. Trad. Pedro Jorgensen. Rio de Janeiro: Difel, 2013.

<sup>28</sup> DUARTE, *O pensamento à sombra da ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt*, p. 165.

<sup>29</sup> “If you ask what is the solution of the riddle, I’d answer: In the terms of this course simply the unity that is man: It is human to act and to want to act; it is human to think and to want to think. Wherever you don’t have them combined, though they are in a sense opposites, in the living man, you have thoughtless action or impotent thought. It is always life that offers the solutions. What we did here was mere examining”. (ARENDDT, *Philosophy and Politics, What is Political Philosophy?*, p. 024462). *Tradução nossa*.

---

\_\_\_\_\_. **Entre o Passado e o Futuro.** Trad. Mauro V. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

\_\_\_\_\_. **A Dignidade da Política.** Org. Antônio Abranches. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

CANOVAN, Margareth. **Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought.** Cambridge: University Press, 1992.

DUARTE, André. **O Pensamento à Sombra da Ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

JARDIM, Eduardo. **Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

### MANUSCRITO NÃO PUBLICADO

ARENDR, Hannah. **Philosophy and Politics: What is Political Philosophy?** (1969), Box 40. Disponível em: <https://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/arendthome.html>