

Hannah Arendt e o herói homérico

Maria de Fátima Simões Francisco¹

Resumo: A filosofia política de Hannah Arendt tem como pressuposto básico a tese de que a história da filosofia política ou “tradição de filosofia política”, como a denomina, se erigiu durante toda a sua duração contra seu objeto, a vida política, não reconhecendo a autenticidade da vida política grega clássica, que se situava precisamente na origem dessa “tradição”. A democracia ateniense será então seu grande paradigma político. Nesse texto, preocupados com as fontes gregas usadas por Hannah Arendt para compor sua visão da cidade grega clássica, chegamos a Homero, a vida heróica e as relações no campo de batalha troiano. Para nossa autora a Atenas clássica nada mais pretendeu que resgatar as relações, autenticamente políticas, do campo de batalha troiano.

Palavras-chave: tradição de filosofia política – paradigma político – pólis clássica – herói homérico.

Da leitura de Hannah Arendt adquirimos a convicção de que urge erigir uma filosofia política que deixe de ser uma contradição nos próprios termos. A própria autora, por sua vez, pretende estar lançando as fundações sobre as quais apoiar essa nova construção.

As razões pelas quais é necessária uma empresa de tal dimensão poderiam ser resumidas à seguinte: desde a sua origem – e também em suas formas subseqüentes – nossa história da filosofia política, ou, como quer a autora, nossa *tradição*, se erigiu sistematicamente contra seu objeto: a vida política. Essa conduta dos filósofos ao longo do tempo

¹ Professora da área de Filosofia da Faculdade de Educação da USP. Graduação, mestrado e doutorado em filosofia pela USP. E-mail: simoes@usp.br

teve profundas conseqüências para a própria organização da vida política no decorrer da história. Por esse motivo, na *Condição Humana* a autora se ocupará de percorrer a história do pensamento político e a história da organização efetiva da *vita activa* de modo geral, a fim de identificar as deformações a que foi submetida a vida política e a atividade humana que se encontra em seu centro, a ação. Ao longo desse exame, constatará que os ataques à ação tiveram sempre o sentido de desalojá-la da posição superior na hierarquia da *vita activa* – lugar que tivera, de direito, na origem da tradição, ocupando tal posição ora com o trabalho, ora com o labor, ora colocando acima de todas as atividades da *vita activa*, a vida de contemplação do próprio filósofo. Nessa medida, pode-se dizer que a *Condição Humana*, um dos grandes núcleos da filosofia de Hannah Arendt, opera a crítica da tradição de pensamento político,² apoiada em certas idéias mestras, que se pretende sejam as bases de uma nova tradição de filosofia política.

Essa forma de pensar adotada pela filósofa está assentada na pressuposição de que em algum momento de nossa história chegou a se realizar entre os homens uma forma de organização interna da *vita activa* que preservava o princípio de primazia da ação sobre o labor e o trabalho, que colocava a ação e a vida política no centro da vida do homem. Assim, se remontássemos a ela para estudá-la, poderíamos, por exemplo, observar a solução que deu à questão do inter-relacionamento das três atividades humanas que formam a *vita activa* e a partir disso, compor os elementos, as linhas mestras, tanto da crítica da velha tradição de pensamento político, quanto da construção de uma nova tradição. O retrocesso à pólis grega clássica tem em nossa autora precisamente esse caráter: de ir ao encontro da única experiência política autêntica da história dos povos humanos,³ com a finalidade de alcançar aqueles dois objetivos. Posteriormente à pólis não se conheceu nenhuma forma de

2 A radicalidade da avaliação arendtiana da tradição de pensamento político foi apontada por B. Parekh. Segundo ele: “ela é o único filósofo político na história a afirmar que a totalidade da tradição de filosofia política não é ‘autêntica’ e que, na realidade, não se trata de modo algum de uma tradição de filosofia política” e ainda: “em seu entendimento, essa tradição nunca soube avaliar a dignidade e a autonomia da política, não reconheceu a *bios politikos* como um modo de vida nobre, nem deu adequadamente conta de experiências políticas cruciais. Desse modo, seu objetivo era desenvolver uma nova e ‘autêntica’ filosofia política” (Parekh 17, p. X e XII).

organização da *vita activa* em geral e da vida política em particular tão perfeita e duradoura quanto ela. Tivemos apenas vislumbres aqui e ali, nada duradouros, de um ressurgimento da *vita activa* fundada no primado da ação, ou da recriação da vida política autêntica e do chamado espaço público. É o caso, por exemplo, para Arendt, de certa fase da Revolução Francesa, da Primavera de Praga, da Comuna de Paris, e do momento da organização em soviets durante a Revolução Russa. Dessa maneira, a pólis grega clássica assumirá nesse pensamento o sentido forte de paradigma a partir do qual se pensará e se julgará criticamente sejam as formas ulteriores de organização política, sejam as próprias categorias filosóficas produzidas em simultaneidade àquelas. Será, portanto, a medida com a qual aferir os graus de deformação das diferentes organizações políticas dos homens ao longo da história.

A investigação do entendimento peculiar que Arendt tem da pólis grega clássica – que pretendemos realizar nesse texto, ao penetrar, como vemos, num dos núcleos maiores de sustentação desse pensamento – pode nos fornecer valiosos elementos para a compreensão da ótica singular acerca da política que se recria em toda a sua obra. Para alguns leitores da autora, esse pensamento, ao se alojar na perspectiva grega antiga da política, só pode ser considerado, nos dias que correm, extemporâneo e anacrônico (Crespigny & Minogue 7). Na medida em que não se contenta em permanecer em reflexões restritas à antiguidade, mas envereda, portando consigo o paradigma da pólis grega clássica, pela análise das condições políticas modernas – como é o caso do texto *Sobre a Revolução*, voltado à análise das revoluções francesa e americana – e contemporâneas – como é o caso de *As Origens do Totalitarismo*, que examina o totalitarismo nazista e bolchevista, sempre com a finalidade de identificar deformações e distanciamentos em relação ao paradigma adotado, a absoluta singularidade desse olhar se ressalta

3 Na verdade, houve algumas poucas tentativas ao longo da história de recriar o espaço público, de primazia da ação e da vida política, mas elas são bastante raras e excepcionais, insiste sempre a autora. A dificuldade em encontrar na história exemplos de organização da vida política autêntica levou-a à constatação de que a maior parte da humanidade sempre esteve alheia a tal organização. Nesse sentido, ela afirma: “nem sempre este espaço existe; e, embora todos os homens sejam capazes de agir e de falar, a maioria deles – o escravo, o estrangeiro e o bárbaro na antiguidade, o ‘laborer’ e o artesão antes da idade moderna, o assalariado e o homem de negócios da atualidade – não vive nele” (Arendt 2, p. 211).

cada vez mais. Ao pretendermos buscar as bases em que ele se assenta, ou seja, aquilo que vai selecionar na cultura grega clássica enquanto relevante para se compreender a pólis, poderemos constatar, talvez paradoxalmente, que essa filosofia, não obstante alojada na perspectiva grega da política (Lebrun 15), vai retirar suas motivações profundas das próprias condições políticas contemporâneas. O que ela pretende, ao se expatriar do presente e buscar no passado remoto o paradigma para a vida política, é descobrir outras categorias de pensamento que as vigentes para “iluminar” nossos “tempos sombrios”. Quando as categorias de pensamento do presente, tributárias da tradição e viciosas por si, não conseguem mais explicar o que ocorre na vida entre os homens – e os eventos do século XX exemplificam à farta os desafios que proporcionam ao pensamento e a perplexidade em que este se encontra, somente indo longe poderemos talvez achar novas categorias. O se alojar na perspectiva grega da política tem esse sentido para a autora. Mas sua expatriação, por mais paradoxal que soe, não deixa de fazê-la profundamente filha de seu tempo.

Não há na obra arendtiana uma parte destinada específica e sistematicamente à apresentação da pólis grega. O que encontramos, por exemplo, na *Condição Humana* são menções esparsas à vida política grega clássica e sempre em situação de comparação e contraste com as condições políticas ulteriores. Conforme viemos de dizer, a intenção da autora é indicar as degenerações sofridas ao longo da história pela única forma autêntica de vida política e de espaço público. Para compreendermos a imagem que Arendt tem da pólis grega, deveremos, por um lado, recolher os traços atribuídos pela autora a essa forma de organização política, por outro lado, perguntar quais fontes gregas são utilizadas por ela e o que ela priorizará nestas.

Graças à erudição da autora e sua formação de helenista, deparemos com uma multiplicidade de autores gregos referidos ao longo dos textos. Uma razão para tanto reside no próprio modo peculiar a partir do qual Arendt concebe a história da filosofia e na relação que a autora mantém com ela. Essa história teria a forma de uma *tradição*, isto é, de um *tesouro* que é sucessivamente transmitido de geração a geração. Por meio dessa transmissão as várias gerações humanas que vieram a essa

Terra se ligariam entre si e manteriam um patrimônio comum de categorias de pensamento, valores e convicções. Esse tesouro, importante notar, teria sido composto pelos antigos pensadores gregos. Esta origem grega seria propriamente “um ‘acorde fundamental’, que ressoa em infindáveis modulações através de toda a história do pensamento ocidental” (Arendt 3, p. 44).⁴ Esse patrimônio filosófico que a tradição veicula teria sido composto não pelos diferentes filósofos gregos antigos, mas essencialmente por uma tríade deles, que Arendt entende como um conjunto uniforme, como uma escola. As categorias de pensamento que inaugura a tradição ocidental de filosofia é obra da “escola socrática”. Os diferentes sistemas de pensamento elaborados pelos filósofos ao longo da história seriam apenas diferentes modulações de um acorde inicial fornecido pelas filosofias de Sócrates, Platão e Aristóteles. Entretanto, a filosofia dessa *escola* tem para Arendt a particularidade de nascer contrária à pólis clássica e a sua vida política e ser em consequência insensível às concepções e representações que os cidadãos gregos faziam delas. Desse modo, será necessário olhar com suspeição as avaliações que aquela tríade de filósofos constitui acerca da pólis e de sua vida política. Por essa razão, torna-se inevitável para a filósofa ter de ir em busca de outras fontes gregas, mais confiáveis, para inquiri-las acerca do que seria a pólis na intenção de seus cidadãos. É com esse propósito que a autora vai mobilizar um grande número de autores da cultura grega, deixando clara a relevância e a influência em sua filosofia de sua formação de helenista e de sua grande familiaridade com os estudos clássicos. Nosso propósito neste texto não é, conforme podemos deduzir, fazer o estudo das várias fontes gregas usadas pela autora, e sim nos dedicarmos a uma delas – no caso, a poesia arcaica homérica, em razão de sua inequívoca relevância na formação da imagem arendtiana acerca da pólis grega clássica.

Poderíamos conferir, em particular, o estatuto de fontes mais importantes para Arendt em sua caracterização da pólis a dois autores: Homero e Aristóteles. Cada um deles figurará enquanto fonte da pólis de maneira bastante atípica, o que torna em si mesmo sua posição

⁴ A história da filosofia se constituiria numa série de notas de rodapé a Platão (Arendt 3, p. 44).

enquanto fonte problemática. O primeiro deles, Homero, embora pertença ao período grego arcaico, é apresentado pela autora como eloqüente testemunha da *auto-representação* da pólis do período clássico. Aristóteles, por sua vez, embora seja um dos representantes da escola socrática, apontada como responsável pelo nascimento anti-político da tradição de pensamento político, figurará na *Condição Humana* como um fidedigno porta-voz da “opinião grega” acerca da vida na pólis.

Homero, nome dado ao autor, ou autores,⁵ da poesia épica grega, anterior em pelo menos três séculos à consolidação da cidade-Estado no século V, surge no texto arendtiano na condição de transmissor de determinadas “experiências fundamentais” vividas no período arcaico. Tais experiências, por sua vez, estariam “subjacentes” à pólis clássica e na própria raiz profunda desta. Tendo de rejeitar as conceitualizações da escola socrática acerca da pólis, Arendt se voltará para as experiências anteriores à cidade-Estado. Tais experiências não coincidiram necessariamente com os fatos históricos imediatamente anteriores ao surgimento da pólis. Conforme alerta a autora, não se trata de um desprezo pelas origens históricas da cidade-Estado, mas antes da convicção de que o povo grego teria vivido, em um passado remoto a ela, experiências de relevância tal que teriam persistido subterraneamente na memória dos gregos até aflorarem no período clássico e determinarem o sentido mais profundo da cidade clássica. A tarefa do pesquisador dessas raízes profundas da cidade clássica seria então a de buscar na pólis do século V as formas de manifestação daquelas experiências relevantes do passado. E o próprio presente deveria poder dizer em que é herdeiro do passado: “não nos interessam aqui as causas históricas do surgimento da cidade-Estado grega; os próprios gregos deixaram bem claro o que dela pensavam e qual a sua *raison d'être*” (Arendt 2, p. 210). O documento que melhor atestaria o que os gregos do século V – e em particular os atenienses, uma vez que é Atenas o modelo da cidade clássica para

5 Acerca das condições de produção da poesia épica arcaica grega, particularmente dos dois poemas *A Ilíada* e *A Odisséia*, vejam-se comentários de H. Fränkel (Fränkel 9). Conforme o estudo do autor, esses poemas, os que chegaram a nós de um conjunto narrativo maior denominado “ciclo troiano”, teria sido provavelmente obra de vários autores e não apenas de um, sendo Homero uma figura antes lendária. Nossa abordagem da vida heróica arcaica e da poesia épica grega deve muito a esse notável estudo.

Arendt – pensavam acerca de sua cidade é, segundo a autora, o famoso discurso epidítico de Péricles, conhecido como *A Oração Fúnebre*. Nesse texto, que chegou a nós por Tucídides, a filósofa vai destacar como a motivação por excelência da fundação da pólis a intenção de possibilitar e repetir os feitos grandiosos de coragem dos antepassados de Tróia, sem, contudo, depender do favor do poeta para divulgação e imortalização desses atos inigualáveis. Péricles teria afirmado:

É com sinais nítidos e não sem testemunho que, essa força tendo oferecido aos de hoje e aos pósteros, seremos admirados. Em nada carecemos de um Homero como louvador, nem de quem com versos nos encante, mas cuja interpretação a verdade dos fatos destruirá. Ao contrário, todo mar e terra obrigamos a fazerem-se acessíveis à nossa audácia e por toda parte deixamos monumentos imperecíveis de males e de bens.⁶

Arendt confere imenso peso a esse discurso do célebre democrata ateniense. Ele manifestaria com precisão e limpidez o significado que a pólis assumia na visão de seus cidadãos. Dele a autora extrairá o cerne de seu argumento acerca da razão de ser da polis, e de qualquer vida política, segundo o qual a criação do espaço público na Atenas clássica teria o propósito de mimetizar o campo de batalha troiano e a função imortalizadora do poeta épico. Essa concepção acerca da razão de ser da pólis e da vida política informará, por sua vez, todo o pensamento arendtiano. Nesse sentido, nós, leitores de Arendt, devemos tê-la sempre em mente se quisermos captar o sentido pleno que os conceitos de espaço público e de vida política assumem em sua filosofia.

O ofício de poeta permitira a Homero, segundo nossa autora, dar forma material e reificada às experiências ímpares vividas pelos participantes da aventura troiana no período arcaico. O poeta épico teria conferido aos atos imateriais desses valorosos guerreiros a materialidade e a durabilidade no mundo próprias dos produtos da atividade do trabalho.

6 Utilizamos aqui a tradução da profa. Anna Lia de Almeida Prado do livro II da obra de Tucídides *História da Guerra do Peloponeso*, texto usado em contexto didático e não publicado.

Teria atuado, nesse sentido, como um *homo faber*. Por outro lado, o ofício de aedo – de *cantor*, rapsodo, lhe permitira tornar tais experiências conhecidas ao mundo grego da época. Em sua dupla função reificadora e divulgadora das grandiosas realizações dos participantes da guerra de Tróia, a poesia épica se torna ela própria parte relevante das “experiências fundamentais” prévias à pólis clássica. Se o poeta não tivesse conferido a esses feitos excepcionais a materialidade e a beleza dos versos – atributos imprescindíveis à durabilidade da obra de arte – e se o aedo não tivesse dado-os a conhecer aos que não os testemunharam, tudo se passaria como esses acontecimentos únicos nunca tivessem tido lugar nessa Terra, como se seus agentes nunca as tivessem realizado. Sendo fruto da ação e não deixando atrás de si nenhum produto, tais façanhas só poderiam sobreviver ao instante de sua realização, e serem imortalizadas, se tivessem quem as transmitisse aos pósteros. Tal é justamente a função desempenhada pelo poeta: deixar nesse mundo sinais nítidos e duráveis desses feitos e seus realizadores. É essa a tarefa que Péricles atribui claramente ao poeta: salvar da morte os acontecimentos grandiosos – e também seus agentes, merecedores que eram de permanecer na memória das gerações que viessem a comparecer nesse mundo. Tais são as “experiências fundamentais” preliminares à pólis clássica: elas colocam em seu centro o homem, de um lado, como ser capaz de engendrar acontecimentos dotados de grandiosidade e, de outro, como ser dependente do favor do poeta para sua imortalização. Vejamos mais alguns dos múltiplos e ricos significados dessas “experiências fundamentais”, a fim de captar o sentido integral da afirmação arendtiana de que a pólis “se originou e permaneceu enraizada na experiência grega pré-pólis e no julgamento do que justificava o viver juntos dos homens (*syzen*), qual seja, o partilhar palavras e feitos” (Arendt 2, p. 209).

O que os participantes da aventura troiana descobriram foi basicamente que o campo de batalha era oportunidade única. Tinha a potencialidade de lhes proporcionar experiências que jamais poderiam viver no interior do lar. O que eles descobriram, ou ainda, inventaram, foi, numa palavra, o espaço público e a vida política. A oportunidade ímpar da guerra trazia para o guerreiro três valiosas possibilidades: a de realizar atos grandiosos de coragem; a de revelar sua identidade singular e alçar

individualização; e, por fim, a de obter glória entre os homens e imortalizar-se. Cada homem que, tendo abandonado sua casa e vilarejo, chega a Tróia, experimenta a circunstância inédita de poder exhibir sua coragem ao arriscar a vida. Ou seja, a guerra torna possível a realização do grandioso. Os guerreiros de Tróia descobrem então pela primeira vez essa qualidade essencial ao agir humano: a grandeza, a excelência. Abre-se, ainda, nesse espaço público instaurado pelo campo de batalha, uma segunda possibilidade: a de o guerreiro alçar existência individual no mais alto grau. Ou seja, a possibilidade de individualização, de exposição do que fazia de cada um único e distinto relativamente aos demais. Isso seria proporcionado pelo cumprimento de atos de coragem capazes de singularizar seus autores. Finalmente, a aventura da guerra permitia aos guerreiros alçarem uma realidade existencial nunca antes experimentada. O fato de estarem, por assim dizer, num palco instalado no meio de seus pares e de aparecerem a eles, adicionava a sua existência esse elemento novo: máxima realidade.⁷ Essa audiência composta dos iguais era capaz de ampliar a realidade da existência de cada um porque conferia ao guerreiro o pronto reconhecimento da excelência de seus atos e de sua pessoa, isto é, porque conferia-lhe honra, glória. A realização do grandioso e a exposição da identidade singular eram inseparáveis e dependentes da experiência do aparecimento aos espectadores constituídos no campo de batalha. Vemos aqui aflorarem todo o complexo de elementos que Arendt faz incidir nos conceitos, centrais em sua filosofia, de espaço público, esfera política e mundo. Elementos esses que estarão, por sua vez, presentes desde seus primeiros textos até o derradeiro *A Vida do Espírito*. A vida doméstica, por outro lado, não permitia nem a exibição da singularidade através da ação grandiosa nem

7 Na *Odisséia*, no episódio em que Ulisses deixa a ilha de Calipso (canto V), podemos ver com clareza a que Arendt se refere quando afirma que uma das descobertas dos guerreiros épicos dizia respeito à possibilidade de uma existência humana dotada de máxima realidade. Antes de chegar à ilha de Calipso, Ulisses realizara feitos inigualáveis, dos quais ninguém, exceto ele próprio, tinha conhecimento. Não tivesse ele deixado a ilha de Calipso e, enveredando mundo afora, se tornado aedo de suas próprias façanhas, tudo se passaria como se estas nunca tivessem ocorrido e ele estivesse morto, tal como de fato era dado em sua terra natal. Ulisses só se torna real, isto é, efetivamente vivo para o mundo, quando narra, divulga, seus feitos ao mundo. A máxima realidade de sua existência individual, advém do fato de passar a existir para o mundo, de aparecer a ela, e de narrar atos grandiosos merecedores de permanecer na memória dos ouvintes por muito tempo.

espectadores em sentido estrito.⁸ Faltava-lhe a dupla condição de palco e público do campo de batalha. No entanto, sendo a guerra circunstância extraordinária e passageira tornava excepcionais todas as novas potencialidades abertas pelo campo de batalha. Uma vez dispersos os guerreiros, desfazia-se o palco onde era possível desdobrar o agir humano em suas qualidades mais essenciais – grandeza e individualização. Dispersavam-se igualmente as testemunhas, o próprio público, nenhuma garantia restando sequer de que haveria memória de tantos atos e palavras extraordinários ali ocorridos. A casualidade dos versos do poeta e de seu canto através do mundo grego vem salvá-los do esquecimento, mas era notória a extrema fragilidade da nova experiência, pela dificuldade de reproduzi-la e de fazê-la permanecer na memória coletiva.

A vida na pólis, na interpretação construída por Arendt, tentará precisamente remediar essas limitações encontradas pelos guerreiros homéricos. Tal consistirá no que chama de “solução grega” para a fragilidade inerente à ação, resultante de sua futilidade. A atividade da ação, em direta oposição à do trabalho, não produz nada de duradouro, que sobreviva ao instante de sua performance. Não criando o testemunho de sua ocorrência, mas permanecendo pura performance, é fútil e vã. De fato, os únicos, por assim dizer, “produtos” da ação, que poderiam testemunhar sua realização, seriam tão imateriais quanto ela própria: a memória dos espectadores e a repercussão dos atos na “teia de relações humanas”, ou seja, a série de atos subseqüentes que cada ato pode gerar no interior de um grupo humano. No entanto, ambos os testemunhos só podem ter eficácia na perpetuação da ação, se houver um conjunto de homens convivendo continuamente com a intenção deliberada de compor simultaneamente o palco para a performance dos atos e o público para testemunhá-los. Assim, a história mais profunda da pólis, a que leva em consideração suas “experiências subjacentes”, nos indica que ela foi fundada com o propósito de criar um tal corpo permanente de homens, capaz de erigir em seu interior um espaço destinado, de um lado, ao

8 “Para a excelência, por definição, há sempre a necessidade da presença de outros, e essa presença requer um público formal, constituído pelos pares do indivíduo; não pode ser a presença fortuita e familiar de seus iguais ou inferiores” (Arendt 2, p. 58).

desempenho da ação e do discurso e, de outro, a servir de público para tal desempenho e, por esse meio, compor uma memória não mais passível de se perder, uma vez que seria transmitida às futuras gerações desse próprio corpo coletivo. Em outras palavras, a pólis, na intenção de seus fundadores e de seus cidadãos, seria a reprodução do campo de batalha troiano e particularmente do espaço público nele instaurado. Mas, desta feita, sem as desvantagens experimentadas na aventura troiana. Este espaço não seria mais excepcional, transitório e instável. Os reunidos não mais dependeriam da circunstância da guerra, nem se dispersariam ao final desta. A pólis garantiria que o espaço para realização dos atos e palavras grandiosos estaria permanentemente dado para seus membros. Ela neutralizava, além disso, a limitação própria da ação, seu caráter fútil e vão, sua incapacidade de deixar atrás de si um “produto” e sinais de sua realização. A partir de então, a própria comunidade, os próprios homens reunidos se encarregariam de não deixar perecer as grandes realizações de seus membros, cultivando a memória coletiva destas e legando-a às gerações futuras como um tesouro do passado. Eis, nas palavras da autora, as razões profundas da criação da pólis:

Em primeiro lugar, [ela] destinava-se a permitir que os homens fizessem permanentemente, ainda que com certas restrições, aquilo que, de outra forma, era possível somente como empreendimento infreqüente e extraordinário, para o qual tinham que deixar o lar. A pólis 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 pólis, também estreitamente relacionada com os riscos da ação tal como experimentada antes que a pólis passasse a existir, era remediar a futilidade da ação e do discurso; pois não era muito grande a possibilidade de que um ato digno de fama fosse realmente lembrado e “imortalizado” [...] Falando metafórica e teoricamente (e não historicamente, é claro), é como se os que regressaram da guerra de Tróia desejassem tornar per-

manente o espaço da ação decorrente de seus feitos e sofrimentos, e impedir que esse espaço desaparecesse com a dispersão e o regresso de cada um a seu lar. (Arendt 2, p. 209-211)

É possível perceber nessa explicação arendtiana da origem da pólis, a presença de uma de suas convicções mais características acerca da origem e finalidade da vida política em si mesma. A motivação primeira para a criação da pólis, e de qualquer corpo político, insiste categoricamente a autora, nunca é de ordem “materialista”. A organização política dos homens não se constitui apenas, nem primordialmente, em vista da resolução de sua necessidade de sobrevivência – mediante a divisão social do trabalho, ou mesmo em função da necessidade de regulamentação da vida comum – mediante as instituições políticas que administram a vida inter-individual. Tal foi justamente o que repetiu sempre um sem número de filósofos da política. A convicção materialista política é uma das concepções equivocadas veiculadas pela tradição de filosofia política – já propalada na própria origem desta pelos filósofos da escola socrática⁹ – e que indica uma compreensão distorcida, e anti-política, da verdadeira natureza da vida política. Essa tradição, tanto no caso dessa convicção quanto de outras, procurou sempre fazer residir a essência da vida política no que lhe é propriamente acidental e secundário, retirando de seu centro as atividades autenticamente políticas da ação e do discurso – causadoras de embaraços que se deseja evitar – e substituindo-as por outras que, de fato, não são nem autêntica nem primordialmente políticas.

A esfera política, tal como instituída no modelo da pólis, ou seja, em sua essência, se assemelha a um teatro a que cada ator adentra com a tripla intenção de realizar o grandioso, exibir sua individualidade e dar livre curso a seu desejo de se imortalizar. E que, se aí não adentrasse, privar-se-ia tanto dessa tripla experiência, quanto, mais amplamente, de viver uma existência de forma propriamente “humana”. Ele se

9 “Na teoria política, o materialismo é pelo menos tão antigo quanto a suposição platônico-aristotélica de que as comunidades políticas (*poleis*), e não apenas a vida familiar ou a coexistência de várias unidades familiares (*oikiai*), devem sua existência à necessidade material” (Arendt 2, p. 196).

restringiria então apenas a conduzir uma existência *biológica*, pela qual cada um vem a ser tão somente um exemplar de sua espécie animal, indistinguível de qualquer outro que viveu, vive ou viverá. A esfera da política, crê Arendt, vem a existir não, conforme insistiu sempre a tradição filosófica da política, para tornar possível a sobrevivência do homem, sua vida biológica, mas, ao contrário, precisamente para mostrar que ele é o único ser vivo capaz de uma outra forma de vida que a biológica, para demonstrar enfim sua singularidade no reino dos seres vivos. Esse espaço se funda primordialmente para propiciar aquela tripla experiência – realização do grandioso, individualização e imortalização. Como decorrência desse propósito primeiro, os participantes dessa esfera concordavam em arcar com as tarefas relativas à administração da vida comum. Essa convicção acerca da verdadeira razão de ser da esfera pública e da vida política, observemos, Arendt vai fundamentá-la também na pólis, na vida política tal como instituída por esta, que assume, mais uma vez, o sentido de paradigma político:

Em outras palavras, a esfera pública era reservada à individualidade; era o único lugar em que os homens podiam mostrar quem realmente e inconfundivelmente eram. Em benefício dessa possibilidade, 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 negócios públicos. (Arendt 2, p. 51)

Além das tarefas relativas à necessidade de regulamentação da vida comum, os gregos sabiam dever arcar também com aquelas relativas à necessidade da sobrevivência individual. Para isso, a pólis – a organização humana que melhor *solução* deu ao problema do relacionamento interno das atividades da *vita activa* – atribuíra um espaço próprio, absolutamente separado, a essas tarefas, de modo a assegurar que não contaminassem o espaço da vida política. A própria distinção entre espaço público e espaço privado – de extrema centralidade no pensamento arendtiano, a autora a buscará igualmente, ressaltamos, no

modelo da pólis. Nesse caso, contudo, embora a filósofa enfatize já haver na poesia homérica a percepção do caráter distinto e singular do espaço público criado pelo campo de batalha troiano, relativamente ao espaço privado e doméstico da casa e do lar deixado pelos guerreiros em suas cidades natais, sua fonte maior para a constituição desses dois conceitos centrais será, a nosso ver, não propriamente Homero, mas sim Aristóteles, e particularmente o autor da *Política*.

O cerne das “experiências fundamentais” gregas “pré-filosóficas” presentes na raiz da pólis sintetiza-se, assim, na percepção de que “o que justificava o viver juntos dos homens (*syzen*)” era o “partilhar palavras e feitos” (Arendt 2, p. 209), ou seja, era a própria vida política. Note-mos que esta última será caracterizada e compreendida pela autora nos moldes dos elementos que extrai da vida heróica apresentada por Homero. Tais elementos, é preciso deixar claro, serão reinterpretados e rearranjados pela filósofa de modo próprio a fim de compor os princípios de uma filosofia política. Tal filosofia política, por sua vez, a autora não entende ser apenas a “sua” filosofia política e sim aquela que estaria de acordo com a própria representação da pólis grega acerca de sua organização política, razão pela qual ela merecia deveria ter sido aquela legada à história como a verdadeira e autêntica filosofia da vida política. O que a história, ao contrário, incorporou como filosofia política – e mais, tratou de transformar em uma *tradição* – foram, antes, as reflexões “anti-pólis” da escola socrática. Os elementos que Arendt vai pinçar e privilegiar na vida heróica para chegar a um conceito de vida política, conforme viemos de dizer, são respectivamente: a possibilidade de realização da ação – ou do grandioso; a de singularização e individualização; a de imortalização; e, finalmente, a de uma existência verdadeiramente humana. Essas experiências dos heróis homéricos se recriariam, por sua vez, segundo Arendt, não apenas na pólis clássica, mas forçosamente em tudo o que se possa, com propriedade, denominar *vida política*, *esfera política* ou *organização política*. A designação “político” recobre, assim, um sentido bastante específico, que a autora tenta circunscrever através da inquirição à poesia homérica, ao mesmo tempo que rejeita as convicções, em vigência, da tradição de filosofia política.

Finalmente, para melhor apreender uma de nossas posições nesse texto – a de que a leitura que empreende Arendt acerca da vida heróica homérica é uma em particular, isto é, que a autora vai selecionar na poesia homérica os elementos que deseja e que melhor lhe servem para compor os princípios de sua própria filosofia política, será útil fazermos uma incursão mais detalhada à essa própria poesia. Nela veremos que, não por acaso, o modelo de vida heróica adotado por Arendt é o da *Ilíada* e não da *Odisséia*. Ao se referir à vida heróica a autora têm em mente, sobretudo, esse poema, pois ele traz muitos elementos assimiláveis à concepção de vida política de Arendt. Na *Ilíada*, os guerreiros cumprem o movimento centrífugo de abandono do lar, tomando a direção do espaço público criado pelo campo de batalha. Vemos ali homens lançados ao mundo, empenhados na gerência de seu destino comum. O que encontramos na *Odisséia* é, inversamente, um homem que, de início com sua pequena expedição, mais tarde solitariamente, cumpre de forma progressiva um movimento centrípeto de retorno do campo de batalha ao lar, movimento esse que vai cessar inteiramente, por sua vez, no ponto mais central de sua casa, que é seu leito conjugal. Este homem, em contraste com os guerreiros da *Ilíada*, que se voltam para os assuntos comuns, se preocupa continuamente com os assuntos domésticos, ou seja, com aquilo que se passa em sua terra natal e deseja ardentemente um retorno imediato a ela, a fim de encaminhar a resolução desses assuntos privados. Dada essa diferença de enredo e de temática entre os dois poemas, podemos compreender porque Arendt, voltada que está para a detecção do momento primordial de descoberta da esfera pública, se refira em suas análises, sobretudo, à *Ilíada*.¹⁰

Para melhor perceber os traços distintivos da vida heróica pinçados por Arendt, é preciso tomar como parâmetro o personagem do ciclo troiano que melhor reveste o ideal da vida heróica, qual seja, Aquiles. Filho de uma deusa e de um homem, ainda na infância ele se iniciara na vida guerreira de combates e conselhos, “onde os heróis se enaltecem”. Fênix, seu preceptor, se encarregaria de ensiná-lo a “como dizer bons

10 H. Fränkel, no estudo já referido acerca da poesia homérica, defende (Fränkel 9, p. 75-93) que a *Ilíada* seria mais antiga que a *Odisséia* e que esse poema conservaria de modo mais intacto os padrões da poesia heróica e os próprios ideais da vida heróica. A seu ver, a *Odisséia* introduziria propriamente uma ruptura nos temas heróicos.

discursos e grandes ações pôr em prática”.¹¹ Ciente por sua mãe da dupla possibilidade aberta à existência humana mortal – uma vida breve, longe do lar, plena de sofrimentos e de feitos na batalha, tendo ao fim glória imorredoura, ou uma vida longa, tranqüila e conduzida na pátria, desprovida, entretanto, da nobre glória,¹² o pelida não tem dificuldade em destrinchar a equação e perceber que a primeira opção lhe reserva a maior vantagem. Deseja, contudo, uma vez tendo pago o mais alto preço para um homem – a própria vida, receber a justa retribuição, que somente pode ser a mais alta glória.¹³ É notável que o próprio tema da *Iliada*, a cólera de Aquiles, enunciado logo à primeira linha, consiste precisamente no curto circuito entre a excelência demonstrada pelo herói e a glória que lhe é por isso devida.¹⁴ Embora tenha sido negada por um só guerreiro, Agamémnon, é o bastante para desmoronar o edifício inteiro da honra do pelida, e jogá-lo na mais funesta cólera.¹⁵ A razão disso é simples: se não houver o permanente reconhecimento da

11 A fala de Fênix é, na íntegra, a seguinte: “Por Peleu fui mandado seguir-te, no dia em que de Ftia te enviou para o filho de Atreu, Agamémnone, ainda na infância, igualmente experto nas guerras penosas e nos discursos das ágoras, onde os heróis se enaltecem. Sua intenção foi que viesse contigo, porque te ensinasse como dizer bons discursos e grandes ações pôr em prática” (Homero 10, p. 196).

12 O próprio Aquiles apresenta as duas possibilidades, tais como expostas pela mãe: “Tétis, a deusa dos pés argentinados, de quem fui nascido, já me falou sobre o dúplice Fado que à Morte há de dar-me: se continuar a lutar ao redor da cidade de Tróia, não voltarei mais à pátria, mas a glória hei de ter sempiterna; se para casa voltar, para o grato torrão de nascença, da fama excelsa hei de ver-me privado, mas vida mui longa conseguirei, sem que o termo da Morte mui cedo me alcance” (Homero 10, p. 196).

13 Aquiles mostra que a retribuição oferecida por Agamémnon para expiação da ofensa por ele cometida, por maior que seja, é ainda inferior ao preço que ele, Aquiles, paga. A justa retribuição somente pode ser a honra total e ininterrupta: “A minha vida, sem dúvida, vale bem mais do que quanto dizem que Tróia possuía” (Homero 10, p. 195). E ainda: “Mãe, já que vida de tão curto prazo me deste, seria justo que ao menos tivesse honras muitas de Zeus poderoso que no alto troa!” (Homero 10, p. 52).

14 “Canta-me a cólera – ó deusa! – funesta de Aquiles Pelida, causa que foi de os Aquivos sofrerem trabalhos sem conta e de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos e esclarecidos, ficando eles próprios aos cães atirados e como pasto das aves” (Homero 10, p. 43).

15 “Na prova de honra, para quem adota a perspectiva cavaleiresca de Aquiles, é a vida mesma que é a cada vez apostada na competição [...]. A lógica da honra heróica é a do tudo ou nada; ela vale fora e acima das hierarquias de posição. Se Aquiles não é reconhecido como o primeiro e, de certo modo, o único, sente-se reduzido a zero [...]. Entre a glória imperecível, para qual está predestinado, e o último grau de ignomínia, não há posição intermediária em que Aquiles possa encontrar seu lugar. Qualquer ofensa à sua dignidade provoca um efeito pendular de um extremo a outro porque é atingido através dela um valor que é preciso aceitar sem reservas, sem comparação, sob pena de depreciá-lo por inteiro” (Vernant 22, p. 36).

excelência do herói por parte dos que o assistem – homens e deuses, por meio da outorga da maior honra, é como se a própria excelência não existisse, de nada valendo então ter ocupado a vida, antes de perdê-la logo, com os mais pesados sofrimentos.¹⁶ O valor que não aparece ou não é reconhecido simplesmente não existe. Só é real a excelência que se reconhece pela honra. A vida heróica, portanto, é inteiramente dependente da visibilidade e da publicidade.¹⁷

Não é apenas a glória presente aquela visada pelo herói e sim, sobretudo, a glória futura, ou seja, a imortalidade. O público ansiado pelo herói se compõe tanto de seus contemporâneos, quanto de seus pósteros, pois só assim sua excelência, aparecendo e sendo reconhecida, pode atingir a máxima realidade. Para que alcance os pósteros, a excelência deve, contudo, se materializar em signos que a perpetuem, tais como os despojos de guerra, os túmulos e os presentes.¹⁸ Sem a prova

16 Embora apenas se tivesse tirado uma cativa do pelida, ele se sente inteiramente despojado e desonrado, e não vê mais vantagem em continuar combatendo: “Nem Agamémnone, certo, nem outro qualquer dos Aquivos, conseguirá convencer-me, pois graça nenhuma me veio de meu esforço incessante ao lutar contra nossos inimigos. Tanto ao ocioso, que ao mais esforçado, iguais prêmios são dados; as mesmas honras se outorgam ao fraco e ao herói mais galhardo. Morre da mesma maneira o inativo e o esforçado guerreiro. Vede! Nenhuma vantagem me veio de tantos trabalhos, a pôr em risco a existência nos mais temerosos combates” (Homero 10, p. 193).

17 Tal é a conclusão de M. Détéienne ao estudar o modelo espacial instaurado no campo de batalha troiano: “Dans le jeu des diverses institutions, assemblées délibératives, partage du butin, jeux funéraires, un même modèle spatial s'impose: un espace circulaire et centré où, idéalement, chacun est par rapport aux autres dans une relation réciproque et réversible. Dès l'Épopée, cette représentation de l'espace est solidaire de deux notions complémentaires: la notion de publicité et celle de communauté” (Détéienne 8, p. 91).

18 A importância dessas coisas como signos de feitos grandiosos se atesta pela frequência e variedade com que aparecem no poema. A obstinação de cada guerreiro em arrancar as armas de sua vítima demonstra claramente que aquelas que vier a obter transmitirão aos da pátria, em seu retorno, o grau preciso de sua coragem e destreza no combate. Heitor, por exemplo, se deleita ao imaginar o efeito que o túmulo de um adversário morto por ele terá sobre os que o virem no futuro: “Se Febo Apolo, porém me fizer vencedor do adversário, despojá-lo-ei da armadura e, levando-a para Ílio sagrada, no templo irei pendurá-la de Apolo, frecheiro infalível, mas o cadáver será restituído aos navios simétricos, para que os fortes Aquivos cacheados lhe dêem sepultura e um monumento lhe elevem na margem do largo Helesponto, para que possam dizer as pessoas dos tempos vindouros, quando em seus barcos de remos, cruzarem o mar cor de vinho: 'Eis o sepulcro de um homem que a vida perdeu há bem tempo; pelo admirável Heitor, em combate esforçado, foi morto'. Isso dirão certamente; imortal há de ser minha glória.” (Homero 13, v. I, p. 84-91). É interessante observar que nessa fala Heitor se refere ao túmulo utilizando o termo “sema”, que tem a mesma raiz do verbo “*semaínein*”, indicar, assinalar, quando poderia se valer de uma outra palavra grega que igualmente designa túmulo: “*tapbé*”. Também para Arendt a materialização da performance da ação pelos objetos do trabalho será essencial. Esse elemento da épica, com certeza, não lhe passou despercebido.

material dos atos grandiosos, a própria ocorrência desses atos é incerta. Parece ser esse o motivo porque Aquiles insiste em se dizer totalmente desonrado ao perder uma cativa – o demonstrativo de uma vitória, quando ainda era considerado pelos companheiros e adversários o maior de todos os guerreiros. Por meio desses signos dos atos grandiosos, mesmo quando o herói não mais estiver vivo, qualquer um que os vir, pode recordar a história desses atos e de seu agente. O culto do nome ligado aos signos que os homens vindouros perpetrarão, terá o sentido de fazer viver aquele que não vive mais. Afinal, a vantagem que o herói viu na opção pela vida breve e penosa, rejeitando a vida tranqüila e longa, era que apenas ela assegurava a continuidade no mundo aos que estiveram nele, ao passo que a outra vida, nem fazia saber aos pósteros que outrora teriam vivido, os que de fato a viveram. A primeira opção fornece significado à vida perpetuando-a, enquanto a segunda chega mesmo a arrancar toda vida aos que chegaram certa vez a possuí-la. Só há sentido em ter vindo a esse mundo para nele permanecer para sempre. A vida só é completa em seu significado, raciocina o herói, se se tornar uma vida imortal. Essa imortalidade, bem entendido, é mundana. Trata-se de continuar existindo nesse mundo entre as gerações que a ele virão.

Não é difícil reconhecer nesse breve resumo da temática da *Ilíada* vários elementos caros à filosofia política arendtiana. A própria imortalidade como valor máximo para o homem, e os sentimentos conexos de desapego e desprezo pela “mera vida”, aparecerão fortemente em sua concepção de vida autenticamente política. A imortalidade que dá sentido à existência humana, ressalta incansavelmente a autora, só pode ser a mundana: continuar a estar presente entre os homens do futuro neste mundo. As gerações futuras, por sua vez, apenas poderão saber que outras passaram por ele, se houver nele as marcas de sua estada. Para a autora, sabemos, o mundo, o artefato humano construído pelos homens, tem, dentre outros sentidos, o de morada e palco das diferentes gerações humanas. Ele as comunica, demonstra a coabitação permanente destas no mundo. Viver politicamente tem também o sentido de levar em conta as gerações que estiveram e que estarão nesse mundo. Tal é uma das lições que encontramos n’*A Vida do Espírito*.

De modo similar à vida heróica, encontramos em Arendt o tema do aparecimento, da dimensão pública, como importante indicador de realidade. Na épica uma existência ou um feito grandioso não testemunhado, que não aparecesse e não fosse reconhecido por alguém, é como se nunca tivesse ocorrido. A mais alta realidade somente podem ter o evento ou existência testemunhado sob a luz forte da esfera pública, pelos olhares múltiplos dos que o compõem.

Assim como na vida heróica a grandeza é o critério de julgamento do agir, também para Arendt na vida política somente pode ser chamado “ação”, por distinção a “comportamento”, a conduta “extraordinária”, que sobrepassa qualquer padrão, moral ou de eficácia. O grandioso é também o critério demarcador do agir político. Além da grandeza, a virtude política por excelência é para nossa autora, tal como para a épica, a coragem. Esta não tem, evidentemente, o mesmo campo de significados que tem na vida guerreira do herói épico, mas a filósofa qualifica como “coragem” o adentrar a esfera política, o revelar uma identidade desconhecida, o iniciar uma cadeia imprevisível de atos a partir de um ato seu, pois eles trazem o desapego pela mera vida.

Aquiles havia aprendido, com o preceptor Fênix, que a notoriedade e a glória imortal para os homens somente poderiam ser obtidas no campo de batalha e nos conselhos de guerra e que elas tomavam necessariamente a forma de grandes feitos ou de grandes palavras. Para Arendt, a *ação* e o *discurso* serão as atividades centrais da vida política e da esfera pública. Estar unido ao outro na modalidade da ação e da palavra é a única forma de vida adequada para homens, a única que lhe confere uma existência que pode ser chamada verdadeiramente “humana”.

Eis então pinçados alguns elementos da vida heróica homérica que puderam ser aproveitados por Arendt em seu propósito de construir um novo modo de pensar a política e de operar a crítica da chamada *tradição de filosofia política*. Nosso intuito nesse texto foi chamar a atenção para alguns aspectos de tais elementos, sem pretender esgotar o tema que, com certeza, sendo vasto, pode e deve ser revisitado pelo pesquisador da autora.

Hannah Arendt and the Homeric heroe

Abstract: The political philosophy of Hannah Arendt arises out of the assumption that the history of political philosophy, or the “tradition of political philosophy”, throughout its lifetime was built against its object, the authentic political life, as created and defined by the ancient Greeks. The Greek polis, and particularly Athens democracy, will be the most important political paradigm for Hannah Arendt. In our paper we want to ask which Greek sources are used by the author to compose her own conception of the classical Greek city. In this search we arrived to Homer, the heroic life and the Trojan battlefield. To Hannah Arendt, the classical Athens intended only to restore and to reproduce the authentically political relationship that existed in the archaic Trojan battlefield.

Key-words: tradition of political philosophy – political paradigm – classical polis – Homeric heroe.

Bibliografia

1. ARENDT, H. *As origens do totalitarismo*. Rio de Janeiro: Documentário, 1975 (v. I), 1976 (v. II), 1979 (v. III).
2. _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária; Salamandra; São Paulo: Edusp, 1981.
3. _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972.
4. _____. *Sobre a revolução*. Lisboa: Moraes, 1971.
5. _____. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.
6. _____. Valores na sociedade contemporânea. *Documentação e Atualidade Política*, n. 4, p. 14-23, 1977.
7. CRESPIGNY, A. & MINOGUE, K. Hannah Arendt: A Nostalgia Helênica e a Sociedade Industrial. *Filosofia Política Contemporânea*, p. 25-32, 1979.
8. DÉTIENNE, M. *Les maîtres de verité dans la Grèce archaïque*. Paris: François Maspero, 1981.

9. FRAENKEL, H. *Early Greek Poetry and Philosophy*. Oxford: Basic Blackwell, 1975.
10. HOMERO. *Ilíada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1962.
11. _____. *Iliad*. Trad. A. T. Murray. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1977 (v. I), 1979 (v. II). (Coleção "Loeb Classical Library").
12. _____. *Iliade*. Trad. P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1949 (v. I), 1965 (v. II), 1967 (v. III), 1967 (v. IV).
13. _____. *Odyssey*. Trad. A. T. Murray. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press; London: William Heinemann, 1977 (v. I), 1979 (v. II). (Coleção "Loeb Classical Library").
14. _____. *L'Odyssée*. Trad. V. Bérard. Paris: Les Belles Lettres, 1967 (v. I), 1968 (v. II), 1967 (v. III).
15. LEBRUN, G. Hannah Arendt: um testamento socrático. In: Passeios ao Léu. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 60-66.
16. _____. O sonho de Arendt, tão belo e tão inacessível. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 26/07/1980.
17. PAREKH, B. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. London: The Macmillan Press, 1981.
18. SCHAEERER, R. *Le Héros, le sage et l'événement dans l'humanisme grec*. Aubier: Ed. Montaigne, 1964.
19. SHKLAR, J. Rethinking the Past. *Social Research*, spring, p. 80-90, 1977.
20. SEGAL, C. P. The phaeacians and the symbolism of Odysseus' return. *Arion*, I, p. 17-64, 1962.
21. TUCÍDIDES. A oração fúnebre de Péricles. In: _____. *História da guerra do Peloponeso*. Trad. A. L. A. Prado. Livro II, p. 34-47. (Mimeo).
22. VERNANT, J.-P. A bela morte e o cadáver ultrajado. *Discurso*, São Paulo, n. 9, 1978.