

# **Cadernos IHU em formação**

**Hannah Arendt**

**Simone Weil**

Duas mulheres que marcaram a Filosofia  
e a Política do século XX

**Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS**

*Reitor*

Marcelo Fernandes Aquino, SJ

*Vice-reitor*

Aloysio Bohnen, SJ

**Instituto Humanitas Unisinos – IHU**

*Diretor*

Inácio Neutzling, SJ

*Gerente administrativo*

Jacinto Schneider

**Cadernos IHU em formação**

Ano 3 – Nº 17 – 2007

ISSN 1807-7862

*Editor*

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

*Conselho editorial*

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta - Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Profa. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

*Conselho científico*

Prof. Dr. Gilberto Dupas – USP - Notório Saber em Economia e Sociologia

Prof. Dr. Gilberto Vasconcellos – UFJF – Doutor em Sociologia

Profa. Dra. Maria Victoria Benevides – USP – Doutora em Ciências Sociais

Prof. Dr. Mário Maestri – UPF – Doutor em História

Prof. Dr. Marcial Murciano – UAB – Doutor em Comunicação

Prof. Dr. Márcio Pochmann – Unicamp – Doutor em Economia

Prof. Dr. Pedrinho Guareschi – PUCRS - Doutor em Psicologia Social e Comunicação

*Responsável técnico*

Laurício Neumann

*Revisão*

André Dick

*Secretaria*

Camila Padilha da Silva

*Projeto gráfico e editoração eletrônica*

Rafael Tarcísio Forneck

*Impressão*

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

*Instituto Humanitas Unisinos*

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

**[www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu)**

## Sumário

Biografias	
<i>Hannah Arendt (1906-1975)</i> .....	5
<i>Simone Weil (1909-1943)</i> .....	8
Três mulheres em tempos sombrios	
<i>Entrevista com Sylvie Courtine-Denamy</i> .....	10
Três mulheres em busca da verdade e da justiça	
<i>Entrevista com Emmanuel Gabellieri</i> .....	17
Hannah Arendt e o pensamento sem amparos	
<i>Entrevista com André Duarte</i> .....	22
Hannah Arendt: “Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível”	
<i>Entrevista com Eduardo Jardim de Moraes</i> .....	32
Arendt. O otimismo pensando a dignidade da política	
<i>Entrevista com Miroslav Milovic</i> .....	36
Uma crítica radical da política representativa e uma aposta pela participação	
<i>Entrevista com Fina Birulés</i> .....	40
“A banalidade do mal é o mal da covardia”	
<i>Entrevista com Françoise Collin</i> .....	44
Um pensamento e uma presença provocativos	
<i>Entrevista especial com Michelle-Irène Brudny</i> .....	47
A crise da participação política	
<i>Entrevista com Lisa Disch</i> .....	49
Simone e a dor dos outros	
<i>Por Maria Carpi</i> .....	51
“Um pensamento extremamente humano, uma coerência irretocável...”	
<i>Entrevista com Maria Clara Bingemer</i> .....	53

“Exemplo coerente de lucidez política e penetração filosófica” <i>Entrevista com Fernando Eduardo de Barros Rey Puente</i> .....	56
“Se filosofar é interrogar, Simone Weil soube fazê-lo com extraordinária argúcia” <i>Entrevista com Emilia Maria Mendonça de Morais</i> .....	59
Simone Weil e a experiência da fé e do trabalho <i>Entrevista com Maria da Penha Villela-Petit</i> .....	62

## Hannah Arendt (1906-1975)

Reproduzimos trechos da biografia de Hannah Arendt, retirada do site [http://www.storm-magazine.com/arquivo/Artigos\\_Fev\\_Mar/Artes/a\\_mar2002\\_1j.htm](http://www.storm-magazine.com/arquivo/Artigos_Fev_Mar/Artes/a_mar2002_1j.htm)

Hannah Arendt nasceu em Hanover, em 1906, e mudou-se para Königsberg em 1910. Sabe-se que teve uma infância difícil, embora a sua educação tivesse ocorrido num meio intelectual e artístico, permitindo a tolerância e a abertura do pensamento. Filha única, perdeu seu pai, que se encontrava doente e paralisado, aos seis anos. A mãe voltou a casar com um homem que tinha duas filhas de um casamento anterior. Uma delas, Clara, de quem Hannah gostava muito, suicidou-se alguns anos antes da chegada de Hitler ao poder.

Inteligente e belíssima, Hannah Arendt estudou Filosofia, Teologia e Filologia Clássica nas Universidades de Marburgo, Friburgo e Heidelberg. Foi, sucessivamente, aluna de Karl Jaspers<sup>1</sup>, por recomendação de Martin Heidegger<sup>2</sup>, de quem se tornou amante, de Rudolf Bultmann<sup>3</sup>, juntamente com Hans Jonas, seu amigo, de Husserl, e, sob a direção de Jaspers, realizou a sua tese de

doutoramento em Filosofia: *Der liebesbegriff bei Augustinus* (O conceito de amor segundo Santo Agostinho), publicada em 1929, em Heidelberg. Um detalhe: ela não consegue o grau máximo na defesa de tese, como Husserl concedera a Edith Stein, mas somente “cum laude”. Ainda que Jaspers reconheça o seu trabalho como “impressionante e marcante”, ele não lhe confere o *summa cum laude*. Mas Jaspers, que, desde 1925, publica as dissertações de seus alunos na série *Philosophische Forschungen*, no nono e último número publica a tese de Hannah Arendt. Segundo Hans Jonas, Heidegger e Jaspers permanecerão “amigos por toda a vida” de Hannah Arendt.

A obra não foi muito bem recebida pelos meios universitários e acadêmicos: critica-se a separação que Arendt faz entre o pensador e o teólogo, privilegiando o primeiro, e o desconhecimento dos teólogos contemporâneos na linha de

---

<sup>1</sup> Karl Theodor Jaspers (1883-1969): filósofo e psiquiatra alemão. Ensinou filosofia em Heidelberg desde 1921 e em Basileia a partir de 1948. Fez o doutoramento em medicina, tendo inicialmente, dedicado-se à psicologia. É também conhecido como um dos principais representantes do existencialismo. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>2</sup> Martin Heidegger (1889-1976.): filósofo alemão. Doutorou-se em Filosofia sob a orientação de Husserl. Em 1933, acontecimentos políticos levaram-no a aderir ao partido nazista e assumir a Reitoria da Universidade de Friburgo, cargo do qual se demitiu alguns meses depois. A seus olhos, o que define a ontologia e sua história é o esquecimento do ser como lugar de questionamento. Ora, o ser como questão define um ente particular, que é o ser-aí, o “Dasein”. Este “Dasein” é o homem. Ora, o ser-aí é aquele que pode ao mesmo tempo existir e saber, a todo momento, e, ao mesmo tempo, que deixar de existir: é um “ser-para-a-morte”. Aceitar esta situação é o sinal da autenticidade, para o homem. Colocar a questão da autenticidade, para o homem, é levantar as diferentes maneiras de ser: facticidade, derrelição, historicidade. São os temas fundamentais que Heidegger aborda na sua obra máxima, **O ser e o tempo** (1927). A problemática heideggeriana é ampliada em **Que é metafísica?** (1929), **Cartas sobre o humanismo** (1947) e **Introdução à metafísica** (1953). (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>3</sup> Rudolf Karl Bultmann (1884-1976): teólogo luterano alemão nascido em Wiefelstede, Oldenburg, que propôs uma interpretação do Novo Testamento da Bíblia apoiada em conceitos de uma *filosofia existencialista*. Iniciou como professor sobre sua especialidade, o *Novo Testamento* (1916), em Breslau, Giessen e Marburg. Nessa cidade tomou contato com Martin Heidegger e a filosofia existencialista, que influenciou seu pensamento posterior. Morreu em Marburg, então Alemanha Ocidental. Seu primeiro livro foi **Jesus** (1926) e e sua mais famosa obra foi **Das evangelium des Johannes** (1941). (Nota da **IHU On-Line**)

Agostinho. No ano seguinte, ela publica um artigo intitulado “Agostinho e o protestantismo”, por ocasião do 1.500º aniversário da sua morte, onde ela estranha que sua memória seja reivindicada unicamente pelos católicos.

No seu exílio de oito anos em Paris, ela conheceu Sartre, Camus e Merleau-Ponty.

Numa época em que eram os homens que se destacavam, Hannah Arendt afirmou-se pela sua feminilidade e pelo judaísmo, ambas condições que levavam à adversidade. Heidegger disse que ela “teria, certamente, seguido com êxito uma carreira acadêmica, apesar de ser mulher”, nas condições em vigor antes de 1933, isto é, antes da proibição de os filósofos judeus lecionarem nas universidades alemãs, em plena ascensão do nazismo.

Em uma carta, Hannah Arendt afirmou que esse papel de “mulher de exceção” lhe lembrava dolorosamente o “dos judeus de exceção”. Por isso, a Hannah Arendt estaria reservado, durante grande parte da sua vida, esse estatuto de resistente solitária, agravado pelo exílio que viveu, a partir de 1931.

Em 1929, casou-se com Günther Stern e, desde essa data, ela, que confessara a Jaspers que durante toda a sua juventude fora indiferente às questões políticas, despertou dolorosamente para a questão do judaísmo e da exclusão dos judeus da Alemanha. Günther Stern foi aprisionado pela Gestapo e só miraculosamente escapou da morte. Sofrendo decepções terríveis por parte de seus amigos que aderiram ao nazismo, em especial, Heidegger, Hannah Arendt partiu, em 1931, para Paris.

De 1931 a 1939, Hannah Arendt residiu em Paris, durante seu exílio. A conscientização do judaísmo, o sofrimento de exilada e a morte precoce de amigos, entre eles Walter Benjamin, fizeram com que Hannah repudiasse, mais tarde e durante muitos anos, a pátria alemã, afirmando o judaísmo como pátria lingüística e política. Hannah definia-se como “mulher, judia, mas não alemã”, como ela própria dizia a Blücher, que viria a ser o

seu segundo marido. Ligando-se às organizações sionistas e lutando pelo nascimento e independência de Israel, Hannah Arendt facilitou a imigração de crianças judias para a Palestina. De resto, Hannah sempre se preocupou com a preservação da independência e o respeito pelas dificuldades relativas à questão árabe.

No início da guerra, foi internada no campo de Gurs<sup>4</sup>, com os “estrangeiros de origem alemã”, mas conseguiu fugir depois de cinco semanas, dirigindo-se para a casa de amigos em Montauban<sup>5</sup>, onde voltou a encontrar Heinrich Blücher, com o qual veio a se casar, tendo ambos conseguido visto e emigrado para os Estados Unidos. Um mês mais tarde, a mãe de Hannah se juntaria ao grupo. Blücher teve na vida de Arendt um papel fundamental, pois foi ele que a motivou para o estudo da filosofia política.

Em 1941, iniciou o seu exílio nos Estados Unidos, onde desempenhou um papel fundamental no auxílio e facilitação da vinda de amigos, igualmente desafortunados. A partir de então, Hannah, que sempre se recusara, no liceu, a aprender inglês, confessou-se embaraçada por isso, e aprendeu a língua por necessidade. Até 1945, colaborou no jornal *Aufbau*, para o qual foi contratada como editora. Essa colaboração terminou com um artigo intitulado *A crise do sionismo* e que marcou claramente a sua posição, relativamente às facções mais radicais do sionismo. Como ela própria o afirma na sua correspondência, “tornou-se uma espécie de escritora *free lancer*, a meio caminho entre o historiador e o jornalista político”.

Em 1944, Hannah Arendt começou a coordenar o trabalho de pesquisa da Comissão para a Reconstrução da Cultura Judaica Européia, criada no quadro dos trabalhos da Conferência sobre os Estudos Sociais Judaicos. Entre 1946 e 1948, e antes de se tornar diretora da organização para a Reconstrução da Cultura Judaica, Hannah Arendt aceitou um lugar de direção nas edições Schoken Bookes, dirigidas por Salman Shocken, que conhecera em Berlim.

<sup>4</sup> O campo de Gurs fica na região de Aquitania, na França, no departamento dos Pirineus Atlânticos, a 84 quilômetros ao leste da costa atlântica e a 34 quilômetros ao norte da fronteira espanhola. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>5</sup> Montauban é uma cidade francesa. (Nota da *IHU On-Line*)

A partir de 1948, ano da morte da sua mãe, desempenhou um papel crucial na reconstrução da cultura judaica.

Em 1949, foi com prazer que retornou à Alemanha para uma visita à organização para a Reconstrução da Cultura Judaica, não escondendo a imensa alegria de entrar em contato com a língua alemã e de reencontrar Heidegger (que nunca abandonou, apesar da infeliz escolha do filósofo de se conservar fiel ao nazismo). Continuou a corresponder-se com ele até a data da sua morte.

Foi apenas em 1951 que Hannah Arendt foi declarada cidadã americana. Neste ano, publicou *As origens do totalitarismo*<sup>6</sup>.

Em 1952, Hannah Arendt, mantendo a sua coerência, rompeu com a política do Estado Hebreu, pelos massacres perpetrados contra o povo árabe, em Kybia.

De 1953 a 1958, a mulher que inaugurou, nas faculdades americanas, o magistério feminino da Filosofia, lecionou Filosofia e Ciências Políticas nas prestigiadas universidades de Berkeley, Princeton, Columbia e outras. Dessas conferências notáveis, a maioria foi transformada em livros, nos quais Arendt critica o marxismo e a sociedade americana, o que favorece o abismo, ou fosso social, existente entre a pobreza social e a desmedida riqueza de certas classes sociais.

De 1958 a 1961, publicou numerosas obras, editando ainda ensaios sobre o pensamento de Tocqueville.

Teimosia ou não, o lema que orientou a vida desta mulher de inquebrantável vontade foi sempre o de uma convicção interior e de uma coerência que apenas obedecia a um imperativo ético.

Em 1968, o ano da revolta estudantil e das grandes mutações sociopolíticas, tornou-se professora de Filosofia Política na New School for Social Research, em Nova Iorque, cargo que ocupou até 1975, ano da sua morte. O pessimismo grassa nas fileiras de uma Europa decadente, numa América cheia de feridas e cicatrizes da guerra do Vietnã. Dessa época, são os mais amargos escritos de Hannah, como seria de esperar, resultantes da sua lucidez. Neles, Arendt se interroga como é possível pensar na “brecha” aberta pelo desaparecimento da tradição entre o passado e o futuro. Nunca terminou o seu último livro, *The life of the mind* (Nova Iorque: Brace Jovanovich Ed. 1978), cujo título traduz as novas orientações do seu pensamento para uma análise mais aprofundada da metafísica, o domínio privilegiado dos filósofos.

Quatro meses após o derradeiro encontro com Heidegger, no dia 4 de dezembro de 1975, Hannah Arendt, ela própria uma mulher fulminante, não resiste a uma crise cardíaca que a arrebatou perante os seus amigos, durante a tarde. Tinha 69 anos e antecedeu a morte de Heidegger um ano. O seu corpo foi cremado em Ferncliff, no Estado de Nova Iorque.

<sup>6</sup> O título original é *The origins of totalitarianism*. Nova Iorque: Harcourt, 1973. Em português: *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. (Nota da *IHU On-Line*)

## Simone Weil (1909-1943)

*Publicamos trechos do texto intitulado Simone Weil, a voz dos injustiçados, da autoria do jornalista Domingos de Abreu Miranda, publicado no sítio <http://an.uol.com.br/2003/ago/24/0ane.htm>*

Apesar de não ter publicado nenhum livro em sua curta vida, esta professora, operária e filósofa francesa causou impacto nos maiores intelectuais do século passado. Albert Camus<sup>7</sup> disse que ela era “o único grande espírito do nosso tempo”. A escritora americana Susan Sontag<sup>8</sup> afirmou que “qualquer coisa da pena de Simone Weil vale a pena ler”. André Gide<sup>9</sup> escreveu que ela foi “a maior escritora espiritual do século XX”. O poeta e dramaturgo T.S. Eliot<sup>10</sup> a chamou de gênio e santa.

A sua trajetória de vida foi singular, pois se dedicou a lutar contra a injustiça e, nos últimos anos de vida, falou sobre o significado de Deus para a humanidade. Filha de uma próspera família judia, Simone nasceu em Paris, em 1909, e teve uma esmerada educação. Em 1928, foi a primeira classificada nos exames de admissão à Escola Normal Superior. Três anos depois, formou-se em filosofia e exerceu o magistério entre 1931 e 1938, com algumas interrupções.

Em 1932, foi nomeada professora no liceu do Puy, ingressou no grupo de militantes sindicalistas revolucionários de Saint-Étienne e colaborou no jornal ***Révolution Prolétarienne***. Decidiu viver com apenas parte de seu salário, o equivalente ao subsídio pago aos desempregados, doando o resto do ordenado à caixa de solidariedade dos mineiros. Em 1934, abandonou provisori-

amente o magistério e foi trabalhar, durante mais de um ano, como operária nas fábricas da Renault. “Ali recebi a marca do escravo”, diria mais tarde.

Em 1936, participou de greves com ocupações de fábrica. Nesse mesmo ano, logo após um breve retorno à docência, participou da Guerra Civil Espanhola, ao lado dos republicanos. Atuou na Coluna Durruti, dos anarquistas, mas, por suas posições pacifistas, correu os riscos dos demais. No entanto, não pegou em armas, ajudou na cozinha e no tratamento dos feridos e doentes. Da guerra trouxe o sentimento de horror pela brutalidade e viu como a verdade e o bem são desprezados.

Após sua experiência na guerra, Simone Weil retornou à França com a saúde abalada e voltou sua atenção para a religião. Durante uma viagem de repouso com a família à cidade portuguesa de Viana do Castelo, presenciou uma procissão de pescadores que mudou o seu modo de pensar. “Ali, de repente, tive a certeza de que o cristianismo é, por excelência, a religião dos escravos, que os escravos não podem deixar de aderir a ela, e eu entre eles”, escreveu a frágil francesa.

Com o início da Segunda Guerra Mundial, a sua condição de judia obrigou-a a deixar Paris ocupada pelos alemães. Foi viver no Sul da França, onde trabalhou como operária agrícola. De Marselha, passou para um campo de internamento em Casablanca, na África.

<sup>7</sup> Albert Camus (1913-1960): escritor, novelista, ensaísta e filósofo argelino. (Nota da ***IHU On-Line***)

<sup>8</sup> Susan Sontag (1933-2004): foi uma famosa escritora e ativista estado-unidense. (Nota da ***IHU On-Line***)

<sup>9</sup> André Gide (1869-1951): escritor francês. (Nota da ***IHU On-Line***)

<sup>10</sup> Thomas Stearns Eliot (1888-1965) foi um famoso poeta modernista, dramaturgo e crítico literário britânico-estado-unidense. Em 1948, ganhou o Prêmio Nobel de Literatura. (Nota da ***IHU On-Line***)

Em maio de 1942, emigrou para os Estados Unidos, onde estava sua família. Ali permaneceu pouco tempo e seguiu para a Inglaterra para juntar-se a De Gaulle e outros exilados franceses no movimento França Livre. Pediu para pular de pára-quedas sobre seu país, onde pretendia juntar-se à resistência e cuidar dos feridos, mas sua idéia não foi aceita devido à sua condição de saúde.

Em abril de 1943, recebeu o diagnóstico de que estava com tuberculose. Contrariando a opinião dos médicos, Simone Weil decidiu viver com a magra razão que então vigorava na França ocupada, pedindo que o excedente fosse enviado para a resistência em seu país. Sua saúde deteriorou-se rapidamente e faleceu em 24 de agosto, no Sanatório Grosvenor, em Ashford, com 34 anos.

No plano filosófico, Simone Weil foi influenciada pelo filósofo francês Alain (1868-1951). André Comte-Sponville escreve o longo verbete sobre ele no prestigioso *Dicionário de ética e de filosofia moral*, organizado por Monique Canto-Sperber (São Leopoldo: Unisinos, 2003). “Era um filósofo à moda antiga que fez uma parte da sua modernidade”, atesta Comte-Sponville. Segundo Raymond Aron, Alain não “era nem comunista nem socialista, mas pertencia à esquerda eterna, a que nunca exerce o poder já que ela se define pela resistência ao poder pois ele sempre se inclina para o abuso e corrompe os que o exercem”. Era um pacifista convicto e ardoroso defensor dos intelectuais anti-fascistas.

Apesar da sua notoriedade como intelectual de esquerda, até sua morte não foi publicado ne-

nhum livro de sua autoria, talvez porque sempre se manteve afastada dos círculos literários. Com o fim da guerra, os amigos começam a editar suas obras, que alcançam enorme repercussão. Assim foram publicados os livros *O peso e a graça* (1947), *Conhecimento sobrenatural* (1949), *O enraizamento* (1950), *A condição operária* (1951) e *Opressão e liberdade* (1955).

No Brasil, a Editora da Universidade do Sagrado Coração – Edusc – de Bauru, SP, lançou dois de seus livros. Em *Opressão e liberdade*, a autora centrou seus pensamentos sobre a injustiça. Neste livro, encontram-se ensaios sobre as deturpações e contradições do pensamento marxista, publicados sob o título *Reflexões sobre as causas da liberdade e da opressão social*, que a escritora considerou sua principal obra. Marx e Platão foram, segundo reconhece Simone Weil, os dois guias do seu pensamento. O outro livro é *O enraizamento*, que reúne temas diferentes, mas unidos pela valorização do ser humano no seu mundo social. As obras completas de Simone Weil foram publicadas, na França, pela Editora Gallimard.

Para mais informações sobre Simone Weil, confira no *Dicionário de ética e filosofia moral*, organizado por Monique Canto-Sperber. (São Leopoldo: Unisinos, 2003), o verbete (Weil) Simone, elaborado por Bertrand Saint-Sernin; no livro de Maria Clara Bingemer, *A argila e o Espírito* (Rio de Janeiro: Garamond, 2004), o capítulo “Três mulheres judias diante do holocausto”; e o livro de Corine Pasqua. *Simone Weil. Une biographie imaginaire* (Paris: Harmattan, 2005).

## Três mulheres em tempos sombrios

Entrevista com Sylvie Courtine-Denamy

Sylvie Courtine-Denamy, doutora em Filosofia e pesquisadora do Centro de História Moderna e Contemporânea do Povo Judeu (E.P.H.E.), é autora do livro **Trois Femmes dans des sombres temps. Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil ou Amor fati, amor mundi** (Paris: Albin Michel, 1997) e especialista em Hannah Arendt. Ela concedeu entrevista à **IHU On-Line**, por e-mail, em 12 de dezembro de 2005. Courtine-Denamy recebeu o Prêmio Alberto Benveniste pelo seu livro **La maison de Jacob. La langue pour seule patrie**. Paris: Phébus, 2001. Está publicado em português o seu livro **Cuidado com o Mundo – o diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004. Em suas respostas, Sylvie afirma que Stein, Arendt e Weil ensinam “que é preciso estar sempre presente e jamais se desesperar, que as mulheres podem e devem agir na sociedade, chegar à dimensão do político e fazer ouvir uma outra voz que não a da nua violência”.

Em 27 de novembro de 2006, Sylvie concedeu uma segunda entrevista à **IHU On-Line**, falando sobre **Arendt e o imperativo de estar presente**.

**IHU On-Line – Quais foram as principais repercussões do seu livro *Trois femmes dans des sombres temps*?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – Este livro, *Três mulheres em tempos sombrios*, foi publicado pelas edições Albin Michel em 1997. Ele teve imediato sucesso pela crítica na França, tendo sido reeditado, sempre pela Albin Michel, em edição semibolso, em 2002, e uma terceira vez, em edição de bolso, em 2004. Ele é bem vendido. Foi rapidamente traduzido para o inglês pela Cornell University Press (2000), reeditado em *paperback* no ano seguinte (2001) e selecionado para diversos prêmios. Além disso, eu fui sucessivamente convidada a apresentá-lo à New School for Social Research de Nova York, bem como à UPENN University. Eu fiz também conferências sobre este livro nos centros culturais franceses de Jerusalém e de Haifa em Israel. Depois, ele foi traduzido na Espanha e na América Latina em 2003, e uma tradução japonesa está atualmente em curso.

**IHU On-Line – Como cada uma dessas três mulheres enfrenta esses tempos sombrios? Por que a escolha do período 1933-1943 para comparar as três mulheres?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – O período 1933-1943 é precisamente a década que Bertolt Brecht<sup>11</sup> qualifica de “tempos sombrios”, num poema em que, dirigindo-se “aos que nascerão depois de nós”, ele implorava sua indulgência para esta geração que não soubera “preparar o terreno para um mundo amigável”. Como eu exponho em meu

<sup>11</sup> Bertolt Brecht (1898-1956): dramaturgo, poeta e encenador alemão. (Nota da **IHU On-Line**)

prefácio, 1933 é o ano em que Hitler<sup>12</sup> sobe ao poder e em que se assiste à queima de livros de autores judeus e comunistas pelos nazistas em Berlim. 1943 é a data em que o gueto de Varsóvia é aniquilado: a Conferência de Wannsee<sup>13</sup> havia tomado a “Solução Final”<sup>14</sup>, e se queimam os homens. Hannah Arendt havia, aliás, intitulado uma de suas obras *Men in dark times (Homens em tempos sombrios)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987), por isso retomei voluntariamente este título, feminilizando-o.

### **IHU On-Line – Qual é a visão e o modo de viver a fé e a religião (judaísmo e cristianismo) nas três mulheres?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – São três mulheres diferentes, a despeito do fato de elas serem mulheres, filósofas, judias e quase contemporâneas (Edith Stein tem um pouco mais de idade). Elas percebem, pois, esses tempos sombrios de maneira diferente, e é por isso que eu escolhi como subtítulo *Amor fati, amor mundi*. O *amor fati*, expressão que remete aos estóicos, pelo qual entendo uma certa aceitação, senão resignação, diante do destino, caracteriza antes a atitude de Simone Weil e de Edith Stein, levando em conta sua dimensão religiosa: Edith Stein, saída de uma família judaica de muita fé e muito praticante, decide, portanto, converter-se ao catolicismo em 1933, tornando-se carmelita em 1938. A seus olhos, não se trata de uma “traição”, sendo o cristianismo um prolongamento do judaísmo. Ela foi capturada pelos nazistas em seu convento e morreu na câmara de gás de Auschwitz, na companhia de sua irmã Rose,

também convertida. Desde 1933, consciente da ameaça hitleriana contra seu povo, ela havia alertado o Papa para que ele publicasse uma Encíclica sobre os judeus. Não foi ouvida.

### **Simone Weil e Hannah Arendt**

Simone Weil, saída de uma família judaica muito ajustada, é animada por um violento antijudaísmo de origens gnósticas. Ela também foi atraída pelo cristianismo, mas não ultrapassou a etapa da conversão, por ser incapaz de aderir a qualquer grupo. Ela se submeteu a morrer de fome e de esgotamento na Inglaterra, para compartilhar da sorte dos mais desprotegidos, aquiescendo, como ela diz, ao seu destino. Com Hannah Arendt, tudo é bem diferente, pois ela promoveu um combate com o mundo. *Amor mundi* era, aliás, o título que ela projetava para seu livro *La condition de l’homme moderne*<sup>15</sup>, que consagra sua reconciliação com o mundo após o pavor nascido do totalitarismo, de “o que o homem faz ao homem”. Militante sionista, desde 1933, ela fez um apelo incansável, mas sem efeito, à formação de uma armada judaica, combatendo sob sua própria bandeira, e de um acordo entre populações árabes e judaicas, sob a forma de uma federação regional, e depois, após a criação do Estado de Israel, sob a forma de uma confederação do Oriente Médio, única suscetível de promover a paz na região. 1943 marcou igualmente a data da ruptura de seu engajamento na política judaica (“a política é quase uma obra de desespero em nosso tempo”), mas ela continuou, não obstante, a interrogar o sentido da política, a apelar realmente, no seguimento de Tocque-

<sup>12</sup> Adolf Hitler (1889-1945): ditador alemão, líder do Partido Nazista. Suas teses racistas e anti-semitas, bem como seus objetivos para a Alemanha ficaram patentes no seu livro de 1924, *Mein kampf (Minha luta)*. No período da sua ditadura, os judeus e outros grupos minoritários considerados “indesejados”, como ciganos e negros, foram perseguidos e exterminados no que se convencionou chamar de Holocausto. Cometeu o suicídio no seu Quartel-General (o Führerbunker) em Berlim, com o Exército Soviético a poucos quarteirões de distância. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>13</sup> Conferência de Wannsee: encontro ocorrido em Wannsee em 20 de janeiro de 1942, no qual um grupo de oficiais nazistas discutiu a “solução final da questão judia”. Os registros e minutas da Conferência foram encontrados intactos pelos aliados no final da Segunda Guerra Mundial e foram usados como provas nos Julgamentos de Nuremberg. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>14</sup> Solução final: nome usado pelos nazistas alemães para solucionar o suposto “problema judeu” mediante o transporte sistemático e posterior extermínio pelo genocídio. O termo foi cunhado por Adolf Eichmann, oficial que supervisionou a campanha do genocídio do Holocausto. Heinrich Himmler foi o principal arquiteto do massacre que deveria exterminar três quartos de todos os judeus europeus. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>15</sup> Tradução da obra em inglês: **The human condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1958. (Nota da **IHU On-Line**)

ville, por “uma política nova”, depositando sua esperança nos homens novos que teriam o “cuidado do mundo”<sup>16</sup>.

**IHU On-Line – Qual é a posição de cada uma delas como mulheres de sua época, seja no plano intelectual, seja no social?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – Para nenhuma destas três mulheres, a emancipação feminina se colocou no plano individual, porque elas tiveram a chance de ter mães muito compreensivas, que as deixaram escolher sua orientação: a filosofia. Edith Stein militou muito cedo pelos direitos da mulher, embora suas posições nos pareçam hoje bastante conservadoras. E, no que lhe diz respeito, ela não obteve o direito, como mulher, de ensinar na Universidade. Durante a guerra de 1914-1918, ela interrompeu a redação de sua tese e se engajou num lazareto da Cruz Vermelha para cuidar dos feridos. No plano intelectual, depois de ter sido assistente de Edmund Husserl, e de ter posto o véu de carmelita, ela consagrou sua obra a São João da Cruz<sup>17</sup>. Simone Weil se ressentia muito duramente de sua condição feminina, jamais a aceitou, admiradora, como era, de seu irmão, o grande matemático André Weil. Normalista, concursada em filosofia, ela ensinou em diversos liceus da província francesa, onde sua originalidade se fazia notar, sendo ela muito amada por seus alunos. Durante um breve momento, ela participou na Guerra Civil Espanhola; depois quis compartilhar sucessivamente da condição dos camponeses e dos operários, tendo militado na resistência francesa durante sua estadia em Marselha, em zona livre, onde ela esperava um visto para os Estados Unidos. Curiosamente, Hannah Arendt não se interessou pela questão da libertação da mulher, quando vivia nos

Estados Unidos, desde 1941. Esse combate lhe parecia ser puramente social e deveria ser elevado à condição política para ter valor.

**IHU On-Line – Quais são as principais diferenças em suas respectivas respostas ao regime nazista?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – Edith Stein e Simone Weil se refugiaram muito rapidamente, numa atitude de resignação contemplativa, enquanto Hannah Arendt continuou a querer agir no mundo. Como ela confidenciou ao seu amigo Hans Jonas<sup>18</sup>, “agora que eu desempenhei meu papel na política, pelo tempo que me resta eu me ocuparei das coisas urgentes”, o que significa que ela também retorna à “vida do espírito”, da qual ela se afastara pela urgência da situação mundial. Em sua última obra, *La vie de l’esprit*, póstuma e inacabada, ela projetava, com efeito, analisar as três faculdades espirituais que são o pensamento, o querer e o julgar.

**IHU On-Line – Como você caracteriza as relações e as influências que cada uma das três mulheres receberam de seus principais mestres: Arendt, de Heidegger, Stein, de Husserl e Weil, de Alain<sup>19</sup>?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – A influência das *Recherches Logiques*, de Husserl, é muito perceptível em Edith Stein, que continua sendo fenomenóloga. Diversamente, Simone Weil se afastou rapidamente de Alain e, em particular, de seu pacifismo. Quanto a Hannah Arendt, seu elo a Heidegger é o de uma “fidelidade infiel”. Ela pensa seguidamente baseada nele, mas também contra ele, e esta é, sem dúvida, uma das razões pelas quais ele não reconheceu sua obra em seu justo valor.

<sup>16</sup> Ver Sylvie Courtine-Denamy: **O cuidado do mundo**. (Nota da entrevistada)

<sup>17</sup> João de Yepes ou São João da Cruz (1542-1591): Ingressou na Ordem dos Carmelitas aos 21 anos de idade, em 1563, quando recebe o nome de Frei João de São Matias, em Medina del Campo. Em setembro de 1567, encontra-se com Santa Teresa de Jesus, que lhe fala sobre o projeto de estender a Reforma da Ordem Carmelita também aos padres. Aceitou o desafio e trocou o nome para João da Cruz. No dia 28 de novembro de 1568, juntamente com Frei Antônio de Jesús Heredia, inicia a Reforma. No dia 25 de janeiro de 1675 foi beatificado por Clemente X. Foi canonizado em 27 de dezembro de 1726 e declarado Doutor da Igreja em 1926 por Pio XI. Em 1952 foi proclamado “Patrono dos Poetas Espanhóis”. Sua festa é comemorada no dia 14 de dezembro. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>18</sup> Hans Jonas (1902-1993): filósofo alemão, naturalizado norte-americano. Foi um dos primeiros pensadores a refletir sobre as novas abordagens éticas do progresso tecnocientífico. A sua obra principal intitula-se: **Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation**, 1979. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>19</sup> Émile-Auguste Chartier (1868-1951), cujo pseudônimo era “Alain”, foi um ensaísta e filósofo francês. (Nota da **IHU On-Line**)

**IHU On-Line – As três mulheres estão presentes no mundo intelectual contemporâneo de maneira muito diversa. Hannah Arendt é muito conhecida e respeitada na filosofia contemporânea. Simone Weil tem uma presença mais discreta e Edith Stein quase não aparece. A que se deve isso? A senhora pensa que ainda há muito a explorar em cada uma delas?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – Edith Stein é a menos conhecida porque suas obras ainda não foram traduzidas e porque ela se dirige a um público essencialmente religioso. Simone Weil, no entanto, é bem conhecida na França, e a edição integral de sua obra já está a caminho. Porém muitos, é verdade, a consideram uma “excêntrica”, ou uma “iluminada”, cujo misticismo não corresponde mais à perda da fé da modernidade. Esta é precisamente uma das razões pelas quais Hannah Arendt parece tão “moderna” e próxima de nós, porque ela não faz apelo a nenhuma transcendência: ela é plenamente alguém “no mundo e do mundo”.

**IHU On-Line – O que elas podem ensinar à sociedade contemporânea? Seria possível estabelecer uma relação entre a época em que elas viveram e a nossa?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – A época em que vivemos é muito diferente dos tempos sombrios, porém muito inquietante, tanto no plano das injustiças sociais quanto no plano político, em que a globalização do mundo nos coloca em estado de extrema insegurança.

**IHU On-Line – O que elas ensinam às mulheres de nossa época?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – Que é preciso estar sempre presente e jamais se desesperar, que as mulheres podem e devem agir na sociedade, chegar à dimensão do político e fazer ouvir uma outra voz que não a da nua violência.

**Arendt e o imperativo de estar presente**

**IHU On-Line – Como a filosofia de Hannah Arendt pode auxiliar as mulheres do século XXI a assumirem sua importância no processo político?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – Hannah Arendt não era “feminista” se é que ser feminista implica militar a favor da “mulher”, vista como uma entidade global e indistinta, da mesma forma que “os trabalhadores”. Contrariamente a tais “abstrações”, a sua única preocupação era o desabrochar e a preservação da singularidade de cada um, a revelação do “quem”, a resposta à pergunta que outros me fazem: “quem é você?”. Contudo, isso pressupõe o laço com os outros, o fato de expor-se no palco público para que sua voz seja ouvida e também se engajar na ação. Esta revelação não poderia acontecer, portanto, numa vida de isolamento, debruçada no trabalho e confinada dentro de casa, a idiotia (*idion*) da vida privada ausente do mundo, e é nisso que consiste o exemplo de Hannah Arendt para os homens e as mulheres do século XXI: assumir a sua responsabilidade em relação ao mundo, responder pelo mundo, já que “nós não estamos apenas no mundo, mas somos do mundo”.

**IHU On-Line – Um dos livros da senhora, intitulado *Três mulheres em tempos sombrios*, retoma o título de Arendt, *Homens em tempos sombrios*. A senhora acredita que as mulheres de hoje ainda vivem em tempos sombrios? Por quê? E a política, também continua refém desses tempos sombrios?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – Não, a expressão dos “tempos sombrios”, que a própria Hannah Arendt retoma de um poema de Bertolt Brecht<sup>20</sup>, tem uma conotação bem precisa que se refere à desumanidade nazista e não pode, portanto, aplicar-se à época atual, embora haja, infelizmente, numerosos países ainda onde os ho-

<sup>20</sup> Bertold Brecht (1898-1956): escritor que fez poesia, teatro, ensaios e roteiros de cinema, lutando durante toda a sua vida pelos oprimidos. Claramente assumiu posições de esquerda e procurou colocar a luta de classes no palco, buscando a dúvida dialética. (Nota da *IHU On-Line*)

mens, e as mulheres mais especificamente, sofrem a opressão e a repressão. No final do seu ensaio “Ideologia e terror”, publicado em *As origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989-2004), Hannah Arendt encarava a eventualidade de o totalitarismo perdurar entre nós. A data de 11 de setembro de 2001 apresenta, sem dúvida, analogias com os totalitarismos nazista e bolchevista: a aspiração totalitária de controlar a vida em sua integralidade, supostamente em nome do Corão, o desprezo com relação à decadência do mundo ocidental, devido ao progresso e à separação entre o Estado e a religião, e, conseqüentemente, o desejo de retornar a um passado intelectualmente mais brilhante e restaurar o califado do século VII, o anti-semitismo ostentado, a reivindicação de supranacionalismo – a “nação islâmica”, a “nação de Maomé” –, negando precisamente a pluralidade que é, segundo Arendt, “a lei da terra”. Contudo, apesar do número de mortes civis provocadas pelos atentados suicidas, a despeito das ameaças proferidas pelo presidente iraniano contra o Estado hebreu, temos que reconhecer que, até agora pelo menos, o terrorismo islâmico não criou campos de exterminação e tampouco dispõe de um aparelho de Estado, mesmo se numerosos estados apóiam seus combatentes. Por conseguinte, com o 11 de setembro, talvez estejamos na presença de alguma coisa inédita, sem precedente – como era o caso, de acordo com Hannah Arendt, com os governos totalitários – para a qual carece tanto um novo conceito quanto uma nova definição. Alguma coisa que marca uma data não apenas para os Estados Unidos, mas na história da humanidade, no sentido em que, como o escreve Jacques Derrida, “marcar uma data pressupõe que alguma coisa ocorre ou se produz pela primeira e última vez”.

**IHU On-Line – Como a trajetória de Arendt pode inspirar as mulheres filósofas contemporâneas?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – Toda trajetória é singular, por definição, mas me parece que o que se deve precisamente considerar no exemplo de Arendt é o seu grau de liberdade muito elevado, a

sua ausência de preconceito, a sua vontade de não situar-se em lugar algum, de não ser enquadrada em nenhuma categoria. Portanto, como ela mesma definia: “Não me encaixo”.

**IHU On-Line – Amor mundi, amor fati era o título inicial do livro que Arendt projetava para a obra *A condição humana*. Esse amor mundi teria algum traço do amor fati nietzschiano, de aceitação incondicional da realidade, de uma existência afirmativa?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – *Amor mundi* era, de fato, o título que Hannah Arendt tinha em mente, a princípio, para o livro ao qual acabou dando o título a *A condição humana* (10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005). Conforme ela explicava ao seu mestre Karl Jaspers, este livro marcava, de fato, aos seus olhos, a sua “reconciliação” com um mundo onde não somente “tudo é permitido” (fórmula do niilismo), mas também onde tudo (a exterminação dos homens em nome de sua “superfluidade”) tinha se tornado “possível”, um mundo onde temos que continuar, apesar de tudo, a viver. A expressão *amor fati* não pertence, de maneira alguma, ao vocabulário de Hannah Arendt. E se eu escolhi este subtítulo para o meu livro *Três mulheres em tempos sombrios: Edith Stein, Hannah Arendt, Simone Weil*, é precisamente para marcar a oposição entre duas atitudes bem diferentes com relação à vida: o amor pelo mundo em Hannah Arendt, como uma atitude de responsabilidade política, sem nenhuma conotação religiosa, enquanto o *amor fati* nietzschiano e estoíco representa a “aceitação”, a aquiescência, ou ainda a resignação ao destino, que caracterizaria mais a atitude de Simone Weil e de Edith Stein, impregnada de religiosidade, uma cedendo à atração da conversão, a outra hesitando incessantemente na entrada da Igreja.

**IHU On-Line – Em que medida esse entendimento possibilita fundamentar o engajamento político? Por que Arendt não se interessou pela questão da libertação da mulher quando viveu nos EUA?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – O seu amigo Hans Jonas<sup>21</sup> explica este desinteresse pela condição feminina com base no fato de que Hannah Arendt queria conservar as suas “qualidades” femininas, isto é, os privilégios ligados à condição feminina. Para ele, o termo “feminismo” tem, indiscutivelmente, uma conotação bem pejorativa: é sinônimo de vulgaridade e agressividade. Uma frase de Hannah Arendt, em sua entrevista com Gauss<sup>22</sup>, foi pronunciada a favor desta explicação bastante conservadora: “Sempre achei que existiam atividades determinadas que não convinham às mulheres. Dar ordens não fica bem para uma mulher, e é a razão pela qual ela deve esforçar-se a evitar tais situações se quiser, apesar de tudo, conservar suas qualidades femininas...”. Se dar ordens não fica bem para uma mulher, é porque Hannah Arendt se apóia na política no sentido aristotélico do termo, a saber, a tomada de decisão pela palavra e a persuasão e não pela força e a violência. Mas me parece também, assim como ela mesma o diz em algum lugar, que o combate pela liberação feminina, tal como se apresentava em sua época, lhe parecia puramente “social”, abstrato e ineficaz: ela esperava, portanto, das mulheres, que elas se comprometessem ao mesmo título que os homens na via “política”. Assim como ela o explica em seu *Journal de pensée*, não se deve confundir a parte com o todo. “Essencializar”, globalizar, é este o erro: “o absurdo que consiste em organizar as mulheres na qualidade de mulheres. O pecado mortal consiste em fazer passar o *méros* (= a parte) por um *genos* (= o todo): conceito de raça”. Aliás, tais eram, já, os argumentos invocados por Rosa Luxemburgo<sup>23</sup>. E no artigo que ela consagrou à La Passionaria<sup>24</sup>, em *Vidas políticas*, Hannah Arendt faz precisamente o elogio daquela que tinha escolhido “a pequena diferença” contra a “igualdade sufragista”. Acho que ela teria zombado do conceito de “discriminação positiva”,

que irrompeu em nossa época, e principalmente no que se refere à questão da quota da representação feminina na política. A própria Hannah Arendt ficou muitas vezes irritada pelo papel de “mulher como exceção” que pretendiam fazê-la representar (a primeira mulher filósofa, a primeira mulher a ser convidada nas conferências de Princeton etc...), pois isso lhe lembrava o *status* dos “judeus como exceção”, que lhe causava horror. A seus olhos, todo indivíduo, seja mulher ou homem, deve o seu *status* tão somente à sua competência.

**IHU On-Line – A confissão de Arendt a Hans Jonas de que, após se ocupar da política, iria dedicar-se a coisas urgentes, não contradiz, em certo sentido, o valor que sempre deu à ação política, além de pressupor um dualismo que privilegia a teoria em relação à práxis?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – Se a História não tivesse irrompido na vida de Hannah Arendt sob a forma do hitlerismo e das perseguições contra os judeus, entrando a sua carreira universitária, torna-se claro que a sua reflexão não se teria voltado e demorado no destino dos judeus, nas conseqüências paradoxais da emancipação que os transformaram em párias ou em novos ricos, que ela não teria realizado uma pesquisa sobre as *Origens do totalitarismo*, que não teria refletido tanto na decadência da política em nosso tempo, e que ela nos teria entregue de imediato *A vida do espírito*. Entretanto, o que foi para ela uma “má sorte” talvez constitua para nós, ao contrário, uma “sorte”, a de ver sendo elaborada a procura de uma nova política que, indo de encontro à tradição do pensamento filosófico, não privilegiaria mais, de modo exclusivo, a torre de marfim, não afirmaria mais a supremacia do *bios theoretikos*, mas assumiria, como fio condutor, a pluralidade, a natali-

<sup>21</sup> Hans Jonas (1902-1993): filósofo alemão, naturalizado norte-americano, um dos primeiros pensadores a refletir sobre as novas abordagens éticas do progresso tecnocientífico. A sua obra principal intitula-se: ***Das prinzip verantwortung. Versuch einer ethik für die technologische zivilisation***, 1979. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>22</sup> Christian Gauss (1878-1951): crítico literário e professor de literatura americano. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>23</sup> Rosa Luxemburgo (1870-1919): filósofa marxista e revolucionária polonesa. Participou na fundação do grupo de tendência marxista que viria a tornar-se, mais tarde, o Partido Comunista Alemão. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>24</sup> La Passionaria (1895-1989): líder espanhola comunista. (Nota da *IHU On-Line*)

dade e a capacidade de atuar, em que consiste a essência do homem, bem como a sua capacidade de julgamento.

**IHU On-Line – A senhora poderia explicar o sentido de sua afirmação em entrevista à nossa revista, edição 168, de 12-12-2005, quando disse que o elo entre Arendt e Heidegger é de uma “fidelidade infiel”?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – Hannah Arendt ficou, durante toda a sua vida, fascinada por aquele que ela chama, na homenagem que ela lhe presta por ocasião de seus oitenta anos, “o rei secreto”, que ensinou a pensar a jovem estudante de dezotoito anos que ela era então, na época em que frequentou seus cursos em Marburg. Sua intenção era dedicar-lhe o livro a *Condição do homem moderno*, confessando: “E ele te deve tudo em todos os sentidos”, razão do seu despeito quando o Sr. Heidegger não respondeu ao envio do seu livro que ela considerava como o seu livro de “teoria política”. Parece, muitas vezes, que o seu pensamento é uma reação contra Heidegger, e esta é uma maneira de ser-lhe fiel, sendo-lhe, ao mesmo tempo, infiel. Assim, por exemplo, a sua insistência sobre o tema da “natalidade” como promessa de um novo início, em oposição a “o ser em direção à morte” que caracteriza, em Heidegger, a essência do homem. Ou ainda, enquanto o Sr. Heidegger lhe confessa, em sua correspondência, que não tem grande interesse pela política, ela, ao contrário, manifesta um enorme interesse pela mesma, valorizando a ação, julgando, como Leo Strauss<sup>25</sup>, que a questão da “boa sociedade” está no âmago da vida política a partir do ano de 1933. Do mesmo modo, o empenho sustentado por Arendt encontra a sua formulação na expressão “preocupação pelo mundo”, conceitos que se encontram bem presentes em Heidegger igualmente

onde, desde *Ser e tempo*, o fato de dedicar atenção indica a finitude característica do ser no mundo em oposição ao “bem de Deus (imortal) único suscetível de concluir a si mesmo, de acordo com a sua própria natureza”, mesmo se ambos os conceitos não abrangem, evidentemente, a mesma realidade para os dois autores. E se Heidegger passou ao lado do “centro da política”, conforme afirmado por ela em *O interesse pela política no pensamento filosófico europeu hoje* (1954), é precisamente porque ele omitiu pensar “o homem como ser atuante”, privilegiando a pergunta “Como é que devemos pensar?”, com relação à pergunta kantiana “O que devemos fazer?”, e não hesitando em identificar o “pensar” e o “atuar”. Ora, uma equivalência dessas é inadmissível para Hannah Arendt, constituindo a ação de comum acordo e o pensamento solitário duas posições “existenciais” totalmente diversas. Se Hannah Arendt desafia também a “pensar o que nós fazemos”, se ela também enfatiza o fato de que o homem moderno não perdeu as suas faculdades, que ele tem a necessidade de pensar, ela convida, do mesmo modo, a recuperar a faculdade de atuar, atualmente monopolizada pelos cientistas. A “preocupação pelo mundo”, em Hannah Arendt, consiste, portanto, num vaivém entre a ação e o espírito, mais do que numa abdicação da categoria da ação.

**IHU On-Line – Gostaria de acrescentar algum aspecto não questionado?**

**Sylvie Courtine-Denamy** – “Não reportar-se nem ao passado, nem ao futuro, mas estar plenamente presente”: este é o imperativo ao qual Hannah Arendt se ateu e colocou em prática depois de tê-lo descoberto na Lógica do seu mestre Karl Jaspers. Essa também é a divisa que poderia guiar-nos neste mundo já destituído de referências.

<sup>25</sup> Leo Strauss (1899-1973): filósofo político americano. (Nota da **IHU On-Line**).

## Três mulheres em busca da verdade e da justiça

*Entrevista com Emmanuel Gabellieri*

Emmanuel Gabellieri é doutor em Filosofia e professor na Faculdade de Filosofia da Universidade de Lyon, França. Para ele, a busca da verdade e da justiça é o primeiro ponto em comum entre as filósofas Edith Stein, Simone Weil e Hannah Arendt. Além disso, seguindo uma tradição socrática, elas não concebem “a filosofia autêntica sem uma relação direta com a vida pública”. As afirmações foram feitas em entrevista que Gabellieri concedeu à **IHU On-Line** desta semana por e-mail. Outro ponto notável entre elas, menciona o entrevistado, é “pensar a condição humana concreta de maneira que as condições de existência do homem sejam humanas, e não desumanas”. O fato de as três terem fugido do nazismo e de seu pensamento desejar “tornar o mundo habitável, de proteger a fragilidade da existência” e de refletir sobre “as experiências de vida comum entre os homens em vez de construir palácios de idéias abstratas” mostra outro diferencial de sua obra.

Entre suas publicações, citamos: Simone Weil: uma filosofia da mediação e do dom, in **Simone Weil, Ação e contemplação**, (G. P. di Nicola – M. C. Bingemer org.), São Paulo: Edusc, 2005; “Vie publique et vita activa chez S.Weil et H. Arendt”, *Cadernos Simone Weil*, 1999, p.135-52; e “Etre et Don. S.Weil et la philosophie”, *Bibliothèque philosophique de Louvain*, n° 57, Peeters, Louvain-Paris, Dudley, 2003.

**IHU On-Line – O que caracteriza a experiência mística de Simone Weil, Hannah Arendt**

**e Edith Stein? De que maneira elas podem trazer uma nova luz para a discussão do gênero, da religião, da mística comparada e do atual diálogo inter-religioso?**

**Emmanuel Gabellieri** – Não há nem testemunho de uma experiência mística, nem filosofia mística em Arendt. Ou então se deveria considerar que o que ela diz em certos textos sobre o amor ou sobre a transcendência da “vida da mente” em relação ao mundo e ao espaço público faz às vezes de uma espécie de “mística negativa”, da mesma maneira que se fala em “teologia negativa”. Há uma importante filosofia e teologia mística em Stein, porém essencialmente nutrida de sua leitura dos místicos, sobretudo Teresa de Lisieux<sup>26</sup> e São João da Cruz. Inversamente, o pensamento místico de Simone Weil desenvolveu-se inicialmente com base em uma experiência pessoal absolutamente imprevisível (veja *Espera de Deus* “Cristo baixou e me tomou”) e somente depois é que ela descobriu os grandes místicos cristãos como João da Cruz.

O ponto comum entre Stein e Weil é, por um lado, ver na vida mística a realização do impulso filosófico até a verdade, e, de outro, entretanto, não ter entendido isso como levando obrigatoriamente para uma substituição da mística pela filosofia. Na medida em que a vida mística deve inspirar a ação aqui em baixo, ela não elimina, mas sim *acentua*, a exigência crítica e reflexiva da inteligência. Remeto para o meu estudo “Simone Weil: razão filosófica e amor sobrenatural em

<sup>26</sup> Santa Teresa de Lisieux (1873-1897): Santa francesa também conhecida como Santa Teresinha do Menino Jesus. Aos 14 anos, passou por uma experiência que chamou de “Noite da minha conversão”. Seis meses depois, Teresa decidiu que queria entrar para a Ordem das Carmelitas Descalças. Como a pouca idade a impedia, foi levada por familiares, em novembro de 1887, para uma audiência com o Papa para pedir a exceção. Em abril do ano seguinte, foi aceita. Morreu em 1897, com apenas 24 anos. Foi canonizada pelo Papa Pio XI. (Nota da **IHU On-Line**)

Expérience philosophique, Expérience mystique” (ed. Ph.Capelle, Cerf, col. *Philosophie & Théologie*. Paris, 2005, p. 207-220).

Das três autoras, apenas Weil desenvolveu uma fé comparada (Grécia, cristianismo, Índia, mas também o Egito, China etc.) e a intuição de uma das religiões que a torna profética em relação ao diálogo inter-religioso atual. No entanto, confunde-se ocasionalmente seu pensamento com um “sincretismo” que ela recusou explicitamente, ou então se desconhece o significado de sua crítica ao judaísmo (que ela interpreta equivocadamente como um exclusivismo do “povo eleito”, opondo-se, então, no seu entender, ao universalismo da salvação indo da Aliança de Deus como Noé até as “sementes do Verbo”, presentes em todas as culturas). Dada a impossibilidade de delongar-me, remeto à síntese interpretativa do “cristocentrismo” weiliano, proposta em meu livro *Etre et Don. Simone Weil et la philosophie* (Peeters: Louvain, 2003, Cap.VI, p.375-430).

### **IHU On-Line – Como foi o convívio de cada uma com a resistência contra o regime totalitário nazista-fascista?**

**Emmanuel Gabellieri** – As modalidades da resistência têm sido, ao mesmo tempo, comuns e distintas. Por serem judias, elas tiveram que fugir do nazismo de maneiras diferentes: Stein de sua vida religiosa até o momento em que isso deixou de ser possível; Arendt, deixando a Europa; e Weil, entrando diretamente na Resistência em Marselha, na rede do movimento clandestino denominado *Témoignage chrétien*. Assim, Simone Weil prolongava o constante apelo vivido desde os anos 1930 para se envolver diretamente na ação social e política ao mesmo tempo que desenvolvia sua reflexão teórica paralelamente. Ela foi

provavelmente a única que se envolveu dessa maneira. Mas o primeiro ponto comum entre elas é certamente, na linha da tradição socrática que liga a procura da verdade e da justiça, não conceber a filosofia autêntica sem uma relação direta com a vida pública (como atesta a obra *De l'état* (Éditions du Cerf, Paris, 1989), de Stein). Dito isso, é em Arendt e Weil que a compreensão do fenômeno totalitário foi tarefa fundamental. A trilogia das *Origines du totalitarisme* (Paris: Editions du Seuil, 1972)<sup>27</sup> é (com *La vie de l'esprit* inacabada) a obra-mor de Arendt. Embora não haja uma obra equivalente em Weil, pode-se, ainda assim, considerar que muitos grandes textos do período londrino cumprem esse papel e possuem a mesma meta teórica: a elaboração de uma filosofia do totalitarismo (e aqui não se deve esquecer outro ponto comum, que é o de considerar que houve duas formas de regime totalitário no século XX: o nazismo e o fascismo). Nesse plano, aparece uma divergência entre a análise de Arendt que se pretende puramente “política” (o totalitarismo como destruição da pluralidade humana em nome de um desejo de redução do humano a um processo de homogeneização, inspirado das ciências da natureza) e a análise weiliana que é “religiosa”, numa maneira paralela à de E. Voegelin<sup>28</sup> (que Arendt criticou nos Estados Unidos ou de Raymond Aron<sup>29</sup>, que fala dos regimes totalitários em termos de “religiões seculares”). Acho que se as análises estão em oposição a esse respeito (veja o problema da separação arendtiana entre religião e política), elas são, entretanto, mais complementares do que anti-éticas, pois Weil tem analisado mais o fenômeno de paixão coletiva e de idolatria da potência característica do totalitarismo *nascente*. Como Arendt se beneficiou do conhecimento dos campos de extermínio e do estalinismo, ela

<sup>27</sup> **Origens do totalitarismo**. Rio de Janeiro: Documentário, 1975-1976. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>28</sup> Eric Voegelin (1901-1985) : Estudioso alemão que causou comoção nos meios acadêmicos, ao classificar movimentos políticos modernos - como o positivismo e o marxismo - como gnósticos, de modo que não passariam de novas versões de uma velha heresia combatida pela Igreja Católica. Foi aluno de Hans Kelsen, mas acabou emigrando para a Louisiana, no Sul dos Estados Unidos, durante a ditadura de Hitler. Foi lá que escreveu a maioria de seus livros. Em grande parte devido à difusão das teses de Voegelin, inspiradas por autores modernistas, tem havido recentemente uma onda de estudos “revisionistas” sobre gnose, questionando a validade do termo e buscando redefinir seu significado. De suas obras, citamos **A nova ciência da política**. 2. ed. Brasília : Universidade de Brasil, 1982. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>29</sup> Raymond Aron (1905-1983): Filósofo, sociólogo e comentarista político francês, conhecido pelo seu profundo conhecimento da ideologia esquerdista francesa do século XX, a qual analisou com grande ceticismo. (Nota da **IHU On-Line**)

teorizou muito mais o planejamento científico da destruição da pluralidade humana, própria do totalitarismo *instituído*.

**IHU On-Line – Quais seriam as relações que podem ser estabelecidas entre cristianismo e política em Weil e Arendt? O senhor afirma que, diferentemente de Weil, Arendt parece estabelecer uma relação de exclusão mútua entre a política e a religião. O senhor poderia explicar melhor essa afirmação?**

**Emmanuel Gabellieri** – Arendt tem a convicção de que a política não precisa do elemento religioso e que pretender articular ambos leva até sua perversão mútua, com a religião tornando-se teocracia, e a política local de paixões religiosas. Enquanto está consciente dos mesmos perigos (o que a leva, por exemplo, a ser muito crítica para com a história política do cristianismo), Weil considera inversamente, no entanto, que é possível escapar do fenômeno de idolatria do coletivo própria do político (as “religiões seculares”) somente quando se é inspirado por uma religião da transcendência, colocando o Bem absoluto além do mundo e da cidade. Embora, para ela, esteja longe de ser uma utopia totalitária, o platonismo é a afirmação da distância irreduzível entre o Bem (Deus) e o necessário (o mundo). Ao mesmo tempo, oferece uma teoria das mediações (*metaxu*) entre o divino e o terreno, que anuncia a Encarnação cristã, por onde a religião pode ser uma “fonte de inspiração” para o político sem jamais conseguir “dominá-lo”. Uma civilização do *Enracinement* seria, portanto, uma civilização onde os valores transcendentais da mente, as realidades divinas, ao descer na cultura, tornar-se-iam as fontes vitais da vida pública, de acordo com um movimento que prolongasse a verdade da Encarnação cristã como “realização da criação”.

Dito isso, muitos comentaristas têm evidenciado, na própria Arendt, uma presença de referências religiosas em seu pensamento político; o

princípio de “natalidade” e de “começo”, tirado de Agostinho<sup>30</sup> como fundamento do conceito de “ação”, a referência evangélica ao “perdão” e à “promessa” como categorias de alcance eminentemente político em *Condition de l’homme moderne* (Paris, Calmann-Levy, 1961). Tratar-se-á de uma “laicização” de temas cristãos secularizados ou de uma inspiração do político pelo religioso? O debate continua aberto. O confronto nesse plano do pensamento de ambos esses autores foi o tema do Fórum Internacional de Lyon *Amor mundi-Amor Dei. Simone Weil e Hannah Arendt*, número especial da revista *Théophilyon*, IX-2, 2004.

**IHU On-Line – Como essas mulheres revelaram, em sua vida e sua morte, algo novo sobre as possibilidades que a mulher tem para modificar profundamente a condição humana? Quais seriam as bases da ética, da alteridade, construídas por essas três mulheres e que ficaram como um legado para a contemporaneidade?**

**Emmanuel Gabellieri** – Eu não diria que Stein, Arendt ou Weil são pensadoras que queiram “modificar” a condição humana. O que é precisamente um notável ponto comum nelas é querer pensar a condição humana concreta de maneira que as “condições de existência” do homem sejam humanas, e não desumanas. Para isso, não se pode querer pensar a condição humana (como a modernidade deseja os sonhos prometidos e totalitários), mas sim, definir a hierarquia de níveis e a pluralidade dos “existenciais” que a constituem. Ação, contemplação e atenção em Arendt e Weil, corpo-alma-mente em Stein (enquanto, para ela, potências da vida e não esquemas abstratos) são, por exemplo, os marcos antropológicos fundamentais.

A seguir vêm categorizações mais finas: trabalho/obra/ação, seguidas pela análise da *vita contemplativa* em Arendt, ou então ciência/trabalho/arte/política/religião, em Weil, sobre as quais

<sup>30</sup> Aurélio Agostinho, Agostinho de Hipona ou Santo Agostinho (354-430): Bispo católico, teólogo e filósofo. É santo e doutor da doutrina da Igreja Católica. Suas **Confissões** são geralmente consideradas como a primeira autobiografia. Agostinho descreve sua vida desde sua concepção até sua então (com cerca de 50 anos) relação com Deus e termina com um longo discurso sobre o livro do Gênesis, no qual demonstra como interpretar a escritura. A consciência psicológica e a auto-revelação da obra ainda impressionam os leitores. (Nota da **IHU On-Line**)

podem surgir divergências: em particular, Arendt reduz o *trabalho* a uma relação do homem com as coisas e as necessidades da vida biológica, e Weil vê, ao contrário, um local de revelação ontológica e de solidariedade entre os homens. Ou então Arendt, que nesse ponto depende de Heidegger, se inscreve na crítica radical da “ontoteologia”, lá onde a originalidade de Weil é o desenvolvimento de uma metafísica cristológica e trinitária (ou seja, não-ontoteológica no sentido de Heidegger). Mais além das possíveis divergências, entretanto, o *ethos*, ou a atitude comum, parece-me importante, isto é, a atenção principal dada à “empatia” para com outrem (Stein), à “pluralidade” humana (Arendt), à existência do “outro como outro” (Weil), o desejo de tornar o mundo habitável, de proteger a fragilidade da existência, de pensar as experiências de vida comum entre os homens em vez de construir palácios de idéias abstratas. Ali reside algo que tende a classificar essas figuras na linha de uma filosofia existencial (em oposição às meras filosofias da essência e a uma tradição por demais racionalista), mas que denota também, quem sabe, uma maneira “feminina” de abordar e elaborar as questões ontofenomenológicas e antropológicas. Embora Stein, Weil e Arendt simbolizem a entrada no século XX, de pleno direito, das mulheres na história da filosofia, elas cristalizam também atenção para as condições de vida, para a “natalidade”, a “cidade”, uma ética da atenção e da compaixão em relação à criança (Stein), ao oprimido (Weil) e ao *pária* (Arendt), uma política da interação e da solidariedade entre os homens, que parecem consoantes com valores, e uma inspiração propriamente “feminina” quanto aos valores “masculinos” de força, de potência e de intelectualidade pura. Desse ponto de vista, as análises de Julia Kristeva<sup>31</sup> (“Le génie féminin”: 1. H. Arendt) aplicam-se também, talvez, a Stein, mas também, mais ainda, a Weil: desde o texto de sua juventude sobre “O conto dos seis cisnes de Grimm até o

Projeto de enfermeiras de primeira linha”, apresentado em Londres ao general De Gaulle e aos aliados, a figura da mulher que salva e dá sua vida não deixou de habitá-la e tanto sua vida como sua morte atestam isso.

**IHU On-Line – Como o senhor caracterizaria a ética da superação da violência e a construção de uma sociedade de paz e da não-violência em cada uma dessas três mulheres?**

**Emmanuel Gabellieri** – Na base de sua concepção do mundo, e dos imperativos que norteiam sua ação prática, há em Stein a insistência sobre a unicidade absoluta da pessoa que é, assim, “imagem de Deus”; em Arendt, o princípio da “pluralidade” humana; em Weil o da “coexistência” entre os seres (que dá ao assunto uma dimensão cósmica). Esse princípio da igual dignidade e do igual direito é o princípio fundamental de uma filosofia da paz. Em oposição, a fonte da violência é a ausência de atenção para existência dos outros como outros, o que subtende a asfixia do olhar e da consciência pelo mero desejo de existência e expansão de si do ego.

A partir disso, a reflexão pode abrir-se no plano político. A ação arendtiana é o local onde os homens se revelam em sua igual capacidade de palavra, de escuta, e constroem, assim, o espaço público que permite resolver mediante a divisão de um sentido comum o que a tirania ou o totalitarismo resolvem pela violência. A “vida pública” e a legitimidade conferida ao Estado são, tanto em Weil como em Stein, o local de um pacto, de uma aliança que permite a cooperação entre os homens.

No entanto, é preciso tomar em conta uma outra dimensão em Stein e Weil, de ordem religiosa e mística, com base no fato de que, como o homem nunca é o suficientemente justo para alcançar a justiça, ele deve abrir-se para a santidade de Deus e para sua capacidade de assumir a injustiça

<sup>31</sup> Julia Kristeva: Psicanalista búlgara, professora de Lingüística na Universidade de Paris e autora de mais de trinta livros consagrados. Aluna de Roland Barthes, é uma das mais respeitadas intelectuais da atualidade. Seus pensamentos envolvem teoria literária, semiologia, filosofia e psicologia. Escreveu também quatro romances. Entre suas obras estão: **As novas doenças da alma**, Rio de Janeiro: Rocco; **Estrangeiros para nós mesmos**, Rio de Janeiro: Rocco; **O velho e os lobos**, Rio de Janeiro: Rocco. O jornal francês **Le Monde**, publicou um artigo de Roger-Pol Droit sobre Kristeva, em 18 de novembro de 2005, que a **IHU On-Line** na edição 166, de 28 de novembro de 2005, publicou sob o título “Eu vivo com esse desejo de sair de mim”. (Nota da **IHU On-Line**)

humana, para responder verdadeiramente à violência. A “ciência da Cruz” (Stein) e a meditação sobre a Cruz, como centro do mundo e da história em Weil, são, então, ao mesmo tempo, local de revelação do amor de Deus para os homens, o local onde toma seu sentido de maneira absoluta o sacrifício de sua própria via para outrem que sempre foi, nas sociedades humanas, a alternativa da resposta automática de violência contra a violência. Para isso, porém, é preciso (estamos falando com termos weilianos), que o apego *natural* à

existência seja substituído pelo desligamento *sobrenatural* para consigo, desapropriação essa que tem seu modelo no ato de Cristo, que se “despojou de sua divindade” e assumiu a “condição de escravo” para trazer para si e aniquilar definitivamente a violência praticada contra o homem. Aqui, a religião é fonte de uma revolução antropológica, o que se junta a um pensamento como o de René Girard<sup>32</sup> hoje.

---

<sup>32</sup> René Girard (1923): Filósofo e antropólogo francês. Partiu para os Estados Unidos para dar aulas de francês. É autor de numerosos livros-chave, entre eles ***La violence et le sacré*** (A violência e o sagrado), em 1972; ***Des choses cachées depuis la fondation du monde*** (Das coisas escondidas desde a fundação do mundo), em 1978; e ***Le Bouc Émissaire*** (O Bode expiatório), em 1982. Todos esses livros foram publicados pela Editora Bernard Grasset de Paris. Ganhou o Grande Prêmio de Filosofia da Academia Francesa, em 1996, e o Prêmio Médicis, em 1990. O seu livro mais conhecido em português é ***A violência e o sagrado***. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973. Reproduzimos uma entrevista de Girard, originalmente publicada no jornal italiano, ***La Repubblica***, na ***IHU On-Line***, número 92, de 15 de março de 2004. (Nota da ***IHU On-Line***)

## **Hannah Arendt e o pensamento sem amparos**

*Entrevista com André Duarte*

*André Duarte é pesquisador de Hannah Arendt e professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná. Graduado em Ciências Sociais pela Unicamp, André Duarte é mestre e doutor em Filosofia pela USP, com a dissertação intitulada Hannah Arendt e a dimensão política do juízo reflexionante estético kantiano e com a tese O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia na reflexão de Hannah Arendt, respectivamente. Duarte fez também pós-doutorado na Universidad de Barcelona, da Espanha. É autor de **O pensamento à sombra da ruptura**. São Paulo: Paz e Terra, 2000 e organizador de **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. Duarte concedeu uma primeira entrevista por e-mail à **IHU On-Line** em 12 de dezembro de 2005, e uma segunda em 23 de fevereiro de 2007 sobre **Arendt e o diagnóstico político e filosófico da modernidade**.*

**IHU On-Line – Como se relacionam em Hannah Arendt a política, a vida acadêmica e o amor ao mundo?**

**André Duarte** – No pensamento arendtiano, a relação entre política, vida acadêmica e amor ao mundo é intrínseca e indissociável, e pode ser compreendida por meio do recurso a alguns dados biográficos. Quando Arendt se iniciou na vida acadêmica, na Alemanha dos anos 1920, a política não era uma questão central de seus estudos, muito embora a questão do *amor mundi* já estivesse presente. Ela foi abordada em sua tese de doutoramento, intitulada “O conceito de amor em Santo Agostinho”, defendida em 1929, sob orientação de Heidegger e Jaspers. Em seu último capí-

tulo, Arendt discutia o preceito cristão do amor ao próximo como o fundamento de uma vida comunitária cristã primitiva, a qual, entretanto, teria de se compatibilizar com o princípio fundamental de uma recusa do mundo em nome do amor ao Criador. O interesse pela política surgiu apenas a partir de 1933, com a ascensão de Hitler ao poder. A partir de então, mas apenas gradativamente, após uma atitude inicial de recusa absoluta da academia, Arendt passou a tecer o liame que amarraria definitivamente a política, a vida acadêmica e o amor ao mundo em sua reflexão.

**IHU On-Line – O que promoveu a desilusão de Hannah Arendt com o mundo intelectual? Como ela veria a academia hoje?**

**André Duarte** – Seu profundo desgosto em relação à universidade deu-se em função do engajamento espontâneo, instantâneo e entusiasmado da intelectualidade alemã à política de Hitler. Mais precisamente, penso que o fato de Heidegger ter assumido a reitoria da Universidade de Freiburg tenha sido um choque decisivo para ela. Arendt certa vez afirmou que o problema não era o que faziam os inimigos do povo judeu (Arendt era judia), mas sim o que faziam aqueles que diziam ser amigos dos judeus. A desilusão foi tão forte que ela chegou a jurar jamais se envolver com o universo acadêmico. Por certo, esta atitude inicial foi reconsiderada alguns anos mais tarde, em nome de compreender como o mal absoluto dos regimes totalitários havia se tornado possível, tanto na Alemanha quanto na União Soviética. Uma vez restaurado o laço originário que a vinculava à vida intelectual desde a juventude, Arendt se tornou, já nos Estados Unidos, uma *scholar* de renome, le-

cionando em Universidades de prestígio como Chicago, Princeton, Universidade da Califórnia e, finalmente, a New School for Social Research. No entanto, é preciso observar que ela jamais pretendeu assumir integralmente a função de professora universitária. Ao aceitar convites para lecionar naquelas universidades, uma das condições impostas era a de preservar tempo para suas próprias investigações, o que implicava recusar o papel de intelectual universitário em tempo integral. Creio que este tipo de recusa se encontra cada vez menos possível no universo acadêmico atual, caracterizado pelo excesso de trabalhos burocráticos e pela excessiva competitividade acadêmica, que transforma os intelectuais em máquinas de produção de *papers* e de correção de trabalhos dos alunos. Não creio que Arendt estaria satisfeita com os rumos da Universidade atual, na qual, cada vez menos, os intelectuais têm algum tempo livre para pensar seu próprio tempo! Tudo é feito para ‘ontem’ e raras vezes sobra tempo para planejar o hoje, quanto mais o ‘amanhã’. Fica difícil produzir algo relevante nesse ritmo.

**IHU On-Line – Qual o espaço de Hannah Arendt no cenário teórico do século XX e o que ela traz de contribuição, nesse sentido, ao século XXI?**

**André Duarte** – Sobretudo após a queda do muro de Berlim, o interesse pelo pensamento arendtiano tem crescido continuamente, não apenas no Brasil, mas no mundo todo, como o atesta o grande número de publicações e colóquios dedicados a seu pensamento. Em 2006, por exemplo, estão previstos vários colóquios comemorativos de seu centenário: na UnB, na PUC-RJ e na Federal de Juiz de Fora; recentemente, houve um colóquio internacional na Federal do Pará. Mencionei a queda do muro de Berlin como uma referência importante porque, com o fim da ‘velha’ distinção entre direita e esquerda, segundo a qual todo e qualquer intelectual situado fora do horizonte amplo dos marxismos seria, necessariamente, de direita, abriu-se, naturalmente, um maior espaço para a consideração das reflexões de autores que dificilmente se encaixavam nos moldes estreitos daquela distinção, como Arendt e Foucault, por exemplo. Mas, notem bem, não digo que a

distinção entre esquerda e direita tenha desaparecido ou se tornado irrelevante! Penso, apenas, que ela está em vias de se redefinir, visto que a suposta hegemonia do pensamento único neoliberal, que, por volta dos anos 1990, parecia inquestionável, tem sido freqüentemente questionada por pensadores marxistas e não marxistas. Como o pensamento de Arendt sempre provocou muita perplexidade entre seus leitores, dada sua independência e originalidade – ela já foi considerada como liberal, conservadora, por vezes até mesmo como reacionária, e mesmo como revolucionária! –, pode-se dizer que a recepção e compreensão de suas idéias tende a ganhar cada vez mais espaço em meio à crise ideológica do presente, isto é, em meio à crise das antigas certezas. Suas contribuições para pensar o presente são inúmeras. Mencionaria, por exemplo, a sua ênfase crítica na perda de sentido da política e do espaço público em meio à intensificação do emprego da violência tecnológica; o problema da sobredeterminação econômica do espaço político, que transforma o homem político em um tecnocrata, o cidadão em um consumidor, e o espaço público em um mercado de trocas econômicas; a transformação e fixação do ser humano na figura do *animal laborans*; a besta de trabalho continuamente atada ao ciclo férreo da produção e do consumo abundante, mutação que, por sua vez, transforma a política na instância de geração e administração da vida e da felicidade incondicional do homem de massa; a crítica da concepção moderna da liberdade como liberação em relação às tarefas e responsabilidades políticas etc.

**IHU On-Line – Quais são as características do “pensamento sem amparos” formulado por Hannah Arendt?**

**André Duarte** – O pensamento ‘sem amparos’ de Arendt deve ser entendido como uma modalidade do pensamento contemporâneo, pós-metafísico. Explico-me. ‘Pós’-metafísico não deve ser entendido no sentido daquilo que vem cronologicamente depois da metafísica, mas sim no sentido da determinação de um confronto reflexivo com os resíduos impensados da permanência da metafísica no presente: não se trata da substituição de um certo arcabouço conceitual por outro, supos-

tamente mais científico e neutro, mas sim de um ‘outro’ modo de exercitar o pensamento por meio de um constante diálogo crítico com o passado e com aquilo que, nele, permaneceu impensado. No caso de Arendt, o que permaneceu impensado foram as determinações democráticas originárias da política ocidental, encobertas pela tradição da filosofia política desde Platão. O pensamento sem amparos de Arendt ousa pensar seu presente no contraponto das insuficiências e dilemas do já pensado pela tradição, e, enquanto tal, se assume como um pensamento do porvir, como um pensamento inquieto da procura e da interrogação desamparada, desprovida das garantias e certezas concedidos por sólidos fundamentos consagrados. Não por acaso, portanto, Arendt assumiu o ensaio, a reflexão ensaística, como o seu modo próprio de pensar, transitando e revolucionando a temporalidade histórica ao saltar livremente, às vezes numa única página, entre o presente e o passado, bem como entre os conceitos mais diversos de diferentes filósofos. Quando filósofos de formação tradicional se incomodam com o livre-pensamento arendtiano, vendo sua obra como uma produção híbrida e contraditória, em que se pretenderia conciliar uma concepção aristotélica da ação, com uma concepção moderna, kantiana, do juízo e do pensamento, o que eles deixam de perceber é que Arendt não está pretendendo reunir Kant e Aristóteles em um todo sincrético. O que eles deixam de perceber é que nem Kant nem Aristóteles são tomados como referências que prescindam da mediação criativa de um pensamento independente, que se apropria dos filósofos do passado e os transforma nessa apropriação, tornando-os ‘vivos’ novamente para pensar o presente e o próprio futuro. Tal concepção original a respeito do pensamento também decorre da formação intelectual arendtiana, marcada pelo pensamento radical e conflituoso de Nietzsche e Heidegger. Mas, sobretudo, tal liberdade de pensamento decorre da concepção arendtiana de que o fio da tradição que vinculava o presente ao passado se rompeu, e de que a tarefa do intelectual é a de proporcionar a compreensão de seu tempo sem poder simplesmente fiar-se nas categorias e conceitos conquistados pelos filósofos do passado.

### **IHU On-Line – Como definir o amor mundi, traço característico do pensamento de Hannah Arendt?**

**André Duarte** – Nem liberal, nem marxista, nem conservador, o traço característico do pensamento arendtiano pode ser definido como o *amor mundi*, o ‘amor do mundo’, em que o genitivo tem o sentido de ‘por amor ao mundo’ ou ‘amor pelo mundo’. Como se pode ler numa carta de Arendt a Jaspers, datada de 6 de agosto de 1955, *amor mundi* fora o título provisório escolhido por ela para aquela que viria a ser sua principal obra teórica, *A condição humana*, publicada em 1958. O conceito arendtiano de mundo refere-se àquele conjunto de artefatos e de instituições criadas pelos homens, os quais permitem que eles estejam relacionados entre si sem que deixem de estar simultaneamente separados. Em um sentido político mais restrito, o mundo é também aquele conjunto de instituições e leis que é comum e aparece a todos, e que, por ser um artefato humano, está sujeito ao desaparecimento em determinadas situações-limite, nas quais se abala o caráter de permanência e estabilidade associados à esfera pública e aos objetos e instituições políticas que constituem o espaço-entre que unifica e separa os homens. Trata-se, portanto, daquele espaço institucional que deve sobreviver ao ciclo natural da natalidade e mortalidade das gerações, e que se distingue dos interesses privados e vitais dos homens que aí habitam, a fim de que se garanta a possibilidade da transcendência da mortalidade humana por meio da memória e da narração das histórias humanas. Daí porque, se entrevistos a partir da ótica da necessária conservação do mundo em sua objetividade e durabilidade, tanto o socialismo quanto o capitalismo mostram-se igualmente deficientes para a autora, pois nenhuma dessas alternativas é capaz de obstruir o espraio do processo de massificação igualitária do homem, reduzido ao denominador comum de animal que trabalha e consome para trabalhar, como afirmei anteriormente. Pensar politicamente sob o signo do *amor mundi* era assumir a dimensão da política como aspecto central da condição humana, para muito além da concepção moderna e restrita da política como instância de gestão e administra-

ção dos interesses privados do *animal laborans*, seja ele capitalista ou socialista. Isto implicava, também, assumir uma reflexão política em cujo centro não se encontra a preservação da vida, mas sim a preservação daquele palco das aparências que constitui a verdadeira morada do homem sobre a Terra, aspecto que é indicativo do caráter anti-humanista e anti-subjetivista do pensamento político arendtiano. Se é óbvio que Arendt não desprezava a vida humana, cabe ressaltar que ela pensava que uma vida humana digna não pode ser vivida sob condições de devastação do mundo.

### **IHU On-Line – Como o conceito de amor de Santo Agostinho aparece na vida de Arendt?**

**André Duarte** – Certamente, o texto mais importante de Hannah Arendt sobre o amor é a sua tese de doutoramento sobre o conceito de amor em Agostinho, na qual ela discorre de maneira abundante sobre o conceito de *amor mundi*. Valendo-se de inúmeros conceitos oriundos do recém-publicado *Ser e tempo*, de Heidegger, a tese de doutoramento de 1929 é um dos textos mais complexos já escritos pela autora, e não pretendo discuti-lo no detalhe; quero apenas salientar alguns aspectos relativos à sua discussão do conceito de amor, a fim de evidenciar que, se Arendt pôde empregar o *amor mundi* como o signo de seu próprio pensamento político, mais de duas décadas depois da elaboração de sua tese de doutorado, muitas transformações terão ocorrido em seu pensamento durante este período. Na tese de 1929, Arendt observa que, da perspectiva cristã, o mundo não é apenas o céu e a terra, mas constitui-se ainda de todos aqueles entes que amam o mundo e imitam o Criador fabricando objetos que se incorporam à criação divina e fundam uma “pátria humana” (*saeculum*) a partir da *fabrica Dei*. Advindo pela criação a um mundo que lhe é pré-existente, todo homem é necessariamente ‘do’ mundo, mas só se torna efetivamente mundano a partir do instante em que habita o mundo e ama-o em função de sua própria capacidade fabricadora e desejante. Em sua análise, Arendt enfatiza a transitividade do ato de amar, que não é mais que um desejar, pois o desejo é sempre desejo de alguma coisa que os homens não possuem, e à qual atribuem o estatuto de um bem. A beatitude jaz na

possibilidade de possuir e fruir sem que se tenha de temer a perda, e, portanto, a vida feliz é aquela em que não há mais futuro nem morte. Em outras palavras, o amor como desejo é determinado pelo objeto ao qual ele tende: se ele se volta para as coisas mundanas, perecíveis, ele se volta para um falso objeto. O amor justo, por sua vez, ama apenas aquilo que é eterno e que, enquanto tal, não pode jamais ser perdido. O amor justo, que aspira à eternidade e ao futuro absoluto, Agostinho denomina-o “caridade” (*caritas*); o amor mundano e mundanizante, ele o denomina de “cobiça” (*cupiditas*). Decidindo-se pela cobiça, pelo amor das coisas mundanas, o homem decidiu, por sua própria corruptibilidade, assim como pela corruptibilidade das coisas do mundo; decidindo-se pela caridade, o homem volta as costas para o mundo, que se transforma num deserto, e visa à eternidade. É desta perspectiva de compreensão do sumo bem, definido a partir da eternidade, que o mundo e a temporalidade são “desvalorizados” e “relativizados” no pensamento de Agostinho. Define-se assim, no pensamento agostiniano, uma oposição fundamental entre o *amor mundi* e o *amor Dei*. Como então compreender o tema do amor ao próximo? Este é o problema que Arendt tenta resolver no capítulo final da tese, explicando que, para Agostinho, o amor ao próximo é a atitude face ao outro, nascida da caridade.

### **IHU On-Line – Como o pensamento político de Hannah Arendt pode elucidar alternativas para superação da crise política que vivemos hoje no Brasil? O que podemos aprender com ela?**

**André Duarte** – Creio que, à parte seu lúcido diagnóstico a respeito do obscurecimento da política em suas determinações democráticas na modernidade, algo que temos de aprender com Arendt é que a ação política é uma potencialidade virtual que pode se atualizar sempre que uma pluralidade de agentes se reúna tendo em vista alguma finalidade comum. Isto parece uma obviedade, mas não é, pois não sabemos mais o que significa ‘agir’. Não é que estejamos apenas impossibilitados de agir em função do estreitamento do espaço público nas modernas democracias, realmente existentes, de massa e mercado. Ademais,

tampouco sabemos o que significa agir, quais as suas possibilidades, qual seu alcance, qual seu prazer intrínseco. O mais das vezes, nos ensina Arendt, confundimos ação e fabricação, no esteio de uma tradição que, já desde Platão, as confundiu; pensamos e executamos a ação segundo o padrão da fabricação, o que implica não apenas a violência como elemento constitutivo do próprio agir – não se pode fabricar nada sem que um elemento destrutivo esteja implicado no processo –, bem como implica a exigência de uma estrita articulação de meios, através dos quais se pretenderá alcançar o fim previamente determinado. Ora, Arendt não cansa de enfatizar que a ‘racionalidade’ da ação nada tem que ver com o que a Escola de Frankfurt denominou como racionalidade instrumental! Ação é desempenho, performance, ato instantâneo criativo, instância de geração da novidade e da surpresa imprevisíveis e, enquanto tal, fonte inesgotável de prazer, preocupação e responsabilidade. Precisamos reaprender a agir politicamente; precisamos reinventar o agir no presente. Sobretudo, precisamos parar de exigir que a ação política seja uma resposta absoluta para todos os dilemas do nosso presente! É um engano pensar que Arendt defenderia um sistema político fundamentado estrita e exclusivamente na participação política direta, considerada como panacéia universal. Ela sabia que a ação política não se destina a resolver muitas das questões complexas de nossa sociedade complexa, e pensá-la como uma tal solução é não apenas ingênuo como também contra-producente: induz à apatia ou ao pessimismo. Arendt parece nos ensinar a seguinte lição: esqueçamos a busca por saídas definitivas e nos entreguemos ao prazer raro de trazer a novidade ao mundo por meio da discussão pública e da ação coletiva. A ação e a discussão, evidentemente, sempre terão suas metas e objetivos, mas é preciso que estes não se sobreponham ou subordinem as palavras e os atos. Desta perspectiva, pouco importa ganhar ou perder: importa, antes, comprometer-se e desfrutar do prazer da companhia responsável dos pares com os quais se pode agir. Menos do que uma solução definitiva, agir pode significar instaurar novas realidades em um mundo hiper-administrado; pode, inclusive, transformar os objetivos e os métodos de tal adminis-

tração. Por isso mesmo, não devemos pensar a ação política nos limites estreitos dos partidos burocráticos, nem devemos nos satisfazer com a idéia de que o exercício ativo da cidadania se restringe ao instante do voto.

***IHU On-Line – Como descreveria sua relação com Heidegger? Ela tinha um reconhecimento intelectual entre os filósofos da época?***

**André Duarte** – Diria que a relação de Arendt com Heidegger é simultaneamente uma relação afetiva e reflexionante. Arendt aprendeu a pensar com aquele que foi seu primeiro grande amor, e isso não é pouco. Distanciaram-se entre 1933 e 1949, por causa da breve adesão de Heidegger ao nazismo e por causa da emigração de Arendt para os Estados Unidos. Depois do reencontro, estabeleceram um laço amistoso que perduraria até a morte de Arendt, em 1975. Teoricamente, diria que se trata de uma relação paradoxal, que poderia ser descrita em termos da proximidade na distância. Quanto mais próxima dos textos de Heidegger, por exemplo, quando Arendt comenta aspectos da obra de seu antigo mestre, observo que ela assume uma clara distância crítica, ou nem sequer dá mostras de compreender verdadeiramente o pensamento de Heidegger. No entanto, e pelo contrário, quando Heidegger não é sequer mencionado, então o leitor atento começa a descobrir que o pensamento heideggeriano encontra-se no cerne mesmo de várias reflexões propostas por Arendt.

***IHU On-Line – Como ela influenciou e se deixou influenciar por outros amigos intelectuais, como Benjamin e Adorno?***

**André Duarte** – Arendt nunca gostou de Adorno, por muitos motivos. Em primeiro lugar, porque Adorno recusou a proposta de doutoramento de seu primeiro marido, Günther Stern – que depois assumiria o pseudônimo sugestivo de Günther Anders. Isto ocorreu por volta de 1929. Ademais, durante os anos 1950 e 1960, havia na Alemanha toda a rivalidade filosófica e política entre Heidegger e Adorno. Com relação a Benjamin, as coisas são muito diferentes. Eles se conheceram no exílio parisiense, durante os anos 1930, e a amizade en-

tre os dois parece ter sido forte. Sabemos, por exemplo, que muitos textos de Benjamin, entre eles as famosas “Teses sobre a História”, sobreviveram à sua morte pelas mãos de Arendt, que os entregou a Adorno nos Estados Unidos. O belo e polêmico texto que Arendt dedicou a Benjamin, publicado em *Homens em tempos sombrios*, e que constituiu o prefácio da primeira coletânea de seus textos traduzidos para o inglês, é um testemunho do respeito e da admiração que Arendt sentia por Benjamin. No que diz respeito aos possíveis ecos do pensamento benjaminiano na reflexão de Arendt, eu diria que talvez o mais relevante e evidente se encontre na reconsideração arendtiana do sentido da temporalidade histórica, implicado em sua concepção da ação e da revolução. Na ação revolucionária, o tempo deixa de ser pensado e vivido pelos atores segundo a representação tradicional do *continuum* do tempo homogêneo e vazio, para ser vivido, no ‘agora’ (*Jetztzeit*), como recuperação transfigurada das experiências políticas democráticas originárias, perdidas e soterradas no passado.

## **Arendt e o diagnóstico político e filosófico da modernidade**

### **IHU On-Line – Qual é o diagnóstico arendtiano a respeito da crise da modernidade?**

**André Duarte** – Esse diagnóstico é multifacetado e complexo, mas talvez possa ser resumido nos seguintes termos: trata-se da constatação arendtiana da moderna perda de mundo, da alienação do homem moderno em relação ao mundo, entendida como a contrapartida da elevação da figura do homem ao centro de interesse da vida política e filosófica da modernidade. Percebe-se a proximidade desse diagnóstico com aquele elaborado por Heidegger<sup>33</sup> em seu texto sobre a *Época da ima-*

*gem de mundo* (*Die zeit des weltbildes*, 1938). Filosoficamente, Arendt observa que a modernidade, em particular com Descartes<sup>34</sup>, impôs a desvalorização ontológica do plano das aparências, na medida em que as considerou como fontes potenciais do erro e da falsidade; assim, as aparências deveriam ser submetidas ao princípio metódico da dúvida para que fundamentos certos e inquestionáveis pudessem embasar a conquista do conhecimento da verdade. Essa atitude proporcionou o desencadeamento da revolução científica de que somos testemunhas, ao mesmo tempo que deslocou o plano de interesse teórico pelo fenômeno do mundo e de seus eventos políticos para o plano interno, mental, acessível por meio da introspecção.

Politicamente, a alienação moderna do homem em relação ao mundo se deixa perceber na desvalorização contemporânea do mundo público e da ação política, em prol da supremacia de um espaço privado já convertido em esfera social das trocas econômicas, do trabalho e do consumo. Assim, aquilo que os revolucionários do século XVIII ainda podiam chamar de sentimento de “felicidade pública”, em referência ao antigo espírito político da democracia ateniense e do republicanismo cívico dos romanos, converteu-se em uma busca desenfreada pela felicidade privada, ao mesmo tempo que a glorificação do trabalho e do consumo converteu os interesses políticos do cidadão nos interesses vitais das massas humanas, transformando-se o cidadão naquela figura que Arendt denominou como o *animal laborans*. Esse diagnóstico político e filosófico foi desenvolvido particularmente na obra *A condição humana*, de 1958.

### **IHU On-Line – Como esse diagnóstico explica a despolarização e a violência na política?**

**André Duarte** – O desprezo pelo espaço público, isto é, pelo mundo como palco da aparição de

<sup>33</sup> Martin Heidegger (1889-1976): filósofo alemão. Sua obra máxima é *O ser e o tempo* (1927). A problemática heideggeriana é ampliada em *Que é metafísica?* (1929), *Cartas sobre o humanismo* (1947) e *Introdução à metafísica* (1953). Sobre Heidegger, a *IHU On-Line* publicou na edição 139, de 2-05-2005, o artigo *O pensamento jurídico-político de Heidegger e Carl Schmitt. A fascinação por noções fundadoras do nazismo*. Sobre Heidegger, confira as edições 185, de 19-06-2006, intitulada *O século de Heidegger*, e 187, de 3-07-2006, intitulada *Ser e tempo. A desconstrução da metafísica*, disponíveis para download no sítio do IHU, [www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu). Confira, ainda, o nº 12 do **CADERNOS IHU EM FORMAÇÃO** intitulado *Martin Heidegger. A construção da metafísica*. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>34</sup> René Descartes (1596-1650): filósofo, físico e matemático francês. (Nota da *IHU On-Line*)

eventos políticos dotados de significado particular; o desinteresse pelo que temos em comum com os demais, em prol do interesse privado e centrado na satisfação de nossos desejos e necessidades corporais; a exigência de um crescimento econômico sempre constante, a fim de que haja trabalho e consumo para a massa de trabalhadores-consumidores; simultaneamente, a multiplicação da massa supérflua dos miseráveis, do “lixo” humano que não tem como ser integrado ao sistema capitalista da produção e do consumo globalizados, e que, portanto, tem de ser reprimido violentamente para que o mesmo sistema continue a produzir novos seres supérfluos – todos esses são fatores que trazem implicados consigo a violência e a apatia política.

A tese arendtiana é a de que, a partir do século XIX, cada vez mais o político e seus traços constitutivos fundamentais se viram sobredeterminados por interesses socioeconômicos privados e pelo saber técnico que transformou o homem político em um tecnocrata. O que resultou deste processo foi a perda de espaço da liberdade para a necessidade; a perda da ação livre e espontânea para o comportamento repetitivo e previsível do trabalhador; a perda do espaço público e comunitário para os *lobbies* e grupos de pressão ocultos; a substituição da troca persuasiva de opiniões pela violência cega e muda; a submissão da pluralidade de idéias políticas pelo pensamento único; o enfraquecimento da capacidade de consentir e dissentir em vista da obrigação de obedecer; enfim, o ofuscamento da novidade e da criatividade pelo seu eterno retorno. Nossos ideais mais caros, os da abundância e do consumo desenfreado, do crescimento ilimitado, da contínua acumulação da riqueza a qualquer preço e da colonização total dos quatro cantos do globo, reduzem o homem ao ciclo repetitivo do seu próprio funcionamento vital, pois é sempre preciso trabalhar mais para consumir mais e vice-versa.

***IHU On-Line – Citando o resumo de sua comunicação apresentada na Anpof ano passado, por que o “pensamento de Arendt não constrói modelos políticos normativos para o presente com base na imitação das experiências históricas do passado?”***

**André Duarte** – Em primeiro lugar, é preciso considerar que Arendt, em sua reflexão sobre a ação e o espaço público, não elabora nem a descrição empírica de casos concretos, à maneira das ciências políticas, nem pretende formular um modelo ideal normativo extrapolítico, conceitualmente perfeito e fechado, à luz do qual pudéssemos avaliar criticamente a realidade política do presente, à maneira das filosofias políticas tradicionais. Arendt procurou desenvolver uma fenomenologia da ação política e do espaço público, visando a descobrir e trazer à luz suas determinações democráticas essenciais, recorrendo, para tanto, a uma análise fragmentária da constituição da experiência democrático-republicana originária, greco-romana, cujo núcleo essencial se encontraria preservado, ainda que precariamente, na linguagem política do Ocidente. Retornar a esse núcleo originário da experiência política ocidental não significava pretender transformá-lo em modelo a fim de repeti-lo no presente, mas visar, no passado, àquilo que nele é ainda novo, não tematizado, verdadeiro manancial de possibilidades políticas encobertas e não transmitidas pela filosofia política. Tratava-se, pois, de explorar o que ainda pode ser a política no presente de uma reflexão nada nostálgica, que enxergava no passado greco-romano não um modelo a ser imitado pelos modernos, mas sim um potencial de experiências que, não esgotadas, são ainda novas e inovadoras, experiências que ainda nos rondam em nosso próprio tempo. Nem saudosismo nostálgico, portanto, satisfeito em lamentar aquilo que “foi” a política antiga; nem a arrogância teórica de pretender determinar, pela construção racional de modelos normativos, aquilo que a (boa) política “deve” ser; antes, e por sua vez, a discussão daquilo que “é” a política, à luz da descoberta, no passado, daquilo que ela ainda pode ser, hoje e no futuro. E com isso chego a um segundo aspecto do mesmo problema: tradicionalmente, a filosofia política buscou princípios extrapolíticos, de natureza moral ou racional-cognitiva, à luz dos quais pretendeu organizar, de uma vez por todas, a coisa política.

Ora, Arendt assumiu uma atitude francamente crítica em relação a esse desejo de reger e normatizar a política na medida em que tal desejo é

antipolítico por natureza, visto não aceitar que o campo da política é o campo da liberdade e, assim, é também o campo do imprevisível, do milagre. Por fim, observo que Arendt procurou extrair da própria composição ontológica da vida política padrões que lhe seriam intrínsecos. Deste modo, caso se possa falar com justiça e correção a respeito do caráter normativo do pensamento político arendtiano, essas ressalvas devem ser levadas em consideração. Ao fim e ao cabo, trata-se aí de uma normatividade intrínseca ao próprio agir e discursar em comum, alheia, portanto, à exigência de uma fundamentação ética ou racional da coisa política.

**IHU On-Line – Quais seriam as contribuições de Arendt para repensar a democracia na pós-modernidade? Há alguma proximidade com a idéia de Chantal Mouffe<sup>35</sup> sobre uma “democracia radical”?**

**André Duarte** – Creio que, sim, há proximidades com a idéia de Mouffe sobre uma democracia radical, termo que Arendt nunca empregou, mas que me parece adequado para descrever a concepção arendtiana de democracia. Em primeiro lugar, o adjetivo “radical” é importante para afastar qualquer dúvida que pudesse pairar a respeito das diferenças cruciais existentes entre a concepção arendtiana da democracia e a concepção liberal. Este aspecto é decisivo, tanto mais num momento histórico em que democracia se tornou sinônimo de liberalismo político-econômico, com uma ênfase acentuada na questão da proteção do indivíduo contra as ingerências do poder e, em particular, com uma ênfase extremada na defesa da livre iniciativa econômica como sinônimo exclusivo de liberdade. Claro que Arendt não era contrária à defesa e proteção dos indivíduos ante os excessos do poder; isso é óbvio, ainda mais em se tratando de uma investigadora do fenômeno totalitário. Mas aqui é importante ressaltar que a crítica arendtiana ao totalitarismo não a levou a

esposar o liberalismo político *tout court* como o único ou o mais adequado antídoto contra a violência totalitária. Não nos esqueçamos que, afinal, Hitler foi eleito em pleito democrático...

**Paradoxo democrático**

Também não encontramos em seu pensamento político qualquer tentativa de solucionar aquilo que Mouffe definiu como o paradoxo constitutivo da democracia, ou seja, a tensão entre o componente liberal, centrado na noção de direitos individuais e coletivos, e o componente democrático, centrado na idéia de um exercício político ativo da cidadania e da soberania – esta última entendida como participação popular na definição dos rumos políticos do país, e não como o pilar central da tríade biopolítica Estado-nação-território, para recuperar um tema arendtiano muito caro às reflexões de Giorgio Agamben<sup>36</sup>. O modo como Arendt pensa a relação entre os direitos civis e exercício ativo da cidadania é completamente distinto das tentativas liberais de resolver o paradoxo democrático por meio do artifício segundo o qual os direitos seriam definidos e sancionados por meio de mecanismos de deliberação dialógica dos cidadãos. Para Arendt, é preciso conservar a tensão entre os direitos, entendidos como mecanismos de proteção dos cidadãos e de estabilização do espaço público, e a tendência incontrolável da ação em gerar novas relações entre os homens e, deste modo, sua tendência a transpor os limites estabelecidos pelo ordenamento legal. Discuti essas questões em um texto recente, contido na coletânea *Direito e discurso*, publicada em 2006 pela editora da Fundação Boiteux.

Em suma, Arendt esposa uma democracia radical, na exata medida em que concebe a democracia tendo em vista suas próprias raízes ocidentais, que retrocedem até a democracia ateniense e a república romana. A radicalidade dessa concepção da democracia levou a autora a des-

<sup>35</sup> Chantal Mouffe: filósofa americana, autora de *Dimensions of radical democracy*. London: Verso, 1992 e *The democratic paradox*. London: Verso, 2000. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>36</sup> Giorgio Agamben (1942): filósofo italiano. Entre suas principais obras estão *Il linguaggio e la morte* (Einaudi, 1982); *La formula della creazione* (Quodlibet, 1993), escrito com Giles Deleuze; *Homo Sacer* (Einaudi, 1993/ *Homo sacer – O poder soberano e a vida nua – UFMG*); *Que le resta di Auschwitz*, (Bollati Boringhieri, 1998); e *Stato di Eccezione* (Bollati Boringhieri, 2003). (Nota da *IHU On-Line*)

confiar de idéias liberais vigentes ainda hoje, segundo as quais bastaria ampliar os mecanismos de participação plebiscitária e os espaços de diálogo a fim de democratizar o espaço público de nosso tempo. Para Arendt, o importante era recuperar o sentido radical, originário, do agir e do discursar políticos, aspecto que exigia, ao mesmo tempo, redefinir completamente o estatuto do próprio espaço público, de maneira a garantir a presença de uma pluralidade de agentes, de pontos de vista e, desse modo, também a produtividade política dos conflitos sociais advindos da diferença na concepção daquilo que está entre os homens, isto é, daquilo que lhes interessa. Ao conceber o espaço público como palco de manifestação agnóstica da singularidade dos agentes políticos dotados de excelência na expressão de seus pontos de vista e na condução de cursos de ação, Arendt afastou-se das concepções contemporâneas liberais que pensam o espaço público e os atores políticos como pacificáveis e purificáveis, seja pelo procedimento da formação racional-dialógica da vontade geral, à maneira de Habermas<sup>37</sup>, seja por meio da ficção contratual em que as partes racionais dos representantes do povo, sob a proteção do véu da ignorância, deliberam sobre os princípios de justiça eqüitativa que todos aceitariam, à maneira de Rawls<sup>38</sup>. Encontramos aí mais um ponto de convergência entre o pensamento de Arendt e o de Mouffe.

**IHU On-Line – Em que medida o pensamento dessa filósofa inspira os movimentos políticos do mundo contemporâneo? E o que significa dizer que a ação política genuinamente democrática tem duas principais características inter-relacionadas, não-teleológica e excêntrica? Se o ator político não é mais o centro da ação política democrática, o agir político se fundamenta num comportamento que dá espaço à pluralidade e, portanto, a um agir mais de acordo com a essência da democracia?**

**André Duarte** – Para Arendt, se há uma instância capaz de atenuar o caráter privado da subjetividade burguesa moderna, enredada no ciclo acelerado do consumo-trabalho, de maneira a confrontar a privatização contemporânea do espaço público, trata-se ainda e sempre da experiência da ação política coletiva mediada pela palavra significativa, capaz de estabelecer novas redes e teias de relações entre atores políticos descentrados, os quais não se tomam como o fim ou meta de suas próprias iniciativas. À primeira vista, tudo isso poderia parecer excessivamente teórico e afastado da consideração das experiências políticas do presente. Mas não é certo que seja assim, pois penso que as reflexões arendtianas sobre a ação política genuinamente democrática, em seu caráter não-teleológico e excêntrico, encontram ecos e ressonâncias em certas manifestações políticas de nosso próprio tempo. Para a autora, à margem do ofuscamento contínuo da participação e do interesse popular pela política no presente, que, certamente, constitui a experiência central de nosso tempo, observam-se inúmeras tentativas, ainda que freqüentemente malogradas, de afirmação da atuação democrática radical e pluralista. Pensemos, por exemplo, em eventos suntuosos como as revoluções, mas também em movimentos pontuais de resistência à opressão, de desobediência civil, e pelo reconhecimento dos mais variados direitos, tal como protagonizados pelos novos movimentos sociais (gays, ecologistas, mulheres, negros e demais minorias, além de certas ONGs). Mas talvez o pensamento político de Arendt se mostre ainda mais atual se considerarmos os movimentos sociais suscitados pelos novos coletivos políticos, os quais constituem instâncias privilegiadas de reapropriação da política pelos próprios cidadãos, em atos e palavras compartilhados. Os coletivos políticos – não confundi-los com as ONGs, visto que eles não são, em primeiro lugar, prestadores de serviços de qualquer natureza! – atuam de maneira excêntrica, à margem dos partidos políticos burocratizados, estabelecendo redes de relações com outros coleti-

<sup>37</sup> Jürgen Habermas (1929): filósofo alemão, principal estudioso da segunda geração da Escola de Frankfurt. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>38</sup> John Rawls (1921-2002): professor de filosofia política na Universidade de Harvard, autor de **Uma teoria da justiça** (*A Theory of Justice*, 1971), **Political Liberalism** (1993) e **The law of peoples**. (Nota da **IHU On-Line**)

vos, constituindo-se deste modo como locais móveis, capazes de deslocamento, locais simultaneamente reais e virtuais, nos quais ação e pensamento políticos não se dissociam. Na perspectiva desses coletivos, elaborar a crítica refletida do presente não significa assumir a posição do intelectual descomprometido com a práxis cotidiana; do mesmo modo, nestes coletivos o tradicional “tarefismo” militante é desconstruído em nome da multiplicação de formas criativas de ação e de pensamento que visam a denunciar, provocar e questionar a hegemonia consensual das democracias liberais de massa e mercado, as democracias realmente existentes de nosso presente.

### “Espaço em branco”

Um exemplo notório dessa capacidade autogestionária para agir e pensar de maneira hipercrítica é o coletivo catalão *espai en blanc*, “espaço em branco”, autodenominado como um “programa de subversão” – veja-se a página web <http://www.espaienblanc.net>. Este coletivo, assim como tantos outros, está associado à prática (ilegal) das *okupaciones*, da invasão de espaços públicos e privados abandonados, os quais são transformados em espaços livres de pensamento, discussão e organização de ações políticas coletivas. Nas ações promovidas por *espai en blanc*, não se tem em mente apenas o problema da especulação imobiliária e a necessidade de ampliar espaços de moradia para os jovens e para aqueles desprovidos de meios para financiar uma vida independente e digna (pobres, desempregados, imigrantes), problema que, evidentemente, não pode ser ignorado. Entretanto, pretende-se, sobretudo, criar e ampliar espaços de encontro nos quais se entretaçam novos laços de solidariedade, novas amizades, novas formas de questionamento e de luta, em suma, novas formas de vida, à margem do consenso capitalista em suas novas variações hegemônicas. Para isso, sabem que necessitam superar a solidão e o isolamento do cotidiano, a fim de pensar e agir em termos de cooperação e de articulação de redes e de conhecimentos.

Em sua atuação, não pretendem repetir o velho assistencialismo paternalista que vê o intelectual como o porta-voz e consciência das massas despossuídas. Por certo, tomam o Estado como instância privilegiada à qual suas demandas políticas

e sociais são dirigidas, mas – e aqui se encontra uma grande diferença em relação aos movimentos sociais mais tradicionais – não o fazem na condição de credores do Estado e, portanto, não se ocupam em primeiro lugar com a formulação de demandas sociais, pois o que realmente lhes interessa é pensar e agir a fim de manifestar o que querem, o que precisam e o que pensam. Por esse motivo, tampouco recorrem aos velhos ideais da participação e do pertencimento. Não querem estimular a participação em seu sentido tradicional, pois reconhecem a impossibilidade de alcançar resultados palpáveis e concretos; ademais, sabem que tal apelo à participação está freqüentemente assombrado pela representação antecipada do êxito ou do fracasso de cada ação, estipulada em relação direta com o número maior ou menor de pessoas que consigam reunir. Em outras palavras, este coletivo barcelonês não vincula a prática política e pensante à obtenção de quaisquer vitórias – trata-se, antes, de experimentar a política como um fim em si mesmo, de maneira não-teleológica e excêntrica, de tal modo que mesmo a “derrota” sobressaia como uma “vitória”: ao menos não se caiu no engodo, ao menos se denunciou a iniquidade, ao menos se tentou perfurar a lisura homogênea do real, sua violência e seus absurdos. Penso, portanto, que a concepção arendtiana da ação política democrático-radical, concebida como fim em si mesmo e, portanto, como desprovida de fundamentos últimos, sejam eles de ordem racional-moral ou jurídico-política, está em plena concordância com as práticas e reflexões políticas mobilizadas por tais coletivos, dos quais *espai en blanc* é apenas um exemplo. Tanto Arendt como tais coletivos exaltam o inconformismo e a busca da excelência contra a passividade monótona e repetitiva da política partidária do cotidiano das democracias realmente existentes. Portanto, a concepção arendtiana da ação não-finalista, pois entendida como fim em si mesmo, e excêntrica, pois marginal em relação aos métodos tradicionais do agir e do pensar políticos – convém perfeitamente aos parâmetros de uma política democrático-radical de resistência, que intente multiplicar os espaços da diferença e da novidade em relação ao consenso hegemônico das democracias realmente existentes.

## Hannah Arendt: “Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível”

*Entrevista com Eduardo Jardim de Moraes*

Eduardo Jardim de Moraes é licenciado em Filosofia na PUC-Rio, fez o Mestrado na mesma universidade e doutorou-se em Filosofia na UFRJ. Em 1986 e 1987, esteve em Nüremberg, Alemanha, onde realizou estágio de pós-doutorado. É professor do Departamento de Filosofia da PUC-Rio e foi coordenador de pesquisas da Fundação Nacional da Arte (FUNARTE). Escreveu os livros **A brasilidade modernista – sua dimensão filológica**. Rio de Janeiro: Graal, 1978; **Limites do moderno**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999; e **Mário de Andrade – A morte do poeta**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. Tem artigos publicados nas áreas de Estética, Filosofia Contemporânea, Filosofia Política e Pensamento Social Brasileiro.

Eduardo Jardim de Moraes destaca que “Para Arendt, o pensamento não tem uma orientação prévia”. De acordo com ele, “a obra de Arendt inscreve-se nesse quadro de uma impossível reconciliação final. Ela será mais bem apreciada quando se vir sua obra como a investigação sobre um ambiente marcado pela ruptura do vínculo entre pensamento e política”. A filósofa era vista pelos “filósofos como teórica da política e pelos teóricos da política como uma filósofa. Muitas vezes, ela se recusou a se considerar uma filósofa, já que achava que os filósofos têm tantos preconceitos contra a política que não queria ser igualada a eles”. Rótulos à parte, Arendt diagnosticou, há cinqüenta anos, a crise que nossa sociedade vive

hoje. Eduardo Moraes concedeu entrevista por e-mail à **IHU On-Line**, em 12 de dezembro de 2005.

**IHU On-Line – Quais são as características mais marcantes presentes na correspondência entre Hannah Arendt e Heidegger e entre Arendt e Jaspers?**

**Eduardo Jardim de Moraes** – A publicação da correspondência Heidegger – Hannah Arendt, por vários motivos, era muito esperada. Mesmo que em diversos artigos, a escritora tivesse se referido a Heidegger, seja criticamente (“O que é a filosofia da Existenz?”), artigo do imediato pós-guerra, e *A vida do espírito*), seja em textos em sua homenagem (“Heidegger faz oitenta anos”), ainda havia a expectativa de que o material trouxesse subsídios para a compreensão da obra dos dois, principalmente a de Arendt. As cartas confirmaram a grande importância de Heidegger para a formação do pensamento da autora, sobretudo de *A condição humana* (9. ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1999), livro que seria dedicado ao antigo mestre e amante. Do ponto de vista do conhecimento das biografias dos dois, a correspondência traz dados importantes sobre a retomada do seu relacionamento nos anos 1950, até a morte de Hannah Arendt, em 1975.

A correspondência com Jaspers<sup>39</sup> é muito volumosa. Aborda, sobretudo, a situação política do pós-guerra – Alemanha, Estados Unidos, Israel e o

<sup>39</sup> Karl Jaspers (1883-1969): Filósofo existencialista alemão. Acreditava que a filosofia não é um conjunto de doutrinas, mas uma atividade por meio da qual cada indivíduo pode se conscientizar da natureza de sua própria existência. Escreveu vários livros sobre os grandes filósofos do passado. Contudo, não estava basicamente interessado nas conclusões desses filósofos, porque

cenário da Guerra Fria. É um depoimento importantíssimo sobre o ambiente intelectual de meados do século XX. A relação de Arendt com Jaspers é de amizade, mas, sobretudo, de grande respeito. Existem dois textos de Hannah Arendt sobre Jaspers em *Homens em tempos sombrios* (São Paulo: Companhia das Letras, 1987).

**IHU On-Line – Como se estabelece a relação entre filosofia e política em Hannah Arendt?**

**Eduardo Jardim de Moraes** – A relação é vista sob mais de um aspecto. Hannah Arendt entendeu que uma primeira maneira como essa relação se apresentou foi determinante no surgimento da filosofia e da visão ocidental de política. Nossa tradição sustentou-se, exatamente, sobre uma base que é o enlace entre uma certa maneira de se conceber a verdade e uma idéia de autoridade política. O exame da situação contemporânea revelou, para Arendt, a ruptura dessa situação. A atualidade é marcada pela crise do conceito de verdade e da autoridade política. A obra de Hannah Arendt vive nessa tensa situação de ruptura da articulação das duas esferas – do pensar e do agir.

**IHU On-Line – Como Hannah Arendt ensina a conciliar pensamento e política?**

**Eduardo Jardim de Moraes** – Arendt referiu-se, desde os anos 1950, ao tema da reconciliação. (*Compreensão e política*) Sua visão do assunto tem um fundo nitidamente existencialista. A compreensão possibilita que nos familiarizemos com um mundo ao qual chegamos como estranhos. Ao falar de reconciliação, Arendt lembra Hegel, mas não vai na mesma direção. A reconciliação do pensamento, para Arendt, é sempre incompleta. O pensamento nunca atinge qualquer visão últi-

ma da realidade e é, a cada dia, refeito – como a teia de Penélope. A obra de Arendt inscreve-se nesse quadro de uma impossível reconciliação final. Ela será mais bem apreciada quando se vir sua obra como a investigação sobre um ambiente marcado pela ruptura do vínculo entre pensamento e política.

**IHU On-Line – O que a experiência da dor em Hannah Arendt ensina de mais marcante?**

**Eduardo Jardim de Moraes** – A dor, em si mesma, não ensina nada. Ela é silenciosa. Arendt trata disso no último capítulo de *As origens do totalitarismo* (Rio de Janeiro: Documentário, 1975-1976), “Ideologia e terror”. Por outro lado, ela cita várias vezes a seguinte passagem de Isak Dinesen<sup>40</sup>, escritora que admirava muito: “Todas as mágoas são suportáveis quando se pode contar uma história a seu respeito”. Arendt queria sugerir, com essa menção, a importância da arte de contar histórias e do papel do historiador e do poeta. Mais uma vez, encontra-se o tema da reconciliação propiciada pela compreensão. A obra de Hannah Arendt é a resposta a uma experiência de grande dor. Foi a descoberta dos campos de extermínio, em 1943, que motivou a elaboração, nos anos seguintes, de *As origens do totalitarismo* (1951). Esses assuntos foram apresentados por ela em uma bela entrevista de 1964 – “Só permanece a língua materna”.

**IHU On-Line – Em que sentido o tema da crise da tradição, abordado por Hannah Arendt, pode contribuir no debate político atual, em que alguns falam de uma crise do tradicional modelo político de democracia?**

**Eduardo Jardim de Moraes** – A situação de crise diagnosticada por Arendt envolve três dimen-

---

sustentava que, na filosofia, todo o conteúdo e todas as conclusões não têm importância. Jaspers defendia o estudo de outros filósofos como um meio de perturbar e estimular o indivíduo tão profundamente que este seria impelido a se engajar na atividade de filosofar. Jaspers afirmava que o homem tenta constantemente transcender suas limitações por intermédio da ciência, da religião e da filosofia, mas experimenta o fracasso ou “naufrágio”. Acreditava que o homem aprende mais sobre si próprio em “situações-limites”, como a morte, a culpa e o fracasso. Essas situações revelam ao homem quais suas limitações. A exposição mais completa de suas crenças encontra-se em *Filosofia* (1932). Versões mais simples são encontradas em *O alcance peregrino da filosofia* (1948) e *O caminho para a sabedoria* (1949). Jaspers começou a ensinar Psiquiatria na universidade de Heidelberg em 1913 e se tornou professor de Filosofia em Heidelberg, em 1921. Em 1948, passou a ensinar Filosofia na universidade de Basileia, na Suíça. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>40</sup> Karen Blixen (1885-1962): Escritora dinamarquesa conhecida como Isak Dinesen. Entre seus livros, destacamos *A fazenda africana*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986. (Nota da *IHU On-Line*)

sões – a religião, a autoridade política e a tradição de pensamento. A crise da autoridade política foi a que teve uma efetiva repercussão na vida política do século XX. Ela esteve na base dos movimentos e regimes totalitários e comprometeu todo o debate político da época com os dois blocos que se defrontavam. Hoje, vivemos, até certo ponto, ainda, a situação de crise diagnosticada por Arendt há cinqüenta anos. Muitas tendências da vida contemporânea que despertaram a atenção de Hannah Arendt ao escrever *A condição humana*, mencionadas no prólogo do livro, intensificaram-se ou se cristalizaram. Uma delas tem a ver com o empobrecimento da experiência política nas sociedades modernas. A política na modernidade, e atualmente, foi reduzida à técnica de administração de interesses privados.

**IHU On-Line – O que significa a afirmação de Arendt: “ao fim da tradição estamos obrigados ao pensamento sem corrimão”?**

**Eduardo Jardim de Moraes** – Pensamento sem corrimão é a tradução do inglês *thinking without bannisters*. Ao longo de muitos séculos, nossa civilização sabia como se orientar no pensamento, porque havia uma tradição que fornecia as referências para isso. A tradição nos possibilitava transpor o intervalo entre o passado e o futuro, isto é, pensar. A partir do momento em que o passado deixou de lançar luz sobre o presente, vivemos na escuridão. Não há como remediar essa situação. Pensar é, atualmente, uma experiência no escuro, isto é, não contamos com o recurso dos conceitos tradicionais. Esse é o significado do pensar sem corrimão.

**IHU On-Line – Como Hannah Arendt nos ajuda a compreender o contexto atual de guerra, tendo como base suas reflexões presentes na obra *Sobre a Violência*?**

**Eduardo Jardim de Moraes** – *Sobre a violência* (Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994) é um texto dos anos 1960 e é marcado por esse contexto. Naquela altura, a violência aparecia para muitos setores da esquerda como um modo de lidar com as questões políticas. Hannah Arendt opõe-se radicalmente ao uso da violência na política. A vio-

lência tem, no fundo, uma dimensão instrumental, que, para ela, nada tem a ver com política. As atividades de construir e de destruir são técnicas e ver-se a política com base nelas não permite alcançar uma visão da verdadeira natureza do poder. Essas são sugestões ainda utilíssimas para lidar com o mundo de hoje. Há ainda aspectos muito datados de *Sobre a violência*. O texto tinha como cenário o mundo da Guerra Fria, a presença na cena mundial de dois blocos políticos. Pretender trazer o argumento do texto para a atualidade exige uma releitura muito crítica.

**IHU On-Line – Ela recebeu de Benjamin as teses sobre a história, antes de ele morrer. Como era a relação de Arendt com o grupo de Frankfurt? Quais eram suas principais convergências e divergências? Ela era reconhecida intelectualmente entre os filósofos da época?**

**Eduardo Jardim de Moraes** – Hannah Arendt tinha uma antipatia muito grande pelos membros da “Escola de Frankfurt”, sobretudo por Adorno, desde os anos 1920, quando ela o acusou de ter barrado a entrada de seu marido na universidade. Na sua correspondência, são sempre negativos os comentários sobre Adorno. Benjamin era outra história. Eles se conheceram em Paris, no exílio, nos anos 1930, e tinham enorme afinidade. A teoria da história de Arendt deve muito a Benjamin, e um dos seus mais belos textos é a apresentação da obra do amigo na versão em inglês, reproduzida em *Homens em tempos sombrios*. Os teóricos de Frankfurt diziam que faziam “teoria crítica”. Ora, Hannah Arendt nunca achou que o pensamento pudesse ter uma dimensão crítica. O pensamento é a mais livre das atividades, e, por esse motivo, não pode estar condicionado por nenhum interesse, nem mesmo crítico. Se algum critério de crítica se impuser ao pensamento, certamente haverá uma instrumentalização dessa atividade. Para Arendt, o pensamento não tem uma orientação prévia. Como já se disse, ele não tem um corrimão.

Hannah Arendt sempre foi vista pelos filósofos como teórica da política e pelos teóricos da política como uma filósofa. Muitas vezes ela se recusou a se considerar uma filósofa, já que achava

que os filósofos têm tantos preconceitos contra a política que não queria ser igualada a eles.

**IHU On-Line – Qual a principal compreensão que Hannah Arendt teve sobre a época em que viveu? Como, baseados em seu pensamento, poderíamos compreender a época em que vivemos?**

**Eduardo Jardim de Moraes** – Hannah Arendt chamou a época em que viveu de “tempos sombrios”. Ela buscou examinar, ao longo de toda a obra, desde *As origens do totalitarismo*, a repercussão da crise da tradição sobre o cenário do seu tempo. Foi extremamente sensível à dramática novidade do século XX. Essa sensibilidade também a conduziu na elaboração de uma nova teoria da política liberta dos pressupostos tradicionais. O sentimento que marcou a geração de Arendt foi de desamparo, e a produção mais expressiva da filosofia e da arte daquela época mostrava a

humanidade em um cenário de desorientação no plano individual e político, sem o recurso de um retorno à ordem. Atualmente, não vivemos, como a geração de Arendt, o trauma da ruptura. Temos a sensação de habitar um vazio administrado. De lá para cá, muitas coisas antecipadas por Hannah Arendt aconteceram, sobretudo o que diz respeito ao desenvolvimento da técnica. Duas passagens de Arendt chamam a atenção. Uma primeira indica que o totalitarismo não desapareceu com o fim dos regimes nazista e comunista: “Como potencialidade e como risco sempre presente, (o totalitarismo) tende infelizmente a ficar conosco de agora em diante...”. A segunda, em *A condição humana*, explica que o livro tinha como intenção retratar uma era histórica que terminava, sem adiantar nada sobre o “o advento de uma era nova e desconhecida”. Essa seria a nossa época. E completava, em outro trecho, “nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível.”

## Arendt. O otimismo pensando a dignidade da política

Entrevista com Miroslav Milovic

Miroslav Milovic leciona no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Graduado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia de Belgrado, Iugoslávia, é doutor em Filosofia pela Universidade de Frankfurt, onde defendeu a tese *Subjetividade e comunicação, orientada por Karl Otto Apel*. Na Universidade de Paris IV, Sorbonne, França, cursou outro doutorado em Filosofia, com a tese *Razão teórica e razão prática e suas relações com a comunidade ética e política. É pós-doutor pela Universidade de Ioannina, Grécia. De suas obras publicadas, mencionamos O argumento reflexivo*. Belgrado: Sociedade Filosófica da Sérvia, 1989; *Ética e discurso*. Belgrado: Sociedade Filosófica da Sérvia, 1992; e *Comunidade da diferença*. Rio de Janeiro, Ijuí: Relume Dumará, Unijuí, 2004.

O indivíduo que não pensa e se torna cúmplice dos crimes: essa é a banalidade do mal diagnosticada por Hannah Arendt como a conseqüência dessa tradição filosófica que quase mumificou a estrutura do ser e nos marginalizou. Por isso, Arendt vai iniciar o projeto sobre a política no contexto da diferença ontológica de Heidegger. Política faz a diferença, política cria a ontologia e a possibilidade do Novo. Arendt ainda tem o otimismo pensando a dignidade da política”, disse o filósofo iugoslavo, radicado no Brasil, Miroslav Milovic, em entrevista exclusiva, concedida por e-mail à

**IHU On-Line**, em 27 de novembro de 2006. Analisando a proximidade entre o pensamento de Arendt e o de Chantal Mouffe, enfatizou: “A condição humana na Modernidade, para Arendt e para Mouffe, é mais individual e econômica do que política e coletiva. Por isso, a Modernidade chega só até a uma democracia representativa e não até a uma democracia participativa”.

**IHU On-Line – É possível desconstruir e re-fundar a política, sobretudo a democracia, com base no pensamento de Hannah Arendt? Como e por quê?**

**Miroslav Milovic** – Hannah Arendt acredita que a separação platônica entre o ser e a aparência marca um passo histórico não só para a vida dos gregos, mas para todo o caminho posterior da civilização. A desvalorização da aparência e a afirmação do ser são os aspectos da reviravolta na vida dos gregos e do Ocidente europeu. Com isso, tem início uma específica tirania da razão e dos padrões na nossa vida. Isso é o que Nietzsche<sup>41</sup> elabora como o começo do niilismo na Europa. A estrutura já determinada, estática, entre o ser e a aparência, tem conseqüências catastróficas para o próprio pensamento. Ele se torna mera subsunção das aparências às formas superiores do ser. Nesse mundo tão ordenado, quase não temos que pensar mais. O pensamento não muda a estrutura do-

<sup>41</sup> Friedrich Nietzsche (1844-1900): filósofo alemão, conhecido por seus conceitos além-do-homem, transvalorização dos valores, niilismo, vontade de poder e eterno retorno. Entre suas obras, figuram como as mais importantes **Assim falou Zaratustra**. 9. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998; **O anticristo**. Lisboa: Guimarães, 1916; e **A genealogia da moral**. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2004. Escreveu até 1888, quando foi acometido por um colapso nervoso que nunca o abandonou, até o dia de sua morte. A Nietzsche foi dedicado o tema de capa da edição número 127 da **IHU On-Line**, de 13-12-2004. Sobre o filósofo alemão, conferir ainda a entrevista exclusiva realizada pela **IHU On-Line** edição 175, *Paulo de Tarso e a contemporaneidade*, de 10 de abril de 2006, com o jesuíta cubano Emilio Brito, docente na Universidade de Louvain-La-Neuve, intitulada **Nietzsche e Paulo**. (Nota da **IHU On-Line**)

minante do ser. Essa inabilidade do pensamento termina, no último momento, nas catástrofes políticas do nosso século. Tantos crimes, mas quase sem culpados. O indivíduo que não pensa e se torna cúmplice dos crimes: essa é a banalidade do mal diagnosticada por Hannah Arendt como a consequência dessa tradição filosófica que quase mumificou a estrutura do ser e nos marginalizou. Por isso, Arendt vai iniciar o projeto sobre a política no contexto da diferença ontológica de Heidegger. Política faz a diferença, política cria a ontologia, a possibilidade do Novo. Arendt ainda tem o otimismo pensando a dignidade da política.

**IHU On-Line – Em que medida essa desconstrução metafísica, que inclui a política, conforme sugere Chantal Mouffe, oferece a possibilidade de se pensar uma democracia radical? Qual é a conexão entre o pensamento de Arendt com o de Mouffe?**

**Miroslav Milovic** – Afirmar a política e afirmá-la para além da metafísica são os pontos que unem Hannah Arendt e Chantal Mouffe<sup>42</sup>. No entanto, a inspiração da Chantal Mouffe é diferente, posto que esta não vem da filosofia heideggeriana, mas, primeiro, da experiência psicanalítica, em que o sujeito é sempre falta, sempre uma condição conflitiva e, segundo, da idéia derridiana da diferença. A diagnose da Modernidade, entre as duas, é semelhante também. Mouffe fala sobre a perspectiva econômica do liberalismo moderno em que a política desaparece. A despolitização é a diagnose que ela, com Arendt, faz sobre a Modernidade. A condição humana na Modernidade, para Arendt e para Mouffe, é mais individual e econômica do que política e coletiva. Por isso, a Modernidade chega só até a uma democracia representativa e não até a uma democracia participativa. O mundo liberal não é necessariamente ligado à democra-

cia. Eu acho que as diferenças começam quando tratam o conceito do pluralismo na política. No livro sobre o paradoxo democrático, Mouffe diz que o pluralismo em Arendt fica sem antagonismo, ou que o agonismo político fica sem antagonismo. Arendt procura as soluções e não uma abertura para o caráter aberto e conflitivo da política que Chantal Mouffe quer defender.

**IHU On-Line – O que podemos entender exatamente por democracia radical? E por que ela seria uma impossibilidade, conforme o senhor cita em sua comunicação da ANPOF, “A desconstrução da política – Hannah Arendt e Chantal Mouffe”, apresentada em 25-10-2006, em Salvador, Bahia?**

**Miroslav Milovic** – Chantal Mouffe quer elaborar uma concepção antifundamentalista da política. A inspiração é, como mencionei, por um lado derridiana, pensando o conceito da diferença, e por outro, psicanalítica, pensando o caráter conflitivo da natureza humana. Mouffe inclusive fala sobre os perigos de uma teoria que procura as soluções consensuais e assim marginaliza os verdadeiros conflitos. É provável que a desconstrução das políticas da identidade crie a possibilidade da democracia. A filosofia e a cultura quase sempre instauraram a ausência no ser humano, que deveria ser superada na perspectiva do tempo linear; e esse tempo é o tempo do cristianismo, do capitalismo, do hegelianismo. Desconstruindo a metafísica da presença, Derrida<sup>43</sup> articula o vazio que nunca deve ser preenchido. Preencher o vazio significaria o estabelecimento da nova identidade. Criticar a Identidade, afirmando a diferença significa que o lugar da política e do direito tem que ficar vazio, para não criar as novas formas da ideologia. Ou, com as palavras de Claude Lefort<sup>44</sup>, “a soberania popular junta-se à imagem de um lugar

<sup>42</sup> Chantal Mouffe: filósofa americana, autora de *Dimensions of radical democracy*. London: Verso, 1992 e *The democratic paradox*. London: Verso, 2000. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>43</sup> Jacques Derrida (1930-2004): filósofo francês, criador do método chamado desconstrução. Seu trabalho é associado, com frequência, ao pós-estruturalismo e ao pós-modernismo. Entre as principais influências de Derrida encontram-se Sigmund Freud e Martin Heidegger. Entre sua extensa produção, figuram os livros *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973; *L’ethique du don*, (1992); *Demeure, Maurice Blanchot* (1998); *Voiles avec Hélène Cixous* (1998); e *Donner la mort* (1999). Dedicamos a Derrida a editoria *Memória* da *IHU On-Line* edição 119, de 18-10-2004. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>44</sup> **Jean-Claude Lefort**: filósofo francês, autor de, entre outros *A invenção democrática: os limites da dominação totalitária*. São Paulo: Brasiliense, 1983 e *Desafios da escrita política*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999. (Nota da *IHU On-Line*)

vazio, impossível de ser ocupado, de tal modo que os que exercem a autoridade pública não poderiam pretender se apropriar dela” (Lefort, C., *A invenção democrática*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 76). Neste vazio político, Chantal Mouffe entende o sentido do paradoxo democrático. A democracia cria o paradoxo, porque a realização dela seria já a sua desintegração.

**IHU On-Line – No campo da ética, em específico, como o pensamento arendtiano possibilita uma revitalização da democracia?**

**Miroslav Milovic** – Para Heidegger, a pergunta sobre os outros é apenas uma promessa – como dirá Habermas<sup>45</sup> – que ele nunca vai cumprir. A filosofia heideggeriana não é a filosofia dos Outros. Um específico egoísmo, talvez o egoísmo europeu, domina sua filosofia. Assim a filosofia de Heidegger se transforma numa específica geopolítica. Husserl<sup>46</sup> também, falando sobre a crise atual da humanidade, aponta a Europa como a única alternativa. Mas o que dizer sobre a tradição europeia e essa impossibilidade filosófica de incluir a questão sobre o outro? O que dizer sobre esse específico autismo europeu? O conceito da Europa, por exemplo, iniciou-se e fortaleceu-se – como algumas interpretações históricas estão sugerindo – com as Cruzadas, dentro dessa identidade militar e não dentro da pergunta sobre os outros e sobre a diferença. Por causa disso, pode ser que o atual discurso sobre a grandeza europeia seja somente

a tentativa de esconder a sua mediocridade. No projeto arendtiano, onde não existe uma identidade originária da política, nós não somos os seres políticos por natureza. A política pode ou não acontecer entre nós. Contrária às dificuldades husserlianas e heideggerianas sobre os outros, a ação política em Arendt é sempre uma interação. Os outros são pressupostos e não só conseqüências de uma reflexão solitária. Já em livro sobre Santo Agostinho<sup>47</sup>, Arendt libera-se da ontologia heideggeriana ligada à morte e procura uma afirmação dos outros, dos próximos. Claro, Arendt sabe que Santo Agostinho não liga a liberdade à política. A liberdade para ele não é tanto um projeto político. Assim a Modernidade herda essa dimensão não-política da liberdade advinda do cristianismo.

**IHU On-Line – A destituição do humano é uma das formas da banalidade do mal? Que exemplos dessa realidade poderiam ser dados sobre os tempos em que vivemos?**

**Miroslav Milovic** – O mundo moderno, desencantado, não fala mais a linguagem da filosofia, como pensavam os gregos, tampouco fala a linguagem divina, como pensavam os religiosos, mas fala a linguagem da ciência e da matemática. Pensando assim, Descartes<sup>48</sup> reifica o mundo no sentido epistemológico, o que traz conseqüências dramáticas. Husserl critica com toda a força essa reificação na qual a vida perdeu o papel constitutivo.

<sup>45</sup> Jürgen Habermas (1929): filósofo alemão, principal estudioso da segunda geração da Escola de Frankfurt. Herdando as discussões da Escola de Frankfurt, Habermas aponta a ação comunicativa como superação da razão iluminista transformada num novo mito que encobre a dominação burguesa (razão instrumental). Para ele, o logos deve contruir-se pela troca de idéias, opiniões e informações entre os sujeitos históricos estabelecendo o diálogo. Seus estudos voltam-se para o conhecimento e a ética. Sua tese para explicar a produção de saber humano recorre ao evolucionismo de Charles Darwin. Segundo Habermas, a facilidade possibilita desenvolver capacidades mais complexas de conhecer a realidade. Evolui-se assim através dos erros. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>46</sup> Edmund Husserl (1859-1938): filósofo alemão, principal representante do movimento fenomenológico. Marx e Nietzsche, até então ignorados, influenciaram profundamente Husserl, que era um crítico do idealismo kantiano. Husserl apresenta como idéia fundamental de seu antipsicologismo a “intencionalidade da consciência”, desenvolvendo conceitos como o da intuição *eidética* e *epoché*. Pragmático, Husserl teve como discípulos Martin Heidegger, Sartre e outros. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>47</sup> Aurélio Agostinho (354-430): Conhecido como Agostinho de Hipona ou Santo Agostinho, bispo católico, teólogo e filósofo. É considerado santo pelos católicos e doutor da doutrina da Igreja. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>48</sup> René Descartes (1596-1650): filósofo, físico e matemático francês. Notabilizou-se sobretudo pelo seu trabalho revolucionário da Filosofia, tendo também sido famoso por ser o inventor do sistema de coordenadas cartesiano, que influenciou o desenvolvimento do cálculo moderno. Descartes, por vezes chamado o fundador da filosofia e matemática modernas, inspirou os seus contemporâneos e gerações de filósofos. Na opinião de alguns comentadores, ele iniciou a formação daquilo a que hoje se chama de racionalismo continental (supostamente em oposição à escola que predominava nas ilhas britânicas, o empirismo), posição filosófica dos séculos XVII e XVIII na Europa. (Nota da *IHU On-Line*)

Hoje a clonagem científica é só mais um exemplo de situação na qual a reprodução da vida é ligada à ciência e não mais à própria vida. A vida, ou melhor, o concreto, o particular, estão com a Modernidade, entrando num caminho sem saída, e no último momento serão superados no pensamento de Hegel<sup>49</sup>. O mundo moderno não é o mundo para os indivíduos.

**IHU On-Line – Arendt sempre demonstrou enorme desconfiança com os sistemas de pensamento, que para ela se sustentavam em uma simplificação inaceitável da realidade. O espaço político no século XXI também precisa ser pensado com relação a essa multiplicidade do *Grund*, como o pensamento pós-moderno sugere?**

**Miroslav Milovic** – É compreensível, por exemplo, a desconfiança que Derrida tem sobre Heidegger. A profunda filosofia heideggeriana não fez dele um democrata. Assim, parece que, com o projeto da confrontação com a tradição e a Modernidade, o esboço da destruição da metafísica fica ainda aberto. A subjetividade e outros lugares privilegiados do pensamento tradicional precisam ser desconstruídos. A metafísica que pensa a identidade – ou a metafísica da presença – precisa ser superada pelo pensamento da diferença. A hermenêutica de Heidegger ainda afirma os lugares privilegiados para pensar a autenticidade do ser. Assim, ela ainda não é a diferença verdadeira, a diferença que produz a diferença. A diferença de Heidegger parece mais uma diferença reificada, determinando – poderíamos dizer assim – os lugares para a aparição do autêntico.

**IHU On-Line – Que aspectos do pensamento político de Arendt oferecem inovações na interpretação dos grandes clássicos da filosofia, como Marx, Hegel e Heidegger?**

**Miroslav Milovic** – A Modernidade vem, assim parece, atrás do pensamento grego. A Modernidade afirma a vida na política, a vida biológica, quer dizer, as condições da sobrevivência, do labor e do trabalho. Sobreviver – esse foi o projeto moderno anunciado em Hobbes<sup>50</sup>. Para os gregos, podemos nos lembrar, o projeto político não era sobreviver, mas viver bem, e, quem sabe, aproximar-nos do mundo eterno, do próprio divino. A Modernidade, aproximando o privado e a natureza à política, anuncia uma específica despolitização. O mundo moderno é o mundo sem a política, o mundo da economia e das condições da sobrevivência. Nós somos testemunhas dessa herança. Arendt fala contra Marx<sup>51</sup>. Hoje, para sobreviver, agora no contexto do terrorismo, precisamos criar as novas formas da autoridade política. Sobreviver ainda é um projeto político, ou melhor dizendo, em Arendt, é um projeto da negação da política. Estamos muito distantes do projeto grego que tentou unir a política com a liberdade e não com a natureza. Hegel liga a política com a liberdade, mas dentro de um projeto metafísico. Por isso, Arendt quer seguir o projeto heideggeriano da destruição da metafísica, articulando o caminho político dessa destruição. Incluir a interação neste projeto da diferença é a contribuição importante da Hannah Arendt.

<sup>49</sup> Friedrich Hegel (1770-1831): filósofo alemão. Como Aristóteles e Santo Tomás de Aquino, tentou desenvolver um sistema filosófico no qual estivessem integradas todas as contribuições de seus principais predecessores. Sua primeira obra, **Fenomenologia do espírito**, tornou-se a favorita dos hegelianos da Europa continental no séc. XX. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>50</sup> Thomas Hobbes (1588-1679): filósofo inglês. Sua obra mais famosa, **O Leviatã** (1651), trata de teoria política. Neste livro, Hobbes nega que o homem seja um ser naturalmente social. Afirma, ao contrário, que os homens são impulsionados apenas por considerações egoístas. Também escreveu sobre física e psicologia. Hobbes estudou na Universidade de Oxford. Ele foi secretário de Sir Francis Bacon. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>51</sup> Karl Heinrich Marx (1818-1883): filósofo, cientista social, economista, historiador e revolucionário alemão, um dos pensadores que exerceram maior influência sobre o pensamento social e sobre os destinos da humanidade no século XX. Marx foi estudado no **Ciclo de Estudos Repensando os Clássicos da Economia**, promovido pelo IHU. A palestra *A Utopia de um novo paradigma para a economia* foi proferida pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Leda Maria Paulani, em 23 de junho de 2005. O **Caderno IHU Idéias**, edição número 41, teve como tema *A (anti)filosofia de Karl Marx*, com artigo de autoria da mesma professora. (Nota da **IHU On-Line**)

## Uma crítica radical da política representativa e uma aposta pela participação

*Entrevista com Fina Birulés*

Fina Birulés é professora titular de Filosofia na Universidade de Barcelona, Espanha. Dedicou-se à investigação de temas relacionados com a Filosofia da História e os Estudos de Gênero. E é no encontro dessas vertentes que fixou como objeto privilegiado de estudo a obra de Hannah Arendt, situando-se como uma das principais especialistas em seu pensamento e realizando um trabalho destacado como tradutora e introdutora de seus textos para o espanhol.

Desde 1990, coordena o Seminário *Filosofia y Género* da mesma universidade. É membro da direção do futuro Instituto Interuniversitário de Estudos de Gênero da Cataluña (IIEDG). Entre suas obras, destacamos **Filosofía y Género. Identidades femeninas**. Pamplona: Pamiela, 1992; **En torno a Hannah Arendt**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995; e **Hannah Arendt. El orgullo de pensar**. Barcelona: Gedisa, 2000.

Birulés, em entrevista por email à **IHU On-Line**, em 27 de novembro de 2006, afirmou que na obra de Hannah Arendt pode ser localizada uma “crítica radical da política representativa”, bem como uma “aposta pela participação. Mostra disso são tanto sua aposta pelo movimento dos conselhos de operários como sua distinção entre o contrato social e o contrato mútuo”. Entretanto, Birulés alerta: “a obra de Arendt não nos proporciona um ‘manual de instruções’ sobre como deveríamos proceder”, além de “não se limitar a contar com o já pensado e atrever-se a pensar o novo de nosso tempo”.

**IHU On-Line – Por que a senhora afirma que Arendt é uma interlocutora possível, mas que sempre incomoda?**

**Fina Birulés** – Sua obra se destaca numa época, a nossa, em que a atividade de quem se dedica ao pensamento parece reduzir-se à mera hermenêutica, carente da coragem ou da capacidade necessárias para dizer algo sobre o mundo ou sobre sua própria experiência. Arendt não só não caiu na tentação de ganhar as simpatias de sua geração, mas também continua sendo, como o foi em vida, uma interlocutora modesta. Efetivamente, em seus escritos, a atenção centra-se mais no processo de construir, do que no intento de dar com uma construção acabada. E isso porque sua escritura não é o resultado de um projeto de “ser uma grande pensadora” ou uma “grande escritora”, senão simplesmente fruto de um esforço por compreender em sua especificidade os fatos que viveu.

Arendt considera que a realidade não é um objeto do pensamento, mas precisamente aquilo que o ativa, não nos oferecendo algo semelhante a um modelo teórico cômodo que nos permita dar conta de qualquer fato com o qual nos vejamos confrontados. Seu pensar é uma amostra do que significa encarar diretamente o acontecimento e tratar de compreendê-lo em sua especificidade, sem um discurso ideológico que nos sirva de *airbag* para proteger-nos ante o impacto da experiência, ou que reduza o novo ao velho, ao já conhecido.

**IHU On-Line – Como pode a obra desta filósofa ajudar-nos a reabilitar e redignificar a política?**

**Fina Birulés** – A obra de Arendt pode nos auxiliar a reabilitar e redignificar a política, na medida em que ela crê que o totalitarismo não é o resultado de um excesso de política em todos os âmbitos, mas que, de fato, comporta sua destruição. Quase todos os seus trabalhos da década dos anos 1950 podem ser considerados como o resultado de sucessivas tentativas de repensar o sentido, a especificidade e a dignidade da política – ao distinguir entre domínio e poder político, e entre autoridade e poder – ou de abordar o problema da fundação da liberdade – como o faz em sua análise das revoluções modernas. Tratava-se de retornar à pergunta “O que é a política?”, sem cair na ilusão de uma pura e simples recuperação da tradição, nem nos característicos enganos derivados das atitudes progressistas que, em sua opinião, costumam olhar o mundo com uma intencional falta de realismo, recusando defrontar-se com fatos desagradáveis. Arendt estava longe de compartilhar com a confiança na Ilustração, que continua dominando o autocomplacente pensamento ocidental. Basta recordar aquelas palavras do prólogo de 1950 a *As origens do totalitarismo* (São Paulo: Companhia das Letras, 1989-2004), segundo as quais o progresso e a fatalidade são as duas faces da mesma moeda, ambas são artigos de superstição, e não de fé. Identificar os elementos que cristalizaram nos regimes totalitários contemporâneos levou-a, posteriormente, a aprofundar, em sua análise da sociedade moderna, o processo de despolitização e de esvaziamento da liberdade pública – de atomização dos indivíduos na sociedade de massas, prelúdio, de certo modo, do maior e mais radical isolamento dos campos de concentração – e sua conflitiva distinção entre o *social* e o *político*. Distinção que sublinha que a liberdade política necessita da presença dos demais, exigindo *pluralidade*, um espaço *entre* os homens, de modo que a política não pode ser concebida como mera superestrutura.

**IHU On-Line – É possível pensar numa democracia radical com base no legado de**

**Arendt? Quais são as efetivas possibilidades de se dar essa radicalização e o que ela significa?**

**Fina Birulés** – Em Arendt, há uma crítica radical da política representativa, há uma aposta pela participação. Mostra disso são tanto sua aposta pelo movimento dos conselhos de operários como sua distinção entre o *contrato social* e o *contrato mútuo*. O chamado contrato social é subscrito entre uma sociedade e seu governante, e consiste num ato fictício e imaginário pelo qual cada membro entrega sua força e seu poder, isolado dos demais, para constituir um governo. Longe de obter um novo poder, cada membro da sociedade cede seu poder real e limita-se a manifestar seu consentimento em ser governado. Em troca, o contrato mútuo, mediante o qual os indivíduos se vinculam para formar uma comunidade, baseia-se na reciprocidade e pressupõe a igualdade. “Seu conteúdo real é uma promessa e seu resultado é certamente uma *societas*, no antigo sentido romano de *societas*, que quer dizer aliança. Tal aliança acumula a força separada dos participantes e vincula-os numa nova estrutura de poder, em virtude de *promessas livres e sinceras*.” Seria, pois, preciso entender a liberdade como libertação do domínio e não como a mera libertação da necessidade. Arendt recorda-nos que a teoria política não consiste em ensinar-nos o *quê* pensar para que saibamos *como* atuar, pois isso seria doutrinação. A teoria política nos ensina como detectar os momentos de liberdade política. Segue daí que, na obra de Arendt, não se nos proporciona um “manual de instruções” sobre como deveríamos proceder.

**IHU On-Line – A acusação de Arendt ter uma concepção política elitista pode ser creditada em função de seu “retorno aos gregos”? Em que sentido essa concepção se contrapõe ao nihilismo hoje exposto na democracia e pode ajudá-la a revitalizar sua característica de não eliminar o conflito, porém ordená-lo?**

**Fina Birulés** – Esta acusação é, em boa medida, fruto de uma leitura superficial de sua obra. Basta ler com atenção para dar-se conta que Arendt não é uma nostálgica da *polis*, mas trata de investigar

que mudanças e que elementos do século XIX consolidaram-se nos terríveis acontecimentos do século XX. Mostra disso são suas palavras em *A condição humana* (10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002-2005): “Quando o movimento operário apareceu na cena pública, foi a única organização na qual os homens atuaram e falaram *qua* homens – e não *qua* membros da sociedade”. Se se pode falar de elitismo, este não consiste em nada mais do que em afirmar que nem todos estamos interessados no âmbito do político, porém jamais ela deixa de sublinhar o direito – e não a obrigação – de todos a participarem. Como disse antes, Arendt está disposta a olhar com realismo o panorama político, de modo que se poderia afirmar que, para ela, o importante é enfrentar os problemas sem pensar que há rápidas soluções, tratando de rearticulá-los de forma não violenta e com a coragem necessária para não endossá-los nos mesmos termos à próxima geração.

***IHU On-Line – A senhora afirma que é muito difícil ser arendtiano, pois Arendt não tem uma vontade de sistema, porém uma vontade de pensar os acontecimentos. Seria esta a “herança sem testamento” à qual a senhora se refere?***

**Fina Birulés** – Efetivamente, para ela, a ruptura do fio da tradição que teve lugar no século XX é irreversível, razão pela qual está muito presente em sua obra a heterogeneidade entre as velhas ferramentas conceituais e a experiência contemporânea. De modo que achamos, em sua obra, chaves sobre como responder aos acontecimentos de seu presente. Porém, em nenhum caso proporcionando-nos chaves para compreender e responder a qualquer situação, o que corre a cargo de nossa responsabilidade.

***IHU On-Line – De que modo as filosofias de Simone Weil e Hannah Arendt se aproxima-***

***mam e que outra leitura do marxismo elas podem oferecer?***

**Fina Birulés** – Tanto Arendt como Weil<sup>52</sup> estão interessadas na obra de Marx, da qual ambas têm consciência dos limites. A primeira, que elogia os escritos da segunda, considera que Marx detectou as importantes mudanças que se produziram no século XIX, mas que ele os interpretou com base nas categorias da tradição. Simone Weil afirma que é um grande erro partir da teoria marxista do desenvolvimento das forças de produção como motor da história, de modo que parece que a tarefa das revoluções não consiste na liberdade dos homens, e sim na liberação de suas forças produtivas, que finalmente poderão dar aos humanos o ócio suficiente para libertá-los do trabalho até chegar a um estado paradisíaco. Weil desconfia dos que estão convencidos de que qualquer tentativa de ação que não consista no desenvolvimento das forças produtivas esteja destinada ao fracasso e de que o progresso das forças produtivas fará progredir a humanidade, embora o preço seja o de uma opressão provisional. Ou seja, segundo Weil, crer que nossa vontade converge para uma misteriosa vontade que atuaria no mundo e ajudaria a ganhar é pensar religiosamente. Tal seria o verdadeiro ópio do povo.

***IHU On-Line – Como pode Arendt ajudar-nos a entender os totalitarismos do século XXI? Sua concepção de banalidade do mal continua sendo atual?***

**Fina Birulés** – Arendt conheceu a indiferença como característica do mal no século XX e talvez este seja o mal em nosso tempo. Mas, até onde os acontecimentos que vivemos podem ser compreendidos com a categoria de “totalitarismo”? Certamente, para opor-nos ativamente a eles, pode ser que tal categoria nos sirva, porém, para dar conta da especificidade de nosso presente, é necessário um trabalho analítico e conceitual seme-

<sup>52</sup> Simone Weil (1909-1943): filósofa cristã francesa, centrou seus pensamentos sobre um aspecto que preocupa a sociedade até os dias de hoje: o tormento da injustiça. Vítima da tuberculose, Weil recusou-se a alimentar-se, para compartilhar o sofrimento de seus irmãos franceses que haviam permanecido na França e viviam os dissabores da Segunda Guerra Mundial. Sobre Weil, confira as edições número 84, de 17 de novembro de 2003, e número 168 da *IHU On-Line*, de 12 de dezembro de 2005, sob o título ***Hannah Arendt, Simone Weil e Edith Stein. Três mulheres que marcaram o século XX.*** (Nota da *IHU On-Line*)

lhante ao que ela teve que desenvolver: não se limitar a contar com o já pensado e atrever-se a pensar o novo de nosso tempo.

**IHU On-Line – A situação atual do Estado de Israel pode ser interpretada segundo quais elementos do pensamento de Arendt?**

**Fina Birulés** – Um possível caminho para ver até onde as reflexões de Arendt podem servir de base para uma análise de tal situação se pode ler no livro da historiadora Idith Zertal<sup>53</sup> *La nation et la mort, la Shoah dans le discours et la politique d’Israel* (Editions La Decouverte, Paris 2004) (A nação e a morte, a Shoah no discurso e a política de Israel).

**IHU On-Line – De que modo as filosofias de Heidegger e Jaspers marcaram a trajetória intelectual de Arendt? E por que ela fala que Heidegger cometeu um “engano político” do mesmo tipo daquele que Platão cometeu em relação à tirania?**

**Fina Birulés** – Arendt compartilha efetivamente com Heidegger de muitos aspectos de sua refle-

xão sobre o pensamento. Porém, tanto sua crítica à tradição metafísica como sua idéia de que a filosofia é da ordem do significado, e não do conhecimento, indicam para uma tentativa, nunca de todo resolvida, de reconsiderar o nexos entre o pensar e a política, e não para o “esquecimento do ser”. Arendt não condena a filosofia, limitando-se a constatar que o filósofo não mostrou maior competência que os demais, quando se trata de pensar o particular, quando se dirige aos assuntos humanos. Em especial, podemos considerar que o caso de Heidegger – de quem apreciava seus êxitos filosóficos, embora a perturbassem sua inabilidade como agente e seu *acosmismo* – aparece na maioria das reflexões sobre a tensão entre o pensar e o político que encontramos ao longo de sua obra. Em troca, com Jaspers<sup>54</sup> ela se sente mais próxima, na medida em que sua aposta é por um pensar vinculado ao diálogo, à fala ou, como disse Arendt, em exortação a que “os seres humanos falem entre si, embora o dilúvio se abata sobre eles”.

<sup>53</sup> Idith Zertal: historiadora israelita, autora de, entre outros, *La nation et la mort, la Shoah dans le discours et la politique d’Israel*. Editions La Decouverte, Paris 2004. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>54</sup> Karl Theodor Jaspers (1883-1969): filósofo e psiquiatra alemão. Ensinou filosofia em Heidelberg desde 1921 e em Basileia a partir de 1948. Fez o doutoramento em medicina, tendo inicialmente, dedicado-se à psicologia. É também conhecido como um dos principais representantes do existencialismo. (Nota da *IHU On-Line*)

## **“A banalidade do mal é o mal da covardia”**

*Entrevista com Françoise Collin*

Françoise Collin é Doutora em Filosofia, lecionou em Bruxelas, nas Faculdades St. Louis e no Instituto Superior de formação Social, depois em Paris, na Universidade Americana (CPEC) e no Collège International de Philosophie. Em 1972, fundou a primeira revista feminista de língua francesa: *Les Cahiers du Grif*. Em novembro de 2006 abriu o Colóquio Blanchot/Levinas, organizado na UNESCO, por iniciativa de Eric Hoppenot, e participou no Colóquio Arendt organizado no Centro Georges Pompidou (Beaubourg), onde apresentou o tema Limites da violência. Violência dos limites.

Collin foi a organizadora do primeiro colóquio realizado na França, no Collège International de Philosophie, sobre a obra de Hannah Arendt. É autora de inúmeras obras de ficção e filosofia, dentre as quais citamos **Maurice Blanchot et la question de l'écriture**. Paris: Poche Gallimard – Te, 1988; **Hannah Arendt : l'home est-il devenu superflu?** Ed. Odile Jacob, 1999; e **Repenser le politique, l'apport du féminisme, anthologie de philosophes américaines**. Paris: Campagne Première, 2005.

Ao refletir sobre o significado da banalidade do mal, fórmula com a qual Hannah Arendt descreveu o comportamento do carrasco alemão Adolf Eichmann, a filósofa francesa Françoise Collin, do Centre Parisien D'Études Critiques, afirma: “A banalidade do mal é o mal da covardia, que faz nos afastarmos do assassinato dos próprios vizinhos como se não nos dissesse respeito. E, mais geralmente, que se ‘deixe fazer’, fechando-se sobre o

único cuidado de si”. A declaração foi concedida com exclusividade à **IHU On-Line**, por e-mail, em 27 de novembro de 2006. De acordo com Collin, o pensamento arendtiano auxilia a consolidar os direitos humanos “pelo acento posto na singularidade”. Isso porque “cada um é alguém”.

**IHU On-Line – Quais os aspectos do pensamento arendtiano que podem contribuir para a revitalização do conceito de comunidade?**

**Françoise Collin** – A noção de “mundo comum” (antes que de comunidade) é essencial para Hannah Arendt, mas o mundo comum não é, ou não é somente um fato: é um ato, requerendo a iniciativa de cada um(a). Ele é compreendido não somente como o comum dos iguais, mas como o comum dos diferentes. O que permite a comunidade dos diferentes é “o diálogo plural”, sobre o qual ela insiste muito: a pluralidade não sendo a multiplicidade, mas a diversidade daquelas que se manifestam. A interpelação mútua de uns pelos outros é o que cimenta o comum.

**IHU On-Line – Em que aspectos podemos dizer que suas idéias políticas apresentam influências do mundo clássico grego? A partir disso, como é possível conciliá-las com as filosofias de Kant e de Santo Agostinho e fundá-las num agir moral?**

**Françoise Collin** – Ela se refere aos filósofos gregos, Platão<sup>55</sup> e Aristóteles<sup>56</sup>, sem esquecer os pré-socráticos. Mas ela se refere também ao mo-

<sup>55</sup> Platão (427-347 a. C.): filósofo ateniense. Criador de sistemas filosóficos influentes até hoje, como a Teoria das Idéias e a Dialética. Discípulo de Sócrates, Platão foi mestre de Aristóteles. Entre suas obras, destacam-se **A república** e o **Fédon**. (Nota da **IHU On-Line**)

<sup>56</sup> Aristóteles de Estagira (384 a. C. – 322 a. C.): filósofo grego, um dos maiores pensadores de todos os tempos. Suas reflexões filosóficas – por um lado originais e por outro reformuladoras da tradição grega – acabaram por configurar um modo de pensar que se estenderia por séculos. Prestou inigualáveis contribuições para o pensamento humano, destacando-se os seguintes campos: ética, política, física, metafísica, lógica, psicologia, poesia, retórica, zoologia, biologia, história natural, entre outras áreas de conhecimento. É considerado, por muitos, o filósofo que mais influenciou o pensamento ocidental. (Nota da **IHU On-Line**)

delo democrático da cidade grega, para mostrar, ao mesmo tempo, sua importância e seus limites, porque a *polis* grega instaura um mundo comum público, uma ágora, onde cada um pode manifestar sua opinião e confrontá-la com a dos outros. Mas há limites, pois o acesso à ágora é reservado, de uma parte, somente aos homens (sendo as mulheres confinadas na casa com os escravos), e, de outra parte, somente aos gregos de nascimento. Trata-se de uma pluralidade, mas de uma pluralidade dos mesmos, uma pluralidade que procede previamente de exclusões. É esse todo o problema que Arendt expõe – e, sem dúvida, com base em sua origem judaica: como ser cidadão sem precisar dissimular ou renegar sua origem “nacional”, como, apesar dessa origem, ser um cidadão por inteiro.

**IHU On-Line – Quais as influências de Arendt sobre o feminismo de nossa época?**

**Françoise Collin** – Hannah Arendt não se engajou nem no feminismo alemão, que se expandia na Alemanha antes da Segunda Guerra Mundial (onde se manifesta, por exemplo, Marianne Weber<sup>57</sup>), embora ela tenha publicado um artigo sobre o livro de uma feminista (artigo retomado em francês nos *Cahiers du Grif*: Hannah Arendt, 1985), nem no feminismo americano dos anos 1960. No entanto, em diversos pontos de sua obra, ela realça o problema que representa o fato de ser uma mulher num mundo de homens, e pode-se pensar que sua insistência sobre a importância do papel das diferenças na pluralidade tem a ver com sua experiência de mulher e com sua experiência de judia. Acontece, além disso, que seu primeiro livro, *Rahel Varhaegen*, escrito pouco antes de sua partida da Alemanha, embora publicado bem mais tarde, quando ela vivia nos Estados Unidos, analisa o destino de uma mulher judaica no Século das Luzes e a dupla marginalização com a qual ela se defronta.

**IHU On-Line – À luz do pensamento de Arendt, como podemos compreender os totalitarismos que existem no século XXI?**

**Françoise Collin** – O totalitarismo representa uma decorrência bem precisa da vida política do

século XX, a saber, o nazismo conduzindo ao extermínio de milhões de pessoas, não em razão de sua oposição ao regime, mas em razão de sua raça, porque elas são consideradas como supérfluas. Trata-se de um fenômeno único na história, o que não significa que não haja outras formas políticas devastadoras no mundo, mas que é preciso analisar cada uma em sua especificidade. É verdade que lhe ocorre juntar o stalinismo ao nazismo nessa análise, na medida em que, para ambos os regimes, os indivíduos em particular são despojados de toda autodeterminação, em favor de um poder e de uma ideologia que funcionam à sua revelia e por cima de suas cabeças.

**IHU On-Line – E como o pensamento de Arendt ajudou na consolidação dos direitos humanos?**

**Françoise Collin** – Pelo acento posto na singularidade: cada um é alguém – diz ela, independentemente de todos os seus outros componentes. Mas ela insiste no fato de que os direitos humanos (os direitos do homem) são um princípio nobre, mas vazio, se eles não são ampliados com os direitos do cidadão, isto é, daquele que pode “se manifestar pela palavra e pela ação” na constituição de um mundo comum. Há um “direito de ter direitos”, diz ela. Sabendo que, no mundo por vir, os homens serão mais confrontados com a migração, ocorre-lhe mesmo sonhar com uma “cidadania ‘trans-estática’” (como ela a pensou, aliás, para os judeus dispersos em numerosas nações).

**IHU On-Line – O que seria a destituição do ser humano à qual se refere Arendt? Como ela se relaciona com o totalitarismo?**

**Françoise Collin** – A exterminação, certamente, que é a destruição física dos “inoportunos” ou dos “supérfluos”. Também a exclusão de camadas sociais, de raças ou de nações, do diálogo constitutivo do mundo comum, do diálogo democrático, nacional ou internacional. A parte da vida e a parte dos direitos, e, em primeiro lugar, do direito à palavra.

**IHU On-Line – A banalidade do mal continua presente em nossa sociedade? Como? A bu-**

<sup>57</sup> Marianne Weber (1870-1954): feminista alemã e escritora. Foi esposa do sociólogo Max Weber. (Nota da *IHU On-Line*)

**rocracia moderna prossegue sendo uma das premissas dessa banalidade do mal?**

**Françoise Collin** – A banalidade do mal, fórmula que foi mal compreendida na época por seus leitores, quando ela visava à exterminação dos judeus, não significa que o mal cometido seja banal, mas que, infelizmente, o mal não é cometido por grandes criminosos, havendo exceção, mas por aqueles que se podia crer serem pessoas honestas, honestos pais de família, como ela o diz, e potencialmente por cada um de nós, se ele/ela não exerce constantemente sua vigilância e sua faculdade de julgar. Assim, sob o nazismo, milhares de “pessoas bravas” não protestaram, deixaram massacrar seus vizinhos, seus próximos, como se não percebessem nada. O crime não está somente no fato de abster-se de julgar e de decidir, de tomar partido. A banalidade do mal é o mal da covardia, que nos leva a afastar-nos do assassinato dos próprios vizinhos como se não nos dissesse respeito. E mais: que se “deixe fazer”, fechando-se sobre o único cuidado de si.

**IHU On-Line – De que forma podemos compreender a afirmação de Arendt de que o território do qual emergiu o monstro totalitário é o mesmo de onde surgiu a democracia liberal?**

**Françoise Collin** – No que diz respeito à Europa, em todo o caso, é lá, com efeito, que foi fundada a democracia, isto é, o poder do povo pelo povo. Como esta mesma Europa, e esta Alemanha que foi o berço do pensamento das Luzes, puderam dar lugar ao totalitarismo? Não há resposta lógica (mesmo se numerosas análises podem esclarecer o surgimento do nazismo e de Hitler numa Alemanha humilhada por sua derrota na

Primeira Guerra Mundial e por uma miséria que atingia as classes médias). Em todo o caso, vemos que a grandeza do pensamento jamais preserva da decadência política.

**IHU On-Line – Como percebe a influência de Heidegger na obra de Arendt? Em que aspectos ela rompe e supera seu pensamento?**

**Françoise Collin** – O ensinamento de Heidegger<sup>58</sup>, de quem ela era aluna, foi determinante para Arendt em sua juventude, pelo menos porque ele lhe passou a convicção da importância de “pensar”, e de pensar por si mesma. Ela jamais o negou, já que ela publicou suas obras nos Estados Unidos após a guerra. Ela não é a única a ter pensado fundamentada em Heidegger, sem segui-lo, no entanto, em sua deriva. Não se pode esquecer que outros pensadores, e mesmo outros pensadores judeus, tão importantes como Emmanuel Lévinas<sup>59</sup> (de quem se celebra o centenário de nascimento), também foram entusiastas do pensamento de Heidegger, de quem também seguiram os seminários antes da guerra. Pode-se hoje, anos mais tarde, detectar tudo o que, no pensamento do filósofo, tinha ressonâncias danosas, mas, no momento de sua recepção, em todo o caso, não teve tal ressonância. Este é todo o mistério da polissemia de uma obra... No entanto, não se pode, em algumas linhas, analisar o que em Arendt é herança de Heidegger. Digamos, ao menos, que o que não o é, é a idéia da necessidade da iniciativa singular “se manifestar pela palavra e pela ação” como “alguém”, em relação não com o Ser, mas com a pluralidade dos outros. O “hören” [escutar] que, em Heidegger, é a escuta do Ser, de cada ‘estar-aí’ solitário, é simultaneamente para Arendt escuta dos outros, os “alguéns” na constituição de um mundo.

<sup>58</sup> Martin Heidegger de Messkirch (1889-1976): filósofo alemão. Sua obra máxima é *O ser e o tempo* (1927). A problemática heideggeriana é ampliada em *Que é metafísica?* (1929), *Cartas sobre o humanismo* (1947) e *Introdução à metafísica* (1953). Sobre Heidegger, a *IHU On-Line* publicou na edição 139, de 2-05-2005, o artigo “O pensamento jurídico-político de Heidegger e Carl Schmitt. A fascinação por noções fundadoras do nazismo”. Sobre Heidegger, confira as edições 185, de 19-06-2006, intitulada *O século de Heidegger*, e 187, de 3-07-2006, intitulada *Ser e tempo. A desconstrução da metafísica*, disponíveis para download no sítio do IHU, [www.unisinos.br/ihu](http://www.unisinos.br/ihu). Confira, ainda, o n° 12 do *Cadernos IHU Em Formação* intitulado *Martin Heidegger. A construção da metafísica*. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>59</sup> Emmanuel Lévinas: filósofo e comentador talmúdico, nasceu em 1906, na Lituânia, e faleceu em 1995, na França. Desde 1930 era naturalizado francês. Foi aluno de Husserl e conheceu Heidegger, cuja obra *Ser e tempo*, de 1927, o influenciou muito. “A ética precede a ontologia” é uma frase que caracteriza o pensamento de Lévinas. Ele é autor do livro que o consagrou *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité* que foi traduzido para o português com o título *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 2000. No Brasil, a Editora Perspectiva, publicou *Quatro leituras talmúdicas*, em 2003, e a Editora Vozes, *De Deus que vem a idéia*, em 2002. (Nota da *IHU On-Line*)

## Um pensamento e uma presença provocativos

*Entrevista especial com Michelle-Irène Brudny*

Michelle-Irène Brudny é filósofa e professora na Universidade de Rouen, França, e uma das divulgadoras do pensamento arendtiano na França. Ela é autora de **Karl Popper: un philosophe heureux**. Paris: Grasset, 2002 e **Hannah Arendt ou la seduction. Essai de biographie intellectuelle**. Paris: Grasset, 2006. É professora (Professeur) na Universidade de Rouen, França, e uma das divulgadoras do pensamento arendtiano na França. Segundo Brudny, tanto o pensamento quanto a presença de **Hannah Arendt** são provocativos: “Hannah Arendt é por vezes deliberadamente provocante, visando obrigar os outros à reflexão, a partir de perspectivas inesperadas”. E continua: “Segundo Irving Howe, para citar apenas um exemplo, quando Hannah Arendt estava em um recinto, sua ascendência sentia-se por todas as pessoas presentes”. As afirmações foram feitas por Brudny em entrevista à **IHU On-Line**, por e-mail, em 27 de novembro de 2006.

**IHU On-Line – Por que razão poucas vezes outro pensador teria desencadeado tantas paixões e sedução quanto Hannah Arendt? Seu pensamento é uma provocação?**

**Michelle-Irène Brudny** – Eu não sei se poucos entre outros pensadores suscitaram tanta paixão, mas Hannah Arendt é uma pensadora frequentemente polêmica, tanto mais por ter guardado um certo distanciamento em relação à filosofia tradicional, como ela disse em várias ocasiões e notadamente na entrevista com Günter Gaus em 1964, junto à televisão alemã. Hannah Arendt é, por vezes, deliberadamente provocante, visando obrigar os outros à reflexão, a partir de perspectivas inesperadas. O exemplo mais conhecido de expressão de paixões no plural seria a controvérsia em torno

de Eichmann à Jerusalém, tanto da parte de seus críticos quanto dela própria. Um certo número de questões éticas está igualmente em jogo de per si e Léon Poliakov, autor do célebre *Breviário do ódio*, desde 1951, perguntou-se mais tarde se era possível debater de maneira inteiramente racional tais questões. Muitos escritores e críticos literários descreveram essa sedução, à qual gerações sucessivas parecem receptivas. Segundo Irving Howe, para citar apenas um exemplo, quando Hannah Arendt estava em um recinto, sua ascendência sentia-se por todas as pessoas presentes.

**IHU On-Line – Em que sentido não é possível dissociar a obra dessa filósofa de sua biografia? Ainda tomando em consideração a trajetória de vida de Arendt, como a influência de seus mestres filosóficos se revela e é superada na filosofia que desenvolveu? O que a pesquisa que a senhora desenvolveu nos documentos inéditos de Arendt revelou sobre esse aspecto? E, por fim, há mudanças na filosofia de Arendt em função de seu período americano? Quais seriam essas mudanças?**

**Michelle-Irène Brudny** – A vida de Arendt é como uma “encruzilhada” muito exposta. Sua juventude na Alemanha da República de Weimar, posteriormente em Paris, seu refúgio provisório na Paris dos exilados do nazismo, finalmente Nova Iorque e os Estados Unidos durante a guerra e na efervescência do pós-guerra. Sua primeira obra, após sua tese sobre o Conceito do amor em Santo Agostinho, é precisamente uma biografia, aquela de Rahel Varnhagen que mantinha um célebre salão em Berlim. Em seguida, aparece um longo manuscrito intitulado *Antisemitismus*, cuja publi-

cação está brevemente prevista no tomo IV das obras póstumas, das quais Jerome Kohn é o incansável editor científico, com o título *The Jewish writings*. Entre a maior parte redigida antes de 1933 de Rahel e *Antisemitismus* (1938-40), Hannah Arendt “milita” para salvar crianças judias. Esta dimensão militante perdurará, como salienta, de uma outra forma, Miguel Abensour.

Arendt explica que ela não antecipou o genocídio dos Judeus, cuja antecipação teria sido, inclusive, impossível, visto que faltaria poder concebê-lo, mas que desde os anos de 1929-1930 todo seu mundo havia mudado e ela tinha compreendido quem era Hitler e o que ele fazia.

Seu período americano, que começa com a militância e o engajamento, também me ressurgem na continuação do exílio em Paris. Uma das pistas para novas reflexões seria, em última instância, a distinção entre o político e o social que constitui, inclusive, um dos elementos essenciais de *Reflections on little rock*.

**IHU On-Line – Qual é a maior contribuição dessa filósofa para inspirar a luta contra os perigos que rondam a democracia no século XXI? E sobre os totalitarismos que ainda existem nas sociedades, como a filosofia de Arendt pode auxiliar-nos a entendê-los e, sobretudo, a propor novas soluções políticas? Michelle-Irène Brudny** – O fato que o dito terrorismo da Al-Qaeda constitua o terceiro grande totalitarismo é um problema e não uma afirmação, eis uma das mais importantes questões dos dias de hoje. A inspiração é simplesmente permanecer alerta, pensar o acontecimento, perceber o que é inédito e não remetê-lo ao que já é conhecido, como ela explica em seu artigo “Compréhension et politique”, de 1953, a propósito do totalitarismo. Esta vigília ou vigilância da reflexão não é tarefa fácil, visto que, como bem o sabemos, a história não se repete.

## A crise da participação política

Entrevista com Lisa Disch

Lisa Disch é Ph.D. pela Rutgers University, EUA e leciona no Departamento de Ciência Política da Universidade de Minnesota, Estados Unidos. Suas especialidades são teoria política, história do pensamento político, teoria feminista, processos eleitorais e teoria democrática, entre outras. Disch é autora de inúmeras obras, dentre as quais citamos: **Hannah Arendt and the Limits of Philosophy**. New York: Cornell University Press, 1994. Recebeu vários reconhecimentos acadêmicos por suas pesquisas. O mais recente deles é o prêmio Arthur “Red” and Helene B. Motley Exemplary Teaching Award, 2001-2002.

Na opinião da filósofa americana Lisa Disch, Hannah Arendt “persistentemente dirige nossa atenção para a crise da participação política, que é uma entre outras tantas em nosso tempo”, mas que “é freqüentemente negligenciada”. E continua: “Uma das mais interessantes lições que acredito que Arendt extraiu da Revolução Americana diz respeito à necessidade de criar instituições que promovam liberdade política caso você queira que as pessoas a exercitem. Um dos comportamentos políticos apáticos de hoje se deve à falta de imaginação de nossas visões institucionais de democracia. Eleições competitivas e o sistema de dois partidos não acabam com isso!”. As declarações foram dadas em entrevista por e-mail à **IHU On-Line**, em 27 de novembro de 2006, refletindo sobre a importância do legado arendtiano para compreender os tempos em que vivemos.

**IHU On-Line – Arendt dizia que não era filósofa, mas que sua profissão era a teoria política. Quais são suas principais contribuições para se repensar a política na atualidade?**

**Lisa Disch** – Arendt persistentemente dirige nossa atenção para a crise da participação política. Essa é apenas uma entre outras tantas em nosso tempo, mas é uma que é freqüentemente negligenciada. Como Arendt bem compreendeu, a simples felicidade de agir em público é rara, frágil e subestimada.

**IHU On-Line – Uma das grandes preocupações dessa filósofa com relação à Modernidade era a tentação do homem para a interiorização e a conseqüente perda do espaço público ou a dignidade política. Essa preocupação ainda vale para o sujeito político contemporâneo?**

**Lisa Disch** – Sim, mas possivelmente de um modo diferente de como Arendt compreendeu isso. Ela era muito interessada no escapismo e em outras formas de cegueira voluntária às quais ela viu as pessoas se renderem durante o que veio a chamar-se Holocausto. Um dos problemas da sociedade de massas hoje é que as pessoas perdem tanto a privacidade quanto o gosto pela vida pública. Elas trabalham pelo salário até o ponto da exaustão, e então consomem ou dormem em seu tempo livre. Não há nem introspecção nem comprometimento ativo/engajamento.

**IHU On-Line – Levando em consideração a crítica de Arendt à política contemporânea, como podemos entender o comportamento político apático que hoje é uma realidade em nossas sociedades?**

**Lisa Disch** – Uma das mais interessantes lições que acredito que Arendt extraiu da Revolução Americana diz respeito à necessidade de criar instituições que promovam liberdade política, caso

you queira que as pessoas a exercitem. Um dos comportamentos políticos apáticos de hoje se deve à falta de imaginação de nossas visões institucionais de democracia. Eleições competitivas e o sistema de dois partidos não acabam com isso!

**IHU On-Line – De que forma podemos compreender a afirmação de Arendt de que o território do qual emergiu o monstro totalitário é o mesmo de onde surgiu a democracia liberal?**

**Lisa Disch** – Possivelmente essa seja uma das reivindicações de Arendt que faríamos bem em reservar. Ela parece tomar (de Heidegger) a ideia de que tanto liberalismo quanto totalitarismo têm raízes na sociedade de massas. Essa crítica tem um contorno elitista inútil àqueles de nós que lutamos para promover a democracia sob essas condições.

**IHU On-Line – Qual é a atualidade do pensamento de Arendt para a construção de uma ética-política feminista?**

**Lisa Disch** – As ideias de pluralidade de Arendt – a igualdade de todos em suas diferenças – e a *natalidade*<sup>60</sup> – a capacidade de começar algo novo – inspiraram várias feministas, inclusive a mim. Além disso, como Nancy Hartsock argumentou alguns anos atrás, Arendt tem uma noção cooperativa e inter-subjetiva de poder como ação conjunta, que é frutífero para o pensamento feminista. Embora o que Arendt tenha dito sobre política seja muito inspirador para as feministas, nós só podemos ir tão longe com uma pensadora que torne isso tão difícil quanto Arendt para analisar relações de poder pelas lentes do gênero.

**IHU On-Line – E quanto à participação política das mulheres, a filosofia arendtiana serve de parâmetro e inspiração?**

**Lisa Disch** – Sim, mas nem mais nem menos que para a participação de qualquer um.

<sup>60</sup> No original, “natality”. (Nota da tradutora)

## Simone e a dor dos outros

Por Maria Carpi

Maria Carpi é escritora gaúcha, nascida em 1939, na cidade de Guaporé. Formou-se na Faculdade de Direito e Ciências Sociais em 1962, na UFRGS e lecionou na Faculdade de Direito da PUCRS. Radicada em Porto Alegre, é membro do Instituto dos Advogados e foi, por duas vezes, conselheira pela Defensoria Pública e, posteriormente, pela OAB/RS, participando do Conselho Estadual dos Direitos da Criança e Adolescente (Cedica). Estreou na literatura em 1990. Entre suas obras publicadas citamos **Nos gerais da dor**. Porto Alegre: Movimento, 1990; **Desiderium desideravi**. Porto Alegre: Movimento, 1991; **Vi-dência e acaso**. Porto Alegre: Movimento, 1992; **Os cantares da semente**. Porto Alegre: Movimento, 1996; **Cadernos das águas**. Porto Alegre: WS Editor, 1998; **Poemas de amor**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1991; **A migalha e a fome**. Petrópolis: Vozes, 2000; e **A força de não ter força**, publicado em 2003 pela Editora Escrituras, de São Paulo.

Recebeu diversos prêmios, entre eles, a Menção Honrosa no Casa de las Américas/99 em Cuba pelo livro **As sombras da vinha**; o prêmio Revelação da Associação Paulista dos Críticos de Arte (1990) com **Nos gerais da dor**; e o Prêmio Açorianos/96 na categoria poesia pela obra **Os cantares da semente**. Em 2002, foi homenageada pelo Instituto Estadual do Livro (RS) com o fascículo dedicado a contar sua vida e obra.

Publicamos a seguir um depoimento e um poema de Maria Carpi sobre a pessoa de Simone Weil, escritos especialmente para a **IHU On-Line**, em 17 de novembro de 2003.

*Que eu desapareça a fim de  
que as coisas que vejo  
se tornem, por não serem  
mais coisas que vejo,  
completamente belas.*

Há livros que são somente livros, outros são o rosto. E não apenas o rosto do autor, pois, nesses, até a autoria desaparece, para dar lugar a condição humana. São o rosto da humanidade. Simone Weil retira-se para cumprir a encarnação do verbo. Não apenas desfaz-se a dicotomia entre pensamento e ação, entre palavra e pessoa – e é belo encontrar uma página em que o autor não desmereça com sua vida – mas, de maneira assombrosa, Simone não reivindica para si o enxergar longe nas mínimas coisas. Tudo é consagração da vida. E Simone deixa-se perpassar, conduto de alta sensibilidade, tanto pelo bem que almeja como pelo peso da gravidade, quando transforma o homem em lástima e matéria.

Sempre há uma distância enorme entre a dor individual e a dor alheia, essa que não nos diz respeito, que não interfere em nossa festa, que não nos acorda alta noite de um sono tranquilo, de que nem sequer suspeitamos ou que amortece-mos à primeira suspeita ou que desviamos o olhar, quando exposta nos noticiários, ou atrapalha o passo no passeio público. Mas Simone pessoaliza tudo o que o outro sofre. Assume a responsabilidade pela dor no mundo. Faz-se refém da graça, aliviando a carga do próximo e do longínquo. Filósofa, trabalha em paridade com os mineiros e operários de grandes fábricas. Não há divisas entre países, quando o outro é vergastado pela infâ-

mia e ei-la inserida na chaga de Espanha ou participando da resistência contra a desumanização. Não há fronteiras entre o passado e o futuro, tudo é presente para quem assume a responsabilidade da existência. E tanto a vemos junto à serenidade de Antígona ou curvada ao poema da força de todas as Ilíadas, como também a vemos, por ter vivenciado a retidão do rosto, em nossas páginas, atualíssima, através das asas de seu espírito, pon-do-nos a refletir por que ainda não edificamos a morada da fraternidade.

Simone não é apenas o ponto de junção entre o antigo e o novo testamento. Como profeta, antecipa o Messias e, como mártir, atualiza os profetas. Pessoalmente devo muito a Simone Weil: eu necessitava encontrar uma escrita que fosse testemunho de vida. Ao interpretar-lhe a letra, ilumino-me, olhando-a face a face, videira enraizada no amor. Pois, como bem diz: “Quem é desenraizado, desenraiza. Quem é enraizado, não desenraiza”. Ainda pouco se pensou sobre os seus escritos. Muito pouco foi assimilado da profundidade de suas reflexões. Ocorre que, sendo Simone essencialmente palavra viva, ela continuará falando-nos. Não fazendo parte de escolas e de modismos, permanece em sua luz, se olharmos para o firmamento, quando a escuridão nos cobre.

### **A gravidade e a graça de Simone Weil**

No arvoredo do mundo, pesavam as estrelas, e o número enlaçava a galáxia. Estendeu a mão ao perfume para colher os espinhos. Vertia dos rios

sufragados na bilha, vertia dos vinhedos enredados no ar, brotava do sangue, a ferida agasalhada. Era de outrem, com outro nome e outro rosto, mas a furtou para si, dando-lhe o hálito. A graça de ser raiz distendeu-lhe asas para levantar a secura da árvore rendida ao fruto que se desprendera à sacralidade da boca. Esse ferimento sem pátria, órfão, de onde vinha vinhado com a rosa estampada? De onde vinha esse balido de corça, esse arrulho de pomba com olhos de rubi, esse broto de oliveira entre cardos? A pele da comoção a tudo inocentava. A pele entranhava a culpa do dardo. Era um fogo sem calendário, fora de sua esfera, sem o amparo da sarça, sem as sandálias. E com os lábios quentes sorveu toda a resina do lenho, sorveu a repugnância na brandura da chaga. Um turbilhão de pássaros nas veias não erguem a âncora. O pensamento se torna epiderme e afunda a roldana e o balde na vertigem consagrada. O abismo levita. Quem alardeou a nudez nos jardins do éden? E estando a fogueira acesa, no altar do sacrifício, os olhos ainda procuram pelo cordeiro. A faca desembainhada necessita se agasalhar na carne. O firmamento se move e o sol a cobre de sua sombra.

## “Um pensamento extremamente humano, uma coerência irretocável...”

*Entrevista com Maria Clara Bingemer*

Maria Clara Bingemer é graduada em Comunicação Social, mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, PUC-RJ, com dissertação intitulada Deus em todas as coisas. A teologia trinitária dos exercícios espirituais de Santo Inácio de Loyola. Doutorou-se em Teologia Sistemática pela Pontifícia Universidade Gregoriana, PUG-Roma, tendo sua tese o título Deus e o divino serviço. Mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. Ela estuda e escreve sobre Simone Weil, demonstrando encantamento pela vida da filósofa Simone.

Maria Clara é jornalista, teóloga e professora da PUC-Rio e integra o Centro Loyola de Fé e Cultura – CLFC. Tem mais de 20 de livros publicados. Entre eles citamos **O mistério de Deus na mulher**. Petrópolis: Vozes-Iser, 1990; **O lugar da mulher**. São Paulo: Loyola, 1990; **O segredo feminino do mistério**. Petrópolis: Vozes, 1991; **Mulher e relações de gênero**. São Paulo: Loyola, 1994; **Jesuítas e leigos. Servidores da missão de Cristo**. São Paulo: Loyola, 1997; **A Igreja e os Intelectuais: contribuição para a construção da sociedade**. Bauru: Edusc, 1998; **A experiência de Deus num corpo de mulher**. São Paulo: Loyola, 2002; e o mais recente **Deus amor: graça que habita em nós**. São Paulo/Valência: Paulinas/Siquem, 2003. A teóloga Maria Clara concedeu entrevista à **IHU On-Line** em 17 de novembro de 2003.

**IHU On-Line – Qual é a principal contribuição de Simone Weil à sociedade?**

**Maria Clara Bingemer** – Creio que Simone Weil, apesar de sua curta vida, produziu um pensamento de uma fertilidade, uma seriedade e uma profundidade raras. Creio que sua principal contribuição para os nossos dias é essa capacidade única que ela tem de unir mística e ação, política e contemplação, compaixão e senso de justiça, experiência e práxis. Ou seja, seu pensamento é habitado pela contradição e por isso extremamente humano, e sua vida é de uma coerência irretocável, o que dá ainda mais credibilidade ao seu pensamento. Trata-se de uma figura de mulher única e ímpar no século XX. Sua fragilidade de mulher e sua saúde combalida se aliam a uma imensa e descomunal força de espírito e de coração que não lhe permitiam jamais deixar indiferente ninguém que a encontrasse. Seu aparente antijudaísmo (dificuldades com o Antigo Testamento, por exemplo) criou muita polêmica. Mas, na verdade, Simone tinha extremo amor por muitos textos do Antigo Testamento (os Profetas, sobretudo o Deutero-Isaías, o livro de Jó etc.) e só tinha problemas com os que reputava materialistas e violentos. Jamais se poderia acusá-la de anti-semitismo nem de qualquer outro tipo de intolerância com qualquer grupo humano. Foi, antes de tudo, uma mulher livre e, como mulher livre, aderiu, de pleno coração, ao Cristo.

**IHU On-Line – O que ela aprendeu junto aos operários e o que lhes ensinou?**

**Maria Clara Bingemer** – Aprendeu que o trabalho moderno escraviza as pessoas, transformando-as em coisas e transformando as coisas em

peessoas. Sua experiência na fábrica lhe ensinou que nenhuma poesia feita sobre o povo é verdadeira, se nela não estiverem presentes também a experiência de conviver com o povo e a fadiga nascida dessa convivência. Ela diz que aquele ano de fábrica matou sua juventude e marcou-a, indelévelmente e para sempre, com o estigma da escravidão. A partir dali, todas as vezes que alguém se dirigia a ela com delicadeza e consideração, ela pensava ser um engano. Por outro lado, aprendeu também muitas coisas sobre o poder: que ele é uma falácia para o poderoso e uma tentação permanente para o oprimido. Aos operários ensinou-lhes que tinham a capacidade de pensar. Ela os estimulou a não deixar que a máquina engolissem suas vidas, não só fisicamente, mas também espiritualmente, mentalmente. Procurou dar-lhes pistas com seu ensino informal, para que eles usassem sua razão, não deixassem morrer seu senso estético e buscassem, na arte, uma válvula de escape daquela morte em vida que o trabalho lhes impunha.

**IHU On-Line – Qual é a percepção que levou Simone a dizer “ali tive, de repente, a certeza de que o cristianismo é, por excelência, a religião dos escravos, que os escravos não podem não aderir a ela, e eu entre os outros”. O que significa essa frase?**

**Maria Clara Bingemer** – Ela vinha da experiência da fábrica, onde sentiu toda a escravidão que marcou de maneira indelével seu corpo e seu espírito. Essa experiência em Portugal deu-se em Povoá do Varzim, uma aldeia portuguesa de pescadores e foi no dia 15 de setembro, festa de Nossa Senhora das Dores. Ela percebeu lá que seu lugar era entre os mais pobres, os desvalidos, os escravizados pela opressão. O Pe. Perrin, em páginas de extrema delicadeza espiritual, em seu livro *Mon dialogue avec Simone Weil* diz ter certeza de que ali Nossa Senhora foi medianeira de uma graça especial para Simone: a percepção do rosto de Jesus Cristo no rosto dos mais pobres e dos escravos. Para Simone, portanto, a experiência de Deus estará sempre unida à experiência de comunhão solidária e compassiva com os mais pobres.

**IHU On-Line – O que ela teria para dizer ao cristianismo hoje?**

**Maria Clara Bingemer** – Ela diria muitas coisas: que é preciso tomar cuidado para que o peso da instituição não sufoque os carismas e as autênticas experiências de Deus; que o cristianismo é a religião dos pobres e desvalidos deste mundo e que é preciso deixar isso sempre mais claro, não compactuando com o império da dominação e do lucro desenfreado; que usar a força pode ser necessário em algumas circunstâncias (a tirania, por exemplo, ou o genocídio, como o nazismo), mas que a violência nunca é a melhor solução e que a guerra nunca pode ser chamada de justa nem, muito menos, de santa. E, sobretudo, que possa ser santa uma pessoa que vive em estreita comunhão de amor com Deus, sem pertencer visível e explicitamente à instituição eclesial. E, finalmente, que é preciso descobrir e valorizar esses testemunhos anônimos, esses santos sem igreja e sem capela nem coroa, mas que são sal da terra e luz do mundo.

**IHU On-Line – O que ela teria a dizer às universidades e ao mundo intelectual acadêmico?**

**Maria Clara Bingemer** – Ela sempre considerou a formação intelectual como um privilégio, mas um privilégio terrível. Chamaria a atenção para a imensa responsabilidade que têm os intelectuais cristãos no mundo de hoje, diante da injustiça, da divisão e da violência que se abate sobre o mundo. Simone jamais percebeu o conhecimento adquirido nas melhores instituições acadêmicas francesas como algo que lhe permitisse subir na vida ou adquirir privilégios, mas como algo que a faria capaz de ajudar as pessoas mais pobres e desprotegidas, mostrando-lhes que, se elas buscavam realmente a verdade, poderiam alcançá-la, talvez muito mais e muito mais profundamente que o intelectual soberbo que pensava possuí-la. Na verdade, a vida intelectual para Simone é sinônimo de busca da verdade.

**IHU On-Line – O que ela teria a dizer ao mundo do trabalho, aos imigrantes, aos menos privilegiados?**

**Maria Clara Bingemer** – Que não se deixem confirmar em sua condição oprimida; que lutem, que se unam, que se reúnam, que pensem juntos; que participem de atividades culturais e artísticas, pois a cultura e a arte abrem as mentes e os corações para percepções outras que ajudam a não ser subjugados pelo trabalho embrutecedor. Diria que o amor e a fraternidade são possíveis e que é preciso buscar a verdade de onde se está. E que o lugar deles é tão digno e precioso para fazer o mundo entender isso como o lugar da universidade e o do poder.

**IHU On-Line – Qual seria a palavra de Simone Weil hoje sobre guerra, opressão e paz?**

**Maria Clara Bingemer** – Apesar de não ser uma pacifista no sentido literal, Simone Weil tem inten-

ções verdadeiramente luminosas e inspiradoras sobre a questão da violência e sobre o mal que esta faz à humanidade. Uma de suas grandes dificuldades com a Igreja eram episódios como o das cruzadas e o da inquisição, em que a Igreja, no seu dizer, compactuou com o império da força. Simone dizia que conhecer a força, mas não fazer uso dela, era a verdadeira atitude ética e moral que o ser humano podia ter. Mais tarde, ela participou da resistência, mas mesmo seu projeto das enfermeiras de primeira linha era não-violento, no sentido de que as enfermeiras pretendiam expor-se à morte, sim, mas não desejariam matar, pelo contrário, se proporiã a cuidar dos feridos de ambos os lados.

## “Exemplo coerente de lucidez política e penetração filosófica”

*Entrevista com Fernando Eduardo de Barros Rey Puente*

Fernando Eduardo de Barros Rey Puente é graduado em Filosofia e Psicologia, mestre em Filosofia pela Freie Universität Berlin (F.U.B.) Berlin, Alemanha, doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), tendo sua tese o título *Os sentidos do tempo em Aristóteles*, e pós-doutor pela Universidade de São Paulo (USP). É autor de **As concepções antropológicas de Schelling**. São Paulo: Loyola, 1997 e **Os sentidos do tempo em Aristóteles**. São Paulo: Edições Loyola, 2001. Organizou o livro **Os filósofos e a mentira**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. Entre os trabalhos apresentados sobre Simone Weil, Fernando Rey Puente escreveu, no ano de 2000, *Simone Weil: geometria, sofrimento e cruz. Da ciência e da tragédia gregas aos mistérios cristãos. O professor foi um dos organizadores do Colóquio Simone Weil, promovido pela UFMG, em agosto de 2003.*

Como estudioso de Simone Weil, o professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) Fernando Rey Puente, concedeu entrevista à **IHU On-Line** em 17 de novembro de 2003.

**IHU On-Line – Qual é a contribuição mais importante de Simone Weil para a filosofia?**

**Fernando Rey Puente** – Parece-me difícil individuar “a mais importante contribuição” de Simone Weil para a filosofia. Os superlativos são sempre problemáticos... Contudo, gostaria de chamar a atenção para o fato de que nela, de modo excelente, teoria e vida estão intimamente articuladas. Basta que se recorde da importância que filósofos atuais, como Pierre Hadot<sup>61</sup>, conferem a essa no-

ção de pensar a filosofia como modo de vida, e não simplesmente como atividade teórica, para constatar-se a importância que uma obra como a de Simone Weil tem para a filosofia do século passado e, mais ainda, do nosso. No século XX, quando a maior parte dos intelectuais engajados comprometeu-se acriticamente com alguma ideologia, de esquerda ou direita, ou permaneceu alheia aos acontecimentos político-sociais de sua época ao mergulhar na vida acadêmica, fecunda, mas distante da vida cotidiana dos seus concidadãos, ela, pelo contrário, jamais se deixou enredar em nenhum tipo de grupo ou partido político e, mais importante, jamais deixou de participar dos eventos políticos e sociais, bem como de fazer o enorme e difícil esforço de pensá-los filosoficamente. Por essa razão, talvez, e aqui recaio nos superlativos, é o exemplo mais coerente de lucidez política e penetração filosófica do século passado ao aliar a perspicácia política de um Maquiavel e um Marx aos interesses e à penetração filosófica de um Platão ou Kant.

**IHU On-Line – Poderia explicar a frase de Simone Weil que está no seu site ([www.fafich.ufmg.br/~ferey/](http://www.fafich.ufmg.br/~ferey/)): “O método próprio da filosofia consiste em conceber claramente os problemas insolúveis em sua insolubilidade, depois simplesmente em contemplá-los, fixamente, incansavelmente, durante anos, sem nenhuma esperança, na espera. Segundo esse critério, há poucos filósofos. Poucos é ainda dizer demais”. Qual é a atualidade desse conceito?**

<sup>61</sup> No Brasil, deste autor, foi publicado o livro **O que é a filosofia antiga?**. São Paulo: Loyola, 1999. (Nota da **IHU On-Line**)

**Fernando Rey Puente** – No meu site, queria, de algum modo, render homenagem a um pensador (e não digo propositalmente ‘a uma pensadora’, pois não a julgo grande apenas dentre as filósofas...) que sempre me fascinou e que me parece profundamente injustiçado pelos meios acadêmicos brasileiros. Simone Weil, é verdade, desprezava esses meios acadêmicos e dirigia a ele acerbas críticas, como se pode ler em sua última obra escrita: *O enraizamento*. Não creio que se trate de advogar a atualidade da frase que está na página inicial de meu site, a menos se entendermos que em filosofia ‘atualidade’ pode querer dizer, no mais das vezes, perpetuidade ou perenidade de um tema ou problema. Acredito que, quando mergulhamos, profundamente no exercício do pensamento ou, ao menos, podemos ler e apreciar os poucos seres humanos que o fizeram, damos conta de que o mais difícil para um pensador é realmente a capacidade de contemplar um problema sem querer resolvê-lo rapidamente. Talvez essa contemplação de um problema filosófico, vamos dizer, das grandes antinomias que a filosofia, apesar de sua diversidade, apresenta-nos através dos séculos, seja uma das tarefas mais difíceis do pensar e que distingue de modo radical os verdadeiros pensadores, que são realmente muito poucos ao longo da história, de seus continuadores, comentadores ou historiadores.

#### **IHU On-Line – Que relações o senhor estabelece entre Simone e Friedrich Nietzsche?**

**Fernando Rey Puente** – Tive oportunidade de abordar esse assunto mais extensamente em um artigo que escrevi há quase dez anos sobre esses dois pensadores e a reelaboração que ambos fizeram do mundo grego. Creio que a única grande semelhança entre ambos é a intensidade, a integridade e a veracidade que se depreende dos textos filosóficos desses autores. No mais, são autores completamente diversos. A própria Simone Weil em uma carta endereçada a seu irmão, um dos mais importantes matemáticos do século XX, André Weil, e contida no volume *Sur la Science*, relata a sua aversão a Nietzsche, mesmo quando

ele, como Simone Weil diz, “exprime as coisas que eu penso”. A apropriação e reconstrução que ambos fazem do mundo grego é diametralmente oposta. Como um de seus maiores intérpretes, Miklos Veto, afirmou em seu livro *La métaphysique religieuse de Simone Weil*: “Nenhum pensador deste século foi mais influenciado por Platão do que Simone Weil e quase todas as questões fundamentais do platonismo cristão são debatidas nessa obra, que é o único exemplo de especulação mística platônica e cristã de nosso século” (p.148)<sup>62</sup>. Ora, a posição de Nietzsche em relação a Platão é bastante crítica, como se sabe, embora isso mostre também a extrema importância deste pensador para ele, ainda que, muitas vezes, seja para caricaturá-lo e tê-lo como adversário exemplar. Do mesmo modo, a avaliação que ambos faziam dos estóicos ou o modo como avaliavam a contribuição de Roma é radicalmente divergente.

#### **IHU On-Line – O que Simone Weil teria a dizer à filosofia brasileira?**

**Fernando Rey Puente** – Não acredito que se possa falar em uma filosofia brasileira, mas, sim, em uma filosofia realizada no Brasil. Nesse caso, acho que ela tem algo a dizer não apenas ao Brasil, mas ao mundo todo. Um forte indício disso é o fato de, praticamente, todas as suas obras já terem sido traduzidas no Japão, e, além disso, há diversos pesquisadores japoneses da obra weiliana. O mesmo pode-se dizer da Itália, país que, provavelmente juntamente com o Japão, tem o maior número de investigadores de sua obra e onde vários colóquios e congressos, acerca de seu pensamento, ocorrem com muita frequência. No Brasil, cabe mencionar o trabalho de Eclea Bosi que, a partir do final dos anos 1970, muito contribuiu para a maior difusão da obra de Simone Weil. Lamentavelmente, os meios filosóficos brasileiros continuam a ignorar uma obra profunda, original e radical. Creio que para os estudantes no Brasil descobrir uma pensadora que reflete com argúcia os problemas sociais e políticos, não ignorando, contudo, a dimensão espiritual, seria de grande importância.

<sup>62</sup> Miklos VETÖ, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Paris: L’Harmattan, 1997. (Nota da *IHU On-Line*)

**IHU On-Line – De que maneira se relacionam em Simone a dimensão de intelectual, de filósofa e suas preocupações sociais e seu compromisso com a classe operária tão radicalmente vivido?**

**Fernando Rey Puente** – A relação entre essas áreas, em Simone Weil, é de integração total. Não podemos pensar dicotomicamente em duas fases dela, a primeira, típica da pensadora política, e a segunda que poderia ser caracterizada por preocupações mais religiosas e espirituais. Não devemos esquecer que a sua última obra, *O enraizamento*, escrita em 1943, ano de sua morte, assinala, com clareza, o grande projeto filosófico de Simone Weil, a saber, a construção de uma civilização alicerçada na espiritualidade do trabalho. Aliás, é precisamente esse aspecto que Robert Chénavier – atual presidente da Associação dedicada ao pensamento de Simone Weil e à publicação de uma revista especializada em seu pensamento – ressalta em sua obra recém-publicada *Simone Weil. Une philosophie du travail*<sup>63</sup>. O que vemos, em seus textos, é a metamorfose contínua da vida em reflexão filosófica, tanto na sua experiência como operária, como professora, como participante de greves e de sindicatos, bem como da Guerra Civil Espanhola. Dessas experiências nascem textos de profunda lucidez e reflexões originais e ousadas sobre a noção de trabalho, sobre o colonialismo, sobre a guerra etc.

**IHU On-Line – Para ela, então, religião e ciência são indissociáveis?**

**Fernando Rey Puente** – Seu grande projeto é o de mostrar a complementaridade entre ciência e religião. Por isso, ela se interessava tanto pela física e pela matemática. Mas o que ela buscava era integrar as reflexões científicas com as espirituais. Por essa razão, falava do caráter científico e rigoroso da mística. No fundo, ela procurava ressignificar a ciência, buscando para ela uma dimensão simbólica e espiritual que foi progressivamente posta de lado. O interesse por essa dimensão faz-nos compreender melhor o porquê de seu fascínio pelos pitagóricos, para os quais a precisão matemática dos números era acompanhada de sua dimensão simbólica e espiritual. As análises de Simone Weil sobre a atenção, o tempo, a força, a Providência, dentre tantos outros aspectos, convencerão, pouco a pouco, a comunidade acadêmica do caráter abissal de seu pensamento. Um filósofo de ampla circulação midiática como Comte-Sponville declarou recentemente, em conferência pronunciada na Sorbonne e que será proxima-mente editada nos *Cahiers Simone Weil* (a revista especializada em seu pensamento), que, para ele, os dois maiores pensadores do século XX eram Simone Weil e Ludwig Wittgenstein. Tal declaração assinala uma mudança que quero crer progressiva, e isso para o bem da própria filosofia. A maior divulgação da obra de Simone Weil poderia contribuir como alimento fecundo para o repensar das grandes questões filosóficas que se apontam neste século que se inicia.

<sup>63</sup> CHÉNAVIER, Robert. *Simone Weil. Une philosophie du travail*. Paris: Cerf, 2001. (Nota da *IHU On-Line*)

**“Se filosofar é interrogar,  
Simone Weil soube fazê-lo com extraordinária argúcia”**

*Entrevista com Emilia Maria Mendonça de Moraes*

*Emilia Maria Mendonça de Moraes é filósofa pela Universidade Federal de Pernambuco, UFPE. É mestre em Filosofia pela USP, com dissertação intitulada Os paradoxos da liberdade – política e pedagogia na filosofia de Jean-Jacques Rousseau, e doutora em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP. Emilia, que é professora aposentada da UFPE e acompanhou intensamente a obra de Simone Weil, concedeu entrevista à IHU On-Line em 17 de novembro de 2003.*

**IHU On-Line – Como a senhora foi descobrindo a obra de Simone Weil, na sua vida?**

**Emilia de Moraes** – Meu primeiro contato com seu pensamento se deu no final da década de 1970, quando da publicação de *A condição operária e outros escritos sobre a opressão*, uma coletânea de textos de Simone Weil, organizada por Eclea Bosi. No início da década de 1980, tendo obtido uma bolsa para estudar na França, consegui adquirir todos os seus livros que tinham sido publicados até então, pela Collection Esprit (Gallimard), dirigida por Albert Camus, assim como os seus escritos mais orientados para a especulação filosófica e religiosa como *Attente de Dieu*, *Intuitions pré-chrétiennes*, e os três volumes dos *Cahiers*.

**IHU On-Line – Por que a senhora considera Simone Weil uma das maiores pensadoras do século XX?**

**Emilia de Moraes** – Uma das maiores pensadoras, a meu ver, sem dúvida alguma, apesar do caráter fragmentário de grande parte dos seus escri-

tos. E não pense que a estou comparando apenas com Simone de Beauvoir, Hannah Arendt ou Rosa Luxemburg, muito mais conhecidas e festejadas nos meios intelectuais. Situo Simone Weil entre os raríssimos grandes filósofos do século passado. Responder a esta questão passa necessariamente pela concepção do que julgo primordial ao exercício do pensamento e da filosofia. Atenho-me a um princípio quase esquecido em nossos tempos sombrios, muito caro aos filósofos antigos, porém a raros contemporâneos: pensamento e vida não devem ser dissociados, porque ambos se nutrem necessária e mutuamente. A vida de Simone Weil, como a de Rosa Luxemburg, é indissociável do seu pensamento. Todos os que a conhecem minimamente sabem disso e a sua coragem de viver ela soube, com sua inteligência e exigência de rigor teórico ímpares, traduzir em coragem de pensar, ou vice-versa, pois nessa inter-relação tão estreita fica muito difícil estabelecer prioridade ou precedência. Além disso, se filosofar é sobretudo interrogar, Simone Weil soube fazer isso com extraordinária argúcia. Como ela mesma reconheceu, não é muito difícil fazer uma crítica teórica; difícil mesmo é ousar questionar a crítica que já se consagrou e adquiriu algum prestígio acadêmico. Ela interrogou Marx e os marxistas com a autoridade espiritual de quem tinha rompido com os confortos burgueses, de quem tinha voluntariamente vivenciado a experiência da condição operária e testemunhado uma atenção incansável aos oprimidos. Porém, não foi apenas Marx, Lênin ou Trotski que ela interrogou. Judia por seu nascimento e inclinada ao legado espiritual do ca-

tolicismo por seu percurso místico voltado a Cristo – *Aquele que dissolveu a contradição entre o cordeiro e o pastor, sendo ele mesmo o bom pastor e o cordeiro imolado* –, ela foi uma questionadora irreduzível de aspectos doutrinários centrais ao judaísmo e à ortodoxia da Igreja Romana, desta última, sobretudo, enquanto, ao longo de toda a sua história, havia tutelado o livre exercício de pensar. É impossível classificá-la com qualquer rótulo filosófico; sua obra solitária está fadada a ser *outsider* em relação a todos os “ismos”, seja marxismo, seja anarquismo, judaísmo, cristianismo... Ela superou as amarras que nos cerceiam, não se curvando aos receios de parecer simpatizante nem da revolução nem da tradição. O testemunho de sua breve vida é raro e precioso, por nos mostrar como podem ser tangentes os dons do gênio e da santidade e como esses elos podem ser interessantes.

**IHU On-Line – Como ela entendia os conceitos de opressão e liberdade?**

**Emilia de Moraes** – A opressão era a outra, porém não menos decisiva, face da exploração; era tudo aquilo que tolhesse nos seres humanos o pleno desenvolvimento de suas capacidades operativas e reflexivas. A liberdade seria concebível tão somente num meio social em que todas as mais significativas ações humanas, sobretudo aquelas relacionadas ao trabalho produtivo, fossem orientadas pelo pensamento

**IHU On-Line – Quais foram suas grandes descobertas sobre a “condição operária” e qual é a atualidade dessa obra?**

**Emilia de Moraes** – Enquanto vários filósofos de sua geração, como Sartre ou Lukács, precisaram constatar desvios de rumo no socialismo histórico para reverem suas adesões ou simpatias partidárias, desde a década de 1930, ela interrogou os ideais mesmos da revolução proletária a partir de uma atenta leitura de Marx e de sua própria experiência como metalúrgica; embora reconhecesse que não tinha nenhum instrumental teórico melhor para pensar as relações de força no meio social do que o legado por Marx, desde cedo ela percebeu que a classe operária não poderia ser classe

dominante em lugar nenhum no mundo, enquanto o planejamento da produção estivesse (como até hoje ainda se mantém) desvinculado das operações propriamente produtivas; como classe que, na melhor das hipóteses, sabia lidar apenas com os resultados da ciência atrelada à tecnologia e não com o próprio método científico, estaria condenada a ser dominada pelos fatores de um Estado totalitário e burocrático. Enquanto porta-voz da revolução proletária, Marx teria, de fato, traído o seu próprio método, subordinando seu pensamento a ideais generosos, mas que não se sustentavam se nos detivéssemos em sua crítica da economia política.

**IHU On-Line – Como se relacionam Deus, a condição de escravidão, o compromisso social com seus contemporâneos e a vida acadêmica em Simone Weil?**

**Emilia de Moraes** – Ela pensou intensamente as relações entre o presumido amor de Deus e a desgraça (*malheur*) dos homens; aliás, este é o título de um dos seus mais belos e difíceis ensaios. Este mundo do qual Deus se retirou (o que remete à sua noção de *decriação*), teria sido subordinado à necessidade (aqui podemos identificar a sua filiação platônica). Se no meio físico a necessidade se traduzia em proporção e equilíbrio, no meio humano se transmutara em força cega e submissão. Resumindo e simplificando: a verdadeira ciência social seria aquela que, inspirada no modelo da natureza, concebesse com clareza a construção de um meio humano onde as forças sociais inelutavelmente antagônicas também pudessem se ordenar num possível equilíbrio, em que as lutas políticas se mantivessem *aquém de um certo limite de violência*. Quanto à vida acadêmica, ela a viveu sobretudo como aluna da École Normale Supérieure. Seu pensamento, denso e inclassificável, às vezes parece-me mesmo dotado de um certo anti-vírus acadêmico... Ela tinha formação não apenas em Filosofia, mas também em História da Ciência. Conhecia bastante bem a geometria euclidiana, a física antiga, moderna e contemporânea. Chegou a participar das reuniões do grupo Boubarkí, do qual o seu irmão, o grande matemático e geômetra André Weil, foi um dos fundadores. A recente

reedição dos seus *Cahiers*, com os escritos que não constavam da primeira edição, nos mostram isso. Foi ainda uma original intérprete dos pensadores gregos e fez uma leitura única de Homero e Platão, pelos quais tinha a mais alta estima. Todavia, menosprezava Aristóteles, que é o filósofo, por excelência, tanto para os comentadores da tradição tomista como para os filiados às correntes da filosofia analítica. Essa foi uma de suas grandes ousadias filosóficas e, talvez, o seu maior “pecado” acadêmico.

**IHU On-Line – Acha que a filósofa tem sido pouco conhecida nas academias brasileiras?**

**Emilia de Moraes** – Penso que o Brasil perde por ter ignorado ou sido desatento a essa pensadora que Camus considerou o único grande espírito do seu tempo e afirmou lamentar para sempre não tê-la conhecido em vida. As raras e tardias traduções que temos de seus livros (todos eles póstumos) carecem de introduções e notas críticas que

melhor guiem os leitores. No ano 2000, tive a tristeza de abrir as páginas ainda coladas do volume da primeira edição de *Opressão e liberdade* que constava da biblioteca do Instituto de Filosofia da USP, uma universidade que tem uma tradição de décadas de estudos marxistas... É lamentável que os poucos que a conheciam não a tenham introduzido no centro das discussões. Nossa esquerda, mais ou menos acadêmica, só teria ganho, se tivesse lido e meditado sobre o seu luminoso artigo, de 1933, inscrito naquele mesmo livro: “Allons-nous vers la révolution prolétarienne?”. Na década de 1980, foi publicado no Brasil o *Discurso sobre a servidão voluntária*, de Étienne la Boétie<sup>64</sup>, com a tradução de alguns comentários que constavam do volume lançado na França pela Ed. Payot. No entanto, o breve e belo ensaio que Simone Weil dedicou a este texto – “Méditations sur l’obéissance et la liberté” – embora constasse da edição francesa, foi suprimido da edição brasileira... Por quê?

<sup>64</sup> São Paulo: Brasiliense, 1987. (Nota da *IHU On-Line*)

## Simone Weil e a experiência da fé e do trabalho

*Entrevista com Maria da Penha Villela-Petit*

Maria da Penha Villela-Petit é filósofa e pesquisadora na *École Normale Supérieure* do *Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)*, de Paris. Villela-Petit é brasileira, porém radicada na França desde a década de 1960. Ela é pesquisadora emérita nos *Archives Husserl de Paris (Unidade de Pesquisa do CNRS)* e tem se dedicado, há longo tempo, ao estudo da fenomenologia. É também responsável pelo curso de *Estética do Institut Catholique de Paris* e membro ativo do *Comité Científico Jean Nabert*, da *Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil* e da *Associação dos Amigos de Emmanuel Mounier*. Petit estudou na PUC-Rio. Doutorou-se em 1968, sob a orientação de Paul Ricoeur, com a tese *L'intersubjectivité et l'être en commun dans la philosophie phénoménologique de Husserl*.

Para Villela-Petit a filósofa “*Simone Weil vive a filosofia como uma busca incansável da verdade*”. Weil fez questão de se empregar numa fábrica para sentir de perto as condições de trabalho que embruteciam a mente a ponto de impedir as pessoas de pensarem. É preciso destacar, ainda, a experiência de fé. Essa vivência de se pôr de joelhos, disse Villela-Petit, é, antes de tudo, uma “*lição de humildade e de lucidez em relação à condição humana*”, pois mesmo com todos os progressos, “*o sofrimento faz parte de nossa humana condição*”. Ela concedeu entrevista exclusiva por e-mail à **IHU On-Line**, em 12 de dezembro de 2005.

**IHU On-Line – Qual é o significado da experiência de fé vivida por Simone Weil que a fez, pela primeira vez, se pôr de joelhos? O que esse gesto oferece de simbólico para a realidade contemporânea?**

**Maria Villela-Petit** – É numa longa carta, escrita em 1942, ao dominicano Jean-Marie Perrin, em que Simone Weil (1909-1943) conta o que se passou com ela por ocasião de uma viagem à Itália, que, segundo sua amiga e biógrafa, Simone Pétrement, pode ser tida como um dos momentos mais felizes de sua existência. Eis o trecho em questão: “Em 1937, passei dois dias maravilhosos em Assis. Lá, encontrando-me sozinha na capelinha romana, do século XII, de Santa Maria degli Angeli, incomparável maravilha, onde frequentemente São Francisco havia rezado, algo mais forte que eu obrigou-me, pela primeira vez na minha vida, a me pôr de joelhos”.

Outro episódio significativo de sua forte atração pela revelação cristã de Deus é a visita que ela faz durante dez dias, entre o domingo de Ramos e a terça-feira de Páscoa, à abadia beneditina de Solesmes, onde, apesar de dores de cabeça constantes, ela assistiu a todos os ofícios. Na beleza do canto gregoriano, ela encontrou aquela alegria pura e perfeita que lhe permite compreender “a possibilidade de amar o amor divino através da nossa miséria, da nossa desgraça”. Como acrescenta, na mesma carta, que foi chamada de sua *Autobiografia espiritual*: “Vai daí que no decorrer dessas celebrações o pensamento da Paixão do Cristo entrou em mim uma vez por todas”. O que a experiência de se pôr de joelhos e de se deixar penetrar pelo mistério da paixão pode significar hoje para nós? Primeiramente uma lição de humildade e de lucidez em relação à condição humana. Por maiores que sejam os progressos nas diversas áreas, inclusive na medicina, o sofrimento faz parte de nossa humana condição. E torna-se mais aceitável se o compreendemos, assim como a morte, e que o filho de Deus não procurou esca-

par a ele, dando assim a prova maior de seu amor ao partilhar, até as suas últimas conseqüências, de nossa condição.

**IHU On-Line – Como caracterizaria o Deus conhecido e vivido por Simone Weil e deixado em suas obras? Como fé e filosofia estão unidas no pensamento de Weil?**

**Maria Villela-Petit** – A experiência que faz Simone Weil de Deus é essencialmente crística. É a de Deus, como se revela em Jesus Cristo, em particular na Paixão. Em outras palavras: é a do Deus que por amor se encarna, renunciando a sua onipotência e aceitando morrer na cruz. Deste Deus que é amor, ninguém, nem nenhuma instituição, pode ter o monopólio. Como filósofa, Simone Weil não hesita em criticar qualquer visão particularista, exclusivista de Deus, ditada por motivos, mesmo camuflados, de privilégio, de poder ou de prestígio. Sua reflexão incita a liberar a idéia de Deus das manipulações às quais ela é tantas vezes submetida, quanto pensamos Deus à nossa imagem, em benefício de nossa “causa”, com tudo aquilo que esta necessariamente comporta de mistificador, de ilusório. Quanto à filosofia, ela é, por assim dizer, consubstancial a Simone Weil. Suas experiências, inclusive aquelas que poderiam se qualificar de místicas, são sempre pensadas pela filósofa que ela é. Admiradora de Platão<sup>65</sup>, que, aos seus olhos, é o filósofo por excelência e que ela considera também como um místico, Weil não vê nenhuma discrepância essencial entre a verdadeira mística e a filosofia.

**IHU On-Line – Como ela compreende a filosofia e qual é a relação desta com os operários?**

**Maria Villela-Petit** – Simone Weil vive a filosofia como uma busca incansável da verdade, busca alimentada pelo desejo do Bem. Como ela observa na carta já evocada a Perrin, desde sua mais tenra infância, e embora não tivesse recebido nenhuma forma de educação religiosa, ela se vê possuída pela noção cristã de caridade, de amor ao próximo, que, muitas vezes, ela designa pelo

nome de “justiça”. Vários elementos de sua biografia confirmam seu desprendimento e a preocupação que, desde sempre, manifestara com a sorte dos mais necessitados. Durante a guerra de 1914-1918, ela e seu irmão André (que foi um dos maiores matemáticos do século XX) tinham um afilhado de guerra a quem enviavam o açúcar e o chocolate que recebiam. Ela ainda executava pequenas tarefas como colher feixes de lenha, para receber dos pais um dinheirinho e poder comprar algo mais para o “afilhado”. Com essa disposição inicial, não tarda a se interessar pela política e pela condição operária. Tais interesses não apenas se justapõem a sua busca da verdade, mas são partes integrantes dessa busca.

**A condição operária e o porquê do sofrimento voluntário**

Mas por que tentar uma experiência como a de experimentar em sua própria carne a vida da fábrica, como uma operária, isto é, como a simples executante de gestos repetitivos em uma cadência desumana? A resposta a esta questão encontra-se no texto intitulado *Experiência da vida na fábrica* quando, interrogando, ela enuncia: “Como abolir um mal que não se conhece?”. É por querer conhecer por dentro a realidade da condição operária, que ela anonimamente se fez operária. Isso lhe permitiu voltar a ler Marx, sabendo melhor do que se trata a oposição social entre os detentores do capital e os que trabalham na indústria, e sem precisar tecer ilusões sobre uma revolução proletária. Na fábrica ela vivenciou a experiência do abuso da força, como o que exercem os contramestres sobre os que lhes são subordinados. Assim, graças ao extraordinário vigor de seu pensamento, ela logo compreende que a simples mudança de classe no poder não significa o fim da opressão. Haverá sempre a diferença de força entre os detentores do poder e os executantes, que são a maioria, e que têm apenas o direito de obedecer às ordens. Toda a sua reflexão

<sup>65</sup> Platão (427-347 a. C.): Filósofo ateniense. Criador de sistemas filosóficos influentes até hoje, como a Teoria das Idéias e a Dialética. Discípulo de Sócrates, Platão foi mestre de Aristóteles. Entre suas obras, destacam-se **A república** e o **Fédon**. (Nota da **IHU On-Line**)

sobre a força como a noção a ser pensada quando se trata de analisar as relações sociais e, certamente, as relações internacionais, é de uma notável lucidez e conserva uma impressionante atualidade. É uma de suas mais belas e pertinentes reflexões sobre a força encontra-se em seu texto sobre a *Ilíada*<sup>66</sup>. Aliás, o título por ela escolhido para sua *leitura* do poema épico de Homero é explícito: “A *Ilíada* ou o poema da força”.

**IHU On-Line – Que aspecto da condição operária mais comoveu Simone Weil e como ela elaborou essa experiência?**

**Maria Villela-Petit** – Simone Weil não se empregou numa fábrica apenas, ou primariamente, por motivos passionais. Seu fito não era se comover, mas conhecer de perto a dureza do trabalho executado automaticamente pela repetição de gestos mecânicos. Ela pôde sentir até que ponto tal trabalho embrutece, esvazia a mente e impede de pensar. Hoje, apesar de máquinas mais poderosas e sofisticadas, o trabalho em muitos setores, e não apenas na indústria, é causa de muito estresse, tanto mais que é muito alta a percentagem de desemprego.

**IHU On-Line – Com base em sua vivência no mundo operário, qual é o conceito ideal de trabalho para Simone Weil?**

**Maria Villela-Petit** – Robert Chenavier<sup>67</sup>, no seu grande livro *Simone Weil, Une philosophie du travail* (Cerf, 2001), mostra, de maneira absoluta, como, para ela, o conceito de “trabalho” é o de uma atividade metódica, isto é, que procede por etapas segundo uma ordem determinada. Sendo assim, o conceito tem uma extensão muito vasta. Pode servir para designar tanto um trabalho manual quanto intelectual ou mesmo um exercício espiritual. O que importa é que quem trabalha pode ter uma verdadeira consciência do que está

fazendo e não ser apenas um mero executante, incapaz de apreciar o porquê de tal ou tal procedimento. Só assim ele pode se sentir livre, e portanto humano, diante da necessidade que determina e regula o que deve fazer para obter um resultado satisfatório.

**IHU On-Line – Como ela descobriu o cristianismo como religião dos escravos?**

**Maria Villela-Petit** – A sua experiência na fábrica lhe inculcara o sentimento da escravidão, como uma marca indelével. Foi nesse estado de espírito que, durante uma viagem a Portugal, ela entrou num vilarejo de pescadores no mesmo dia em que celebravam a festa do padroeiro. “As mulheres dos pescadores, escreve ela, davam voltas, em procissão, em torno das barcas, levando às mãos uma vela, e cantavam cânticos provavelmente muito antigos, de uma tristeza de cortar o coração. Nunca escutei nada tão comovente, senão o canto dos rebocadores do Voga. Foi então que, de repente, tive a certeza de que o cristianismo é por excelência a religião dos escravos, que a ele os escravos devem aderir, e eu dentre eles.” Este episódio em Portugal precede o de Assis. Vê-se, pois, como a experiência do trabalho operário, anônimo e humilde, contribuiu para que ela entendesse a mensagem de um Deus que se faz pequeno e humilde para revelar a extensão e a profundidade de seu amor. Tal experiência manifesta, também, o quanto o prestígio e a riqueza são coisas mundanas, e estão fadados a desaparecer ou a mudar de mãos, não constituindo-se em sinal de “eleição” divina.

**IHU On-Line – Quais são as semelhanças e as diferenças entre as leituras de Platão feitas por Martin Heidegger e Simone Weil?**

**Maria Villela-Petit** – Sua questão me remete ao meu próprio trabalho de confronto entre Simone

<sup>66</sup> *Ilíada*: Poema épico grego que narra os acontecimentos ocorridos no período de 51 dias durante o décimo e último ano da Guerra de Tróia, cuja gênese se radica na cólera “inumana” de Aquiles. O título da obra deriva do nome grego de Tróia, Ílion. A *Ilíada* e a *Odisséia* são, geralmente, atribuídas a Homero, que se pensa ter vivido por volta do século VIII a. C., na Jônia (lugar que hoje é uma região da Turquia), e constituem os mais antigos documentos literários gregos que chegaram nos nossos dias. Ainda hoje, contudo, se discute a sua autoria, a existência real de Homero, e se estas duas obras teriam sido escritas pela mesma pessoa. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>67</sup> Robert Chenavier: Filósofo francês. Preside a Associação para o estudo do pensamento de Simone Weil e dirige os *Cadernos Simone Weil*. É vice-presidente da Associação Editorial Simone Weil. (Nota da *IHU On-Line*)

Weil e Heidegger a respeito da leitura que cada um fez de Platão. Anteriormente ao meu artigo publicado na *Síntese* (nº 101 de setembro-dezembro de 2004), com o título “Duas leituras de Platão: Simone Weil e Martin Heidegger”, eu havia publicado um ensaio confrontando a visão de ambos em relação à Grécia. Se existe uma convergência inicial na admiração que têm estes grandes pensadores do século XX pela “pátria” do que chamamos de “filosofia”, eles divergem muito, tanto na maneira como encaram a relação da Grécia com as outras civilizações quanto na maneira como concebem a posição de Platão no âmbito do pensamento grego. Sintetizando, diria que a Grécia de Simone Weil corresponde ao que hoje sabemos por vários historiadores: é uma Grécia aberta, apta a transformar o que lhe chega das outras civilizações segundo seu gênio próprio. Esta foi também a Grécia, que acolheu em seu “solo” e fez frutificar a mensagem cristã. A Grécia de Heidegger é outra: é uma Grécia mitificada, fechada sobre si mesma, a qual só um pensador de língua alemã, seria, na Modernidade, capaz, por assim dizer, de descrever.

A divergência entre os dois é ainda mais palpável quando se trata de Platão. Não podemos saber exatamente o que diria Simone Weil, se tivesse podido tomar conhecimento da interpretação que Heidegger deu sobre o Bem em Platão em seu curso “Da essência da verdade, que é um comentário da ‘alegoria da caverna’ e do *Teeteto* de Platão”, (semestre de inverno 1931-1932), mas não é difícil constatar o quanto sua “leitura” contradiz a de Heidegger. Basta que se tenha em vista o que ela escreve no seu ensaio “Deus em Platão”. Acrescente-se ainda que o curso de Heidegger, ao qual estamos nos referindo, manifesta uma mudança importante no próprio itinerário dele e antecipa a famosa conferência publicada em 1942 sobre *A doutrina de Platão sobre a verdade*, que

em tudo se opõe à concepção weiliana... O leitor interessado no assunto poderá obter mais esclarecimentos sobre o que está aqui em pauta, consultando meu artigo na revista *Síntese*<sup>68</sup>.

***IHU On-Line – Como caracterizaria a resistência em Simone Weil? O que essa atitude pode ensinar ao mundo contemporâneo?***

**Maria Villela-Petit** – A resistência em Simone Weil adquire uma dupla feição, que é inseparavelmente a da filósofa e a da figura crística que ela foi. Como filósofa, sua resistência se manifesta pela lucidez com que ela afronta as grandes questões de seu tempo e pela leitura vigorosa e clara que ela empreende dos textos filosóficos. Não visa a conquistar sucesso, prestígio, mas se aproximar da verdade, tornando-a acessível ao maior número possível de pessoas. Daí a clareza de suas formulações. Como cristã e ao mesmo tempo filósofa, ela pensa em termos rigorosos o que é resistir ao mal em meio a um mundo submetido à necessidade, ao império da força. Se o uso da força for necessário, como era o caso durante a Segunda Guerra Mundial, ele deve ser estritamente limitado, para que não se agrave o mal que se quer combater. Em meu ensaio “Resistir ao mal”, agora publicado em português (cf. a coletânea *Simone Weil – ação e contemplação*. EDUSC, 2005, escrita por Giulia Paola Di Nicola e Maria Clara Bingerer), em que procurei mostrar as convergências existentes entre Simone Weil e a holandesa Etty Willesum<sup>69</sup>, destaquei também a aceitação de tudo, inclusive do sofrimento. Sabemos, por outro lado, o quanto, durante a Segunda Guerra Mundial, pouco antes de falecer, Simone Weil havia desejado testemunhar o amor cristão, um amor que não se deixa impressionar pelo prestígio da força. Embora seu projeto de uma “ação espetacular” (ser lançada de pára-quedas no *front* para cuidar indistintamente dos feridos dos dois cam-

<sup>68</sup> Revista *Síntese* (Periódico editado pelo Centro de Estudos Superiores (CES) da Companhia de Jesus, em Belo Horizonte. Publica textos de filósofos contemporâneos, brasileiros e estrangeiros. Foi fundada em 1959 pelo Pe. Fernando Bastos de Ávila. (Nota da *IHU On-Line*)

<sup>69</sup> Etty Willesum (1914-1943): Escritora judia, natural de Amsterdã. Autora de cartas e de um diário escritos num campo de concentração nazista. Esse material só veio a público em 1982. Por conta disso, ela começa a ser, agora, tão conhecida quanto Anne Frank. Morreu em Auschwitz, em novembro de 1943. (Nota da *IHU On-Line*)

pos) não tivesse se realizado, nem por isso sua lição deixa de nos interpelar. O que ela queria era “substituir no mundo a violência pela não-violência eficaz”.

**IHU On-Line – Por que considera a contribuição intelectual de Simone Weil tão pouco aproveitada nos meios acadêmicos?**

**Maria Villela-Petit** – A exigência de uma pessoa como Simone Weil e o extraordinário desinteresse que a caracterizava de certo modo incomodam o meio acadêmico onde, como em todos os meios sociais, há sempre uma luta, muitas vezes disfarçada, pelo poder, pelas regalias, pelas promoções ou, quanto mais não seja, pelo prestígio ou pela “celebridade”. Além disso, sua obra, embora bastante extensa – haja vista os sete volumes já publicados de suas obras completas – é em parte fragmentária. Caso tivesse ela vivido mais que 34 anos (foi a idade que tinha ao falecer), muitas das extraordinárias anotações de seus cadernos a teriam levado a escrever novos livros. Apesar da interrupção tão precoce de sua obra, o que dela nos ficou é suficiente para nos fazer reconhecer o quanto ela foi genial, sem dúvida um dos maiores

pensadores (sem que se faça distinção aqui entre homens e mulheres) do século XX.

**IHU On-Line – Qual é a importância da memória de momentos históricos como os vividos por Simone Weil? Qual é a importância política da memória?**

**Maria Villela-Petit** – Ao responder a uma pergunta sobre a importância da memória, não posso deixar de me lembrar de meu mestre Paul Ricoeur<sup>70</sup>, falecido em maio deste ano, e que em 2000 publicara uma grande obra intitulada *A Memória, a história e o esquecimento*, em que aponta não só a necessidade do trabalho da memória, mas também de se virar a página, caso se queira abrir as portas para um futuro mais promissor, menos dependente do ressentimento. É o bom esquecimento que permite começar uma vida nova... Para concluir, gostaria de sublinhar que, em seu último livro *Parcours de la reconnaissance* (2004), ao abordar seu tema sob o ângulo do reconhecimento mútuo, Ricoeur enfatiza o que de decisivo escrevera Simone Weil sobre a amizade. Foi também uma maneira de atestar seu reconhecimento a Simone Weil, como pensadora.

<sup>70</sup> Paul Ricoeur (1913-2005): Filósofo francês. Sobre ele, conferir um artigo intitulado *Imaginar a paz ou sonhá-la?*, publicado na *IHU On-Line* 49ª edição, de 24 de fevereiro de 2003, e uma entrevista na 50ª edição, de 10 de março de 2003. A edição 142, de 23 de maio de 2005, publicou a editoria *Memória* sobre Ricoeur, em função de seu falecimento. (Nota da *IHU On-Line*)