Globethics Repository



Doxa e verdade na teoria da ação de Hannah Arendt [Doxa and truth in the theory of Hannah Arendt action]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Emery Pereira, Geraldo Adriano
Publisher	Universidade de São Pablo
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-04 22:02:03
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/228150

DOXA E VERDADE NA TEORIA DA AÇÃO DE HANNAH ARENDT

Geraldo Adriano Emery Pereira (UFMG)[1]

Resumo: O texto aborda a relação doxa e verdade na teoria da ação de Hannah Arendt, com o intuito de evidenciar uma tensão entre estabilidade e instabilidade no tema da ação. Mostra-se também o modo como a tentativa de se controlar a instabilidade, por parte da filosofia política, significou um tipo de excesso do filosofar no campo dos negócios humanos.
Palavras-Chave: ação – verdade - doxa

I. Introdução

O texto, ora apresentado, intenciona percorrer o modo como Hannah Arendt trata a relação *doxa* e verdade à luz de sua preocupação com o problema da estabilidade do corpo político. O tema *doxa* e verdade parece-nos apresentar o tom e o matiz da dificuldade do equacionamento entre a estabilidade e a manutenção das condições de pluralidade, que, segundo a autora, figura como o fundamental da política. Ao nosso ver, sem considerar suas últimas reflexões sobre a faculdade do juízo, soa razoável afirmar que esse tensionamento, em busca da estabilidade, tem sempre terminado de forma trágica para a pluralidade, e consequentemente para a política, para Arendt este debate está na origem do modo como o ocidente tradicionalmente entendeu a filosofia política.

1.1. Uma filosofia política

Ao concluir o exercício de pensamento intitulado Verdade e Política, presente na obra "Entre o Passado e o Futuro", Hannah Arendt faz a seguinte consideração:

> Todavia, o que eu queria mostrar aqui é que toda essa esfera (esfera da política), não obstante sua grandeza, é limitada – ela não abarca a totalidade da existência do homem e do mundo. Ela é limitada por aquelas coisas que

[1]Geraldo Adriano Emery Pereira é professor efetivo de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Viçosa e Doutorando em Filosofia na UFMG. *Email:* geralfilemery@gmail.com.

> os homens não podem modificar à sua vontade. (...) Conceitualmente, podemos chamar de verdade aquilo que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós[2].

No texto em questão, em que o problema é a dissimulação constantemente tentada contra a verdade factual, num contexto da mentira organizada, a autora se coloca num lócus de reflexão que, segundo ela, encontra-se fora do âmbito da política; ela se dedica a refletir sobre os riscos de se falar a verdade, e discorre sobre as tensões que envolvem as relações entre a verdade e a política, mas acima de tudo, ela sinaliza para uma tensão "necessária" senão importante para a própria política. A questão a ser levantada é que a reflexão que Arendt faz sobre a verdade aponta para um elemento importante na sua teoria da ação, que é a questão da permanência e da durabilidade frente à condição de constante possibilidade de mudança, que marca a ação.

O conflito filosofia e política é enfrentado sob vários matizes na obra arendtiana e é nele que encontramos também o debate acerca da relação *doxa* e verdade. Há no conjunto da obra uma preocupação em descrever e distinguir cuidadosamente as duas esferas com a atenção de se evitar uma leitura dessa relação à luz do funcionalismo das ciências sociais de sua época. O cuidado na conceitualização, passando ao largo de uma redução à função que esse algo pode exercer é fundamental para o modo como Hannah Arendt desenvolve sua compreensão da relação entre verdade e política, numa tensão vital para as coisas públicas. A intenção dela é evitar uma espécie de esquecimento, ou obscurecimento de determinadas relações ou experiências que soam fundamentais para uma filosofia política que não elimine a política.

> A preocupação das Ciências Sociais não repousa no que é o bolchevismo como ideologia ou forma de governo, nem no que seus porta-vozes têm a dizer por si mesmos; isso não interessa às Ciências Sociais, e muitos cientistas sociais acreditam poder trabalhar sem o estudo daquilo que as Ciências Históricas chamam fontes primárias. Sua atenção recai apenas sobre funções, e o que quer que preencha a mesma função pode, conforme tal ponto de vista, ser englobado sob a mesma denominação. É como se eu tivesse o direito de chamar o salto de meu sapato de martelo porque, como a maioria das mulheres, o utilizo para enfiar pregos na parede[3].

Em termos de método de análise o cuidado na manutenção das distinções sem uma redução da diferença em virtude da similaridade de funções é parte do processo de descrição rigorosa de Arendt, que no final das contas não ensaia a liquidação da tensão,

[2] ARENDT. *Entre o passado e o futuro,* p.324.
[3] ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 139-140.

pelo contrário, ela a mantém como um elemento de vigor para a filosofia política que ela aponta. O que ela pretende evitar são argumentos da seguinte forma: "(...) se a violência preenche a mesma função que a autoridade – a saber, faz com que as pessoas obedeçam –, então violência é autoridade"[4]. É neste contexto hermenêutico que se pode perceber como a relação entre *Doxa* e Verdade, em vários momentos tratada na obra arendtiana, sinaliza para um tipo de problema, fundamental para a compreensão que Arendt faz do político e talvez do que possa caracterizar a sua filosofia política, que é o limite de um tensionamento vital tanto à política quanto à filosofia.

Ao concluir o texto Philosophy and Politics, um texto de 1954, Arendt aponta para o dilema e talvez a limitação do filosofar dos filósofos que se arriscaram numa filosofia política.

> Se os filósofos, a despeito do seu necessário distanciamento do cotidiano dos negócios humanos, nunca chegaram a verdadeira filosofia política, pois eles teriam que ter feito da pluralidade do homem, da qual surge o pleno domínio dos negócios humanos – na sua grandeza e miséria – o objeto do seu *thaumadzein*[5].

Já no texto "Verdade e Política" há pouco citado a questão reaparece em uma outra perspectiva. Neste, ao colocar-se do lado da verdade ela reafirma, como em "Philosophy and Politics", a dificuldade dos filósofos com a pluralidade, mas ao mesmo tempo lança luz para algo de fora do político, de fora da ação, que não se reduzindo a esta se apresenta numa tensão importante, para ela o que causa perplexidade é essa constante tentativa de desfazer a fronteira entre a verdade fatual e a opinião, fazer da verdade fatual uma opinião é um empreendimento tão excessivo quanto eliminar a opinião pela tirania da verdade filosófica[6].

É neste arranjo textual que o comentário de Abensour sobre o modo como Arendt conclui o texto "Philosophy and Politics" se mostra como uma provocação para se pensar o que significa uma filosofia política em Hannah Arendt, que no presente caso parece transitar entre afirmar as potencialidades da ação e ao mesmo tempo resistir ao seu fluxo, sem com isso perder como fundamento a pluralidade.

---

[4] ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 140.

[5] Tradução nossa. "If philosophers, despite their necessary estrangement from the everyday life of human affairs, were ever to arrive at a true political philosophy they would have to make the plurality of man, out of which arises the whole realm of human affairs – in its grandeur and misery – the object of their *thaumadzein*" (ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 103).

[6] "O que parece mais perturbador é que, na medida em que as verdades fatuais inoportunas são toleradas nos países livres, amiúde elas são, de modo consciente ou inconsciente, transformadas em opiniões (...) Porquanto, vista do ponto de vista de referência do contador da verdade, a tendência a transformar o fato em opinião, a borrar a linha divisória que os separa, não é menos motivo para perplexidade do que o transe em que se encontrava outrora o contador da verdade, tão vivamente expresso na alegoria da caverna (...)". (ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, p. 293-294).

> A declaração final de Philosophy and Politics não é um simples apelo à boa vontade dos filósofos para que o novo pudesse reunir a verdade, mas responde nem mais nem menos à questão: a que condições a filosofia política pode enfim atingir a sua verdade (...)?[7]

A pergunta final do texto é provocadora e parece sinalizar para um problema fundamental que seria compreender o que seria a verdade da filosofia política. Assim, sem a pretensão de responder à questão, a leitura sugerida é que ao ler o debate sobre a relação *doxa e* verdade, no contexto da análise arendtiana da ação, transparece uma espécie de aporia, que resulta do exame da tradição filosófica e de algumas experiências políticas, acerca do político, uma fronteira difícil de ser traçada entre o apego filosófico pela medida e a condição imprevisível da ação.

II. A preocupação arendtiana com a estabilidade

A preocupação com da instabilidade da ação e dos negócios humanos, parece estar presente no debate arendtiano sobre a ação. E isso exige da autora um tratamento conceitual que indique elementos ou categorias que minimamente sinalizem para uma estabilidade sem comprometer a plural capacidade de iniciar o novo que é típico da ação, uma capacidade de iniciar que tanto é sinal de vigor quanto de fragilidade da ação. Uma questão, que segundo ela, foi enfrentada pelas experiências políticas fundamentais.

Ao abordar o fenômeno da revolução Arendt elucida o dilema, que muito proximamente acompanhou os revolucionários americanos, que foi o desafio de enfrentar o *pathos* da irrupção do novo do espírito revolucionário[8] frente à necessária consolidação ou estabilização de um corpo político. O *pathos* revolucionário na medida em que implica no seu motor é também o seu risco. Para ela esta preocupação de cunho tipicamente político já havia sido esboçada por Maquiavel nas suas preocupações com a criação de um corpo político estável, permanente e duradouro[9]. O dilema resultante do *pathos* revolucionário, iniciar o novo e preservar, fazer durar.

> A direção da Revolução Americana permaneceu comprometida com a implantação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras, e,

[7] "La declaration finale de Philosophy and Politics n'est pas un simple appel à la bonne volonté des philosophes pour que le nouveau puisse rejoindre le vrai, mais répond ni plus ni moins à la question: à quelles conditions la philosophie politique peut-elle enfin atteindre à sa vérité (…)?" (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 51).
[8] ARENDT. *Da Revolução*, p. 30.
[9] ARENDT. *Da Revolução*. p. 29.

> àqueles que atuavam nessa direção, nada era permitido que estivesse fora do âmbito da lei civil[10].

O problema da instabilidade é um tema que perpassa a reflexão arendtiana sobre a permanência e durabilidade dos corpos políticos. "Assim, como as promessas e os acordos dizem respeito ao futuro, e asseguram estabilidade no oceano das incertezas futuras, em que o imprevisível pode surgir de todos os lados"[11]. No texto "Crise na Educação", da coletânea "Entre o passado e o futuro" o tensionamento entre instabilidade e estabilidade está presente. As categorias de natalidade e de mundo se colocam numa dinâmica de preservação e mudança, um equilíbrio difícil mas vigoroso para a política. A educação, neste caso, tem um caráter conservador, e a política se coloca no solo da mudança.

> Parece-me que o conservadorismo, no sentido de conservação, faz parte da essência da atividade educacional, cuja tarefa é sempre abrigar e proteger alguma coisa – a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o novo contra o velho, o velho contra o novo. (...) O Problema é simplesmente educar de tal modo que um pôr em ordem continue sendo efetivamente possível, ainda que não possa nunca, é claro, ser assegurado[12].

Ao fazer a fenomenologia da ação em que esta se mostra permeada por um conjunto de suspeitas três parecem ser os pilares que despertam a desconfiança, o primeiro é a imprevisibilidade dos resultados, o segundo a irreversibilidade do processo e o terceiro o anonimato dos autores[13]. Em termos de suspeita pode se dizer que "de modo geral, redundam sempre na busca de proteção contra as calamidades da ação numa atividade em que o homem isolado dos demais, seja o senhor dos seus atos do começo ao fim"[14]. Assim, o que sumariamente indicamos é a celebração do caráter espontâneo da ação seguido de uma resistência que resulta dos temores e dos riscos da espontaneidade que também é causa de vigor para ação. Neste sentido, o que queremos indicar é que o debate sobre a relação *doxa* e verdade é uma parte importante na tentativa de compreender o tema da instabilidade dos negócios humanos, por isso a referida análise pode revelar muito sobre o tensionamento filosofia e política, como uma relação de mútua suspeita acerca da insegurança e instabilidade da experiência citadina com a ação.

---

[10] ARENDT. *Da Revolução*. p. 73.
[11] ARENDT. *Da Revolução*. p. 140.
[12] ARENDT. *Entre o passado e o futuro,* p. 243.
[13] ARENDT. *The Human Condition*, p. 220.
[14] ARENDT. *A Condição Humana*, p. 232. "Generally speaking, they always amount to seeking shelter from action's calamities in an activity where one man, isolated from all others, remains master of his doings from beginning to end" AREDNT,1974,p.220

Portanto, considerar a ação como fabricação foi, na visão da autora, uma das formas com a qual a filosofia política, consagrada pela tradição, buscou estabilizar e estabelecer um controle sobre a ação. Tratá-la dentro da lógica das categorias de meios e fins é um modo de limitar o seu caráter imprevisível e espontâneo, condição que coloca a ação, categoria fundamental da experiência política, em risco.

III. Doxa e verdade

Arendt critica a filosofia política produzida na tradição filosófica do ocidente com forte tom de contestação à política pensada por Platão[15]. Ela vê na filosofia de Platão uma tentativa de dissolução de uma tensão que, ao nosso ver, se mostrará como necessária ao vigor da filosofia política pensada por ela.[16]

A filosofia Política de Platão, para a autora, apresenta uma espécie de temor acerca das instabilidades e da insegurança que marcam o contexto dos negócios humanos, e à contragosto da proposição de Pascal[17], parece, aos olhos de Arendt, que Platão levava esses negócios humanos muito a sério, a ponto de articular conceitualmente um governo da filosofia, ou a aplicação de um padrão fixo de medida[18] para conter as instabilidades dos negócios humanos.

> Escapar da fragilidade dos negócios humanos em direção à quietude ordenada da solidão, o que de fato em grande parte foi recomendado pela Filosofia Política, que desde Platão pode facilmente ser interpretada como as várias tentativas de encontrar uma fundamentação teórica e pratica para fugir da política totalmente[19].

---

15 ARENDT. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, p. 296.

16 ARENDT. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*, p. 296-297.

17 "On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes et comme les autres, riants avec leurs amis. Et quand ils se sont divertis à faire leurs Lois et leurs Politiques, ils l'ont fait en se jouant. C'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie, la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement. S'ils ont écrit de politique, c'était comme pour régler un hôpital de fous. Et s'ils ont fait semblant d'en parler comme d'une grande chose, c'est qu'ils savaient que les fous à qui ils parlaient pensent être rois et empereurs. Ils entrent dans leurs principes pour modérer leur folie au moins mal qu'il se peut". (PASCAL apud ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 26).

18 Conferir no texto *O que é autoridade* o modo como Arendt desenvolve a compreensão de que Platão trata o termo ideia como medida, padrão. "Essas ideias podem ser utilizadas como normas de comportamento humano por transcenderem a esfera dos assuntos humanos da mesma maneira que um metro transcende todas as coisas cujo comprimento pode medir, estando além e fora delas". (ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 149). Ver também a interessante análise de Miguel Abensour sobre a influência da filosofia de Heidegger nesta interpretação que Arendt faz de Platão. Cf. ABENSOUR, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 65-113).

19 Tradução nossa. "Escape from the frailty of human affairs into the solidity of quiet and order has in fact so much to recommend it that the greater part of political philosophy since Plato could easily be interpreted as

A questão da verdade em Platão[20], apresenta-se em flagrante tensionamento com o tema da *doxa*, "A verdade platônica até quando a *doxa* não é mencionada, é sempre compreendida como oposta à opinião[21]". Compreender a *doxa* no contexto em que Arendt identifica a crítica e oposição platônica é tomá-la dentro do contexto da persuasão, do exercício retórico, da palavra e consequentemente do jogo de mudanças que isso envolve, e mudar as coisas no mundo é uma característica da ação[22]. A *doxa* é uma expressão de instabilidade, seu exercício via persuasão apresenta-se como um jogo tipicamente político, de uma mudança discursiva sempre possível.

> Persuadir, *peithein,* era uma forma de discurso especificamente político, e desde então os atenienses tinham orgulho deles mesmos, que em distinção dos bárbaros, conduziam seus negócios políticos na forma do discurso e sem compulsão, eles consideravam a retórica, a arte da persuasão, a mais alta, a verdadeira arte política[23].

Para Arendt, "a oposição de verdade e opinião era certamente a mais antissocrática conclusão que Platão elaborou decorrente do julgamento de Sócrates"[24]. Sócrates tinha uma postura que contrariamente a subtrair a pluralidade do mundo era marcada por uma experiência que a pressupunha. A *doxa* na perspectiva socrática era "(...) a formulação no discurso do o que *dokei moi,* isto é, do o que aparece para mim"[25]. Sócrates[26] não está

---

various attempts to find theoretical foundations and practical ways for an escape from politics altogether." (ARENDT. *The Human Condition*, p. 222).

[20] Simona Forti faz um interessante comentário sobre o modo como Arendt lê Platão. "Hannah Arendt non sembra per nulla interessata a rendere giustizia alle diverse, ed anche contraddittorie, direzioni di indagine cui i testi di Platone alludono, né a distinguere tra le differenti fasi del suo pensiero. Deliberatamente sacrifica allá vis polemica e al *pathos* dell'argomentazione la problematicità che ogni lettura platônica presenta e, forse senza avvedersene, si avvicina paradossalmente ad uma prospettiva intepretativa neokantiana. Insiste unilateralmente sul Platone della *Ideenlehre* un'enfatizzazione, questa, funzionale a mettere ins risalto lo iato tra Idea e realtá, ed Il primato dell'idea sulla realtà. E da um Platone cosi schematizzato, um po'manualisticamente irrigidito nella contrapposizione tra vero essere e mero apparire, há buon gioco a derivare tutte le altre dicotomie. Dalla separazione gerarchica tra l'universale e Il particolare, all'opposizione tra l'eterno e Il transeunte, dalla contrapposizione di *episteme* e *doxa,* a quella di mente e corpo. E, ovviamente, la scissione tra discorso filosófico e discorso político. (FORTI. *Hannah Arendt tra filosofia e política*, p.113).

[21] "Platonic truth, even when *doxa* is not mentioned, is always understood as the very opposite of opinion" (ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 74).

[22] ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 309.

[23] "To persuade, *peithein,* was the specifically political form of speech, and since the Athenians were proud that they, in distinction to the barbarians, conducted their political affairs in the form of speech and without compulsion, they considered rhetoric, the art of persuasion, the highest, the truly political art."(ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 73-74)

[24] ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 75.

[25] ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 80.

[26] Leo Strauss, mesmo marcando posicionamentos distintos com relação às considerações arendtianas sobre a filosofia política, parece sinalizar uma compreensão da relação socrática com a *doxa* que soa interessante na

intencionado a substituir a *doxa* por uma verdade que se desvela na ausência do discurso, ao contrário, ele almeja a verdade da *doxa*, que se articula no discurso.

> Sócrates quis trazer aquela verdade que todos potencialmente possuem. Caso permaneçamos fieis a sua metáfora da maiêutica, nós podemos dizer: Sócrates quis tornar a cidade mais verdadeira pela parturição da verdade de cada um dos cidadãos. O método do fazer isto é a *dialegesthai,* a conversa a respeito de alguma coisa, mas esta dialética traz à frente a verdade não pela destruição da *doxa* ou opinião, mas ao contrário revela a *doxa* na sua própria veracidade[27].

Entretanto é a falha da tentativa dialética de Sócrates de tentar convencer os seus julgadores que, segundo Arendt, acaba por qualificar a desconfiança de Platão nos negócios humanos, a ponto de articular um esquema teórico que neutralizasse essa instabilidade, este perigo para o filósofo, que segundo Abensour[28] soa como uma espécie de incompatibilidade entre a existência política e a filosófica. A ótica de desconforto do filósofo no seu estar na polis insinua a Arendt um tipo de filosofia política que primará por uma fuga da política, numa evasão das instabilidades e mudanças que se fazem presentes no mundo dos negócios humanos, o espaço da pluralidade.

IV. A *hybris* da filosofia

Levantar a questão do tratamento da *doxa* e da verdade na reflexão arentiana sobre a ação nos possibilita sugerir um excesso da filosofia, ao filosofar sobre a política, ou ao enfrentar o tema da instabilidade e ou da fragilidade dos negócios humanos. O filósofo, homem preocupado com a medida, parece perdê-la ao reivindicar para si a sua posse para ordenar a "desordem" dos negócios humanos. A questão posta aqui é a de um equilíbrio sutil, senão pouco ensaiado, entre o modo de vida do filósofo e a vida política. E aqui, o alerta inicial para não se tomar uma coisa por outra numa similaridade de funções parece

---

caracterização desta relação. Para Strauss, a filosofia começa na opinião e ela tem um papel importante na ascensão à verdade. As contradições da opinião são parte do processo dialético de acesso à verdade. "He implied that "the universal doubt" of all opinions would lead us, no into the heart of the truth, but into a void. Philosophy consists, therefore, in the ascent that may be said to be guided by opinions. It is this ascent which Socrates had primarily in mind when he called philosophy "dialectics"." (STRAUS, *Natural Right and History*, p. 124)

[27] ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 81.

[28] "Aussi, pour les membres de l'école socratique, Platon et à un moindre degré Aristote, l'exercice de la philosophie apparut-il, jusqu'a un certain point, incompatible avec l'existence politique. L'equilibre auquel était parvenu Socrate, selon Arendt, fut ruiné avec son procès e sa condamnation à mort" (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 55).

ser importante[29]. O fato de que algumas categorias filosóficas ganharam funções políticas - caso da mudança de referência ao Belo para o Bem na filosofia de Platão –, não significa que elas possam ser confundidas com o que é tipicamente político, sob o risco de se perder o que de fato e originalmente é da ordem da experiência política. Abensour[30] fala de uma *hybris*, de uma retirada que o filósofo faz do mundo dos negócios humanos, que num tom de excesso nega a pluralidade. É esta perspectiva da *hybris,* no trato com a instabilidade, que nos interessa apontar na relação *doxa* e verdade.

Na leitura arendtiana de Platão o mundo da doxa é o *lócus* das sombras, aquele tipo de realidade esboçada pela alegoria da Caverna narrada pelo filósofo das Ideias na República. A *doxa* no contexto da parábola aparece como uma imagem distorcida, algo que requer uma mudança de posição para se revelar não a imagem, mas a coisa que a imagem representa, a verdade, algo que está para além da acepção de *doxa,* algo que é como é, e não como o que me parece.

> As imagens na parede da caverna, para Platão, eram as distorções da *doxa,* e ele pode fazer uso exclusivamente das metáforas de visão e percepção visual porque a palavra *doxa*, diferente de nossa palavra opinião, tem a forte conotação do visível[31].

No caso de Platão, o filósofo contempla algo que está fora deste mundo de sombras, algo que não está sujeito às mudanças e contingências dos negócios humanos, algo de absoluto, que não depende da persuasão e também não está sujeito às múltiplas tendências da opinião, uma medida e um parâmetro externos ao mundo dos negócios humanos, algo que no texto "Philosophy and Politics" é lido como uma tirania da verdade.

> E é nesta situação que Platão designou sua tirania da verdade, na qual ela não é o que é temporariamente bom, do qual os homens podem ser persuadidos, mas a verdade eterna, da qual os homens não podem ser persuadidos, que é o governo da cidade[32].

Segundo Hannah Arendt, esta postura platônica tem caráter fundador na filosofia política ocidental. Para ela isso quer dizer que pensar a filosofia política implica considerar a

---

[29] "O mesmo argumento é frequentemente utilizado com respeito à autoridade: se a violência preenche a mesma função que a autoridade – a saber, faz com que as pessoas obedeçam -, então violência é autoridade". (ARENDT. *Entre o passado e o futuro*, p. 140).

[30] "Accusant la forme de retrait qui dans son *hubris* aboutit à un déni de la pluralité (...)" (ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 57).

[31] ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 94.

[32] "And it is in this situation that Plato designed his tyranny of truth, in which it is not what is temporally good, of which men can be persuaded, but eternal truth, of which men cannot be persuaded, that is to rule the city" (ARENDT. *Philosophy and politics*, p.78).

desconstrução daquilo que é típico da política, a diversidade de posições, que é característica da *doxa*, o que confirma no espaço dos negócios humanos a pluralidade, a possibilidade do sempre novo; com isso, aponta-se aqui o tom de uma *hybris* do filósofo no trato com a instabilidade que ronda a política, os negócios humanos.

A experiência tipicamente filosófica é a do espanto, uma experiência muito distinta e diversa do processo plural e discursivo das múltiplas posições que caracterizam a *doxa* como uma posição no mundo. A experiência é a do *Thaumadzein*.

> *Thaumadzein,* o espanto para aquilo que é como ele é, é de acordo com Platão um *pathos*, alguma coisa que é suportada e como tal totalmente distinta da *doxadzein*, da formação de uma opinião sobre alguma coisa. O espanto que o homem suporta ou que acontece nele não pode ser relatado em palavras porque ele é também geral para as palavras[33].

A típica experiência filosófica do *Thaumadzein speechlessness*, um espanto sem palavras, algo oposto ao que tipifica a política, a palavra e a ação, neste contexto *doxadzein* e *thaumadzein* figuram como opostos. Na experiência do *Thaumadzein,* como um espanto mudo, "ele se lança para fora do domínio político no qual a mais alta faculdade do homem é, precisamente, a fala – *logon echôn* é o que faz do homem um *dzôon politikon,* um ser político"[34]. Neste espanto cessam as palavras, Arendt não desconsidera o caráter fundamental desta experiência, pois é nela que se colocam as questões fundamentais, mas ver nesta experiência uma categoria política implicaria exceder o *locus* da filosofia.

É, portanto, a marca do que poderíamos chamar de *hybris*, excesso do filosofar ou do filósofo no tocante à experiência política, isso ocorre na tentativa do filósofo de estender o momento fugaz do *Thaumadzein speechleesness*, para o mundo da *doxa*, e submeter o jogo plural da persuasão à experiência inefável do *thaumadzein*.

> Platão propôs prolongar indefinidamente o espanto mudo no qual está o início e o fim da filosofia. Ele tenta desenvolver contra (o dogmatismo da *doxadzein)* um modo de vida (o *bios theôrétikos*) que pode ser somente um momento fugaz ou, para tomar a própria metáfora de Platão, o voo da faísca de fogo entre duas pedras de isqueiro. Nesta tentativa o filósofo estabelece nele mesmo as bases de toda sua existência naquela singularidade

[33] "*Thaumadzein*, the wonder at that which is as it is, is according to Plato a *pathos*, something which is endured and as such quite distinct from *doxadzein*, from forming an opinion about something. The wonder that man endures or which befalls him cannot be related in words because it is too general for words". (ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 97).
[34] ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 100.

> que ele experimentou quando ele suportou o *pathos* do *thaumadzein*. E por isso ele destrói a pluralidade da condição humana dentro dele mesmo[35].

No conjunto do texto o que se nota é que Arendt não está abolindo nem desqualificando a experiência filosófica do *thaumadzein*, pelo contrário, ela mostra como isso se volta para as questões e perguntas fundamentais, o que na perspectiva de Abensour implica em considerar a manutenção da capacidade geral que os homens têm de perguntar.

> Arendt não denuncia por isso o *thaumadzein* nem propõe renunciar a ele, pois isso seria suprimir o ser interrogativo dos homens. Mas ela nos convida a distinguir entre "a condição interrogativa do filósofo do tipo platônico e a condição interrogativa do tipo comum dos homens[36].

Assim, quando os temores do filósofo parecem conduzi-lo a uma *hybris,* a um excesso, o texto "Philosophy and Politics" parece chamar a atenção, conforme citação já feita, da sinalização de um "equilíbrio" talvez frágil e arriscado a titulo de um filosofar sobre a política.

> Fazendo isto, ela mostra que existe uma "solução" ou mais exatamente uma boa posição que seria fazer a parte da necessária retirada do pensador, sem por isso conduzir este último a uma saída da condição da pluralidade (...)[37].

Não perder a pluralidade é a condição de um exercício filosófico sobre a política, fazer da pluralidade o seu *thaumadzein* é fazer cessar as palavras trazendo à luz o que da pluralidade não pode ser mudado, mas isto não é política é filosofia que pensa a política. Talvez seja nesta direção um dos sentidos possíveis da afirmação de Arendt de que há riscos para coisa pública quando não se pensa.

V. Considerações finais

Assim, retomando o que inicialmente foi apontado sobre os riscos de se reduzir a compreensão de algo a uma função, se a verdade exerceu um papel político na filosofia política de Platão, no contexto da reflexão arendtiana, parece não ser razoável tomá-la como uma categoria política. A verdade não é uma categoria política, os homens que dizem mentiras são homens de ação, os que dizem a verdade não. Mas a verdade, mesmo não sendo da ordem da política se mostra como importante para ela.

---

35 ARENDT. *Philosophy and politics*, p. 101.
36 ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 57.
37 ABENSOUR. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, p. 57.

A verdade aparece como algo que não pode ser demovido pela persuasão, seja a verdade factual, seja a verdade filosófica, ambas são um sinônimo de estabilidade. A primeira torna necessário algo que em sua natureza era contingente, os fatos, a segunda diz o que algo é e como é, independente das posições diversas de visão.

O domínio dos negócios humanos, espaço da pluralidade, da formação da opinião na diversidade de posições no mundo, é o lócus da ação, nele, pela categoria da natalidade há um processo imprevisível, de mudanças, da possibilidade do sempre novo. O que Arendt afirma em "Philosophy and Politics" é que uma filosofia política deveria exercer o seu *Thaumadzein* sobre a pluralidade, ou melhor, sem eliminar a pluralidade. Em "Verdade e Política" ela sinaliza para o risco da mentira organizada, uma reflexão que polemiza sobre os limites da pluralidade, ou seja, aquilo que não pode ser mudado, por isso considerar a verdade, mesmo como uma categoria que não é política, se mostra importante para a experiência política, não no sentido de subjugar a política, mas de tensionar com ela.

É neste contexto, a partir da análise arendtiana que se percebe, na sua fenomenologia da ação e na sua descrição da experiência política das revoluções, que há vários ensaios ou tentativas de marcar elementos de resistência à constância de mudança presente na ação, uma resistência que não incorra na *hybris* da filosofia política platônica. A mundaneidade, a narrativa, a promessa, a autoridade, a fundação, a memória são categorias que surgem nos textos arendtianos sobre a ação que nos possibilitam afirmar a presença de tentativas de estabilidade que resistam às mudanças da ação sem comprometê-la, tentativas apenas.

Com isso, ao tratar da relação entre a *doxa* e a verdade, surge para a análise da relação entre o filósofo e a cidade o tema da estabilidade. O modo como Arendt analisa as sobreposições da verdade sobre a *doxa* apresenta um debate em que o filósofo, no caso Platão, suspeita das instabilidades, da dimensão persuasiva da formação da *doxa;* considerá-la na ótica da fama, do esplendor, são maneiras de enfatizar um tom que tanto passa pela pluralidade quanto pela instabilidade que recobre a *doxa.* Por isso, parece-nos que voltar a atenção para o debate arendtiano *doxa e* verdade, faz vir à luz a tensão instabilidade e estabilidade, política e filosofia, ação e fabricação, medida e desmedia. Enfim, um tipo de tesionamento que marca o modo arendtiano de refletir, e que talvez seja um apontamento do modo como nossa autora faz filosofia política, isto é, pensar por tensões.

DOXA AND TRUTH IN HANNAH ARENDT'S ACTION THEORY

Resume: The text approach the relation *doxa* and truth in the theory of Hannah Arendt action, with the intention to evidence a tension between stability and instability in the action topic. It is also shown how the attempt to control the instability, made by the political philosophy, meant an excess of philosophize in the field of human affairs.
Keywords: action – truth – *doxa*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABENSOUR, Miguel. *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*. Paris: Sens et Tonka, 2006.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. 10ªed. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

_____. *The Human Condition*. 9ªed. Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

_____. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. *Crises da República*. Trad. José Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *Da Revolução*. Trad. José Roberto Miney. Brasília: Editora Universidade de Brasília e Ed. Ática, 1988.

_____. *Philosophy and politics*. In: Social Research, vol. 57, nº 1. Spring, 1990, pp. 73-103.

_____. *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*. In: Social Research, vol. 69, n.º 2. Summer, 2002.

ASSY, Bethânia. *Prolegomenon for an ethics of visibility in Hannah Arendt*. In: Kriterion, Belo Horizonte, n.º 110, Dez/2004, pp. 294-320.

FORTI, Simona. *Hannah Arendt tra filosofia e política*. Milano: Pavavia Bruno Mondadori Editori, 2006.

KATEB, George. *Political action: its nature and advantages*. In: VILLA, Dana. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. pp. 130-148.

KOYRÉ, Alexandre. *The Political Function of the Modern Lie*. In: Contemporary Jewish Record, Vol. VIII, New York, 1945.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago and London: The Universtity of Chicago Press, 1992.

_____. *Sobre la tiranía*. Trad. Leonardo Rodríguez Duplá. Madrid: Encuentro, 2005.

VILLA, Dana. *Arendt and Heidegger: The fate of the political*. Princeton: Princeton University Press, 1995.