

Trabalho preparado para apresentação no VI Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP, de 2 a 6 de maio de 2016

# **A Natureza da Possibilidade: Política, Estética, Matéria.**

Tiago Cerqueira Lazier

São Paulo, Abril 2016

## Resumo

É próprio do pensamento ocidental compreender a finitude da existência -- sua ocorrência não na totalidade mas em uma pluralidade de pedaços -- por meio de categorias dicotômicas que, em remontarem à oposição verdade/falsidade, espelham o absoluto em sua força gravitacional infinita que a tudo aniquila e ao nada corresponde. No estudo da política, esse processo se coloca na divisão do trabalho entre facticidade e normatividade, cada qual baseada na dedução de leis a esconder a revelação da totalidade. Melhor seria considerar como a ocorrência do ato/valor oscila no conflito representado na causalidade. Sem resumir-se a ela, dela não se desprende, o que caracterizaria a constituição de um novo determinante absoluto. Lidamos, pois, não com fatos ou normas como tradicionalmente entendidos, mas com "possibilidades" que preservam sua "contingência". Noções quais ganham destaque em dois desdobramentos filosóficos recentes, ainda pouco conhecidos no Brasil: a literatura associada a "virada estética no pensamento político", dedicada primordialmente ao elemento humano e a fala, e aquela associada ao "novo realismo" e ao "materialismo vital", dedicada primordialmente ao elemento não-humano. Ambos inspiram-se, e, ao mesmo tempo, respondem às linhas teóricas das últimas décadas que, em tentando reverter a totalização do pensamento, recolocam a dicotomia totalizante na linguagem, na ausência, na desconstrução, na comunicação, na comunidade, entre outros. Para tanto, nota-se imprescindível a constituição de um contexto de diálogo entre esses dois desdobramentos, afinal, a "possibilidade" que desafia a redução dicotômica demanda que entendamos também a continuidade entre materialidade e linguagem ou hermenêutica, a qual o estudo da política nunca deveria ter perdido de vista. É proposta deste trabalho centrar no humano, cuja manifestação ofereceu historicamente maior resistência ao pensamento totalizante, sob o pano de fundo que se fez saber. Tem como objetivo iniciar a compreensão da natureza da "possibilidade" como a condição não totalizante a partir de um resgate do pensamento de Arendt em sua central preocupação com a liberdade, o qual, ao mesmo tempo em que antecipa a qualidade oscilante da possibilidade e a continuidade entre materialidade e hermenêutica, entre feito e fala, repete o processo dicotômico que persiste mesmo na literatura de interesse. O destrinchamento dessas ambivalências, ainda que de maneira introdutória, nos deixará com importantes recursos para o trilhar dessa jornada que nos leva da condição de pluralidade de alteridades, ao valor justificado em sua própria beleza, cuja manifestação continua corpo e matéria.

## Introdução

Em mãos infantis golpeia a interrogação com a força do martelo nietzschiano (2005). Nada parece poder suportá-la. Ao final de seu trabalho resta apenas o "porquê", inquisitivo e solitário, a perguntar: porque isso? Ou, alternativamente: porque existimos? No estudo da política essa formulação soa tão ofensiva quanto é fundamental. Poderíamos, pois, descompactá-la no seguinte detalhamento da pergunta fundante da ética aristotélica (2011): como viver bem numa existência caracterizada pela presença de outros? Apresenta-se o "porquê" como "como" porque a preocupação é com uma existência que já ocorre e transcorre despedaçada. Apresenta-se o "como" como "porquê" porque qualquer consideração pragmática, mesmo aquela que invoca neutralidade face a boa vida<sup>1</sup>, esconde a condição ontológica que, ao não permitir neutralidade, lhe permite.

---

<sup>1</sup> Por exemplo, ao restringir sua tarefa à limitação da violência do homem natural (Hobbes 1996), à intermediação política da pluralidade (Rawls 2005), ou à formalização dos requisitos intrínsecos à comunicação (Habermas 1985, 1987).

Essa que já vem mencionada como a ocorrência de pedaços, a pluralidade de elementos finitos, mas não ainda compreendida. Eis o desafio que nos propomos enfrentar, ainda que a caráter de reconhecimento.

A empreitada contrasta com uma literatura que em seu esforço de compreensão tenta frequentemente domesticar a pluralidade, capturar a verdade, neutralizá-la, ao forçar a inexatidão do que é ímpar a mostrar-se como a paridade exata da dualidade: sujeito/objeto, fato/norma, causa/efeito. Ambas faces as quais apresentam a totalidade una a aniquilar-se em sua própria força gravitacional. Aquilo que Hegel (1977) identifica como um processo histórico dialético de reunificação da dualidade cindida da existência apenas refletiria a impossibilidade de tal ocorrência. Sempre que reduzimos as vinte e quatro horas da rotação da Terra, em sua pluralidade de cores, ao dia e à noite, a dualidade já ocorre unificada como as duas faces da mesma moeda. Fosse esta observação factual, houvera apenas duas cores, o branco do dia sem tonalidades seria tão escuro quanto a claridade da mais perfeita escuridão noturna. Essa equivalência na totalidade, entretanto, inexistente. Como argumenta Gabriel (2015a), tudo que existe necessariamente aparece em um espaço: um domínio ou plano. O domínio último, porém, não poderia aparecer em domínio algum. Caso o fizesse, seria sobreposto por um domínio maior. Logo, conclui ele, tanto inexistente a totalidade, como existem as partes oferecendo planos uma as outras: a montanha aparece em meu campo visão, tanto quanto eu apareço em seu campo. O uno, portanto, em sua força gravitacional infinita, da qual nada escapa, ao aniquilar a ameaça a sua soberania advinda da existência do seu próprio domínio, aniquila a condição de sua existência. Na matemática da existência o “dois” apresenta o “um” tão factual quanto o “zero”. Somente na correspondência do tudo ao nada ocorre a dualidade em sua exatidão, sem lacuna; quando, então, as duas faces da moeda carecem de largura para existir.

Na existência, a oposição entre as duas faces de uma falsa totalidade pode ser combativa, conciliatória ou divisória. No primeiro caso, cada lado clama para si o total, ignorando a correspondência que abriga o nada. Um exemplo seria a disputa entre o empirismo e o subjetivismo do racionalismo (Markie 2015). No segundo caso, reconhece-se a equivalência, não como demonstração de um equívoco, mas como solução. Seja na dialética de Hegel ou no correccionalismo em Kant, “*a ideia segundo a qual nós apenas*

*teríamos acesso à correlação entre pensamento e ser<sup>2</sup>*” (Meillasoux 2010:5), reafirma-se a totalidade, ainda que para o segundo seja pela inacessibilidade da coisa em si que ela permaneça pressuposta e posta. No terceiro caso, cada lado desenvolve suas atividades em paralelo, saudando ao outro como um espelho invertido de si mesmo. Esse é um arranjo que podemos verificar na divisão de trabalho entre facticidade e normatividade no estudo da política, isto é, entre ciência positiva e filosofia normativa: em um se deduz leis físicas, noutras normas morais. Em que pese tais diferenças de convivência, no pensamento dual sempre verificamos ambos as faces da totalidade revertendo-se desapercebidamente noutra. Tente, por exemplo, segurar o fato em sua onipresença e você terá em suas mãos a normatividade sem consciência de si mesmo, ou tente segurar a norma em sua onipotência e você terá a facticidade sem consciência de sua contingência.

Como ilustração do primeiro caso, considere Hobbes (1996:82-87). No *Leviatã*, ele argumenta que embora todos saibamos como devemos nos comportar, fazendo ao outro o que gostaríamos que fosse feito à nós, reina o fato que sem o poder absoluto do estado, nossos interesses por posse, glória e segurança regrediriam a sociedade a um estado de guerra perpétua. Séculos depois não seria difícil para Arendt (1978:141) indicar que o argumento lê-se invertido: *“esta imagem do homem é um esboço para o novo tipo de homem que se encaixaria na nova sociedade burguesa<sup>3</sup>”*. Como ilustração do terceiro caso, considere Rawls (1999,2005). Para ele, ainda que os fatos, seguindo suas regras, não acompanhem nossas intuições morais, caberia a filosofia política antecipar e deduzir as regras postas pela moralidade prática em sua fundamentação racional. Na mesma medida em que ele tenta demonstrar a capacidade da razão situada em uma sociedade democrática regular politicamente a pluralidade de valores, podemos argumentar que seu raciocínio não escapa ao fato da sociedade burguesa falsamente compreender a pessoa como uma entidade autárquica padronizada: deduz-se em ignorância daquilo que somos e daquilo que nos motiva obedecer. Honneth (1996) ilustra melhor o segundo caso, porque, diferentemente de Rawls, não reduz a facticidade a um perímetro de proteção da dedução, dentre da qual os conflitos da razão econômica e da razão moral kantiana permanecem em segundo plano. Fundamenta seu pensamento, portanto, no *“fato*

---

<sup>2</sup> No original: “the idea according to which we only ever have access to the correlation between thinking and being, and never to either term considered apart from the other”.

<sup>3</sup> No original: “this picture of man is a sketch for the new type of Man who would fit into the new bourgeois society”.

*antropológico enquistado sobre a matéria da natureza intersubjetiva dos seres humanos<sup>4</sup>*” (Kompridis 2007:278), ao qual poder-se-ia apreender ou expressar somente na dedução de normas instrumentais de reconhecimento (2007:284), anêmicas por terceirizarem sua vitalidade a um determinismo que expulsou a potência da possibilidade em sua contingência oscilante.

Em suma, observamos a falácia de uma revelação que, em pressupor-se verdadeira, comunica legalidades (racionalmente) e não sua própria validade, bem como a falácia de uma lei que, em pressupor-se verdadeira, não poderia ser deduzida, tão somente revelada (irracionalmente). Nessa falsa equivalência, o que está a ocorrer não é a existência negativa da totalidade – como sugerira a literatura, atribuindo-lhe dois sentidos diferentes – mas a oscilação de uma possibilidade, de um evento/ato/valor, no conflito representado na dualidade e na causalidade: em Hobbes, o estado absolutista, e, em Rawls e Honneth, a sociedade democrática. Nosso objetivo é iniciar a compreensão dessa ontologia: ao invés de fatos onipresentes ou normas onipotentes, estudar a condição de vibração de cordas de possibilidades. É, precisamente, esse insight – ocasionado pela leitura do pensamento de Arendt – que diferencia este trabalho de diversas outras críticas à dualidade e à totalidade. Falamos de oscilação porque a contingência do que ocorre jamais poderia opor-se à causalidade, formando uma nova dualidade, cuja equivalência entre as partes não suportaria contingência, possibilidade ou existência. Antes, na causalidade, ou no conflito, oscila a possibilidade: sem desprender-se dela, não se resume a ela. Em desconhecendo-se isso, observamos com frequência na literatura o passo em falso anterior. Por um lado, aquela sobra ou excesso que não pode ser resumida a dualidade é isolada e dilacerada, convertida na totalidade da liberdade absoluta; por outro, atribui-se ao pensamento dualista a gestação na existência de um buraco negro, reconhecido em sua capacidade de sugar toda a luz do seu arredor: a totalidade da opressão absoluta. Lembre-se que toda moeda sem largura tem duas faces. A falsidade de uma pretensão de totalidade não é compreendida como a oscilação de uma possibilidade, ainda que tenebrosa, mas convertida na verdade da dominação, à qual corresponde necessariamente seu par: uma liberdade roubada de sua energia “causada”.

---

<sup>4</sup> No original: “a deep-seated anthropological fact of the matter about ‘the intersubjective nature of human beings”.

A verdade da condição de uma verdade oscilante distingue-se do relativismo na mesma medida em que se faz representar na relatividade o subterfúgio da neutralidade, do niilismo ou da lei do mais forte. Quando a crítica ao relativismo foca a aparente contradição entre a inexistência de uma verdade que a tudo determina e a afirmação que esse entendimento é verdadeiro (Bernstein 1983:9), embora próxima ao machucado, ela falha em colocar o dedo na ferida: o retorno da dualidade e da totalidade. Rancière (em Bowman e Stamp 1983:13), referindo-se a Derrida (1998), é preciso: “*enquanto desconstrói a identidade, ele encontra-se sempre à beira de restabelecê-la ao exagerar a identidade da alteridade ou a presença do ausência*<sup>5</sup>”. Ou, dito de outra forma, ele encontra-se sempre à beira de reestabelecer o minado projeto fundacionalista ao isolar a sobra que escapa à dualidade da totalidade. Como em Agamben (2013), reaparece a revelação de um destino histórico/ontológico (Rancière em Bowman e Stamp 1983:11); reaparece, também, uma ética dada em lei. É nesse sentido, na medida em que permanece a totalidade que equivale matéria e linguagem, que Meillassoux (2010) parece justificado em notar as semelhanças do pensamento de Heidegger (2008,2012), e de sua herança fenomenológica, em relação ao correccionalismo de Kant e a dialética de Hegel, ainda que o tratamento oferecido a equivalência seja distinto. Não é mera coincidência, portanto, Bennett (2010:16) ecoar Rancière ao criticar Adorno (1973), cuja dialética negativa “*honra a não-identidade como alguém honraria um deus desconhecido*<sup>6</sup>”, “*um absoluto ausente*<sup>7</sup>”, “*uma promessa messiânica*<sup>8</sup>”. De Husserl à Derrida, de Hegel à Adorno, o problema de uma dualidade equivalente na totalidade reaparece.

Rancière (1996), por sua vez, embora merece destaque por chamar atenção para a dimensão poética da política, entendendo que a manifestação de sensibilidades ocorre na cognição, e não imposta ou oposta a ela, apenas “materializa” o messiânico ao converter a sobra em excedente numérico. O resultado seria novamente a postulação de uma neutralidade, uma estética que se expressaria apenas para incluir, jamais para excluir, oposta à polícia que apenas policia a exclusão, jamais a inclusão. Mais correto seria acompanhar Mandoki (1994) e também levar em consideração o aspecto negativo da

---

<sup>5</sup> No original: “while deconstructing identity, he is always on the verge of reinstating it by overstating the ‘identity of alterity’ or the presence of the absent”.

<sup>6</sup> No original: “honors nonidentity as one would honor an unknowable god”.

<sup>7</sup> No original: “as an absent absolute”.

<sup>8</sup> No original: “as a messianic promise”.

manifestação do sensível, como a crueldade. Tanto quanto compreender inexistir momentos de absoluta inclusão ou exclusão. Possibilidades são sempre parciais, inclusive a afirmação que compartilhamos de um mundo que retira sua beleza do encontro na pluralidade. Em Rancière, entretanto, como em Foucault (1990,1995), com que ele se associa (Rancière em Bowman e Stamp 2011:246-247), prevalece a expectativa de neutralidade, ainda que o enfoque negativo, criticado por Rorty (1986) como insuficiente, o desnudamento do poder, seja suplementado pelo aspecto positivo da manifestação poética.

A leitura que Connolly (1993) faz de Foucault é, igualmente, ilustrativa. Ao elogiar Taylor (1991,1994) por distanciar-se do verbo “ordenar”, isto é, de uma ética dada em regras, e, portanto, aproximar-se do entendimento segundo o qual sensibilidades são cultivadas e “*informam a qualidade de futuras interpretações, ações e relações*”<sup>9</sup>, Connolly assevera que o colega permanece ocupado com o substantivo “ordem”, isto é, com a ordem moral como um “*inerente, harmonioso desígnio do ser*”<sup>10</sup> (1993:369-371). O autor falha em reconhecer a dualidade que existe entre a revelação de uma verdade transcendental e a derivação “jurídica”. E esse desconhecimento beneficia-o no sentido de permiti-lo ignorar a relação que permanece entre o "ordenar" e "revelar" em seu próprio pensamento, no qual a ordem, que ordena, da harmonia do ser é substituída pelo ordenar da ordem da abundância da vida (1993:370-371). Esse risco também corre o pragmatismo de Rorty (1990): em evitar discutir a condição de uma verdade oscilante, transformar a negação de uma verdade fundante em uma nova verdade ordenadora, reduzir o conflito a um problema a demandar solução.

Mais do que concordar com Marchart (2010:15) – que o “*debilitamento ontológico da fundação não conduz a suposição da ausência total de fundações, mas sim a suposição da impossibilidade de uma fundação última, o que é algo distinto, pois implica na crescente consciência, por um lado, da contingência, e, por outro, do político como um momento de um fundar parcial, e, em definitivo, sempre falido*”<sup>11</sup> – queremos introduzir

<sup>9</sup> No original: “that informs the quality of future interpretations, actions, and relationships”.

<sup>10</sup> No original: “an inherent, harmonious design of being”.

<sup>11</sup> No original: “el debilitamiento ontológico del fundamento no conduce al supuesto de la ausencia total de todos los fundamentos, pero sí a suponer la imposibilidad de um fundamento último, lo cuál es algo distinto, pues implica la creciente consciência, por um lado, de la contingencia y, por el outro, de lo político como el momento de um fundar parcial y, en definitiva, siempre fallido”.

uma ontologia da oscilação de possibilidades a constituir as dimensões e os planos em que a existência se desdobra, incluindo o conhecimento de sua própria condição, a manifestação nunca neutra da sensibilidade política/estética e a memória que transita no tempo, além de substituir a imagem da fundação política pela da atração gravitacional.

Há dois desdobramentos recentes, ainda pouco explorados no Brasil, que suportam parcialmente essa proposta. Por um lado, em alguns rincões da academia, ocorre “*uma exploração, bem difundida e crescente, da vida política desde uma perspectiva estética, um fenômeno que de tão proeminente e persistente nos autoriza referenciá-lo como uma virada estética no pensamento político*”<sup>12</sup> (Kompridis 2014: introdução). O estético nos interessa aqui não como o “*a investigação especializada da natureza da arte*”<sup>13</sup>, mas como o encontro com a particular, com a pragmática do ato/evento/valor em si mesmo justificado, com a beleza que canta a si própria. Nesse sentido, destaca-se o pensamento de Kompridis (2006). Ao problematizar a redução da normatividade à norma no pensamento de Habermas (1985,1987), ele busca em Heidegger (2008), não uma nova totalidade, não apenas o desnudamento do poder, mas o conceito de *world disclosure*. Para o autor, a abertura, colocação ou expressão política e estética de novas possibilidades é dimensão fundamental da crítica. Por um momento, ele consegue deixar para trás o pensamento dualista e articular o caráter ao mesmo tempo crítico e sensível da oscilação de possibilidades em si mesmo justificadas. Não seria preciso recorrer a, como diria Connolly, uma ordem, ou, como diria Arendt (1979:336), um baluarte, pois a verdade e a crítica firmam-se na manifestação de uma nova possibilidade. Ele logo, entretanto, retorna a dualidade da “abertura reflexiva” e “pré-reflexiva”, com as quais despercebidamente tenta converter sua ética de receptividade – uma variação daquela que encontramos em Honneth – em um novo ponto de Archimedes.

Por outro lado, em outros rincões acadêmicos, ocorre uma recuperação da realidade e da materialidade sacrificada, entre outros motivos, pela virada linguística. Esses esforços, os quais poderíamos ver como complementares, ainda que não necessariamente eles se

---

<sup>12</sup> No original: “there is a widespread, ever-growing exploration of political life from an aesthetic perspective, a phenomenon that has become so prominent and persistent that we must speak of it as an *aesthetic turn* in political thought”.

<sup>13</sup> No original: “By the “aesthetic” or “aesthetics” we mean much more than a specialized inquiry into the nature of art”.

reconheçam assim, não encenam um retorno, porém, em seu melhor, uma exploração da continuidade entre matéria e linguagem, tanto no que diz respeito à realidade do que existe (Gabriel 2015a,2015b), como no que diz respeito à vitalidade e a contingência, não do tudo, mas de tudo que existe (Bennett 2010). Para superarmos a dualidade na filosofia política, para melhor conceituarmos a agência humana, é imprescindível que compreendamos também essa continuidade. Tanto quanto para essa compreensão alcançar sucesso, e evitar o relapso na dualidade e totalidade, é imprescindível prestar-se atenção ao fenômeno humano e sua posição na existência. Não é mera coincidência que Malabou (2014), cuja ontologia da plasticidade compartilha semelhanças com a proposta de uma ontologia da oscilação (2010), alerta para o retorno da dualidade no realismo especulativo de Meillassoux, mais reativo em seu questionamento da “virada linguística”. Na reconstrução que a primeira oferece do pensamento do segundo, notamos como a própria contingência se totaliza e apresenta-se em duas faces: da autenticidade e da inautenticidade. É, assim, salutar começarmos, e, no escopo deste trabalho, concentrarmo-nos na filosofia política, atentos ao fenômeno cuja resistência a redução determinística foi sempre mais notável.

Hannah Arendt será nossa principal interlocutora. Não porque ela tenha se imunizado contra o retorno da dualidade e da totalidade. Em certo sentido, inclusive, seus erros são ainda mais espetaculares, mas, por isso mesmo, exemplares. Veremos, claramente, como o isolamento daquilo que oscila na causalidade leva a incomensurabilidade de uma revelação que opõe-se a uma realidade na qual os humanos perderam a capacidade de compreensão da lei verdadeira, ou da não-lei que efetivamente coloca-se como, vivendo por uma falsa legalidade, acorrentados em um caverna, ou, como diríamos em um linguajar (pós)moderno, engrenados em uma máquina. Seus acertos, entretanto, são também exemplares e será nossa tarefa, ao mapear seus equívocos, iniciar a exploração de um caminho que ela sinalizou, porém não seguiu.

## Política

Arendt herda do romantismo alemão o questionamento da racionalidade instrumental, problemática central de seu pensamento. Escrevendo durante e após a ocorrência do

nazismo, do qual como judia viera a encontrar refúgio nos Estados Unidos, identifica, assim como fariam Horkheimer e Adorno (2001), o totalitarismo e a totalidade com a realização do domínio instrumental, a exata inversão da promessa hegeliana. Merece destaque por compreender como o uno não representa a dissolução da dualidade, porém antes apresenta-se sempre com suas duas faces. Implica, pois, fundamentalmente a dialética na internalização da lógica contra qual se manifestara. Ela mesma, entretanto, não percebe que, ao falhar em despír a instrumentalidade de sua pretensão, limitando-se a concebê-la inversamente como a forma da opressão, estaria fadada a replicar a dualidade, ainda que não sem antes oferecer-nos pistas para a concepção de uma ontologia da pluralidade, da oscilação. Como indicamos na introdução, sua contribuição é original e seu erro, ilustrativo. Na sequência desta seção iremos, em primeiro lugar, apresentar alguns de seus principais argumentos; e, em segundo lugar, apontar suas contradições e indicar alguns acertos.

*“Se os homens não fossem iguais, eles não conseguiriam entender uns aos outros e aqueles que vieram antes deles, nem planejar para o futuro e antever as necessidades daqueles que virão depois deles. Se os homens não fossem distintos, cada ser humano distinto de todos os outros que são, foram, ou serão, eles não necessitariam de fala ou ação para fazerem-se compreendidos<sup>14</sup>”* (Arendt 1998:175). A condição humana, portanto, caracteriza-se pela pluralidade, pela igualdade e diferença. Entre nós, o mundo em seus aspectos intersubjetivos e interfísicos ocorre como uma mesa que nos separe e une (1998:xii), impedindo-nos de cairmos uns sobre aos outros, como em um universo que caminha para sua destruição pela força de uma gravidade que não tolera mais ruído. Politicamente, é o conceito de soberania (1998:234-235), e o seu ideal de intransigente auto-suficiência que acena para essa aniquilação. Mesmo a redução do mundo as setas de comando, não seria tolerável, uma vez que essa lacuna espacial e temporal entre o desejo e a execução a demandar obediência já caracterizaria uma ofensa imperdoável. A única opção, portanto, seria a inexistência de outros. A soberania de um, como a soberania do

---

<sup>14</sup> No original: “If men were not equal, they could neither understand each other and those who came before them nor plan for the future and foresee the needs of those who will come after them. If men were not distinct, each human being distinguished from any other who is, was, or will ever be, they would need neither speech nor action to make themselves understood.”

tudo, representa a soberania sobre nada. Se ninguém pode ser soberano, nem mesmo um rei, Arendt (1979,1998) percebe, entretanto, sob o efeito dos horrores do totalitarismo, que a totalidade pode sim encenar entrada na existência humana na forma da produtividade total mobilizada pelo nada, isto é, pelo calar da dor da existência.

As duas faces mais visíveis da produtividade, o fundamento do capitalismo que conquistou a Terra, seriam o meio e o fim. “*O fim justifica a violência feita à natureza para obter-se o material: a madeira justifica matar a árvore e a mesa justifica destruir a madeira*<sup>15</sup>” (1998:153). Assim como a madeira que era fim, uma vez obtida, converte-se em meio para a mesa, essa também, ao não apresentar valor intrínseco, haverá de se converter em meio para o próximo fim, e assim indefinitivamente. O melhor exemplo cotidiano dessa realização talvez seja o jovem que na escola questiona uma educação empenhada como meio para o fim da aprovação do vestibular, logo, compreendendo também que a universidade tornar-se-ia meio para inserção no mercado de trabalho, e o emprego, meio para a obtenção de dinheiro, e esse, meio para o consumo. Na mentalização desse processo de constante reversão, o jovem talvez receba um insight similar ao de Arendt: o fim mostra-se o próprio processo, a produtividade total (1979,1998:320-327), a inércia do movimento, a instrumentalidade do trabalho; e o meio é o consumo, a negação da dor (1998:111-115,309-311). Já os próprios filósofos da racionalidade instrumental, os utilitaristas, sabiam que o hedonismo por ele propostos, o prazer fundamentalmente do consumo, explica-se somente negativamente como a ausência de dor, a qual é rejeitada em favor da suspensão em um nada existencial. O foco na repressão da dor representaria a introspecção absoluta do sujeito; a dor, afinal, não sente nada além de si mesmo. Apenas nesse completo isolamento, nessa rejeição da pluralidade do mundo, nessa soberania negativa, ofereceu-se à totalidade, à produtividade total, à produção em massa, uma porta por onde entrar na existência humana. O fim é o movimento de massa de indivíduos isolados, e o meio, a negação da existência. Somente no nazismo alemão, a massa encontrara sua formulação ideal, o eu e o você sem mundo

---

<sup>15</sup> No original: “The end justifies the violence done to nature to win the material, as the wood justifies killing the tree and the table justifies destroying the wood.”

comum atuando como as duas faces da soberania total internalizada como o nada da ausência de dor.

Como isso ocorreria?

Se para Arendt (1998:79-174) ninguém pode ser soberano, a soberania pode ainda sim existir. A totalidade pode entrar na existência humana porque ela seria parte integral da existência não humana. Embora critique a total instrumentalização da natureza, Arendt é incapaz de enxergar nela qualquer coisa além do determinismo exigido pela ciência e da inferioridade espiritual exigida pelo cristianismo. A natureza coloca-se, portanto, como a totalidade da inexistência que entra na existência como o movimento constante, como o determinismo. O homem, inicialmente, nada mais seria que a extensão desse metabolismo, estando obrigado ao labor, a caçar e a colher, a fim de suprir suas necessidades, negar a dor, e permanecer em vida. Do excesso laboral, o homem poderia com o trabalho que ergue edificações proteger da natureza um espaço físico, temporal e institucional na qual a pluralidade poderia florescer. Da mesma forma que do excesso de sua necessidade, ele poderia erguer uma ponte sob o abismo de sua psique e dedicar-se não a introspecção, mas a revelar-se a si mesmo externamente em sua participação no mundo. Liberado da tirania do labor pelo trabalho e da tirania da necessidade pela vontade, o homem estaria apto a realização do seu maior feito, um praticar com valor intrínseco.

Arendt chama de “atualidade” a propriedade que as ações humanas obtêm de “*exaurir seu significado em sua própria performance*<sup>16</sup>” (1998:206), de, ao bastarem-se a si mesmo, perdurarem na intersubjetividade com o brilho que lhes é próprio. Segundo ela, isso ocorreria sempre que os homens cientes da condição de sua pluralidade, encontrassem prazer no ouvir e no falar entre eles mesmos, praticassem a construção de um mundo comum como fim em si mesmo, cada qual não sendo apenas distinguindo, mas distinguindo-se em sua unicidade compartilhada (1998:176). Esse feito interromperia necessariamente qualquer causação da necessidade e gestaria uma política cuja autoridade não poderia ser emprestada de outro, mas residiria tão somente no princípio ele mesmo, na energia ocasionada na introdução de sua própria possibilidade

---

<sup>16</sup> No original: “activities that... exhaust their full meaning in the performance itself”.

(1998:213). Sem obter um ponto de Archimedes, com a ajuda de qual a política poderia se içar para fora dos equívocos que hão de ocorrer, ou, em outras palavras, sem um Deus para não apenas nos doar os dez mandamentos, mas também aplicar o castigo em seu descumprimento, a política revela-se inerentemente perigosa (1998:188-192). Sim, a lei teria o papel análogo ao labor e à vontade, caberia a ela delimitar o espaço institucional para a prática pública. Mas não poderia de forma alguma ser confundida com a universalidade à qual se aplica o caso particular (1992:13). Tentar lastrear a política a um absoluto externo, de forma a retirar-lhe o risco, seria inútil. A tentativa de coibir-se a pluralidade, de fabricar-se politicamente um resultado, como um artesão fábria a mesa, ao invés de optar-se pelo convencimento possível mas jamais garantido da iniciativa e da fala, implicaria na concretização do risco, na destruição do espaço em que a pluralidade poderia se manifestar (1998:220-230).

Embora a sensibilidade poética de Arendt (1998,1990) sobre a política pudesse facilmente se estender, em nossa experiência contemporânea, às várias práticas e ambientes que compartilhamos com outros, para ela é fundamental restringi-la ao espaço público de um corpo político que expulsa para o reino privado as questões pertinentes à manutenção biológica da vida, como a economia. É a destruição destas barreiras postas contra a totalidade da natureza que ocasionará uma sociedade escrava de sua produtividade, na qual equivale-se barbárie e progresso. O segundo o qual espelharia o movimento determinístico sem sentido do primeiro, ainda que potencializado pelo excesso reintroduzido no sistema. A história dessa reversão, de acordo com Arendt, não seguiria linhas lineares ou dialéticas, mas a oscilação de diversos eventos, cada qual sucumbindo parcialmente ao risco que habita a política, e, no agregado, permitindo a realização última da produtividade na Alemanha nazista. É a história da introspecção cristã, o foco na família e na reprodução da vida, o feudalismo com sua esfera do social, a troca da contemplação católica pelo trabalho protestante, e, assim por diante.

O homem na massa perderia a condição que lhe assegurava sua humanidade (1979,1998,2006). Em primeiro lugar, destrói-se a faculdade do juízo (2003). Dela sabemos pouco, já que Arendt morreu antes de poder redigir o livro que dedicaria a ele. Sabe-se, entretanto, que para a autora (1992), a prática do juízo não autorizaria a projeção de uma universalidade como em Rawls ou Habermas. Enquanto seja uma aptidão

comunicativa do homem na pluralidade, ela poderia tão somente incluir as pessoas que de fato participam de um público, de um corpo político. Ao julgar, cada pessoa colocaria-se no lugar do outro e desenvolveria um senso de gosto que poderia ser comunicado ao outro, e por ele, compreendido. Em segundo lugar, perde-se a faculdade de pensamento (2003). A prática do pensar aparece nos escritos maduros de Arendt como o diálogo do eu consigo mesmo, e como uma última possibilidade de resistência quando a faculdade do juízo sob o cenário da massa não mais opera. A reflexão e a busca de estar em paz consigo mesmo colocar-se-ia como um baluarte em tempos de catástrofe, para alguns, em outros estaria totalmente ausente. Sem juízo e sem pensamento, a vontade sucumbiria à necessidade e à negação da dor, a obediência internalizada à produtividade. Neste cenário, a totalidade da natureza, cujo limite era a humanidade, perpetua-se como a verdade da opressão.

Ironicamente, para uma autora que se orgulha de sua capacidade de distinguir, enquanto tanto outros apenas realizariam inversões de dualidade, um grande erro que acomete seu pensamento é ausência de uma distinção consistente entre a dimensão na qual refletimos sobre a condição humana de existência – a qual não poderia ser suprimida, embora possa efetuar de maneira radicalmente diferente – e a dimensão na qual praticamos as mais diversas articulações possíveis da pluralidade. Se a autora poderia tentar se defender ao argumentar que sua consistência obtém porque a condição plural da humanidade permanece latente até ser liberada pelo trabalho e praticada no espaço público, poderíamos contra-argumentar que se o risco é inerente a política, então, também, a política é inerente ao risco. Em outras palavras, qualquer situação anterior ou posterior a ideal implementação do espaço público seria inerentemente política e plural, mesmo que a pluralidade opere valores diferentes, em uma arquitetura temporal, espacial e institucional distinta, e entregue um mundo empobrecido, quase irreconhecível, aos olhos poéticos de quem concorda com iterações da estética arendtiana.

E, de fato, em sua inconsistência, é precisamente o risco que a autora tentará eliminar. Ao mesmo tempo em que ela reconhece que a política prática da pluralidade é a política prática do conflito, ela sugere excluir do espaço público não apenas questões econômicas, mas qualquer lembrança que a pessoa humana é caracterizada tanto por sua força como

por suas vulnerabilidades: à necessidade não é permitida entrada no espaço público. Mais do que isso, ela sustenta que a família, a amizade, a arte e a educação são fundamentalmente não-políticos, quando o contrário é claramente verdadeiro. Ela parece confundir algo que deveríamos considerar correto – a inevitável colocação da identidade humana para fora, na relação com outros, e não para dentro, na introspecção em busca de uma essência – com algo que deveríamos considerar errado – a negação que a política opere nas mais diversas arquiteturas dos elementos humanos, tensionada entre a potência e a vulnerabilidade, incluindo e excluindo tópicos. A melhor articulação desses espaços é uma questão interessante, porém distinta e flexível. Na busca incoerente pela pureza da política (como recriminar-lhe-ia Rancière 2001), entretanto, a pluralidade do prazer de participar da construção de um mundo comum, dá lugar a pluralidade de um Partheon onde os deuses congregam para medir suas forças. Ou, como diria Pitkin (em Hincham e Hinchamn 1994:272), “*os cidadãos arendtianos começam a parecer pequenos meninos pretensiosos clamando por atenção*<sup>17</sup>”. A permanência daquilo que perdura na intersubjetividade ao bastar-se a si mesmo, o prazer de ouvir e falar, totalmente desnecessário, mostra-se então como a busca totalmente instrumentalizada pela imortalidade, por glória.

Na propositura de uma completa ruptura com a instrumentalidade ou com a necessidade, a política converte-se em Arendt na revelação de uma legalidade própria – ora de cidadãos com valores democráticos, ora de meninos pretensiosos – inversamente oposta à massa, a qual não prática juízo, nem pensamento, nem mesmo valor, porém vive como o homem selvagem que nunca existiu a não ser na mente etnocêntrica europeia. Embora na velha Arendt desapareça a iteração mais “masculina”, como diria Pitkin (em Hincham e Hinchamn 1994:272), da agência pública, a autora recorre consistentemente à ruptura e à rejeição da vulnerabilidade. Também a prática do juízo deve ser desinteressada (1992). O valor que nela se afirma, portanto, não poderia se assentar na tensão da pessoa humana, teria que permanecer como uma revelação que se desdobra legalmente em sua inútil tentativa de manter-se pura das limitações humanas. Plenamente comensurável entre todos que desejam compartilhar da verdade em sua revelação impossível, plenamente incomensurável para os demais, a política passa a se apresentar como totalidade soberana,

---

<sup>17</sup> No original: “Arendt’s citizens begin to resemble posturing little boys clamoring for attention”.

a qual espelha inversamente a produtividade: o valor oposto à necessidade equivale à instrumentalidade oposta ao valor.

Em que pense suas deficiências, a riqueza do pensamento da Arendt atrai a consideração e o interesse de muitos intelectuais trabalhando a partir de linhas teóricas divergentes. Três das tentativas mais notáveis de reconstrução a posteriori de uma formulação, ao mesmo tempo, coerente e aceitável à Arendt seriam as provenientes das leituras agonistas e deliberativas da democracia, bem como aquelas que tentam encontrar um caminho do meio. Villa (1996) acredita ser possível encaminhar a política em Arendt como um espaço hermético de legalidade agônica. Habermas encontra em Arendt uma antecipação de seu mundo da vida e do sistema, bem como dissolveria às contradições da autora no pragmatismo da universalidade comunicativa (Benhabib 2000; Habermas em Hinchman e Hincham 1994). Roodt (em Siemens e Roodt 2008) sugere que ela nos oferece dicas importantes para a compreensão da faculdade do juízo como uma forma que não envolve regras, porém procede de maneira análoga a elas. Fossemos opinar qual dessas intenções estariam mais próximas as opiniões da própria Arendt, seria “a terceira via” uma boa aposta, o que não significa que ela seja coerente. A partir de nossa discussão da dualidade e da totalidade, rejeitaríamos todas as três alternativas, a começar pela busca do conforto da regra que não pode ser regra: não teríamos aqui uma alternativa pouco explorada, mas a clara demonstração da incoerência arendtiana em seu retorno a dualidade contra a qual se levantara.

Nos é mais interessante, portanto, notar com Pitkins (1998) como a instrumentalidade em Arendt se apresenta como um monstro, o Blob que a tudo devora. Não foi ela, entretanto, quem o inventou. O mesmo Weber (1988,2001), que poderia recriminar-lhe a supressão do valor na postulação de uma atividade supostamente mecânica, é quem encaminha a tese do desencantamento do mundo, segundo a qual a racionalidade instrumental não seria apenas mais uma iteração do encantamento, porém algo radicalmente diferente de tudo que viera antes. O mesmo Weber que permite à história diferentes caminhos na progressão da cognição humana, parece acenar positivamente para a pretensão da instrumentalidade representar a chegada de uma legalidade sem valor. De maneira análoga a Arendt, ele parece confundir a condição material da existência com articulações possíveis da mesma. O mesmo Gadamer (2004) – que poderia chamar a atenção de Arendt

para a condição hermenêutica, para a inexistência do mero repetir em favor da existência do reinterpretar, para a inexistência da dualidade em favor da existência de uma circularidade dialógica inescapável, na qual perspectivas seriam fundidas e refundidas – é quem opõe a prática hermenêutica à técnica. O mesmo Gadamer que facilmente poderia reconhecer o risco inerente a hermenêutica, expulsa-o para o reino do monstro, com quem nada compartilha.

Enquanto Weber parece aceitar o destino que se impôs ao mundo ocidental, Arendt e Gadamer seguindo a pista deixada pelo cristianismo, em que pesem os esforços de Agostinho (2009), opõem a totalidade do mal à totalidade do bem, isto é, opõem à instrumentalidade a respectiva prática política e hermenêutica que defendem, como se essas não fossem, antes de se apresentarem como uma articulação do possível, condição de manifestação inclusive do valor instrumental/produtivo. Não importa que a maldade não seja para Arendt (2006) maligna, mas banal; importa que ela seja vista como algo radicalmente diferente, a ponto de derrotar a própria razão de ser do otimismo da autora. Afinal, a que se prestaria a possibilidade de um novo começo, de uma nova distinção, de uma novidade qualquer, se a concordância já vem assegurada na plena comensurabilidade da lei, para aqueles que já a aceitaram, e derrotada na plena incomensurabilidade da revelação, para aqueles que perderam sua humanidade por completo?

Se a totalidade coubesse na existência, ela não poderia aparecer do nada. Nesse sentido, Arendt foi sensata ao procurá-la na natureza. Ao fazê-lo, entretanto, apenas inverteu a falsa pretensão da racionalidade instrumental, o novo rei permaneceu vestido. Hoje, a própria física quantizada reconhece a contingência da materialidade. Em todo caso, fadou de início sua empreitada ao fracasso ao fundamentá-la dualisticamente. Longe de ter sido em vão, entretanto, nos brinda com importantes considerações.

Além de, em brilhantes momentos, acertar as notas de um pensamento democrático de esquerda, Arendt descreve corretamente a condição da pluralidade humana, uma na qual do conflito entre as partes sobra o mundo em sua arquitetura e intersubjetividade. Esse mundo comum não é equivocadamente considerado a conciliação que resolve o conflito, mas a manifestação do conflito ele mesmo, assim como seria a amizade ou qualquer outro conceito que a princípio pode aparecer oposto a ele. A beleza não cala, é fala. Também, em certos momentos, Arendt abdica de içar os princípios democráticos para além do mar

de valores. Não apenas inexistiria o ponto desde onde poderia fazê-lo, como a manifestação de uma possibilidade carregaria consigo sua própria autoridade, e nesta capacidade de vetor de uma diferença, não obstante, comunicável, arriscaria convencimento. A beleza prática seu próprio significado. Se persistíssemos nesse raciocínio poderíamos despir a razão instrumental de sua pretensão, percebê-la como a oscilação de um valor, manifestadamente opressivo frente a possibilidade de um novo começo que se coloca.

Vimos que não é isso que ela faz. Ao equivaler a condição da pluralidade a uma de suas possíveis manifestações, ela isola e neutraliza a política, dualiza e totaliza. Sem jamais gerar totalitarismo, esconde a condição que descrevera e as propriedades dos valores que impulsiona, desperdiçando tempo na transformação de revelações em regras fora do contexto no qual poderiam existir. Será o objetivo da próxima seção introduzir a partir das contradições de Arendt uma nova ontologia, espera-se que ela seja capaz de descrever a pluralidade sem reduzi-la à dualidade e à totalidade, de mapear as várias dimensões da existência humana de maneira consistente, sem impor aos valores que afirmamos a necessidade de expulsarem a sensibilidade, apenas parcialmente comensurável, que se coloca na tensão do argumento.

## Estética

Para precisarmos o insight que podemos retirar de Arendt, considere, em primeiro lugar, seu questionamento da equiparação de liberdade com vontade. *“Historicamente, os homens descobriram a vontade quando experimentaram sua impotência e não seu poder, quando eles disseram com Paul: ‘pois a vontade é presente em mim, mas como realizar aquilo que é bom eu não encontro<sup>18</sup>’”* (1961:163). Ou quando entenderam com Agostinho: *“pois a vontade comanda que haja uma vontade, não comanda outra coisa mas a si mesmo... Fosse a vontade inteira, nem mesmo comandaria a si mesmo, porque*

---

<sup>18</sup> No original: “Historically, men first discovered the will when they experienced its impotence and not its power, when they said with Paul: “For to will is present with me; but how to perform that which is good I find not”.

*já seria<sup>19</sup>*” (conforme citação de Arendt 1961:163). O que leva Arendt a concluir: “em outras palavras, se o homem tem realmente uma vontade, ela deve aparecer sempre como se houvessem duas vontades presentes no mesmo homem, lutando uma com a outra pelo poder da sua mente. Portanto, a vontade é tanto poderosa como impotente, livre e não livre<sup>20</sup>” (1961:163). Não à vontade, presa em sua própria tensão, mas à possibilidade que vem a ocorrer na ação, equipar-se-ia a liberdade. Qual a natureza da relação entre um e outro não fica claro, mas de outros escritos podemos tomar que a atualidade, nesse caso a ação, haveria de interromper qualquer afeto da instrumentalidade, nesse caso a vontade, o que, como vimos, nos retornaria a outra dualidade. Será mesmo?

O que se coloca aqui não é a demonstração da incapacidade do homem puramente desejar o divino, mas a inexistência de uma totalidade pontual, soberana de si mesmo. Tente, pois, segurar a vontade e você observará em suas mãos a necessidade. Tente segurar a necessidade, e você observará em suas mãos a vontade. Diríamos, em outras palavras, que a necessidade só pode existir em sua vulnerabilidade na medida em que é sentida pela vontade em sua potência, ou opostamente, a vontade só pode existir em sua potência na medida em que é sentida pela necessidade em sua vulnerabilidade. Passividade e atividade, necessidade e vontade, corpo e espírito poderiam assim dar a impressão de serem as duas faces de uma moeda sem largura. Entretanto, referenciamos claramente aspectos característicos de nossa condição. A razão que tem Agostinho para falar de uma vontade dividida, e não de um corpo oposto ao espírito, é a mesma que temos para falar de um corpo dividido. Não estamos a lidar com uma dualidade, mas com a tensão de uma corda, de um conflito sem centralidade, sem totalidade. Se você tentar segurar uma ponta, ao mesmo tempo que ignora se tratar de uma corda, verá apenas a outra ponta.

Considere, em segundo lugar, a maneira como Arendt equipara o prazer à ausência de dor. Essa colocação não procede. Quando eu me alimento, eu não experimento apenas a negação de minha fome ao meu estômago se encher com espuma, eu experimento também gustativamente os elementos que tomei da natureza. O prazer não se opõe à causalidade,

---

<sup>19</sup> No original: “For the will commands that there be a will, it commands not something else but itself. . . . Were the will entire, it would not even command itself to be, because it would already be”.

<sup>20</sup> No original: “In other words, if man has a will at all, it must always appear as though there were two wills present in the same man, fighting with each other for power over his mind. Hence, the will is both powerful and impotent, free and unfree”.

ocorre nela, sem resumir-se a ela. Da mesma forma que o encontro com a ocorrência desse vazio, a não-dor, passa-se na causalidade. A necessidade, existindo apenas em conflito consigo mesmo, isto é, em conflito com a vontade, vibra a contingência do prazer e vibra a contingência da angústia. O movimento da vulnerabilidade em direção a potência, traduz-se numa oscilação, seguida de outra, que traduz o movimento da potência em direção a vulnerabilidade. Vimos que o pontual não pode existir, pois destruiria o espaço em que poderia aparecer. Vimos também que a dualidade não pode existir: apenas quando o tudo chocha-se com o nada, quebrando-se numa multidão de pedaços pode a existência ocorrer. Esses pedaços, entretanto, estando em conflito com todos os demais, existindo apenas em sua finitude, ocorrem apenas em conflito consigo mesmo. A forma nada mais seria do que o nome dado ao conteúdo que conflita consigo. A corda representa este conflito, o pedaço que apenas subsiste em sua própria tensão, descentralizado e oscilando a sobra contingente da sua não equivalência consigo mesmo e com tudo mais que existe.

O mundo que Arendt tão bem concebeu como escapando a redução dialética, teria as dimensões de sua arquitetura interfísica e intersubjetiva constituídas a partir dessas vibrações. Estudá-las propõe-se mais interessante do que a tentativa de capturar as pontas da corda; esforço esse que nubla justamente a natureza da tensão a oscilar possibilidades, a sobra do conflito do pedaço com ele mesmo e com outros. Temos aqui, certamente, uma apresentação por demais resumida, mas que esperamos sinalize os eventuais ganhos de compreensão que o desenvolvimento dessa ontologia poderia oferecer. No restante desta seção e deste artigo, iremos considerar rapidamente quais seriam as cinco dimensões intersubjetivas que vislumbramos e como isso nos ajudaria a fazer sentido do pensamento e preocupações de Arendt. Ao final, deixaremos algumas considerações quanto a continuidade entre materialidade e linguagem que esteve aqui pressuposta como única maneira de evitarmos o retorno à dualidade.

Duas das que seriam as cinco dimensões intersubjetivas já foram mencionadas: o “prazer” e a “angústia”. Uma terceira, seria a “beleza”. Enquanto o “prazer” é privado em acompanhamento a direção da digestão, incomunicável; a “beleza” é pública em acompanhamento a direção da visão, ocorre apenas na comunicação. Imediatamente, na

medida em que a oscilação do belo ocorre em mim, mais do que consumir a alteridade, eu lhe devolvo sua voz, seu toque, na espontaneidade de minha fala, ainda que esteja calado. É essa propriedade comunicativa da “beleza” que ilude Arendt (1992) a buscar a contradição de um método de juízo sem regras universais. O fato da comunicabilidade, isto é, da minha experiência da beleza não apenas responder, mas dirigir-se à alteridade, obrigando-me a considerar a posição de outros, não permite, mesmo na constrição de um grupo determinado, a inclusão de todos em sua totalidade, não mais do que poderiam serem excluídos em sua totalidade. O advento do belo pode apenas ocorrer em sua possibilidade, pode apenas incluir, na medida em que exclui tantas outras. Mesmo a defesa da pluralidade é sempre a defesa de uma certa pluralidade: o direcionar de diferenças, de conflitares, para descobrirem o belo no aperto de mão em um parcial encontro com outros no mundo maior. Esse direcionar, claro, já é a oscilação de “beleza” e não a dedução de regras universais. Ao contrário do que sugere Arendt (2003), não se teria no belo uma faculdade passível de completa extinção, mas uma dimensão sempre presente da oscilação do pedaço tensionado em conflito consigo e com os outros.

Fossemos tentar capturar a dinâmica da corda no momento em que a contingência da “beleza” se coloca, notaríamos que o belo oscilou no conflito da cognição capaz de sentir a sensibilidade, ou vice-versa, o que seria o mesmo que dizer: no conflito da cognição com ela mesmo, do argumento, oscila a contingência da sensibilidade. A “beleza” tem gravidade, ela atrai, seduz, porém não controla a contingência da oscilação do outro. Ela é, em outras palavras, parcialmente comensurável. Isto é, como diria Arendt, parcialmente idêntica com todas suas variações, parcialmente distinta: seu resultado é em última instância imprevisível. Quando ela atrai, seu aperto é oscilante. A corda que a soa é a mesma que ao retornar da vontade à necessidade, oscila a ciência do abismo que chama na negação da dor. Como numa música, qualquer que seja, “beleza” e “angústia” ouvem-se juntos. É essa oscilante porém inevitável derrota do belo que nos oferece a esperança da oportunidade de mudanças, quando elas seriam bem-vindas, tanto quanto, o perigo de alternativas, as quais gostaríamos de ver derrotadas. A “beleza” é o valor que se justifica em si mesmo, que ocorre no momento de sua prática afirmativa, que entrega a consistência da derrota do seu adversário na medida em que manifesta sua possibilidade.

Além do “prazer”, da “beleza” e da “angústia”, oscila também o “dogma”, isto é, o conhecimento reflexivo sobre nossa condição oscilante, sobre metafatos e fatos oscilantes. Damos a essa dimensão o nome de “dogma” porque o que aqui se coloca não pode evitar dizer-se definitivo, muita embora sua falibilidade e parcialidade esteja demonstrada em todos os outros dogmas aos quais questiona ou os quais lhe questionam. As linhas que se desenham no “dogma” são definitivas apenas em sua pretensão porque os pontos que aqui se tracejam se revezam com as demais oscilações: com a linguagem imprecisa da beleza, com o prazer incomunicável, com as angústias e expectativas, e, como veremos na sequência, com o dever, não podendo saltar para além do alcance que lhe esteja disponível no momento. O “dogma” equivocar-se-ia ao identificar o determinismo, muito embora lhe caiba notar e estudar a presença da estabilidade, assim como pode – motivado pela valorização do inventar, do controlar, ou, do dinheiro – articular tecnologia. Seria um equívoco, em outras palavras, confundir-se o fato da condição material com a racionalidade instrumental, cuja falsa pretensão em se pôr como verdade total, esconde a presença do valor que lhe motiva. É na dimensão do “dogma”, inclusive, que falsidades e mentiras são desnudadas. Em que pese a importância desse trabalho, seria falso perder-se de vista a dimensão da “beleza”, a qual subsiste, embora não sem se deixar afetar – especialmente, no que tange a mentira – em uma dimensão diferente. Por exemplo, a demonstração da construção histórica dos papéis de gênero é importante, porém não é o mesmo que, nem assegura, a celebração de uma sexualidade mais livre.

Finalmente, oscila também o “dever”. Trata-se daquilo que fazemos apenas indiretamente pelo prazer e pelo valor intrínseco do que é belo. É o atleta cansado que continua a treinar quando a única motivação que lhe resta é a competição. Ou as pessoas que trabalham apenas para poder se alimentar e não porque valorizem o que fazem. É o político que mantém negociações – seja de ideias, acomodações ou cargos e recompensas – quando apenas o resultado lhe será prazeroso. É aquilo à que me obriga a violência, ou a promessa da violência, ou o outro que em sua posição de aplicar ou subverter a lei, não me deixa outra opção imediata a não ser acatar ou responder com violência. O “dever”, frisamos, nunca causa sozinho. Opera sempre após a “beleza”, ainda que seja do valor que autoriza o outro a agir com violência – seja ele considerado correto ou horrendo por observadores – e do cantar da sobrevivência. É, em outras palavras, uma dobra pelo caminho, que se

coloca na descontinuidade do belo e das demais oscilações. O “dever” nunca obriga diretamente, mesmo o valor do respeito à lei, em sua contingência, opera antes da lei.

Como vimos, é um erro bastante comum do pensamento político retirar o “dever” da dimensão que lhe cabe com o intuito de demandar da existência obediência. A regra que não se antecede pelo valor desregrado e praticado ou não pratica a arbitrariedade da violência é nula, assim como a regra que não reconhece a contingência de sua justificativa desconhece a si mesmo. Muito do que o pensamento político tenta fixar como regra pode apenas existir na oscilação da “beleza”. Isso não significa que a lei possa ser eliminada, não pode: todo valor põe e negocia estabilidades. Também não significa que ela não seja importante para a democracia: claramente é. Não, entretanto, como as pedras de uma muralha invulnerável cercando a cidade, como queria Arendt, mas como uma linha que traçada com amor e suor, oscilando interpretações, inspirando submissão, respeito e subversão, constitui o espaço que assenta as demais dimensões, assim como é o “dever” assentado por elas.

### Matéria (Considerações Finais)

A natureza da possibilidade é sua ocorrência como oscilação na causalidade, sem desprender-se dela, sem resumir-se a ela. Nas oscilações de pedaços plurais, constituem-se as dimensões interfísicas e intersubjetivas da existência. Nesse estudo de caráter exploratório, especificamos esse insight a partir das contradições do pensamento de Arendt, após termos considerado o problema da literatura retornar à dualidade e à totalidade. Embora tenhamos apresentado brevemente o que supostamente seriam as cinco dimensões intersubjetivas, não pudemos oferecer a mesma atenção à continuidade que se postulou, e parcialmente justificou, entre matéria e linguagem. Esse encaminhamento, entretanto, é crucial para a consistência dessa nova ontologia que se propõe. Se nosso raciocínio esteve correto, não haveria inclusive outra alternativa: qualquer manutenção da dualidade, em qualquer uma de suas versões, é fatalmente contraditório, ou plenamente coerente na totalidade do nada.

Nesse sentido, há duas problemáticas principais que se colocam. Em primeiro lugar, a justificação e compreensão da contingência da matéria, a qual de acordo com nossa exposição só existiria tensionada e oscilante. Mais do que recorrer a física quântica, temos que detalhar como a filosofia conseguiria antecipá-la. Além da obra de Meillasoux (2010), nos interessa principalmente o Materialismo Vital de Bennett, segundo o qual seria próprio da matéria a vibração de uma agência sem intenção. Seria ela, entretanto, anterior às dimensões intersubjetivas da experiência humana, ou estariam elas sempre presentes, assim como estão presentes as dimensões espaciais na árvore imóvel aos nossos olhos?

Em segundo lugar, coloca-se a problemática da compreensão da ocorrência paralela de agências: se, como propõe Bennet, podemos falar apropriadamente de uma agência humana, de uma agência bacteriana no estômago, de, como defenderia Gadamer (2004), uma agência da linguagem, entre outras, como poderíamos conceber essa simultaneidade de identidades e contingências distintas e ao mesmo tempo sobrepostas? Essa é uma pergunta que vem mal respondida na dualidade que ora prioriza a parte, ora prioriza o todo. Em uma ontologia que reconhece a pluralidade, entretanto, existem apenas partes e todos elas teriam o mesmo direito a reivindicação de identidade ou agência, muito embora, não mais aquela a imagem e semelhança de Deus: não o ato de soberania, mas a ocorrência da contingência. Essa questão pode parecer nos levar de volta à intersubjetividade, porém o que pede compreensão aqui é justamente a distribuição espacial dessas oscilações simultâneas: se não propriamente a materialidade daquilo que podemos pegar com as nossas mãos, a realidade daquilo que ocorre. Poderíamos falar de universos paralelos e sobrepostos como uma das dimensões da existência? Com essa indagação pode nos ajudar Gabriel (2015a,2015b), cujos trabalhos expõem o mundo comum de Arendt como a sobreposição de distintos planos.

## Bibliografia

- Adorno, Theodor W. (1973) *Negative Dialectics*. London: Routledge.
- Agamben, Giorgio (2013) *A Comunidade que Vem*. São Paulo: Autêntica.
- Arendt, Hannah (1961) *Between Past and Future*. New York: The Viking Press.
- Arendt, Hannah (1979) *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harvest Book.
- Arendt, Hannah (1979) *The Recovery of the Public Word*. New York: St. Martin's Press.
- Arendt, Hannah (1990) *On Revolution*. New York: Penguin Books.
- Arendt, Hannah (1992) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (1998) *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah (2003) *Responsibility and Judgement*. New York: Schocken Books.
- Arendt, Hannah (2006) *Eichmann in Jerusalem*. New York: Penguin.
- Aristotle (2011) *Nicomachean Ethics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Augustine (2009) *Confessions*. Oxford: Oxford University Press.
- Benhabib, Seyla (2000) *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Bennett, Jane (2010) *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Bernstein, Richard J. (1983) *Beyond Objectivism and Relativism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bowman, Paul (ed.) e Stamp, Richard (ed.) (2011) *Reading Rancière*. London: Continuum International Publishing Group.
- Connolly, William E. (1993) "The Ethical Sensibility of Michel Foucault", in: *Political Theory*. Vol 21, No 3.
- Derrida, Jacques (1998) *Of Grammatology*. Baltimore: John Hopkins University Press
- Foucault, Michel (1990) *The History of Sexuality*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1995) *Discipline and Punish*. New York: Vintage Books.
- Gabriel, Markus (2015a) *Why the World does not Exist?* Cambridge: Polity Press.
- Gabriel, Markus (2015b) *Fields of Senses: A New Realist Ontology*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (2004) *Truth and Method*. London: Continuum.
- Habermas, Jürgen (1985) *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1987) *The Theory of Communicative Action, Volume 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.

- Hegel, Georg W. F. (1977) *The Phenomenology of Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin (2008) *Being and Time*. New York: Harper Perennial Modern Classics.
- Heidegger, Martin (2012) *Contributions to Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hinchman, Lewis P. e Hinchman Sandra K. (1994) *Hannah Arendt: Critical Essays*. New York: State University of New York Press.
- Hobbes, Thomas (1996) *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel (1996) *The Struggle for Recognition*. Cambridge: The MIT Press.
- Horkheimer, Max e Adorno, Theodor W. (2001) *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
- Kompridis, Nikolas (2006) *Critic & Disclosure*. Cambridge: The MIT Press.
- Kompridis, Nikolas (2007) “Struggling over the Meaning of Recognition: A Matter of Identity, Justice, or Freedom?”, in: *European Journal of Political Theory*. Vol 6, No 3.
- Kompridis, Nikolas (2014) *The Aesthetic Turn in Political Thought*. New York: Bloomsbury.
- Malabou, Catherine (2010) *Plasticity at the Dusk of Writing*. New York: Columbia University.
- Malabou, Catherine (2014) *Can We Relinquish the Transcendental?* In: *The Journal of Speculative Philosophy*, vol28, n3.
- Mandoki, Katya (1994) *Prosaica; introducción a la estética de lo cotidiano*.
- Marchart, Olivier. (2010) *El Pensamiento Político Posfundacional*. Madrid: Fondo de Cultura Economica España.
- Markie, Peter (2015) *Rationalism vs. Empiricism*. In: Zalta, Edward N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/rationalism-empiricism/>.
- Meillassoux, Quentin (2010) *After Finitude*. London: Bloomsbury Academic.
- Nietzsche, Friedrich (2005) *The Anti-Christ, Ecce Homo, Twilight of the Idols, and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pitkin, Hanna Fenichel (1998) *The Attack of the Blob*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rancière, Jacques (2001) “Ten Thesis on Politics”, in: *Theory & Event*. Vol 5, No 3.
- Rancière, Jacques. (1996) *O Desentendimento*. São Paulo: Editora 34.
- Rawls, John (1999) *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John (2005) *Political Liberalism: Expanded Edition*. New York: Columbia University Press.

Rorty, Richard (1986) Foucault and Epistemology. In: Hoy, D. (ed.) Foucault: A Critical Reader.

Rorty, Richard (1990) Objectivity, Relativism and Truth. Cambridge: Cambridge University Press.

Siemens, Herman W. e Roodt, Vasti (2008) Nietzsche, Power and Politics. Berlin: Walter de Gruyter.

Taylor, Charles (1991) The Ethics of Authenticity. Cambridge: Harvard University Press.

Taylor, Charles (1994) Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton University Press.

Villa, Dana R. (1996) Arendt and Heidegger. Princeton: Princeton University Press.

Weber, Max (1988) *Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*. Tuebingen: Mohr

Weber, Max (2001) *Metodologia das Ciências Sociais: Parte 1*. Campinas: Ed. Unicamp