

# A FILOSOFIA PRECISA DE UM LUGAR? – A DECADÊNCIA POLÍTICA DA CIDADE E O NASCIMENTO DE UMA FORMA RADICAL DE PENSAMENTO

WELLINGTON AMÂNCIO DA SILVA<sup>1</sup>

JOSÉ LONDE DA SILVA<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> É Mestre em Ecologia Humana pela Universidade Estadual da Bahia – UNEB/*Campus VIII*; Pedagogo, Especialista em Ensino de Filosofia e membro do Grupo de Pesquisa Nietzsche para Indigentes. É vinculado ao Grupo de Pesquisa “Ecologia Humana” – UNEB/CNPq. Núcleo de Estudos em Comunidades e Povos Tradicionais e Ações Socioambientais (NECTAS) UNEB/CNPq; membro do Grupo de Estudo Nietzsche para Indigentes. [welliamancio@hotmail.com](mailto:welliamancio@hotmail.com)

<sup>2</sup> É Licenciado em História pela Universidade Federal de Alagoas - UFAL; especialista em Ensino de Filosofia e membro do Grupo de Estudo Nietzsche para Indigentes. [londe.ufal@gmail.com](mailto:londe.ufal@gmail.com)

**Resumo:** Este ensaio discute a relação exasperada entre Filosofia e política a partir das condições de existência na *cidade*. Apesar de reconhecermos que a Política é uma dimensão reflexiva da Filosofia, não queremos tratá-la aqui nesse aspecto, mas como *práxis* de vida em sociedade, isto é, da política como um regime de agregação no âmbito da *cidade* e próprio dela; assim como a *cidade*, em sua configuração histórica, não nos permitia outro regime, nos parece, fora impraticável permanecer como filósofo e ao mesmo tempo estar em paz na *cidade*. No entanto, foram as *aporias* e *anomias* próprias da cidade-Estado grega que estimularam algumas das grandes reflexões filosóficas. Como itinerário argumentativo, iniciamos a partir do *marco* hegeliano, Platão e Aristóteles como surgimento da Filosofia; apresentamos a partir de Arendt (2009) a face crepuscular da *cidade* política e ascensão da Filosofia; discutimos a afirmação “profética” e referencial do *homem como animal político* em Aristóteles.

**Palavras-chave:** História da cidade, animal político, *lógos*, Filosofia

***The philosophy on the need polis – decline of city politics and the birth of a radical thinking form***

**Abstract:** This essay discusses the relationship between exasperated and Political Philosophy from existential conditions in the polis. While we recognize that the policy is a reflexive dimension of philosophy, we do not treat it here in this regard, but as way of living in society, that is, politics as an aggregation scheme in the context of the polis and her own; as well as the polis, in its historical setting, do not allow other regime, it seems, was impractical remain a philosopher at the same time be at peace in the polis. However, it was the “uncertainty” and own anomias the Greek city-State that stimulated some of the great philosophical reflections. As argumentative itinerary started from the Hegelian landmarks, from Plato and Aristotle as emergence of Philosophy; present from Arendt (2009) The Twilight face polis politics and the rise of philosophy; we discussed the “prophetic” affirmation of man as a political animal in Aristotle.

**keywords:** History of city, politic animal, logos, Philosophy

### Introdução<sup>3</sup>

“Procuro um homem”. Diógenes<sup>4</sup>

No auge do pensamento idealista moderno, Hegel afirmava que a filosofia só havia começado na Grécia com Platão e Aristóteles, no entanto, eles foram apenas sua culminância e apareceram com seus escritos quando a cidade e a glória da história grega chegavam ao seu ocaso. De fato, Platão e Aristóteles são reconhecidos como representantes da tradição filosófica ocidental, ou seja, vieram a ser o início da tradição; o começo desta se deu quando a vida política na Grécia já se aproximava realmente do seu fim. Singular é que Platão e Aristóteles escreveram suas obras no século IV dentro de uma sociedade politicamente decadente, como apontaram alguns pensadores, como por exemplo, Nietzsche (1997, p. 125), Arendt, (2009, p. 45), Jaeger (1994, p. 322), entre outros. A problemática exposta por Arendt no que diz respeito ao pertencimento do homem à *cidade*, ou seja, em ter que viver nela, e por outro lado, está alienado da vivência dentro desta, leva-nos a uma discussão sobre a condição de apoliticismo - quando se pergunta se há possibilidade de viver em circunstâncias apolíticas - “viver ‘sem pertencer a nenhuma comunidade’ politicamente organizada” como afirmaria Arendt (*Idem*, p. 46). Tal condição, e aqui me refiro, sem dúvida, a uma vivência despolitizada, parece-me não probante. Uma outra questão de fundamental importância no texto *A Promessa da Política* (2009), nos remete aquilo que a autora chama de “abismo entre pensamento e ação” - certamente o que Habermas (2012) descreveria profundamente como racionalidade da ação e racionalidade social. O pensamento proposto a partir do texto deve estar desprovido de qualquer absolutismo - mecanicismo, para que em circunstâncias dadas possa operar para atingir o objetivo almejado. Com efeito, o pensamento deve se ocupar do significado de mais amplitude, assim, ele não se reduzirá a uma observação meramente unilateral, parcial, singular, o que o levaria a um estado de obscurecimento, a uma obtusidade. Assim, ante o exposto, já que a autora defende um olhar reflexivo sobre o pensamento do ponto de vista filosófico, afastando-o de todo um tecnicismo e dando a ele um estado de “pós-pensamento”, pressupondo desta forma, que deve estar à frente de qualquer ação, relega-se, deste modo, a ação a sua condição de absoluto teleológico. Portanto, segundo Hannah Arendt, o deslocamento da ação à esfera

---

<sup>3</sup> *Requiem ad Terrae Brasilis saeculum XXI.*

<sup>4</sup> Disse ele com uma lanterna na mão em pleno dia.

desprovida de incertezas, mas entumecida de Verdade – e a que me refiro absoluta – é tão somente o repouso da tirania. Afinal de contas, não há lugar, não há sistema, não há espaço, onde vive o homem que esteja alheado da incerteza, a não ser nos movimentos de massas totalitários, porquanto, só há espaço para padrões absolutos.

### **O ato filosófico de Sócrates como auge da negação da cidade**

No que diz respeito ao tempo cronológico, que é uma verdadeira intersecção entre verdades instituídas, mitos, imaginários, tropos e distorções, que separam a filosofia e a política, tal clivagem histórica se deu segundo a autora, com o julgamento e condenação de Sócrates. Se reportando a nossa tradição política, fica bem claro para Arendt (2009) que esta deu início com a morte de Sócrates, o que descambou no desesperamento de Platão com relação à *cidade*, mas também em um descrédito de algumas bases dos ensinamentos Socráticos, como o Cinismo (LONG, 2000, p 39). Platão acabou duvidando da validade da persuasão, tendo em vista que para ele a inocência e os métodos de Sócrates eram evidentes. Arendt, não se furta em expor de forma clara o sentido da persuasão – para ela tratava-se da forma específica do discurso político o que corresponde ao estilo de vida do cidadão orientado pelo *vóμος* discursivo, a normatividade enunciante e legitimado nas interações da *δόξα*, de opinião (pública). Os atenienses, segundo a mesma, “conduziam seus assuntos políticos em forma de discurso sem coação”, talvez porque ainda não soubesse acerca da *violência diáfana do verbo*. Assim, a retórica era por sua vez, a arte da persuasão, da mais enlevada das artes, a arte política por excelência, sendo que sua posse era um poder, saber-poder. Mas é preciso dizer que o discurso pode ser conveniente, para assim, atender a determinados interesses, ou, *mutatis mutandis*, esse mesmo discurso tornam seus interesses convenientes. Quanto a isto, nem mesmo Platão escapou, porquanto escreveu o Fédon, uma defesa revisada da apologia de Sócrates, pois ele acreditava ser mais persuasiva, já que era povoada de castigo e recompensas corporais calculadamente assustadoras. Portanto, mais do que persuadi, ela tinha a função de aterrorizar (*violência psíquica do verbo*). Com efeito, no que tange a morte de Sócrates, não resta dúvidas do quanto ele representa ao engajamento do homem político, haja vista que entre fugir e morrer por razões políticas, ele decide pela segunda, num contrassenso entre morrer por obedecer e reconhecer a Lei e/ou morrer como negação plena em oposição a este mundo de leis. Com a cicuta, Sócrates dá uma demonstração de crueldade inerente à *cidade* ao se permitir ao seu regime de morte, porque nele, se fecha um ciclo mortal imposto sob a condição gregária; Com o “suicídio”, Sócrates adota a última normatividade da *cidade*, isto é, a um regime de morte do eu, de tríplice destinação, a saber, o banimento, a adequação social, o fim. Esse regime imposto se sustenta no logro e no

simulacro de valor, por exemplo, em Fédon, Sócrates se despede: “Ó Criton, nós devemos um galo a Asclépio” (Fédon. 118A). Segundo Nietzsche, “esta última palavra deveria ser ouvida assim: Ó Criton, a vida e uma doença” (2001, §340). Para nós, a interpretação clássica de tal sentença quer dizer mais que a dívida de “um galo a Asclépio” sintetiza a pequenez dos valores que regem direitos e deveres em face do que a cidade retira de cada um de nós, como também o fato de que ninguém que passe pela cidade não deixe de sair dela sem levar consigo dívidas inúteis, pautadas em superstições (aliás, é justamente a dívida uns dos aspectos mais fortes de permanência passiva à cidade). A partir de Nietzsche, podemos ainda pensar a afirmação de Sócrates, na sequência de sua morte, como uma cura, cuja sentença ironiza com o jogo das necessidades e dos sentidos de dependências constituídos como ideologias próprias da cidade – esse lugar que impõe regimes pesados de agregação.

A condenação de Sócrates foi de um grande absurdo para a *filosofia da cidade* pelo direito de pensar, expressar suas opiniões agir de acordo com seus pensamentos e ir e vir da cidade, destarte a opinião própria é abismo entre a política e a filosofia justamente por ser uma opinião própria e não pública. Não conseguiu persuadir os responsáveis pela sua morte talvez porque a opinião própria não disponibilizaria representações convencionais, similitude com a norma e níveis de inteligibilidade óbvios – talvez o filósofo, num momento de iminência, fale outra língua que assim como para as coisas políticas e gregárias seja mais um monólogo, ou uma oratória, um exercício de vanguarda. Arendt (2009) mostra que a teoria da verdade absoluta de discussão na *cidade* demanda fechar os olhos para própria verdade ao tentar compreender a verdade daquele que está próximo – no entanto, a verdade do próximo pode estar mais distante do que nunca de qualquer esforço de convivência se não for opinião própria-do-próximo na diferença com a minha-opinião.

### **Vivenciar as políticas da cidade é distanciar-se do filosófico**

A política é a condição gregária do animal homem; é lá onde estão postas a prova a humanidade como conceito e *práxis*; essa condição é colocada através da linguagem - e aí temos uma agregação flexível, susceptível, histórica, maleável, projetada por meio das possibilidades intersubjetivas daqueles que têm *posse* do logos em sua capacidade de instituir regimes políticos; aqui, talvez não sejam os homens que criam a *cidade* para si<sup>5</sup>; é o logos que a cria para os

---

<sup>5</sup> De uma perspectiva cristã, negativa em relação à cidade, que talvez sintetize o mito do banimento do homem da natureza, Kotkin cita o teólogo Jaques Ellul, lembrando-nos de que a cidade está ligada à queda humana do espaço da graça e representa a tentativa de criação de uma nova ordem. Fomos expulsos do Éden. E Caim construiu uma cidade para substituir o jardim divino [...]. Seu fundador foi o primeiro assassino [humano] de que se tem notícia (RISÉRIO, 2013, p. 173). Para os gregos a fundação da cidade se deu não para escapar dos

homens e o logos, no contexto estudado aqui, é articulado por um grupo exclusivo de homens. É o logos que produz continuamente a *pólis*, porque é o artesão dessa *homonomia* (Cassin, 2005, p.69) embora, quando o logos degradesse, a *cidade* degenera, e assim, reciprocamente.

Se “o homem começa a filosofar depois de ter provido às necessidades da vida” (Metafísica, 1, 2), ao criar condições de independência total ou satisfatória em relação a tais necessidades, onde se torna um *bon vivant*, um gentil homem, um *lord*, um burguês ou um aristocrata, a partir de circunscrever o outros (o estrangeiro, o escravo, o servo, o empregado, o proletário) às condições de sobrevivência (no sentido arendtiano), fazendo de cada homem um capital, ele pensa que filosofa, pensa. Arendt (2010, p. 103) corrobora com essa fala quando afirma que o homem tenta escapar das necessidades da vida impondo a outros homens essas necessidades e muitas dessas são expressões subjetivas do que conheceríamos depois por *mal necessário*, sacrifício, deveres: regimes de labor que propiciam o bem-estar do *filósofo aristotélico*, da *βίος πολιτικός*. Por vezes queremos imaginar que apenas os cínicos superaram essas necessidades sendo-lhes possível filosofar. superaram-nas sobretudo no âmbito psíquico - e porque não da necessidade de impor aos outros homens necessidades. Ter provido as necessidades é antes soltar-se dos grilhões da cidade, das necessidades que essa inventa para o homem. O bem-estar inventado, a burocracia inventada; o horário de trabalho inventado; o ócio momentâneo nos intervalos de trabalho inventado; a vida do filósofo não pode ser, pois, uma vida dedicada aos assuntos público-políticos<sup>6</sup>, enquanto soçobra o escravo, o servo. Disso, a liberdade é um engodo, sobretudo quando pensamos nas clarificações de Nietzsche (2005, § 9, 22, 38, 40; 2001, § 354.); ou talvez a liberdade só exista no singular: espaço intermediário da política onde nem movidos por nós mesmo nem dependentes de dados da existência material. (ARENDDT 2009, p. 147).

### **O *Homo homini lúpus* de Hobbes e o filósofo**

O homem, ao perder-se da filosofia, volta a ser apenas o animal<sup>7</sup> e, apesar de ainda dotado do *logos*, da palavra, esta é uma posse tendenciosamente, um recurso para si, portanto, inutilizada; nesse animal, a linguagem é convergida para si e aí se aniquila, tornando-se monólogo ou “balbucios monossilábicos”;

---

deuses, mas, dentro da precariedade da condição humana, criar condições de coexistência entre seus iguais.

<sup>6</sup> A *Cidade de Deus*, Livro XIX, 2.

<sup>7</sup> Segundo se diz, animal é de um ponto de vista biológico um organismo comum do reino *Animalia*, por ser heterotróficos, por ser multicelulares e ter capacidade de locomoção; por outro lado, de uma perspectiva talvez do senso comum, esse animal se caracteriza pelo irracionalismo e pela lascívia; porém, o *animal político* não é de todo dado aos irracionalismos; coloca em movimento sua *ratio* para efetivar na coletividade seus interesses.

porém, em meio aos outros homens, esta linguagem, por imposição, torna-se consensual e por todos é articulada através de um aparente diálogo: ninguém entende a si e ao outro, apenas postula um *Alter ego* adoentado que é o resgate da configuração essencial, ontológica<sup>8</sup> da *cidade* - a aglomeração de corpos mais ou menos complacentes - e é apenas nesta cidade que esse animal pode circular com os outros e, momentaneamente conviver e *tolerar*<sup>9</sup> enquanto tudo lhe for bem - a *cidade* é o *Alter ego* para os seus agregados. O homem, ao perder-se da filosofia, ao fingir-se político e subsumir no tédio da multidão é forçado a descobrir a si mesmo no contraste com o outro, passa a divinizar seu próprio *ego* (egoísmo clássico), construindo uma cosmogonia de *si-mesmo*, uma projeção, no lugar; interessa-se por si de uma perspectiva de logro e de narcisismo, porque a cidade é a plataforma ideal, *ad hoc*, para seus projetos; assim, aqueles que são de fora não são nem como ele nem parecido com os deuses, são como disse Aristóteles *τύχην ἤτοι φαῦλός ἐστιν, ἢ κρείττων ἢ ἄνθρωπος*, “estranhos, decaído, inumanos” (1998, 10-11, p. 53). O logro é o *leitmotiv* de toda agregação política legada da *cidade*. Na língua romana, curiosamente o animal no homem é sua *anima*, sua alma: a palavra grega ζῶον (*zoon*, animal), nesse contexto linguístico, foi transladada como *anima*<sup>10</sup>, e aqui se nos apresenta a naturalidade da expressão quando, por assim dizer, ao reconhecemos no cotidiano romano, da impossibilidade de convivência uns com os outros. O ζῶον, pois, fora concebido com alma de homem, talvez como tentativa de justificação das impossibilidades do viver com. A *Pax Romana* fora um exemplo político dessa *animalidade*? Arendt (2009, p. 156), aqui concorda com Hobbes (2003), ao afirmar que a política surge *entre* os homens, *fora* do homem por ser este ser um apolítico. Distante do ζῶον de Aristóteles<sup>11</sup>, o conceito moderno de animal parte

---

<sup>8</sup> Se nos permitimos pensar a partir de uma ontologia - sem desconsiderar o fato de sua tradição persistir a qualquer tempo e estar implicada nos discursos ontológicos atuais -, e assim concebê-la como o estudo do ser em geral, a essência do ser só pode ser oportuna como uma realidade para nós apenas como um discurso advindo do próprio ente, autor da sua própria ontologia. Se o discurso ôntico diz respeito ao ente, ao sujeito existente, a ontologia se torna cabível se esse ente falar de si para nós como seu autor, se esse ente constituir um conjunto de categorias próprias e representações próprios acerca de si mesmo como seu discurso (*λόγον*) do seu ser, portanto, antes de tudo, a essência de um ente só é válida, isto é, apreensível, digna de narrativas e enunciações, se concebida por ele mesmo. Demoramos-nos demais com essa problemática: de nos afastar analiticamente do objeto ou da coisa para dizê-los genericamente; ou o ente diz para nós do que se trata sua essência, sua ontologia, ou que façamos isso, para todos os entes e com todos os entes, em coautoria.

<sup>9</sup> Aqui a tolerância é a convicção de que o outro é diferente de tal forma que sua alteridade é inaceitável, incabível. Sob a tolerância, estado inumano de convivência, a intolerância é o regime inerente e tácita. Talvez o afastamento pelo filósofo a tolerância tenha sido o melhor paliativo para a convivência na cidade.

<sup>10</sup> A partir de Cícero (106 a. C.), nas *Tusculanae* referia-se à sopro vida, vida; em *De Natura Reorum* referia-se ao ar, ao sopro, à emanação; em *De Republica*, referia-se à alma e oposição ao corpo.

<sup>11</sup> Animal biológico diferente de da expressão qualitativa βίος, vida, ser vivo que se reconhece como vivente e a isso se dedica: vive na pólis e *cultiva para si* um estilo de vida ideal, βίος πολιτικός. ζῶω, o mesmo que ζῶ: propositivo de vida animal, “ser” vivo no sentido biológico

de um ponto de vista biológico como um organismo comum ao reino *Animalia*, sendo heterotrófico, multicelular e dotado da capacidade de locomoção; por outro lado, de uma perspectiva talvez assaz comum, esse animal se caracteriza pelo irracionalismo e pela lascívia.

***Tipos possíveis de animal***

<i>Animal gregário</i>	<i>ἀγελαιῶν ζῶον</i>	Apenas como animal de rebanho.
<i>Animal gregário</i>	<i>ἀγελαιῶν ζῶον</i>	Agregado através da política em vista do bem comum.
Abelha	<i>μελίττης</i>	Organizado em rebanhos, mas não racional, sem <i>logos</i> .
Animal	<i>ζῶον</i>	Animal gregário, como uma abelha, animal político.
Animal político	<i>πολιτικὸν ζῶον</i>	“Ser vivo” <sup>12</sup> político, antes um “ser neutro” (?) agregado.
Animal	<i>Animalia</i>	Heterotrófico, multicelular e que se locomove
Vida política	<i>βίος πολιτικός</i>	Estilo de vida ideal do homem da cidade.
Homem lobo	<i>Homo homini lúpus</i>	Animal em si, egoísta, da cidade ou não.

Os romanos sabiam bem disso: que o homem não é um *ἀγελαιῶν ζῶον*, um “animal gregário” que se reuni instintivamente, contudo, por interesse e através de estratégias a maioria dos homens é subsumida a uma ideia de poucos homens possuidores da *ratio* política, tornando o próprio homem “um animal de rebanho [...] como a única espécie de homem permitida”, como diz

---

(Liddell; Scott; Jones, 1996, p. 833); do verbo “viver”, em Chantraine (1968, p. 402) diferente da expressão *o ser, ὄντος*, pela autocompreensão da sua existência. A palavra *ζῶον* em si mesma não faz referência a nenhum ser vivo no sentido ontológico, a não se quando acompanhada de *πολιτικὸν (ζῶον)*, animal político, animal comunitário, e a partir dessa condição incontornável de comunicação com o outro, torna-se *ὄν*, “ser”, através da linguagem. A palavra *ζῶον* também é muito diferente em si mesma de *ψυχή*, *psique* que significa em Chantraine “força vital, vida, alma” (1968, p.1294) e “sopro” em Bailly (2002, p. 2176); posteriormente alma, *anima* em latim), muito embora o *πολιτικὸν ζῶον*, o “animal político” desenvolva uma alma por meio da linguagem.

<sup>12</sup> Eufemismo acadêmico adotado atualmente por muitos na tentativa de amenizar o termo *ζῶον* entendido por muitos atualmente como animal, na perspectiva contingencial das práticas animais. Sobre *ζῶον*, Aristóteles não tinha esse olhar ético tacitamente pseudo-cristão; certamente para os gregos do século cinco a.C., *ζῶον* era genericamente o animal que se locomove, que se junta, que busca seu logro para sobreviver; a ética aí era a própria desenvoltura e sagacidade do animal quanto à realização da sua sobrevivência. Portanto, a expressão *ζῶον* tomada como ser vivo está errada, visto que *ser vivo, βίος (vivo) ὄν (ser e participio do verbo εἶναι, ser)*, seria para o grego uma tautologia, visto que todo ser é existente. Apenas o *βίος πολιτικός*, mesmo que de modo tendencioso compreende sua própria existência *ὄντος* por meio da linguagem.

Nietzsche (2005, § 199, p. 86; 2009, § 4); fora deste, resta-nos o filósofo, esse animal hiperbóreo<sup>13</sup>.

De uma perspectiva, para Aristóteles não poderia haver no homem da *cidade* apenas o animal gregário (ou animal de rebanho); ou o animal sem palavras, sem razão e sem política, mesmo organizado a exemplo as abelhas (*μελίττης*): a expressão que funda o Humano no Ocidente, *ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον*, define a inseparabilidade do homem como o ser que é ontologicamente animal político, e isso por sua constituição a partir da *cidade* - seus *habitat*, por assim dizer, natural, seu *topos* existencial; o homem não pode ser apenas animal e conviver na *cidade*, assim como não pode apenas *ser homem*, visto que há posturas e consciências bem definidas na *cidade* e são essas condições políticas que estruturam num todo coeso o animal no homem, animal-homem; assim, o *animal político*, o *animal civilizado*, *cidadão*, sempre dentro da orla da *cidade*, não é de todo dado aos irracionalismos do animal, porém os articula no discurso contra “seus” inimigos - aqueles que ameaçam as estruturas aparentemente provedoras de uma existência ideal; coloca em movimento sua *ratio* para efetivar na coletividade seus interesses por meio do discurso do *bem comum entre iguais*, por exemplo; como havia posto Adorno e Horkheimer (1985), no âmago da *ratio* circulará suas paixões<sup>14</sup>, e a própria *ratio* é uma “[...] ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las”. (p. 43).

Assim, poderíamos “entrever” Hobbes (2003) lendo Aristóteles (1998) e assim, tirando certas conclusões da sentença [...] *ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον*, isto é, o homem é naturalmente um animal político<sup>15</sup>, no sentido mesmo de expressão fundadora de uma concepção de humanidade, desse “animal político” condicionado às condições da *cidade*, isto é, como *homo homini lupus*; Hobbes certamente foi tirar desse animal-homem, o desencantamento da “convivência pacífica” erigindo um animal político agigantado chamado Estado - o poder orientador das relações em sociedade em face dos *ânimos* dessa liberdade-animalidade inerente ao o homem (2013, p. 147). Mas é só no discurso do consenso, de similitude, de igualdade racial e identificação pátria e pela ameaça pelo “uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado”

---

<sup>13</sup> Ver a fala de Buck Mulligan em *Ulysses* de James Joyce (2000, p. 4) como uma síntese das “possibilidades” de convivência na *pólis*, isto é, no labirinto urbano de Dublin. As relações que se sucedem em um dia inteiro evidenciando pretensões e preocupações pequenas do homem gregário em meio ao acaso da existência que lhe causa aflição. A cidade é a tentativa de por ordem ao inesperado, mas mesmo a cidade é uma contingência.

<sup>14</sup> A paixão individual subsumida num todo pelo discurso, a paixão coletiva, a isso chamamos heroísmo. Por sua adoção perde-se toda a identidade e, por conseguinte, a existência física; essa ditadura da cartilha procede de poucos espíritos agudamente adoecidos para muitos indivíduos insipientes, isto é, de um grupo apaixonado (no sentido de *pathos*) para uma multidão ingenuamente desprovida de paixão - visto que desde muito “acostumadas” ao *Panis et circus*.

<sup>15</sup> ARISTÓTELES, 1998, A 2.3/I. 2, p. 52

acalma as animalidades, que o animal pode ser momentaneamente convencido (DA SILVA e MIRA, 2015a, p.108). Visto que ao Estado:

[...] graças a esta autoridade que lhe é dada por cada indivíduo na república, é-lhe conferido o *uso de tamanho poder e força que o terror assim inspirado* o torna capaz de conformar as vontades de todos eles, no sentido da paz no seu próprio país, e da ajuda mútua contra os *inimigos estrangeiros*. (HOBBS, 2003, p.147-148).

Aqui, os *inimigos estrangeiros* são os reconhecidamente diferentes<sup>16</sup>, todos aqueles cuja alteridade é suscitada. As performances do *animal* são visivelmente peculiares contra esses “inimigos estrangeiros”, ou - atualizando a sentença para as demandas atuais -, o animal é sempre arisco e impiedoso contra o *não familiar* (no sentido mais plástico e oportuno de “linhagem”); a *cidade* é o referente, porque ela, segundo Aristóteles (1998, a 20, p. 54), é *φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν* (é por natureza anterior à família e a cada indivíduo); uma inimizade suscitada no estranhamento e na desconfiança em face da manutenção de territorialidades determinadas pelo paradigma da *pólis* (DA SILVA e DE MIRA, 2015a, p.108). Essa organização interessada de animais (*ζῶον*) que ao mesmo tempo pelo seu *ζῶον λόγον ἔχον*<sup>17</sup>, isto é, sua “faculdade da linguagem” (Aristóteles, 1998, a 9-10, p. 55), articula essa ordenação de poder contra o Outro-animal, contra o estranho-inimigo que ameaça conquistar seu território e suas territorialidades subjetivas de interesses. Nesse sentido, a sentença [...] o homem é naturalmente um animal político (Aristóteles, 1998, p. 52), à luz dos últimos acontecimentos - e no contexto de como esta sentença se configurou no e configurou o pensamento ocidental -, podemos pensá-la a condição de vivenciar os *ânimos* ou *barbarismo anímico* através da política.

## Conclusões

Há animais que apresentam hábitos solitários por questões de concorrência. Outros formam uma grei demonstrando disposições de grupo por questões de proteção e sobrevivência. O homem é um animal gregário, porém, diferente dos outros animais, somente ele diz por que agrega, articulando sua compreensão, isto é, constitui formas de agregação, articula e representa seus modos de agregamento. Lá onde o instinto não alcança o homem reflete e

---

<sup>16</sup> E aqui estão incluídos todos aqueles que maior equidistância tenham do WASP (*White man anglo-saxon protestant*). Ainda aferindo superficialmente a história do Ocidente, incluímos aqui, diferenças “funcionais” da fisiologia, da cor, da utilidade capitalista prática; do modelo ideal, estão excluídos, os idosos, as crianças, as mulheres, as pessoas com necessidades especiais, os que possuem melanina na pele, os homens e mulheres que vivenciam outras epistemologias.

<sup>17</sup> *λόγονδὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων*, “dentre todos os seres vivos, apenas o homem possui palavra”. ARISTÓTELES, 1998, a 9-10, p. 55.

aperfeiçoa essa condição - algumas vezes, a partir de um estado de solidão voluntário. Na verdade, entre ser gregário ou solitário, o homem é o que desejar ser, porque muito maior que essas duas condições são as dimensões erigidas pelo homem através do logos - e é o logos seu verdadeiro lugar de moradia, sua grei em cumplicidade.

A filosofia de viver em uma *cidade* é controversa porque cada ser humano no seu absolutismo com sua singularidade postula uma existência para si; viver com o outro é uma tarefa política de esvaziamento de si pela adoção de um regime que não é seu e que certamente não é da coletividade como autoria deste regime - em todo tempo, a política para as coletividades possui poucos autores e, portanto, alguns poucos protagonistas tendenciosos. Não é que vivamos separados, mas que ao menos reconheçamos e valorizemos a solitude do outro como primado da sua singularidade e alteridade intocável. Uma atitude verdadeiramente filosófica estará sempre além dessa *práxis* política no sentido aristotélico de participação em uma coletividade; o filósofo vem para desbaratar qualquer tipo de longo e harmonioso *ὁμωνύμως* (consenso), porque nesta condição de *longo* e *harmonioso* todo consenso é um artifício, um regime de mentira, de similitude e ao mesmo tempo simulacro, *controle da opinião pública* (Aristóteles, 1292a 27); quando se coloca, por exemplo, a partir de Aristóteles, que o homem é um animal político, a vida na *cidade*, a vida com o outro sempre irá se esbarrar nas alteridades que não se deixam fragmentar pela unidade pela homogeneidade plástica de um idealismo coercitivamente norteador do ser, naquilo que ele pretende ser e em que pretende estar. Aqui, contrário a fleuma da harmonia política - essa coisa intangível, esse discurso tão-somente - o filósofo é aquele ser que está de pé em meio ao conflito, entre seu próprio animal eternamente irresoluto e seu regime de *ser-humano* ávido de conhecimento de tudo - e pelo conhecimento apenas ele opera na linguagem sua condição e possibilidade, não de harmonizar seu animal como o político a partir da faculdade de inteligibilidade, a linguagem, mas de deixar o animal e o homem da linguagem e da política (da agregação) operarem livres em seus regimes próprios, dentro de si. Não existe filosofia para viver bem em uma *cidade* - e aqui, *nous avons parlé de Brésil dès le début*; Para o filósofo a cidade é sempre uma instância passageira, um *composto* volátil, o filósofo é um ser-flutuante, o filósofo é sempre *ἄπολις*, sempre fora da cidade. Porquanto, o discurso do *ἀγελαίου ζῴου*, do *animal gregário*, em sua vida interessadamente coletiva começa e termina, no estranhamento ontológico do mundo comum, irremediável; começa e termina no copo de cicuta de Sócrates e se extingue mais além, na solitude reflexiva de Platão e Aristóteles - onde o animal deixa de ser político para ser apenas linguagem -, no discurso para si (como diziam os estóicos) no discurso da pena, muito mais que o discurso do *Areopagus* de Atenas, *topos* dos paradigmas aristocráticos - condição de ser e estar na *cidade*.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Editora Zahar: 1985.
- AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. 7ª ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.
- ARENDT, Hannah. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. São Paulo: Difel, 2009
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Editora Vega, 1998.
- CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2005.
- DA SILVA, W. A. *Aspectos da existência situada em Heidegger*. In. Revista Logos & Existência, n. 3. V. 1 de 2014.
- \_\_\_\_\_.; DE MIRA, Feliciano José Borralho. *Zizek e a violência da linguagem-O caso Charlie Hebdo como adormecimento do espaço simbólico dos sujeitos* [Doi: 10.15440/arf. 2014.22995]. Aufklärung: revista de filosofia, v. 2, n. 1, p. p. 105-118, 2015a.
- \_\_\_\_\_. *Modes of Protest, Driven to Claim-Biopolitics Issues in Face of Social Movements in Brazil*. American Journal of Social Issues and Humanities, v. 4, n. 6, 2014b.
- \_\_\_\_\_. *Alterities required for living together*. American Journal of Social Issues and Humanities, 5(1), 348-3512015b:
- DOSTOIÉVSKI, Piotr Fiódor. *Crime e Castigo*. Tradução de Paulo Bezerra. 6. ed. São Paulo: Editora 34, 2006.
- HOBBS, Thomas. *O Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- LONG. A.A. A tradição socrática: Diógenes, Crates e a ética helenista. In. GOULET-CAZÉ, Marie-Odile; BRANHAM, R. Bracht. *Os cínicos: o movimento cínico na antiguidade e o seu legado*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. de Mario da Silva. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ecce Homo*. Trad. de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2008.

\_\_\_\_\_. *A Gaia ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *A Origem da Tragédia*. Tradução de Álvaro Ribeiro. Guimarães Editores, Lisboa, 1997

PLATÃO, Fédon et al. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.