

“Quem sou eu para julgar?”
Diálogos com Hannah Arendt



Agemir Bavaresco; Jair Tauchen;
Marloren Lopes Miranda e Nuno Pereira Castanheira
Orgs.



Editora Fundação Fênix

A ideia que está na base do presente volume surgiu do evento online “Quem sou eu para julgar? – Ciclo de Palestras sobre Hannah Arendt”, realizado entre os dias 7 e 9 de outubro de 2020, de modo *on-line*, em decorrência da pandemia de COVID-19. O propósito desse evento foi considerar o contexto de ameaça existencial em que vivemos, ameaça proveniente dos mais diversos quadrantes, não apenas da pandemia referida, embora talvez seu tratamento, especialmente no Brasil, seja um sintoma de ameaças mais profundas. Desse modo, a concepção do evento procurou refletir acerca de problemáticas de vários aspectos, tais como político, ético, ecológico, socioeconômico, e da crise generalizada que essas ameaças manifestam à luz do pensamento de Hannah Arendt.



"Quem sou eu para julgar?"
Diálogos com Hannah Arendt

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco

Evandro Pontel

Jair Inácio Tauchen

Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Draiton Gonzaga de Souza

Evandro Pontel

Everton Miguel Maciel

Fabián Ludueña Romandini

Fabio Caprio Leite de Castro

Gabriela Lafetá

Ingo Wolfgang Sarlet

Isis Hochmann de Freitas

Jardel de Carvalho Costa

Jair Inácio Tauchen

Joaquim Clotet

Jozivan Guedes

Lucio Alvaro Marques

Nelson Costa Fossatti

Norman Roland Madarasz

Nythamar de Oliveira

Orci Paulino Bretanha Teixeira

Oneide Perius

Raimundo Rajobac

Ricardo Timm de Souza

Rosemary Sadami Arai Shinkai

Rosalvo Schütz

"Quem sou eu para julgar?"
Diálogos com Hannah Arendt

(Organizadores)

Agemir Bavaresco
Jair Tauchen
Marloren Lopes Miranda
Nuno Pereira Castanheira



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2020

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)

Este livro foi editado com o apoio financeiro do Ministério das Relações Exteriores da República Federal da Alemanha através do Serviço Alemão de Intercâmbio Acadêmico (DAAD)".



Série Filosofia – 45


Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair; MIRANDA, Marloren Lopes, CASTANHEIRA, Nuno Pereira. (Orgs).

"Quem sou eu para julgar?" Diálogos com Hannah Arendt. BAVARESCO, Agemir; TAUCHEN, Jair; MIRANDA, Marloren Lopes, CASTANHEIRA, Nuno Pereira. (Orgs). Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

188p.

ISBN – 978-65-87424-49-1

 <https://doi.org/10.36592/9786587424491>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. Juízo. 2. Responsabilidade. 3. Arendt. 4. Política. Ética.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Agemir Bavaresco; Jair Tauchen; Marloren Lopes Miranda; Nuno Castanheira 11

1. A CRÍTICA DA MODERNIDADE EM HANNAH ARENDT E LEONARDO BOFF

Alfons C. Salellas Bosch 15

2. SOBRE A BARBÁRIE EM TEMPOS DE PANDEMIA E DE PANDEMÔNIO: PONTUAÇÕES DESDE O PRISMA ÉTICO-POLÍTICO DO JUÍZO ARENDTIANO

Evandro F. Costa 39

3. NOS ESCOMBROS DA TRADIÇÃO: HANNAH ARENDT LEITORA DE WALTER BENJAMIN

Gil Moraes Monti 69

4. HANNAH ARENDT: AS ATIVIDADES DO ESPÍRITO E A BUSCA POR SIGNIFICADO

Maria Cristina Müller 89

5. VOZES DESOBEDIENTES: CONTESTANDO ESTRUTURAS A PARTIR DE ARENDT

Marloren Lopes Miranda 119

6. ARENDT E A PANDEMIA: O "NOVO NORMAL" OU "DE NOVO, O NORMAL"?

Nuno Pereira Castanheira 133

7. O QUE NOS FAZ JULGAR? AÇÃO E VIDA DO ESPÍRITO NOS ESCRITOS DE ARENDT

Sônia Maria Schio 149

8. REFLEXÕES SOBRE A RECUSA DA LIBERDADE A PARTIR DE HANNAH ARENDT E FIÓDOR DOSTOIÉVSKI

Vanessa Sievers de Almeida 163

APRESENTAÇÃO



<https://doi.org/10.36592/9786587424491-0>

A ideia que está na base do presente volume surgiu do evento online “Quem sou eu para julgar? – Ciclo de Palestras sobre Hannah Arendt”, realizado entre os dias 7 e 9 de outubro de 2020, de modo *on-line*, em decorrência da pandemia de COVID-19. O propósito desse evento foi considerar o contexto de ameaça existencial em que vivemos, ameaça proveniente dos mais diversos quadrantes, não apenas da pandemia referida, embora talvez seu tratamento, especialmente no Brasil, seja um sintoma de ameaças mais profundas. Desse modo, a concepção do evento procurou refletir acerca de problemáticas de vários aspectos, tais como político, ético, ecológico, socioeconômico, e da crise generalizada que essas ameaças manifestam à luz do pensamento de Hannah Arendt.

A expressão que serviu de *leitmotiv* para o evento – “Quem sou eu para julgar?” – foi retirada da obra de Arendt, simbolizando o estado de perplexidade, acompanhado de um certo sentimento de impotência, que experienciamos em face de forças sociais, ambientais e políticas que parecem testar os limites da normatividade vigente. Essa expressão parece ocultar uma posição filosófica, política e ética mais complexa e desafiadora, a saber, uma certa incapacidade de avaliar e tomar posição acerca de uma situação “como se” fôssemos nela atores, de nos colocarmos no lugar de outros e de submetermos a sua ação a juízo. Se considerado evidente, o abandono da elaboração de algum juízo a respeito de certas questões conduz, para Hannah Arendt, a uma desresponsabilização dos atores e a uma situação em que todos são igualmente culpados, participantes e não-participantes.

Atualmente, nossos contextos de ameaças existenciais provenientes de forças distintas parecem nos conduzir a esse estado de permanente perplexidade e impotência com relação à elaboração de juízos: forças como o ressurgimento de movimentos protototalitários, o agravamento da crise ecológica e do niilismo consumista, o aprofundamento da injustiça e da desigualdade social, o cenário de pandemia, entre outras. Nesse contexto, a questão que procuramos colocar diante

do pensamento arendtiano foi: será que o pensamento arendtiano contém elementos que nos permitam reconsiderar o problema ético, político e filosófico manifesto na atual situação de crise e tornado patente sempre que dizemos – de certo modo, manifestando impotência – “Quem sou eu para julgar?”?

Ao considerar a dificuldade da questão de fundo e a pluralidade de respostas possíveis, a publicação deste volume deu-nos a oportunidade de alargar o número de participações e, conseqüentemente, de perspectivas não só sobre a obra e o pensamento de Hannah Arendt, mas também sobre seus diálogos com outros pensadores. Também podemos refletir, através dos textos aqui presentes, acerca da relevância dessa autora para analisar a crise – normativa, ética, social, econômica, política, ecológica – contemporânea.

Em *A crítica da modernidade em Hannah Arendt e Leonardo Boff*, **Alfons C. Salellas Bosch** (UFRGS) pretende justapor as reflexões de ambos os pensadores a respeito da Modernidade. Assim, pretende encontrar nelas não somente elementos de um diálogo possível, mas também aspectos críticos que apontam para a necessidade de abandono do modelo sociopolítico atual.

Evandro F. Costa (IFPE) traz-nos o texto *Sobre a barbárie em tempos de pandemia e de pandemônio: pontuações desde o prisma ético-político do juízo arendtiano*. Nele, procura compreender acontecimentos políticos recentes a partir de dois pressupostos – a barbárie enquanto expressa no discurso da necessidade em detrimento da liberdade e a barbárie como não sendo atributo exclusivo dos bárbaros –, sublinhando a urgência de uma inquietação com origem na exigência ético-política do julgar.

Com *Nos escombros da Tradição: Hannah Arendt leitora de Walter Benjamin*, **Gil Moraes Monti** (UFRGS) pretende aprofundar alguns aspectos conceituais da obra de Arendt, na sua confluência com o pensamento de Walter Benjamin. Nesse sentido, o autor explora especialmente a relação entre história, tradição e narrativa, bem como o seu papel no estabelecimento da relação entre sujeito, mundo e experiência.

O texto de **Maria Cristina Müller** (UEL), denominado *Hannah Arendt: as atividades do espírito e a busca por significado*, apresenta-nos uma interpretação da diferença entre a busca pela verdade e a busca por significado. Para isso, ele

tem como referência o livro *A Vida do Espírito*, de Hannah Arendt, convocando, ao mesmo tempo, outros elementos da obra arendtiana para iluminar o sentido último dessa diferença.

O texto de **Marloren Lopes Miranda** (UFRGS), intitulado *Vozes desobedientes: contestando estruturas a partir de Arendt*, propõe-se pensar a partir, com e contra Arendt, a temática do racismo. Assim, a autora procura explorar os limites da concepção arendtiana de desobediência civil e da sua incapacidade de dar conta do racismo estrutural que está presente nas instituições estadunidenses, mas também brasileiras, desde a sua fundação.

No texto *Arendt e a pandemia: o “novo normal” ou “de novo, o normal”?*, **Nuno Pereira Castanheira** (PUCRS) procura explorar o significado da rápida disseminação da expressão que lhe dá título no contexto da pandemia de Covid-19. Para isso, utiliza-se elementos do pensamento arendtiano como, por exemplo, sua análise dos clichês para sustentar uma crítica da função de dominação política que lhes subjaz.

Em *O que nos faz julgar? Ação e vida do espírito nos escritos de Arendt*, **Sônia Maria Schio** (UFPEl) procura mostrar de que modo a questão que dá título a este volume – “Quem sou eu para julgar?” – pode ser acompanhada de uma outra – “O que nos faz julgar?”. Ela assinala, em seu texto, o modo como se articulam as atividades mentais na obra da filósofa e o lugar do juízo estético nessa articulação.

Por último, o texto de **Vanessa Sievers de Almeida** (UFBA) intitulado *Reflexões sobre a recusa da liberdade a partir de Hannah Arendt e Fiódor Dostoiévski*, propõe-se a abordar o lugar central da liberdade no pensamento de Arendt. Dessa forma, também visa a compreender o modo com a autora interpreta a recusa de liberdade que, a seu ver, se encontra entre as razões para o fracasso das revoluções modernas.

Agradecemos aos autores acima referidos pelos seus contributos, sem os quais este volume não seria possível. Estendemos também esse agradecimento ao **Adriano Correia** (UFG) e ao **Ricardo Timm de Souza** (PUCRS), cujas palestras contribuíram quer para o sucesso do evento que motivou o presente livro, quer para o enriquecimento da compreensão do texto arendtiano.

Agradecemos ainda o apoio incondicional do **Programa de Pós-Graduação em Filosofia** e da **Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)**, da **Editora Fundação Fênix**, do **Centro de Estudos Europeus**

e Alemães (CDEA), e da **Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)**, sem os quais este livro não se teria concretizado.

Agemir Bavaresco (PUCRS)

Jair Tauchen (PUCRS)

Marloren Lopes Miranda (UFRGS)

Nuno Pereira Castanheira (PUCRS)

1. A CRÍTICA DA MODERNIDADE EM HANNAH ARENDT E LEONARDO BOFF



<https://doi.org/10.36592/9786587424491-1>

Alfons C. Salellas Bosch¹

Introdução a duas vozes

O desmatamento da floresta amazônica², que nos últimos anos padeceu um incremento exponencial devido aos incêndios provocados em boa medida pela mão do homem, e a pandemia do novo coronavírus (Covid-19), para a qual, enquanto estou escrevendo, a ciência ainda não encontrou uma vacina, são os últimos exemplos que evidenciam a fragilidade sobre a qual o nosso mundo está sentado. A estes, juntam-se a degradação do solo, a poluição do ar, a extinção de espécies animais, a superpopulação e a possibilidade tecnológica de explodir várias vezes o planeta. A humanidade deixou progressivamente de se ver a si mesma como outro ser vivo dentro de um organismo maior e se autoproclamou dono e senhor da Terra e de todas as outras espécies com as quais compartilha o seu lugar no cosmos. O período no qual este processo foi se consolidando recebeu o nome de modernidade e parece que está dando sintomas de esgotamento.

Aquele que é considerado o livro mais importante na teoria política de Hannah Arendt, *A condição humana* (1958) está emoldurado pela preocupação primordial da autora sobre a alienação humana cifrada na indiferença e no desprezo em relação ao mundo e à Terra e a um recolhimento sobre si, que afastam perigosamente a deliberação pública ao redor daquilo que, na diversidade, todos compartilhamos. Por isso, no prólogo, ela já anunciou que o propósito final da sua análise histórica era o de

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

² Uma versão abreviada deste texto, publicada no blog do Centro de Estudos Hannah Arendt da Universidade de São Paulo (USP) em 3 de setembro de 2019, foi apresentada na Universidade Federal do Rio Grande (FURG) durante o "III Colóquio de Estudo e Pesquisa da Complexidade: Educação e Complexidade num horizonte de utopias viáveis" no dia 29 de novembro de 2018. Agradeço ao Grupo de Estudos de Pesquisa da Complexidade GEC (FURG), organizador do evento, pelos seus comentários, que ajudaram a aprimorar esta versão final.

rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [*self*], a fim de chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, como esta se desenvolvera e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida (ARENDT, 2014, p. 7).

Por sua vez, a categoria do cuidado ganhou nas últimas décadas uma importância capital na obra de Leonardo Boff, um dos intelectuais brasileiros contemporâneos mais reconhecidos internacionalmente cujo enfoque se enquadra dentro da perspectiva do pensamento complexo. Fundador e expoente iniludível da Teologia da Libertação, a trajetória de Boff se alimenta, entre outras, da filosofia, psicologia, sociologia, política, ecologia e espiritualidade, no intuito de reflexionar a partir de diversos lugares sobre o significado da vida humana, junto com a das outras espécies, no mundo e na Terra.

Percebi que a lógica do sistema que oprime as pessoas, as classes sociais e a natureza é a mesma que oprime a Terra. Portanto, a Teologia da Libertação deveria abraçar uma perspectiva mais ampla. [...] A teologia deve reconstruir o sentido de pertença, que se perdeu, porque temos tratado a Terra como objeto, no intuito de explorá-la. No passado se via a Terra como mãe: os seres humanos se consideravam filhos da Terra e a respeitavam como fonte de vida. Essa visão ainda se acha difundida entre algumas culturas minoritárias (BOFF & ZOJA, 2016, p. 70/88).

O texto a seguir não tem a pretensão de estabelecer uma comparação entre Leonardo Boff e Hannah Arendt, mas justapor um recorte das suas reflexões sobre a modernidade a fim de observar como as duas dialogam entre si e apresentam aspectos críticos que desembocam na necessidade da superação de um modelo já vencido.

As obras dos dois autores, a despeito de seus pontos de vista diferentes, devido à diversidade de tempo, lugar, biografia e cultura das quais partem, compartilham análises e diagnósticos muito semelhantes a propósito da modernidade. A era moderna, que cientificamente teve seus começos entre os

séculos XVI e XVII, está, segundo o pensador brasileiro, dominada pelo paradigma ainda vigente da dominação e da conquista, se rege pelo tipo de racionalidade instrumental-analítica e um ídolo norteia seu percurso: o progresso indefinido, cuja equação assegura que riqueza mais poder equivale à felicidade para o maior número. Com Descartes, o homem acreditou ser o dono e o senhor da natureza, em vez de ser mais um na corrente da vida. Segundo Bacon, fundador do método científico moderno experimental, o homem deve "tratar a natureza como o inquisidor trata o seu inquirido: torturá-lo até que entregue todos os seus segredos" (cf. BOFF, 2012, p. 72) , e nem Hobbes, nem Locke, nem Rousseau, nem Kant, formuladores do pacto social que ainda subjaz no ordenamento das nossas sociedades, incluíram a natureza ou a Terra nas suas reflexões, pois não suspeitavam que tanto elas como a vida em geral pudessem algum dia estar ameaçadas pela mão do homem. Este é, para Leonardo Boff, o grande equívoco de todo o projeto da modernidade: erguido sob valores falsos, de conquista e dominação, desconsiderou a Terra, dando por descontado que ela iria para sempre oferecer recursos, bens e serviços e seria ilimitada em sua resiliência. Assim, o *progresso* subjugou até destruir culturas ancestrais, como a dos Guaranis, Maias, Quéchuas, Mapuches, Incas e Astecas, assim como outras da África e da Ásia, com a falsa promessa, nunca cumprida, de fazer participar tais povos da pretendida riqueza dos novos tempos. Desta forma, sem desprezar aspectos inegavelmente positivos na medicina, na locomoção ou nas comodidades domésticas, entre outros, Boff denuncia que a espécie humana, mediante a tecnociência

ocupou 83% da superfície do planeta, depredando seus bens escassos e modificando a base físico-química de sua infraestrutura ecológica. O consumo humano ultrapassou em 30% a capacidade de reposição dos bens e serviços naturais produzidos pela Terra [e] gases de efeito estufa, acumulados nos quatro séculos de industrialização, estão provocando o aquecimento global do planeta (idem, p. 73).

Arendt, como Boff, parte da *hubris*, ou seja, a desmedida a que chegou o conhecimento técnico moderno ao ponto de fabricar bombas atômicas capazes de

terminar com toda a vida orgânica na Terra. Arendt abre sua reflexão com o significado do lançamento do satélite artificial Sputnik em 1957. Surpreendentemente, e de acordo com ela, a reação que seguiu a esse fato histórico inegável não foi a do orgulho diante do alcance do domínio tecnológico humano, mas a de um alívio por ter encontrado uma saída daquilo que estava sendo considerado uma prisão. Hannah Arendt distingue na sua obra entre mundo, o artifício humano que separa a existência dos homens do ambiente meramente animal, e a Terra, que é "a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre", o *habitat* que proporciona a vida que liga o homem aos outros organismos vivos. Portanto, a distinção arendtiana não é, porque não pode ser, absoluta, como por outro lado nenhuma das inúmeras distinções que esta pensadora estabelece ao longo da sua obra – público, privado, social, ... – o são. À vista disso, ela se pergunta: a emancipação e a secularização promovidas pela era moderna, desembocarão no repúdio da Terra, "Mãe de todas as criaturas sob o firmamento"?³ No ponto em que as "verdades" da ciência moderna podem comprovar-se matematicamente e tecnologicamente, mas não se prestam mais à expressão do pensamento e do discurso comum, a hora pode ter chegado na qual já não possamos pensar e falar sobre aquilo que somos capazes de fazer. Neste cenário, Arendt, em 1958 avisou que

se for comprovado o divórcio entre o conhecimento (no sentido moderno de conhecimento técnico [*know-how*] e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nosso conhecimento técnico, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja (ARENDT, 2014, p. 4).

Arendt lamenta, por um lado, aquilo que ela julga ser a falta de caráter dos cientistas ao não se recusarem construir armas atômicas e, por outro, a sua ingenuidade ao não perceberem que eles seriam consultados em último lugar enquanto ao uso desse arsenal, mas o motivo de real desconfiança, aponta ela, é o

³ Detalhe que costuma passar inadvertido, Arendt usa "mãe" para referir-se à Terra, em consonância com o pensamento indígena latino-americano e com a posterior teologia ecológica de Leonardo Boff.

fato deles se moverem em um mundo no qual o discurso tornou-se irrelevante, sendo que “tudo o que os homens fazem, sabem ou experimentam só tem sentido na medida em que se possa falar sobre” (idem, p. 5). Ou seja, Arendt aponta para o abismo cada vez maior entre a linguagem formal do conhecimento técnico e científico e a linguagem com a qual podemos nos entender entre todos, que é eminentemente política.⁴

1. Leonardo Boff: o cuidado pelo mundo

Leonardo Boff se preocupa por deixar claro nos seus artigos, livros e conferências que a humanidade e a Terra não são entes separados, mas formam uma única entidade complexa. Sem maiores preocupações com as instituições religiosas, a obra deste teólogo contempla o seguinte pressuposto, verdadeiro alfa e ômega da sua reflexão: “não estamos apenas sobre a Terra, mas fazemos parte dela; somos Terra que sente, pensa, ama e cuida” (BOFF, 2018, p. 32).⁵ De acordo com Boff, este é o sentido positivo e irrenunciável da planetização, que contrapõe ao termo globalização, cujo significado, frisa, é apenas econômico. Nesta sequência, devem ser mencionados três documentos que chegaram para emoldurar um pensamento já formado: a oficialização da nomenclatura *Mãe Terra* pelas Nações Unidas, no dia 22 de abril de 2009, e a *Carta da Terra* do ano 2000 – uma iniciativa da ONU, desenvolvida pela sociedade civil –⁶, que junto a Encíclica do Papa Francisco de

⁴ A este respeito, André Duarte comentou que “se como afirma Arendt, o homem é um ser político na medida em que é capaz de pensar e falar significativamente a respeito das realidades que aparecem publicamente a todos a partir de uma pluralidade de perspectivas distintas, então a incapacidade de pensar, de compreender e de julgar o avanço tecnocientífico representa um sério comprometimento para nossas capacidades genuinamente políticas. É nesse sentido que o desenvolvimento tecnocientífico constitui um problema político de primeira grandeza” (DUARTE, 2010, p. 51).

⁵ “Nos últimos anos, a Teologia da Libertação começou a ocupar-se com a vida em todas as suas formas, porque o indivíduo não pode viver sozinho: é parte de um sistema maior, de uma rede que garante as bases físicas, químicas e biológicas que possibilitam a existência neste planeta. O capitalismo globalizado está destruindo essas bases, preparando a vinda de uma catástrofe ecológica mundial. [...] As instituições religiosas veneram as Escrituras, a hóstia consagrada, o espaço do santuário, mas não são capazes de se abrirem ao mistério do mundo e à energia que alimenta o Universo inteiro. Essa lacuna espiritual é um dos mais graves problemas da Modernidade, porque o contrário da religião não é o ateísmo, mas a falta de conexão com o Todo” (BOFF, ZOJA, 2016, p. 73/78).

⁶ “O documento pede que os Estados passem da exploração da natureza ao respeito pela Mãe Terra como fonte de vida, deem preferência ao valor de uso mais que ao valor de troca na atividade

2015, *Laudato Si*, oficializaram a expressão *Casa Comum*, com o objetivo de tornar transparente a profunda unidade da espécie humana com o seu habitat natural.

Ao velho paradigma da dominação e da conquista (razão instrumental), Leonardo Boff contrapõe uma cosmologia de transformação e de libertação sob o novo paradigma do cuidado (razão sensível). Boff encontra seu fundamento filosófico em *Ser e tempo* de Martin Heidegger, para quem a realidade recebe seu verdadeiro sentido através da preocupação inquieta do cuidado. O filósofo alemão inspirou-se na *Ética a Nicômaco* e na *Retórica* de Aristóteles para desenvolver a ideia de que "o cuidado é o modo de ser primeiro de todo ser humano em sua relação para com o mundo, e não somente uma orientação particular e interior da alma, como aparecia nos autores cristãos". O cuidado coloca o homem como ser-no-mundo, é a estrutura originária do *Dasein* – da existência humana – e portanto, ser homem, ser mulher, implica estar constituído de cuidado. Nas palavras do próprio Heidegger: "o cuidado significa um fenômeno ontológico-existencial básico" (HEIDEGGER, 2012, p. 261 *apud* BOFF, 2012, p. 53). Com efeito, o ser humano é capaz de cuidar porque ele já é cuidado na sua estrutura originária básica. Porque precisou e recebeu um cuidado natural e objetivo, por parte de um "deus" ou de algum outro, o ser humano é capaz, como projeto ético assumido conscientemente, de cuidar de si mesmo e dos outros na qualidade de valor e propósito pessoal, social e planetário. Desta forma, o cuidado passa de dado natural a dado cultural. Isto, observa Boff fazendo a análise de Heidegger, pressupõe levar a sério a fragilidade e a vulnerabilidade como dados primeiros do homem, ser que está "lançado no mundo" e continuamente exposto a riscos. Assim sendo, a condição humana exige o cuidado, que Heidegger define como um existencial, uma preocupação para o presente e para o futuro, não apenas de si, mas do outro e da vida. Para Boff, "cuidado é não permitir que o desespero e o desamparo tolham o sentido da alegria de viver, pois, de qualquer forma, jamais poderemos deter o curso irrefreável da morte, hospedada dentro da vida desde o seu primeiro momento de existência" (BOFF, 2012, p. 63). A humanidade do ser humano se deixa resumir na combinação entre cuidar e ser cuidado.

econômica, introduzam o princípio da democracia em toda as relações humanas e promovam a interculturalidade" (BOFF & ZOJA, 2016, p. 81).

“Desta compreensão do cuidado, enquanto natureza do ser humano no mundo e na história, emerge a dimensão ética, que não se deriva do cuidado. O próprio cuidado é sinônimo de ética e do ético no sentido clássico do *ethos* grego, como cuidado da casa e de todos os que nela habitam, seja a casa individual, seja a Casa Comum, que é o planeta Terra” (idem, p. 65).

Do ponto de vista científico, Boff salienta que o cuidado já estava presente há 3,8 bilhões de anos, quando a matéria alcançou o grau de complexidade e organização que permitiu a emergência da vida na Terra. Na linguagem do autor, “a primeira bactéria com cuidado singularíssimo dialogou quimicamente com o entorno, logrou um equilíbrio dinâmico que lhe possibilitou sobreviver e continuar a evoluir.” (idem, p. 43). Desde uma perspectiva quântica, sublinha o teólogo, esta foi uma possibilidade entre tantas outras, mas foi essa contingência realizada a que deu lugar ao nosso mundo e não a outro. Nesta narrativa, com a aparição do ser humano, o cuidado ganhou há sete ou nove milhões de anos uma qualidade nova: passou de um processo ecológico a um propósito consciente e tornou-se “amor, reconhecimento e comunhão. [...] Desta forma o cuidado entra na definição do próprio ser humano como existência-no-mundo-com-os-outros, aberto à totalidade do Ser, ao futuro e à morte” (idem, p. 43-44).

No intuito de refundar o pacto natural, Leonardo Boff denuncia a quebra do contrato entre a Terra e a humanidade. Os homens, explica, criaram um mundo próprio, exilaram-se da Terra, sua casa, e estabeleceram com ela uma relação de troca, meramente comercial e extrativa. O pacto social resultante desta automutilação considera os humanos como únicos seres de direito, esquecendo o direito à vida dos outros seres que habitam o planeta e os direitos da Mãe Terra. Boff entende que a consequência deste movimento

foi a solidão, a perda de raízes e de conexão com os outros seres humanos, centrados somente sobre si mesmos. [...] Para resgatar a conexão com a Terra faz-se mister articular o pacto social com o pacto natural, de forma que os elementos naturais sejam reconhecidos em seus direitos e sejam igualmente considerados cidadãos. A democracia, então, será sociocósmica; uma democracia da Terra, como o sonham milhões de povos andinos (idem, p. 86).

Urge, pois, uma mudança importante em forma de refundação do vínculo do ser humano com o mundo e com a Terra, da qual "hoje se sabe que é um superorganismo vivo, e que o ser humano é apenas um elo da sua cadeia evolutiva" (BOFF & ZOJA, 2016, p. 75). Para Boff, o cuidado deve substituir a dominação em uma nova cosmologia que em vez de anular as diferenças, as acolha num *biorregionalismo* que valorize cada território. Não é verdade, denuncia o autor, que o homem seja apenas um ser de necessidades e de desejo de acumulação ilimitada, mas "um ser criativo, com fome de beleza, de comunhão e de espiritualidade". O sentido de um ecodesenvolvimento deve encontrar o seu sujeito não na mercadoria, não no mercado, o setor privado ou o Estado, mas nos seres humanos, tomados pessoal e coletivamente, e os demais seres vivos nas suas múltiplas dimensões. Em decorrência disso, Boff é partidário de um decrescimento econômico – ou "acrescimento" –, que garanta a sustentabilidade ambiental e a equidade social, que reduza a importância do quantitativo em favor da qualidade de vida para o maior número, preservando os bens e os serviços que serão necessários as futuras gerações. "A Terra não pode suportar um desenvolvimento infinito. [...] Como escrevia Eric Hobsbawm no final de *A era dos extremos* (1995), os valores e princípios que moldaram a cultura ocidental não têm mais condição para projetar o futuro. Ou mudamos ou perecemos" (BOFF & ZOJA, 2016, p. 72/74). Urge pensar global e a longo prazo.

Trata-se do apelo a um sentimento de responsabilidade universal, porque para se chegar a uma verdadeira transformação, faz-se necessário mudar o coração e a mente, ver com outros olhos a realidade, substituir a abordagem funcional pela inteligência emotiva, que é a sede dos valores, da sensibilidade e da espiritualidade (idem, p. 79).

Para tanto, se faz necessária a construção de uma democracia integral na qual o indivíduo se transforme num "cidadão-sujeito" empoderado, isto é, dono do seu desenvolvimento pessoal, mas também do coletivo; que coopere com os outros em vez de competir e concorrer contra eles; e que se autoeduque continuamente para exercer a cidadania junto com o seus concidadãos. Desta maneira se desenvolverá

a práxis, ou seja, “esse movimento dialético entre a conversão do conhecimento em ação transformadora e a conversão transformadora em conhecimento”. Essa conversão permite que não mude apenas a realidade, mas também o sujeito. Para Boff, é imperativo superar o reducionismo da visão mecanicista para “assumir a cultura da complexidade, da corresponsabilidade e do cuidado”, através de três eixos: a sociedade sustentável, a democracia socioecológica e a educação libertadora. Em diálogo com os antropólogos chilenos, Jorge Maturana e Francisco Varela, com o pensador francês da complexidade, Edgar Morin, ou com o cosmólogo norte-americano Brian Swimme – os quais afirmam que o humano é um ser de socialidade, cooperação e convivialidade –; em diálogo também com a física quântica de Niels Bohr e Werner Heisenberg, Leonardo Boff reafirma a lei fundamental do processo cosmogênico:

Tudo tem a ver com tudo em todos os pontos e em todos os momentos; tudo está inter-relacionado, e nada existe fora dessa panrelacionalidade. Portanto, nada existe justaposto ou desarticulado. Senão que as coisas estão de tal modo interconectadas, que formam um incomensurável sistema (BOFF, 2018, p. 202).

Esta lei fundamental da cosmogênese está em profunda conexão com a teologia ecofeminista tal como apresentada pela teóloga brasileira Ivone Gebara, segundo a qual “a interdependência ou relacionalidade é a experiência mais básica de todos os seres, anterior a nossa consciência dela” (GEBARA, 1997, p. 60). O que aqui está em jogo é o reconhecimento de que as nossas situações vitais concretas, as nossas crenças, pensamentos e atitudes são fruto de interconexões mais bastas que influenciam e condicionam a nossa vida: “não se trata apenas da interdependência e relação com os outros seres humanos, mas com a natureza, as forças da Terra e do Cosmos” (idem, p. 61). Trata-se, assim, de ir além não só da nossa individualidade, mas do próprio antropocentrismo, porque, de acordo com Gebara, só seremos capazes de cuidar da Terra quando internalizemos a nossa conexão não só com os outros seres humanos, mas com os animais e vegetais que também a habitam; um vínculo, destaca esta autora, que ainda não foi trazido à luz da consciência porque os nossos sentidos ainda não foram educados nesse sentido.

Ivone Gebara faz questão de sublinhar que o ecofeminismo não é uma nova perspectiva essencialista biológica ou filosófica que diferencie entre aproximações masculinas e abordagens femininas, mas abre a epistemologia "para uma perspectiva plural que inclui aspectos comuns a homens e mulheres de uma dada cultura" (idem, p. 68), incluindo características diferentes originadas em experiências diversas. A teologia ecofeminista de Ivone Gebara consolidou-se como um aporte necessário e crítico à Teologia da Libertação, na qual, por vezes, ainda pode se detectar um caráter androcêntrico.⁷ Em vista disso, Gebara defende uma epistemologia inclusiva com características afetivas, reconhecendo que

a gama imensa de emoções e afeições se manifesta em homens e mulheres em sua originalidade pessoal, seus condicionamentos e cultura. Natureza e cultura não são realidades separadas no universo humano, mas são realidades interconectadas que nos permitem ser o que somos e permitem a Terra ser hoje o que ela é. Natureza e cultura são inseparavelmente razão e emoção (idem, p. 74).

Ainda dentro da teologia feminista, para Elisabeth A. Johnson foi se revelando cada vez com mais clareza que um universo moral limitado somente aos seres humanos deixou de ser adequado. Para esta teóloga norte-americana, a reflexão ética precisa ir além da humanidade, focalizar sua atenção na comunidade da vida como um todo e tomar uma responsabilidade assertiva para o cuidado com a Terra, da qual, segundo ela, somos tanto filhos como co-criadores.⁸ "A destruição contínua da Terra através dos atos humanos de ecocídio, biocídio e geocídio são uma profanação profundamente pecaminosa" (JOHNSON, 2008, p. 19). Assim, continua esta autora, aqueles que respeitam a tradição da profecia bíblica e o espírito de Jesus devem se opor a essa destruição agindo para o cuidado, proteção, restauração e cura

⁷ Explicar detalhadamente a obra, as críticas e os aportes de Ivone Gebara à Teologia da Libertação excederia em muito os objetivos deste texto. Além disto, cabe lembrar que Gebara foi condenada em 1995 pelo Vaticano por fazer críticas à rigidez da doutrina moral oficial da hierarquia da Igreja Católica com a mesma punição com a qual Leonardo Boff foi atingido dez anos antes: o "silêncio obsequioso".

⁸ Como o próprio Boff lembra, em muitas culturas do ocidente e do oriente, a criação do ser humano se deu "a partir do barro da terra, plasmado a partir do húmus que significa terra fértil. De húmus deriva seu nome: homem, filho e filha da terra fecunda (húmus)" (BOFF, 2014, p. 67).

da natureza, contrariando quando for necessário os interesses econômicos e os poderes políticos estabelecidos. Quando a natureza é o novo pobre, assegura Johnson, a procura por justiça para os humilhados e oprimidos deve estender-se para incluir “sistemas de vida e outras espécies sob ameaça. ‘Salvar a floresta tropical’ torna-se uma aplicação moral concreta do mandamento: ‘Não matarás.’” (idem).⁹

Em diálogo com a teologia feminista e junto ao pensador brasileiro, radicado na França, Michel Löwy, a utopia para a qual aponta Boff é a de um ecosocialismo que se apresenta como inscrito na lógica global das coisas e é sua expressão histórico-social. Assim visto, o ecosocialismo transformaria num projeto político aquilo que a natureza prescreve em seu dinamismo interno, numa visão consciente do mundo e numa ética de solidariedade, cooperação e inclusão (cf. LÖWY, 2014, p. 63ss *apud* BOFF, 2018, p. 202). Boff não tem interesse algum em resgatar nenhuma utopia maximalista vinda do passado, nenhuma daquelas que custaram tantas vidas para nada, mas acredita com Shakespeare que o ser humano está feito de sonhos e, através do “princípio-esperança” de Ernst Bloch como guia norteador, pensa e age de acordo com o “viável possível” teorizado por Paulo Freire, ou seja, de acordo com aquelas utopias minimalistas que no dizer do pedagogo, fazem a sociedade “menos malvada e tornam menos difícil o amor”. Assim, para Boff, na sua perspectiva ecoteológica,

crer significa romper com o mundo da pura razão, da funcionalidade das instituições e da lógica linear, para as quais não há e não deve haver surpresas. Crer é abrir espaço para o imprevisto, para a magia e para o “milagre” de que as coisas podem, de repente, mudar e ganhar outra configuração que abre um horizonte de esperança para a vida humana (BOFF, 2018, p. 254).

⁹ Da perspectiva feminista, outras abordagens que levam em consideração o tópico da cura e do cuidado devem incluir, ainda dentro da teologia, as de Elisabeth Moltmann, Mary E. Hunt e Teresa Forcades; na antropologia, as de Margaret Mead e Yayo Herrero; na psicologia, Nancy Chodorov; na história antiga, Mary Beard e, na economia, Miren Etxezarreta. Agradeço a Neus Forcano, feminista e teóloga, por chamar renovadamente minha atenção, numa conversa que se estende por anos, sobre a importância de incorporar a obra destas autoras num debate sério e multidisciplinar sobre a crise política, ética e ecológica da contemporaneidade.

2. Hannah Arendt: a alienação do mundo e da Terra

No exame fenomenológico que Hannah Arendt apresenta em *A condição humana* existem três termos: as condições da existência humana, das atividades humanas e dos domínios nos quais desenvolvem-se essas atividades. As condições da existência humana são: a vida mesma, a natalidade, a mortalidade, a pluralidade, a mundanidade e a Terra. Todas essas condições estão conectadas com as atividades humanas que compõem a *vita activa*: o trabalho, a obra e a ação. Segundo a autora, o trabalho [*labor*] e a obra [*work*] sempre se confundiram historicamente, porém não são a mesma coisa. A condição humana do trabalho é a vida e inclui todas aquelas atividades cujo propósito básico é atender às necessidades próprias das funções biológicas mais elementares do homem. O ser humano precisa comer, beber, vestir, dormir e, ademais, ganhar o pão, isto é, participar do processo coletivo de produção material e, assim, conseguir o cumprimento dos bens mais básicos. Tem também que preservar a espécie, reproduzindo-a, e, para tanto, tem que gerar filhos. Cansado, ao final do dia precisa de repouso, mas no dia seguinte o processo recomeça. A atividade humana do trabalho compartilha com as funções biológicas da pessoa e da natureza uma categoria que define as três por igual: a categoria do *eterno retorno cíclico*. As atividades incluídas no nome genérico de trabalho não têm outro objetivo do que o de sustentar, preservar, perpetuar, ajudar e periodicamente recuperar as energias perdidas; sua origem reside no fato de que o homem é um ser corporal que possui um instinto de conservação e precisa exercê-lo.

Aquilo que é produzido pelo trabalho não perdura, sequer nem está destinado a perdurar. Paradoxalmente, as coisas que menos duram são as mais necessárias durante o processo da vida. Logo, precisamos voltar a produzi-las. Trabalho, descanso, recuperação das energias, trabalho. Comer, assimilar uma parte do que foi ingerido, expulsar o resto, e comer de novo. Este é o ciclo vital dos homens, um círculo que jamais é concluído, até que a morte chega, uma linha que passa sempre pelos mesmos pontos e que sempre volta ao ponto de partida. O trabalho não produz algo permanente, pois seus produtos são consumidos pelo processo da vida, e devem ser re-produzidos continuamente. Eles não têm identidade nem independência, e seu

significado deriva do seu lugar no processo vital. Os produtos do trabalho são bens de consumo.

O trabalho e o consumo são duas etapas do sempre repetido ciclo da vida biológica. Esse ciclo é sustentado pelo consumo, e a atividade que proporciona os meios para o consumo é o trabalho. De modo que a sociedade de consumo é a sociedade do *animal laborans*. Mesmo necessário, o trabalho é fútil, pois seus produtos não podem originar um mundo "objetivo" em que qualquer um possa se instalar permanentemente. Ademais, do momento em que seus movimentos estão ditados pelo processo da vida, o trabalho não requer muita iniciativa ou pensamento. Ao contrário da *atividade da obra* [working], que termina quando o objeto está acabado e pronto para ser acrescentado ao mundo comum de coisas, "a *atividade do trabalho* [laboring] move-se sempre no mesmo círculo prescrito pelo processo biológico do organismo vivo, e o fim de suas 'fadigas e penas' só advém com a morte desse organismo" (ARENDT, 2014, p. 121, grifos no original). É por isso, afirma Arendt, que muitas ferramentas antigas puderam ser substituídas, no mundo moderno, por máquinas que, ainda com seu processo singular, combinaram-se bem com o próprio processo do trabalho.

Sob o nome genérico de obra, a autora inclui todas aquelas atividades com as quais o homem produz objetos duráveis a partir do material natural, desde simples objetos de uso até as obras de arte. À diferença do trabalho, que produz bens consumíveis, e da ação, que não produz algo tangível, a obra produz "obras" e "objetos". Um objeto possui uma relativa independência em relação a seu criador e precisa ser tratado de uma maneira específica. Diferentemente dos bens de consumo, ou produtos do trabalho, os objetos produzidos pela obra têm a pretensão de durar e de não serem absorvidos do momento da sua aparição. Além disso, "embora o uso esteja vinculado à deterioração desses objetos, a deterioração não é o destino destes últimos, no mesmo sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade" (idem, p. 170). Os objetos, feitos para serem utilizados, possuem a nova dimensão de oferecerem resistência ao homem (*ob-jecta*) e de estabelecerem-se no mundo. Para dizê-lo de um modo diferente, se não são usados, não se "evaporam" facilmente, pois eles possuem sua própria "vida" e podem sobreviver à indiferença

ou à negligência humanas. Resistentes à passagem do tempo, às vezes os produtos da obra não são apreciados tanto pelo serviço que oferecem quanto por sua capacidade de duração. Inversamente, utilizando-os, também nós somos utilizados por eles e pelo mundo que eles criam. Desde que os produtos da obra têm a capacidade de constituir um mundo de aparências, são-lhes feitas algumas exigências, isto é, espera-se que eles sejam bonitos e agradáveis à vista, debate-se sobre seu estilo, são datados e incorporados à história pessoal e coletiva, e são procuradas formas de preservá-los e mantê-los. Assim, não é pouco frequente depositar sentimentos nos objetos, coisa não tão habitual quando a relação é com os bens de consumo. Em consequência, a atividade da obra corresponde à condição humana da mundanidade. Com cada objeto durável o homem constrói um ambiente, um meio, e incrementa a distância entre ele e a natureza. Correlacionado, o mundo provê o homem do sentimento de continuidade no tempo: pelo hábito de ver, mais ou menos, as mesmas coisas cada dia, se faz consciente de ser ele mesmo um dia após o outro. O mundo substitui o conceito cíclico do tempo da natureza pelo retilíneo, que é o distintivo do ser humano (nasce, vive e morre). Em outras palavras, "contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem" (idem, p. 171).

No último capítulo de *A condição humana*, Hannah Arendt cita três grandes eventos que estão na origem da era moderna e determinam seu caráter. Em primeiro lugar, a descoberta da América sinaliza o momento em que a Terra se torna sujeita à capacidade de pesquisa humana. Com essa descoberta, o ambiente terreno do homem começa a ser concebido como objeto. Em segundo, a Reforma protestante deu início ao processo de expropriação por meio do qual milhões de pessoas perderam sua propriedade, seu lugar no mundo, e ficaram sujeitos ao acúmulo ilimitado e insaciável de riqueza por parte dos novos capitalistas.

A expropriação, o despojamento de certos grupos do seu lugar no mundo e sua nova exposição às exigências da vida, criou tanto o original acúmulo de riqueza como a possibilidade de transformar essa riqueza em capital mediante o trabalho. Tudo isso junto constituiu as condições para o surgimento de uma economia capitalista. Desde o começo, séculos antes da revolução industrial, era

evidente que este desdobramento, iniciado pela expropriação e nutrido por ela, resultaria em um enorme aumento da produtividade humana. A nova classe trabalhadora, que literalmente vivia da mão à boca, estava não só diretamente sob a urgência constrangedora das necessidades da vida, mas ao mesmo tempo, alienada de qualquer cuidado ou preocupação que não decorresse imediatamente do próprio processo vital (idem, p. 319).

Como visto, esta expropriação, através da qual certos estratos da população são privados de sua parcela de propriedade privada dentro de um mundo comum, prepara o terreno para uma maior apropriação e para um processo de acumulação de riqueza que se tornou social e infinito. Finalmente, a invenção do telescópio por Galileu confirmou a teoria de Copérnico e demonstrou que o homem estava sendo enganado por seus sentidos. Com essa confirmação, o conceito tradicional de verdade foi destruído.

Da perspectiva de Arendt, cada um desses eventos figura como uma origem da alienação do mundo moderno. Como constelação, eles marcam uma transformação fundamental na relação do homem ocidental com seu entorno, seu "estar-no-mundo". Assim, a descoberta da América dá início ao processo de encolhimento pelo qual a vastidão da Terra é reduzida a dimensões objetificáveis - um processo recentemente concluído. Com a descoberta do mundo, a Terra passa a ser um objeto representável e, por sua vez, essa representação é a condição *sine qua non* do seu poder de conquista.

A invenção do telescópio representa a última grande origem da alienação do mundo moderno, o ponto de vista universal da ciência moderna. O que a invenção de Galileu fez foi sublinhar a necessidade de assumir uma posição fora do mundo, se alguém quisesse evitar ser enganado pelos sentidos:

se desejarmos colocar isso em uma perspectiva histórica, é como se a descoberta de Galileu comprovasse com um fato demonstrável que tanto o pior temor quanto a mais presunçosa esperança da especulação humana – o antigo temor de que os nossos sentidos, nossos órgãos de recepção da realidade, podem nos trair, e o desejo arquimediano de um ponto fora da Terra a partir do qual o homem pudesse erguer o mundo – só pudessem se mostrar verdadeiros

ao mesmo tempo, como se o desejo só pudesse ser satisfeito contanto que perdêssemos a realidade, e o temor só se consumasse se compensado pela aquisição de poderes supramundanos (idem, p. 326-327).¹⁰

Descartes fez a tradução filosófica das descobertas científicas e das invenções tecnológicas do seu tempo. Com seu *Discours de la méthode*, o filósofo francês colocou uma dúvida universal que afeta tanto aos dados empíricos ou sensíveis quanto aos enganos dos nossos sentidos e do nosso pensamento, e consiste em recusar como falso tudo aquilo que aparece aos olhos do nosso corpo e aos do nosso espírito. Esse subjetivismo está intrinsecamente ligado a um ponto de vista científico e técnico, de modo que a realidade pensa-se como vinculada a um processo de construção que torna o visível suspeito. A revelação através dos sentidos não é mais uma prova do real, precisando para sua certidão de uma reconstrução científico-técnica que venha demonstrar a realidade do real. Por conseguinte, somente pode ser considerado verdadeiro aquilo que foi construído pelas mãos do homem. Em consequência, o mundo da vida quotidiana, do qual não percebemos o mecanismo interno, é um mundo ilusório. Em contrapartida, aquilo que a ciência, com a ajuda da técnica, constrói, não reveste nenhum mistério nem segredo, não guarda nenhuma dimensão incompreensível. Portanto,

a solução cartesiana da dúvida universal ou o seu despertar dos dois pesadelos interligados – de que tudo é um sonho e que não existe a realidade, e de que não Deus, mas um espírito mau reina sobre o mundo e zomba dos homens – foi semelhante, em método e conteúdo, à substituição da verdade [*truth*] pela veracidade [*truthfulness*] e da realidade [*reality*] pela confiabilidade [*reliability*]. A

¹⁰ Neste sentido, Dana Villa salientou no seu livro de interpretação comparativa que “O verdadeiro problema, tanto para Heidegger quanto para Arendt, é o ressentimento existencial que leva a humanidade moderna a se afastar tanto do mundo, a atribuir a si mesma uma posição da qual o mundo poderia ser eliminado. A novidade radical da modernidade consiste no fato de que “agora, pela primeira vez, existe algo como uma ‘posição’ do homem”. Agora, “pela primeira vez”, existe uma distância, uma alienação, que encoraja e torna plausível o projeto arquimediano de transformar totalmente as condições da existência humana” (VILLA, 1996, p. 193). Por outro lado, Étienne Tassin, reforçou que “Arendt interpreta a revolução copernicana como uma alienação radical e irreversível do mundo: para a humanidade moderna, a Terra nada mais é do que um móvel qualquer” (TASSIN, 1999, p. 129).

convicção de Descartes, de que, "embora a nossa mente não seja a medida das coisas e da verdade, certamente tem de ser a medida do que afirmamos ou negamos", ecoa aquilo que os cientistas, em geral e sem articulação explícita, haviam descoberto: que, mesmo que não exista a verdade, o homem pode ser veraz, e mesmo que não exista certeza confiável, o homem pode ser confiável. Se alguma salvação existia, devia estar no próprio homem; e se houvesse resposta para as perguntas levantadas pelo ato de duvidar, tinham de decorrer do próprio ato de duvidar (idem, p. 348).

O cientificismo – essa concepção da vida, resultado de uma combinação entre ciência e técnica – corresponde-se, segundo Arendt, com a vitória, na era moderna, do *homo faber*, ou seja, uma forma de entender o mundo baseada na fabricação e na instrumentalização. O *homo faber* reduz tudo em geral à categoria de meio-fim, e a natureza em particular a um simples material, isto é, a um simples recurso para o uso do homem, autoconstituído como finalidade última de todas as atividades (antropomorfismo) e vencedor de qualquer obstáculo (prometeísmo).¹¹ Logo, se o único que pode se ter por verdadeiro é aquilo que surge do próprio homem, perdemos tanto o senso comum como o mundo, uma vez que

essa teoria é certamente aquilo que Whitehead a chama: "o resultado do senso comum em retirada". Pois o senso comum, que fora antes aquele sentido por meio do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo visível, tornou-se então uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Esse sentido era agora chamado de comum meramente por ser comum a todos. *O que os homens têm agora em comum não é o mundo*, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos (Idem, p. 353, grifo nosso).

¹¹ Neste sentido, Leonardo Boff explica que "para caracterizar bem nossa era, que conheceu o impacto da atuação da espécie humana sobre os ecossistemas, o biólogo norte-americano Eugene Stoermer cunhou nos anos 1980 o termo *antropoceno*, mas tarde divulgado pelo prêmio Nobel de Química Paul Crutzen. Ele não define em sentido estrito e preciso uma era geológica, mas um período que começa, segundo muitos cientistas, a partir da Revolução Industrial. Edward O. Wilson, o biólogo que criou a palavra biodiversidade, também usa esse conceito para explicar que o ser humano é a única forma de vida que se transformou em uma força destruidora. Nem a religião, nem a ética, nem a cultura foram capazes de conter seus efeitos (BOFF & ZOJA, 2016, p. 84).

Para Arendt, não só a filosofia moderna, inaugurada por Descartes, é subjetivista, mas a mentalidade moderna como um todo o é, e, por extensão, toda a época, a idade moderna. Nela se operam duas inversões em relação com a antiguidade. A primeira diz respeito à contemplação, que não é simplesmente substituída pela ação, mas abandonada e excluída por insignificante. A segunda tem a ver entre o pensar e o fazer, visto que se do único que podemos ter certeza é daquilo que nós mesmos produzimos, o fazer e o produzir passam a ocupar o lugar que antes ocupava a contemplação. Mas existe ainda uma terceira inversão, que diz respeito à vida considerada como um infundável processo de meios e fins instaurada na idade moderna, e que consiste na identificação, que na verdade é uma suplantação da ação pela fabricação. O problema do utilitarismo, que Arendt considera ser a filosofia da idade moderna,

reside em que a natureza da rede categorial de fins e meios transforma imediatamente cada fim conseguido no meio para um novo fim, e, desse modo, onde quer que seja aplicada, destrói o sentido, inclusive no seio do aparentemente inacabável interrogar utilitarista: Qual é o uso de...?; no seio de um aparentemente inacabável progresso, no qual o fim de hoje torna-se o meio de um futuro melhor, a única pergunta que surge e que nenhum pensamento utilitarista pode jamais responder é "E qual é o uso do uso?" (ARENDT, 1995, p. 63).

Deste modo, perdendo a capacidade de distinguir entre meios e fins, é como a fabricação [*work*], transforma-se em trabalho [*labor*], na medida em que a roda de produção para o consumo apaga a distinção entre uns e outros. De acordo com Arendt,

o que está em jogo não é, naturalmente, a instrumentalidade como tal, o emprego de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens. Essa generalização é inerente à atividade do *homo faber* porque a experiência dos meios e do fim, como está presente na fabricação, não desaparece com o produto acabado, mas prolonga-se até o destino final deste último, que é o de servir como objeto de uso. A

instrumentalização de todo o mundo e de toda a Terra, essa ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, esse processo de crescente ausência de significado no qual todo fim é transformado em um meio e que só pode ser interrompido quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas, não provém diretamente do processo de fabricação; pois, do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável, dotada de existência própria, tal como o homem é um fim em si mesmo na filosofia de Kant. Somente na medida em que a fabricação fabrica principalmente objetos de uso o produto acabado novamente se torna um meio, e somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a instrumentalidade limitada e produtiva da fabricação se transforma na instrumentalização ilimitada de tudo o que existe (ARENDT, 2014, p. 195-196, grifo nosso).

Para Arendt, o drama do mundo moderno é o de ter-se transformado numa sociedade de *animal laborans*, que destrói tudo o que cria em vez de construir para a duração. Embora sujeito de maneira limitada à lógica dos meios e dos fins, o *homo faber* da era moderna, entre os séculos XVII e XIX, era capaz de criar e de estabelecer um mundo. A novidade do *animal laborans* no século XX é a de levar ao extremo essa mesma lógica, que já não é a da criação duradoura mas a da destruição constante, num império do efêmero no qual a segurança de qualquer tipo deixou de existir. Isto termina por colocar em perigo o mundo e a vida humana neste planeta, que também podem acabar por serem consumidos. Arendt coloca o acento e deplora justamente aquilo que para um entendimento superficial aparece seguramente como um paradoxo, isto é, a extensão que a esfera da necessidade – o natural, o biológico, isto é, o meramente cíclico – experimentou no mundo moderno em detrimento do artifício, isto é, da capacidade humana de criar um mundo estável e duradouro. Portanto, se, como escreve no seu *Diário filosófico* (cf. 2006, p. 541), a natureza do homem estivesse descoberta no *animal laborans*, isso significaria o final do humanismo, pois este teria alcançado o seu fim.¹²

¹² Vale a pena observar que Arendt abre *A condição humana* constatando no prólogo o paradoxo de que o auge da automação, que pode liberar o homem do “seu fardo mais antigo e mais natural”, se dá na mesma época que glorificou o trabalho e subjugou as outras atividades “superiores e mais

Conclusão

Leonardo Boff compartilha com Hannah Arendt uma ética da responsabilidade em relação ao mundo e à Terra. Porém, a diferença de Boff, o pensamento arendtiano não é normativo. Não existe um plano ou uma linha de pensamento concreta na obra desta pensadora que trace a maneira com a qual as nossas sociedades deveriam lidar para mudar o paradigma do *animal laborans* – trabalho e consumo num ritmo cíclico – em que desde os primórdios do capitalismo e do *homo faber* foram se sumindo progressivamente. Esta é a razão pela qual diferentes tradições político-filosóficas continuam tentando domesticar a teoria política arendtiana em benefício próprio, desde habermasianos até comunitaristas, passando por aqueles que gostariam de ver superada a fase da democracia representativa em favor de uma participação mais direta nos assuntos públicos por parte da cidadania. Mesmo dando muitos elementos para ser pensado, Arendt não aponta para um ecosocialismo à maneira de Leonardo Boff e, como todos os seus leitores sabem, mostrou-se continuamente uma antagonista do liberalismo. Todavia, parece-me que aquilo que pode ser afirmado de Arendt sem grandes problemas é que ela foi uma pensadora dos limites com uma janela aberta à esperança.

Arendt forjou sua sensibilidade e seu pensamento políticos na resistência antinazista na qual ela mesma participou. Essa experiência induziu Arendt a pensar e a escrever sobre o niilismo do mundo moderno, caracterizado pela quantidade ingente de pessoas sem teto, deslocadas e consideradas supérfluas – que é o termo

significativas" para as quais a liberdade devia ser conquistada: "é uma sociedade de trabalhadores a que está para ser liberada dos grilhões do trabalho" (ARENDT, 2014, p. 5). Depois, ela fechará o círculo nas últimas páginas do livro assegurando que "mesmo agora, trabalho é uma palavra muito elevada, muito ambiciosa para o que estamos fazendo ou pensamos que estamos fazendo no mundo em que passamos a viver. O último estágio da sociedade de trabalhadores, o qual é a sociedade de empregados, requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submergida no processo vital global da espécie e a única decisão ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade, as dores e as penas de viver ainda sentidas individualmente, e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e "tranquilizado" de comportamento. [...] É perfeitamente possível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – venha terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu" (Idem, p. 403).

que ela usava para significar *descartáveis*. Levou-a também a reflexionar sobre a guerra e a violência, sem esquecer que a invenção da bomba atômica marcou sua época com o perigo – ao qual já parecemos estar acostumados – de explodir o mundo, eliminar as espécies e pôr em risco a vida e o futuro do planeta. Essa experiência a persuadiu da importância da ameaça da *hubris*, a palavra grega que simboliza a desmedida causada pela imprevisibilidade da ação humana e que no século XX manifestou-se nas manobras de líderes totalitários, mas também dos revolucionários que esqueceram da contingência e dos limites da potência das ações dos homens, empenhando assim a força dos seus mais nobres impulsos.¹³ O corolário quase inevitável dessa agenda intelectual foi a importância que Hannah Arendt outorgou à coragem dos movimentos de resistência que historicamente lutam contra a opressão e a desumanização, e tentam construir espaços públicos provisórios – esses, como sabemos, são sempre provisórios – que permitam empoderar os cidadãos para conseguir estabelecer as bases do novo, os alicerces de outra esperança.

O diagnóstico arendtiano da modernidade é inegavelmente pessimista. Não obstante, em *A condição humana*, Arendt lembra que “a instrumentalização da ação e a degradação da política em um meio para atingir outra coisa certamente jamais conseguiram eliminar de fato a ação, evitar que ela seja uma das experiências decisivas, nem destruir por completo o domínio dos assuntos humanos” (ARENDT, 2014, p. 287). Para a pensadora, a faculdade da ação tem sua raiz ontológica no fato da natalidade, que é para ela “o milagre que salva o mundo” (idem, p. 308). O nascimento de um ser humano marca a aparição de um ser irrepetível, único, dotado da liberdade e da capacidade de atuar de forma imprevisível. “O fato de o homem ser capaz de agir – escreve Arendt – significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (idem, p. 222). Arendt mostra-se convencida de que só a plena experiência da capacidade para introduzir novos

¹³ Margaret Canovan (cf. 2006, p. 56-57) destacou que contra um dos dogmas mais importantes do pensamento moderno, *Arendt não professava a fé no progresso*, isto é, a ideia que a construção do mundo feita pelo homem se condiz com o curso natural das coisas. Arendt era certamente muito sensível à ideia de um novo começo encarnado na figura de cada ser humano, mas também se preocupava com o potencial desestabilizador das ações humanas e com a necessidade de colocar limites que as refreiem.

começos pode conferir ao mundo "fé e esperança" (Idem, p. 308); essa esperança que é para Boff "mais do que uma virtude entre outras; é um motor que temos dentro de nós e que alimenta todas as demais virtudes, lançando para frente, suscitando novos sonhos de uma sociedade melhor e a coragem de realiza-los" (BOFF, 2018, p. 101).

Referências bibliográficas

ARENDT, Hannah. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.

_____. *Diário filosófico*. Barcelona: Herder, 2006.

_____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

BOFF, Leonardo. *O cuidado necessário*. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. *Saber cuidar*. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Brasil: Concluir a refundação ou prolongar a dependência*. Petrópolis: Vozes, 2018.

BOFF, L. & ZOJA, L. *Memórias inquietas e persistentes de L. Boff*. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

BOSCH, Alfons C. Salellas. Cuidar do mundo: Um diálogo entre Hannah Arendt e Leonardo Boff. São Paulo: Blog do Centro de Estudos Hannah Arendt. Disponível em <https://hannaharendt.wordpress.com/2019/09/03/cuidar-do-mundo-um-dialogo-entre-hannah-arendt-e-leonardo-boff/>. Acesso em 16 de novembro de 2020.

CANOVAN, Margaret. Hannah Arendt como pensadora conservadora. In: BIRULÉS, Fina (comp.). *El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006. p. 51-75.

DUARTE, André. *Vidas em risco: Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

GEBARA, Ivone. *Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião*. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

JOHNSON, Elisabeth A. The Spirit in the New Millennium. Pittsburgh: The Duquesne University 4th Annual Holy Spirit and Colloquium, May 28-29, 2008. Disponível em https://www.duq.edu/assets/Documents/holy-spirit/_pdf/holy-spirit-lecture-2008.pdf. Acesso em 16 de novembro de 2020.

TASSIN, Étienne. *Le trésor perdu*: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique. Paris: Payot & Rivages, 1999.

VILLA, Dana R. *Arendt and Heidegger*: The Fate of the Political. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

2. SOBRE A BARBÁRIE EM TEMPOS DE PANDEMIA E DE PANDEMÔNIO: PONTUAÇÕES DESDE O PRISMA ÉTICO-POLÍTICO DO JUÍZO ARENDTIANO



<https://doi.org/10.36592/9786587424491-2>

*Evandro F. Costa*¹

Vários são os indicativos de que estamos no vórtice de um tempo de obscurecimento da cena política, lugar de manifestação da barbárie em suas múltiplas linguagens ou expressões: desde a decapitação de um professor em Conflans-Saint-Honorineum, subúrbio de Paris², por ordem de uma espécie de decreto religioso de um grupo de islamitas radicais à imposição – por parte da direção de um Colégio Militar de Porto Alegre – RS³ – que exige dos professores da instituição a omissão de temas como homofobia, racismo, questões de gênero, entre outros, em suas abordagens em sala. Se, antes, se insinuava discretamente, ao pé do ouvido ou na conversa atravessada em seus típicos subterfúgios, agora não mais se disfarça: vocifera-se numa retórica que reafirma e publiciza o preconceito como orientação de conduta. Sabemos bem onde isso pode desembocar: primeiro, negam-se os fatos; depois, queimam-se os livros; e, por fim, eliminam-se as pessoas: eis a lógica macabra que, em seu coerente desdobrar, ceifou a vida de João Alberto Silveira Freitas na mesma Porto Alegre⁴. Numa espécie de delírio paranoico que corteja a barbárie, estamos a presenciar, inclusive, o disparate de um Desgoverno Federal que, em seu pragmatismo, entra em conluio com líderes religiosos reacionários interessados em buscar uma brecha na legislação para continuarem impunes em sua prática criminoso de incitação à homofobia⁵. E, assim, convictos, ao

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Professor do Instituto Federal de Pernambuco (IFPE – *Campus* Recife). E-mail: evandrocosta@recife.ifpe.edu.br

² Cf. <https://aventurasnahistoria.uol.com.br/noticias/reportagem/o-insolito-caso-do-professor-decapitado-por-apresentar-chaes-de-maome-na-franca.phtml>. Acesso em: 28 nov. 2020.

³ Cf. <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-10-24/professores-relatam-censura-em-colegios.html>. Acesso em: 23 nov. 2020, às 10:18 h.

⁴ Cf. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2020/11/21/video-mostra.htm>. Acesso em: 21 nov. 2020, às 20:24 h.

⁵Cf. <https://www.andes.org.br/conteudos/noticia/aGU-questiona-decisao-no-pais1>. Acesso em: 23 nov. 2020, às 10:28 h.

que parece, de que nem todos merecem viver, de que pelo menos alguns não merecem ser ou estar no mundo; enfim, de que nem todos têm o "direito de ter direitos" (ARENDT, 2000, p. 332), implementa-se, à luz do dia, a nefasta e truculenta lógica da barbárie.

A abordagem que segue articula-se a partir do referencial teórico-conceitual arendtiano e assume dois pressupostos básicos, a partir dos quais consideraremos a temática da barbárie. São eles: I – a barbárie, em suas múltiplas linguagens, pode mais uma vez hoje vociferar pela imposição de um discurso sobre a necessidade em detrimento da liberdade; II – a barbárie não é um atributo exclusivo de bárbaros. Para a sua irrupção bastam os tipos mais comuns, como devotados pais de família ou, como se diz por aí, inofensivos cidadãos de bem. Esses dois pressupostos, por sua vez, levam-nos, por caminhos diferentes, à conclusão de que a ausência de mundanidade é sempre uma forma de barbarismo. Nesse percurso, o que intentamos é compreender o que acontece e, no esforço de um pensar que busca se pôr em relação ao outro, deixar-nos inquietar pela exigência ético-política do julgar, que nos situa no horizonte da urgência da ação em concerto, pela qual temos a chance de dar início a algo realmente novo.

I A barbárie como imposição de um discurso sobre a necessidade

Estamos em meio à pandemia do COVID-19. Muitas vidas foram perdidas. Longe de serem apenas números frios num quadro estatístico, trata-se de seres humanos: cada um é um rosto, uma história, uma vida, uma expressão do mundo!... Então, há como que um lamento sem fim, um luto sem direito a velório, que toma conta da gente e, ao modo de um crepúsculo sem poesia que vai se alongando, torna turvo, no horizonte, o vislumbre de uma aurora. Tempos difíceis nos quais nos valem da arte dos poetas para suportar atravessá-los. Lembramos, aqui, da fé e da esperança do poeta amazonense, nos idos conturbados de 1965, em sua insistência em dizer que "faz escuro mas eu canto, porque a manhã vai chegar" (Thiago de Mello, "Madrugada camponesa"), confiante de que quanto mais escura a noite, mais brilhante a aurora será.

No entanto, embora a pandemia cumpra o papel de expor as mazelas - sanitárias, sociais, econômico-estruturais, político-culturais - que nos afligem enquanto povo, podendo despertar, quem sabe, certa consciência ou frutífera inquietação, cabe uma desconfiança que nos leva a perguntar: como, realmente, sairemos da pandemia? Mais propensos a questionar o velho normal de sempre ou, por conta do alheamento ou indiferença quanto à urgência de mudanças estruturais profundas, propensos a querer mais do mesmo?!... Se, por um lado, o negacionismo latente em relação às normas sanitárias, que afronta a verdade dos fatos, é por demais preocupante, que efeitos, por outro lado, advirão de um prolongado período em que somos instados a nos guiar pelas diretrizes imperativas do discurso científico? Se, em meio à pandemia, é perfeitamente compreensível orientar-nos por tais diretrizes, qual o efeito disso, a longo prazo, no âmbito da ação política? São questões para as quais não temos, obviamente, respostas, posto que bola de cristal não há e nem mesmo um tal poder antecipatório resultaria efetivo em se tratando da ação política no mundo plural dos homens que, em sua capacidade de surpreender e dar início ao que não se enquadra no escopo das previsibilidades estatísticas, ultrapassa a todo controle ou predeterminação.

Antes, porém, de ater-nos aos significados políticos de um prolongar incisivo do discurso científico e suas verdades demonstradas em fórmulas matemáticas e comprovadas tecnicamente, que não se prestam ao exercício de um pensar capaz de se situar politicamente (ARENDT, 2017, p. 3), cabe-nos focar na presença de uma retórica da necessidade no próprio âmbito da política. Assim, este tópico subdivide-se em dois momentos: um que se mobiliza pela verificação do pandemônio de uma antipolítica que intenta impor um discurso sobre a necessidade, negando a liberdade política; outro que, atento à pandemia que nos afeta e cobra, no seu perdurar, uma égide do discurso científico, problematiza a ilusão de que podemos nos livrar do acaso.

A retórica da antipolítica ou a imposição de um discurso sobre a necessidade

Não bastasse a pandemia, temos também o pandemônio da antipolítica bolsonarista. Esse pandemônio vocífera contra as instituições democráticas e

detrata as conquistas já alcançadas pelo povo. Em seu flerte com as saídas ou soluções de viés totalitário, sempre dispostas a atropelar a pluralidade humana, a rejeitar a singularidade da pessoa, a negar a liberdade política e a ferir, por fim, a dignidade humana, o *bolsonarismo* arvora-se em sua reacionária retórica da necessidade. E, qual é o argumento que tem servido para justificar esse viés autoritário do Desgoverno Federal? É o de que as instituições democráticas impedem (ou muito retardam) fazer o que deve ser feito para o país ser como deveria ser. Veja que há, aqui, um raciocínio que se desdobra logicamente desde um questionável ideal de sociedade perfeita, estabelecido por uma imaginação que, refém de uma ideia do entendimento, fantasia à revelia da realidade fenomênica dos homens. Nesse exercício lógico-dedutivo do raciocínio, parte-se de um universal preestabelecido como verdade ou perfeição e, assim, em seu desdobrar coerente a partir de tal premissa, tudo se reduz a um fazer com cartas marcadas, que deve resultar na realização desse ideal anteposto. Em síntese, funcionaliza-se a ação e nega-se a liberdade como razão de ser da política (ARENDT, 1999, p. 38).

Esse é o rumo que a tradição predominante do pensamento político ocidental – que começa com Platão e tem em Marx seu último representante – irá tomar: submeter a ação política aos enquadramentos da fabricação, reduzindo o agir a um fazer que se orienta pela categoria instrumental de meios e fins. A tentativa é a de eliminar da ação suas características intrínsecas: imprevisibilidade, incerteza, inconfiabilidade, ilimitabilidade e irreversibilidade. Dessa forma, toda teoria ou prática políticas que se situam no interior de tal tradição deixam-se dominar, ao que revelam, por um medo do acaso. E, nesse seu temor, vão em busca de um caminho para derrotar a contingência, o indeterminado, a surpresa e a espontaneidade.

Portanto, em sua incapacidade de lidar com a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem dar lugar a algo novo que ninguém jamais previu (ARENDT, 2000, p. 509-10), essa tradição, que reporta a Platão, intenta substituir a fragilidade característica dos assuntos humanos pela inumana e desmundana certeza que vislumbra, na clarividência do desdobrar lógico de uma ideia do entendimento, a possibilidade de tudo explicar ou de a tudo prever. Uma tal demonização da fragilidade e da imprevisibilidade inerentes à condição humana e aos assuntos que dizem respeito a todos é, pois, uma das marcas dessa

tradição que, atravessando séculos, acentuará, na modernidade, os tons preocupantes da alienação do mundo que, em suas múltiplas feições, patrocinará a funcionalização da ação, a deserção do espaço público, a negação da pluralidade humana e a perda da liberdade política. Em contraposição a uma tal perspectiva, Hannah Arendt fará a sua aposta decidida na liberdade humana e acolherá a irreverente imprevisibilidade do mundo, colocando em questão os pressupostos dessa tradição. Como ela tão bem compreendeu e confiou,

[...] o sentido da política é a liberdade, [e] isso significa que nesse espaço [público do mundo plural dos homens] – e em nenhum outro – temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo (ARENDT, 1999, p. 44).

Arendt é enfática em reiterar que esse é um equívoco de toda uma tradição da filosofia política ocidental, que ignorou uma condição fundamental da própria política: “a de que ela se passa entre seres humanos *plurais*, cada um dos quais capaz de agir e iniciar algo novo” (CANOVAN, 2017, p. LIII). E, na promoção do divórcio entre liberdade e política, essa tradição mais do que flertou com a conexão entre poder e violência, onde a política ficará reduzida a um meio para aquisição de – e o perdurar no – poder, este tradicionalmente concebido. Presumida está, aqui, a crença infundada de que da necessidade venha a liberdade ou, talvez, que do mal possa vir algum bem, como se da ação política fosse possível definir e controlar o começo e o fim, conforme verificado na esfera da fabricação. A incompreensão que engendra a ação política nos moldes da produção é, para Arendt, um desacerto temerário, simplesmente porque “conceber a política como produção consiste em ignorar na teoria a pluralidade humana e, na prática, em coagir indivíduos” (Idem, p. LVII).

A resistência à ação – que se caracteriza pela imprevisibilidade dos resultados, pela irreversibilidade do processo e pelo anonimato dos autores: eis a trilha frustração da ação! (ARENDT, 2017, p. 272) – e a tentativa de substituí-la por algo mais confiável ou previsível é, como acima anunciado, muito anterior à era

moderna que, com a glorificação do *homo faber*, apenas levou ao ápice tal intento. A fuga da fragilidade da ação para a solidez da estabilidade e da segurança e para a certeza da produtividade tem sido recomendada pela filosofia política desde Platão⁶ que, por primeiro, articula os delineamentos de um sistema político utópico, cuja referência, ao longo dos séculos, constitui "uma tradição de pensamento político na qual o conceito de ação era, consciente ou inconscientemente, interpretado em termos de produção e fabricação" (Idem, p. 282).

Como se vê, a filosofia política moderna até Marx, passando por todos aqueles que, antes (e, a partir) dele, delinearam as suas utopias políticas, repousa nas águas mais profundas da tradição. Em suma, "a substituição da ação pela fabricação e a concomitante degradação da política em um meio para atingir um fim supostamente 'superior' [...] são tão antigas quanto a tradição da filosofia política" (Ibid., p. 284): na antiguidade, a proteção dos bons contra o domínio dos maus; na idade média, a salvação das almas; na era moderna, a produtividade e o progresso da sociedade... chegando a Marx e, pela mediação deste, a tantos contemporâneos que, nesse particular, não representaram nenhuma ruptura nem promoveram nenhuma inversão da tradição. Analisa Arendt (2017, p. 283) que toda a terminologia da teoria política e do pensamento político incorporou com tal sucesso essa transformação da ação em uma modalidade de fabricação, tornando quase impossível discutir política sem o emprego da categoria de meios e fins e sem que se pense em termos de instrumentalidade.

Essa tradição, inaugurada por aquele que desenha a primeira utopia política do Ocidente, dá a dimensão da força da tentação de eliminar os riscos e os perigos da ação pela introdução, no âmbito das relações humanas, das categorias muito mais sólidas e confiáveis de instrumentalização. Deixando-se, pois, arrebataram pelo medo do acaso, como se inumano e desmundano fosse o agir no âmbito do

⁶ Segundo Arendt, a obra *Político (ou Da realeza)*, de Platão (2015), é, do ponto de vista teórico, "a versão mais 'sintética e fundamental' da fuga da ação" (CH, 2017, p. 275). Nesse diálogo, o filósofo grego aborda a política como uma arte – "a arte do cuidado de toda a comunidade humana e do governo" (276b); "[...] a arte que diz respeito ao Estado" (280a) – e, como tal, a compara à arte da tecelagem (Cf. 279b a 280e; 287b), referindo-se à ação como meio pelo qual "tudo que produzimos e adquirimos é" (279c). Assim, com os mesmos padrões e linguagem que analisa a arte da tecelagem, abordará a arte ou ciência da política (conceitos, aqui, intercambiáveis: Cf. nota 80, p. 160 da obra do pensador grego).

domínio público-político, toda uma tradição de filósofos negligenciou aquilo que a teórica da política busca recuperar e trazer à luz, qual seja, as genuínas capacidades políticas dos seres humanos, nunca descuidando de considerar “que eles são plurais, que cada um deles é capaz de novas perspectivas e novas ações e que eles não se conformam a um modelo ordenado e previsível a menos que essas capacidades políticas sejam esmagadas” (CANOVAN, 2017, p. LVII). Em sua contraposição a tal tradição, Hannah Arendt articulará uma compreensão da política não como meio para atingir um fim predeterminado, mas como tempo-lugar do exercício da liberdade no aflorar da singularidade e no reconhecer do privilégio da responsabilidade pelo mundo.

Sintonizada com as urgências de seu tempo, a teórica da política não se furtou ao diálogo tenso com a tradição e, articulando um olhar próprio, buscou perscrutar o real, ciente de seu caráter fenomênico e não objetual. Nessa direção, assumirá um viés interpretativo-compreensivo que se contrapõe a uma episteme metafísica que, negando a relatividade da perspectiva e dos padrões que adota, mais se configura como uma “espécie de crença metafísica na unicidade da verdade e na busca de uma perspectiva de conhecimento que seja absoluta” (CRITELLI, 2006, p. 13). Sem perder de vista que “o homem não vive num mundo de causas, mas de aparências” (Idem, p. 46), o seu intento será sempre o de compreender mundo e homem na fluidez inerente à aparência de tudo o que, sendo de um jeito, bem poderia de outro ser. E, desse modo, ciente de que os acontecimentos em sua particularidade, as pessoas em sua singularidade, a ação em sua imprevisibilidade e o pensar e julgar em sua autonomia são, igualmente, arredios aos enquadramentos normalizadores de uma verdade metafísica (universal), ela se permite à experiência de uma perplexidade que faz vislumbrar a paixão do compreender como uma aventura que nunca alcança acabamento, mas tão somente põe-se como busca permanente das significações possíveis de tudo o que é na coincidência de ser e aparecer.

Se é certo que o assombro (*thaumadzein*) perante o que é tal como é está, segundo Platão e Aristóteles, no princípio de toda a filosofia, não se pode esquecer que eles mesmos – e todos os que seguiram a tradição que deram início – “havia se recusado a aceitar [tal espanto que se experimenta ante os acontecimentos em sua particularidade] como condição preliminar da filosofia política” (ARENDT, 2011,

p. 461). Arendt observa, inclusive, que, por mais que tenha ficado para trás uma tradicional filosofia política, ainda parecem vigorar, na abordagem do pensamento político na contemporaneidade, o que ela chamará de *noções ocultas de Platão*. É como se estivessem incrustados, na mentalidade predominante, os ensinamentos dos antigos que ofusca, pela contemplação, o âmbito das questões políticas. Tais noções são assim sintetizadas pela pensadora:

O fim último da política em geral, e da ação em particular, está além e acima do domínio público. O objetivo que deve nortear a ação política, e os padrões pelos quais ela pode ser julgada, não são políticos em sua origem, mas surgem de um conjunto totalmente diferente e transcendente de experiências. A ação não é fundamentalmente nada mais do que a execução do conhecimento e, portanto, é secundária, e, assim, inferior a ele. Por isso, o "homem sábio" é o "homem bom". Finalmente, na versão aristotélica do platonismo, a ação política e o seu fim último têm a mesma relação entre si do que a guerra e a paz, isto é, a finalidade da ação política não é apenas diferente da política em geral, mas é deveras seu oposto (ARENDT, 2018, p. 135-6).

Merecem destaque, aqui, dois elementos relevantes, segundo a perspectiva compreensiva arendtiana: primeiro, que a filosofia política não pode se descolar do contexto dos assuntos humanos, lembrando que aí "o ponto fulcral da política [é] – o homem como ser de ação" (ARENDT, 2011, p. 449); segundo, que o pensamento político filosófico, como qualquer outro ramo da filosofia, "só pode nascer de um gesto original de *thaumadzein*, cujo impulso de curiosidade e, portanto, de questionamento agora (isto é, ao contrário do ensinamento dos antigos) deve-se dedicar diretamente ao âmbito dos assuntos e das ações humanas" (Idem, p. 461 - 2). A considerar que o homem de ação é aquele que pensa e julga, outros aspectos, igualmente significativos, se nos apresentam conflitantes com os desdobramentos de um pensamento metafísico – tanto em sua versão clássica quanto em sua hodierna manifestação sociologizada (AGUIAR, 2002, p. 92, nota 29) – que padece da ambição de controlar a vida e os negócios humanos, numa típica postura que

queda refém do anacrônico problema do absoluto⁷. Então, ao pressupormos o exercício do pensar enquanto compreensão do que acontece e a atividade do julgar como essa experiência de um pensamento que se põe em relação ao outro, situando-se politicamente, compreendemos que a resistência a tais atividades espirituais não se trata de algo incomum. Essa atitude é até mesmo compartilhada por filósofos metafísicos e por certos atores políticos na contemporaneidade, seja por se fecharem em suas verdades metafísicas seja por se contentarem com o exercício de um juízo determinante, alheando-se da dimensão reflexionante do juízo ético-político⁸.

Nesse anacrônico resistir, "o filósofo metafísico vai em busca de princípios eternos, acolhe os sistemas como morada e se transforma num caçador do absoluto, um 'cruzado do santo Graal'", como bem coloca o Odílio Aguiar (2002, p. 84-5). Já um ideologizado militante político hodierno, com os olhos vidrados pelo necessitarismo de uma lei universal da natureza ou do movimento histórico, por exemplo, mora numa petrificada chave de leitura que, exaltando um absoluto – agora terreno, tudo articula num grande quadro explicativo e, assim, numa sociologização dos parâmetros metafísicos, acaba por subordinar a política a pressupostos extrínsecos à sua esfera e, por conseguinte, instrumentalizar o pensamento e funcionalizar a ação. Ambos, metafísicos clássicos ou em sua versão sociologizada, padecem, como acima reportamos, de uma intenção normativa e, na incapacidade de compreenderem que múltiplas são as perspectivas de todo acontecer no mundo das aparências, encantam-se com a soturna possibilidade de fazer soçobrar a inerente e insubmissa pluralidade deste mundo "a um padrão universal e eterno, a um ponto arquimediano a partir do qual seria possível manejar o conjunto da vida humana, reduzindo-a a um esquema inteligível" (AGUIAR, 2002, p. 85).

⁷ Segundo Daiane Eccel (2016, p. 47-54), este velho e crônico problema, inaugurado por Platão, que intenta subordinar a política à metafísica, perdurou no decorrer da tradição do pensamento político ocidental. Lembra a articulista que "igualmente problemático [...] é tentar transformar o absoluto metafísico em um absoluto terreno, ou seja, a transferência de uma figura supra-sensível para uma que está no nosso meio, mas que mantém o status do absoluto" (Idem, p. 49-50).

⁸ O ato de julgar particulares sem subsumi-los a um universal indicado *a priori* é o caso dos juízos reflexionantes (estéticos, em Kant; políticos, em Arendt). Sobre a distinção entre os juízos determinante e reflexionante, Cf. KANT, 2016, p. 27-9; 79-81.

O discurso científico e a ilusão de que podemos nos livrar do acaso

Noutra vertente, de cunho – a princípio – mais epistemológico, também se verifica esse flerte com a segurança de um ponto fora do mundo a partir do qual enquadrar a realidade. Falamos, aqui, do fazer científico inaugurado pela ciência moderna, que inspira e é inspirada pela filosofia cartesiana. Ambas, em sua busca por um ponto arquimediano, rumam, igualmente, embora por caminhos diferentes, numa direção que corrobora a alienação do mundo – no duplo sentido de “fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo” (ARENDT, 2017, p. 7), contribuindo para forjar uma mentalidade que se deixa seduzir pelo ideal de previsibilidade, certeza, confiabilidade e estabilidade. Trata-se da sedução da verdade, agora reduzida à rigidez das certezas indubitáveis. E aí, mais do que propriamente as ciências, articula-se uma ideologia científicista que, desejando ocupar o lugar que antes fora da metafísica, detém a capacidade de nos levar a uma tragédia, qual seja: a “que se esconde por trás de uma sociedade comandada pela ilusão de que podemos nos livrar do acaso e viver no reino da necessidade se soubermos aliar nossas vidas aos progressos da ciência e da técnica” (BIGNOTTO, 2013, p. 187).

Se a descoberta dos medos de uma época é, de fato, via de acesso a uma maior compreensão dessa mesma era, temos no medo do acaso uma chave de leitura para divisar as significações das transformações que se deram na modernidade. No que segue, no entanto, intentamos, a partir do horizonte compreensivo arendtiano, tão somente uma problematização crítica tanto da introspecção cartesiana que, no ensimesmar do sujeito, perde a referência do mundo e articula uma concepção do senso comum, que mais o nega do que afirma; quanto da inversão entre o fazer e o contemplar, implementada pela nova ciência da astrofísica que, no arroubo das prerrogativas de fabricar e produzir do *homo faber*, se engendrará num operar conduzido por uma racionalidade que correlaciona conhecimento e poder e, em seus procedimentos, torna indiscernível ciência e técnica.

A filosofia cartesiana trata-se de uma reação à nova realidade que se articula a partir do advento da ciência moderna, do mesmo modo que se pode afirmar, por

outro lado, que este novo saber encontrará naquela filosofia os seus pressupostos. De qualquer forma, como analisará Hannah Arendt (2017, p. 341), para ambas, ciência e filosofia modernas, Ser e Aparência estão definitivamente separados e, em sendo assim, “não resta coisa alguma em que se possa ter fé; tudo tem de ser posto em dúvida”. É, pois, nesse cenário que René Descartes assumirá a dúvida como a atitude fundamental da busca da certeza. Isso implicará, segundo o próprio, a desvinculação do ego pensante de todo dado que, do mundo exterior, a ele advém. Mais do que a dúvida em relação à possibilidade de um conhecimento adequado à realidade, duvida-se da existência mesma de uma realidade para além das estruturas da mente.

Dessa forma, está claro para o filósofo moderno que “o homem deve [...] começar a buscar a partir de si mesmo e em si mesmo o fundamento da certeza, isto é, a base firme para apoiar a validade do conhecimento humano” (ALVES NETO, 2009, p. 146). Cai por terra o credo da autoevidência da verdade, “comum à Antiguidade pagã e à hebraica, à filosofia secular e à filosofia cristã” (ARENDT, 2017, p. 342). Enfim, em sua radicalidade, diagnosticará Arendt (Idem), “essa dúvida duvida de que exista algo como a verdade”, seja ela baseada na percepção dos sentidos, na razão ou na crença na revelação divina. E, assim, Descartes mergulha em seus propalados pesadelos que, observa a pensadora, “vieram a ser os mesmos de toda a era moderna” (Ibid., p. 343).

No processo de tudo colocar em dúvida e, à vista disso, pôr em questão todos os conhecimentos advindos da experiência sensível, o filósofo francês deparará com o argumento dos sonhos (DESCARTES, 2018, p. 189), em que a realidade exterior ao ego pensante é posta em dúvida (Idem, 2011, § 5, p. 32-3; § 12, p. 38). Hiperbolizando a dúvida, o pensador moderno defronta-se com um outro pesadelo, que colocará em xeque a questão da certeza. A supor a existência de um Deus enganador, a certeza das verdades matemáticas, pensa ele, estaria invalidada (Idem, § 12, p. 38; § 4, p. 59; § 13, p. 105). Tais pesadelos somados concernem, pois, à impossibilidade de os homens confiarem em seus sentidos e em sua razão. Como, então, livrar-se desses pesadelos ou solucionar a dúvida universal?

Para Descartes (apud KOYRÉ, 2006, p. 105), “embora nosso espírito não seja a medida das coisas ou da verdade, deve, certamente, ser a medida das coisas que

afirmamos ou negamos". Envereda-se, dessa forma, pelo caminho da introspecção que, nos moldes cartesianos, mais será a transformação do senso comum em um senso interior. Tal introspecção, que se figurará como "o mero interesse cognitivo da consciência [...] por seu próprio conteúdo" (ARENDT, 2017, p. 347), produz a certeza, posto que nela só está envolvido aquilo que a própria mente produziu. Muda-se, então, o foco: o que interessa não é mais a certeza da existência na realidade mundana dada aos sentidos e à razão, mas o fato de que "o mero funcionamento da consciência [...] confirma indubitavelmente [...] a realidade dos processos que ocorrem na mente" (Idem, p. 349). Está aberto, pois, o caminho para estabelecer uma conexão intrínseca entre certeza e introspecção (DESCARTES, 2018a, p. 173; 2006, p. 17).

No procedimental *modus operandi* que lhe é típico, a engenhosidade da introspecção cartesiana está, em primeiro lugar, em dissolver a realidade objetiva em estados subjetivos ou em processos mentais subjetivos; e, em segundo lugar, na convicção, que se generalizará na era moderna, de que o homem, apesar de não poder conhecer a verdade como algo dado e desvelado, pode conhecer o que ele próprio faz⁹, o que garante a certeza contra a dúvida universal. Por desdobramento, a razão cartesiana, ao pressupor que a mente só pode conhecer aquilo que ela mesma produz e retém dentro de si, elege o conhecimento matemático, tal como a era moderna o concebe¹⁰, como o seu mais alto ideal. Dessa forma, o real será reduzido àquilo que for objeto da representação matemática do sujeito. Conforme Arendt compreenderá, o entendimento que se contenta com a constatação de que a mente só conhece o que ela mesma produz e retém dentro de si, independente do mundo comum, será a expressão de uma radical alienação do mundo.

Assim, impõe-se uma nova concepção de senso comum, que mais corresponderá à sua perda, pois, da compreensão de que ele é o senso que ajusta os sentidos à realidade comum, fora transformado ou reduzido a uma "faculdade

⁹ Segundo Arendt (2017, p. 350-1), "essa veio a ser realmente a atitude mais geral e mais geralmente aceita na era moderna; e foi essa convicção, mais que a dúvida que lhe deu origem, que impulsionou geração após geração, durante mais de três séculos, em um ritmo cada vez mais acelerado de descoberta e desenvolvimento".

¹⁰ A era moderna concebe o conhecimento matemático não mais como "o conhecimento das formas ideais dadas fora da mente, mas de formas produzidas por uma mente que [...] nem sequer necessita do estímulo [...] dos sentidos por outros objetos além de si mesma" (ARENDT, 2017, p. 351).

interior sem qualquer relação com o mundo. [...] O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes [...] [ou, mais propriamente,] a faculdade de raciocínio" (ARENDT, 2017, p. 351). Circunscrita a esse jogo da mente com ela mesma, tal configuração, que reduz o senso comum a uma faculdade de raciocínio do senso comum ou mera faculdade de deduzir, restringirá a razão, tanto em Descartes quanto em Hobbes, a um cálculo de consequências. Observará Arendt (2017, p. 352) com acuidade que

[...] a velha definição do homem como *animal rationale* adquire uma terrível precisão: destituído do sentido mediante o qual os cinco sentidos animais do homem se ajustam a um mundo comum a todos os homens, os seres humanos não passam realmente de animais capazes de raciocinar, de "calcular consequências".

Ao fim e ao cabo, a solução cartesiana constou em deslocar "o ponto arquimediano para dentro do próprio homem" (Idem), ou seja, "a configuração da mente humana, que se assegura da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma" (Ibid., p. 353), tornar-se-á o derradeiro ponto de referência¹¹. Em síntese, tem-se o real dissolvido em relações lógicas. Mas, vaticina Arendt (2017, p. 354-5), o problema de um mundo matematicamente preconcebido está no fato de que estará sempre à espreita a suspeita de que ele "não passe de um mundo onírico, no qual toda visão sonhada que o próprio homem produz tem caráter de realidade somente enquanto dura o sonho". Além do mais, ocupando-se apenas com os padrões de sua própria mente – que vai projetar, como veremos, os instrumentos e submeter a natureza, no experimento, às suas condições –, o homem não conseguirá mais experimentar a realidade daquilo que ele próprio não é. Assim, lidando com uma natureza hipotética, esse mesmo homem tornar-se-á refém das limitações dos padrões que ele mesmo criou. Não custa lembrar que "essa suspensão da realidade – esse desvencilhar-se da realidade, tratando-a como nada mais do que uma 'impressão' – permaneceu

¹¹ Diz o próprio Descartes (2018a, p. 168): "Pois, a partir dessa dúvida universal, como de um ponto fixo e imóvel, quero derivar o conhecimento de Deus, o de vós mesmo e, finalmente, o de todas as coisas que existem na natureza".

uma das grandes tentações dos 'pensadores profissionais'" (ARENDT, 2009, p. 178). E isso tem seu preço: mal desconfiam esses que o desconectar-se do mundo comum e humano – essa realidade que se acessa pela via de um senso comum a homens plurais que compartilham um mundo – faz com que o próprio ego pensante não passe de uma bizarra fantasmagoria (ALVES NETO, 2009, p. 155).

Recusando o subjetivismo que deriva o mundo do pensamento ou do Ser para além das aparências, Hannah Arendt defenderá a primazia absoluta do mundo em relação às experiências do ego pensante. Ao abalar a confiança do senso comum na realidade do mundo, Descartes, equivocadamente, espera superar toda dúvida pela via exclusiva de um pensamento que se apartou da realidade, não dando conta de que a atividade de pensar pressupõe o mundo comum, que não pode ser absolutamente transcendido. Enfim, para se ter uma noção dos perigos envolvidos nessa situação de alienação, que se configurará, na era moderna, como "a atrofia do espaço da aparência e o definhamento do senso comum" (ARENDT, 2017, p. 258), basta lembrar que – num contexto em que tal alienação é levada ao seu extremo, como se verá na primeira metade do século XX – toda ideologia totalitária sempre parte do pressuposto de uma ideia, e não da experiência de um mundo de aparências, como premissa axiomática a partir da qual tudo é deduzido, num movimento de coerência irretocável que se emancipa da realidade e da experiência (ARENDT, 2000, p. 522-3).

Se René Descartes, como lembramos antes, baseou sua filosofia nas descobertas da ciência que se inaugura com Galileu, essa encontrará naquele os seus pressupostos. E, a mais grave consequência espiritual das descobertas capitaneadas pelo pensador italiano, segundo Arendt (2017, p. 358-9), talvez tenha sido a inversão entre o pensar e o agir, com total rechaço da contemplação e com a subjugação dessa atividade de pensar ao fazer instrumental. Mas, qual a experiência fundamental que está por traz dessa inversão? Voltando à questão, acima reportada, do experimento, que subentende a criação de instrumentos para implementá-lo, vale lembrar que a era moderna, no furor da nova ciência que se estabelece, vai depositar toda a confiança nos instrumentos técnicos e, assim, acreditará que "o conhecimento e a verdade [...] só podiam ser atingidos mediante a 'ação', e não pela contemplação" (Idem, p. 359).

Na medida em que esse vínculo entre pensar e fazer vai se instituindo, a era moderna, impactada pelo advento de uma racionalidade experimental e matemática a presidir a nova ciência, abolirá a contemplação, afirmando a confiança em uma ciência ativa, assentada na convicção, que predominará na mentalidade do homem moderno, de que “para ter certeza, tinha-se de *assegurar-se* e, para conhecer, tinha de agir” (Ibid., p. 360). Essa moderna racionalidade científica – que articula matematização e experimentação – no exercício de seu crescente poder e à medida que inaugura a “moderna concepção astrofísica do mundo” (ARENDT, 2017, p. 323), desvencilhará o homem de todo envolvimento imediato com o seu espaço mundano e terreno. Ao que parece, essa nova ciência trará a marca daquilo que historiadores da ciência haviam identificado como um “*véritable retour à l'Archimède*” (ARENDT, 2018a, p. 408). Citando Koyré, lembra Arendt (Idem), que tal ciência “substitui o mundo plural do senso comum pelo mundo arquimediano da geometria tornado real, ‘um universo de medição e precisão’”.

Uma nova faceta da alienação do mundo: sob a sombria ameaça do espectro da barbárie

Nesse percurso em que filosofia e ciência modernas se entrelaçam o desprezo pela contemplação e a exaltação da ação subentenderão a primazia do ideal do conhecimento matemático, no qual se lida com entidades da mente produzidas por ela mesma. Esse conhecimento é de tal natureza que só pode ser testado, estão convencidos os seus modernos precursores, mediante o agir, resultando na articulação refinada de ciência e técnica. Esse quadro leva Hannah Arendt a observar que as prerrogativas do *homo faber* – as atividades de fazer e fabricar – é que serão os determinantes fundamentais tanto no campo da atividade científica¹² quanto na esfera das novas filosofias políticas¹³. Dessa forma, podemos constatar que a

¹² Segundo analisa Alexandre Koyré (2006, p. 82), a expansão da astronomia, após Galileu e seu invento do telescópio, “tornou-se de tal modo ligada à evolução de seus instrumentos que todo progresso em um dos domínios implicava e acarretava progresso em outro. Poder-se-ia mesmo dizer que não só a astronomia, mas também a ciência como tal, entraram, com a invenção de Galileu, em uma nova fase de seu desenvolvimento, a fase que poderíamos chamar de instrumental”.

¹³ Hobbes será referência fundamental desse processo no âmbito da filosofia política moderna, introduzindo os novos conceitos das atividades de produzir (HOBBS, 1997, p. 54; 99) e de calcular (Idem, p. 51) na esfera dos assuntos humanos.

sintonia verificada entre mentalidade moderna e reflexão filosófica levou ao entendimento de que a vitória do *homo faber* não poderia ficar restrita ao âmbito do emprego de novos métodos nas ciências naturais, ao experimento e à matematização da pesquisa científica. As prerrogativas do *homo faber*, com a sua instrumental categoria de meios e fins, servirão também "como princípio do agir [doing] no domínio dos assuntos humanos" (ARENDT, 2017, p. 372). E aí, indubitavelmente, as tentações nas quais cairá o racionalismo moderno darão a tônica: agir nos moldes da atividade de fabricação; raciocinar nos moldes do cálculo de consequências.

Na modernidade, portanto, o elemento de produção e de fabricação inerente ao próprio experimento científico e também marcante nas novas teorizações do pensamento político alçará as atividades próprias do *homo faber* ao topo da hierarquia das capacidades humanas. Como verifica Hannah Arendt, a eliminação da contemplação do rol das atividades humanas significativas e a ratificação, que se seguiu, da inversão de posições, no interior da *vita activa*, entre ação e fabricação decorrem da fé do homem no engenho de suas próprias mãos. Essa convicção moderna acabou por produzir uma outra faceta da alienação do mundo, uma vez que a abolição da contemplação não se traduziu num novo ou renovado interesse pelo mundo, isto é, "não alçou a ação política à posição mais elevada na hierarquia das atividades humanas" (ALVES NETO, 2009, p. 133). Como não se deu uma subordinação da *vita contemplativa* em favor do incremento ou do reconhecimento da vida pública, a era moderna, longe de incitar a livre ação política, tornou-se refém do febril entusiasmo com a capacidade humana de fazer e de fabricar.

E, assim, quando se subordina a ação política aos princípios da fabricação e à sua categoria instrumental de meios e fins, almejando dar a esta previsibilidade e confiabilidade, antes a aniquila, dando lugar a um *fazer* utilitário incapaz de edificar um mundo novo. No desdobrar dos acontecimentos, já num contexto de derrocada do *homo faber* e de vitória do *animal laborans*, tal inversão entre o fazer e o contemplar alcançará – num *remake* de uma herança cristã – a formatação de uma inversão entre a vida e o mundo, o que aprofundará ainda mais a experiência de alienação do mundo do homem moderno em sua rebelião contra a mundanidade da

existência humana e em sua negação do mundo comum ou de sua parte pública (ARENDT, 2017, p. 3; 245).

Uma nova visão de mundo (ou de como as coisas deveriam ser) emerge, pois, na aurora da era moderna e se difunde, impulsionada pela metafísica cartesiana – que, concebendo a verdade como certeza da representação matemática do mundo, reduz a própria realidade a objeto da representação da consciência subjetiva – e pela inversão entre o fazer e o contemplar capitaneada pela moderna ciência da astrofísica. Essa substituição da via contemplativa encontra-se rascunhada em Francis Bacon, que propõe um método capaz de empreender regras, preconizando uma nova racionalidade que se caracterizará pela inseparabilidade entre pensar e agir, corroborando a tese da indiscernibilidade entre conhecimento e poder. Caberá, pois, a Descartes a função de recolocar, em termos mais gerais, a perspectiva baconiana, articulando, para ela, uma justificativa lógica e metafísica.

Concebendo a ciência como um instrumento a serviço do homem através do qual este colocará a natureza a seu serviço, Bacon traçará, ainda “no alvorecer da modernidade, a rota de um processo de civilização pautado pela conjunção entre ciência e técnica” (SILVA, 2010, p. 52). Tal ideal civilizatório será retratado, pelo filósofo, na forma de uma utopia tecnocientífica, em sua inacabada obra intitulada *Nova Atlântida*, publicada, postumamente, em 1627. Desde então, o domínio da natureza pelo homem tornou-se programa central de uma modernidade que projetará a construção de “um mundo finalmente domesticado pela ciência e pela técnica” (BIGNOTTO, 2013, p. 186). Um mundo sem espaço para o indeterminado, a contingência, o inesperado... Sem lugar para o acaso!

O problema é que uma sociedade sem acaso, sem acontecimentos inusitados ou imprevisíveis, sem lugar para a ação enquanto “o começo espontâneo de algo novo” (ARENDT, 2017, p. 289-90), transforma-se numa sociedade de autômatos. Esse talvez seja o risco da aposta nas utopias, sejam políticas ou tecnocientíficas. Diferentemente das distopias¹⁴, que nos desafiam a pensar, as utopias tendem a nos

¹⁴ Às utopias tecnocientíficas, como a de Francis Bacon, opuseram-se, criticamente, várias e fenomenais distopias. Newton Bignotto (2013, p. 171-89), em seu belo texto “O medo do acaso”, articula a sua abordagem a partir da análise de uma dessas ficções distópicas. Trata-se da obra *Nós* (Trad. Gabriela Soares. São Paulo: Aleph, 2017), do escritor russo Yevgeny Zamyatin (1884-1937), escrita entre 1920 e 1921, mas que, proibida por décadas, só foi editada na União Soviética depois da

dispensar desse fundamental exercício, posto que, na rigidez de sua coerência interna, basta tão somente raciocinar lógico-dedutivamente. E o limite da lógica é que, por meio dela, não se vislumbra um mundo novo. Aqueles que se entregam ao paranoico desejo de a tudo prever e controlar esquecem que a realidade não se reduz a uma representação matemática, posto que o cálculo matemático é tão somente um cálculo e o mundo e seus mistérios é algo muito maior e mais complexo!... (BIGNOTTO, 2013, p. 180-2).

Concluindo, convém lembrarmos que, para Arendt, o fundamental é o mergulho na cena contemporânea, no intento de compreendê-la. Assim, não interessará à pensadora ficar na crítica das ciências, que se desenvolveram sob os auspícios do *homo faber* e seus princípios de utilidade e de produtividade, mas perscrutar como, em sua esteira, se desenvolveram as ideologias científicas que estariam no centro das experiências trágicas da política na contemporaneidade. Como poucos, ela foi capaz de compreender como o medo do acaso concorreu para o surgimento da sociedade de massas, na qual os indivíduos, cada vez mais isolados e atomizados, tendem ao flerte com as soluções de coloração autoritária e, dessa forma, no anseio por uma ordem qualquer, tornam-se propensos à submissão dócil ao imperativo da necessidade e, por decorrência, à deserção do domínio público-político, que se norteia pelo princípio da liberdade. Disso resulta que um dos nossos grandes desafios está em compreender a atual cena política, cujo horizonte está – para voltar, aqui, ao nosso primeiro pressuposto – sob a sombria ameaça do turvo espectro da barbárie que, em suas várias linguagens, pode muito bem, mais uma vez hoje, vociferar pela “imposição de um discurso sobre a necessidade, que pretende extirpar de nossas vidas todas as indecisões, tristezas e hesitações, que são o apanágio de nossa liberdade” (Idem, p. 189).

Perestroika. A esta sátira futurista distópica pode-se acrescentar outras duas distopias, entre outras, que – resguardadas as controvérsias – se inspiraram no livro do romancista russo: *Admirável mundo novo* (1930), de Aldous Huxley e *1984* (1948), de George Orwell. Trata-se de autores que, a exemplo de Zamyatin, “se preocuparam em imaginar o futuro que se desenhava nas sociedades contemporâneas afetadas tanto pelos eventos revolucionários como pelo desenvolvimento das ciências e das técnicas” (Idem, p. 172).

II A barbárie não é um atributo exclusivo dos bárbaros: sobre os tipos comuns

Desde aquela fatídica noite carioca, no início de julho de 2020, em que fomos agraciados com aquele despautério que diz “cidadão não, engenheiro civil, formado, melhor do que você”¹⁵, temos nos inquietado com essa demonstração da grande desconexão entre o homem e o cidadão, reinante entre nós brasileiros e que é reveladora, entre outras coisas, de um desprezo pelas virtudes públicas. A pergunta que nos instiga é a seguinte: que tipos comuns são esses capazes de protagonizar esse momento histórico em que certos absurdos ganham ares de normalidade? Qual é mesmo o perfil desses novos-velhos atores da atual cena política nacional? E, quais as nuances significativas de tal perfil que, desde o prisma ético-político do juízo arendtiano, podemos entrever?

Para essa análise, vamos reportar à noção de banalidade do mal, cunhada por Hannah Arendt. Essa noção, embora apareça, pela primeira vez, nas últimas linhas de *Eichmann em Jerusalém*, encontra-se presente, pelo menos embrionariamente, em seus escritos desde, pelo menos, 1945¹⁶. Contrapondo-se à regra, predominante na Tradição da Filosofia Moral Ocidental, de que um grande mal feito é sempre praticado por um grande malfeitor, a pensadora apontará para a desproporção verificada entre a mediocridade do ator e a magnitude do ato ou do mal por ele perpetrado. Por isso, no final de sua conferência “Pensamentos e considerações morais” (1971), ela confessará que, em verdade, “[...] não estava interessada no pecado ou nos grandes vilões [da literatura] que agiam por inveja ou ressentimento, [mas] em todos os que não são maldosos, que não têm motivos especiais e, por essa razão, são capazes de um mal infinito” (ARENDT, 2010, p. 256).

¹⁵ Cf. https://www.youtube.com/watch?v=_SBxgOz70-w. Acesso em: 6 jul. 2020, às 22h00.

¹⁶ Reportamos, aqui, ao ensaio “Culpa organiza e responsabilidade universal” (1945), no qual a autora denuncia a perigosa jogada estratégico-ideológica do regime hitlerista de promover a identificação entre nazistas e alemães ou, como ela mesma fala, a não diferenciação, quanto à responsabilidade, entre fascistas e antifascistas alemães. Destacamos o fato de que, em carta a K. Jaspers, de 4 março de 1951, Arendt afirma: “O que é realmente o mal radical não sei, mas, para mim parece que, de alguma forma, tem a ver com o seguinte fenômeno: tornar os seres humanos enquanto humanos supérfluos” (ARENDT; JASPERS, 1992, p. 166). Nádia Souki (2006, p. 69) destaca que, com essa ênfase dada, na carta a Jaspers, ao fenômeno da superfluidade dos homens enquanto homens, “a autora nos indica a mudança que vai se operar em sua concepção de mal radical, prenunciando, mesmo de forma embrionária, seu conceito de banalidade do mal que apareceu dez anos depois”.

Vejamos, então: um indivíduo qualquer, comum como tantos outros, respeitador das leis, devotado ao dever, que nutre apreço pela obediência – e que, no desamparo de uma sociedade de massas, descuida de si, desapega-se dos outros e, por conseguinte, distancia-se da realidade – é capaz de fazer atrocidades. Essa, aliás, é a grande lição do julgamento de Eichmann, como lembra a própria Arendt (2013, p. 311), no "Pós-escrito" ao seu relato: "Essa distância da realidade e esse desapego podem gerar mais devastação do que todos os maus instintos juntos – talvez inerentes ao homem; essa é, de fato, a lição que se pode aprender com o julgamento de Jerusalém". E qual era o problema com Eichmann que, inclusive, constrangia a corte que o julgava? Constata a autora: "era exatamente que muitos eram como ele [...], eram e ainda são terrível e assustadoramente normais" (Idem, p. 299). Teria sido muito reconfortante acreditar que ele fosse um monstro, um ser maligno ou coisa do tipo, observará, depois, a correspondente do *The New Yorker*. Disso se tira que o termo banal, obviamente, "não se refere à magnitude dos crimes perpetrados, mas ao conteúdo da motivação das ações criminosas e ao próprio caráter dos criminosos" (CORREIA, 2009, p. 186). Esse mal disseminado sem qualquer motivação especial configura-se, compreenderá a pensadora, como um mal ético-político. Um mal que, em sua extrema superficialidade, é capaz de dar ares de normalidade ao abominável.

Hannah Arendt (2009, p. 18), anos depois do julgamento de Eichmann em Jerusalém, revela ter ficado aturdida com a constatação de que aqueles atos monstruosos foram praticados por agentes banais, simples funcionários de carreira, enfim, por tipos comuns. Mas, são exatamente esses tipos comuns que, em sua atroz superficialidade ou, noutros termos, sem motivação especial de ordem alguma, são capazes de cometer um mal para o qual não tem perdão, posto que cometido por indivíduos que se contentam em ficar na impessoalidade. Em "Algumas questões sobre filosofia moral" (1965-6), Arendt (2010, p. 160) insistirá que "o maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo". Em suma, conclui a autora, "o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser pessoa" (Idem, p. 177). Esse é o mal banal!...

Apercebendo-se de que a barbárie não é um atributo exclusivo de bárbaros, Hannah Arendt compreenderá, portanto, que para a irrupção da barbárie bastam os tipos mais comuns, que não portam uma maldade especial, nem são monstruosos ou demoníacos. Essa percepção está clara em seu ensaio "Culpa organizada e responsabilidade universal" (1945), onde encontramos uma análise da figura do *páter-famílias*. Constatará a ensaísta que esses dedicados pais de família, de forte senso de apelo moral, em geral, não são boêmios, vadios, sádicos ou tarados sexuais; a princípio, nem explicitam tendência ao fanatismo e muito menos portam-se como aventureiros; o seu foco está em facilitar a vida para os seus familiares e em garantir um futuro aos filhos. O curioso, verifica a escritora, é que esse era, justamente, o perfil daquele que se tornou "o espírito organizador do assassinato" (ARENDT, 2011, p. 157) no interior do regime nazista. Falamos, aqui, de Heinrich Himmler, comandante militar da SS e um dos principais líderes do Partido Nazista alemão¹⁷. Esse nazista, pressupondo que a maioria dos indivíduos tinha esse perfil, vai arregimentar tipos como ele para articular a sua cruzada terrorista.

Atualmente, ao que parece, os articuladores de movimentos de extrema direita, como o *Bolsonarismo*, vão na mesma direção de Himmler. Demonstram entender que são exatamente esses tipos comuns ou, no dizer hoje em voga, esses *cidadãos de bem*, tão focados na segurança da própria família e tão alheios à realidade mais ampla, que, num contexto de adversidades socioeconômicas ou conturbações políticas, transformam-se em aventureiros contumazes, capazes de se filiarem a movimentos extremistas de viés protototalitário. Tais indivíduos, a princípio, arredios às bandeiras político-ideológicas, tendem a assumir concepções mais autoritárias de poder e de organização social. Como averigua Hannah Arendt (2011, p. 158), esses devotados pais de família, de membros respeitáveis da sociedade, transmutam-se em verdadeiros burgueses, homens de massa modernos, interessados apenas em sua existência privada, ignorando qualquer virtude cívica e se dispensando de toda responsabilidade pública. Esses tipos comuns são,

¹⁷ Heinrich Luitpold Himmler (1900-1945) foi um dos homens mais poderosos do regime nazista e um dos principais responsáveis pela implementação da "Solução final". Ganhou notoriedade, entre outros fatores, pela capacidade de selecionar subordinados competentes (Cf. https://pt.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Himmler. Acesso em: 26 nov. 2020, às 15h57).

justamente, os que, ao redor, passam a se conceberem a partir da gramática de um fascismo da vida cotidiana¹⁸.

Tais indivíduos de massa, no desapego aos outros e no descuido do mundo comum, tornam o espaço público-político refém da superficialidade afrontosa à qual se entregam, engendrando, dessa forma, a banalidade do mal, esse mal de natureza ético-política de proporções aterradoras. Prestando apoio a lideranças populistas ou carismáticas, cujo discurso paranoico parece surtir o efeito de autorizar aquilo que, a princípio, está interdito e, por princípio, não tem lugar no âmbito (público) do publicável, tais homens banais – em sua suscetibilidade à eloquência delirante dessas lideranças – acabam assumindo um protagonismo que os situa bem longe da condição de passividade (SOUKI, 2006a, p. 138). E, de fato, eles cumprem um papel ativo na definição dos rumos da sociedade, como se tem verificado entre nós: foram capazes de compor maioria e definir uma eleição presidencial em 2018 e poderão voltar a fazê-lo. Seu ativismo, que aposta mais na força do que no direito (ARENDT, 2000, p. 170), trata-se mais de um fazer ou comportar-se que resiste à experiência autônoma do pensar (que busca compreender o que acontece) e que se recusa ao exercício ético-político do julgar (quando o pensamento, pondo-se em relação ao outro, situa-se politicamente). Ou seja, um ativismo que não se configura, propriamente, como ação política. E, em sendo assim, apenas leva a uma ilusão de liberdade e não à concreta vivência cidadã da liberdade política.

Nessa ilusão de liberdade, à qual se apegam, tais tipos comuns acabam dando voz a uma retórica que parece deter uma aura libertária. Porém, em seu caráter

¹⁸ Não defendemos, aqui, que nos encontramos no contexto de um fascismo institucionalizado, no rigor do conceito. Mas, compreendemos que estamos numa sociedade de massas que estimula os indivíduos ao flerte com o que nomeamos por *uma gramática fascista incorporada à vida cotidiana*. Seus traços tupiniquins – que soam contraditórios, mas não são – são os seguintes: exaltação de certo patriotismo, embora corteje uma nítida subserviência a um poder estrangeiro; implementação de uma guerra cultural, em nome do delírio de uma identidade nacional homogênea, não obstante despreze a própria cultura e a reduza a entretenimento; condescendência para com o autoritarismo, ainda que mantenha ares de tropical cordialidade; identificação com a figura de um líder extremista, malgrado desconverse sobre os seus reais propósitos; enaltecimento de uma passiva aceitação das desigualdades socioeconômicas, conquanto busque, para si e os seus, a exclusividade de certos privilégios ou vantagens; cultivo da estetização da violência, apesar de se declarar defensor dos mais nobres valores morais e/ou cristãos; crença saudosista na militarização do poder executivo e na subjugação dos demais poderes, mesmo que se diga democrático e exalte, em seus discursos, a liberdade; culto interior aos fundamentalismos de caráter moral, religioso e político, a despeito de não cultivar convicções significativas de ordem alguma.

predatório, esse palavrório ruidoso mais não é do que a tentativa esdrúxula de dar vazão a uma defesa inconsequente da liberação de todas as obrigações ou responsabilidades que o exercício consequente da cidadania implica (LESSA, 2020, p. 60-4). Dessa forma, trata-se esse discurso de um vociferar desarrazoado que intenta, com a desativação das normas que garantem o exercício da liberdade política e das regras que delimitam o âmbito de reconhecimento da igualdade na diferença, extravasar sua truculenta verborreia que, frequentemente, assume um vies racista, misógino e homofóbico.

Esses tipos comuns que se entregam a uma vida irreflexiva tendem, inicialmente, a embarcar na indiferença, alienando-se do mundo pela via da deserção do domínio público-político do debate das questões que dizem respeito a todos. E assim, sem se dar conta de sua intransferível responsabilidade política pelo mundo comum, contentam-se a um viver que se alheia da realidade dos homens plurais. No entanto, por outro lado, ao serem instigados pela retórica aloprada de lideranças de uma extrema direita, que dá eco aos funestos ideais de um sectarismo cultivado às escuras, despertam em si mesmos um gosto *trash* pela antipolítica negadora da pluralidade, da liberdade e da singularidade humanas. Desse modo, enveredam-se pelo descaminho da trucidante imposição de uma homogeneizadora agenda de costumes e pelo estorvo da aniquilação das condições de possibilidade da prática política democrática, instaurando a barbárie pela negação da igualdade na diferença.

Nessa sistemática negação da igualdade política, pode acontecer – num dia qualquer, desses em que um gaúcho costuma ir às compras – de se dar lugar, nas dependências de um supermercado que sustenta, na fachada, um nome escrito em francês que mais falseia a encruzilhada que realmente é, ao horrendo espetáculo de se espancar um ser humano até à morte, simplesmente por ser negro. Referimo-nos, aqui – para sairmos da abstração do termo *homem negro* e não esquecermos que ele e tantos outros têm nome, rosto, história, vida própria –, ao estarrecedor episódio, que não é caso isolado neste país, do assassinato de João Alberto Silveira Freitas, nas instalações do Carrefour, na cidade de Porto Alegre – RS, em 19 de novembro de 2020. Esses tipos comuns, que se aglutinam em torno da crença do racismo, são os mesmos que chegam, na insana convicção de que alguns não merecem ser ou estar no mesmo mundo que habitam, às vias de fato da violência gratuita e, tergiversando,

disfarçam o fascismo introjetado em sua espantosa pretensão de normalidade. A questão é que se se sentem escudados pelo discurso das autoridades de que "não há racismo no Brasil"¹⁹ ou se são acoitados no turvo interior de empresas que conferem bruta realidade ao racismo estrutural vigente, agem como se legitimidade tivesse o preconceito que, por suas mãos, mata sem motivo real que o justifique ou que pudesse, pelo menos, tornar humanamente compreensível o que fazem.

Na banalidade de suas motivações, tais tipos comuns, aptos a ser arregimentados pelos movimentos de extrema direita, cujas lideranças dão voz a uma perversa retórica negacionista²⁰, desconectam-se, a um só tempo, tanto do sentido de humanidade quanto do senso de pertença ao mundo plural dos homens. E, nessa desconexão, dão lugar ao absurdo, normalizando a barbárie entre nós. Esta, em seu deslanchar, cumprirá o papel desumano e desmundano de negação dos laços que vinculam os homens às condições mundanas de sua humana existência. Todavia, convém que não esqueçamos, o mundo enquanto "horizonte da realização da condição humana" (ALVES NETO, 2018, p. 157) é esse espaço-*entre* os homens plurais no qual se manifestam as condições de possibilidade do aflorar das pessoas em sua singularidade, que se constitui no interior da rede da tríade relação eu-mundo-outro. É a essa insubstituível experiência ativa de pertencimento a um mundo humano e comum, enquanto lugar da vivência da liberdade e da igualdade políticas, que a barbárie, em suas mais diversas manifestações, se contrapõe e busca, sistematicamente, aniquilar.

Conclusão: Ausência de mundanidade como forma de barbarismo – a exigência de julgar

Voltando ao referido ensaio de Hannah Arendt, de 1945, a questão, dirá ela, não está em descuidar da família ou da vida privada. O problema está em se vislumbrar o domínio público desde as lentes dos interesses privados. Reporta a autora à *hybris* da vida privada, essa desmesura que leva a lógica da esfera privada

¹⁹ Cf. <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/11/20/nao-existe-racismo-no-brasil-diz-mourao-apos-morte-de-homem-no-carrefour.htm>. Acesso em: 21 nov. 2020, às 20:33 h.

²⁰ Cf. <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-11-21/.html>. Acesso em: 22 nov. 2020..

para além de seus limites. Assim, nessa miopia que só foca nos interesses particulares imediatos, desemboca-se numa inconsciência ética e política capaz de querer justificar o injustificável, as inomináveis práticas que conferem dimensões impensáveis ao mal banal. A pergunta a se fazer, então, é a seguinte: o que é urgente nesse contexto? Na perspectiva ético-política arendtiana, urge compreendermos que ninguém pode se dispensar de sua responsabilidade pelo mundo comum. A responsabilidade pessoal e política pelos atos praticados não é nem pode ser retirada. Daí que, segundo Arendt, não cabe fugir à exigência de julgar ético-politicamente seja quem for pelos seus atos.

Não se trata, aqui, de julgamento moral, mas do exercício ético-político do juízo. E, o que deve estar em foco num tal julgar? Não é a relação de uma consciência consigo mesma, mas a relação de uma pessoa com o mundo. Portanto, como bem compreende Hannah Arendt, o critério não pode ser o da subjetividade da consciência moral; mas, antes, o da quantidade de mal que tais atos, objetivamente, introduzem no mundo. Em síntese, como já ensinara Maquiavel, no âmbito da comunidade política, o parâmetro, longe de ser o eu, é o mundo. A teórica da política sabe bem que, na condução da ação política, moral e ética podem se tornar diametralmente opostas. A moral, desacoplando-se da amplitude da referência ético-política, pensará a ação a partir do foco no eu (ou no grupo, na igreja, na classe) e, assim, não raramente cai no moralismo que, não reconhecendo a pluralidade inerente ao espaço público-político, intenta a homogeneização acachapante. A ética, por sua vez, que subentende a consciência moral e dela não se desconecta, coloca-se desde o prisma do mundo plural dos homens e, atenta ao mal que, efetivamente, nele se comete, desafia-nos à responsabilidade política pelo mundo comum.

Numa sociedade de massas, que confere dimensão expressiva ao fenômeno da alienação do mundo, onde os indivíduos, no mergulho na interioridade de um *Self* atomisticamente concebido, tendem à deserção do espaço público, coloca-se o desafio de articulação da vivência de uma ética da responsabilidade política pelo mundo. Essa ética da ação política – que se liga à pluralidade humana, compreende a liberdade como espaço de exercício da virtuosidade pública e, portanto, orienta-se ao homem de ação, que pensa e julga – ganha concretude ou se traduz na experiência do *Amor Mundi*, essa afeição que alcança expressão no respeito às

peçoas em sua singularidade e no cuidado para com o mundo comum. Destaca-se, na perspectiva compreensiva do pensamento ético-político arendtiano, essa experiência de abertura ao mundo. Ela é fundamental para que cada um de nós possa se revelar enquanto pessoa, não esquecendo, aqui, de divisar "a qualidade de ser pessoa como algo distinto de ser meramente humano" (ARENDT, 2010, p. 160).

Portanto, por toda a obra de Hannah Arendt reverbera essa fina conexão entre mundanidade e humanidade. De forma que, ao evadir-nos do mundo nós nos perdemos, posto que nos apartamos da possibilidade de afirmarmo-nos em nossa singularidade e responsabilidade. Em verdade, a perda do mundo sempre acarreta uma perda do humano em nós ou, em outras palavras, com o mundo deita-se fora a humanidade, como se fora jogasse o bebê junto com a água do banho (ARENDT, 2016, p. 148). Por conseguinte, a ausência de mundanidade é sempre uma forma de barbarismo.

Decerto, nesses tempos sombrios da pandemia do COVID-19, em que nos isolamos, e do pandemônio da antipolítica bolsonarista, em que nos dispersamos, somos tentados a nos desviar do âmbito público-político do debate das questões que dizem respeito a todos. E, nessa tentação, somos atçados a simplesmente ignorar esse mundo em favor de um mundo imaginário, numa espécie de delírio que reclama por um mundo como deveria ser ou como algum dia fora. Isso ganha gravidade ainda maior a considerar a profusão de *fake news* que concorrem para o obscurecimento estratégico das diferenças entre o verdadeiro e o falso ou entre o real e o fictício. Em seu ensaio "Verdade e política", Hannah Arendt pontua sobre essas questões e apresenta a noção de mentira organizada. Trata-se da mentira produzida para fins de imagem ou políticos. Um dos expedientes de uma tal mentira é a sórdida tentativa de reescrever a história aos olhos dos que a testemunharam (ARENDT, 2016a, p. 311-2). No caso brasileiro, lembramos dessa insistência em reeditar os anos de chumbo da Ditadura Militar. Essa tentativa arquitetada de substituir a realidade dos fatos por uma ficção trata-se, primeiro, de uma violência à memória de um povo; e, segundo, de uma forma de se colocar impermeável à experiência, ou seja, de não se deixar tocar pelos fatos, o que denota a presença do medo à liberdade.

No cultivo de um tal medo, o indivíduo torna-se arredo aos acontecimentos em sua particularidade, atropela as pessoas em sua singularidade e desconsidera a ação política em sua espontaneidade. Desse modo, (a) dispensa-se de pensar o que acontece e, assim, não alcança a compreensão de que é nessa correspondência entre o prestar contas a si mesmo e a capacidade de ao mundo responder que nos tornamos pessoas; (b) recusa-se a julgar e, dessa forma, no não exercício de um pensar que se põe no lugar do outro, alargando a mentalidade e situando-se politicamente, perde de vista as condições de possibilidade do reconhecimento da singularidade da pessoa em busca de seu lugar no mundo; por fim, (c) nega-se à ação que, enquanto é o começo espontâneo de algo novo, tem a capacidade de entrelaçar o revelar da pessoalidade ao desvelar do mundo em suas múltiplas e sempre novas possibilidades de ser, caminho de vivência e de afirmação da mais autêntica e profunda conexão entre humanidade e mundanidade.

Essa aposta confiante na capacidade humana de ser *initium*, de instaurar, pela concertação da ação, um começo, pressupõe a compreensão de que é na relação com os outros e suas diferentes perspectivas compreensivas de mundo que cada um e todos juntos temos a oportunidade de redescobrir e compartilhar o mundo enquanto abrigo e assunto de seres humanos. É, pois, na pluralidade desse espaço-*entre* os homens, pela performance dos atos e das palavras em companhia de outros (TCHIR, 2017, p. 3), que se forja a oportunidade de se vislumbrar, mesmo que por uma fresta diminuta e problemática, caminhos de construção de uma nova cultura política que se empenha na direção da redescoberta da ação em seu poder de reestabelecer espaços públicos nos quais a liberdade possa reluzir e tornar-se, de fato, a razão de ser da política. Tal agir livre e articulado, que se mobiliza pelo amor ao mundo e pela paixão pela liberdade pública, subentende o exercício compreensivo de um pensar que se situa politicamente, pondo-se em relação ao outro na maturidade do julgar.

Quem dera, assim, longe do desumano e desmundano acalanto das garantias ou certezas, que não raras vezes deu vez à barbárie em uma de suas múltiplas linguagens, possamos – na vertigem de um pensar sem corrimões, na ousadia de um julgar sem critérios prefixados e na concertação de um agir que sinalize rumo a novos começos – discernir caminhos pelos quais dar visibilidade pública e, por conseguinte, dimensão ético-política à contestação e à resistência às práticas

fascistas e aos credos racistas que, culturalmente instituídos entre nós, reacendem com novo vigor ou, talvez seja o caso dizer, desavergonharam-se e não mais se disfarçam em seu obscurantismo. Dessa forma, demarca-se a possibilidade de, na acolhida da pluralidade inerente ao mundo e no exercício do privilégio da responsabilidade política, ascendermos desse limbo do turvo e gélido ocaso do amor ao mundo, que encontra na barbárie expressão, à plural e singular experiência do *Amor Mundi*, que se concretiza no respeito à singularidade da pessoa e no cuidado para com o mundo.

Referências

AGUIAR, O. A. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: CORREIA, A. (Coord.). **Transpondo o abismo**. Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 79-99.

ALVES NETO, R. R. **Alienações do mundo**: uma interpretação da obra de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2009.

ARENDT, H. **Ação e a busca da felicidade**. Tradução de Virgínia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018.

_____. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.

_____. **A promessa da política**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. 6. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2016.

_____. **A vida do espírito**. Tradução de Cesar Augusto de Almeida; Antônio Abranches; Helena Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

_____. **Compreender: Formação, exílio e totalitarismo**. Ensaios (1930-1954).

Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. **Eichmann em Jerusalém**. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2016a.

_____. **O que é política?** Tradução de Reinaldo Guarany. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. **Origens do Totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Responsabilidade e Julgamento.** Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. **Thinking without a banister.** Essays in Understanding, 1953-1975. New York: Schocken Books, 2018a.

ARENDT, H.; JASPERS, K. **Correspondence, 1926-1969.** Editado por Lotte Kohler and Hans Saner. Traduzido por Robert and Rita Kimber. San Diego, New York, London: Harcourt Brace & Company, 1992.

BIGNOTTO, N. O medo do acaso. In: NOVAES, A. **Mutações:** o futuro não é mais o que era. São Paulo: SESC SP, 2013. p. 171-189.

CANOVAN, M. Introdução. In: ARENDT, H. **A condição humana.** Tradução de Roberto Raposo. 13. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017. p. LI-LXVII.

CRITELLI, D. M. **Analítica do sentido.** Uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DESCARTES, R. A busca da verdade pela luz natural (parte 1). Tradução de Elvio Camilo Crestani Junior e outros. Org. e Rev. César Augusto Battisti. **Diaphonía**, Toledo (PR), v. 4, n. 1, p. 179-190, 2018.

_____. A busca da verdade pela luz natural (parte 2). Tradução de Caroline de Paula Bueno e outros. Org. e Rev. César Augusto Battisti. **Diaphonía**, Toledo (PR), v. 4, n. 2, p. 167-178, 2018a.

_____. **Discurso do método.** Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

_____. **Meditações metafísicas.** Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

ECCEL, D. Hannah Arendt e o "incômodo problema do absoluto na política". In: CONCEIÇÃO, E. M. et al. (Orgs.). **Hannah Arendt.** Pensamento, revolução e poder. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016. p. 47-54.

HOBBS, T. **Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado Eclesiástico e Civil.** Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

KANT, I. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco, 2016.

KOYRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. Tradução de Donaldson M. Garschagen. 4.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

LESSA, R. **Homo bolsonarus**: de como nasceu e se criou o confuso e perigoso animal artificial que encarna momentos arcaicos da sociabilidade brasileira. *Rev. Serrote*, São Paulo, edição especial, p. 46-67, jul. 2020. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/wp-content/uploads/2020/07/serrote-especial-em-quarentena.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2020, às 21h00.

PLATÃO. Político (ou Da realeza). In: _____. **Diálogos IV**. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2015. p. 87-178.

SILVA, F. L. A representação técnica do mundo e a inexperiência do pensamento. In: NOVAES, A. (Org.). **Mutações**: a experiência do pensamento. São Paulo: SESC SP, 2010. p. 51-62.

SOUKI, N. **Hannah Arendt e a banalidade do mal**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

_____. Multidão e massa – reflexões sobre o "homem comum" em Hannah Arendt e Thomas Hobbes. In: CORREIA, A. (Org.). **Hannah Arendt e A condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006a. p. 131-145.

TCHIR, T. **Hannah Arendt's Theory of Political Action**. Daimonic Disclosure of the 'Who'. Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

3. NOS ESCOMBROS DA TRADIÇÃO: HANNAH ARENDT LEITORA DE WALTER BENJAMIN

In the rubble of Tradition: Hannah Arendt reader of Walter Benjamin



<https://doi.org/10.36592/9786587424491-3>

Gil Moraes Monti¹

Resumo

O presente texto tem por objetivo aprofundar aspectos conceituais da obra de Hannah Arendt a partir da confluência com a obra de Walter Benjamin. A obra de Arendt se expressa por uma dificuldade de caracterização quanto a estilo e método, neste sentido a obra de Benjamin oferece uma profundidade de compreensão sobre alguns aspectos abordados por Arendt, principalmente os que dizem respeito a relação que ela mantém com a história, Tradição e a narrativa. Estas questões emergem e ganham relevância principalmente à luz de uma relação que se estabelece entre o sujeito e mundo, e que se expressa pela noção de experiência. Palavra chave: Tradição, experiência, política.

Abstract

This text aims to deepen conceptual aspects of the work of Hannah Arendt from the confluence with the work of Walter Benjamin. Arendt's work is expressed by a difficulty of characterization in terms of style and method, in this sense Benjamin's work offers a depth of understanding about some aspects addressed by Arendt, mainly those that concern the relationship with history, Tradition and narrative. These issues emerge and gain relevance mainly in the light of a relationship that is established between the subject and the world, and that is expressed by the notion of experience.

Keywords: Tradition, experience, politics.

I

Um dos pontos mais interessantes da obra arendtiana é a forma como ela procura mesclar a abstração teórica do filósofo e a imprevisibilidade da política. É na

¹ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Contato: gilmoraesmonti@yahoo.com.br

dinâmica que se estabelece entre estes dois campos que emergem muitos dos debates e incompreensões sobre as obras de Hannah Arendt. A forma como ela articula estes campos, na maioria das vezes segue uma abordagem, nem filosófica tampouco política. Esta maneira não convencional de análise gera muitas vezes uma disputa de opiniões entre os intérpretes, uma vez que diferentes campos e abordagens se mesclam, o que acaba levando o debate para uma tentativa de classificar a sua posição, como liberal ou conservadora, filósofa ou teórica política etc. O que estas ambiguidades revelam é um dos aspectos mais originais da abordagem arendtiana, esta maneira *sui generis* de analisar os fenômenos políticos, que se apoia justamente nos limites de cada abordagem e explora estas brechas.

A partir deste contexto que a abordagem deste texto se molda, as questões que envolvem algum tipo de definição sobre a abordagem ou método sobre os escritos de Arendt, sempre se apresentaram de forma controversa. Arendt constrói uma escrita que mescla muitos aspectos de diferentes áreas, como a teoria política, a história e a Filosofia. A sua argumentação também não se restringe somente a uma interposição destas áreas citadas, mas dos próprios paradigmas que as regem. Arendt tensiona alguns destes aspectos como a causalidade e a objetividade e adiciona uma perspectiva narrativa e contingente a sua análise, o que acaba gerando uma espécie de ruído entre seus leitores. Esta dificuldade de definição, apesar de ser uma questão instigante, também pode se converter em um ponto de desqualificação, na medida em que ela não captura ou reproduz determinados aportes de abordagem reconhecidos ou tradicionais.

Neste sentido, o objetivo deste texto é aprofundar alguns aspectos da abordagem arendtiana, a partir da aproximação e influência das obras de Walter Benjamin. As questões que serão agregadas nesta abordagem procuram ampliar o escopo teórico de Arendt por meio da perspectiva de Benjamin, os temas que são confluentes entre os autores e aparecem de forma relevante neste texto são as questões sobre a história, interpretação da história e da narrativa. As obras de Benjamin que servem como guia e referência principal são: *Experiência e Pobreza*, *O Narrador* e as *Teses sobre o Conceito de história*. Estas ambiguidades presentes na teoria de Arendt dizem respeito principalmente a forma em como ela se relaciona com a Tradição do pensamento filosófico e de seu resgate de um princípio político

subjacente a Filosofia. É neste contexto que a noção de experiência de Benjamin acomoda e aprofunda alguns destes aspectos, principalmente na forma como Arendt concebe o espaço político, como um espaço-entre (*in-between*).

Esta dificuldade de classificar os trabalhos de Arendt, não se expressa somente como um debate entre os comentadores, mas a própria Arendt se usava desta indefinição como recurso argumentativo. Um bom exemplo desta questão aparece em uma entrevista que Arendt cedeu a Gunter Gaus em 1964. Na ocasião, Gaus pergunta como que Arendt se sentia em relação a sua posição de mulher filósofa em um ambiente predominantemente masculino e de certa forma preconceituoso e ela responde que não pertencia ao círculo dos filósofos e que seu ofício é a teoria política (ARENDR, 2002, p.123). Por mais curta e enigmática que possa parecer esta resposta, ela revela muito da sua abordagem e da problemática que envolve o *locus* político que Arendt ocupa. Esta resposta articula dois momentos, um primeiro que aponta para o valor que Arendt atribui a dimensão política do pensamento, algo que será explorado por meio da noção de experiência extraída de Benjamin, algo que não se caracteriza como uma atividade elaborada de maneira solitária, mas principalmente ganha relevância principalmente em sua dimensão compartilhada, em sua transmissão. O segundo momento se caracteriza na negação da sua condição de filósofa, algo que conduz o debate para a forma como Arendt se relaciona com a Tradição do pensamento filosófico. Esta resposta tematiza a composição desta confluência entre Arendt e Benjamin, que tem como orientação apresentar de Arendt se relacionar com a história e com a Tradição por meio da noção de experiência. A partir do momento em que a experiência é transmitida e compartilhada, ela mantém uma estreita relação com a política e consequentemente com a constituição do mundo. Arendt estabelece um confronto reflexivo com a Tradição, na medida em que suas análises derivam justamente da contingência e da singularidade que os eventos representam. Arendt não encontra na Tradição recursos suficientes para interpretar os eventos de seu tempo. Neste sentido, a experiência se manifesta como uma elaboração do passado, e cada vez que a experiência é elaborada e transmitida, ela se torna capaz de resgatar uma dimensão experiencial da política.

II

Esta leitura procura aprofundar alguns aspectos da teoria de Arendt por meio do entrecruzamento com as noções de Benjamin, entretanto as citações a Benjamin nas obras de Arendt são esparsas, ainda sim, isto não significa que não exista uma influência ou inspiração no autor. Há algumas citações diretas ao autor em *Homens em Tempos Sombrios* e algumas poucas referências em outras obras, porém quando se examina as obras de Arendt se encontram vários elementos que apontam e ganham profundidade a partir de uma confluência com Benjamin. É interessante destacar que a confluência entre Arendt e Benjamin não ocorre somente no campo teórico, mas os dois autores compartilharam momentos². Revelar a influência de Benjamin tem como intenção destacar uma das maiores dificuldades ao se deparar com os escritos de Arendt, a saber, uma dificuldade que se encontra quando se tenta filiar Arendt a uma escola, seja filosófica ou mesmo metodológica na forma em como ela elabora suas obras e argumentação. Este aspecto, ao mesmo tempo em que se revela um dos de maior originalidade também acaba sendo um dos mais incompreendidos. A confluência com Benjamin procura dar conta de alguns destes aspectos difusos da teoria arendtiana.

Esta diversidade de abordagens e uma suposta falta de um fio que conduza e tematize as suas obras, podem ser exemplificadas principalmente pela forma como Arendt articula a sua análise dos fenômenos políticos. O Totalitarismo é o exemplo mais emblemático e que Arendt caracteriza como um evento sem precedentes, um evento que rompeu com as categorias políticas. A insuficiência de conceitos oferecidos pela Tradição para a compreensão do Totalitarismo é paradigmática na forma como Arendt irá delinear a sua análise. Arendt reconhece o caráter inédito e

² A proximidade entre Arendt e Benjamin não ocorre somente no campo teórico, uma vez que Benjamin era primo do primeiro marido de Arendt, Günther Stern. Arendt ainda mantinha contato com Benjamin na década de trinta quando estavam exilados, e depois estreitaram vínculos por meio de inúmeras cartas que foram trocadas até a década de quarenta. Nesta época, Benjamin teve contato com os escritos de Arendt sobre Rahel Varnhagen, o que lhes colocou também em relação de trabalho. Outro importante acontecimento que marca a proximidade entre os dois autores é o fato de Benjamin ter transmitido a Arendt as suas *Teses*, no período de guerra. No último encontro entre eles em Marselha, Benjamin endereçou as *Teses*, seu texto final, aos cuidados de Arendt e de seu marido, a época, Heinrich Blücher, junto com outros manuscritos. Arendt ficou responsável em passar o manuscrito para Adorno em Nova York, o que garantiu a sua publicação.

sem precedentes deste evento, é neste cenário que a influência de Benjamin se faz produtiva. Compreender o Totalitarismo se torna uma tarefa que deve mesclar o reconhecimento de suas particularidades e ao mesmo tempo conseguir confrontar um passado que perdeu sua certeza. Elizabeth Young-Bruehl corrobora ao descrever como que o Totalitarismo provocou uma diáspora mental e uma falência completa dos conceitos, doutrinas e verdades da Tradição (YOUNG-BRUEHL, 1977, p. 187). Se o Totalitarismo é uma negação da política, a ciência política não teria recursos suficientes para analisar tal evento. Este abismo estabelecido pelo Totalitarismo cria uma necessidade de se estabelecer novas pontes e histórias que reconectem o pensamento e a realidade. A forma como o Totalitarismo ficou caracterizado pela ideologia e o terror, a forma como operou os campos de concentração, todos estes foram aspectos que evidenciaram o caráter de novidade do Totalitarismo e o desafio que se apresentava. Estes aspectos destacaram como que o passado não oferecia referenciais para se interpretar o Totalitarismo. Desta forma o pensamento teria que ser capaz de elaborar novos sentidos e estabelecer uma relação de confronto reflexivo com a Tradição e consequentemente com o passado. Simona Forti destaca como o peculiar modo arendtiano de enfrentar a história causa perplexidade, principalmente quando analisado por meio dos cânones tradicionais de rigor metodológico. Seu pensamento se caracteriza por meio de uma espécie de reflexão circular entre a reflexão teórica e a análise histórica, esta circularidade se manifesta em uma rede de referências contínuas entre a busca pelo fato concreto e a resposta dada por categorias conceituais (FORTI, 2001, p.18). Esta forma de elaborar novas pontes por meio de uma abordagem mais autônoma revela um importante elemento da perspectiva política arendtiana, a forma como ela procura incorporar imprevisibilidade dos assuntos humanos à reflexão teórica. A forma como Arendt procurou compreender o Totalitarismo foi justamente resgatando a dimensão política esquecida pela Tradição. A maneira como Arendt procura dar ênfase a dimensão política do pensamento é considerando o agente político, como um sujeito que não se caracteriza somente como alguém que pensa a história e se relaciona com ela de forma passiva, mas que age sobre ela e a protagoniza. Neste sentido, o indivíduo se insere na história ao protagonizá-la e ao elaborar um significado que é compartilhado também aproxima da abordagem benjaminiana. É por meio de uma

forma de narrar os eventos que Arendt procura analisar o Totalitarismo, pois quando o pensamento e a realidade se apartam, contar "estórias" é o meio mais apropriado de interpretar a realidade. Arendt expressa isto quanto cita Isak Dinesen em *A Condição Humana* "*Todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória ou contamos uma estória sobre elas*" (ARENDT, 2014a, p.217). A narrativa não é expressa por meio de uma orientação guiada para um objetivo, que revela causas. Contar uma "estória", é a única maneira da ação permanecer na memória dos homens e dos feitos e palavras humanas adquirirem dignidade por parte do pensamento. O pensamento enquanto narrativa funciona como uma espécie de *modus philosophandi*. Esta forma de contar uma história e narrar e a maneira como Arendt se relaciona Tradição são alguns dos importantes elementos que serão explorados e ganharão profundidade nesta confluência com Benjamin.

III

Em *A Tradição e a época Moderna*, Arendt descreve como que a Tradição serve como um fio que guia os eventos históricos, proporcionando continuidade e permanência. Entretanto, é por meio desta mesma definição de Tradição que Arendt formula sua crítica e oferece recursos para que se possa pensar um modelo de Tradição que não seja apenas uma percepção de história linear e contínua. O conceito de Tradição como fundamento da experiência histórica aparece no momento que os romanos herdaram o modelo grego como seu próprio modelo, transformando os autores gregos em seus antepassados. A Tradição vinculava o presente ao passado e possibilitava que o ato da fundação política de Roma se estendesse à história. "*Na medida em que o passado foi transmitido como Tradição, tem autoridade; na medida em que a autoridade é apresentada de um ponto de vista histórico, torna-se uma Tradição*" (ARENDT, 2016b, p.208). Para Arendt, a Tradição localiza e acomoda metodicamente o passado na medida em que o transmite, a Tradição ordena o passado não somente desde o ponto de vista cronológico, mas também sistemático. Contudo a história não acontece somente no desenrolar dos fatos, mas são os eventos de ruptura, de discontinuidades que criam o cenário no qual ocorrem as transições de modelos e marcam a história.

Tanto Benjamin quanto Arendt se depararam com estes eventos de ruptura da Tradição e da perda de autoridade, o que os obrigou a descobrir novas formas de se relacionar com o passado. A mera transmissão já não fazia sentido e Benjamin se apoia na citabilidade, junto com a queda da autoridade surge uma nova forma de capturar o passado, *"as citações em minhas obras são como assaltantes à beira da estrada que fazem um assalto armado e aliviam um ocioso de suas convicções"* (ARENDT, 2016b, p.209). Benjamin tratou da relação com o passado por meio desta imagem do colecionador, ele destaca como que para o colecionador as coisas não são mercadorias e não são avaliadas segundo sua utilidade. *"O colecionador destrói o contexto onde seu objeto outrora apenas fez parte de uma entidade viva maior"* (ARENDT, 2016b, p.216). No caso dos eventos modernos, a própria história já apresentava um presente sem certeza que induzia o pensamento a reconstruir os significados frente às rupturas da Tradição. A maneira como estes fragmentos do passado são reunidos em forma de história oferecem alternativas a um princípio totalizante, como algo que tem como objetivo incorporar as diferenças a um único fundamento.

É decisivo na arte de colecionar que o objeto seja desligado de todas as suas funções primitivas, a fim de travar a relação mais íntima que se pode imaginar com aquilo que lhe é semelhante. Essa relação é diametralmente oposta à utilidade e situa-se sob a categoria singular da completude. O que é esta "completude"? É uma grandiosa tentativa de superar o caráter totalmente irracional de sua mera existência [presença] através da integração em um sistema histórico novo (BENJAMIN, 2006, p.239).

Estes fragmentos representam este fio descontínuo que costura a história e expressa a influência benjaminiana na obra de Arendt. Esta apropriação dos fragmentos por meio de uma história descontínua é o que permite ao indivíduo captar a singularidade dos eventos. Birules adiciona como que em *Origens do Totalitarismo* sempre que não identificamos "origens" como "causas", podemos entender que estes elementos constituem as origens do totalitarismo, estes elementos se convertem em origens quando entram em relação com outros sem que se possa

prever que tipo de composição ira emergir (BIRULES, 2007, p.34, tradução nossa). Estas citações ou fragmentos emergem da história como uma força que confronta um princípio de história único.

Há alguns elementos que se destacam nesta confluência entre Benjamin e Arendt e que contribuem para aprofundar a compreensão da teoria da autora. Um dos principais aspectos abordados por Benjamin e que auxiliam na compreensão da abordagem arendtiana é a crítica ao progresso, o diagnóstico da perda da experiência na Modernidade e a forma como Benjamin apresenta uma interpretação da história descontínua. Esta forma de reconstruir os eventos por meio de fragmentos pode ser caracterizada como uma espécie de crítica-fragmentária da história. A influência benjaminiana pode ser encontrada em *Origens do Totalitarismo*, quando Arendt procura teorizar o Totalitarismo por meio do resgate de elementos do antissemitismo, imperialismo e no surgimento do Estado Nação. Birules reconhece esta abordagem fragmentária que Arendt adota em *Origens do Totalitarismo*, e em como a abordagem adquire um caráter dóxico fragmentário, na medida em que se torna uma atividade interminável, uma aproximação constante do acontecimento, sem nunca visualizá-lo como um todo (BIRULES, 2007, p.35, tradução nossa). A descontinuidade constitui uma particularidade de *Origens do Totalitarismo*, o que impossibilita ou pelo menos torna difícil uma interpretação metodológica da obra. Deliberadamente Arendt articula as três partes do livro mantendo uma certa descontinuidade entre ambas, no sentido de não fechar o sentido do passado e não eliminar a contingência da ação humana. Di Pego ressalta como "*a compreensão narrativa do passado articula continuidade e descontinuidade através de uma dinâmica disruptiva do acontecimento, permitindo assim sustentar sua inscrição histórica e manter sua singularidade e contingência potencial*" (DI PEGO, 2016, p.216, tradução nossa).

Tanto a construção das obras de Arendt quanto a influência de Benjamin apontam para uma forma de se relacionar com a história e consequentemente com a Tradição. A partir do momento que a Tradição não serve como referência, esta abordagem fragmentária oferece um recurso para que se compreender os fenômenos, isto não quer dizer que Arendt descarte a Tradição, mas a sua análise opera nas insuficiências e dilemas da Tradição. Arendt mantém uma relação crítica

com esta Tradição, por meio de um confronto reflexivo que surge uma relação produtiva. Este confronto deriva de uma constatação de insuficiência da Tradição em responder e encontrar significado para a urgência dos fenômenos políticos, uma perspectiva baseada na Tradição ou no conservadorismo é incapaz formular questões significativas ou mesmo dar respostas a suas próprias perplexidades. Estas insuficiências se manifestam de diversas formas, uma das principais e que é analisada por Arendt é a forma como a dimensão política foi relegada a um segundo plano na Tradição do pensamento filosófico político.

A Tradição filosófica política se baseia em um distanciamento entre o que é de domínio político e as atividades do pensamento. Um distanciamento que iniciou com Parmênides e Platão. Além disso, boa parte da filosofia política desenvolvida desde Platão pode ser interpretada como tentativas de encontrar fundamentos e formas práticas para uma fuga da política. Bhikhu Parekh *classifica alguns tópicos determinantes da visão tradicional da Filosofia quanto a política. Segundo ele a filosofia política tradicional não considerava a política como um objeto de estudo promissor, a política seria uma espécie de meio para outros temas. Da mesma forma a filosofia política tradicional não reconhecia completamente a 'autonomia' da política, como algo capaz de gerar distintos aspectos ontológicos, epistemológicos, problemas metodológicos, morais etc. Parekh destaca como que a filosofia política tradicional concentrou-se em características formais da vida política, ao invés de focar seu interesse no caráter estrutural que permeia a experiência política. Dentro dessas afirmações sobre a Tradição, Parekh afirma como que a filosofia política tradicional geralmente reduzia a política a "governar", o que determinou a direção dos estudos sobre política, e que acabava por reduzir a política a questões ligadas a atividade de decisão, o deslocou o estudo da experiência política em si (PAREKH, 1981, p.1, tradução nossa). Parekh não extrai somente de seu texto a tradicional constatação das leituras de Arendt, de que a Filosofia não trata da política como um espaço da opinião ou mesmo da contingência dos assuntos humanos. Uma segunda constatação é que para além de se tratar da política como uma espécie de empiria social, boa parte dos estudos sobre política se detém em determinar melhores formas de governo, o que muitas vezes pode relegar os atos espontâneos que compõem a política a um segundo plano de interesse. Esta constatação é flagrante*

nos escritos de Arendt. Abensour também destaca como há uma predileção de Arendt por teóricos políticos, ela trata da Tradição como algo que se inicia com Platão e inclui filósofos como Aristóteles, Agostinho, Hobbes, Locke, e por outro lado, faz um contraponto com teóricos os quais pensavam a política sem os vícios da Filosofia, como Maquiavel, Tocqueville, Montesquieu, Jefferson e Tom Paine (PORCEL, 2016, p.48, tradução nossa). Neste sentido, estes autores ocupam um local de destaque na formatação da visão teórico política de Arendt. Estes teóricos fornecem um contrapeso a perspectiva tradicional da filosofia política, suas análises sobre a experiência política não estavam comprometidas com a formulação de grandes sistemas filosóficos, mas tinham seu pensamento enraizado na experiência política em si, com uma abordagem que priorizava a atividade dos atores políticos. Desta forma, o foco da investigação era a vida política, a estrutura e dinâmica da ação política. O que acontece de fato é que quem pensou e teorizou a dignidade da política, não foram filósofos, mas sim estes teóricos. Esta maneira de reconstruir os eventos por meio de uma abordagem fragmentária, que contesta uma visão de Tradição única tem em sua essência um resgate da dimensão política. A crítica que Arendt formula, não diz respeito somente a uma concepção de história, mas em como que esta mesma Tradição se relacionou com as ideias de Filosofia e política, algo que emerge quando Arendt centra a Política na experiência que o indivíduo adquire, transmite e compartilha.

IV

É nesta busca por teorizar a experiência política que Benjamin se torna produtivo na abordagem arendtiana. Arendt pauta parte de sua abordagem filosófica em uma forma de incorporar a política à Filosofia. A sua perspectiva política tem como um dos pontos centrais o resgate de uma noção de Filosofia que articule o pensamento e a ação, algo que também é expresso por outras dicotomias exploradas por Arendt como, *vita activa* e vida contemplativa, indivíduo e mundo etc. A incorporação de Benjamin a abordagem de Arendt tem como objetivo desenvolver produtivamente estas dicotomias por meio da noção de experiência. A noção de experiência não se manifesta somente enquanto algo apreendido de forma mental,

mas tem sua efetividade principalmente quando compreendida como algo que constitui o mundo, na medida em que é transmitida. Em *Sobre o conceito de história*, Benjamin descreve como que esta relação não se caracteriza como uma teorização do que seja a história, mas uma visão crítica das narrativas que constituem e compõem a própria história. Um destes aspectos é descrito por meio da forma em como houve uma perda da experiência na Modernidade. Benjamin destaca como que na guerra, os soldados voltavam emudecidos dos campos de batalha, mais pobres de experiência comunicável, o que conecta diretamente a perda da experiência e a capacidade de narrar, na medida em que a narração deriva de uma experiência que possa ser contada e compartilhada, "*nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes*" (BENJAMIN, 1987, p.115). Benjamin vincula a capacidade de adquirir e elaborar uma experiência a capacidade de narrar, uma vez que o ato comunicável pressupõe o espaço público. A sua argumentação ganha força principalmente quando pensada à luz da configuração social moderna, em sua homogeneidade, repetição, massa e multidão. A abordagem benjaminiana reconhece na Modernidade esta característica de restringir o extraordinário, a ação política e a capacidade dos indivíduos se singularizarem. Em *Experiência e Pobreza*, Benjamin também destaca este aspecto, uma vez que cada vez mais a experiência social compartilhada se deteriora e acaba se convertendo em uma predominância de vivências subjetivas (*Erlebnis*). A perda ou crise da experiência na Modernidade pode ser expressa de forma análoga a formulação de Arendt de crise do mundo comum.

A experiência, na medida em que é elaborada e transmitida, passa a compor a história. A concepção de história que Benjamin sustenta, concebe o passado como algo que constitui o presente. Os eventos do presente em sua imediatez e novidade projetam o pensamento a novos lugares e novos olhares. Esta emergência em se compreender o presente conduz o pensamento a produzir novas articulações do passado, estas novas articulações revelam interpretações do passado que, por sua vez, (re)significam este mesmo presente. Esta maneira de criar novas trilhas do pensamento é uma forma de elaborar uma experiência (*Erfahrung*). Para Benjamin, o passado não é concebido como um local no qual se consulta os fatos que ocorreram

e o tempo não corre somente em função de um progresso futuro. Esta forma de (re)significar o passado é um meio de elaborar uma experiência do passado, porém, não se restringe somente elaborá-la, mas também de transmiti-la. Esta transmissão não tem um caráter objetivo, no sentido de passar uma mera informação, mas é uma relação que se estabelece entre quem narra e quem ouve. Benjamin descreve como que esta experiência transmitida é mais eficaz quando é passada de forma menos explicada, priorizando mais o que foi transmitido e a experiência recebida. Esta noção de experiência é expandida por Benjamin, que adiciona a ideia de que a experiência pode ser compreendida como uma advertência ou em um conselho. O conselho não é algo que visa interferir na vida do seu espectador, mas fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. Este conselho não tem o objetivo de carregar um postulado moral, pode ser um exemplo que propõe uma nova forma de pensar, reabrindo as possibilidades da experiência. O conselho não se caracteriza como uma resposta a uma pergunta ou a prescrição de como se comportar, mas lança novas perguntas sobre as questões para que o ouvinte chegue a novas respostas. O que este elemento ressalta é justamente o caráter dinâmico que a narrativa ganha na relação, um fluxo narrativo comum e vivo. A ideia não é atribuir algum tipo de prioridade a uma das perspectivas, seja do narrador ou do ouvinte, mas evidenciar a proximidade entre a experiência e o mundo.

Para se compreender esta noção de experiência é importante resgatar a origem a qual Benjamin toma como referência, "*Erfahrung*", que carrega consigo o radical "*farh*", que expressa a ideia de travessia. Esta travessia não se caracteriza somente como um deslocamento de um lugar a outro, mas uma mudança de perspectiva, de visão, de sucessivas mudanças. Neste sentido, a experiência não é somente a elaboração, um caminho a ser percorrido, mas o encadeamento entre estas múltiplas mudanças que constituem a experiência em forma de história. A experiência não pode ser desvinculada da noção de comunidade e mundo, como um espaço compartilhado.

Em nossos livros de leitura havia a parábola de um velho que, no leito de morte, revela a seus filhos a existência de um tesouro oculto em seus vinhedos. Bastava desenterrá-lo. Os filhos cavam, mas não descobrem qualquer vestígio do

tesouro. Com a chegada do outono, porém, as vinhas produzem mais que qualquer outra na região. Só então compreenderam que o pai lhes havia transmitido uma certa experiência: a felicidade não está no ouro, mas no trabalho duro (BENJAMIN, 1987, p.114).

Este exemplo destaca a experiência como *Erfahrung*, um ensinamento prático que não deriva necessariamente da explicação. Em um primeiro momento, os filhos não compreenderam o que o pai havia lhes transmitido. O que foi apreendido não derivou somente do que foi dito, da explicação da experiência, mas da experiência em si, do trabalho que tiveram em procurar, foi por meio da experiência que compreenderam o significado do que foi transmitido. Este trabalho de escavar as terras se converte em uma experiência, ao procurar este tesouro prometido, perceberam que o tesouro não era algo a ser encontrado, mas experienciado. A experiência e a narração estabelecem um vínculo que é mediado pelo mundo, uma vez que a experiência é transmitida e recebida que esta dinâmica se estabelece. A experiência, nesta leitura de Benjamin, se caracteriza pela forma em como o indivíduo expressa em palavras esta experiência e em como ela passa a pertencer ao mundo.

Em sua décima quarta tese, Benjamin afirma: "*A história é o objeto de uma construção cujo lugar não é o tempo homogêneo e vazio, mas um tempo saturado de "agoras"*" (BENJAMIN, 1987, p.229). Esta dimensão prática da experiência, como algo mediado pelo mundo, adiciona um elemento político a esta atividade, no sentido de que o mundo passa a ser constituído destas experiências e histórias que o compõem. O que esta noção tematiza é uma crítica a uma ideia de história e experiência como algo distante do espaço no qual as atividades humanas se desenvolvem. O que esta perspectiva política adiciona a noção de história é a imprevisibilidade dos assuntos humanos. O caráter insurgente da política oferece recursos para se expandir e renovar uma ideia de história linear. Esta perspectiva se apresenta como um tipo de história em aberto, como uma história inacabada, que pode ser sempre ser recontada e renovada pelos indivíduos. É a experiência que mantém a possibilidade de se recontar histórias de um passado que se renova a cada instante que o presente acontece. A experiência se constitui na trama entre a história e sua relação com o passado. Benjamin chega a caracterizar o aspecto artesanal na

constituição da experiência, e consequentemente da vida humana. Esta elaboração da experiência corresponderia a uma forma de trabalhar a matéria prima da experiência, a sua e a dos outros, transformando-a em um produto sólido e único. A experiência não se expressa como algo que poderia ser definido por meio de uma de uma sucessão de relações causais, mas a partir da ação. Benjamin ao se posicionar contra uma percepção de passado e de história estática, procura elaborar uma outra percepção de tempo, de um "tempo de agora" (*Jetztzeit*), que tem a capacidade de propor novas histórias, adicionando o elemento de apropriação do indivíduo que narra a experiência.

A análise destes aspectos, principalmente os que dizem respeito a ação e a forma como ela é interpretada na teia de relações humanas, ressaltam que a perspectiva política de Arendt se concentra mais no "como" a política acontece do que em uma definição estrita do que seja a política. Jerome Kohn chega a caracterizar esta ênfase no "como" dada por Arendt da seguinte forma, dizendo que a sua abordagem pode ser caracterizada como a *primeira filosofia da experiência política* (PORCEL, 2016, p.11). O que esta aproximação busca evidenciar é o caráter compartilhado da experiência, quando é narrada e interpretada pelos ouvintes ela reforça a inter-relação que se estabelece entre o indivíduo e o mundo. Quando esta confluência é mediada pelo mundo, inserida em uma dimensão social, ela cria a possibilidade para se renovar as relações, cada vez que se atualiza a narração se adiciona novos significados as experiências. O conceito de ação de Arendt captura estes aspectos de inter-relação que a experiência articula. Arendt caracteriza o conceito de ação como uma atividade que não se destina somente a dar voz aos indivíduos, mas como um elemento determinante na constituição do espaço público. A noção de experiência carrega algo constituinte do vínculo entre o indivíduo e o espaço que ocupa. Esta articulação de Benjamin pode ser identificada na construção teórica de Arendt sobre o político, em como a experiência ocupa um local de destaque. Arendt destaca que a experiência serve como uma espécie de orientação e que, *todo pensamento deriva da experiência, mas nenhuma experiência produz significado ou mesmo coerência sem passar pelas operações da imaginação e do pensamento* (ARENDT, 2010a, p.106). A perspectiva política de Arendt concentra seu debate no protagonismo do indivíduo na constituição da história e no seu poder de

renovar os laços políticos que unem os indivíduos por meio da ação. Neste sentido, o passado se caracteriza como algo que articula a experiência, age ativamente na constituição do presente e na construção do mundo. A preservação da história pressupõe a recordação, proteger os mortos do esquecimento. Se a história é constituída pelas histórias dos homens, ela é a própria expressão do mundo, ela não somente preserva o passado, mas também assegura o futuro.

Esta visão de história introduz outros elementos na sua constituição e renova uma perspectiva que segue uma orientação somente em via de processo desconsiderando as dissidências. A história age recontando estas histórias recolhendo os fragmentos. E esse pensar, alimentado pelo presente, trabalha com os "fragmentos do pensamento" que consegue extorquir do passado e reunir sobre si. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado — mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas (ARENDT, 2016b, p.222).

A noção de experiência tem esta capacidade de renovar o espaço público por meio das histórias que são narradas. Algo que não tem em seu horizonte político uma ideia de teoria moral ou bem-comum, mas a capacidade do homem perceber-se como indivíduo plural. O passado não emerge no pensamento como um navio afundado trazido de volta a superfície, mas como pequenos fragmentos, episódios e milagres que, como pérolas revelam sua riqueza e contam suas histórias, é por meio destas pequenas histórias que o presente se ilumina por meio das ações humanas. O historiador ao coletar estes pequenos fragmentos salva do esquecimento os momentos de ruptura e descontinuidade, exercendo assim a renovação da política.

Esta maneira de interromper o fluxo, de criar as próprias histórias, explicita uma forma própria de conceber o tempo e a história. O que Arendt destaca não é um mero procedimento ou método explicativo, mas uma relação experiencial que o pensamento adota frente aos fenômenos. A concepção filosófico-política de Arendt resgata preceitos que buscam uma abordagem plural e que tem como fundamento a

contingência dos atos humanos. Uma perspectiva que se encontra em um sentido oposto a de concepções abstratas, que seguem uma linha de construção linear ou causal. Esta perspectiva experiencial tem um caráter fragmentado, está cheia de rupturas e o pensamento tem que lidar justamente com esta falta de continuidade que o tempo oferece aos que estão vivos. O exemplo mais emblemático dentro do pensamento arendtiano de tentativa de compreensão e reconstrução por meio destes fragmentos é o Totalitarismo. A cisão que este evento criou gerou uma perda de continuidade com o passado, tal como havia sido transmitida de geração para geração. O que o pensamento tem como referência neste evento é um passado, mas um passado fragmentado, que perdeu sua certeza de julgamento. Em *A Vida do Espírito*, Arendt descreve no que consiste esta capacidade de resgate dos fragmentos.

*Full fathom five thy father lies,
Of his bones are coral made,
Those are pearls that were his eyes.
Nothing of him that doth fade
But doth suffer a sea-change
Into something rich and strange.
The Tempest, I, Cena 2.³*

Apesar de Arendt não citar Benjamin diretamente nestas passagens, há algumas questões que se tornam flagrantes e mais claras nesta interpretação, quando vistas pelo prisma benjaminiano. Esta passagem tem o intuito de ilustrar de que forma o passado passa por uma transformação, quando é coletado em forma de fragmentos. Estes fragmentos só podem ser coletados graças à trilha intemporal que o pensamento pavimenta no mundo do espaço e do tempo. A técnica da desmontagem se refere a esta forma de salvar estes corais e pérolas, e de conseguir preservá-los em forma de fragmentos. *Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo "como ele de fato foi". Significa apropriar-se uma reminiscência,*

³ "A cinco braças completas jaz teu pai,/ De seus ossos se fez coral,/ Aquelas pérolas foram teus olhos./ Nada dele desapareceu / Mas sofre uma transformação marinha/ Em algo rico e estranho". William Shakespeare, *A Tempestade*, Ato I cena 2. (ARENDT, 2010a, p.231).

tal como ela relampeja no momento de um perigo (BENJAMIN, 1987, p.224). Esta imagem da coleta dos fragmentos e de uma forma do pensamento interpretar a descontinuidade histórica representa este eixo que aproxima Arendt e Benjamin, algo que procura vincular a perda da experiência denunciada por Benjamin com a construção de um novo mundo comum.

V

O resgate destes fragmentos benjaminianos na obra de Arendt tem como objetivo aprofundar e desenvolver importantes aspectos da sua abordagem política, principalmente os que dizem a forma em como ela busca conciliar a atividade filosófica e a prática política. A crítica a uma perspectiva de história tradicional e a noção de experiência tematizam este protagonismo do agente político. Estes aspectos de Benjamin que aparecem de forma transversal na obra de Arendt, auxiliam a aprofundar a sua perspectiva política. A ênfase no protagonismo do agente frente a história é a própria expressão da ação política apresentada por Arendt, uma atividade que tem a capacidade de revelar o agente por meio de seus feitos e atos e que não se restringe a esta aparição. O ato desempenhado no espaço público está intrinsecamente relacionado ao espaço que o presencia, que lhe dá vida por meio da recordação. Esta dinâmica entre o ato e a sua recordação destacam uma importante faceta da teoria de Arendt, uma vez que o passado não deve ser somente algo acessado pelo historiador. O passado cumpre uma função política, principalmente quando é pensado à luz do presente, ele não é somente recordado como um ato arbitrário, mas cumpre a função de criar uma nova história. A forma como Arendt tensiona a tradição do pensamento filosófico por meio da política não tem como intenção uma revisão teórica ou conceitual, mas a incorporação do dinamismo presente na ação política. Ela não procura somente adicionar um novo elemento, a abordagem arendtiana visa resgatar um princípio político subjacente a atividade do pensar. A noção de uma experiência narrada e de seus desdobramentos políticos procura confrontar a perda do espaço político na Modernidade, seja pela experiência das guerras, o esfacelamento das instituições ou mesmo o fenômeno das massas. Esta abordagem de Arendt não se trata de um ajuste de contas com a

Tradição do pensamento filosófico, mas tem na noção de experiência e mundo elementos fundamentais para se pensar as demandas do mundo contemporâneo. Este resgate da experiência na constituição do mundo é algo que procura reconectar o aspecto de uma prática e da vivência na constituição do comum. Arendt exerce o resgate deste princípio político frente aos desafios de seu tempo, o seu pensamento não se acua frente aos desafios de sua época. Eventos como o Totalitarismo, as revoluções e a sociedade de massas representam esta ruptura histórica, e ao se reatar este fio rompido da Tradição, a intenção não é dar uma continuidade a história, mas de contar uma nova história sobre estes eventos. O fio da Tradição só é reatado quando há uma revisita aos modelos que se perderam, o que caracteriza uma busca por reencontrar os vínculos de uma Tradição perdida, em um processo de desconstrução e reconstrução da realidade. É em sua forma de compreender os fenômenos políticos que se revela algo inovador em sua leitura, em um processo de reconstrução. O indivíduo que elabora sua experiência de mundo consegue significar a realidade e encontrar um *locus* de realização da política. Arendt nos dá alguma pista de como pensar tais questões no prefácio de *"Homens em Tempos Sombrios"* quando afirma que: *"mesmo no tempo mais sombrio, temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra"* (ARENDT, 2016b, p.9).

Bibliografia

AGUIAR, Odílio. Filosofia e Política no pensamento de Hannah Arendt. Fortaleza/CE. UFC Edições. 2001.

_____, H. A Condição Humana. Trad.: Roberto Raposo. 12ª ed. Rio de Janeiro/RJ. Editora Forense. 2014a.

_____. H. A Dignidade da Política: *Ensaio e Conferências*. 3ª ed. Rio Janeiro/RJ. Editora: Relume Dumará 2002.

_____. H. A Vida do Espírito. Trad.: Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches e Helena Martins. 2ª Ed. Rio de Janeiro/RJ. Editora: Civilização brasileira 2010a.

_____. H. Compreender: formação, exílio e totalitarismo. Belo Horizonte (BH): Companhia das Letras/Editora UFMG. 2008.

_____. H. Entre o Passado e o Futuro. Trad.: Mauro W. Barbosa. 7ª ed. São Paulo/SP. Editora: Perspectiva 2014b.

_____. H. Escritos Judaicos. Trad.: Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva. Org. Jerome Kohn Ron H. Fendman. São Paulo/SP. Editora Manole. 2016a.

_____. H. Hannah Arendt: De la historia e la acción. Trad.: Fina Birulés. 1ªed. Barcelona/Espanha. Ediciones Paidós. 1995.

_____. H. Hannah Arendt, Karl Jasper: Correspondence 1926 -1969. Trad.: Robert and Rita Kimber. Orlando/Florida-EUA. A Harvest Book. 1993a.

_____. H. Homens em tempos sombrios. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo/SP. Cia. das Letras, 2016b.

_____. H. Lições Sobre a Filosofia Política de Kant. Trad.: André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro/RJ. Relume-Dumará. 1993b.

_____. H. O que é Política? Organização: Ursula Ludz. (Org) Trad.: Reinaldo Guarany. 9ª ed. Rio de Janeiro/RJ. Bertrand Brasil, 1993c.

_____. H. Origens do Totalitarismo. Trad.: Roberto Raposo. 2ª Ed. São Paulo/SP. Cia das Letras, 2010b.

_____. H. Responsabilidade e Julgamento. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo/SP. Cia das Letras, 2004.

_____. H. Sobre a Revolução. Tradução Denise Bottmann. 2ª ed. São Paulo/SP. Cia das Letras. 2014.

_____. H. Thinking Without a Banister: Essays in Understanding 1953-1975. Schocken Books. New York/EUA. 2018.

BENJAMIN, Walter. *O Anjo da História*. Trad.: João Barrento. Belo Horizonte/MG. Autêntica Editora, 2012.

_____, Walter. Passagens. Trad.: Willy Bolle. São Paulo/SP. Imprensa Oficial do Estado/ UFMG, 2006.

_____. Obras escolhidas Volume I, Magia e técnica, arte e política: *Ensaio sobre literatura e história da cultura*. Trad.: Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo/SP. Editora Brasiliense, 1987.

BERKOWITZ, Roger. STOREY, Ian (Org). *Artifacts of Thinking: Reading Hannah Arendt's Denktagebuch*. New York/EUA. Fordham University Press. 2017.

BERNSTEIN, Richard J. *Provocation and Appropriation: Hannah Arendt's response to Martin Heidegger*. Constellations Volume 4, No 2. Blackwell Publishers. 1997.

BIRULES, Fina. (org) et al. *Hannah Arendt: El orgullo de pensar*. 2ª ed. Barcelona/Espanha. Editorial Gedisa. 2018.

BIRULES, Fina. *Uma herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona/Espanha. Herder Editorial. 2007.

DI PEGO, Anabella. Política y Filosofía en Hannah Arendt: *El caminho desde la comprensión hacia el juicio*. 1ª ed. Buenos Aires/AR. Editorial Biblos. 2016.

FORTI, Simona. Vida del espíritu y tempo de la polis: *Hannah Arendt entre filosofía y política*. Trad.: Irene Romera Pintor y Miguel Ángel Vega Cernuda. 1ª Ed. Madrid/Spain. Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S.A). 2001.

MACK, Ariel (org). *Social Research: And International Quarterly of the Sciences*. (Hannah Arendt). Vol. 44, No.1. Spring. New School for Social Research. New York/USA. 1977.

HEUER, Wolfgang. Imagination is the prerequisite of understanding (Arendt): *The bridge between thinking and judging*. Hannah Arendt. Filosofia e Totalitarismo, Università degli Studi di Bari. 2005.

PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy*. 1ªed. The Macmillan Press LTD. London/England. 1981.

PORCEL, Beatriz (org). et al. *Vocabulário Arendt*. 1ª ed. Rosário/AR. Homo Sapiens Ediciones. 2016.

4. HANNAH ARENDT: AS ATIVIDADES DO ESPÍRITO E A BUSCA POR SIGNIFICADO



<https://doi.org/10.36592/9786587424491-4>

Maria Cristina Müller¹

Introdução

O objetivo do presente texto é diferenciar a busca por verdade, típica do intelecto, e a busca por significado, típico da razão. A obra *A vida do espírito* de Hannah Arendt é o ponto de partida para a discussão; no entanto outros textos da filósofa serão utilizados para a análise. Diversos autores serão incorporados à reflexão, tais como Sócrates, Platão, Aristóteles, Rene Descartes, Immanuel Kant, Gotthold Ephraïm Lessing, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karl Jaspers e Martin Heidegger, autores utilizados por Arendt para a análise do tema.

O problema que torna premente diferenciar verdade e significado diz respeito às confusões acerca do que é esperado como resultado das atividades do espírito – Pensar, Querer, Julgar. As atividades do espírito exigem um retirar-se do mundo, são atividades sem objetivos fixos, principalmente a atividade do pensar. As ciências modernas, sendo Descartes o seu representante mais ilustre, duvidam de tudo, inclusive da verdade – a dos sentidos e da razão (ARENDT, 2010, p. 341-355); a partir da dúvida a busca por certezas passa a ser imperativa, quase uma obsessão. A divergência é que as atividades do espírito seguem exigências muito diferentes das do conhecer, da cognição científica. O conhecer tem como resultado a verdade, mas o pensar tem como “resultado” o significado; o pensar fica satisfeito se pode contar uma história significativa sobre aquilo que o pôs a pensar. A busca pela verdade pergunta o que a coisa é ou se ela existe; a busca por significado pergunta o que significa para a coisa ser, trata do sentido. A busca por sentido é muito mais abrangente, seu critério não é a verdade e a falsidade. O que importa é o significado,

¹ Doutora em Filosofia pela UFSCar, Mestre em Filosofia pela PUCRS, Graduada em Filosofia pela Universidade de Passo Fundo; Pós-Doutorado em Filosofia pela UFG. Docente Associada junto ao Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina; docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Doutorado e Mestrado – da Universidade Estadual de Londrina. Membro do núcleo estruturante do Grupo de Trabalho Filosofia Política Contemporânea da ANPOF.

se é significativo, se pode ser enunciado manifesto no discurso e ter sentido para quem ouve. Há uma explicação de Arendt que pode auxiliar neste momento. Mesmo que o *Fragmento 3d O sentido da política*, que está no livro *O que é política*, discorra sobre a política e a necessidade de se diferenciar entre objetivos, metas e sentido, pode-se buscar nele a compreensão do que seja o sentido de algo:

[...] o sentido de uma coisa, ao contrário do seu objetivo, está sempre contido nela mesma; o sentido de uma atividade só pode existir enquanto durar essa atividade. Isso vale para todas as atividades, também para o agir, persiga ele ou não um objetivo. Dá-se o contrário com o objetivo de uma coisa; só começa a aparecer na realidade quando a atividade que o produziu chegou ao seu fim. [...] Por fim, as metas pelas quais nos orientamos, produzem os parâmetros pelos quais deve ser julgado tudo que é feito; elas excedem ou transcendem o tratado no mesmo sentido em que cada medida transcende aquilo que tem de medir. (ARENDT, 2002, p. 127)

Os seres humanos são colocados diante de questões que ultrapassam o mero fazer ordinário; é o *thauma*, o espanto admirativo, que impulsiona tais questionamentos, não a urgência da vida. Os seres humanos podem colocar questões, interrogar, perguntar, podem parar e pensar; não há outra resposta para a pergunta "por que pensamos" a não ser a impertinente possibilidade de perguntar. A busca por significado e não por verdade é muito mais adequada diante do *thauma*. Parece que a busca por significado libera o espírito da urgência de resultados e da necessidade de verdade ou falsidade e, assim, a reflexão pode ser muito mais frutífera; formular perguntas é resultado suficiente. Neste sentido compreende-se a importância do fazer perguntas. Na anotação 38 do *Diário Filosófico* (ARENDT, 2006, p. 657), Arendt menciona o texto de Heidegger *Sobre a essência da verdade*, em que ele assevera que a essência da verdade é a liberdade. Arendt comenta que a assertiva é inspirada no Mito da Caverna de Platão, em que o homem, libertado das correntes, sai da caverna para a liberdade. Para Arendt, isso não torna a verdade livre, mas o contrário: é a liberação que torna a verdade possível. Sem perguntas, nem a verdade seria possível.

Para que essas discussões sejam elucidadas, propõe-se, inicialmente, descrever o propósito de Arendt na obra *A vida do espírito*, contextualizando a importância da distinção entre verdade e significado. Posteriormente, apresenta-se a diferenciação entre intelecto e razão, verdade e significado; por fim, exibe-se a recusa à verdade e a amizade como resposta àqueles que pretendem sacrificar a amizade em favor da verdade, o que leva à compreensão de que a “verdade” só pode existir quando mediada pelo diálogo e este só é possível no espaço entre-os-homens; portanto, é preferível sacrificar a verdade por amor à humanidade ao seu contrário.

É importante esclarecer que a discussão sobre o conceito “verdade” é realizada por Arendt em várias ocasiões e com propósitos distintos. Encontram-se discussões de Arendt acerca da verdade nos textos *A vida do espírito*, *Origens do totalitarismo*, *A condição humana*, *A humanidade em tempos sombrios: pensamentos sobre Lessing*, *Diários Filosóficos*, *Verdade e política*, *A mentira na política: considerações sobre os Documentos do Pentágono* e *Tiro pela culatra*, para citar os mais proeminentes. Outra dificuldade que o leitor precisa enfrentar diz respeito à diversidade de formas que a ideia de verdade pode assumir nas discussões. Para mencionar algumas: verdade factual, verdade histórica, verdade racional, verdade cognitiva, verdade moral, verdade política², verdade filosófica. Segundo Arendt (1992, p. 288), contrária à asserção científica verdadeira está o erro e a ignorância; à verdade filosófica está a ilusão e a opinião; à verdade factual, histórica, está a mentira e a falsidade deliberada. Portanto, é necessário frisar que este texto discute a perspectiva da verdade própria do intelecto, da cognição, com o objetivo de distingui-la da busca por significado, próprio da razão. Independente da forma, verdade em Arendt é compreendida como *aquilo que é*.

² Talvez a forma mais conhecida da discussão da verdade em Arendt seja aquela que se apresenta sob a perspectiva do uso da mentira e da falsidade deliberada na política; não é esse o enfoque no presente texto; em outra oportunidade tratou-se desse problema. Ver o texto MÜLLER, Maria Cristina. O grande jogo da mentira e do cinismo. In: MÜLLER, Maria Cristina et al. (Organizadores). *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: ANPOF, 2019. p. 82 a 90.

As atividades do espírito

A obra *A vida do espírito* de Hannah Arendt aborda as atividades da Vida Contemplativo – Pensar, Querer e Julgar; dimensão da quietude, do estar só, *solitude* –, as atividades exercidas em companhia de si mesmo³. Arendt estava interessada no “pensar sem corrimão”, na reflexão que habilita o julgar sem qualquer tipo de muleta que o determine externamente, como, por exemplo, os códigos morais estatuídos, as regras de conduta socialmente aceitas e os mandamentos que prescrevem ações. A filósofa entendia que as atividades do espírito demandam um tipo de reflexão que é, predominantemente, pessoal. Ela queria compreender tais atividades e de que modo elas auxiliam aquilo que se apresenta no mundo, como os homens e mulheres se apresentam no mundo. Para Arendt, a tomada de posição no mundo igualmente é pessoal e independente de guias externas. O tipo de desprendimento pretendido por ela é elucidado em uma conferência que proferiu em janeiro de 1973, quando ainda trabalhava nos escritos de *A vida do espírito*.

[...] acho que esse “pensar”, sobre o qual escrevi e estou escrevendo agora – pensar no sentido socrático –, é uma função maiêutica, um parto. Isto é, expomos todas as nossas opiniões, preconceitos, o que for; e sabemos que nunca, em qualquer dos diálogos (platônicos), Sócrates jamais descobriu qualquer filho [da mente] que não fosse um ovo sem gema. Que se permanece de certo modo vazio após pensar... e uma vez que estamos vazios, então, de um modo que é difícil de dizer, estamos preparados para julgar. Isto é, sem ter qualquer livro de regras nas quais você possa subsumir um caso particular, você deve dizer “isto é bom”, “isto é mau”, “isto é certo”, “isto é errado”, “isto é belo”, “isto é feio”. E a razão pela qual acredito tanto na *Crítica do juízo*, de Kant, não é porque esteja interessada em estética, mas porque acredito que o modo pelo qual dizemos “isto é certo, aquilo é errado” não é muito diferente do modo pelo qual dizemos “isto é belo, isto é feio”. Ou seja, estamos agora preparados para encarar os fenômenos, por assim

³ Parte do que é abordado nesta introdução consta no artigo MÜLLER, Maria Cristina. O voltar-se de Arendt às atividades do espírito. *Cadernos Hannah Arendt*. Teresina/PI, vol 1, n. 1, p. 31-43, julho 2020. Disponível em <https://revistas.ufpi.br/index.php/ca/article/view/10128/6399>

dizer, de frente, sem qualquer sistema preconcebido. E, por favor, incluindo o meu próprio! (ARENDT apud YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394).

Arendt (1995, p. 5 a 7) apresenta, na introdução do Volume I – O Pensar, duas motivações que a levaram escrever *A vida do espírito*. A primeira relaciona-se à hipótese que nutria desde a época em que acompanhou o julgamento de *Adolf Eichmann em Jerusalém*: a pressuposição de que faltou àquele funcionário da burocracia de Hitler a capacidade de pensar por *si mesmo*. A ausência de pensamento, a irreflexão, não a estupidez ou uma mente demoníaca, demonstrada por Eichmann em todo o julgamento e nos interrogatórios que o precederam, levou Arendt a questionar se a falta de pensamento pode conduzir ao mal. Para responder esta pergunta, era preciso analisar as atividades do espírito, o pensar o querer e o julgar. Eichmann, mesmo capaz de cometer indignidades e crimes nunca vistos, não era um monstro, nem foi diagnosticado com algum tipo de distúrbio mental, incapaz de cognição ou de pensamento lógico. O que estava patente era sua incapacidade de pensar com alargamento, sob a perspectiva da pluralidade humana. Na esfera da ação, a mentalidade alargada diz respeito à capacidade de se colocar diante e no lugar daqueles que sofrerão as consequências da ação, portanto, está intimamente ligada à capacidade de julgar. Eichmann não conseguiu pensar sob outras perspectivas, tampouco se colocar no lugar daqueles que sofreriam as consequências da sua decisão. Infelizmente, segundo Arendt, isso não era uma característica unicamente daquele homem específico, mas de toda uma sociedade, a sociedade massificada, que parece incapacitar seu membro de pensar por si mesmo. Arendt conclui que o pensamento pode impedir de se cometer o mal - não diz o que se deve fazer, não determina a ação, nem se elas serão acertadas, boas, ou morais, mas pode, ao estilo socrático, indicar o que não se pode fazer”. É neste sentido que o pensamento impede de fazer o mal. A atividade do querer e a faculdade da vontade podem conduzir a escolhas boas; contudo, não deve haver engano, pois pode-se escolher o mal. Pode-se tanto escolher de maneira contrária àquilo que a razão aconselha como decidir contra os desejos dos apetites. A atividade do julgar liga a interioridade e o mundo, uma vez que o juízo sempre leva em conta os demais, no sentido de um alargamento do espírito; o eu judicante julga tendo o mundo como referência.

As atividades do espírito são interrompidas pela urgência do mundo e na ação revela-se o *quem* de cada um. O que estava encoberto pela quietude aparece, se mostra, de modo que sempre é aconselhável seguir a máxima socrática “seja como quer aparecer” (SÓCRATES apud ARENDT, 1995, p. 30). O pensamento pode impedir o mal e o querer pode escolher o bem, mas é o julgar que diz o certo e o errado, o bem e o mal. Importante esclarecer brevemente que os princípios da ação e os critérios dos juízos são dados pelo espírito. Isso é, as atividades do espírito preparam o ser humano para a ação, fornecem as bases para o início, para o começo. Mas isso não significa que as atividades espirituais se constituem em ação ou que as atividades do espírito nos dotam diretamente com o poder de agir. A ação, propriamente dita, é uma atividade que corresponde à vida ativa da condição humana e está condicionada à existência humana.

[...] não há, em nosso mundo, oposição mais clara e mais radical do que a oposição entre pensar e fazer –, os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito. Em suma, dependem do desempenho aparentemente não lucrativo dessas empresas espirituais que não produzem resultados e “não nos dotam diretamente com o poder de agir” (Heidegger). [...]. (ARENDT, 1995, p. 56. Sem grifos no original).

A segunda razão apontada por Arendt para dedicar-se à obra *A vida do espírito* se refere ao choque existente entre a conduta moral que pode ser observada nas experiências factuais da vida humana e aquilo que a ética e a filosofia tradicionalmente concebem como padrão de certo e de errado. Os critérios de certo e errado a que as pessoas estavam acostumadas foram alterados da noite para o dia e essa alteração nada causou de assombro ou perplexidade para a maioria delas. As ordens e as leis deveriam ser obedecidas e não questionadas. Condutas de obediência cega é o esperado diante da ausência de pensamento reflexivo, de pensar por si mesmo.

As ações de grande parte da sociedade, à época do nazismo, e os critérios de estabelecimento do certo e do errado dessa mesma sociedade parecem ter confirmado a percepção de Arendt de que as questões morais, advindas da experiência, haviam colidido com aquilo que se sabia e que se tinha, até então, como

verdades consolidadas na filosofia e na ética. Uma dessas verdades da filosofia, desde Platão, dizia respeito ao fato de se acreditar que o “pensamento” produzia o bem. Todavia, não foi isso que grande parcela daquela sociedade demonstrou na prática. Portanto, essa concepção de “pensamento” a que se referia a tradição filosófica desde Platão, para Arendt (1995, p. 6), não produz o bem como resultado inevitável. Para Arendt (2004, p. 146), a verdade moral pode ser evidente por si mesma, mas a obrigação de agir conforme essa verdade não é evidente; não é e não pode ser provada conclusivamente.

Tudo isso parece ter renovado em Arendt as dúvidas que sempre nutriu acerca daquilo que a filosofia asseverava ser o domínio da vida contemplativa. As respostas que a tradição filosófica oferecia às atividades da vida contemplativa nunca haviam convencido Arendt; além disso, os exemplos advindos dos regimes totalitários e da sociedade totalitária confirmaram as suspeitas da autora de que as doutrinas morais existentes – derivadas das verdades da tradição –, que serviam de padrão para julgar o certo e o errado e para conduzir a ação humana na esfera pública do mundo, não obtinham necessariamente resultados acertados.

Arendt nunca se permitiu acomodar diante das explicações correntes ou teorias consolidadas. Seu compromisso era com a interrogação, com a reflexão pessoal, possível a todos os seres humanos e tarefa obrigatória dos intelectuais. *A vida do espírito* é obra que trata das atividades que, exercidas no estar só – *solitude* –, no encontro do *eu-comigo-mesmo*, na interioridade, no silêncio, têm o mundo como referência, uma vez que retira dele o material para a reflexão e retorna a ele depois que as atividades espirituais cessam. Compreender as atividades do espírito – Pensar, Querer e Julgar – para compreender a tomada de posição pessoal no mundo foi o objetivo principal de Arendt e, para tal, muitas elucidações se fizeram necessárias.

Uma das questões que Arendt considerou importante explicitar para a análise da atividade do pensar diz respeito à distinção entre aquilo que é próprio da cognição, do intelecto, e aquilo que é próprio da razão. A tradição do pensamento filosófico exigia que se aplicasse a todas as atividades contemplativas critérios de certeza e evidência e a obrigação de se atingir resultados absolutos, exigências essas compatíveis com as atividades cognitivas. A tradição compreendia pensamento enquanto uma faculdade que comporta em si a verdade absoluta como regra geral

para subsumir casos particulares. No entanto, como exposto acima, Eichmann, e grande parcela da sociedade alemã à época do nazismo, plenos de seus atributos intelectuais e capacidades cognitivas, convictos de que, por serem mentalmente capazes, saberiam diferenciar o certo e o errado, seguiram e obedeceram costumes e leis criminosas e não foram capazes de evitar o mal; ao contrário, muitos produziram o mal e outros tantos se mantiveram silenciosos, omissos, diante do mal e dos crimes cometidos, permitindo a sua perpetração. Sabe-se que, em política, silêncio significa consentimento. Diante disso, cai por terra a convicção de que o intelecto, a cognição, com suas verdades, dirige necessariamente a ações acertadas, ao bem; as verdades oriundas do pensamento cognitivo não foram suficientes, como se fazia acreditar. Parece haver um problema na assertiva de que a cognição leva necessariamente ao bem porque sabe estabelecer a verdade. Tudo isso leva Arendt a diferenciar a verdade própria da cognição e a busca por significado próprio da razão. O que deveria estar em evidência era o pensamento pessoal e o juízo, a capacidade de interrogar, de perguntar, de refletir por si mesmo e, após esse exercício, estar apto a julgar e a tomar posição no mundo, o que exige mentalidade alargada e capacidade de se colocar no lugar do outro.

Verdade e Significado

Arendt, na seção *Ciência e senso comum: a distinção de Kant entre intelecto e razão; verdade e significado* da obra *A vida do espírito*, procura elucidar o que é próprio da atividade do pensamento. Seu objetivo, como problematizado acima, era compreender o pensar que habilita o julgar. Arendt quer afirmar o ser humano como um ser que interroga. Neste sentido, dizer que o ser humano pensa é dizer que ele é apto a interrogações. Essas interrogações não levam necessariamente a respostas conclusivas ou a alguma aplicação na vida cotidiana, muito menos a alguma verdade absoluta, mas podem auxiliar os juízos. Parece suficiente que "[...] ao formular as irrespondíveis questões de significado, os homens afirmam-se como seres que interrogam." (ARENDT, 1995, p. 48).

Tendo como referência a distinção kantiana entre razão e intelecto, Arendt estabelece aquilo que é próprio da atividade do pensamento e, para tal, a distinção entre verdade e significado é fundamental. Para Immanuel Kant, a razão e o

pensamento transcendem os limites do intelecto e da cognição, pois os assuntos com que a razão e o pensamento lidam, embora incognoscíveis, são do maior interesse existencial para os seres humanos. Disto tem-se o seguinte pressuposto, segundo Arendt:

[...] o pensamento e a razão não se ocupam daquilo de que se ocupa o intelecto.
[...] a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa. (ARENDT, 1995, p. 14).

Os seres humanos têm curiosidade acerca de tudo que toca seu aparelho sensorial, são desejosos de investigar e, partindo da investigação, formular questões que buscam conhecer detidamente todos os aspectos daquilo que os tocou. Pode-se inferir grosseiramente que esta é a fonte do conhecimento – cognição – humano. Todas as questões levantadas pelo desejo de conhecer podem ser respondidas, em princípio, pela experiência e pelo raciocínio comum, que tem a ciência como sua mais elaborada extensão (ARENDT, 1995, p. 46). Tais respostas estão sujeitas ao erro, mas poderão ser corrigidas da mesma maneira que se corrige uma percepção ilusória. A ciência constantemente se corrige, elimina respostas anteriores e formula novas questões. Isso não contradiz seu objetivo básico, que é o de ver e conhecer o mundo tal e qual ele é dado aos sentidos. O conceito de verdade das ciências é, assim, derivado da experiência que o raciocínio comum faz de uma evidência irrefutável, em que o erro e a ilusão não mais têm lugar. A ciência e a investigação empreendida pelo conhecimento procuram a verdade irrefutável – “[...] proposições que os seres humanos não estão livres para refutar [...]” (ARENDT, 1995, p. 46), porque são coercitivas. As verdades científicas são factuais, o que traz uma vantagem, pois somente as afirmações factuais podem ser verificadas cientificamente. Por isso é que se pode afirmar que o conhecimento sempre busca a verdade, mesmo que esta verdade seja provisória, como no caso das ciências que substituem uma verdade assim que o conhecimento a respeito de dado fato consegue averiguá-la com mais profundidade ou sob outro método ou perspectiva que leva a refutar a conclusão anterior e substituí-la por outra (ARENDT, 1995, p. 48). Assim, a verdade nas ciências

seria aquilo que os seres humanos são constrangidos a aceitar pela natureza dos sentidos ou do cérebro.

O pensamento também formula questões – porque é próprio da razão formulá-las – mas a essas questões não se pode responder a partir do raciocínio comum ou da ciência porque são questões de significado, não de conhecimento. Não se pode esperar que a verdade derive do pensamento, pois esta expectativa confunde a necessidade de pensar com o impulso de conhecer. Contudo, o pensamento pode e deve ser utilizado na busca de conhecimento; nesta função, o pensamento não será ele mesmo e sim um servo de uma empresa totalmente diferente daquela que lhe é destinada, isso é, a busca por significado (ARENDT, 1995, p. 48).

Parece que o grande problema da Filosofia, apesar das reflexões empreendidas por Kant acerca da distinção entre a Faculdade da Razão e a Faculdade do Intelecto, é permanecer ligada à busca de uma “certeza cartesiana”. Kant teria estabelecido a distinção entre razão (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*) – duas faculdades espirituais – após ter descoberto que o espírito humano – atividade contemplativa – não é capaz de um conhecimento certo e verificável acerca de assuntos e questões sobre as quais ele mesmo – espírito – não é capaz de se impedir de pensar (ARENDT, 1995, p. 13). Apenas o pensamento se ocupava daquilo que usualmente é chamado de “questões últimas”, como Deus, liberdade e imortalidade. Assim, segundo o que Kant estabeleceu no texto *Prolegômenos a toda metafísica futura*, a “necessidade urgente” da razão é muito diferente do que a busca e o desejo de conhecimento. A distinção entre estas duas faculdades – razão e intelecto – coincidiu com a distinção entre duas atividades contemplativas – ou, como Arendt nomeia, atividades do espírito, o pensar e o conhecer, e dois interesses também completamente distintos – significado e cognição. Arendt (1995, p. 45) entende que o conhecimento que busca cognição se pergunta sobre *o que a coisa é* ou se ela existe; já o pensamento que busca significado se pergunta *o que significa para a coisa ser*. A distinção entre as faculdades da razão e do intelecto poderia ser ilustrada da seguinte maneira:

Faculdades		Atividades Espirituais		Interesse		Pergunta		Critério
Razão	»»	Pensar	»»	Significado	»»	O que significa para a coisa ser	»»	Reflexão Crítica
Intelecto	»»	Conhecer	»»	Cognição	»»	O que a coisa é ou se ela existe	»»	Evidência

Com o estabelecimento da diferenciação entre razão e intelecto, Arendt dirige uma importante crítica a Kant. Para a filósofa, Kant, apesar de ter insistido na distinção entre razão e intelecto e apesar de abonar a necessidade que a razão tem de pensar além dos limites do que se pode conhecer, ele não teria “percebido” que a necessidade humana de refletir recai sobre tudo que toca a vida humana. Kant teria justificado a distinção entre razão e intelecto apenas pelo interesse às questões últimas – Deus, liberdade, imortalidade – sem ter “percebido” que, ao distinguir razão e intelecto, liberara a própria razão da função de conhecer, atribuindo-lhe a função de pensar. Nas palavras da autora:

[...] ele também estava bastante consciente de que a “necessidade urgente” da razão não só é diferente, mas é “mais do que a mera busca e o desejo de conhecimento”. Assim, a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo. [...] Kant não se deu conta inteiramente da medida em que havia liberado a razão, a habilidade de pensar. Afirmava, defensivamente, que havia “achado necessário negar o conhecimento... [sic] para abrir espaço para a fé”. Mas não abriu espaço para a fé, e sim para o pensamento, assim como não “negou o conhecimento”, mas separou conhecimento de pensamento. Nas notas de suas lições sobre a metafísica, escreveu: “O propósito da metafísica... [sic] é estender, embora apenas negativamente, nosso uso da razão para além dos limites do mundo dado aos sentidos, isto é, eliminar os obstáculos que a razão cria para si própria”. (ARENDT, 1995, p. 13. Grifos no original).

A crítica de Arendt não se limita a Kant e se estende à filosofia posterior. A falácia básica da metafísica, a falácia que comanda todas as demais, seria a interpretação do significado no modelo da verdade, sendo Heidegger o exemplo mais espantoso dessa interpretação. Em *Ser e Tempo*, Heidegger teria colocado a questão do sentido do ser e, posteriormente, no Prelúdio para *Que é metafísica*, teria afirmado que: "'Significado do Ser' e 'Verdade do Ser' querem dizer o mesmo." (HEIDEGGER, apud ARENDT, 1995, p. 14). Resumidamente pode-se inferir que, em *Ser e Tempo*, Heidegger questiona o sentido do ser e, ao fazê-lo, estabelece a análise ontológica do homem – *Dasein* – o ser-aí ou o existente. O ser do *Dasein* se constitui no cuidado sobre si, aberto para o além de si, para o mundo, para o futuro, isto é, para a morte. É pela angústia que o *Dasein* descobre o mundo e a liberdade. Ao angustiar-se, o *Dasein* se descobre a si mesmo, sua autenticidade, sua liberdade de escolher, portanto, de apoderar-se de si mesmo. (§ 40 de *Ser e Tempo*).

Arendt reconhece que a distinção kantiana entre razão – necessidade urgente de pensar – e intelecto – desejo de conhecer – mesmo que tenha sofrido resistência pelo peso da tradição, serviu, por outro lado, para libertar a filosofia alemã – presa à escola dogmática – e permitir a ascensão do idealismo alemão a partir do incentivo ao pensamento especulativo. Contudo, esse pensamento especulativo retornou à noção de que o "[...] 'assunto próprio' da filosofia é o 'conhecimento real do que verdadeiramente é'." (HEGEL apud ARENDT, 1995, p. 14), tendo Hegel como seu maior representante.

A distinção entre razão e intelecto, que estabelece uma diferença fundamental entre Pensar e Conhecer, evidencia que a necessidade da razão não é a busca pela verdade, mas pelo significado. Assim, verdade e significado não são o mesmo e, portanto, não podem pretender os mesmos resultados ou partir dos mesmos pressupostos como, por exemplo, o de que pode haver uma certeza absoluta – aos moldes platônicos – que guiarão a ação individual de cada ser humano. A razão busca significado e sua "necessidade urgente" é pensar; pensar tanto questões últimas e incognoscíveis – Deus, liberdade, imortalidade – quanto questões urgentes que tocam a existência humana no mundo.

Arendt cita um verso de Wystan Hugh Auden na tentativa de esclarecer a diferenciação entre verdade e significado. O fragmento é, sem dúvida, expressivo e ilustra a discussão:

Décadas atrás, subitamente você chegou/ em meio à infinita cascata de criaturas vomitadas/ das entranhas da Natureza. Um evento aleatório, diz a Ciência./ O que não nos impede de responder com o poeta: /Aleatório uma ova! Um verdadeiro milagre, digo eu,/ pois quem duvida de que ele estava destinado a ser? (AUDEN apud ARENDT, 1995, p. 47. Nota de tradução número 79, p. 169).

Arendt explica que tudo o que acontece aos olhos e ao espírito humano é contingente, inclusive a própria existência humana. O “destinado a ser” do verso não pode ser colocado à prova como a ciência faz com outros objetos, portanto, não é passível de verdade, é apenas e suficientemente uma proposição significativa. A proposição “estava destinado a ser” pode ser refutada, mas a certeza do eu “estava destinado a ser” permanecerá intacta, uma vez que é inerente à reflexão do pensamento que se ocupa do eu-sou (ARENDT, 1995, p. 48).

Pode-se inferir que, ao estabelecer a distinção entre as faculdades da razão e do intelecto, Arendt pretendia estabelecer aquilo que era próprio de cada uma das faculdades e de suas respectivas atividades, na tentativa de deixar claro o interesse e o propósito de cada uma. A distinção entre os termos e os conceitos é típica na filósofa. Apesar da distinção entre as faculdades, isso não significa dizer que não há uma interconexão entre ambas as faculdades. Tem-se a convicção de que há essa conexão e isso é possível afirmar ao se perceber que, segundo Arendt (1995, p. 48-49), os seres humanos, ao formularem as irrespondíveis questões de significado, constituem-se em seres que perguntam. Enquanto seres curiosos, também formulam questões respondíveis pela ciência e pelo raciocínio comum. Por detrás das questões respondíveis permanecem aquelas questões de significado irrespondíveis. Muitos consideram inúteis essas questões irrespondíveis, contudo, é provável que, se os seres humanos perdessem a capacidade de formular as tais questões irrespondíveis, não só perderiam a habilidade de produzir as coisas-pensamentos – obras de arte – como também não conseguiriam mais formular as questões respondíveis que fundam qualquer civilização. Disto é possível compreender por que Arendt conclui que a razão

é a condição a priori do intelecto e da cognição e, segundo parece, ela só pôde concluir isto ao aceitar a existência de uma conexão entre intelecto e razão.

O problema que essa conexão gerou e continua a gerar para a filosofia – e isso seria o mais relevante para a discussão acerca da distinção entre verdade e significado – é a tentadora ideia de aceitar o critério da verdade como critério para o domínio em que a reflexão filosófica se movimenta. A questão que causa desconforto é o fato de o pensamento nunca deixar nada de tangível atrás de si. Assim, o dilema dos pensadores profissionais é encontrar o modo de sobreviver a essa incerteza. Nesse sentido é que as certezas do intelecto passam a representar tentações. A incerteza é um dos problemas que acompanha a filosofia desde o julgamento de Sócrates e foi uma das causas do distanciamento entre os modos de vida ativo e contemplativo e, por extensão, entre a política e a filosofia, desde aqueles idos tempos.

A partir desse pressuposto, é possível compreender por que, segundo Margaret Canovan (1983), para Arendt não é possível um consenso racional sobre questões políticas⁴, ou seja, é impossível que, ao final, possa se chegar a alguma coisa que convergisse universalmente para a verdade ou que pudesse anular as opiniões pessoais transformando-as em vontade geral. A política necessita da diversidade de opiniões e pontos de vistas e, por isso, segundo Anne Amiel (1997, p.

⁴ É possível, aqui, perceber as divergências entre Hannah Arendt e Jürgen Habermas. No artigo *O conceito de poder em Hannah Arendt*, Habermas (1990, p. 100 a 118) reconhece sua dívida para com o conceito comunicativo de poder da autora. Habermas diferencia o conceito de poder de Arendt – o poder resulta da capacidade humana não somente de agir ou de fazer algo, como de unir-se a outros e atuar em concordância com eles – do conceito de poder de Max Weber – o poder significa aquela probabilidade de realizar a própria vontade, dentro de uma relação social, mesmo em face de resistência. Habermas considera alto o preço a ser pago pela autora e pelo seu conceito de poder e enumera os problemas que percebe neste conceito: a) a rejeição, por parte da política, dos elementos estratégicos, definindo esses elementos estratégicos como violência; b) isolamento da política dos contextos econômicos e sociais em que está embutida através do sistema administrativo; c) não compreensão das manifestações da violência estrutural, isto é, institucional. Habermas critica Arendt por acreditar que ela pensa a política dissociada de questões sociais, o que, para ele, seria impossível na modernidade, uma vez que a ação estratégica que busca o êxito é necessária dentro dos muros da cidade. A solução que Habermas apresenta para validar o conceito comunicativo de poder de Arendt é desvinculá-lo da teoria da ação inspirada em Aristóteles. Contudo, permanece entre Arendt e Habermas a divergência de não ser possível para ela uma "vontade única", pois, se houvesse, essa possibilidade eliminaria a pluralidade humana, substituindo-a pela unidade de uma única opinião – pela verdade encontrada pelo consenso. Segundo Anne Amiel (1997, p. 132), Arendt rejeita qualquer tentativa de totalidade unificante, de história única, pois ela promove a capacidade de julgar a ação na sua singularidade e validade exemplar. Dito de outra maneira, cada um, individualmente, está apto para julgar tão somente por si mesmo, dentro de uma pluralidade de opiniões e pontos de vistas imparciais; o que parece que Arendt valoriza é o dissenso enquanto pluralidade de opiniões.

133), a verdade não tem lugar no âmbito prático, pois ela reduz a pluralidade à unidade e encobre a realidade que resulta da diversidade das perspectivas sobre o mesmo assunto⁵. A preocupação de Arendt está menos para o “ideal” de verdade absoluta apropriada às ciências e à racionalidade técnico-científica e mais para a valorização da condição da pluralidade humana, isso é, da diversidade de opiniões e pontos de vista, e principalmente para a capacidade pessoal de cada ser humano colocar perguntas e, com isso, refletir por si mesmo. O que é próprio das atividades do espírito, em especial do pensar, é a possibilidade de interrogação, de capacidade crítica, de liberdade, de pensar sem corrimão, todos a partir de um exercício pessoal; por isso, a busca por significado e não por verdade.

Recusa à verdade e a amizade como resposta

Arendt, no texto *A humanidade em tempos sombrios: pensamentos sobre Lessing*, inspirando-se no poeta, dramaturgo, crítico de arte e filósofo alemão do século XVIII Gotthold Ephraïm Lessing (1729-1781), aprofunda sua crítica à tradição e ao conceito de verdade. As ideias de Lessing (ARENDR, 1991, p. 37) acerca da verdade eram pouco ortodoxas: ele se recusava a aceitar qualquer verdade, mesmo as da Providência, e nunca se sentiu obrigado pela verdade, nem mesmo por aquelas estabelecidas pelo seu próprio processo de raciocínio, que dirá pelo dos outros. Sua recusa à verdade liga-se ao amor à humanidade e àquilo que a constitui, isso é, a amizade, que, por sua vez, é construída e cultivada pelo diálogo. Arendt utiliza uma

⁵ Aqui também seria possível uma discussão com Karl-Otto Apel; contudo, apenas far-se-á uma breve menção a ela. Apel defende a possibilidade de uma fundamentação última, contudo, sem recorrer a um tipo de fundamentação metafísica; portanto, propõe uma fundamentação última não metafísica. Mesmo aparentando similaridade com Habermas, que propõe a necessidade de um princípio U (universal), esses autores divergem em muito. Segundo a tese de Ângelo V. Cenci, Apel, favorável à tradição, “ [...] defende que é possível sustentar ainda um modelo de fundamentação última mas, contra a própria tradição, insiste em que tal modelo não pode ser o de uma demonstração mediante derivação, que deve ser substituído pelo modelo de explicitação dos pressupostos irrecusáveis presentes em toda argumentação. A favor do racionalismo crítico, aceita uma posição falibilista, mas com reservas, distinguindo a especificidade dos enunciados filosóficos em relação aos enunciados da ciência. Ainda contra o racionalismo crítico e seu falibilismo radical, defende a possibilidade de uma fundamentação filosófica última. A filosofia, portanto, está autorizada ainda a operar com uma ideia de fundamentação, mas de forma diferente daquela compreendida pela ciência ou da que era adotada pela tradição filosófica. Para tal, ela tem de levar em conta a diferença existente entre a racionalidade lógico-formal e a racionalidade filosófica (reflexivotranscendental). Apel reconhece que identificar fundamentação com relação dedutiva entre proposições leva ao trilema lógico, porém julga que substituir fundamentação última lógico-formal por uma decisão última, como ocorre no racionalismo crítico, impossibilita uma fundamentação filosófica da ética.” (CENCI, 2006, p. 34).

parábola do próprio Lessing para explicar a preferência dele pela *doxa* (opinião) e não pela *alethei* (verdade):

[...] Agradava-lhe [...] que o anel verdadeiro, se alguma vez existira, se tivesse perdido; agradava-lhe que assim fosse pelo valor que dava à infinidade de opiniões que surgem quando os homens discutem os assuntos deste mundo. Se o anel verdadeiro existisse, a sua existência representaria o fim do diálogo, e por conseguinte o fim da amizade, e por conseguinte o fim da humanidade. (ARENDT, 1991, p. 37).

Lessing sacrificaria a verdade – caso esta existisse – em nome da humanidade, em nome do amor à humanidade, isto é, à amizade e ao diálogo entre os homens. Aquilo que sempre angustiou os filósofos, desde os gregos, para Lessing era motivo de alegria e satisfação, isto é, não existe essa tão pretendida verdade absoluta. Sempre que a verdade é enunciada, ela se transforma numa opinião entre outras tantas existentes, isto é, num objeto de discussão que pode ser rejeitado ou reformulado (ARENDT, 1991, p. 39). Se não existe verdade absoluta, o diálogo entre os seres humanos continuará incessantemente enquanto houver seres humanos. “Uma única verdade absoluta, se pudesse existir, representaria a morte de todas as discussões [...]. E isso significaria o fim da humanidade.” (ARENDT, 1991, p. 39). Segundo Laure Adler (2007, p. 51), a verdadeira interrogação da filosofia, para Arendt, versa sobre os problemas da existência e não sobre o problema da verdade.

A peça de Lessing chamada *Natã, o Sábio* é mencionada por Arendt como exemplar para o conceito de amizade e, por extensão, de “verdade” daquele literato. *Natã, o Sábio*, de 1779, preconiza a convivência harmoniosa entre as três religiões de raiz abraâmica. Os protagonistas são um judeu, um cristão (cruzado) e um muçulmano (o sultão Saladino), todas pessoas íntegras e virtuosas. A peça mostra o valor de cada uma das tradições de fundo abraâmico no formato que pode ser qualificado como um drama não trágico. Pode-se construir uma analogia entre a peça e a vida real de Lessing, uma descrição da convivência entre Lessing, o cristão, e seu amigo, o filósofo judeu Moses Mendelssohn, idealizado como *Natã*, um homem inteligente, esclarecido e judeu. Para Arendt (1991, p. 21), o tema da peça pode ser

resumido como “Basta ser um homem” e “Sê meu amigo” como o apelo que a percorre do início ao fim.

Arendt chama atenção para o fato de, na contemporaneidade, ser raro para as pessoas se identificarem com o conflito dramático exposto na peça, além de enfatizar que seria difícil encontrar alguém que se dissesse detentor da verdade. Contemporaneamente, é comum que as pessoas se arroguem detentoras da “razão”, utilizando o modelo de pensamento guiado pela exatidão da ciência. Seguem a objetividade da ciência como um dever e como solucionadora de todos os conflitos e antagonismos, sem perceberem que os cientistas sempre recolocam a novas provas as verdades cognitivas que acabaram de encontrar, uma vez que têm clareza de que as tais verdades a que chegam nunca são “definitivas”. Todavia, os que se arrogam detentores da “verdade” ou da “razão” geralmente não trocam suas certezas pelo amor à humanidade. Para exemplificar e aproximar do século XX a questão posta por Lessing entre verdade e amor à humanidade, Arendt faz a seguinte pergunta:

[...] nos termos de uma forma de pensar que não seja regida por imperativos legais, morais ou religiosos [...] a questão teria de ser colocada do seguinte modo: *Valeria uma tal doutrina, por muito convincentemente que fosse demonstrada, o sacrifício de uma única amizade entre dois homens?* [...] Lessing não teria a menor dificuldade em responder à pergunta que acabo de fazer. Nenhuma concepção sobre a natureza do Islã, do judaísmo ou do cristianismo o teria impedido de estabelecer amizade e entabular o diálogo da amizade com um muçulmano convicto, um devoto judeu ou um cristão piedoso. A sua consciência livre e imperturbável teria rejeitado qualquer doutrina que negasse por princípio a possibilidade da amizade entre dois seres humanos. Lessing teria imediatamente tomado o partido dos homens e não perderia tempo com a discussão, mais ou menos erudita, fosse qual fosse o campo em que esta se processasse. (ARENDT, 1991, p. 40-41. Grifos no original).

A partir do exposto, a crítica de Arendt à tradição e ao conceito de verdade dela parece estar muito além do enfraquecimento – no século XVIII – ou do desmoronamento – no século XX – da ideia de verdade absoluta. Pode-se inferir que tal crítica está mais fortemente atrelada à valorização do diálogo, do espaço *entre-os-homens*, da amizade e do amor à humanidade, uma vez que Arendt compreendeu,

como Lessing já havia compreendido há mais de 250 anos, que a “verdade” só pode existir quando mediada pelo diálogo. Sócrates já havia apontado nessa mesma direção quando defendeu a ideia de que a única possibilidade de “verdade⁶” é aquela que provém daquilo que cada um disser que considera “verdade” para si mesmo. Verdade absoluta não existe, o que pode existir é a “verdade” de cada um. A parte final do discurso de Arendt proferido por ocasião do recebimento do *Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo* ilustra essa ideia, como segue:

[...] Como Lessing era um homem absolutamente político, insistiu sempre em que a verdade só pode existir quando humanizada pelo diálogo [...]. Toda a verdade exterior a esse espaço [...] é inumana no sentido literal da palavra; mas não por virar os homens uns contra os outros e separá-los. Muito pelo contrário: é porque poderia levar a que todos os homens se unissem repentinamente numa só opinião, como se a terra fosse povoada não pela infinita pluralidade dos homens mas pelo homem no singular, uma espécie com os respectivos exemplares. Se tal acontecesse, o mundo, que só se pode formar nos espaços entre os homens em toda a sua diversidade, desapareceria por completo. É por esse motivo que encontramos numa frase de Lessing aquilo que de mais profundo se disse acerca da relação entre verdade e humanidade [...]: *Que cada homem diga o que considera verdade, e deixe ao cuidado de Deus a verdade em si!* (ARENDT, 1991, p. 42-43).

Pode-se inferir que o mais importante e, ao mesmo tempo, o mais difícil é o exercício de refletir sobre as atividades espirituais. Longe do que tradicionalmente se entendeu que essas atividades almejavam, não se busca com as atividades espirituais, principalmente com o pensar, uma verdade ou certeza absolutas, mas o exercício da própria reflexão, do constante e contínuo re-pensar, com o intuito de, a partir disso, ter condições de estabelecer juízos mais acertados e uma ação mais efetiva e responsável no mundo.

O filósofo e psiquiatra alemão Karl Jaspers, motivado pelo mal-estar em relação à arrogância da metafísica dogmática, isto é, pela autoridade inquestionável que a tradição dizia deter, interrogou igualmente a verdade e a certeza absolutas

⁶ Alerta-se para que não haja confusões, a utilização do termo verdade neste caso não se refere a verdade cognitiva; trata-se da verdade contida na opinião que é mediada pelo diálogo.

apregoadas pela tradição no texto *Psicologia das visões do mundo*. Segundo Arendt (1991a, p. 103) analisa no texto *Karl Jaspers: cidadão do mundo*, Jaspers nega o carácter absoluto de qualquer doutrina, substituindo-o por um relativismo universal, em que cada conteúdo filosófico particular pode se tornar num meio para o filosofar individual.

[...] Nesta comunicação universal, cuja coesão é garantida pela experiência existencial do filósofo actual, todos os conteúdos da metafísica dogmática se dissolvem em processos, correntes de pensamento, que dada a sua relevância para minha existência e o meu filosofar presentes, abandonam o seu lugar histórico fixo no encadeamento da cronologia e entram num reino do espírito onde todos são contemporâneos. Aquilo que eu penso deve manter-se em comunicação constante com tudo aquilo que foi pensado. Não só porque “na filosofia a novidade é um argumento contra a verdade”, mas porque a filosofia actual não pode ser mais do que “a conclusão natural e necessária do pensamento ocidental até a actualidade, a síntese imparcial levada a cabo por um princípio suficientemente amplo para abarcar tudo o que num certo sentido seja verdade”. Este princípio é a própria comunicação; a verdade, que nunca pode ser apreendida como conteúdo dogmático, surge enquanto substância “existencial” clarificada e articulada pela razão, comunicando-se a si própria e apelando à existência racional do outro, compreensível e capaz de compreender tudo o mais. “A *Existenz* só se torna clara através da razão; a razão só tem conteúdo através da *Existenz*”. (ARENDT, 1991a, p. 103-04. Grifos do autor).

O mais importante das lições de Jaspers seria o conceito de comunicação ilimitada, isto é, o pensamento de que a unidade do gênero humano é a comunicação ilimitada. Esse termo – comunicabilidade ilimitada – teria sido usado por Jaspers em quase todas as suas obras e significaria “[...] a fé na compreensibilidade de todas as verdades e a disposição para revelar e para ouvir como condição primeira de toda e qualquer relação humana [...]” (ARENDT 1991a, p. 104. Grifos no original). Os seres humanos teriam uma disposição, uma inclinação, para falar e ouvir e essa disposição permite que cada um compreenda o outro e aquilo que esse outro tem a dizer. Mas isso não significa que o termo comunicação seja apenas “expressão” dos pensamentos, uma vez que a abordagem de Jaspers oferecia à comunicação um

status maior em relação ao pensamento em si. A própria verdade seria comunicativa, isto é, ela não poderia ser imaginada fora da comunicação, deixando, com isso, a conotação dada pela metafísica dogmática. Para Jaspers “[...] A verdade é aquilo que nos liga uns aos outros [...]” (JASPERS, apud ARENDT, 1991a, p. 104) e, existencialmente, verdade e comunicação seriam uma e a mesma coisa.

[...] A verdade da ciência não esgota a verdade, mas o caráter da verdade que lhe é própria deve ser reconhecido por todos: independentemente de credos religiosos ou maneiras de ver, independentemente de partidos ou interesses. [...] Nas ciências humanas, temos de compreender a significação perseguida pelos seres que agem, pensam, preveem e acreditam: nas ciências humanas, não nos contentamos com o conhecimento exterior das coisas, mas temos de apreender, no seu interior, o significado posto pelo homem. Ora, o juízo é inseparável da compreensão de um significado. O significado apreensível pode, por exemplo, ser belo ou feio, nobre ou vil, bom ou mau. Na história do espírito, todos os juízos dependem das potências englobantes da verdade, que não é uma. Da liberdade dependem as potências da verdade a que sou sensível, aquelas com que me identifico e as que rejeito. (JASPERS, 2011, p. 87e 89-90)

Parece que se deve concordar com a metáfora de Arendt, isso é, quando verdade se rende ao discurso, a filosofia abandona a “torre de marfim” da pura contemplação, ligando-se ao mundo, tornando-se prática. Mas não se pode confundir aqui prático com pragmático. O discurso seria uma prática que acontece *entre* os seres humanos e nunca na solidão a que o ser humano se retira voluntariamente⁷. Uma possível verdade só é encontrada quando há expressão, como algo que é comunicado. A verdade de cada um é confrontada através da comunicação, portanto, não pode existir uma verdade absoluta, mas “verdades” que se comunicam, como Lessing defendeu. Coloca-se em comunicação as diferenças e, a partir daí, busca-se o comum. Deste modo, fala-se em significado e não em verdade.

Considerações Finais

Arendt, no texto *Compreensão e política* (1993, p. 39 a 53), ao tratar da

⁷ Mesmo que se tenha a compreensão de que o pensamento é o diálogo silencioso do *eu consigo mesmo*, comunicar está vinculado à existência de outros, mesmo que potenciais.

estupidez que parece dominar a sociedade de massa como uma doença que impede a capacidade de estabelecer juízos, estabelece que a busca por significado é, ao mesmo tempo, estimulada e frustrada pela inabilidade de se produzir significado, pois os instrumentos – o senso comum – que todos possuíam para a produção desses significados não são mais suficientes ou cabíveis. O senso comum é aquilo que liga um aos outros, depende do diálogo, da amizade, do reconhecimento. Essa sabedoria, a sabedoria comum, colapsou. O senso comum foi substituído na sociedade totalitária pela lógica rigorosa, pelo modo de ordenar consistentemente afirmações; erroneamente, pensou-se que as operações lógicas, também comuns a todos, fossem o substitutivo do pensar e da compreensão. Ao perder a capacidade de buscar significado e de compreender, os seres humanos perderam a capacidade de pensar por si mesmos. Perdeu-se que o resultado da compreensão é o significado; significado que depende do processo pessoal de reflexão que reconcilia o que se faz e o que se sofre.

Esqueceu-se que a chave para responder à falta de um absoluto que a verdade da cognição traz é a capacidade de o ser humano iniciar o novo. O ser humano, ele mesmo é um começo e pode trazer a novidade para o mundo, pois não há nada que o determine absolutamente. A partir disso pergunta-se por que um ser que é ele mesmo um começo, início, novidade, teria necessidade de um absoluto. Um ser que pode começar e compreender sem nenhuma categoria preconcebida ou externa que o guie também pode julgar sem nenhuma regra geral que o conduza. Pode fazê-lo, uma vez que junto ao juízo está um “coração compreensivo”. Coração compreensivo seria uma metáfora para a faculdade da imaginação; imaginação que permite trazer presente para o espírito o que está ausente; imaginação que permite a cada um se colocar no lugar dos demais, trazendo, deste modo, o mundo presente. A imaginação é como uma bússola interna a orientar. Neste sentido, ela mesma é compreensão.

Arendt (1995, p. 76) argumenta que as atividades do espírito exigem o discurso para se tornarem manifestas e o critério para o discurso coerente é o significado, não a verdade ou a falsidade. A atividade do pensar é muito mais radical neste quesito, pois desde Platão o pensamento é compreendido como o diálogo sem som do eu comigo mesmo. O que está implícito no ímpeto do discurso é a busca por significado e não a busca por verdade. Arendt resgata essas ideias de Aristóteles e de seus textos *De anima* e *De interpretatione*: “[...] o *logos* é o discurso no qual as palavras são

reunidas para formar uma sentença que seja totalmente significativa em virtude da síntese [...]” (ARENDT, 1995, p. 76). O logos é então o discurso coerente, o som com significado, mas não necessariamente um enunciado ou uma proposição falsa ou verdadeira. Por exemplo, as palavras “cavalo alado” e “centauro” têm um significado, mas esse significado não é verdadeiro nem falso. Quando essas palavras são proferidas, fazem sentido para quem as ouve, o ouvinte as compreende. A metáfora é, desse modo, o caminho que revela a polissemia da linguagem (ARENDT, 2006, p. 45). A validade do discurso está na compreensão e essa no significado.

A comunicação entre os seres humanos passa pela linguagem, mas a necessidade do uso da linguagem nesta situação – comunicação – advém do fato de os seres humanos – seres que são também pensantes – terem ímpeto de comunicar o que pensam. Como já visto, enquanto seres humanos, homens e mulheres querem aparecer; como seres que pensam também querem que seus pensamentos apareçam. Os pensamentos em si, para acontecerem, não precisam ser comunicados, contudo, estes mesmos pensamentos não podem acontecer sem seres falados em um diálogo silencioso do eu-comigo-mesmo. [...] Este discurso silencioso consigo mesmo do pensamento, e, portanto, da razão, tem por objetivo dar conta de qualquer coisa que possa ser ou que possa ter sido, isto é, entrar em acordo com o que quer que possa ser dado aos sentidos nas aparências do dia-a-dia. E isso não provém da sede de conhecimento, mas da busca por significado. “[...] O puro nomear das coisas, a criação de palavras, é a maneira humana de apropriação, e, por assim, dizer, de desalienação do mundo [...]” (ARENDT, 1995, p. 77).

Outra importante reflexão acerca da distinção entre verdade e significado é auxiliada por Sócrates. Quando Sócrates é confrontado com questões acerca da felicidade, por exemplo, julga que a única resposta capaz de ser dada é aquela com que conclui todos os seus diálogos, ou seja, que fracassara em estabelecer o que a coisa é. Essa resposta, na compreensão de Arendt, é relevante, pois traz à tona o caráter mesmo do pensamento, como pode-se observar a seguir:

[...] “Fracassei completamente em descobrir o que é.” E esse caráter aporético do pensamento socrático significa que o assombro admirativo diante de atos justos ou corajosos vistos pelos olhos do corpo dão origem à pergunta do tipo “o que é

a coragem?” ou “o que é a justiça?” A existência da coragem ou da justiça foi indicada aos meus sentidos pelo que vi, embora elas mesmas não façam parte da percepção sensorial, e, portanto, não sejam dadas como realidade auto-evidente. A pergunta básica de Sócrates surge dessa experiência – o que *temos em mente* quando usamos essa classe de palavras, mais tarde chamadas “conceitos”? Mas não apenas o espanto original não é resolvido por tais perguntas – uma vez que elas continuam sem respostas –, como ainda por cima é reforçado. O que começa como espanto termina com perplexidade, e, portanto, leva de volta ao espanto. Não é maravilhoso que os homens possam executar atos corajosos ou justos mesmo que não conheçam e não possam explicar o que são coragem e justiça? (ARENDT, 1995, p. 125. Grifos no original).

Nesta citação de Arendt, inicialmente, o importante é perceber a ideia de que a filosofia é espanto admirativo e jamais uma doutrina que contenha uma verdade única e definitiva. Por outro lado, num primeiro momento, a pergunta apresentada por Arendt ao final da citação, pergunta chave para a autora, parece apresentar uma aporia. Isto é, se, para agir moralmente, é necessário o pensar reflexivo, como ser justo se não é preciso saber o que é justiça? Não é o pensamento que leva ao conceito de justiça e somente a posse do significado do que seja justiça possibilita o agir moral? Como ser justo se não se tem a posse do conceito justiça? Contudo, uma reflexão mais atenta faz desaparecer tais dificuldades ou impasses. Pois, parece que novamente se está diante da diferenciação entre conhecer e pensar – entre cognição e razão. A interrogação acerca do que é justiça diz respeito ao campo da cognição, ao conhecimento do que seja a justiça, ao conceito justiça, não ao constante exercício de colocar novas perguntas. E, num sentido ético, principalmente a pergunta sobre o que é certo realizar – no exemplo, o que é justo realizar – e, num sentido político, quais as consequências, para terceiros, da ação advinda do julgamento do indivíduo, isto é, o que o outro sofrerá com a ação resultante do julgamento? O que parece, nesse momento, é que poder colocar sempre novas perguntas é o que motiva o exercício constante da reflexão. A relevância do pensamento estaria na possibilidade de esse se colocar perguntas. Ao se permitir a constante reflexão, o pensamento auxiliaria o indivíduo a tomar uma posição no mundo, no sentido de que o pensamento colabora ou prepara o juízo e a ação, sem esquecer que ele, o pensamento, não é ação. A importância do pensamento é a reflexão, a interrogação, não o saber definitiva

ou absolutamente o que a coisa é. Isso também parece justificar por que o pensamento é atividade e não passividade. É atividade porque sempre está em movimento, nunca cessa o exercício de perguntar, que advém do espanto – *thaumazen* – admirativo e se converte em perplexidade, ambos, espanto e perplexidade, coisas imóveis.

Para Arendt, o pensamento, enquanto busca de significado, dissolve e reexamina tudo – doutrinas, regras aceitas – e, por isso, sempre será perigoso, “[...] o pensamento é perigoso, mas o seu produto não é o niilismo” (ARENDT, 1995, p. 132). O exame crítico necessita, mesmo que hipoteticamente, submeter-se à negação dos valores e regras aceitos até então. Este é um grande desafio, pois parece que todos buscam o contrário do pensamento, isto é, todos buscam um *telos* seguro. Mas parece que esse *telos* seguro dispensaria a própria atividade do pensamento. Todos parecem querer apoderar-se de conceitos, que nada mais são do que manifestações do pensamento na fala comum, como se fossem eles os solucionadores de toda e qualquer dificuldade. Esquece-se, ou não se quer pagar o preço de uma vida, de que o pensamento é um constante exercício, não há como se apartar desta atividade se se quiser viver uma vida verdadeiramente viva. “[...] Na prática, pensar significa que temos que tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade” (ARENDT, 1995, p. 132).

Apesar disso, as pessoas facilmente aderem a regras que subsumem particulares ao invés de questionarem o conteúdo de tais regras. Isso é possível observar ao se analisar o exemplo daqueles que no mundo ocidental contemporâneo substituíram o mandamento “Não Matarás” e aderiram, sem questionar, ao mandamento “Matarás”, e, com tamanha facilidade, novamente substituíram as regras recém aprendidas por novas, parecendo esquecer que, até há pouco, estavam submetidos a uma ideologia que pregava o racismo e a eugenia. As regras e valores foram facilmente substituídos, em um primeiro momento, e, no segundo, houve uma nova inversão. Caso os cidadãos tivessem examinado o conteúdo das regras às quais aderiram, com certeza ficariam perplexos, mas este não foi o caso no século XX. A ausência de pensamento e a busca por um *telos* seguro e firme, que possa conduzir as decisões, parecem ensinar a aderir a novos costumes e a novas regras de conduta, bastando que sejam substituídas as velhas e apresentadas as novas, pois o que importa é que tais regras estabeleçam a que o indivíduo precisa obedecer sem ter

necessidade de qualquer esforço em direção ao exercício do pensamento. Esta parece ser, segundo Arendt, a tarefa da ética e da moral, se houver atenção àquilo que a etimologia dessas palavras revela, isso é, hábitos e costumes.

Quando os atenienses condenaram Sócrates, admitiram que o vento do pensamento desordenou a cidade e confundiu os cidadãos. Por outro lado, preferiram seguir o caminho inverso daquele proposto por Sócrates, isso é, o do livre pensar. O Sócrates da *Apologia* não admite que o pensamento possa corromper os jovens ou os aperfeiçoar. Para o filósofo, a única coisa que o vento do pensamento faz é despertar e isto é, em si mesmo, um grande bem para a cidade. Arendt observa que, segundo Sócrates:

[...] a única coisa que se pode dizer é que uma vida sem pensamento seria sem sentido, embora o pensamento jamais torne alguém sábio ou dê respostas às perguntas que ele mesmo levanta. O significado do que Sócrates fazia repousava nesta simples atividade. Ou, em outras palavras: pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa, e isto implica que o pensamento tem sempre que começar de novo; é uma atividade que acompanha a vida e tem a ver com os conceitos como justiça, felicidade e virtude, que nos são oferecidos pela própria linguagem, expressando o significado de tudo o que acontece na vida e nos ocorre enquanto estamos vivos. (ARENDT, 1995, p. 134)

Disso se pode entender que o pensamento é uma atividade incessante, porque apresenta sempre um novo começo. O pensamento, nesse sentido, é fundamental para que os seres humanos não permaneçam submetidos a nenhum tipo de tutela, seja interna ou externa. Aquilo que Arendt (1995, p. 134) designou como busca por significado seria, para Sócrates, o amor – *Eros* – a falta, o desejo daquilo que não se tem. Este desejo do que não se tem faz com que o amor estabeleça uma relação com um ausente e essa relação somente aparece se houver fala – palavra – sobre ela. Neste sentido, pode-se amar a sabedoria ou a beleza porque não se é sábio ou belo. Isso indica que a busca por significado a que Arendt se refere está em estreita relação com sua compreensão de filosofia. Intui-se que, para Arendt, filosofia é o exercício do pensamento que, por sua vez, é aquilo que conduz à busca por significado. Todavia, isto não é o mesmo que filosofia profissional, aquele tipo de investigação que os filósofos profissionais se orgulham de produzir, ou seja, não tem relação com a

construção ou o estabelecimento de doutrinas, mas com o simples e puro exercício da atividade de pôr-se a pensar, a examinar criticamente e reflexivamente tudo o que toca a vida humana. Também não se pode esquecer que essa atividade não tem como objetivo ordenar ou responder definitivamente qualquer assunto, mas tem como compromisso, para não deixar de ser o que é, o contínuo exercício de colocar novas perguntas. A formulação de perguntas é essencial para o exame crítico. Sem perguntas não existem dúvidas; a pergunta denota dúvida, a pergunta desperta a dúvida e prepara para a tomada de decisão, pois traz para o centro todas as possibilidades, e neste momento, está-se apto para decidir, embora neste instante não se esteja mais na atividade do pensamento, mas do juízo. Deste modo, compreende-se que o que fazemos quando absortos nas atividades do espírito é buscar significado.

Bibliografia

ADLER, Laure. *Nos passos de Hannah Arendt*. Trad. Tatiana Salem Levy; Marcelo Jacques. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2007.

AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: Política e acontecimento*. Lisboa: Piaget, 1997.

APEL, Karl-Otto. Fundamentação última não metafísica? In.: STEIN, E.; DE BONI, L. A. (Orgs.). *Dialética e liberdade*. Petrópolis/Porto Alegre: Vozes/EdUFRGS, 1993.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11. ed. Tradução de Roberto Raposo. Revisão e Apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. *Diário filosófico: 1950 – 1973*. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDT, Hannah. Algumas questões de filosofia moral. In: ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e Julgamento*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 112 a 212.

ARENDT, Hannah. *O que é política?* 3. ed. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 3. ed. Trad. Antonio Abranches; César Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

ARENDT, Hannah. Compreensão e política. In: ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 39 a 53.

ARENDT, Hannah. Verdade e política. In: ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 3. ed. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992. p. 282-325.

ARENDT, Hannah. A humanidade em tempos sombrios: pensamentos sobre Lessing. In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água, 1991. p. 11 a 43

ARENDT, Hannah. *Karl Jasper: cidadão do mundo?* In: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Ana Luísa Faria. Lisboa: Relógio D'Água, 1991a. p. 99 a 114.

ARISTÓTELES. *De anima*. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

CANOVAN, Magaret. A case of distorted communication. In: *Political theory*. Vol. 11, fev., 1983.

CENCI, Ângelo Vitório. *A controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. Tese (Doutorado em Filosofia) – UNICAMP, Campinas, 2006. Disponível em: <http://libdigi.unicamp.br/document/?code=vtls000388702>. Acesso em: 16.12.2008.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Bento Prado Júnior; J. Guinsburg. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os pensadores).

HABERMAS, Jürgen. O conceito de poder de Hannah Arendt. In: *Habermas, Jürgen. Sociologia*. Trad. Bárbara Feitag; Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1990. (Coleção grandes cientistas sociais).

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. Trad. Lisboa: Edições 70, s/d.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 7. ed. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/USF, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 3. ed. Trad. Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 1989.

HEIDEGGER, Martin. *O que é a metafísica?* Trad. Ernildo Stein. Acrópolis Disponível em: <http://br.egroupsgroups.com/group/group/acropolis/>. Acesso em 10/07/2008.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Trad. Leônidas Hegenderb; Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2011.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. J. Rodrigues de Merege. Acrópolis Disponível em: <http://br.egroupsgroups.com/group/group/acropolis/>. Acesso em 10/07/2008.

KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. C. A. Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Trad. Valério Rohden; Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1995b.

KANT, Immanuel. *Prolegômenos a toda metafísica possível*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

MÜLLER, Maria Cristina. O grande jogo da mentira e do cinismo. In: MÜLLER, Maria Cristina et al. (Organizadores). *Filosofia política contemporânea*. São Paulo: ANPOF, 2019. p. 82 a 90. Disponível em <http://www.anpof.org/portal/images/Filosofia_Politica_Contemporanea.pdf>

MÜLLER, Maria Cristina. O voltar-se de Arendt às atividades do espírito. *Cadernos Hannah Arendt*. Teresina/PI, vol 1, n. 1, p. 31-43, julho 2020. Disponível em <https://revistas.ufpi.br/index.php/ca/article/view/10128/6399>

PLATÃO. *Diálogos I: Teeteto, Sofista, Protágoras*. Trad. São Paulo/Bauru: Edipro, 2007.

PLATÃO. *Diálogos II: Górgias, Eutidemo, Hípias Maior, Hípias Menor*. Trad. São Paulo/Bauru: Edipro, 2007a.

PLATÃO. *Diálogos IV: Político, Parmênides, Filebo*. Trad. São Paulo/Bauru: Edipro, 2007b.

PLATÃO. *Sofista*. Trad. José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção os Pensadores)

PLATÃO. *A República*. 7. ed. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Trad. Jaime Bruna; Líbero Rangel de Andrade; Gilda Maria Reale Strazynski. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Coleção os Pensadores)

PLATÃO. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2016.

PLATÃO. *Carta Sétima*: sobre a vida política do filósofo. Trad. Alberto Machado Cruz. Portugal: Livraria Educação Nacional 1941.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth. *Por amor ao mundo*: a vida e a obra de Hannah Arendt. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

5. VOZES DESOBEDIENTES: CONTESTANDO ESTRUTURAS A PARTIR DE ARENDT¹



<https://doi.org/10.36592/9786587424491-5>

Marloren Lopes Miranda²

I. Introdução

Temos o costume, na filosofia, especialmente a partir de uma voz feminina, como a minha, de, apesar de nossa formação, pedirmos desculpas por propor um debate por não sermos especialistas numa área mais específica, como na filosofia de Hannah Arendt. Não sou uma especialista no seu pensamento, embora seus escritos sempre estivessem presentes ao longo da minha formação, desde a minha graduação, e, portanto, tenho esta filósofa – ainda que ela mesma não gostasse deste termo para denominá-la enquanto pesquisadora – como uma das minhas fundamentais interlocutoras na filosofia. Desse modo, não pedirei desculpas, mas sim, vou aproveitar o momento para, assim, como Hannah Arendt, atrever-me a julgar, isto é, atrever-me a pensar com e, em certo sentido, contra ela. Sempre admirei a erudição de Arendt para tratar dos mais variados assuntos, e também sua disposição para tratar de temas espinhosos, difíceis e, por vezes, dolorosos para mulheres na sua posição – judia, refugiada, expatriada. É preciso uma grande dose de coragem para dar a cara à tapa como ela faz constante e incessantemente ao longo de sua vida e de seus escritos, e acho que ela pode ser tomada como exemplo de enfrentamento dessas questões difíceis, ainda que não concordemos com tudo o que ela possa dizer ou defender. Penso que ela possa ser um exemplo especialmente

¹ Uma versão preliminar deste texto foi apresentado no evento on-line “‘Quem sou eu para julgar?’ – Ciclo de Palestras sobre Hannah Arendt”, em outubro de 2020. Pouco foi alterado da versão original, a fim de manter a ideia mais central do texto, a saber, a de, mais do que construir uma crítica muito precisa à Arendt, colocar um questionamento. Uma versão mais precisa de alguns argumentos presentes aqui, no entanto, demandaria uma pesquisa muito mais refinada, não apenas no que concerne à literatura secundária e às críticas que possam ser feitas à Arendt, mas, precisamente, uma investigação mais aprofundada dos escritos arendtianos em geral, o que vai muito além do objetivo desta apresentação. Todavia, algumas indicações destes caminhos, quando pertinentes, serão apontadas em notas.

² Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, estágio pós-doutoral em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. marloren.miranda@hotmail.com

hoje, especialmente neste contexto em que nos encontramos, no Brasil, mas não apenas nele, de tempos de intolerância de diversos tipos, de polarizações, de tentativas de silenciamento das pluralidades de pensamento e dos debates em geral, de imposição de supostas verdades, de perseguições políticas, de genocídios diversos. Ainda que não se concorde com suas teorias, ao menos a urgência de debater os temas que ela propõe – ainda, infelizmente, atuais – faz-se necessária.

Neste texto, então, trarei algumas questões que têm surgido no diálogo com colegas da filosofia e da psicologia, através de grupos de estudo e de disciplinas, a partir do texto "Desobediência Civil", presente em *Crises da República* (ARENDT, 1972)³, e que, portanto, ainda estão sendo desenvolvidas. Este livro dialoga mais precisamente com o tempo presente de Arendt, com as questões que os EUA enfrentavam nas décadas de 60 e 70, e esse texto, em particular, dialoga com a questão do movimento pelos direitos civis dos negros no sul dos EUA nesse período. Arendt procura olhar para a república e encontrar possibilidades de ações políticas efetivas, ainda que a república esteja em crise, isto é, possibilidades que não estejam, por isso, perdidas ou eliminadas, ainda que possam estar enferrujadas (cf. FRATESCHI, 2007, P. 84), e defendo que este texto pode trazer bons *insights* para pensar algumas questões hoje. Meu objetivo mais geral é pensar não apenas no caso dos EUA, mas apontar algo em comum com o Brasil, a partir dos questionamentos que surgem no texto, sustentando que não há como compreender a nossa atual situação, a crise da nossa própria república, sem considerar a questão racial no centro deste debate. A meu ver, como muitos teóricos apontam⁴, não há como pensar em soluções para estes Estados sem tratar seriamente das questões raciais, porque elas estão na base (ou ainda, na estrutura) deles: no nosso caso, assim como no caso estadunidense, a república é construída a partir da exclusão sistemática de negros e indígenas do debate público, desde o que Arendt chama, ao se referir aos Estados Unidos, de "pacto original", não sendo nenhuma dessas democracias, a meu

³ Neste sentido, agradeço pela oportunidade de diálogo aos colegas da disciplina de 2020 "Psicanálise, filosofia e política: o pensamento político de Hannah Arendt", do PPG Psicanálise: Clínica e Cultura, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Amadeu Weinmann, Bárbara Conte, Samanta Antoniazzi e Gustavo Mano, assim como aos alunos da disciplina, e também aos colegas de estudos arendtianos, particularmente ao José Pertille, ao Nuno Castanheira, ao Gil Monti, ao Rafael Kasper e ao Alfons Bosch.

⁴ Tais como Sueli Carneiro (2011) e Silvio Almeida (2019).

ver, resultado de um "*consensus universalis*", isto é, não são, de fato, de todos, mas estariam apoiadas no que podemos chamar, à luz de Silvio Almeida, de racismo estrutural. É preciso, portanto, contestar essa estrutura e reconhecer como legítimas as demandas dos movimentos desses grupos, mas isso talvez tenha algumas consequências que Arendt não esteja disposta a abraçar.

Para isso, vou apresentar, primeiramente, algumas questões gerais do texto "Desobediência Civil", e algumas distinções que Arendt apresenta, a fim de entender como ela trata de reconhecer conceitualmente a legitimidade do movimento pelos direitos civis dos negros nos EUA. Depois, vou apresentar o que vejo como um problema desse texto (que carece, ainda, de maiores aprofundamentos na perspectiva arendtiana): Hannah Arendt apresenta a ideia de uma exclusão, desde a origem da fundação dos Estados Unidos, de povos originários e dos negros, mas ela ainda tenta sustentar que as instituições estadunidenses teriam meios adequados para resolver o problema a partir de si mesmas, sem precisar dissolvê-las. Isso seria, pelo menos, problemático, a meu ver, porque a questão racial estaria ancorada nesse problema precisamente desde suas origens, e é isso que vou tentar mostrar, ou pelo menos apontar essa inquietação, em um segundo momento. Se alguns povos são excluídos desse pacto desde a origem, a estrutura por si mesma parece estar comprometida, e tenho sérias dúvidas se, partindo da mesma estrutura, isso não implicaria em uma constante rearticulação do mesmo problema, em última análise, mantendo-o, isto é, mantendo essa exclusão, mantendo a opressão a esses grupos, só que de outros modos, com outras formas, sem de fato, resolvê-lo. Em outras palavras, resolver esses problemas não faria parte do projeto político desde sua origem, ainda que na constituição desses Estados possa constar ideias como a "igualdade perante a lei", ou coisas do tipo. Podemos pensar, por exemplo, no caso dos direitos dos trabalhadores – que é um exemplo usado pela própria Arendt neste texto: ela diz que "toda a substância da legislação trabalhista – o direito ao acordo salarial, o direito de se organizar e fazer greve – foi precedida por décadas de desobediência, às vezes violenta, às leis que no fim das contas se mostraram obsoletas" (ARENDT, 2017, p. 73). No entanto, apesar dessas lutas, "mesmo em países onde o racismo não é abertamente praticado pelo Estado ou em que há leis antirracistas, indivíduos pertencentes a grupos minoritários recebem salários

menores e estão mais expostos a trabalhos insalubres ou precarizados" (ALMEIDA, 2019, p. 66-67), como sabemos ser o caso do Brasil (cf. PNAD, 2019)⁵.

Nesse sentido, vou "desconfiar", aqui, da conclusão arendtiana em "Desobediência Civil", e problematiza-la, dizendo que **talvez** os instrumentos tradicionais daquela república (e desta) não sejam suficientes para "encarar o futuro com uma certa dose de confiança" (ARENDT, 2017, p. 90). Isso, no entanto, precisa ser entendido aqui mais como uma dúvida que me surge ao pensar nessas questões do que propriamente como uma resposta muito bem definida à teoria arendtiana, que precisaria considerar, por exemplo. Então, o objetivo mais geral do meu texto é aproveitar a situação para colocar o problema, ou seja, dar uma notícia do que eu vejo como um problema aqui, do que chegar a alguma conclusão muito bem elaborada, o que também demandaria um pouco mais de atenção a outros textos arendtianos, algo que não farei neste espaço.

II. Distinções técnicas em "Desobediência Civil"

No ensaio "Desobediência Civil", presente em *Crises da República*, Hannah Arendt se propõe a definir de modo mais preciso o conceito de desobediência civil, à luz dos movimentos civis pelos direitos dos negros nos Estados Unidos, a fim de compreender esse movimento como um movimento legítimo, embora pareça ilegal, pois, precisamente, desobediente à lei. Seria necessário compreender qual a natureza desse conceito, desse tipo de ação (desobedecer). Para isso, Arendt apresenta algumas distinções ao longo do texto.

A primeira delas, para a autora, é compreender que a natureza da desobediência civil é política, e não moral. Não se trata, portanto, de uma "objeção de consciência", de um indivíduo tomado isoladamente e sua relação com a lei, mas de um indivíduo tomado a partir de um grupo, coletivamente, e da relação dessa lei

⁵ Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios. A pesquisa de 2019 demonstra que a diferença salarial entre brancos e negros pode chegar a 45%. Essa diferença chega a até 31% entre brancos e negros quando são analisados dados de pessoas com o mesmo grau de instrução. Para outros resultados da pesquisa, ver: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/multidominio/condicoes-de-vida-desigualdade-e-pobreza/17270-pnad-continua.html?=&t=o-que-e> (acesso em 7 de outubro de 2020). Ver também: <https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2020/01/racismo-gera-diferenca-salarial-de-31-entre-negros-e-brancos-diz-pesquisa.shtml> (acesso em 7 de outubro de 2020).

com o mundo, com aquilo que há de comum entre os cidadãos. Arendt aponta como problema o fato de que

a condição de contestador civil não tem qualquer analogia com nenhum dos casos pela simples razão de que ele [o objetor de consciência ou do homem que testa a constitucionalidade de um estatuto] nunca existe como um único indivíduo; ele só pode funcionar e sobreviver como membro de um grupo (ARENDT, 2017, p. 54-55).

Para articular essa distinção, Arendt apresenta dois exemplos do que seria visto, equivocadamente, como desobediência civil, mas seriam, na verdade, objeções de consciência: o caso de Sócrates, condenado, entre outras coisas, a corromper os jovens através de sua filosofia, e o caso de Thoreau, que “passou uma noite na cadeia por se recusar a pagar impostos para um governo que permitia a escravidão, mas”, diz Arendt, “deixou que sua tia pagasse por ele na manhã seguinte” (ARENDT, 2017, p. 57).

Para Arendt, tanto Sócrates quanto Thoreau estariam apresentando o problema apenas da perspectiva individual, isto é, o que estaria em jogo seriam, no caso de Sócrates, a honra de seus atos e de suas falas, de seu compromisso com o próprio julgamento (cf. ARENDT, 2017, p. 57), e, no caso de Thoreau, embora pareça mais pertinente, pois ele teria protestado “contra a injustiça das leis em si mesmas” (*idem*), ele ainda estaria no campo da consciência individual, não da consciência do cidadão (tomado a partir de um grupo, portanto). O problema, como aponta Arendt nesse texto, estaria no fato de que Thoreau não estaria preocupado com o mundo em si mesmo, com o comum, com o resultado das nossas obras e ações, e, portanto, se esse mundo é injusto, mas com sua própria relação com o mundo, estaria preocupado em ser um “homem bom”. Essa análise arendtiana pode ser baseada, por exemplo, no seguinte trecho do texto de Thoreau: “é mais barato, em todos os sentidos, ser penalizado pela desobediência ao Estado do que obedecer, pois neste último caso **eu me sentiria desvalorizado**” (THOREAU, 2019, p. 26 – grifo meu).

Ainda que se possa discordar da crítica de Arendt a essas duas figuras (é estranho pensar, por exemplo, que Thoreau não estaria preocupado com a injustiça

num mundo em que a escravidão ainda é legalizada), o ponto para ela é que a desobediência civil envolve mais do que a mera relação individual com a lei, de uma perspectiva moral, ou a ação de um único indivíduo a partir da sua individualidade, de sua própria consciência, mas de uma perspectiva política, isto é, de questionar as leis a partir de uma coletividade. Desobediência civil não seria sobre mim e como eu me sinto perante às leis, mas sobre o mundo nele mesmo, sobre aquilo que é compartilhado – e sobre se esse mundo é injusto ou não. Dessa forma, é apenas enquanto cidadão deste mundo que se pode contestar e desobedecer, *stricto sensu*, ou seja, tomando os indivíduos não na sua individualidade, mas como membros de um grupo, a partir de demandas de um grupo, sendo, assim, um ato político.

Uma segunda distinção que Arendt apresenta é a diferença entre a desobediência civil e a desobediência criminal. À primeira vista, da perspectiva legal, não haveria diferença alguma, uma vez que desobedecer a lei seria, tecnicamente, praticar um crime. No entanto, a **natureza** da desobediência civil implicaria uma diferença quanto à mera prática de um crime. A desobediência criminal, segundo Arendt, teria que ser feita às escuras, sempre escondido, isto é, não se pode ser apanhado ao realizar tal ato, pois seria uma violação à esfera pública. Por outro lado, a desobediência civil **precisa ser vista**, ela precisa **aparecer** (uma categoria cara à teoria arendtiana, a da aparência ou do aparecimento – ou ainda, de fenômeno⁶): para ter o efeito de questionar a legitimidade das estruturas, das leis, esse ato precisa ser às claras.

Essas duas distinções me parecem cruciais para compreender o movimento pelos direitos civis dos negros nos Estados Unidos como atos legítimos, como o que Arendt está chamando de desobediência civil, atos legítimos de contestação, e não como meros criminosos que desrespeitavam as leis, como Rosa Parks teria sido tratada ao se recusar levantar-se e ceder lugar para um homem branco num ônibus. Nas palavras de Arendt:

⁶ *Erscheinung*, de *erscheinen* e *scheinen*, "aparecer", no alemão, língua materna de Arendt. Em *A Vida do Espírito*, a pensadora se dedica ao estudo e desenvolvimento dessa categoria, especialmente a partir da filosofia transcendental de Kant (ver, por exemplo: ARENDT, 2000, p. 29-80).

ao contrário do objetor de consciência, o contestador civil é membro de um grupo, e este grupo, quer o apreciemos ou não, é formado em conformidade com o mesmo espírito que animava as associações voluntárias. O maior erro do presente debate é, a meu ver, a suposição de que estamos tratando com indivíduos que se colocam subjetiva e conscientemente contra as leis e costumes da comunidade – suposição esta que é partilhada pelos defensores e detratores da desobediência civil. O caso é que estamos tratando com minorias organizadas, que se levantam contra majorias supostamente inarticuladas, embora nada “silenciosas” (ARENDT, 2017, p. 87).

Rosa Parks não era simplesmente alguém que não concordava com as leis de Jim Crow (como eram chamadas as leis segregacionistas do sul dos Estados Unidos), cuja consciência estaria inquieta frente a essas leis, mas era uma mulher negra que, através de sua ação, feita para ser vista, para toda a comunidade, representava um grupo (o dos negros do sul), representava a demanda de uma coletividade, que questionava a legitimidade dessas leis, que, através da ação, colocava em questão o quanto aquele mundo, aquela comunidade, aquelas leis eram injustas. Este ato faz aparecer, nele mesmo, a injustiça daquele mundo, questionando a legitimidade daquelas leis, e o contestador civil não poderia ser tratado, desse modo, apenas como réu em uma corte.

Uma terceira distinção, ou melhor, um refinamento do conceito de desobediência civil que Arendt apresenta no texto, envolve diferenciar atos contestadores da ideia de revolução. Embora Arendt faça alguns elogios à ideia de revolução em outros escritos (por exemplo, em *Sobre a Revolução*⁷), em “Desobediência Civil” ela parece mais cautelosa ao pensar a ideia de revolução dentro do contexto dos Estados Unidos, porque, segundo a autora, a Revolução Americana, que funda os Estados Unidos, já tem, no “espírito das suas leis”, tomando de empréstimo os termos de Tocqueville, uma brecha para atos de desobediência civil, isto é, a desobediência civil é compatível com o espírito das leis estadunidenses. Já teria havido uma revolução para aquela comunidade, e esta revolução compreenderia em si mesma o fenômeno da desobediência civil (cf. ARENDT, 2017,

⁷ O que, certamente, precisaria ser melhor desenvolvido para um aprofundamento desta discussão.

p. 75), sendo necessário, de algum modo, como a autora propõe, reconhecer a desobediência civil legalmente. Ainda que a proposta pareça contraditória, não seria, para Arendt, em sua natureza, pois estaria de acordo com esse espírito das leis estadunidenses. Desse modo, mesmo que tanto o contestador civil quanto o revolucionário pretendam mudanças, até mesmo drásticas, através de suas ações, as do primeiro envolverão, além da não-violência⁸, uma preservação das instituições mais fundamentais, por compreender que as leis têm espaços para mudanças (inclusive para as mais drásticas), sem que a própria instituição (o Estado, por exemplo, ou mesmo o sistema jurídico) precise ser alterada. Para sustentar este ponto, ela apresenta o exemplo da legislação trabalhista, que, como já apontado acima, "foi precedida por décadas de desobediência, às vezes violenta, às leis que no fim das contas se mostraram obsoletas" (ARENDT, 2017, p. 73), e que foram substituídas por novas leis, sem que fosse preciso dissolver o Estado mesmo. Um outro exemplo que ela apresenta seriam as próprias emendas constitucionais relativas à situação do negro nos Estados Unidos (a Décima Terceira, Décima Quarta e Décima Quinta, referentes, respectivamente, ao fim da escravidão, aos direitos de cidadania aos ex-escravos e ao direito dos negros ao voto). Ela sustenta esse ponto, trazendo à luz a ideia de consenso, ou ainda, de um pacto originário que, mesmo que fictício, ao menos em certo sentido, como vemos na tradição que estuda o contratualismo, estaria presente na "prática pré-revolucionária norte americana, com seus numerosos pactos e acordos, desde o Pacto do Mayflower, até o estabelecimento das treze colônias como uma entidade" (ARENDT, 2017, p. 76-77). Desse modo, a "promessa" desse Estado seria a de incorporar as mudanças às suas leis, revendo seus acordos sistematicamente, sem, com isso, dissolver suas instituições mais fundamentais, aquelas que possibilitam, precisamente, reconhecer as demandas por essas mudanças e incorporá-las à sua constituição. É precisamente o reconhecimento das pluralidades aquilo que sustenta o contrato, "uma pluralidade que não se dissolva, mas que tome a forma de uma união" (ARENDT, 2017, p. 83).

⁸ Para uma discussão acerca de como Arendt vê a questão da violência, ver, por exemplo "Da Violência", no próprio *Crises da República*. Para uma articulação da violência com a ideia de revolução, ver também: André Duarte (2016).

A meu ver, é aí que as coisas começam a complicar no texto (e talvez, deixar nosso debate um pouco mais interessante). Vejamos como isso acontece.

III. Para pensar a questão racial na origem do Estado

Apesar de Arendt reforçar, por diversas vezes, que esse consenso supostamente universal, esse pacto que dá origem aos Estados Unidos, teriam excluído, desde sempre, povos originários e negros, e que isso é um problema para manter essa união⁹, e de ressaltar que as emendas citadas acima não seriam suficientes para remediar este crime original (cf. ARENDT, 2017, p. 81), parece-me que essa aposta arendtiana na pressuposição do reconhecimento, em algum momento, desses povos, de que isso, em algum momento, vá acontecer, e que eles serão, finalmente, integrados, é equivocada na sua essência. Isso aparece, para mim, especialmente quando ela diz ser **espantosa** a falha do congresso em propor uma "emenda constitucional explícita, dirigida especialmente ao povo negro dos Estados Unidos", pessoas que, ela reconhece, mas eu friso, "**nunca foram bem-vindas**" (ARENDT, 2017, p. 81 – grifos meus). A meu ver, não causa tanto espanto, como causa a ela, que não haja um esforço institucional em reconhecer as pessoas negras (e também os povos originários, mas, especificamente, os negros aqui) como parte dos cidadãos **precisamente porque eles nunca foram bem-vindos**, porque eles sempre foram excluídos, e porque isso faz parte do **projeto político sob o qual os Estados Unidos se constituem**, ou seja, de que sua estrutura, como vai nos alertar Silvio Almeida, é baseada nessa exclusão (cf. ALEMIDA, 2019, p. 28). O consenso universal que funda esse Estado, portanto, não é tão universal assim, quer dizer, não é um consenso de todos, mas só de alguns, e presumir que um pacto que tenha sido estabelecido somente por alguns – esses alguns, especificamente, isto é, brancos racistas – vá querer incluir esses outros é passar ao largo do que hoje podemos identificar como questão estruturalmente racial, ainda que seja precisamente a questão racial que mova este debate. Desse modo, o que Arendt aponta como uma

⁹ Como, por exemplo, em ARENDT, 2017, p. 80, grifos meus: "esses povos **nunca foram incluídos** no *consensus universalis* original da república americana. Não havia nada na Constituição ou no intento dos idealizadores que pudesse ser interpretado como incluindo o povo escravo (*sic*) no pacto original" (uma colocação mais adequada para se referir a esses povos seria "povo escravizado").

certa "resistência por parte das organizações negras" às "tentativas de integração", pois seus líderes estariam "em franca rebelião" contra todos os problemas gerais¹⁰ (p. ARENDT, 2017, p. 82), parece-me uma desconfiança legítima com relação a essas tentativas, precisamente porque o problema estaria na estrutura desse Estado desde a sua origem, e que precisariam ser combatidas na sua raiz. Portanto, essa "franca rebelião" parece ser mais precisamente contra toda essa estrutura, contra o pacto original, do que contra as tentativas de integração, o que parece passar despercebido à filósofa.

Um outro problema que vejo no texto de Arendt quanto a isso, e que certamente eu precisaria desenvolver melhor, mas vou, ao menos, **apontar** aqui, é que ela me parece relacionar como semelhantes (embora não idênticos) diferentes aspectos do problema racial: a partir do negro e a partir de outros tipos de imigrantes ou de refugiados, quando ela se refere a um certo espírito da lei de "dar boas-vindas às novas chegadas" (ARENDT, 2017, p. 79). Arendt me parece entusiasmada com o Estado que a recebeu e que a deu uma nova pátria para chamar de sua (visto que Hitler, quando chegou ao poder, tinha a expatriado, e que ela ficou 14 anos apátrida), uma convicção de que os Estados Unidos teriam estabelecido, "desde sua fundação, espaços públicos de liberdade", e que "é manifestada por Arendt explicitamente desde a década de cinquenta" (FRATESCHI, 2007, p. 84), tentando enxergar essas boas-vindas que recebeu como algo extensível a qualquer um, inclusive para os negros. Porém há uma grande diferença entre a situação de imigrantes em geral e de refugiados com relação a povos escravizados. Esses últimos não encontram na nova terra qualquer tipo de asilo ou proteção, pelo contrário: todos os esforços são para que eles sejam desumanizados, vistos como inferiores, desde que saem de seus territórios originários até o fim de suas vidas, sistematicamente (e, de novo, precisamente porque não são bem-vindos), pela estrutura deste Estado. Nesse sentido, fico com as palavras de Samuel R. Delany, escritor norte-americano de ficção científica:

¹⁰ É especialmente estranho pensar que os líderes das organizações negras não estariam preocupados com ao menos um desses problemas gerais que ela cita, a saber, com a Guerra do Vietnã, sendo que, apesar de a população negra ser 12% dos habitantes dos EUA, eram 1/3 dos soldados enviados à guerra, e a mesma foi pauta de diversos protestos, de discursos de lideranças, e de obras de arte, como o álbum *What's Going On*, de Marvin Gaye, de 1971.

quando, na verdade, nós dizemos que este país [os Estados Unidos] foi fundado pela escravidão, precisamos lembrar que o que queremos dizer, especificamente, é que ele foi fundado a partir da destruição sistemática, consciente e massiva dos resquícios culturais africanos. [...] Nenhum grupo de imigrantes – nem irlandeses, italianos, alemães, judeus ou escandinavos – por todos os preconceitos que todos eles encontraram quando chegaram aqui, e que eles todos superaram, teve que lutar contra uma destruição cultural massiva deste tipo (DERY, 2020, p. 26).

Aqui podemos pensar que talvez os judeus que foram levados aos campos de concentração pelo nazismo passaram por algo parecido, como aponta Arendt em *Origens do Totalitarismo*, visto que os vestígios desses judeus, a memória e a existência seriam apagados, embora ela mesma recuse a comparação, defendendo que os escravos ainda tinham algum tipo de valor enquanto propriedade e os judeus dos campos, nem isso, o que é, no mínimo, bastante problemático (ver ARENDT, 1989, p. 494-495). Mas o fato é que a experiência de Arendt ao chegar na nova terra não vale para os negros, porque a estrutura desse Estado os exclui desde sua fundação, desumanizando-os e destruindo sua cultura, o que não ocorre, por exemplo, com imigrantes irlandeses ou italianos, por mais que eles sofram algum tipo de preconceito¹¹.

Nesse sentido, para pensar seriamente a questão racial, nos EUA, ou mesmo nas Américas em geral, mas especialmente no Brasil (cujo pacto original, desde sua invasão em 1500, também está baseado na exclusão dos povos originários e dos negros escravizados, também apensar de suas leis revisitarem, de tempos em tempos, essa questão, como a lei Áurea), não me parece mais **suficiente** a teoria do Estado e teoria política da tradição da filosofia europeia – na qual Arendt está se baseando para pensar a questão, visto suas referências à Hobbes, Locke, Tocqueville – que não pensa a questão racial como um dos elementos fundamentais sob a qual

¹¹ Aqui, certamente, a relação entre os povos europeus e africanos têm relação com o colonialismo: o problema é que as mesmas práticas coloniais que eram aplicadas na África se voltaram contra a própria Europa, na forma da perseguição dos judeus. Mas é, pelo menos, interessante perceber o esforço arendtiano de oferecer argumentos para sustentar que essas práticas contra os judeus eram de forma alguma, semelhantes, mas, em certo sentido, muito piores, àquelas contra os povos africanos. Mas esse ponto ainda merece um melhor desenvolvimento.

o Estado se constitui e que ainda está presa a uma certa pretensão de universalidade em seus conceitos, sem perceber que essa universalidade se restringe apenas a uma parte (a saber, à branca, europeia, masculina, etc.). A meu ver, não há como pensar as crises da república, a dos Estados Unidos ou a nossa, hoje, sem levar seriamente em consideração a questão racial, como aponta, por exemplo, além dos já citados acima, Charles Mills, em *The Racial Contract* (1999), porque é sob ela, entre outras relações de poder, como a sexista, que esses Estados foram fundados e que se sustentam até hoje, enquanto Estados. É isso que determina, de modo profundo, não apenas nossas vidas meramente individuais, mas nossas relações sociais, jurídicas e políticas com este mundo, com o que temos em comum, porque este mundo é construído a partir de questões raciais.

IV. Considerações Finais

Em suma, tenho sérias dúvidas se bastaria simplesmente tentar incluir certas demandas às instituições, tentar integrar esses povos a essas instituições, sem revê-las nas suas bases (ou sem uma revolução, ao menos em algum sentido), porque essas instituições estariam baseadas, como alguns autores argumentam, como Achille Mbembe, com a noção de necropolítica (2018), nas relações de poder a partir de exclusões e opressões de minorias. Ao colocar o problema da perspectiva estrutural, do racismo estrutural, como faz Silvio Almeida, me parece que não há mais como sustentar essa mesma estrutura: a demanda pela mudança não parece ser só de pautas que possam ser articuladas com os "tradicionais instrumentos" dessas repúblicas, aos quais se refere Arendt ao final de seu ensaio, mas, precisamente, a alteração desses instrumentos tradicionais.

Desse modo, o desobedecer, neste caso, parece-me conduzir necessariamente a uma revolução (ou a algo parecido com isso), a uma mudança radical dessas bases, colocando em questão a distinção dos termos para Arendt. Nesse sentido, é preciso reconhecer, sim, a legitimidade do movimento negro e das ações políticas de sujeitos negros; no entanto, para isso, não me parece que as instituições que temos, ao menos do modo como elas estão colocadas, sejam suficientes, porque sua estrutura é, desde sua origem, excludente. O movimento

negro seria, assim, a meu ver, e usando essas categorias arendtianas, não apenas desobediente, ao contestar as leis, mas revolucionário, porque contesta a sua estrutura.

Com isso, espero ter apresentado, ao menos em linhas gerais, esse "incômodo" que o texto de Arendt me provoca, ainda que se possa discutir os limites do mesmo. É preciso, certamente, ainda desenvolver alguns pontos cruciais para uma crítica mais profunda a ela, não apenas em outros de seus textos, mas através de outros questionamentos úteis para se pensar o racismo como estrutural, como, por exemplo, o da suposta "democracia racial", isto é, dos limites da abrangência do significado de povo (*demos*), ou de universalidade dos direitos, a partir de uma democracia que se sustenta no racismo estrutural. Mas isso é tema para um estudo ulterior.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, S. L. **Racismo Estrutural**. São Paulo, Sueli Carneiro, Pólen, 2019. E-book.

ARENDT, H. **A Vida do Espírito**. Vol. 1 – Pensar. Lisboa, Instituto Piaget, 2000.

_____. "Desobediência Civil". In: _____. **Crises da República**. São Paulo, Perspectiva, 2017.

_____. **Sobre a Revolução**. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

_____. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

CARNEIRO, S. **Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil**. São Paulo, Selo Negro, 2011.

DERY, M. De volta para o afrofuturo: entrevistas com Samuel R. Delany, Greg Tate e Tricia Rose. [Tradução: Tomaz Amorim]. **Revista Ponto Virgulina**, Edição Temática n. 1, s/ loc., p. 14-65, 202.

DUARTE, A. Poder, violência e revolução no pensamento político de Hannah Arendt. **Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade**, São Paulo, vol. 21, n. 3, p. 13-27.

FRATESCHI, Y. Participação e liberdade política em Hannah Arendt. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, n. 10, p. 83-100, jul-dez 2007.

MBEMBE, A. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. São Paulo, n-1 edições, 2018.

MILLS, C. **The Racial Contract**. Nova York, Cornell University, 1997.

THOREAU, H. D. **A Desobediência Civil**. Petrópolis, Vozes, 2019.

6. ARENDT E A PANDEMIA: O “NOVO NORMAL” OU “DE NOVO, O NORMAL”?¹



<https://doi.org/10.36592/9786587424491-6>

Nuno Pereira Castanheira²

Introdução

Nos últimos meses, marcados pela pandemia da Covid-19, um clichê tomou de assalto o espaço público, condicionando o modo como falamos e compreendemos a nossa situação existencial atual. O clichê a que me refiro é a expressão “novo normal”, a qual, na minha perspectiva, procura descrever aquilo que é, a diferentes níveis, um acontecimento sem precedentes, subsumindo-o a precedentes.

A minha proposta é que a constante repetição dessa frase-feita indica, de certo modo, o fato de não pretender comunicar nada, de ser desprovida de sentido. A sua função será dual:

1. Por um lado, constituir uma barreira discursiva que nos impede de lidar direta e politicamente com a situação atual e com aquilo que ela tornou manifesto de um modo radical, tendo em vista a ameaça existencial que traz consigo.

2. Por outro lado, a de preservar o *status quo* e as suas estruturas de dominação político-econômica.

Assim, proponho-me apresentar uma leitura crítica da expressão “novo normal”, com base numa curta análise de alguns elementos do pensamento de Hannah Arendt.

Quero começar por dizer, para evitar mal-entendidos, que uma leitura crítica não equivale, obviamente, a uma negação da pandemia e muito menos dos seus efeitos. O princípio Responsabilidade, de Hans Jonas, parece-me um bom referencial a este respeito: considerando a disparidade insuperável entre os limites do pronunciamento das ciências e a potencial projeção para o infinito das

¹ Artigo com base no texto apresentado no evento “Quem sou eu para julgar?” – Ciclo de Palestras sobre Hannah Arendt, 7-9 outubro 2020, PUCRS (via Zoom).

² Pesquisador PNPd/CAPES e Professor Colaborador do PPG Filosofia PUCRS. <https://orcid.org/0000-0003-3295-9454> - E-mail: npcastanheira@gmail.com

consequências das nossas ações, temos a responsabilidade – o que, no contexto das teses de Jonas, significa “temos o dever” – de orientar a nossa ação considerando o melhor conhecimento científico disponível (JONAS, 1984).

No entanto, isso não significa que temos ou devemos abandonar a nossa atitude crítica e a nossa capacidade de julgar os acontecimentos, em particular quando se trata de matérias com relevância existencial em termos individuais e coletivos. Tal como Arendt, também eu não estou disposto – sejam quais forem as circunstâncias – a abandonar a minha faculdade de juízo (ARENDT, 2003a, p. 7).

A pandemia que enfrentamos hoje é, não obstante a sua gravidade, um acontecimento entre muitos que têm posto a nu a séria crise ética, política, ambiental e existencial em que nos encontramos e que podemos integrar sob a designação “crise ecológica”. A crise ecológica – da qual a pandemia talvez seja a manifestação que impactou de forma mais imediata o nosso quotidiano, embora não seja aquela cujos efeitos serão mais duradouros – colocou-nos perante a nossa condição de habitantes da Terra, verdadeiros seres-do-mundo, num sentido que tem tanto de ontológico como de ético-político.

Até este ano, a crise ecológica era, para muitos, algo vago e distante, um problema limitado às áreas naturais e à conservação dos “bichinhos”, coisa de ONG e de políticos, cientistas e académicos que pareciam não se entender em virtude de agendas e interesses obscuros. O impacto do nosso sistema de produção e consumo – transformado em modo dominante e inquestionável de relação social, transversal a todos os aspectos da vida individual e coletiva – foi sistematicamente naturalizado e considerado um efeito inevitável da vida humana.

As razões para isso são variadas. Não estamos só económica, política e socialmente condicionados a não buscar alternativas; estamos também cada vez mais dependentes, enquanto indivíduos, da gratificação instantânea resultante do consumo de bens que incluem até formas de vida e identidades, transformados em mercadoria transacionável e consumível. O mercado de transações assenta numa relação de dependência tóxica: à aparente desmaterialização acelerada dos bens consumidos corresponde a aceleração do processo de consumo, tornado compensação para a perda de concretude e de sentido que afeta as nossas existências. Estas, por sua parte, investem num processo intensificado de alienação

de si, de alienação do mundo e da própria Terra – dado que a perda de materialidade é apenas aparente e que as consequências bem concretas do binômio produção/consumo estão à vista na crise ecológica –, de dessensibilização e de cada vez maior isolamento (ARENDT, 1959).

No seu curto ensaio sobre a pandemia, intitulado *Política anticapitalista em tempos de coronavírus*, David Harvey afirma – referindo-se a André Gorz – que este “consumismo compensatório” sofreu agora um duro golpe (HARVEY, 2020, p. 91). Para o pensador, na medida em que este consumismo faz mover as economias capitalistas – numa espécie de duplo vínculo no qual o consumo e as necessidades do consumidor mobilizam o capital e este, por sua vez, investe tanto na satisfação dessas necessidades quanto na criação de nova demanda que mantenha o processo em movimento –, estas só poderão ser salvas por um nível de consumo massivo financiado pelos estados. O resultado será uma socialização da economia ou, melhor, uma socialização dos custos de preservação do atual sistema, ainda que não necessariamente uma socialização dos lucros (HARVEY, 2020, p. 92).

Será que se justifica, então, que falemos de um “novo normal”? O que significa exatamente esta expressão?

Arendt, preconceitos e o “novo normal”

Na sua obra póstuma sobre o juízo (ARENDT, 1982), Arendt distingue, seguindo Kant, entre juízo determinante e juízo estético, o qual ela classifica como eminentemente político (ARENDT, 1982, p. 83–85). Relacionando a interpretação arendtiana de Kant com as observações da autora a respeito dos preconceitos, podemos dizer que o juízo determinante teria como função organizar a experiência de acordo com uma regra geral dada, a qual tem a natureza de um preconceito ou juízo preliminar; já o juízo estético não procura reduzir a novidade a uma estrutura normativa já dada, mas, pelo contrário, procura julgar e compreender os acontecimentos a partir de si mesmos sem referenciais prévios, dirigindo-se a uma comunidade de perspectivas plurais dessa mesma experiência, visando obter um consenso (ARENDT, 2005, p. 99–100). Por “consenso” entenda-se aqui não necessariamente uma mesma perspectiva dominante, mas um espaço de diálogo e

debate capaz de preservar uma pluralidade de perspectivas e sentidos cujo referencial comum e partilhado seja o próprio acontecimento.

Um acontecimento que coloca em questão a estrutura normativa existente, isto é, que comporta uma crise da "normalidade" e dos preconceitos a partir do qual o "normal" se constitui, deverá resultar num questionamento desse mesmo referencial normativo por via de um debate eminentemente político de dissipação de preconceitos e abertura a novas possibilidades, debate que poderá ou não resultar numa nova orientação para as relações quotidianas (ARENDT, 2005, p. 99–100).

Na base do juízo determinante estaria uma experiência judicativa original, referida a um acontecimento, mas que teria sido recoberta pela passagem do tempo. O que restou, nesse processo, foram um conjunto de pressupostos normativos – formais e informais, *ethos*, "formas de vida" – que constituem as condições de possibilidade da experiência quotidiana, fornecendo a base da opinião pública. A característica distintiva desta normatividade quotidiana é o fato de ela procurar subsumir toda a experiência – inclusive os acontecimentos que interrompem a normalidade, como é o caso da pandemia – aos modos familiares de compreensão – ao "normal" e "ordinário" –, não abrindo assim lugar para o novo, para o sem precedentes – o "extraordinário" (ARENDT, 2005, p. 99).

E este é, na minha perspectiva, o processo que a expressão "novo normal" denota, procurando neutralizar a crise da "normalidade" que a pandemia e, de uma forma mais geral, a crise ecológica, tornaram manifesta, tentando assim impedir qualquer juízo politicamente significativo e as suas eventuais consequências.

Mas vamos por partes.

Clichês e sua função existencial

No seu relato do julgamento de Adolf Eichmann (ARENDT, 2006), Hannah Arendt chama a atenção para o papel desempenhado pelos preconceitos – expressões e códigos de conduta socialmente reconhecidos – na criação de uma forma de proteção relativamente à exigência de atenção por parte dos fatos e dos acontecimentos, da própria concretude da existência. Segundo Arendt:

Quanto mais o escutávamos, mais óbvia se tornava que a sua incapacidade de falar estava intimamente ligada à sua incapacidade de pensar, nomeadamente, de pensar do ponto de vista de outrem. Nenhuma comunicação era possível com ele, não porque ele mentisse, mas porque estava rodeado da mais fiável das salvaguardas contra as palavras e a presença de outros e, logo, contra a realidade como tal. (ARENDT, 2006, p. 49)

No caso de Eichmann, este estado parecia ser extremo. Contudo, este é estado que todos partilhamos numa forma menos extremada, pois o recurso a clichês e a frases-feitas é, para Arendt, um modo socialmente reconhecido de nos protegermos contra a realidade, pois uma resposta constante às suas reivindicações resultaria num estado de completa exaustão. A grande diferença do caso de Eichmann é que este não parecia reconhecer a distinção entre fato e ficção, não reconhecendo, portanto, quaisquer reivindicações provenientes da realidade, derivadas do fato da sua pura e simples existência (ARENDT, 1978, p. 4).

A autora retoma aqui um motivo central da fenomenologia heideggeriana, o motivo do discurso ou, mais especificamente, aquilo a que Heidegger chamou *Gerede* – falatório ou conversa fiada (HEIDEGGER, 2001, parag. 35). Para Heidegger – assim como para Arendt –, o discurso é o modo de articulação significativa da existência, tendo uma função essencial no desvelamento do mundo e da nossa condição de seres-do-mundo e, portanto, na nossa compreensão do mundo e na própria constituição do mundo como em-comum (HEIDEGGER, 2001, parag. 34). Para o humano, os atos discursivos ou atos de constituição de significado são atos que desvelam uma existência que é um dado – não nos criamos a nós próprios – e, como tal, se articula desde logo também – embora não exclusivamente – a partir de significados sempre já dados ou pressupostos. Nas palavras de Arendt, “[...] o mundo comum é aquilo em que entramos quando nascemos e aquilo que deixamos para trás quando morremos” (ARENDT, 1959, p. 55).

Em conformidade com esta posição, no seu ensaio *Compreensão e Política*, Arendt afirma que compreender é “[...] o modo especificamente humano de estar vivo [...]” (ARENDT, 1994, p. 308), o modo de cada um, na sua singularidade, se reconciliar com um mundo no qual é sempre um estranho. Para Arendt, a estrutura de

compreensão – de constituição de significado – que é a base da vida humana tem três elementos: compreensão preliminar – a base do conhecimento –, conhecimento propriamente dito, e compreensão verdadeira, a qual confere significado ao conhecimento (ARENDT, 1994, seq. 310–311). Estes elementos estão em relação constante, e dar sentido ao conhecimento exige sempre, para Arendt, um retorno aos juízos (*Urteil*) e pré-juízos (*Vorurteil* – preconceitos ou pressupostos) que guiam o processo cognitivo. Esta estrutura é retomada no texto *O que é a Política?*, no qual Arendt afirma que “[...] o homem não pode viver sem preconceitos [...]” (ARENDT, 2005, p. 99), ao mesmo tempo que identifica a tarefa política como dissipação de preconceitos e, portanto, como (re)constituição de sentido ou significado.

Por que razão? E como se relaciona isto com o “novo normal”?

Referindo-se à função de proteção dos clichês e das frases-feitas, Arendt está a referir-se à nossa forma quotidiana de ser ou viver, na qual falamos não tanto sobre as próprias coisas – sobre fatos e acontecimentos –, mas sobre o que se diz a seu respeito, assim recobrando esses mesmos fatos e acontecimentos com significados previamente estabelecidos.

Esta apreciação não é necessariamente negativa. Este processo constitui uma barreira de sentido, de uma ficção que:

1. Por um lado, protege a nossa existência de uma dispersão na multiplicidade do dado e de um estado de perplexidade permanente, sustentando a base mínima da nossa subsistência e da nossa singularidade.

2. Mas que, por outro lado, pode, se acompanhada de pretensões de dominação e da incapacidade de pensar – como no caso de Eichmann –, impedir-nos de enfrentar os desafios colocados pela novidade e pela imprevisibilidade da experiência concreta e de constituir para esta os significados novos que ela reivindica.

Para Arendt, aquilo que é visado na dissolução desta tensão imanente à existência humana tem um cariz totalitário e é nada menos do que “[...] a perda da demanda por sentido e da necessidade de compreensão” (ARENDT, 1994, p. 317). Esta tensão é constitutiva da nossa experiência existencial e a sua dissolução, para um ou para o outro lado, tornará insignificante todo o discurso, alienando os

indivíduos relativamente à realidade do contexto em que vivem e pondo, assim, um fim a qualquer modo de vida humanamente significativo.

Privado, público, social, político – uma leitura

O significado concreto da vida humana varia de acordo com a experiência, individual e coletiva, mas orienta-se, em condições não-totalitárias, ou seja, em condições de preservação da tensão antes referida, de acordo com uma reivindicação de justiça e de liberdade. Nas palavras de Arendt, “[...] a liberdade é a quintessência da condição humana e [...] a justiça a quintessência da condição social do homem ou, por outras palavras, a liberdade é a essência do humano individual e a justiça a essência dos homens vivendo em conjunto” (ARENDT, 1994, p. 325).

Estas afirmações parecem qualificar algumas das críticas que são dirigidas ao modo como Arendt concebe a relação entre o reino social e a esfera política, um modo que, se bem entendido, se mostra decisivo para compreendermos os limites e condições da normalidade e os riscos associados à aceitação sem questionamento do clichê “novo normal”.

Como é sabido, o pensamento de Arendt tem por base uma distinção entre público e privado, os quais são por ela concebidos não como estritamente separados, mas como interrelacionados: público é tudo aquilo que aparece e o seu contexto de aparecimento – o mundo como espaço comum e as coisas do mundo, seres humanos incluídos enquanto entidades corpóreas singulares; e privado, a experiência de uma falta, necessidade ou ausência de concretude que só adquire significado – só aparece – se referida ao público, a uma esfera de coexistência (ARENDT, 1959, seq. 7–8). Em última análise, essa experiência de privação constitui o último resíduo da nossa singularidade, um resíduo que teria na “dor” a experiência de incomunicabilidade – invisibilidade – extrema (ARENDT, 1959, seq. 50–51). A experiência individual da correlação entre público e privado, entre comum e incomunicável, entre visível e invisível, constituiria, assim, a base do lugar pessoal e intransmissível de cada ser humano num mundo compreendido como corpo ético-político.

Lendo Arendt a contrapelo de boa parte da tradição de comentário da sua obra (BENHABIB, 2004; HARDT; NEGRI, 2000; RANCIÈRE, 2013), proponho que a autora não defende o caráter estático desta correlação nem dos seus termos, nem advoga uma separação estrita entre a esfera privada e a esfera pública. Embora a sua leitura desta estrutura relacional tenha por base a experiência grega, a introdução, por parte de Arendt, de uma análise do reino social visa dar conta, justamente, não só das transformações sofridas por esta correlação a partir da Modernidade, mas também da dinâmica de transformação que ela encerra, fundada na liberdade de ação e na capacidade de começar de novo que está presente em todas as atividades humana: "[...] um elemento de ação e, conseqüentemente, de natalidade, é inerente a todas as atividades humanas." (ARENDT, 1959, p. 9). Desta perspectiva, o lugar de cada um no mundo poderá ser sempre constituído numa correlação criativa e transformadora não só da sua singularidade, mas também do contexto cultural, político e social partilhado com outros.

Mas como?

Procurando caracterizar o "reino social" enquanto distinto da esfera política, Arendt dirá que se trata de uma esfera da existência humana marcada pela indistinção entre público e privado (ARENDT, 1959, p. 38). Nesse reino, a única coisa que permanece em comum e, como tal, se institui como norma e preconceito orientador, não é o mundo e a pluralidade de coisas que nele aparecem, mas a experiência da privação (ARENDT, 1959, p. 69), associada a uma certa falta de concretude dos indivíduos, bem como à impessoalidade do processo de satisfação das diversas manifestações dessa necessidade socializada. O social seria, assim, um reino governado burocraticamente, uma espécie de administração anônima das necessidades que atravessam a vida e o seu processo (ARENDT, 1959, p. 45).

Repare-se como, nesta indistinção, opera ainda a distinção público/privado, mas de uma forma negativa, invisibilizada. Fenomenologicamente falando, a experiência da privação ou da falta é um modo de presença – estar ausente é um modo de aparecer. O que é característico do reino social não é a sua separação estrita relativamente à esfera política, mas a privação como única coisa que resta em comum e que acompanha a experiência da distinção entre privado e público, isto é, a progressiva assimilação dessa relação diferenciadora com base numa certa

negatividade experienciada como falta ou necessidade de ser – mais concretamente, falta de ser próprio.

Esse processo fica bem evidente na forma como Arendt lê a experiência da naturalidade, a qual não se refere a uma natureza intocada pelo humano, mas a uma natureza sempre já atravessada pelas mediações do trabalho e dos seus processos de socialização. A expressão usada por Arendt para este processo é “metabolismo com a natureza” (ARENDT, 1959, p. 98), uma expressão que vai buscar a Karl Marx e que se refere ao fluxo de trocas materiais e de transformação material do dado que visa a produção de bens capazes de satisfazer as necessidades ou preencher as privações (KARL MARX, 1996, p. 53), compreendidas não só como necessidades básicas, mas também como desejos e aspirações singulares e coletivas, decorrendo contra um fundo institucional que serve quer de referencial normativo, quer de horizonte-limite de satisfação.

O social é, portanto, a experiência de uma ausência ou privação dual e interligada nas relações humanas: a ausência ou privação de justiça e a ausência ou privação da liberdade, ambas num sentido próprio de cada um, mas comunicável a outros e capaz de integrar as suas diferenças. Socialmente falando – isto é, no âmbito das relações quotidianas –, a busca por justiça torna-se mera igualdade genérica e formal perante a lei – importante, mas com limites no que respeita à equidade, invisibilizando reivindicações e aspirações que caiam fora do quadro de normatividade vigente – e a liberdade torna-se mera liberdade de escolha no quadro de um horizonte de possibilidades sempre já dado, estando negado qualquer questionamento radical do em-comum e das suas fundações – ou seja, não há lugar para o radicalmente novo, tendendo a invisibilizar as singularidades e a excluí-las do espaço público.

A resposta de Arendt a esta situação é a ação concertada (ARENDT, 1959, p. 123; 162: 244), a qual necessita sempre da presença de outras singularidades para aparecer e ter efeitos concretos na transformação do *status quo*. Assim, em Arendt, liberdade e justiça não são meras funções de reiteração e expansão despersonalizada da normatividade vigente e da “normalidade” social com os seus significados pré-concebidos, reduzindo à insignificância fatos, acontecimentos e reivindicações “anormais”. Em Arendt, a busca por liberdade e justiça concretizam-

se na manifestação visível e na atualização na ação – no ato discursivo constitutivo de significado – do fato ontológica e, diria eu, sempre já socialmente enraizado da natalidade, do potencial transformador vivido e subsistente no reino social e na materialidade das suas relações.

No entanto, este potencial não irrompe da invisibilidade para a visibilidade em função de uma necessidade. Ele está dependente de atos livres de constituição de significado iniciados e sustentados por singularidades que buscam, um tanto paradoxalmente, instalar-se numa comunidade de outras singularidades, transcendendo o lugar naturalizado que lhes foi socialmente atribuído pelo *status quo*. O nome para o vínculo entre justiça e liberdade que irrompe e se torna visível no mundo através da ação é, em Arendt, isonomia, aparecer a outros e dirigir-se a eles com uma voz própria, procurando obter o seu apoio no esforço de ressignificação e, conseqüentemente, potencial transformação do real, com a conseqüente criação de possibilidades de instalação não só de si, mas também de outros em lugares propriamente seus (ARENDT, 1990, p. 30–31).

O "novo normal"

Podemos entrever aqui a potencial função da expressão "novo normal", a qual concentra todo um programa de conservação do *status quo* e dos processos de dominação que lhe estão subjacentes.

O capitalismo global opera no quadro do horizonte institucional e normativo que apresentei sucintamente recorrendo à leitura arendtiana no reino social e dos seus processos. A função deste quadro institucional é governar, dominar e reconduzir o potencial criativo e transformador inerente às necessidades e aspirações humanas às possibilidades impostas pela norma vigente. Ou seja, normalizar a imprevisibilidade da ação de modo a que se torne um comportamento previsível, explicando todos os acontecimentos que não sejam subsumíveis ao quadro institucional, normativo e de costumes em vigor como desvios insignificantes da norma.

Do ponto de vista de Arendt, isto resulta num nivelamento do comportamento e num espaço cada vez menor para que os feitos e ações de caráter político possam

ser fatores de transformação do *status quo* e descubram um significado próprio capaz de estancar as ambições de uma dominação social e política através da completa imersão da comunidade na pura imanência do viver quotidiano (ARENDT, 1959, p. 41–43). Do ponto de vista político, isto significa transformar os cidadãos livres e capazes de agir politicamente em consumidores cujo comportamento, condicionado quase totalmente pelo *status quo*, se torne facilmente moldável a partir de uma análise de tendências (vejam-se as campanhas dirigidas nas redes sociais e os seus efeitos políticos, tendencialmente reacionários e conservadores, mesmo quando aparentam ter horizontes políticos diametralmente opostos). E isso significa, no limite, a efetivação total, nas relações materiais quotidianas do reino social, do já bem-conhecido mote neoliberal “Não há alternativa!”. Neste quadro, o clichê “novo normal” só pode denotar que nem o “normal” é novo, nem o “novo” será normal senão entregando o seu caráter sem precedentes ao que é já bem conhecido.

O modo como estes elementos operam de forma a condicionar singularidades e a impedir o seu aparecimento no espaço público – condenando-as à invisibilidade – é muito eficaz, reduzindo todas as manifestações e acontecimentos a um processo de “normalização” que é também um processo de “naturalização”, ou seja, um processo em cujas normas e as instituições que as representam desempenham uma função em 4 momentos interligados:

1. Impõem-se como condição de possibilidade inquestionável de toda e qualquer atividade;
2. Estabelecem o horizonte indiscutível de possibilidades de efetivação de toda a atividade, reduzindo a liberdade de ação a matéria de escolha entre possibilidades produzidas em conformidade com a “norma”;
3. Reduzem os indivíduo/cidadãos meros fatores de produção e de consumo de possibilidades no quadro da norma;
4. Servem de medida do progresso das atividades, “naturalizando” e “normalizando” a narrativa histórica como processo de desenvolvimento progressivo do quadro normativo-institucional vigentes e dos modos de relação social que ele constitui, que o suportam e reproduzem.

O resultado desta operação é a transformação das singularidades que procuram tornar públicas as suas “dores” e sair da invisibilidade – isto é, reivindicar

que as suas necessidades, aspirações e desejos sejam admitidos, debatidos, reconhecidos e quem sabe efetivados na esfera pública e na comunidade de são parte integral – em meras funções de preenchimento das necessidades de subsistência do sistema. E isto ocorre não só com a sua dominação mais ou menos violenta – reduzindo os indivíduos a funções de reprodução do sistema como acontece com os trabalhadores assalariados e mesmo com os “empreendedores” uberizados, só para dar dois exemplos; ocorre também através dos mecanismos de normalização e naturalização que reprimem e dominam sutilmente as “dores” subjetivas até que a sua realização seja identificada não com a efetivação política, visível, das suas reivindicações, mas com a libertação da “dor” na invisibilidade da gratificação imediata e evanescente do consumo. Nessa “libertação” reside a sua felicidade, o pleno cumprimento das suas existências... pelo menos por um fugaz instante, reproduzido ao infinito.

Retomando a distinção antes feita entre preconceito e juízo, o espaço público é aquele lugar onde os preconceitos podem ser postos em questão e dissipados em face de acontecimentos – de crises – que os primeiros não são capazes de explicar nem de compreender sem distorção. É o espaço propriamente político. E é justamente esse espaço que expressões como “novo normal” parecem querer domar, delimitar e encolher até que desapareça, antecipando-se a qualquer questionamento e abertura reconfiguradora dos seus limites por via da imposição, mais ou menos implícita, do quadro normativo vigente, normalizando e “naturalizando” sem debate um acontecimento – a pandemia – que veio pôr ainda mais a nu, de uma forma particularmente brutal e eficaz, as limitações do sistema vigente.

As possíveis consequências da aceitação acrítica deste “novo normal” que nada parece ter de novo estão já no horizonte. O atual modelo socioeconômico está dependente, para o seu crescimento, da criação de dívida – da criação de necessidade cuja satisfação tenha como destino a própria preservação, reprodução e expansão do sistema. Apesar de termos assistido, no início da pandemia, a uma queda nos mercados bolsistas resultante de quebras acentuadas no consumo, assistimos agora a ganhos em bolsa sem precedentes por parte das empresas tecnológicas (FOER, 2020; MATTIOLI, 2020; WATERS et al., 2020), provavelmente devidos a três fatores:

1. Incremento do comércio online, a desmaterialização e a concentração das infraestruturas;

2. Possibilidade de aceleração da revolução tecnológica já em curso, a qual será inevitavelmente também uma revolução do trabalho, afetando os empregos e a subsistência de largos setores da população, com tudo o que isso implica;

3. Centralidade dessas empresas no desenvolvimento, suprimento, implementação e assistência a tecnologias de controle social ao serviço dos Estados, agora embasados em preocupações sanitárias.

Resumindo, *mais do mesmo com novas roupas*: "novo normal".

A discussão pública da pandemia, das suas origens e consequências tem tomado frequentemente a forma, mesmo entre filósofos, de uma discussão sobre a desejabilidade de mais ou de menos Estado. Dada a necessidade urgente de medidas de resposta à crise, os termos da discussão são mais do que compreensíveis, particularmente no Brasil, onde o governo federal se tem evidenciado ora pela ausência negligente, ora pela presença destrutiva na gestão desta crise. Ainda assim, a discussão não deixa de ser um tanto imediatista – pelo menos em termos filosófico-políticos –, uma vez que se realiza nos termos do *status quo* e das alternativas que a sua estratégia de encolhimento do espaço público impõe. Como disse Alain Badiou, pode até ser que a situação emergencial nos conduza a falar uma vez mais de "estado de bem-estar social", mas dificilmente estaremos diante de uma situação nova (BADIOU, 2020, p. 73–74), mesmo que se trate daquilo que nos habituámos a considerar "normal". Isso pode significar, ainda seguindo o raciocínio de Badiou, que nos limitamos a uma discussão que considera uma alternativa entre os candidatos politicamente corretos do sistema – veja-se Biden, nos EUA – e as aberrações que o sistema produz e que são muito úteis para a sua subsistência e expansão – basta olhar para Washington ou, mais perto de casa, para Brasília (BADIOU, 2020, p. 77).

Sem perdermos a relação com a atualidade e com a necessidade de tomar medidas que salvaguardem o bem-estar das populações neste período particularmente difícil, talvez seja o momento de iniciarmos também um debate acerca da possibilidade de um outro estado ou até mesmo de um outro modelo sociopolítico, um modelo que não esteja refém do aparato institucional e normativo

que nos conduziu ao momento atual. Considerando a relação íntima entre as zoonoses – como é o caso da Covid-19, com a depleção ambiental e o risco existencial que esta torna bem presente a muitos outros níveis –, talvez este fosse o momento para uma reflexão política mais radical capaz de dar conta da realidade da crise ecológica nas suas dimensões sociopolítica e natural. Na ausência dessa reflexão, continuaremos seguindo impensadamente na via sem alternativa traçada pelo “novo normal”, julgando com ele dizer algo revolucionário quando, ao invés, legitimamos o estado cada vez mais extremado a que chegámos. Em suma, talvez seja este o momento de abandonar as frases-feitas e os clichês que dominam a nossa vida coletiva e de atender à reivindicação da realidade que tenta irromper da repetição feita de insignificância, impotência, terror e desalento, e fazer-nos articular numa interrogação o escândalo (ARENDT, 2003b, p. 125) que nela se esconde: “de novo, o normal?!!”.

Referências

ARENDT, Hannah. **The Human Condition**. Chicago: University of Chicago Press, 1959.

ARENDT, Hannah. Thinking. In: MCCARTHY, Mary (org.). **The Life of the Mind**. One Volume ed. New York: Harcourt, Inc., 1978.

ARENDT, Hannah. **Lectures on Kant's Political Philosophy / Hannah Arendt ; Edited, and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner**. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

ARENDT, Hannah. **On Revolution**. London: Penguin Books, 1990.

ARENDT, Hannah. Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding). In: KOHN, Jerome (org.). **Essays in Understanding: 1930-1954 - Formation, Exile , and Totalitarianism**. New Editio ed. New York. p. 307–27.

ARENDT, Hannah. Prologue. In: KOHN, Jerome (org.). **Responsibility and Judgment**. New York: Schocken Books, 2003. a. p. 3–14.

ARENDT, Hannah. Some Questions of Moral Philosophy. In: KOHN, Jerome (org.). **Responsibility and Judgment**. New York: Schocken Books, 2003. b. p. 49–146.

ARENDT, Hannah. Introduction “into” Politics. In: **The Promise of Politics**. New York: Schocken Books, 2005. p. 93–200.

ARENDR, Hannah. **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**. London: Penguin Books, 2006.

BADIOU, Alain. Sobre la situación epidémica. In: AMADEO, Pablo (org.). **Sopa de Wuhan: Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandémias**. La Plata: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020. p. 67–78. Disponível em: <https://bit.ly/sopadewuhan>.

BENHABIB, Seyla. **The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004.

FOER, Franklin. What Big Tech Wants Out of the Pandemic. **The Atlantic**, New York, 2020. Disponível em: <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2020/07/big-tech-pandemic-power-grab/612238/>. Acesso em: 7 dez. 2020.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Empire**. Cambridge, Massachusetts & London: Harvard University Press, 2000.

HARVEY, David. Política anticapitalista en tiempos de coronavirus. In: AMADEO, Pablo (org.). **Sopa de Wuhan: Pensamiento Contemporáneo en Tiempos de Pandémias**. La Plata: ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020. p. 79–96. Disponível em: <https://bit.ly/sopadewuhan>.

HEIDEGGER, Martin. **Being and Time**. Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2001.

JONAS, Hans. **The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.

KARL MARX. **Capital I**. Karl Marx/ ed. Moscow: Progress Publishers, 1996. v. 35. Disponível em: <http://www.biodiversitylibrary.org/bibliography/18682>.

MATTIOLI, Dana. Big Tech Companies Reap Gains as Covid-19 Fuels Shift in Demand. **The Wall Street Journal**, New York, 2020. Disponível em: <https://www.wsj.com/articles/amazon-sales-surge-amid-pandemic-driven-online-shopping-11604003107>. Acesso em: 7 dez. 2020.

RANCIÈRE, Jacques. **Dissensus: On Politics and Aesthetics**. London: Bloomsbury, 2013.

WATERS, Richard; LEE, Dave; MURPHY, Hannah; MCGEE, Patrick. Big Tech shows its resilience to pandemic and politics. **Financial Times**, London, 2020. Disponível em: <https://www.ft.com/content/ac8c0714-151b-4c2f-8eb4-2e5c480f9dec#>. Acesso em: 7 dez. 2020.

7. O QUE NOS FAZ JULGAR? AÇÃO E VIDA DO ESPÍRITO NOS ESCRITOS DE ARENDT



<https://doi.org/10.36592/9786587424491-7>

Sônia Maria Schio¹

Resumo

Partindo da pergunta (provocativa) do Evento sobre "Quem sou eu para julgar?" pode-se acrescentar uma outra: "o que nos faz julgar?". Ou seja, questionar o início e o momento no qual são realizadas as averiguações referentes a si, aos outros, ao mundo. Nesse contexto, um primeiro tema poderia ser aquele referente à indagação final a ser respondida, isto é, começando a reflexão com uma pergunta que definiria o fundamento da questão: o julgar, e mesmo as outras faculdades do espírito, em atividade, é passível de avaliação, uma investigação moral ou ética (se ele é bom ou mau, certo ou errado: se há um *ethos*)? Ou há alguma outra possibilidade? A hipótese a ser desenvolvida, a partir de obras conhecidas de Arendt (*A condição humana* - CH, *A vida do Espírito* - VE, *Lições sobre a Filosofia Política de Kant* - LK) junto a alguns artigos (da obra *Responsabilidade e Julgamento* - RJ e da *Dignidade da Política* - DP,) é a de que o julgamento é "o verdadeiro árbitro sobre o certo e o errado, o belo e o feio, o verdadeiro e o falso." (ARENDT, 2004, p. 203 [RJ, "Algumas questões de Filosofia Moral"]) E ele ocorre a partir do gosto, mais especificamente do juízo de gosto ou juízo estético. Assim sendo, não há um *ethos* na vida contemplativa, porém cabe ao juízo tematizá-lo, e o faz não sob uma perspectiva de conhecimento ou de razão, mas estética, de prazer ou desprazer (*Lust und Unlust*), ao menos inicialmente. E aprazer ou desgostar, se não definem a ação, ao menos enviam "subsídios" positivos ou negativos à vontade. Esta, por sua autonomia, pode desconsiderá-los no momento de impulsionar a ação, mas que poderão sê-lo na reflexão e nas ações seguintes, qualificando as escolhas.

Palavras-chave: Arendt; julgar; agir; *ethos*; juízo estético.

1. À guisa de Introdução

Nas contínuas leituras dos textos de Arendt, em contextos em constante mudança (nem sempre para melhor), novas questões surgem. Por exemplo, ao reler o segundo capítulo de *A vida do Espírito* - VE, apareceu a seguinte dúvida: Há um *ethos* na vida do espírito, a partir dos escritos de Arendt? Em outros termos, o que é pensado ou quisto é passível de avaliação sob o viés do certo e do errado, do bom ou do mau? Somente ao julgar cabe tal avaliação, ou nem a este, mas somente a aquilo que é executado, isto é, à ação e aos seus resultados?

¹ Profa. DFil/UFPel.

Nesse aspecto, um parêntese se faz necessário. Ou seja, quanto ao agir: após o ocorrido, não há como desfazer a ação², controlar os resultados ou saber de antemão o que vai decorrer dela. Enfim, a ação se torna parte do mundo humano, história (enquanto fato a ser narrado, mas também História da Humanidade), da qual pode surgir uma experiência, o desejo de vingança, o esquecimento ou a necessidade de reconciliar-se³ com o que ocorreu e continuar a viver e a agir. Além disso, após existir no mundo, o agente se torna responsável pelo que realizou. Dito outramente, o ato é passível de ser averiguado sob o viés moral ou ético, ou os dois⁴, e o agente que o realizou a ser chamado a responder por ele (ser punido ou elogiado).

Para que a ação se torne uma experiência, ela precisará ser interiorizada, pensada e julgada. E isso ocorre no espírito humano. Ou seja, para que haja um "aprendizado", o conteúdo necessitará ser "trabalhado" no mundo interno pelo intelecto (entender o que ocorreu) e pelo pensamento (buscar o significado, as lições a serem extraídas dele)⁵. Além disso, haverá a reflexão sobre ele, um retornar diversas vezes ao ocorrido, porque ele é relevante para a vida do autor e da comunidade. Assim ocorrendo, ele se torna uma experiência que, nesse caso, demonstra que deverá ser evitada (e passará a compor a premissa maior para os julgamentos posteriores).

Retornando ao tema: o título do evento: "Quem sou eu para julgar?" pareceu ser uma oportunidade imperdível para retomar as questões referentes à faculdade judicante. Para tanto, foram elencadas três hipóteses. A primeira afirma que "o certo e o errado dependem do gosto, enquanto juízo estético". Em outros termos, que "não

² Para aprofundar a questão (e lembrá-la) pode-se retornar ao cap. V de *A condição humana*. E também é possível ler sobre o tema em Schio (2012, p. 153-178) e no artigo de Calvet: Ação e pensamento em Hannah Arendt, disponível em <http://www.fafich.ufmg.br/~tcalvet/A%E7%E3o%20e%20Pensamento%20em%20Hannah%20Arendt.pdf> (Acesso em 13/12/2020).

Aproveitando o contexto, pode-se lembrar as características da ação: irreversibilidade, ilimitação, imprevisibilidade, futilidade, evanescência, presentes na obra de Arendt.

³ A vingança não reverte, altera, resolve ou dissolve a ação considerada má. Segundo Arendt (CH), ela somente continua a ação em um outro sentido, com outros desdobramentos. Quanto à reconciliação, Arendt abordou-a no artigo "Compreensão e Política" (ARENDT, 1993b, p. 39-53), incluso na obra *A dignidade da Política*.

⁴ Nesse momento, a moral é conceituada como o conjunto de hábitos, regras, costumes, leis que um grupo social (família, religião, escola, Estado) ensina, impõe, exige de cada um de seus componentes. A Ética é a reflexão, o julgamento, a ciência (estudo) da moral (SCHIO, 2012).

⁵ Essa distinção é exposta por Arendt em várias de suas obras. A título de exemplo, consulte-se VE (1992a, p. 48). Também, Schio (2012, p. 75-81).

há um *ethos* no pensar ou no querer", pois o pensado, o deliberado ou o almejado não são passíveis de averiguação moral ou ética. Tais avaliações, como exposto acima, ocorrem após a ação ser executada, e seus resultados passarem a compor o mundo humano. No mundo interno, na vida da mente, há apenas representação, conceitos ou modelos imaginados.

Na segunda hipótese específica consta que "o julgar, em Arendt, tem o *sensus communis* como base". Para tanto, o pensamento Kantiano, presente na *Crítica da Faculdade do Julgar – KU*, § 40, em especial, contém os pressupostos teóricos que ela utilizou nas aulas denominadas de *Lições sobre a Filosofia Política de Kant – LK*, e que certamente ela consultaria para escrever a terceira parte de *A vida do espírito*, se o seu desaparecimento súbito e precoce não a tivesse impedido.

Nesse momento, o juízo, que é dedutivo, pode ser "determinante" ou "reflexivo". O primeiro é o mais utilizado na vida humana cotidiana. O reflexivo, por seu turno, deve estar apto para o emprego em situações nas quais o juízo determinante for insuficiente ou estiver distorcido, pervertido, não podendo ser aceito. E a "aptidão" refere-se à capacidade do cidadão de sentir prazer e desprazer (*Lust und Unlust*) em um contexto, ou seja, pertencendo a uma comunidade (*sensus comuunis*).

Em terceiro lugar, "a posição do espectador (aquele que julga) é indispensável para o aprimoramento da ação". O espectador é aquele que se afasta do ocorrido para apreciá-lo. Isso não significa que este não possa o mesmo que agira anteriormente. Dito outramente, as tarefas de ator e de espectador podem ser realizadas pela mesma pessoa, porém em dois momentos distintos: um da atuação, outro da reflexão sobre o realizado. A reflexão amplia a conexão entre a vida ativa e a contemplativa, aprimorando a escolha.

2. "O que nos faz ..."

Arendt, na primeira parte da *Vida do Espírito – o Pensar*, intitula o cap. 3 da seguinte maneira: "o que nos faz pensar". E responde à própria pergunta retornando aos gregos – à Platão, mais especificamente, mas também aos modernos Hegel e Nietzsche, assim como aos romanos – Cícero, Epiteto, Boécio (sem esquecer a

retomada dos Estoicos), para encerrar o item com Sócrates e o "dois em um". Nos termos dela: "Nossa questão – 'o que nos faz pensar?' - não procura nem causas nem adjetivos. Sem questionar a necessidade humana de pensar, ela [a pergunta] parte da suposição de que a atividade de pensar está incluída entre as *energeiai*, aqueles atos que (como o de tocar flauta) têm o fim em si mesmo e não deixam nenhum produto, externo e tangível, no mundo em que habitamos." (ARENDT [VE], 1992a, p. 99) E o pensar, para ela, transcende o conhecer, é essencial para uma vida que se pretenda realmente humana.⁶

Pegando emprestado, então, este subtítulo para iniciar a exposição sobre o julgar, uma das faculdades componente da "vida contemplativa" não escrito por ela, mas esboçado em 13 "lições", intenta-se uma resposta. E esta, talvez diferentemente do que pode ser esperado, é: o ser humano julga tudo o que chega aos seus sentidos, ao seu corpo físico. Ou seja: um cheiro ... agradável ou não. Diz-se: "que cheiro bom". Até se pode acrescentar: "me lembra a casa de minha avó" (uma comida, um bolo, por exemplo). Ou algo contrário. Ou um som: "lembro dessa música dos Mamonas⁷: foi muito tocada quando do acidente ..." ou "que mau gosto ..."; ou algo é sentido: "que chuva fria", "que noite agradável para uma cerveja com amigos"; ou se tateia algo: "que susto!". Pode-se observar que esses juízos têm o sujeito senciante como fundamento: o que ele vê, ouve etc. sob a perspectiva do que percebido, suscitado nele, se agradou ou desagradou. Lembrar algo também poderá ser exposto como causando prazer ou desprazer, mas esse é diferente: é um re-sentir, o qual pode ser lógico (gera um raciocínio) ou um refletir (gera um sentimento) porque ocorrem internamente, sem a atuação dos sentidos.

Assim expondo, o viés kantiano da Terceira crítica (*KU*) aparece explicitamente. E isso ocorre: Kant e Arendt o entendem assim. Então, é cabível pensar algo um pouco diferente, porém na temática proposta: "Quem sou eu para

⁶ Nesse momento, é importante relembrar o "Caso Eichmann" (especialmente o cap. VIII de *Eichmann em Jerusalém*: um relato sobre a banalidade do mal) e a Introdução de VE, ou seja, o que levou Arendt a retornar às questões filosóficas.

⁷ "Mamonas Assassinas", foi uma banda brasileira de rock cômico formada em Guarulhos/SP em 1989. Seu som consistia numa mistura de pop rock com influências de gêneros populares, tais como sertanejo, brega, heavy metal, pagode romântico, forró, música mexicana e vira. Em 1996, o grupo foi vítima de um acidente aéreo fatal na Serra da Cantareira/SP. Disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Mamonas_Assassinas. Acesso em 07/12/2020.

julgar?" Em outros termos, é possível direcionar, ou delimitar, a pergunta para o momento no qual são realizadas as considerações referentes ao bem e ao mal sem, contudo, avolumar os pontos de interrogação em torno da questão, ou seja, sem multiplicar as variáveis no problema.

Nesse contexto, poder-se-ia iniciar a reflexão com uma pergunta que adentre no fundamento da questão: interrogar sobre a ação, se ela é boa ou má pertence à moral ou à ética? Ou há outra possibilidade? Definido o problema, a hipótese possui nas obras conhecidas de Arendt (*A condição humana*, *A vida do Espírito*, *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, em especial) junto a alguns artigos ("Algumas questões de Filosofia Moral", por exemplo), os pressupostos teóricos de que o julgamento é "o verdadeiro árbitro entre o certo e o errado, o belo e o feio, o verdadeiro e o falso." (ARENDT, 2004, p. 203) E o julgamento inicia com o gosto, mais especificamente com o juízo de gosto ou juízo estético. Arendt ([LK], 1993, p. 17) afirmou: "Kant descobriu uma faculdade humana inteiramente nova, isto é, o juízo; mas, ao mesmo tempo subtraiu as proposições morais da competência dessa faculdade."⁸

Assim sendo, não há *ethos* nem no pensar, sequer na vontade, pois ele é tematizado no juízo. Em outros termos, o juízo constrói várias possibilidades, e as avalia. E o faz uma a uma, tanto de forma lógica, quanto por meio do gosto. E este momento é o do prazer ou do desprazer (*Lust* e *Unlust*) que causa, no espírito judicante, as alternativas elencadas. Se os resultados não definem a ação, ao menos enviam "subsídios" positivos ou negativos à vontade que, por sua anomia, pode considerá-los ou não, levando à ação. O exercício constante das atividades do espírito aprimora o espírito, e a escolha torna-se mais qualificada⁹. Em outros termos, os conteúdos enviados à vontade, para gerar o impulso ao agir, são mais robustos, mais confiáveis, e a vontade, mesmo sendo autônoma, anômica e espontânea, realizará no mundo externo ações mais coerentes com aquilo que o espírito elaborou.

⁸ Em LK (1993a, p. 93), Arendt explica (entre parênteses) que "Kant não acreditava que os juízos morais sejam o produto da reflexão e da imaginação; desse modo, não são juízos, propriamente falando."

⁹ Com o objetivo de não alongar a exposição, sugere-se a leitura de Arendt: LK (1993a, p. 93-99), 13ª Lição, que tematiza a escolha, assim como o artigo "A crise da cultura: sua importância social e política", da obra *Entre o passado e o futuro* (1992, item II, p. 264-281).

3. O *ethos* e o julgar

Reiterando, no julgar não há um *ethos*, entendido como a avaliação daquilo que está sendo julgado, e nem mesmo da faculdade do julgar. Em outros termos, não há a sobreposição de julgamentos, uma averiguação interna se julgar é bom ou mau, mas sobre os conteúdos averiguados. E nem sobre se julgar é bom ou mau, certo ou errado, isto é, questionando externamente a faculdade. Possivelmente se possa afirmar que julgar é natural ao humano porque ele está no mundo e o sente o tempo todo, avaliando deliberadamente ou não. Mas não é suficiente avaliar o mundo e os outros (como o faz o "homem da massa"), pois é imprescindível julgar a si a as ações praticadas, e pensar sobre o próprio julgar. Além disso, quanto mais o sujeito judicante se dedica à tarefa de ponderar, mais essa faculdade se aprimora. Ou seja, o exercício judicante sobre o conteúdo a ser avaliado (dir-se-ia, interno) e sobre a maneira que o julgar ocorre (externamente, ou seja, questionando o próprio avaliar) é indispensável para a manutenção, consolidação e aperfeiçoamento do julgar.

Brevemente, o mesmo ocorre com o pensar ou o querer: não há *ethos*, uma avaliação do que é pensado ou quisto. Sem uma apreciação moral ou a ética, a qual antecede ou ocorre após a ação, é apenas representação, modelo imaginado. Segundo Arendt, o pensar nada deixa no mundo externo: ele é pura atividade. E a metáfora¹⁰ que ela utiliza é o "tecido de Penélope", presente na obra de Homero, sobre Ulisses: é necessário, a cada novo dia, recomeçar. Para que o pensar se torne "mundano", ele precisa de algum tipo de fazer humano, de fabricação (*work*): ser registrado em um poema, ser dito a alguém, ser pintado, etc.

A vontade, para ser livre, é autônoma, não segue regras ("anomia"). Do contrário, ela não seria livre e não geraria o impulso para o agir, permitindo o inesperado. Em outros termos, o movimento entre o "quero" e "não quero", que inquieta o espírito, somente é resolvido, "pacificado", pela sua transformação em fazer ou reter (denominado de "vontade livre", pura espontaneidade, sem processo ou causalidade), e isso ocorre na ação. A harmonia somente retorna à vontade pelo agir de um modo ou de outro (o que inclui o nada fazer).

¹⁰ Em VE há dois capítulos (o de nº 12 – Linguagem e metáfora e 13 – A metáfora e o inefável) sobre o tema. Também em Schio (2002: "A concepção de metáfora em Hannah Arendt").

Nesse contexto, é preciso lembrar que isso ocorre na mente: ainda não foram geradas consequências externas. Exposto outramente, o conteúdo pode retornar ao pensar, ao julgar. E pode fazê-lo várias vezes, como a experiência de vida diária permite afirmar. E as faculdades da mente, embora independentes, precisam funcionar em conjunto. Ou seja, o pensar fornece conteúdos conhecidos (*Verstand*, que objetiva atingir a verdade) e pensados (*Vernunft*, que busca o significado)¹¹ ao julgar, que atua dedutivamente, e não se limita ao livre arbítrio (a escolha entre alternativas previamente avaliadas), e este conteúdo cabe à vontade livre, enquanto espontaneidade, fazê-los existir no mundo externo ou não. A vontade, então é aquela que liga o mundo interno ao externo pelo impulso (ou não) ao agir.

4. O julgar e o *sensus communis*

A hipótese dois, proposta inicialmente, trata especificamente do julgar. Arendt, nesse momento, retorna deliberadamente a Kant na obra KU¹²: o julgar é dedutivo. Ou seja, há um universal funcionando como uma premissa maior, um particular (uma dúvida, necessidade, por exemplo) que é subsumido a ele, e a resposta deduzida, proveniente, da premissa maior. Se se o universal (premissa maior) for conhecido, como ocorre na maior parte das vezes na vida humana, o juízo é denominado de "determinante". E ele é básico na vida humana, sendo utilizado no cotidiano sem que o a pessoa o perceba, sem precisar "tomar consciência" de que o aplica. Nesse sentido, é um equívoco demonizá-lo: sem ele seria necessário pensar a cada instante: o que fazer, como fazer etc., o que exauriria a pessoa. Por exemplo, que roupa vestir em cada ocasião, o que fazer, quando entrar no carro, entre outras. Ou seja, vestir-se para o esporte, para dormir ... não demanda muito esforço, assim como não é preciso lembrar do Código de Trânsito ao ser condutor ou passageiro de um veículo.

¹¹ Conforme nota 4, acima.

¹² Na Introdução (KU, IV, XXVI): "A faculdade do Juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* (...). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*." (KANT, 1993, p. 23. Grifos do autor.)

Entretanto, se o sujeito judicante precisar da faculdade de julgar para dela derivar algo que funcione como um universal ("inventando", copiando algo etc.), a faculdade é nominada de "reflexiva". Nessa perspectiva é que Arendt pensa o Totalitarismo: a premissa maior imposta pelo Regime Nazista não podia ser utilizada porque decretava excluir, rejeitar, matar seres humanos. Fazia-se necessário, então, encontrar uma outra maneira de agir, e para tal, rejeitar o juízo determinante, utilizando o reflexivo.

A pergunta que se coloca é "como" fazer surgir a possibilidade desse juízo. Isto é, "de onde" o agente judicante vai extrair a premissa maior da dedução. E mais uma vez, Arendt busca em Kant a resposta¹³: a faculdade de julgar, que é especificamente autônoma no juízo reflexivo, consegue conferir a si mesma (isto é, legalmente, conforme às leis de seu próprio funcionamento) princípios. Entretanto, estes princípios são subjetivos, válidos somente para ela, a faculdade judicante, e para o momento em que há a averiguação (não há, então, uma validade geral ou universal). Mas isso não é arbitrário: a obtenção da premissa maior ocorre em analogia com a faculdade cognoscente, isto é, como se fosse oriunda de um processo lógico (ou seja, ambas se baseiam na sensibilidade, na imaginação e no entendimento. A imaginação, porém, com funcionamento distinto da que ocorre quando auxilia o conhecer). Disso resulta que a sua validade também é subjetiva: aquele que a elabora e a utiliza é o responsável único por isso. A conformidade a fins, ou a denominada por Arendt (1993a, p. 97) de a "ideia de um pacto original do gênero humano como um todo e, derivada dessa ideia, a noção de humanidade" é a primeira possibilidade. Mas há outra, amplamente utilizada por Arendt: "a segunda solução de Kant – a meu ver –, de longe a mais valiosa, é a *validade exemplar*." (ARENDT [LK], 1993a, p. 98. Grifos da autora.)

A "validade exemplar" funda-se na tese kantiana de que um particular contém em seu interior uma universalidade (Arendt explica utilizando uma mesa - LK, p. 98).

¹³ Na KU, XXVII, consta: "A faculdade do juízo reflexiva, que tem a obrigação de elevar-se do particular na natureza ao universal, necessita por isso de um princípio que ela não pode retirar da experiência (...). Por isso, só a faculdade de juízo reflexiva pode dar a si mesma um tal princípio como lei e não retirá-lo de outro lugar (...) essa faculdade dá uma lei somente a si mesma e não à natureza" (XXVIII). Essa é a "conformidade a fins", que Kant analisa em seguida (item V da Introdução), mas há também a "validade exemplar" (KU, 1993, p. 85 [§ 22, 67]).

Todavia, "esse exemplar é e permanece sendo um particular que em sua própria particularidade revela a generalidade que, de outro modo, não poderia ser definida. A coragem é como Aquiles etc.", explica ela (ARENDT, 1993a, p. 98) E isso não é subjetivo. Para enfatizar tal possibilidade, Kant (KU, 1993, p. 85 [§22, 67]) escreveu que "em todos os juízos pelos quais declaramos algo belo não permitimos a ninguém ser de outra opinião, sem com isso fundarmos nosso juízo sobre conceitos, mas somente sobre nosso sentimento; o qual, pois, colocamos a fundamento, não como sentimento privado, mas como um sentimento comunitário <*gemeinschaftliches*>." Ele é uma norma ideal, que pode ocorrer a qualquer um (que tenha sensibilidade, imaginação e entendimento). Em outros termos, essa concordância é pressuposta.

A base para tal pressuposição é a de que os seres humanos, além de possuírem um senso comum¹⁴, eles têm um *sensus communis*¹⁵, algo que os habilita a viver com os outros. Arendt ([CH] 1991, p. 287) o explana: "os sentidos como um todo – reunidos e presididos pelo senso comum, que é o sexto e o mais alto de todos os sentidos – integram o homem à realidade que o rodeia." O *sensus communis* relaciona o mundo interno com o externo, adaptando a pessoa a viver com os outros. Por exemplo, ao adentrar em uma sala, não é apenas o corpo (tato) que nela adentra, mas o ser humano em uma completude: ele ouve os sons provenientes da sala, sente o cheiro, vê as pessoas - como elas o recebem, olham ou o ignoram. O sexto sentido, então, reúne todas as sensações e elabora um modo de portar-se no grupo: cumprimentando, sorrindo e indo conversar com alguém, ou ficando calado, sentando-se em silêncio, ou ainda, retornado à porta e saindo, etc.

¹⁴ "O entendimento humano comum <*der gemeine Menschenverstand*>, que como simples são-entendimento (ainda não cultivado) é considerado o mínimo que sempre se pode esperar de alguém que pretenda chamar-se homem, tem por isso também a honra não lisonjeira (...) entende-se algo como o *vulgare*, que se encontra por toda a parte e cuja posse absolutamente não é nenhum privilégio ou vantagem." (KANT, 1993, p. 139 [KU, § 40, 156]. Grifos do autor.)

¹⁵ "Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário <*gemeinschaftliches*>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro*." (KANT, 1993, p. 140 [§ 40, 157]. Grifos do autor.)

O oposto do *sensus communis* é um *sensus privatus*: em Arendt, LK, p. 82 e 91, por exemplo.

5. A reflexão é imprescindível à escolha

Aquilo que chega à sensibilidade e que se torna perceptível, isto é, que se destaca da multiplicidade, suscita, ainda em nível estético, um juízo: *Lust* ou *Unlust*, prazer ou desprazer. E este sentimento se manifesta como bom ou ruim, satisfatório ou desprezível, belo ou repugnante, certo ou errado, a ser repetido ou evitado, buscado ou repelido. Por exemplo, da diversidade de sons que entornam um ser humano, ocorre um trovão. O corpo, ao captar, estremece, pois o som estridente assusta: causa desgosto. Este, normalmente, é o juízo estético resultante. Após, pode ocorrer a busca de compreender o que ocorreu: um conhecimento. Por meio de conceitos, a pessoa entende que foi um fenômeno meteorológico. Disso pode surgir um juízo moral ou ético: a chuva atrapalhará o projeto de fazer uma caminhada ao ar livre. A ocorrência pode findar assim, ou gerar novos juízos: em época de seca, a chuva é esperada, então é egoísmo colocar o próprio interesse, o bem individual, acima daquele da comunidade.

O retornar sobre o ajuizado, sentindo prazer ou desprazer pelo que é sentido, por exemplo, sentir-se egoísta por não querer que chova, chama-se "reflexão". O desgosto, causado pelo mau sentimento com relação à chuva, faz com que o sujeito senciante rejeite tal pensamento, e afaste sentimento. Isso ocorre porque o sentimento que contraria o bem comum causa uma rejeição a si mesmo. Kant e Arendt esperam que esse sentimento leve o sujeito judicante a "mudar sua apreciação": é bom que chova, pois haverá água nas represas, as plantas ficarão regadas, o ar será purificado, a cidade ficará mais limpa. Essa nova reflexão causará uma apreciação positiva de si mesmo, um *Lust*. É como se o eu-espectador avaliasse o eu-ator: será um mau agente se for egoísta; bom se ficar contente que chova, reduzindo a estiagem.

Esse prazer reforça o espírito a buscar ressentir isso, ou seja, repetir o prazer de forma continuada, de maneira renovada (sempre). Há, segundo os autores citados, uma tendência a pensar, julgar e agir de maneira a gerar autoaprovação: gera-se, no interior do ser humano, uma satisfação consigo mesmo: para ser feliz, o humano precisa sentir-se digno da felicidade (ARENDT [LK], 1993, p. 29). E, nesse momento, há a coincidência do pensamento de Kant com o de Sócrates com relação à

coerência consigo mesmo para sentir-se bem, em harmonia e, portanto, com dignidade frente a si mesmo.

Em outros termos, pode-se concluir que não há um *ethos* nem na faculdade nem no apreciar um conteúdo, mas que surgirá daquilo que será sentido ao representar os resultados: com a aprovação, há prazer; é correto; deverá para ser realizado. Se houver desprazer, há rejeição, significando que o conteúdo deve ser evitado. Entretanto, para a ação existir no mundo exterior, caberá à vontade emitir um "imperativo" de "faça" ou de "retenha" o ato. A questão da vontade extrapola o demandado pela hipótese. Porém, a segunda parte da obra *A Vida do Espírito* está completa, podendo subsidiar a investigação sobre o tema.

A reflexão reforça a necessidade de funcionamento síncrono entre as faculdades de pensar, julgar e querer. Essa harmonia na vida contemplativa possibilita uma vida ativa – *labor, work and action*, em especial essa última – qualitativamente melhor. Na esfera público-política, aquela do ser humano como cidadão, o julgar o torna mais apto para a vida com os outros porque mais ciente de si, mais coerente e humano.

Considerações Finais

No momento atual, mais um momento de crise, em especial no Brasil de 2020, a explicitação da concepção arendtiana de julgar parece distante, abstrata, impossível. Isso porque o vivido no cotidiano aponta para uma perspectiva antropológica negativa: o ser humano é mau, egoísta, massificado. Talvez uma exposição mais detalhada do pensamento político dela permitiria um vislumbre mais específico, mais atraente e com maiores expectativas. Nesse sentido, pode-se afirmar que Arendt tem esperança porque entendia que o ser humano está "equipado" para, ao sentir o mundo, pensá-lo e julgá-lo com mais acuidade e atuar nele. Ele possui a sensibilidade (um corpo no mundo), o entendimento (a capacidade racional) e a imaginação (atuando tanto de forma reprodutiva, no conhecer, como produtiva, no juízo de gosto). Além disso, há o entorno, múltiplo, colorido, sonoro, repleto de coisas, naturais ou não, e existem as pessoas. Estas, por mais distantes e caladas, expressam algo, convivem, ocupam o espaço/mundo com os outros, de

algum modo. Há constantemente a potencialidade de reativar as faculdades da mente diante das coisas do mundo e das pessoas que nele estão. E de preservar ou de alterar o mundo a partir do pensado, julgado e quisto.

Dito outramente, no pensamento de Arendt, com pressupostos kantianos, há um potencial filosófico que não é passível de ser exposto em poucas linhas.¹⁶ Ela acredita que o ser humano pode superar a condição de "homem da massa" porque ele pode tanto ativar quanto manter ativa a vida do espírito em contato com a vida ativa; de que há a necessidade de conviver com os outros, não por motivos econômicos ou por segurança, mas porque a vida da mente o exige. Que há a possibilidade de resgatar o bom humor, a solidariedade, a fala e a escuta do outro, a amizade, a confiança.

Talvez, em época de pandemia, com o isolamento social, com o distanciamento, se perceba que Arendt estava certa ao afirmar que um ser humano precisa de outro e de outros como ele, para sentir-se vivo, humano e feliz. Que viver entre paredes, por maior que seja a habitação, não é suficiente: o corpo e a mente, o ser em completude, necessita do meio ambiente, de ar livre, de ver e ser visto, mesmo em nível de vida privada. A vida com os pares, então, se mostra imprescindível. E as tecnologias, que auxiliam na resolução de vários problemas cotidianos, não servem para abraçar, por exemplo. Que a possibilidade de se colocar no lugar do outro, imaginativamente, carece, também, de tornar-se um "encontrar o outro" empiricamente. Que o "entendimento são"¹⁷ somente é preservado em um espaço compartilhado. Então, ressurge a esperança de que o lugar do ser humano é no mundo compartilhado. E nesse, o julgar acontece, assim como o agir. Mas é preciso, e é possível, qualificar a faculdade de julgar.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 5 ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1991.

¹⁶ Nesse sentido, pode-se sugerir a leitura do cap. IV da Tese de Schio (2008), sobre a relação entre os juízos estéticos, éticos e políticos.

¹⁷ "*Gesund Verstand*", exposto por Kant na KU, § 40 (158; 159 [1993, p 140-141]), composto por: 1. Pensar por si, a máxima do Iluminismo; 2. Pensar no lugar de qualquer outro, ou "pensar alarado" e o pensar consequente, ou coerente.

_____. **A vida do espírito:** o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/UFRJ, 1992a.

_____. Crise na cultura: sua importância social e política. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Nova Perspectiva, 1992b. p. 248-281.

_____. **Lições sobre a filosofia política de Kant.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.

_____. Compreensão e Política. **A dignidade da política.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993b. p. 39-53.

_____. **Eichmann em Jerusalém:** um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

_____. Algumas questões de Filosofia Moral. **Responsabilidade e Julgamento.** São Paulo: Cia das Letras, 2004. p. 112-212.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo.** Trad. de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

SCHIO, Sônia Maria. A concepção de metáfora em Hannah Arendt. In: MARTINATO, Fátima J. (org.). **Poliantéia.** Caxias do Sul: EDUCS, 2002. p. 113-131.

_____. **Hannah Arendt:** a estética e a política (do juízo estético ao juízo político). Tese de doutorado, Porto Alegre: UFRGS, 2008. Disponível em <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/14684>.

_____. **Hannah Arendt:** história e liberdade (da ação à reflexão), Porto Alegre: Clarinete, 2012.

8. REFLEXÕES SOBRE A RECUSA DA LIBERDADE A PARTIR DE HANNAH ARENDT E FIÓDOR DOSTOIÉVSKI



<https://doi.org/10.36592/9786587424491-8>

Vanessa Sievers de Almeida¹

Sempre se acusa os poetas de mentir. E isso é justo.
Só deles esperamos verdade (não dos filósofos, de quem esperamos pensamento).
Diante de uma exigência tão terrivelmente inalcançável – como não mentir?

Hannah Arendt

O tema da liberdade política ocupa um lugar central no pensamento de Hannah Arendt. É a liberdade que pode atribuir dignidade à existência humana e somente ela pode levar à felicidade pública. E, no entanto, há aqueles que rejeitam a liberdade. Como entender essa recusa? Haverá pessoas que não querem ser livres? A quem ou a que se sujeitam?

Essas questões são abordadas por Arendt em seu livro *Sobre a revolução*. Nele a autora trata das revoluções modernas, especialmente a francesa e a americana. Embora destaque diferenças importantes entre ambas as revoluções, avalia que as duas fracassaram. Correia (2014, p. 179) salienta que Arendt, apesar de esboçar a “imagem [...] da Revolução Americana como vitoriosa, na medida em que culminou na fundação de um novo corpo político”, mais adiante mostrará também o malogro dessa revolução. O “espírito revolucionário” não sobreviveu, e a nova forma de governo não resultou na participação política dos cidadãos. Entre as possíveis razões para isso, Arendt destaca a recusa da liberdade como um ponto crucial.

A rejeição da liberdade é também o tema do famoso monólogo do grande inquisidor, personagem do romance “Os irmãos Karamázov”, de Fiódor Dostoiévski, trazido por Arendt para sua reflexão sobre a revolução. A autora avalia que a

¹ Doutora em Educação pela Universidade de São Paulo. Professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia. Contato:vanessa.sievers.a@gmail.com

literatura muitas vezes se revela mais capaz de contribuir para nossa compreensão das experiências e dos acontecimentos históricos do que arrazoados conceituais. Segundo Heuer e Lühe (2007, p. 7, trad. minha), "a significância de literatura e arte na obra e no pensamento de Hannah Arendt até hoje foram abordados apenas pontualmente", e, no entanto, "autores, obras, motivos e conceitos literários desempenham um papel importante nele". Em *Sobre a revolução* Arendt (2011, p.120) ressalta: "mais vale recorrermos aos poetas". Nesse livro, duas obras em especial a inspiram em suas reflexões: *Billy Budd, marinheiro* de Hermann Melville, e "O grande inquisidor" de Fiódor Dostoiévski. Quanto a este último, Arendt (2011, p. 123) explica que "a história clássica do outro lado, não teórico, da Revolução Francesa, a história da motivação por trás das palavras e ações de seus atores principais, é 'O grande inquisidor'" e ressalta que são os escritores que "mostram abertamente, concretamente, embora de maneira poética e metafórica, é claro, a que empreendimento trágico e fadado à ruína haviam se lançado os homens da Revolução Francesa, quase sem o saber" (ARENDT, 2011, p. 119).

Pretendo reler essa estória² clássica de Dostoiévski, destacar alguns dos principais argumentos do grande inquisidor e investigar de que forma eles reaparecem nas reflexões de Arendt sobre o fracasso da constituição da liberdade, não somente no diz respeito à Revolução Francesa, mas também em relação à Revolução Americana, que, apesar de mais bem sucedida em alguns aspectos, acaba também por falhar.

A minha tentativa será, portanto, realizar um "exercício de pensamento" que vai além do livro de Arendt, como veremos em seguida. Penso ser possível e profícuo *imaginar* um diálogo entre o grande inquisidor, personagem de Dostoiévski, e o pensamento de Arendt sobre as experiências revolucionárias. Suspeito, inclusive, embora não possa afirmá-lo, que o poema do grande inquisidor tenha inspirado Arendt mais do que ela expõe em seu texto.

² Uso a grafia "estória" para manter a distinção que Arendt faz entre estória (*story*) e história (*history*), seguindo assim a tradução revisada por Adriano Correia de *A condição humana* (ARENDT, 2010).

O lugar do poema “O grande inquisidor” no texto de Hannah Arendt

As duas obras literárias são lembradas pela autora ao tratar do papel que a bondade e a compaixão exerceram na Revolução Francesa. O rompimento com uma velha ordem e o início de uma nova configuração política, que vai em par com a valorização do espaço secular, agora emancipado da autoridade religiosa, faz surgir novamente e com toda sua veemência uma questão que sempre foi fundamental para os seres humanos: “o problema do bem e do mal”. Arendt (2011, p. 119) afirma que não se poderia

[...] colocar a pavorosa questão do bem e do mal, não pelo menos no quadro das tradições ocidentais, sem levar em conta a única experiência realmente válida, realmente convincente do amor ativo pela bondade como princípio inspirador de todas as ações que a humanidade ocidental teve ocasião de conhecer, isto é, sem lembrar a figura de Jesus de Nazaré.

É justamente essa figura que os escritores abordados por Arendt fazem reaparecer em suas obras. Na história de Melville, é o marinheiro Billy – um jovem bom e inocente como uma criança. Na obra de Dostoiévski é o próprio Jesus que volta à Terra.

Inspirada pela estória desses personagens, Arendt afirma que a bondade absoluta e a compaixão são impróprias enquanto princípios políticos. Na política os cidadãos não obedecem a valores absolutos e suas ações não resultam diretamente de suas paixões, mas julgam e agem a partir de seus pontos de vista e considerando os de outros, enunciados no debate público. A política gira em torno da palavra dita e debatida.

As estórias literárias mostram, cada uma à sua maneira, que a bondade e a compaixão extrapolam o âmbito político, porque são mudas: não fazem uso do argumento, do julgamento, da palavra e do debate, isto é, não possuem caráter político. Billy é tão bom que não sabe como reagir diante do mal, lhe faltam as palavras e, talvez sem querer, age de modo violento. O Jesus de Dostoiévski

permanece calado, mas se compadece do inquisidor e reage ao longo discurso dele com um gesto significativo, porém silencioso.

É preciso destacar que Arendt não põe em xeque a própria bondade, que é uma qualidade inquestionável. Entretanto, é justamente por ser incontestável que não se presta ao âmbito político, já que não se submete ao exame das opiniões, nem às decisões conjuntas, mas se impõe como algo absoluto, ou seja, algo que está além da esfera dos assuntos humanos. A autora também não duvida da nobreza da compaixão, contudo nos alerta de que esse sentimento pertence à esfera das relações entre indivíduos. Quando deslocado dessa esfera, facilmente se transforma no lamento geral sobre a miséria de todos os sofredores ou da grande massa dos pobres, e pode degenerar em um discurso de piedade. A piedade, por sua vez, justifica medidas não políticas e, em última instância, a violência.

"O poema do grande inquisidor" mostra, portanto, que o bem absoluto é mudo e de natureza não política. Jesus apenas se expressa num gesto – ele beija o inquisidor quando este encerra seu longo e desesperado monólogo. É notável que Arendt em nenhum momento se refere à argumentação do grande inquisidor dedicada à questão da liberdade humana, já que esse discurso trata de nada menos do que da questão central de seu livro *Sobre a revolução*. O tema do poema é a proposta de liberdade que Jesus trouxe para os seres humanos, mas que, segundo o inquisidor, é inviável, já que vai além das capacidades deles. A liberdade os sobrecarrega e eles preferem se submeter a um senhor do que suportar o fardo das decisões livres. As palavras do inquisidor formulam de modo radical a recusa da liberdade. Arendt, porém, não analisa o conteúdo dessa fala impressionante; a autora apenas se detém no tema da compaixão muda de Jesus e da piedade falsa do inquisidor que quer salvar as massas. Suspeito, contudo, como disse acima, que suas inspirações em Dostoiévski e, em específico, nesse poema vão além desse ponto.

A estória do poema

Em 1880 o escritor russo Fiódor Dostoiévski publica o romance "Os irmãos Karamázov", considerado a síntese de toda sua obra (BEZERRA, 2008, p. VII).

Schnaidermann (2018, p. 197) considera Dostoiévski o “escritor-filósofo por excelência” e explica que “a grande força de sua obra consiste em ter dado intensidade dramática e ficcional a ideias. Em seus livros, elas deixam de ser abstratas e passam a ser algo vivo, carnal, de presença imediata”. Na primeira fileira dessas ideias de Dostoiévski está a liberdade (MENDONÇA, 2019)³.

Em determinado momento da estória dos irmãos Karamázov, dois deles se encontram: Ivan, o cético, revoltado contra um mundo em que ocorrem atrocidades imperdoáveis e o sofrimento dos mais inocentes e vulneráveis, as crianças, e seu irmão mais novo Alieksiêi, também chamado de Aliócha, para quem Ivan explica tudo isso. Aliócha se caracteriza por sua fé inabalável nos seres humanos e, no enredo se destaca como a figura que no meio de uma estória de ódio e desespero é aquele que ama incondicionalmente até os mais depravados e, por sua vez, é amado por todos.

Ivan conta a Aliócha que ele inventou um poema e passa a expô-lo. A história do poema se situa no século XVI em Sevilha no auge da inquisição. Um dia depois de o grande inquisidor ter queimado cem hereges num extraordinário espetáculo, Jesus volta à Terra. Em poucas palavras, o autor conta como nesse momento se repetem os eventos de sua primeira vinda à Terra: a multidão o reconhece e se comove; Jesus se compadece com os sofredores e realiza milagres. Quando ele, diante da catedral, ressuscita a menina morta, entra em cena a marcante figura do velho inquisidor, que é seguido por “seus tenebrosos auxiliares e escravos e a guarda ‘sagrada’” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 346). A multidão se cala e se curva diante dessa figura poderosa que manda prender Jesus. Todos, aterrorizados, permanecem em silêncio. À noite o inquisidor visita Jesus em sua cela e se dirige a ele num longo monólogo de acusação, anunciando que o queimará como um herege no dia seguinte. No centro da acusação está o fato de que Jesus quinze séculos antes havia proposto aos seres humanos a liberdade – a liberdade de crença e a inteligência livre. “Desejaste o amor livre do homem para que ele te seguisse livremente, seduzido e cativado por ti. Em vez da firme lei antiga, doravante o próprio homem deveria

³ A título de exemplo menciono o final de *As memórias do subsolo*, em que o narrador faz um afirmação que lembra o discurso do grande inquisidor: “Bem, experimentai, por exemplo, dar-nos mais independência, desamarrai a qualquer de nós as mãos, alargai o nosso círculo de atividade, enfraquecei a tutela e nós... eu vos asseguro, no mesmo instante pediremos que se estenda novamente sobre nós a tutela” (DOSTOIÉVSKI apud MENDONÇA, 2019, p. 71-72).

resolver de coração livre o que é o bem e o que é o mal, tendo diante de si apenas a tua imagem como guia" (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 353). Com isso, explica o velho, Jesus sobrecarregou os pobres seres humanos, incapazes de tomar decisões de tal grandeza. O homem não quer sentir o peso da liberdade, não deseja deliberar sobre seu destino, nem decidir a respeito do bem e do mal, mas prefere se submeter a alguém que lhe mostre um caminho, que domine sua consciência e lhe ofereça segurança e felicidade.

Pois em vez de fundamentos sólidos para tranquilizar para sempre a consciência humana, tu lançaste mão de tudo o que há de mais insólito, duvidoso e indefinido, lançaste mão de tudo o que estava acima das possibilidades dos homens, e por isso agiste como que sem nenhum amor por eles – e quem fez isto: justo aquele que veio dar a própria vida por eles! Em vez de assenhorear-se da liberdade dos homens, tu a multiplicaste e sobrecarregaste com seus tormentos o reino espiritual do homem para todo o sempre (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 353).

O inquisidor não somente denuncia que Jesus exigiu demais dos homens, mas que ele sabia o que estava fazendo porque fora alertado pelo espírito do mal que o tentou no deserto. Dostoiévski, neste ponto, se refere ao trecho no Evangelho de Mateus (4, 1-11) que relata como Jesus foi tentado pelo diabo por três vezes. Para o inquisidor, as três tentações mostram de modo supremo quão fraco são os seres humanos que, diferentemente de Jesus, que resistiu às tentações em nome da liberdade, desejam justamente a realização dessas tentações. O povo não quer a liberdade, mas, antes de mais nada, o pão, depois, a crença no milagre, isto é, um crença que não requer julgamentos próprios, e, finalmente, a submissão a um senhor. Jesus naquele momento no deserto teve a oportunidade de realizar todos esses desejos do povo e, assim, o teria deixado feliz: transformando as pedras em pão, pulando do alto do templo para ser carregado pelos anjos e aceitando o domínio sobre os reinos do mundo inteiro. Jesus, porém, resistiu às três tentações em nome de uma liberdade ilusória que trouxe o sofrimento e a infelicidade.

O inquisidor, porém, se compadeceu do sofrimento do povo e reverteu o estado das coisas: sujeitou o povo a seu domínio, oferecendo-lhe segurança e bem-estar. Enfim, o velho, por amar a humanidade mais do que Jesus a amava, a sujeitou e, num

imenso esforço, conseguiu substituir sua liberdade pelo pão, pela tranquilidade e pela felicidade. Finalmente o inquisidor anuncia que Jesus, com sua volta, estava atrapalhando seu grandioso plano e, por isso, o queimaria como um herege. Acrescenta ainda: “amanhã verás esse rebanho obediente que, ao primeiro sinal que eu fizer passará a arrancar carvão quente para a tua fogueira [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 360).

Enquanto o inquisidor expõe longamente suas acusações, teorias, seus feitos e planos, Jesus se mantém em silêncio, o que angustia o inquisidor que, ao terminar sua fala, aguarda, ansioso, por uma resposta. “O velho queria que o outro lhe dissesse alguma coisa ainda que fosse amarga, terrível. Mas de repente ele (Jesus) se aproxima do velho em silêncio e calmamente lhe beija a exangue boca de noventa anos. Eis toda a resposta.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 364).

O gesto mudo de compaixão é tudo que vem de Jesus. Esse é o momento que Arendt destaca em *Sobre a revolução*. No entanto, podemos entender que em suas reflexões posteriores, em especial sobre a questão social e a felicidade privada, ela retoma o conteúdo do poema. As três tentações que inviabilizam a proposta de liberdade, segundo a exposição do inquisidor, aparecem como ameaça à realização da “*constitutio libertatis*” proposta pelas revoluções. Também para Arendt, a prioridade do pão e da felicidade, a renúncia da capacidade de julgar e a submissão voluntária a um tirano constituem “tentações” que podem levar à recusa da liberdade. No que segue, analisaremos em que medida Arendt “dialoga” com as três tentações expostas pelo inquisidor. Nisso, desconsideraremos alguns aspectos exclusivamente religiosos e enfocaremos as questões ético-políticas.

A primeira tentação: o pão

A primeira tentação é lembrada pelo inquisidor nas seguintes palavras:

Lembra-te da primeira pergunta: mesmo não sendo literal, seu sentido é este: 'Queres ir para o mundo e estás indo de mãos vazias, levando aos homens alguma promessa de liberdade que eles, em sua simplicidade e em sua imoderação natural, sequer podem compreender, da qual têm medo e pavor,

porquanto para o homem e para a sociedade humana nunca houve nada mais insuportável do que a liberdade! Estás vendo essas pedras neste deserto escaldado e escaldante? Transforma-as em pão e atrás de ti correrá como uma manada a humanidade agradecida e obediente [...]'. Entretanto, não quiseste privar o homem da liberdade e rejeitaste a proposta, pois pensaste: que liberdade é essa se a obediência foi comprada com o pão? Tu objetaste, dizendo que nem só de pão vive o homem [...] (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 350-351).

Segundo o inquisidor a história da humanidade mostrou que não Jesus, mas sim seu tentador tinha razão. O pão é prioritário, porque é uma necessidade concreta, que se impõe com mais força do que a vaga ideia de liberdade. Diante da escolha, os homens preferem o pão.

Arendt (2010), por sua vez, também afirma que o atendimento das necessidades vitais é mais premente do que qualquer outra atividade – afinal precisamos sobreviver, cuidar de nossa vida e de nosso bem-estar. Em *A condição humana* a atividade do trabalho, mediante o qual respondemos à condição da vida, está entre as três atividades humanas fundamentais. O que nos faz trabalhar e consumir os frutos dessa atividade é a necessidade que forçosamente precisa ser satisfeita. Esse processo de produção e consumo, no entanto, não deixa espaço para a liberdade. É por isso que Arendt distingue o âmbito das necessidades da esfera política, o lugar da ação livre. A política precisa ser preservada das demandas vitais – que não têm caráter político porque não permitem deliberação, mas apenas exigem sua satisfação. Uma política que se coloca a serviço do processo vital se desfigura e passa a ser uma atividade de administração das necessidades coletivas – cujos critérios, porém, não são a liberdade ou a possível pluralidade de opiniões, mas simplesmente a eficiência na gestão do bem-estar. Os imperativos econômicos impõem obediência ou, em outras palavras, instauram a tirania da necessidade econômica.

As revoluções são acontecimentos políticos. Arendt (2011) explica que surgem para iniciar uma nova configuração política e não, como muitas vezes se pensa, para obter justiça social. Conjugavam dois objetivos: primeiro, a libertação de um regime tirânico e, em seguida, a constituição de um novo corpo político. Assim, a

revolução não deve ser confundida com uma insurreição em que os mais pobres tomam o poder dos mais ricos, ou com um golpe em que um novo grupo se instala no governo. O propósito da revolução é abolir a monarquia e constituir uma república, que permite a participação política de todos os cidadãos.

Arendt separa a política com tanta ênfase dos assuntos econômicos e sociais porque, na sua análise, foi justamente no momento em que a questão social se impôs no curso da revolução que a política perdeu a sua vez e, com isso, a revolução perdeu o seu sentido. Assim, na França no final do século XVIII, a pobreza e, com isso, as necessidades biológicas irresistíveis subjugaram os assuntos políticos.

Foi sob o império dessa necessidade que a multidão se precipitou para ajudar a Revolução Francesa, inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à ruína, pois era a multidão dos pobres. Quando apareceram no palco da política, a necessidade apareceu junto com eles, e o resultado foi que o poder do antigo regime se tornou impotente e a nova república se mostrou natimorta: a liberdade teve de se render à necessidade, à premência do processo vital em si (ARENDT, 2011, p. 93-94).

Daí em diante a questão social imperou no curso da Revolução Francesa, como uma força incontestável. Tudo que era feito em nome da necessidade dos miseráveis ou simplesmente em nome do povo era legítimo. "O rumo da Revolução Francesa, quase desde o início, foi desviado desse curso de fundação [da liberdade] pela imediatez do sofrimento; [...] e foi movido pela ilimitada imensidão tanto da miséria do povo quando da piedade inspirada por essa miséria." (ARENDT, 2011, p. 130) A necessidade que era em si mesma violenta desencadeou um processo de guerra.

A exclamação de Robespierre – "A república? A monarquia? Conheço apenas a questão social" (ARENDT, 2011, p. 89) – se assemelha à fala do inquisidor, personagem-profeta situado pela narrativa no século XVI, que diz ao preso: "Sabes tu que passarão os séculos e a humanidade proclamará através da sua sabedoria e da sua ciência que o crime não existe, logo, também não existe pecado, existem apenas os famintos?" (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 351).

Para Arendt, o pão enquanto necessidade imperiosa não deixa espaço para a liberdade, nem para a ética ou a política. Penso, contudo, que aqui não se trata de uma opção e que a prioridade do pão de quem passa fome não pode ser chamada propriamente de uma *recusa* da liberdade. A fome talvez impossibilite a liberdade, mas não se trata evidentemente de uma rejeição deliberada – provavelmente não na perspectiva do faminto.⁴

Na Revolução Americana a questão social surge de modo diferente do que na França. Segundo Arendt, na América do Norte os atores políticos inicialmente não se preocupavam com ela. Entretanto, o que parece estranho e reprovável aos nossos olhos é que a escravidão não se colocava no foco das atenções. Em relação a isso, Arendt explica que a instituição escravocrata parecia não fazer parte do cenário político e não foi levada em conta, permanecendo mergulhada numa obscuridade mais cruel ainda do que a obscuridade da pobreza (ARENDT, 2011, p. 107)⁵.

Na suposta ausência da questão social, os pais fundadores se dedicaram à tarefa política de constituir uma república. Nesse sentido, foram mais bem sucedidos do que os revolucionários franceses, explica Arendt. Porém, a constituição não pôde garantir a sobrevivência da liberdade. Também aqui a questão social acabou se sobrepondo à possibilidade da participação política, com a diferença de que o problema, neste caso, não residia na pobreza, mas na “paixão fatal pelas riquezas rápidas” (ARENDT, 2011, p. 184). Essa paixão ameaça a constituição política, por mais sólida que seja. No momento em que escreve seu livro, publicado em 1963, Arendt afirma que só o futuro pode dizer se a estrutura política será “capaz de resistir às palhaçadas frívolas de uma sociedade interessada no enriquecimento e no consumo, ou se cederá sob a pressão da riqueza, assim como as comunidades europeias cederam sob o peso da desgraça e do infortúnio” (ARENDT, 2011, p. 185).

⁴ A compreensão da questão social em Arendt é um assunto polêmico. A resposta ou a atenção que Arendt dá ao tema da pobreza é avaliada insuficiente e/ou problemática. A esse respeito ver os artigos “A questão social em Hannah Arendt”, de Odílio Aguiar e “Política e pobreza: com Arendt, contra Arendt”, de Adriano Correia.

⁵ A pouca atenção dada à população negra escravizada, na Revolução Americana, é digna de nota e, a meu ver, inaceitável; ainda mais porque, como explica Arendt (2011, p. 107), “Jefferson, e outros, em menor grau, tinham consciência do crime primordial sobre o qual se fundava a sociedade americana, se ‘tremíamos quando pensávamos que Deus é justo’ (Jefferson), era porque estavam convencidos da incompatibilidade entre o sistema escravista e a instauração da liberdade”.

A alternativa diante da qual os cidadãos americanos se encontram, portanto, é a escolha entre liberdade e prosperidade e não, como os franceses, entre liberdade e fome. Há aqui uma diferença fundamental à qual Arendt parece dar pouca atenção. Na América do Norte os cidadãos estão diante de uma *opção*: participar dos assuntos políticos ou cuidar exclusivamente de seu bem-estar privado. Em determinado momento ela constata que a maioria deles *recusa* a participação política e, com isso, a liberdade, e *escolhe* a dedicação ao consumo e à riqueza.

O fim do governo, para eles, continuava a ser a autopreservação (...). Em vez de vir para a praça pública, onde a excelência pode brilhar, eles *preferiram*, por assim dizer, escancarar suas residências particulares ao "consumo conspícuo", ostentar suas riquezas e exibir aquilo que, por sua própria natureza, não se presta a ser visto por todos. (ARENDT, 2011, p. 105, grifo meu).

Trata-se portanto de uma escolha em favor do consumo e em detrimento da liberdade. Nesse sentido, Arendt (2011, p. 277) prevê que "o crescimento econômico algum dia pode se revelar uma maldição, e não um bênção, e em nenhuma hipótese ele pode levar à liberdade ou constituir prova de sua existência".

O crescimento econômico da nação ou o desejo do indivíduo pela riqueza rápida levam à recusa de uma liberdade possível. Em oposição a isso, buscar satisfazer a fome não pode ser julgado da mesma forma. Junto com o grande inquisidor poderíamos dizer que os famintos não podem ser responsabilizados por elegerem o pão. Ou como também Arendt (2011, p. 186) ressalta, "a liberdade chega apenas para aqueles cujas necessidades foram atendidas". A autora, contudo, é infeliz ao afirmar que "a riqueza e a pobreza são apenas as duas faces da mesma moeda" e que "as cadeias da necessidade não precisam ser de ferro; [mas] podem ser feitas de seda." (ARENDT, 2011, p. 186). Há perguntas que Arendt não fez, mas que devem ser feitas. Em que medida as cadeias de seda são uma tentação à qual, se o quiséssemos, poderíamos resistir? Dito de outro modo, o *animal laborans* para quem o processo vital tornou-se um prazer em lugar de um fardo não poderia fazer outra opção? Não lhe cabe uma responsabilidade maior do que àquele que precisa cuidar de sua sobrevivência?

Entretanto, concordamos com Arendt (1960, p. 110, trad. minha, grifos meus), quando ela salienta em *A condição humana* que existe o perigo de a submissão ao processo vital nem ser percebida como uma escolha:

Os homens só podem ser livres se *sabem* da necessidade e sentem seu fardo em cima de seus ombros. Quando o trabalho se torna tão leve que não mais é uma maldição, existe o perigo que ninguém mais deseje se libertar da necessidade, isto é, que os homens sucumbem à necessidade, *sem sequer saber que são coagidos*.

Afinal, fica a questão, se eles *não sabem* porque são incapazes ou se *não querem saber* que há escolhas que vão além da inserção total no processo vital.

A segunda tentação: a fé miraculosa ou a renúncia da capacidade de julgar

O grande inquisidor formula a segunda tentação da seguinte maneira:

Quando o terrível e sábio espírito te pôs no alto do templo e te disse: 'Se queres saber se és filho de Deus atira-te abaixo, porque está escrito que os anjos o sustentarão (...) e então saberás se és filho de Deus e provarás qual é tua fé em teu pai', tu, porém, após ouvi-lo, rejeitaste a proposta e não cedeste nem te atiraste abaixo. Oh, é claro, aí foste altivo e esplêndido, como um deus, mas os homens, essa fraca tribo rebelde – logo eles serão deuses? (...) será que poderias admitir, ainda que por um minuto, que os homens também estariam em condição de enfrentar semelhante tentação? Terá a natureza humana sido criada para rejeitar o milagre, e em momentos tão terríveis, essenciais e torturantes de sua alma, ficar apenas com a livre decisão do seu coração? (...) ansiavas pela fé livre e não pela miraculosa. Ansiavas pelo amor livre e não pelo enlevo servil do escravo diante do poderio que o aterroriza de uma vez por todas. Mas até nisto tu fizeste dos homens um juízo excessivamente elevado, pois, é claro, eles são escravos ainda que tenham sido criados rebeldes (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 354-355).

O inquisidor apresenta uma interpretação no mínimo peculiar da resposta de Jesus à segunda tentação: é em nome da livre decisão do coração ou da fé livre que

Jesus resistiu à tentação. Em termos arendtianos poderíamos dizer que Jesus optou pela liberdade de julgamento em lugar da submissão a um poderio que ostenta sua força. É importante destacar que o termo “milagre” aqui nada tem a ver com a apropriação de Arendt desse termo em suas reflexões sobre liberdade, nas quais o milagre está relacionado à capacidade humana de iniciar algo inesperado. No discurso do inquisidor, a fé miraculosa aparece como a crença numa força sobre-humana à qual a razão e o julgamento se subjugam; o mistério isenta o ser humano da tortura de ter de pensar por si mesmo e do medo de tomar as suas decisões que, é claro, podem posteriormente se revelar como falhas. Trata-se do desejo de delegar as decisões fundamentais a um ser superior por não confiar em sua própria capacidade de dar um rumo à sua existência.

O enorme desafio de pensar, julgar e agir por conta própria sem poder recorrer a nenhuma autoridade externa ao ser humano que, em última instância, lhe forneceria os princípios para suas decisões, está posto também para os homens das revoluções. Arendt dedica grande parte de sua obra *Sobre a revolução* ao problema de não haver um fundamento último e absoluto que pudesse estabelecer a base estável e duradoura da constituição da república. O que ou quem garantiria que os homens não estavam no caminho errado? Seriam realmente eles mesmos, humanos, falíveis e limitados, que teriam de tomar decisões sobre um novo mundo? Com que autoridade fariam isso?

Segundo Arendt (2011, p. 209-210), com as revoluções vem à tona “o problema mais elementar de todos os corpos políticos modernos: sua profunda instabilidade decorrente de alguma falta elementar de autoridade”. O problema é que, dentro do quadro da tradição ocidental,

[...] a autoridade como tal se tornara inconcebível sem alguma espécie de sanção religiosa, e como era tarefa das revoluções instaurar uma nova autoridade, sem o auxílio dos costumes e precedentes e sem a aura dos tempos imemoriais, elas não podiam senão realçar com clareza ímpar *o velho problema* não da lei e do poder *per se*, mas *da fonte da lei que conferiria legalidade às leis positivas e positivadas, e da origem do poder que conferiria legitimidade a todos os poderes* (ARENDT, 2011, p. 210-211, grifos meus).

Se lembrarmos das palavras do grande inquisidor, podemos dizer que a grande responsabilidade de decidir por conta própria sobre o fundamento último da autoridade é muito pesada para os homens. Segundo Arendt, a total liberdade de decidir os princípios ou valores que, em última instância, dariam origem à nova ordem do mundo, resultavam numa tarefa que parecia demasiado grande aos revolucionários. Em ambas as revoluções, procuraram-se saídas para esse problema elementar, buscando uma legitimação inquestionável para a lei, seja ela o "deus da natureza", os direitos naturais e inalienáveis, o endeusamento do povo na Revolução Francesa, o culto ao Ser Supremo proposto por Robespierre, o "grande Legislador do Universo" de John Adams ou as "verdades autoevidentes" de Jefferson.

O grande inquisidor novamente se apresenta aqui como um espécie de profeta: "o homem não tem condições de dispensar os milagres, [e] criará para si novos milagres" (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 354). "E assim será até o fim do mundo, mesmo quando os deuses também desaparecerem na Terra: seja como for, hão de prosternar-se diante dos ídolos" (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 352). Em outras palavras, os homens preferem a crença no milagre e no mistério à possibilidade de tomar decisões cuja grandeza assusta.

É claro que Arendt, embora discuta o mesmo problema que o inquisidor, não concorda com suas conclusões. A autora, de certo modo, salva a esfera política de uma autoridade absoluta que a transcende, atribuindo à própria política a capacidade de criar o seu fundamento – um fundamento tão estável que proporciona uma nova autoridade. Para Arendt, o próprio ato de fundação contém em si o princípio que continuará valendo daí em diante.

O princípio que veio à luz naqueles anos cruciais quando foram lançadas as fundações [...] era o princípio da promessa mútua e da deliberação comum; e de fato foi o próprio acontecimento que decidiu, como havia insistido Hamilton, que os homens "são realmente capazes [...] de estabelecer um bom governo a partir da reflexão e da escolha [...]" (ARENDT, 2011, p. 273).

Arendt é otimista no que tange a prevalência dos princípios exclusivamente político-mundanos. Para os próprios pais fundadores parece que seguir a ética cristã

ou agir politicamente não representavam alternativas mutuamente excludentes. A fé não diminuía a liberdade política, nem o grande desafio de julgar por conta própria sobre um princípio fundante. Para eles certamente não poderia haver dignidade humana sem a certeza de valores que transcendiam a capacidade humana. Nesse sentido, John Adams indaga:

Há possibilidade de que o governo das nações possa cair na mãos de homens que pregam o mais desconsolado de todos os credos, que os homens não passam de pirilampos e que *tudo* isso não tem um pai? É esta a maneira de tornar o homem enquanto homem um objeto de respeito? Ou é tornar o próprio assassinato tão indiferente quanto atirar em passarinhos, e o extermínio da nação rozilla tão inocente quanto comer os ácaros de um pedaço de queijo? (ADAMS apud ARENDT, 2011, p. 247)

Para os pais fundadores, a liberdade política não excluía sua fé cristã. Entretanto, sabiam que essa fé não poderia lhes oferecer prescrições sobre a configuração da república, nem tirar a grande responsabilidade de tomar decisões que colocariam os trilhos para a vida das próximas gerações.

Do ponto de vista do grande inquisidor, seriam eles os poucos seres humanos que são como deuses porque preferem sua liberdade de julgamento à opção da maioria de se sujeitar a outro que tome por eles as decisões?

A terceira tentação: a dominação

Em determinado momento o inquisidor chega a admitir que seu plano de dominar o povo é, na verdade, a realização das três tentações. O que aparentemente é realizado em nome de Jesus de fato é o plano do espírito tentador que ele, o inquisidor, está executando – não em proveito próprio, mas para o bem do povo:

Já faz exatos oito séculos que recebemos dele aquilo que rejeitaste com indignação, aquele último dom que ele te ofereceu ao te mostrar todos os reinos da Terra: recebemos dele Roma e a espada de César, [...] seremos os Césares, e então pensaremos na felicidade universal dos homens. Entretanto, naquele

momento ainda podias ter pegado a espada de César. Por que rejeitaste o último dom? Aceitando esse terceiro conselho do poderoso espírito, tu terias concluído tudo que o homem procura na Terra, ou seja: a quem sujeitar-se, a quem entregar a consciência e como finalmente juntar todos no formigueiro comum. [...] Tu te orgulhas de teus eleitos, mas só tens eleitos, ao passo que nós damos tranquilidade a todos [...], sob nosso domínio todos serão felizes e não mais se rebelarão nem exterminarão uns aos outros em toda a parte, como sob tua liberdade (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 356-357).

Dominar a humanidade é torná-la feliz, isentando-a do grande problema da liberdade. Havendo alguém que garanta a tranquilidade e a segurança dos seres humanos, eles, afortunados, poderão conviver como num "grande formigueiro" e deixarão de "exterminar uns aos outros".

Com isso, o inquisidor toca talvez na questão central do livro *Sobre a revolução*. Por que a revolução que almejava a liberdade política acabou trazendo novas formas de dominação? Entre outros pontos, podemos destacar que a tentação de uma vida tranquila, voltada para as "bênçãos" do âmbito doméstico se sobrepôs à disposição de assumir responsabilidade política, vinculada a possíveis sacrifícios. Quando, porém, a busca de felicidade privada ganha prioridade, o espírito revolucionário se esvai, e a constituição não mais é vista como garantia da participação política, mas funciona como proteção do indivíduo e de seus propósitos. A política, por sua vez, é delegada a poucos que devem zelar pela segurança e o bem-estar da maioria. Assim, o povo abre mão de sua liberdade política e concorda em ser governado por uma pequena classe política.

Arendt (2011, p. 181) lamenta que, na Revolução Americana,

[...] a ênfase se transferiu quase de imediato do conteúdo da Constituição, isto é, a criação e divisão do poder e do surgimento de um nova esfera [...] para a Declaração de Direitos, que continha as devidas limitações constitucionais ao governo, em outras palavras, ela se transferiu da liberdade pública para a liberdade civil, da participação nos assuntos públicos em favor da felicidade pública para a garantia de que a busca da felicidade privada seria protegida e incentivada pelo poder público.

A autora, em nenhum momento, questiona a importância das liberdades do indivíduo, mas o objetivo revolucionário nunca foi simplesmente a conquista do Estado de Direito. Em tese, os direitos do indivíduo poderiam ser garantidos também numa monarquia constitucional. No centro da revolução, porém, não está a garantia dos direitos do indivíduo, mas a pergunta sobre quem delibera sobre os rumos do mundo, isto é, sobre os assuntos públicos.

Mesmo os Estados Unidos que se constituem como república não tiveram êxito nesse sentido. O desejo de Jefferson de que "cada um [dos cidadãos] sentisse 'que é um participante no governo dos assuntos, não apenas num único dia de eleição durante o ano, mas todos os dias [...]'" (ARENDT, 2011 p. 319), não se realizou. O que restou dos "princípios, aos quais, seguindo a linguagem política setecentista, chamamos de liberdade pública, felicidade pública, [ou] espírito público [...] foram as liberdade civis, o bem-estar individual da maioria e a opinião pública como a maior força a governar uma sociedade democrática e igualitária" (ARENDT, 2011, p. 281).

Parece que os cidadãos não desejam mais a participação quando seus direitos estão minimamente garantidos; muito pelo contrário, anseiam, sobretudo, por se ver livres da política. Arendt avalia como decepcionante que até os pais fundadores que tiveram a experiência da felicidade pública não souberam dar o devido valor a ela.

[...] do começo ao fim, o desejo de Jefferson de um espaço de felicidade pública e a paixão de John Adams pela "emulação" [...] entram em conflito com o desejo implacável e fundamentalmente antipolítico de estar *desobrigado de qualquer dever e cuidado público*; de criar um mecanismo de administração do governo por meio do qual o homens possam controlar os governantes e, ao mesmo tempo, gozar as vantagens do governo monárquico, ser "governados sem precisar agir", "não exigir tempo para a supervisão ou a escolha dos agentes públicos, ou para a aprovação de leis" [...] (ARENDT, 2011, p. 182-183, grifo meu).

Trata-se, portanto, do desejo de delegar a tarefa do governo; não somente para ter alguém que cuide do bem-estar econômico, mas também para ter o direito de não se preocupar com os assuntos públicos e de se livrar da responsabilidade

política. Recusar essa responsabilidade significa, porém, se submeter ao governo de outrem.

Assim a política perde sua dignidade, porque apenas lhe resta a tarefa de proteger os cidadãos em suas realizações privadas. Até Jefferson, o grande idealizador da república, se pronuncia nesse sentido: ele "iria também insistir em que a felicidade reside fora da esfera pública, 'no seio e no amor de minha família, na companhia de meus vizinhos e meus livros, na atividade sadia em minhas terras e meus negócios'" (ARENDT, 2011, p. 174).

A tentação de poder se dedicar à felicidade privada, vendo-se livre das tarefas políticas, finalmente é realizada por uma democracia representativa que ainda mantém o direito dos cidadãos de escolher os seus representantes, além de protegê-los de possíveis abusos de poder.

O grande inquisidor foi mais radical ao afirmar que o ser humano tem uma natureza escrava que deseja se sujeitar. Se o cidadão arendtiano desiste da participação política, o ser humano de Dostoiévski abre mão de qualquer tipo de liberdade, não desejando sequer uma liberdade negativa que o proteja contra arbitrariedades. A suprema felicidade é não ter de decidir mais nada, tornar-se uma criança sujeita aos cuidados de quem governe por ela.

A liberdade política – felicidade ou fardo?

Arendt dá grande ênfase à noção de "felicidade pública", o que, na perspectiva atual, talvez possa causar estranhamento. Geralmente vemos a responsabilidade política e a participação nos assuntos públicos como ônus, mostrando, em alguns casos, talvez uma atitude nobre e a satisfação de poder contribuir para um projeto maior, mas dificilmente entendemos que a atuação política seja uma experiência de felicidade.

Contudo, é justamente nesse ponto que Arendt insiste. Em sua obra a "liberdade política" é sinônimo de "felicidade pública", com a única diferença que na Europa se usava a primeira expressão e na América do Norte a segunda.

A questão é que os americanos sabiam que a liberdade pública consistia em participar de assuntos públicos e que as atividades ligadas a esses assuntos não constituíam de maneira alguma um fardo; ao contrário, proporcionavam aos que se encarregavam delas um sentimento de felicidade que não encontrariam em nenhum outro lugar. [...] as pessoas iam às assembleias de suas cidades [...] não só por obrigação e menos ainda para atender aos próprios interesses, mas acima de tudo porque gostavam de discutir, de deliberar e de tomar decisões (ARENDT, 2011, p. 163).

A participação política é experimentada aqui como a "recompensadora alegria que surge de estar na companhia de nossos semelhantes, de agir conjuntamente e aparecer em público", como diz Arendt (2003, p. 325) em outro lugar. Contudo, a experiência política que os participantes das assembleias municipais na América do Norte, da comuna e das sociedades populares na França ou nos conselhos populares em outras revoluções tiveram não se transforma numa possibilidade duradoura. Ela chega ao seu fim quando os partidos tomam o poder e no momento em que o sistema representativo institui uma classe de políticos que atua em lugar do povo. A experiência da liberdade enquanto felicidade de poder participar das decisões mais relevantes de sua comunidade ou de seu país sequer será lembrada pela tradição revolucionária.

No último capítulo de seu livro, Arendt realça que o engajamento do povo nas repúblicas elementares é o "tesouro perdido" das revoluções. Essas experiências poderiam mostrar ao grande inquisidor que o povo não recusa a liberdade nem se sente sobrecarregado por ela, mas, muito ao contrário, quer a liberdade e é capaz de agir politicamente. Mais adiante, porém, Arendt (2011, p. 344) surpreende quando, no final de suas reflexões, afirma "que o modo de vida político nunca foi e nunca será o modo de vida da maioria" e explica que

[...] as paixões políticas – a coragem, a busca da felicidade pública, o gosto pela liberdade pública, uma ambição que luta pela excelência, independentemente não só da posição social e dos cargos administrativos, mas até da realização e do reconhecimento [...], são extraordinárias *em qualquer circunstância* (ARENDT, 2011, p. 344-345, grifo meu).

A opção pela liberdade, portanto, não foi e nunca será a de todos, sequer a da maioria. Será que essa afirmação vai ao encontro do grande inquisidor para quem a grande maioria recusa a liberdade para gozar de uma felicidade que a liberdade não permite? O velho se gaba:

Oh, nós finalmente os persuadiremos a não se orgulharem, pois tu os encheste de orgulho e assim os ensinaste a ser orgulhosos; nós lhes demonstraremos que eles são fracos e que não passam de míseras crianças, mas que a felicidade infantil é mais doce de que qualquer outra. [...] Sim, nós os faremos trabalhar, mas nas horas livres do trabalho organizaremos sua vida como um jogo de crianças, com canções infantis, coro e danças inocentes (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 358).

Essa me parece ser a descrição da felicidade dos seres humanos que se transformaram integralmente em *animal laborans*, com a única diferença que o *animal laborans* não se submete a um senhor personificado, mas ao processo vital: trabalhar e consumir para ser feliz. Conforme o tempo livre do trabalho vai aumentando, esses seres podem se dedicar a "canções infantis e danças inocentes" ou, como Arendt diria, a seus passatempos. Em *A condição humana* ela mostra que o senhor que domina o *animal laborans* é impessoal, mas talvez por isso até mais poderoso.

O que restava era uma "força natural", a força do próprio processo vital, à qual todos os homens e todas as atividades humanas estavam igualmente sujeitos [...]. O último estágio da sociedade de trabalhadores [...] requer de seus membros um funcionamento puramente automático, como se a vida individual realmente houvesse sido submersa no processo vital global da espécie e a única decisão exigida do indivíduo fosse deixar-se levar, por assim dizer, abandonar a sua individualidade [...] e aquiescer a um tipo funcional, entorpecido e "tranquilo" de comportamento (ARENDT, 2010, p. 402-403).

Esse *animal laborans* não abre mão da liberdade porque é movido pela fome. Fica então a pergunta: por que ele recusa a liberdade? Será que de fato não quer ser livre? Parece que a sociedade encontrou seu senhor que lhe proporciona uma vida que ela prefere à liberdade. Assim, encontramos em Arendt a resposta à pergunta do

grande inquisidor: “a quem sujeitar-se?” e à sua constatação de que os homens querem se subjugar a um senhor de autoridade inquestionável:

[...] o homem procura sujeitar-se ao que já é irrefutável, e irrefutável a tal ponto que de uma hora para outra todos os homens aceitam uma sujeição universal a isso. Porque a preocupação dessas criaturas deploráveis não consiste apenas em encontrar aquilo a que eu ou outra pessoa deve sujeitar-se, mas em encontrar algo em que todos acreditem e a que se sujeitem, e que sejam forçosamente todos juntos. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 352).

Quando o senhor é incontestável – como é o caso do processo vital – não resta mais dúvida nem espaço para se fazer alguma escolha. Assim, o processo vital descrito por Arendt realiza as três tentações: ele oferece o pão, dispensa o julgamento livre e se apresenta como o senhor do universo, inquestionável e irrefutável.

Numa sociedade desse tipo parece não haver espaço para a felicidade pública e, no entanto, nada nos obriga a aceitar as coisas como são. O inquisidor se vê atrapalhado em seus planos por Jesus e seus eleitos, isto é, seu projeto não funciona perfeitamente, enquanto permanecem aqueles que optaram pela liberdade. Também Arendt (2003, p. 245) acredita que ainda há alguns poucos que optarão pela liberdade, os que acreditam que “está ao alcance do poder do pensamento e da ação humana interromper tais processos [presumivelmente automáticos]”.

É duvidoso, porém, que esses poucos encontrarão a felicidade pública. Arendt parece muito otimista ao caracterizar o ato de assumir responsabilidade pelo mundo comum como uma felicidade. O próprio John Adams por vezes enaltece o prazer que os homens têm ao participar dos assuntos públicos, mas, em outros momentos, vê na política apenas um mal necessário. Alguns terão de fazer o sacrifício de assumir a responsabilidade política para que outros possam ser felizes. Assim ele escreve numa carta para sua esposa:

Tenho de estudar a política e a guerra para que meus filhos possam ter liberdade para estudar matemática e filosofia [...], geografia, história natural e construção naval, navegação comércio e agricultura, para dar aos filhos deles o direito de

estudar pintura, poesia, música, arquitetura, estatuária, tapeçaria e porcelana (ADAMS apud ARENDT, 2011, p. 364).

A ação política e o julgamento livre podem não ser um paraíso, mas um inferno, quando o mundo não é da forma como o desejamos e quando pouco podemos fazer. John Adams não quer isso para seus filhos e, no entanto, ele mesmo se engaja na política. O personagem Hamlet, mencionado por Arendt em outro momento, também não quer isso para si e, não obstante, não consegue rejeitar a responsabilidade pelo mundo comum, dizendo: "O tempo está fora dos eixos. Ó ódio maldito ter nascido para colocá-lo em ordem" (SHAKESPEARE apud ARENDT, 2003, p. 242).

Assim, diante de uma liberdade que exige sacrifícios, finalmente podemos pensar que, hoje, mais instigante do que a questão sobre a possível recusa da liberdade é a pergunta: por que alguns escolhem a liberdade se podem recusá-la? Da minha parte, espero, com Arendt (2010), que essas escolhas, mesmo que raras, possam ser um lembrete sempre presente de que não nascemos para morrer, mas para começar algo novo.

Referências bibliográficas

AGUIAR, Odílio. A questão social em Hannah Arendt. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 27 n. 2, p. 7-20, 2004.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Roberto Raposo. Revisão e apresentação Adriano Correia. 11. ed. revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. **Denktagebuch**. Herausgegeben von Ursula Ludz, Ingeborg Nordmann. München: Piper, 2002a, 2 Bde.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 1990a.

_____. **Sobre a revolução**. Tradução Denise Bottmann. São Paulo; Companhia da Letras, 2011.

_____. **Vita activa** oder Vom tätigen Leben. München: Piper, 1960.

BEZERRA, Paulo. Um romance-síntese. In: DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. Tradução e posfácio Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2008, p. VII-XVIII.

CORREIA, Adriano. **Hannah Arendt e a modernidade**: política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. Política e pobreza: com Arendt, contra Arendt, In: **Cadernos de Ética e de Filosofia Política**, São Paulo, n. 28, p. 109-121, 2016.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. Tradução e posfácio Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2008.

HEUER, Wolfgang/LÜHE, Irmela. Vorwort. In: HEUER, Wolfgang/LÜHE, Irmela (Hrsg.). **Dichterisch denken: Hannah Arendt und die Künste**. Göttingen: Wallsteinverlag, 2007, S. 7-9.

MENDONÇA, Paulo. Dostoiévski e Graciliano Ramos: literaturas do subsolo. In: **Revista de literatura e cultura russa**, São Paulo, v. 10 n. 13, p. 67-85, 2019.

SCHNAIDERMAN, Boris. Para Boris Schnaidermann autor é "escritor-filósofo" por natureza. [Entrevista concedida a] José Geraldo Couto. In: **Literatura e sociedade**. Edição especial. n. 26, p. 195-198, 2018.

