



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EVANDRO DA FONSECA COSTA

DO OCASO DO AMOR AO MUNDO AO *AMOR MUNDI*:
singularidade e responsabilidade em Hannah Arendt –
implicações ético-políticas

Recife
2020

EVANDRO DA FONSECA COSTA

DO OCASO DO AMOR AO MUNDO AO *AMOR MUNDI*:

**singularidade e responsabilidade em Hannah Arendt –
implicações ético-políticas**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Prática

Orientador: Dr. Junot Cornélio Matos

**Recife
2020**

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

C837d Costa, Evandro da Fonseca.
Do ocaso do amor ao mundo ao *amor mundi* : singularidade e
responsabilidade em Hannah Arendt – implicações ético-políticas /
Evandro da Fonseca Costa. – 2020.
296 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Junot Cornélio Matos.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa Integrado de Doutorado em Filosofia da UFPB-UFPE-UFRN,
Recife, 2020.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Alienação (Filosofia). 3. Singularidade. 4.
Responsabilidade. 5. Ética. 6. Arendt, Hannah, 1906-1975. I. Matos, Junot
Cornélio (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2020-111)

EVANDRO DA FONSECA COSTA

DO OCASO DO AMOR AO MUNDO AO *AMOR MUNDI*:

**singularidade e responsabilidade em Hannah Arendt –
implicações ético-políticas**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em: 13/03/2020

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Junot Cornélio Matos (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Thiago André Moura de Aquino (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Examinador Externo)
Universidade Federal do Ceará

Prof. Dr. Flávio Henrique Albert Brayner (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

Na “menina dos olhos do mar”
descobri o mundo como
“casa do acolhimento”, *bet-‘ani*.

À Betânia e ao Recife,
pelos mágicos 30 anos de amor e frevança.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Junot Cornélio Matos, pela acolhida amiga, pela estima cativante, pela atenção cuidadosa e pela confiança, imprescindíveis desde a primeira hora do doutorado.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPE, nas figuras de seus professores e técnicos, pelo acolhimento, pela contribuição e pelo atendimento sempre profissional e humano.

Ao IFPE – Campus Recife, especialmente nas figuras do seu Diretor Geral e Coordenadores da DAFG pela acolhida e apoio efetivo com a pronta liberação parcial para o doutorado.

Aos colegas da CAFS – Coordenação Acadêmica de Filosofia e Sociologia do IFPE – Campus Recife, pelo companheirismo, pela compreensão e pelo carinho ao longo dessa jornada.

Aos membros participantes do ENCONTRO INTERNACIONAL HANNAH ARENDT, muitos dos quais são citados nesta tese, pela acolhida, estímulo e contribuição acadêmica.

Ao Prof. Roberto Markenson, pela amizade, pela disponibilidade, pelo carinho cuidadoso do mestre que, por gestos e palavras, ele tão bem encarna.

Ao Prof. Jesus Vázquez, pelo incentivo, pelos ensinamentos e pela forma inspiradora como tão bem encarnou, ao longo de sua vida acadêmica, o exercício do filosofar.

Ao José Robson Santiago, doutor no trato com a bela Língua Portuguesa, pelo carinho de irmão e pelo cuidado em corrigir o texto, respeitando nosso idiossincrático estilo redacional.

À Betânia, Héber e Tales, sem os quais não me sentiria em casa no mundo, respectivamente pelo amor e compreensão, pelo carinho e revisão das traduções, pela paciência e apoio.

RESUMO

Do ocaso do amor ao mundo ao *amor mundi*: singularidade e responsabilidade em Hannah Arendt – implicações ético-políticas parte da constatação de que nas contemporâneas sociedades de massas torna-se cada vez mais urgente a exigência ético-política de contraposição à possibilidade de reedição do fenômeno totalitário. Nesse contexto, verifica-se a atualidade do pensamento de Hannah Arendt que, atenta a essa realidade, confere à singularidade e à responsabilidade os contornos da contestação e da resistência. Por esse veio interpretativo-compreensivo da mirada ético-política arendtiana, este trabalho, cujo foco é investigar o entrelaçamento das concepções de singularidade e de responsabilidade na obra de Hannah Arendt, trilha um caminho que vai do ocaso do amor ao mundo ao desafio do *amor mundi*. Nesse percurso, que se inicia por uma análise da alienação do mundo na modernidade, passa pela abordagem dos conceitos de ação, pensamento e juízo e chega ao delineamento de uma perspectiva ética na obra da autora, corrobora-se a tese de que o entrelace de singularidade e de responsabilidade é um modo genuíno de articular uma compreensão das imbricações entre ação, pensamento e juízo em Hannah Arendt, cujos rebatimentos ético-políticos permitem entrever, em sua obra, os traços de uma ética da responsabilidade política pelo mundo. Sob o horizonte da interconexão de humanidade e mundanidade, que situa o emergir da singularidade no espaço-*entre* os homens, demonstra-se que a obra de Arendt é expressão de uma decisiva concepção da singularidade humana na configuração de um *quem* que se revela como ser do mundo enquanto e à medida que com os outros desvela o mundo e compartilha da responsabilidade pelo que é comum. Tal responsabilidade efetiva-se na conexão entre os modos de politicamente se fazer presente pela experiência da ação e pela atividade judicativa do pensamento representativo que, por sua vez, são imprescindíveis na implementação de uma interação eu-mundo-outro que se pauta por uma ética da responsabilidade política pelo mundo. Será, pois, no entrelace de singularidade e responsabilidade que a abordagem arendtiana encontrará, em última instância, o suporte da ação em sua acepção performática, agonística e não-soberana, o arrimo para o desdobrar do pensamento como exercício de compreensão do que acontece e a base para a articulação e sustentação da atividade do juízo que, nesse pôr-se do pensamento junto aos outros, se torna ponte entre filosofia e política.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Alienação do mundo. Singularidade. Responsabilidade. Ação. Pensamento/Juízo. Amor ao mundo.

ABSTRACT

From the sinking of love to the world to *amor mundi*: singularity and responsibility in Hannah Arendt – ethical-political implications. come from the finding that in the contemporary mass societies becomes more and more urgent the ethical-political exigency of contraposition to the possibility of reissue of the totalitarian phenomenon. In this context, is verified the currentness of Hannah Arendt's thinking that, attentive to this reality, gives singularity and responsibility to the contours of the contestation and the resistance. For that interpretive-comprehensive vein of the Arendtian ethical-political glance, this work, whose focus is investigate the interlacing of conceptions of singularity and responsibility in the work of Hannah Arendt, track a path that goes from the sinking of love to the world to the challenge of *amor mundi*. In this path, which begins with an analysis of the alienation of the world in modernity, it passes through the approach of the concepts of action, thought and judgment, and reaches the delineation of an ethical perspective in the work of the author, corroborates the thesis that the intertwining of singularity and responsibility is a genuine way of articulating an understanding of the imbrications between action, thought and judgment in Hannah Arendt, whose ethical-political repercussions allow us to glimpse, in her work, the traces of an ethics of political responsibility for the world. Under the horizon of the interconnection of humanity and worldliness, which situates the emerge of singularity in space-*between* men, it is demonstrated that Arendt's work is an expression of a decisive conception of human singularity in the configuration of a *who* reveals himself as a being of the world while and as he, with others unveils the world and shares responsibility for what is common. Such responsibility takes effect in the connection between the ways of making itself politically present through the experience of action and through the judicial activity of representative thought, which, in turn, are essential in the implementation of the I-world-other interaction that is guided by an ethics of political responsibility for the world. It is, therefore, in this intertwining of singularity and responsibility that the Arendtian approach will find, in the last instance, the support of action in its performative, agonistic and non-sovereign sense, the backer to the unfolding of thought as an exercise in understanding what happens and the basis for articulation and sustaining the activity of the judgment which, in this way of thinking with others, becomes a bridge between philosophy and politics.

Keywords: Hannah Arendt. Alienation from the world. Singularity. Responsibility. Action. Thought/Judgment. Love to the world.

LISTA DE ABREVIATURAS

ABF	<i>A ação e a busca da felicidade</i>
CH	<i>A condição humana</i>
CR	<i>Crises da república</i>
DP	<i>A dignidade da política. Ensaio e conferências</i>
EJ	<i>Eichmann em Jerusalém. Um relato sobre a banalidade do mal</i>
Ens-I	<i>Compreender: Formação, exílio e totalitarismo. Ensaio (1930-1954)</i>
Ens-II	<i>Thinking without banister. Essays in understanding (1953-1975)</i>
EPF	<i>Entre o passado e o futuro</i>
EsJ	<i>Escritos Judaicos</i>
HTS	<i>Homens em tempos sombrios</i>
LFPK	<i>Lições sobre a filosofia política de Kant</i>
LSA	<i>Love and Saint Augustine</i>
LWA	<i>Trabalho, obra, ação (2018 – em inglês; 2006 – em português)</i>
OT	<i>Origens do totalitarismo. Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo</i>
PP	<i>A promessa da política</i>
QP	<i>O que é política?</i>
RJ	<i>Responsabilidade e julgamento</i>
RV	<i>Rahel Varnhagen</i>
SR	<i>Sobre a revolução</i>
SV	<i>Sobre a violência</i>
VE	<i>A vida do espírito. O pensar, o querer e o julgar</i>

Nota: esta lista contém apenas as abreviações de títulos das obras de Hannah Arendt utilizadas.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	DO OCASO DO AMOR AO MUNDO: FACETAS MODERNAS DA ALIENAÇÃO DO MUNDO	18
2.1	ERA MODERNA E ALIENAÇÃO DO MUNDO: SUBJETIVISMO, TECNOCIENTIFICIDADE E MEDO DO ACASO.....	24
2.1.1	A Introspecção cartesiana e uma nova concepção de senso comum	27
2.1.2	A ciência moderna e a inversão entre o fazer e o contemplar	32
2.1.3	A racionalidade tecnocientífica e a representação técnico-utilitária do mundo	37
2.1.4	Sob o espectro da instrumentalização... ou do medo do acaso	45
2.2	MUNDO MODERNO E ALIENAÇÃO DO MUNDO: VITALISMO, ASCENSÃO DO SOCIAL E SOCIEDADE DE MASSAS	51
2.2.1	O <i>animal laborans</i> e a inversão entre a vida e o mundo	54
2.2.2	A ascensão do social e a funcionalização da atividade política	64
2.2.3	A sociedade de massas e o flerte com o colapso do mundo e do homem	76
3	AÇÃO, PENSAMENTO E JUÍZO: DOS MODOS DE ENTRELAÇAR SINGULARIDADE E RESPONSABILIDADE	88
3.1	AÇÃO, SINGULARIDADE E RESPONSABILIDADE: DA IMBRICAÇÃO ENTRE O REVELAR DO <i>QUEM</i> E O DESVELAR DO MUNDO	91
3.1.1	Pluralidade e natalidade: preâmbulo a uma antropologia política do <i>quem</i>	95
3.1.2	Discurso e ação: a qualidade reveladora das palavras e dos atos humanos	107
3.1.3	Singularidade e narração: das heroicas desventuras de Antônio Balduino	117
3.2	PENSAMENTO E JUÍZO: D'OUTROS MODOS DE ENTRELAÇAR SINGULARIDADE E RESPONSABILIDADE	133
3.2.1	Pensamento, singularidade e responsabilidade: do desafio de compreender à conexão entre pensamento, memória e moralidade	135
3.2.1.1	A atividade de pensar: o desafio de compreender o que acontece	135
3.2.1.2	Pensamento, memória e moralidade: um modo de deitar raízes e de assumir um lugar no mundo	148

3.2.2	Juízo, singularidade e responsabilidade: da exigência de pensar politicamente à conexão entre juízo, experiência e beleza	155
3.2.2.1	Situando a questão: demarcando a chave interpretativo-compreensiva arendtiana	155
3.2.2.2	Do juízo político arendtiano: desde a apropriação criativa do juízo estético kantiano	160
3.2.2.3	Juízo, experiência e beleza: da bisonhice da verdade à experiência do belo evento	174
4	DO AMOR MUNDI OU DAS IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS DO ENTRELAÇAR DE SINGULARIDADE E RESPONSABILIDADE	189
4.1	DA RUPTURA TOTALITÁRIA E SEUS IMPASSES ÉTICO-POLÍTICOS: SOB A URGÊNCIA DO DEVER DE MEMÓRIA	194
4.1.1	Sob a ruptura totalitária do fio da tradição	196
4.1.2	O caso Eichmann: superfluidade do agente e banalidade do mal	211
4.2	PENSAR, JULGAR E AGIR: DA RADICALIDADE ÉTICO-POLÍTICA DO AGENTE RESPONSÁVEL	220
4.2.1	Da exemplaridade subversiva: a responsabilidade pela escolha de si (enquanto escolha do outro)	221
4.2.2	Da desobediência civil: a responsabilidade pelo mundo	227
4.2.3	Moral e política (ou do fundamento da obrigação política)	235
4.3	POR UMA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE POLÍTICA PELO MUNDO	244
4.3.1	Indo ao ponto: da exigência de preservar a possibilidade de julgar	249
4.3.2	Do <i>não mundo</i> da desmesura à questão do que significa responder pelo mundo	255
4.3.3	Fazendo jus a uma herança: a via ético-política da refundação do mundo	269
5	CONCLUSÃO	275
	REFERÊNCIAS	284

1 INTRODUÇÃO

Na trilha do mundo e dos não se sabe quantos modos de o perspectivar importa, se o que se quer é compreender, perseguir as perguntas que precisam ser feitas. Colocar-se, no entanto, no encaço das perguntas é dar-se conta da insuficiência de sua própria perspectiva de leitura para a compreensão do mundo. Disso trata a ousadia do pensar: entregar-se ao desafio de compreender o que acontece, num permanente re-pensar que cobra, sempre e mais uma vez, seguir no intento de divisar as suas significações mais profundas. A motivação para uma tal experiência emana das vivências concretas, no embate com o que, ao redor, acontece e no debate com os outros e seus diferentes modos de significar o que se dá na aparência do mundo. Nessa imersão, o que se experimenta é a fragilidade dos assuntos humanos, cuja recepção subentende o acolhimento da condição humana nos limites em que esta, enquanto é confluência de humanidade e de mundanidade, encontra tradução na singularidade que emerge no espaço-*entre* os homens com os quais se compartilha o cuidado do mundo.

Ante os limites da condição humana e a fragilidade dos assuntos que dizem respeito aos homens, a grande tentação é a da desmedida que, não acolhendo tais limites, almeja substituir essa fragilidade pela inumana e desmundana certeza, que busca ratificação pela clarividência do desdobrar lógico de um entendimento em sua pretensão de a tudo prever e em sua ânsia de tudo ordenar. Essa demonização da fragilidade e da imprevisibilidade é uma das marcas da tradição do pensamento político ocidental que atravessou séculos e, na modernidade, acentuou os tons de uma alienação do mundo que, em suas múltiplas feições, patrocinará a funcionalização da atividade política, a deserção do espaço público, a perda da liberdade e a negação da dignidade humana.

Em seu itinerário, por conseguinte, a era moderna tendeu a abominar a imprevisibilidade, a engessar a espontaneidade, a negar a singularidade e a desconsiderar a pluralidade humana. E, pelo cultivo do conformismo, da uniformidade, da homogeneidade e da massificação acabou por assumir, no mundo moderno, os expressivos traços das contemporâneas sociedades de massas. Estas, dispensando juízo político, opinião, participação e, por decorrência, responsabilidade pelo mundo, terminam mais cedo ou mais tarde por avistarem, no horizonte de suas possibilidades, as terrificantes soluções de viés totalitário. Nesse flerte com o colapso do mundo e do homem, essas sociedades tenderão à submissão dócil ao imperativo da necessidade e não à acolhida da exigência da liberdade; à crença na atomização

dos indivíduos e na multiplicidade da mesmice e não à aposta na singularidade das pessoas, que encontra lugar na experiência da pluralidade humana; à deserção do domínio público e não ao privilégio da responsabilidade política pelo mundo.

Nesse contexto em que se cultiva uma ausência de pensamento, uma recusa ao exercício do juízo e uma fuga da ação, tudo soa sombrio e acaba por dar ao ocaso do amor ao mundo a dimensão de um deserto que parece sem fim. No entanto, vale observar que tais configurações sociais ainda não são a da aterradora sociedade da dominação total. Há uma abertura, mesmo que diminuta e problemática, para o exercício da liberdade política, pela qual se possa conferir realidade ao novo, ao que não se enquadra aos esquemas normalizadores, ao que foge à previsibilidade estatística. Portanto, nessa fresta de ousadia do clarão da liberdade, em meio ao obscurecimento da cena político-cultural contemporânea, o duplo desafio que está posto é o do *resgate da dignidade da política* e o da *refundação do espaço público*, sentido maior da obra de Hannah Arendt.

Contrapondo-se à tradição predominante do pensamento político ocidental, a abordagem arendtiana defenderá que a política tem dignidade própria e que a ação humana, em seu caráter inaugural e inovador, coloca-se sempre como ruptura dos encadeamentos históricos, contrariando a conservadora tese de um progressismo da história, negadora, a um só tempo, da particularidade dos acontecimentos, da singularidade das pessoas e da liberdade da ação humana. Assim, a considerar especialmente a exigência tão atual de contraposição ético-política ao fenômeno totalitário ou, mais precisamente, à possibilidade de seu retorno ao seio da contemporaneidade, esse intento de resgate da dignidade da política que se articula, segundo Arendt, com o reconhecimento da dignidade das atividades espirituais do pensar e do julgar confere à *singularidade e à responsabilidade os contornos da contestação e da resistência*.

Será, pois, desde essa perspectiva interpretativo-compreensiva que se assume, neste trabalho, a investigação sobre o entrelaçar das concepções de singularidade e de responsabilidade na obra da referida escritora, focando em suas implicações ético-políticas. Para nortear a presente pesquisa, adotou-se uma hipótese que, em sua amplitude, cobrou atenção ao conjunto da obra da pensadora e implicou o percurso pelos seus conceitos fundamentais, a partir dos quais pudesse constatar a presença efetiva desse entrelace e seus desdobramentos ético-políticos. O que se visa, por esse itinerário, é corroborar a tese de que o entrelace de singularidade e de responsabilidade é um modo genuíno de articular uma compreensão das imbricações entre ação, pensamento e juízo em Hannah Arendt, cujos rebatimentos ético-políticos permitem entrever, na obra da pensadora, os traços delineadores de uma ética da responsabilidade política pelo mundo.

A originalidade da abordagem desenvolvida neste trabalho não está, propriamente, em delimitar as concepções arendtianas de singularidade e de responsabilidade. Embora todos os comentadores a pressuponham, poucos são os textos sobre o pensamento arendtiano que, de fato, tematizam especificamente a categoria da singularidade e, quando a tratam, geralmente a abordam como uma espécie de subtema ou protomomento de uma ontologia da pluralidade. Já o conceito de responsabilidade é mais diretamente trabalhado e não é incomum a referência a uma ética da responsabilidade em Hannah Arendt, em publicações nacionais ou internacionais. O diferencial da presente abordagem está em considerar o entrelace de tais concepções como um fio condutor para compreender as conexões entre ação, pensamento e juízo, cujas implicações ético-políticas apontam para a presença de uma latente perspectiva ética na obra de uma pensadora que não produziu um tratado específico sobre a moralidade. Ou seja, esse entrelace que se verifica entre singularidade e responsabilidade é um componente a se levar em conta não só para uma compreensão abrangente e consequente dos conceitos de ação, pensamento e juízo, mas também para considerar as imbricações ético-políticas que se dão entre eles e, a partir dessas, para entrever os traços do que aqui se nomeou por uma ética da responsabilidade política pelo mundo.

Fundamental, para a abordagem que aqui se realiza, é que a obra de Arendt é expressão de uma decisiva compreensão da singularidade humana na configuração de um *quem* que se revela enquanto e na medida que, com os outros, desvela o mundo e compartilha com eles da responsabilidade pelo que é comum. É, pois, nesse interagir com outros no espaço-*entre* os homens que “a surpreendente singularidade de cada um, embora não possa ser descrita, se revela nos atos e nas palavras da pessoa”¹. Não se trata, portanto, a singularidade de um produto da introspecção, sob o comando do solipsista e obscuro reino da interioridade do *self*. É na agonia das relações, travadas no espaço da visibilidade e da pluralidade do domínio público, que a singularidade encontra lugar e aí é desafiada a assumir a responsabilidade pelo que constitui na rede da tríade relação eu, mundo e outro. De igual modo, será pelo exercício do pensar, enquanto compreensão do que acontece, e do julgar, enquanto experiência de um pensamento que se põe no lugar do outro e, assim, situa-se politicamente, que a singularidade da pessoa também se constitui, mesmo porque – pela adoção de um *modus operandi* que se norteia pelo princípio da intersubjetividade – tais atividades espirituais internalizam a e se põem na dimensão da pluralidade humana. De modo que, deixando-se afetar pelo que acontece ou tocar pela presença do outro, singularidade e mundo implicam-se em fina interconexão.

¹ ALMEIDA, 2011, p. 96.

Nesse contexto em que se imbricam *humanidade e mundanidade*, a responsabilidade configura-se como presença política, seja na experiência de tornar-se presente na presença de outros pela ação, seja na experiência de tornar os outros presentes, na mente, pela atividade do juízo. Arendtianamente falando, uma tal responsabilidade efetiva-se na conexão entre esses dois modos de, politicamente, fazer-se presente, e seu pressuposto fundamental encontra-se no estreito vínculo que se verifica entre o sentido de humanidade e o senso de pertença à comunidade política. Nesse tempo-lugar entre o passado e o futuro, a responsabilidade traduz-se em muitos e diferentes modos, tais como: no cuidado efetivo para com o mundo; no exercício de desvelá-lo em suas outras sempre novas possibilidades de ser; no exercitar da memória, pelo qual se deita raízes e assume um lugar no mundo; na experiência de, no pensar e no julgar, articular uma opinião e demarcar uma posição política; e de, na concertação da ação, dar ao mundo a mais plural expressão da liberdade humana.

Essa compreensão de singularidade e de responsabilidade, bem como das implicações ético-políticas que seu entrelaçar envolve, é alcançada pela via de uma abordagem articulada dos conceitos de ação, pensamento e juízo, presentes no conjunto da obra de Hannah Arendt, aporte teórico principal para essa investigação. Pela ação, na concepção performática, agonística e não-soberana cunhada pela pensadora, articula-se o revelar da singularidade com o desvelar do mundo. Ela é a via pela qual os seres humanos experimentam a liberdade, singularizam-se, revelam novas perspectivas de significar o mundo e correspondem às condições humanas da natalidade e da pluralidade. Em síntese, a considerar que *quem* alguém é diz respeito aos aspectos do existir humano que alcançam sentido no domínio público, ação e discurso concorrem para a emersão da singularidade em seu entrelace com a responsabilidade.

Seguindo nessa linha, será em conexão com a política que se colocará, para a autora pesquisada, a exigência do pensamento como compreensão. E, enquanto é compreensão do que acontece, a atividade de pensar atrela-se às experiências vividas, corroborando a tese de que a investigação da vida do espírito se dá a partir das categorias mundanas da aparência. Esse relacionar-se do pensar com o mundo leva à compreensão de que à disposição do indivíduo de responder e prestar contas a si mesmo pela experiência dialógica do pensar corresponde a capacidade de ao mundo responder. Nessa perspectiva compreensiva, o pensamento é, pois, a atividade pela qual o ser humano torna-se pessoa, isto é, alguém que dialoga consigo mesmo e que, portanto, não fica alheia aos acontecimentos. Porque pensa, o homem pode refletir sobre o que lhe ocorre e o que acontece no mundo, emitindo uma opinião pessoal. E, realizando a diferença especificamente humana do discurso, ele se constitui em sua singularidade.

Enquanto ponte entre o pensar e o agir, o juízo emerge como um pensamento capaz de se colocar adequadamente no âmbito da política. A experiência de pôr-se no lugar do outro, no exercício do julgar, também contribui para que se divisa a singularidade como aquela que encontra na pluralidade do espaço-*entre* os homens o seu lugar de emersão. A eleição de um parâmetro intersubjetivo de reflexão pelo qual procede o juízo enfatiza a compreensão de que quanto mais se liberta do cerco estreito de suas próprias idiossincrasias, mais *quem* alguém é se revela ou mais validade alcança tal revelação. Dessa forma, articulam-se no julgar as condições de possibilidade do reconhecimento da singularidade da pessoa em busca de seu lugar no mundo. Enfim, enquanto articula pensamento e ação desde um princípio ético-político intrínseco tanto ao domínio público quanto à esfera das faculdades espirituais, o exercício de julgar qualifica o homem para abrir caminho rumo à afirmação da mais autêntica e humana singularidade e da mais comprometida e conseqüente responsabilidade pelo mundo.

Nessa direção, se se pode falar de uma saída arendtiana ante o obscurecimento da cena política, esta não flerta com as soluções fáceis que, como de costume, atropelam a pluralidade, negam a singularidade, dispensam o privilégio da responsabilidade pelo mundo e ferem, por fim, a dignidade humana. Para Arendt, nem há saída fácil nem dá para contar com o alento de uma antevisão do paraíso, essa fantasia de uma imaginação que, refém de uma ideia, se perdeu do horizonte da memória, pela qual se deita raízes no mundo dos homens. A sua obra sinaliza num rumo que passa pela acolhida da fragilidade dos assuntos humanos; subentende a opção pela ação política e resistência cidadã; envereda-se pelo exercício das capacidades humanas do pensar e do julgar autonomamente; e pressupõe uma aposta confiante no milagre do ser, essa capacidade humana de ser *initium*, de instaurar um começo, num poder de inovar que, na rede de relações que com os outros constitui, entrelaça singularidade e responsabilidade.

É na relação com os outros e suas diferentes perspectivas compreensivas de mundo que cada indivíduo tem a oportunidade de redescobrir e compartilhar o mundo enquanto abrigo e assunto de seres humanos. E é na pluralidade desse espaço-*entre* os homens, pela performance dos atos e das palavras em companhia de outros, que se abre a possibilidade de se vislumbrar caminhos de construção de uma nova cultura ou organização política que se empenha na direção da redescoberta da ação em seu poder de reestabelecer espaços públicos nos quais o brilho da liberdade possa reluzir e tornar-se, de fato, a razão de ser do agir político. Tais caminhos, na perspectiva aqui divisada, passam pelo exercício compreensivo de um pensar que se coloca como pensamento da política, isto é, que se põe em relação ao outro na maturidade do julgar. Dar conta das implicações ético-políticas do que se diz e faz ou do que se deixa de dizer e fazer é uma exigência fundamental na direção de um viver coerente que se pauta por uma ética da

responsabilidade política pelo mundo. Uma ética que, na compreensão arendtiana, sempre diz respeito ao espaço público, liga-se à pluralidade humana, reporta à natalidade, subentende o entrelace de singularidade e responsabilidade e encontra-se, por conseguinte, conectada ao exercício autônomo do pensar, ao alargar da mentalidade no julgar e ao livre e articulado agir que se mobiliza pelo amor ao mundo e pela paixão pela liberdade pública.

Quem dera, assim, sem o acalanto entorpecedor das garantias ou certezas, na vertigem de um pensar sem corrimões, de um julgar sem critérios e pela concertação de um agir espontâneo que sinalize em direção a novos começos, possam os homens discernir caminhos pelos quais dar visibilidade pública à contestação e resistência às práticas fascistas e aos credos racistas que, culturalmente instituídos, reacendem com novo vigor ou, talvez seja o caso dizer, desavergonharam-se e não mais se disfarçam em seu obscurantismo. Dessa forma, conferindo ao atuar e falar uma dimensão ético-política, demarca-se a possibilidade de que os homens consigam ascender desse limbo do turvo e gélido ocaso do amor ao mundo à plural e singular experiência do *amor mundi*, que encontra expressão concreta no respeito pela singularidade do indivíduo e no cuidado para com o mundo comum.

O esforço empreendido ao longo dessa pesquisa foi o de sintonizar-se com as urgências do presente, inspirando-se no exemplo de uma pensadora que, atenta às questões de seu tempo, não se furtou ao diálogo tenso com a tradição e, articulando um método próprio de reapropriação criativa, reelaborou categorias e pensou os acontecimentos². Dessa forma, buscou-se considerar a perspectiva metodológica, de traço hermenêutico, de uma fenomenologia existencial tão cara à autora. Esta visa perscrutar o real, almejando identificar seu caráter fenomenológico e não objetual, num 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”³. Portanto, não se temeu, aqui, entregar-se à experiência da insegurança de se pensar fora dos esquadros teóricos ou ideológicos ainda tão em voga. O flerte com a segurança de um ponto fora do mundo a partir do qual enquadrar a realidade não foi a tentação deste trabalho.

Sem perder de vista que “o homem não vive num mundo de causas, mas de aparências”⁴, o intento foi 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. Desse modo, a abordagem metodológica

² Cf. LAFER, 2006, p. 23.

³ CRITELLI, 2006, p. 13.

⁴ Idem, p. 46.

assumida no percurso da investigação cuidou de, hermeneuticamente, considerar que aquilo que se busca compreender, de alguma forma, perspectiva o rumo do próprio processo de compreensão. E esta foi uma insistência da própria Hannah Arendt, 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 metafísica verdade universal e, em sendo assim, facultam a experiência de uma perplexidade que faz vislumbrar a paixão do compreender como uma aventura que nunca alcança acabamento, mas tão somente põe-se como uma busca, que é para a vida toda, das significações possíveis de tudo o que é na coincidência de ser e aparecer.

No compasso de uma trilha que vai da constatação *do ocaso do amor ao mundo* à proposição da desafiadora experiência do *amor mundi*, o texto que segue espelha um caminho de investigação que se estruturou em três etapas: na primeira, na convicção de que se pensa a partir das inquietações e perplexidades que as experiências vividas suscitam, realizou-se um exame crítico da era e do mundo modernos, onde se verificam os (des)caminhos da implementação da alienação do mundo nas múltiplas facetas que esta assume. Na segunda, investiu-se na abordagem interpretativo-compreensiva dos conceitos arendtianos de ação, pensamento e juízo, cujas imbricações ético-políticas alcançam compreensão no modo arendtiano de entrelaçar singularidade e responsabilidade. Por fim, na terceira e última etapa, procurou-se abordar, a partir do lastro conceitual construído na segunda fase da pesquisa, a questão dos traços delineadores de uma perspectiva ética na obra de Hannah Arendt.

Concluindo, não custa reforçar que a reflexão ético-política arendtiana está comprometida com o resgate da dignidade da esfera pública da ação política que se articula, na compreensão da pensadora, com o reconhecimento da dignidade das atividades espirituais, aqui privilegiadas, do pensar e do julgar. A levar em conta o que significou e ainda tem significado os impasses ético-políticos da ruptura totalitária e, sobretudo, a considerar a aterradora possibilidade do seu eminente retorno ao seio das contemporâneas sociedades de massas, a última parte deste trabalho começa exatamente por este exercício de memória, compreendido como essencial em todo empreendimento de articulação de uma nova cultura ou organização política capaz de dar a sua contribuição para a refundação do espaço público. Esta, por sua vez, pressupõe a experiência real do *amor mundi*, que encontra caminho de realização na opção por uma ética da responsabilidade política pelo mundo.

2 DO OCASO DO AMOR AO MUNDO: FACETAS MODERNAS DA ALIENAÇÃO DO MUNDO

O que renunciou a era moderna não foi o antigo desejo de simplicidade, harmonia e beleza dos astrônomos, que levou Copérnico a considerar as órbitas dos planetas a partir do Sol e não da Terra, nem o recém-despertado amor renascentista pela Terra e pelo mundo, com a sua rebelião contra o racionalismo da escolástica medieval; pelo contrário, *esse amor ao mundo foi a primeira vítima da triunfal alienação do mundo da era moderna*¹.

Quando Hannah Arendt, no Prefácio d'*A condição humana*, propõe-se a “uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”², ela se compreendia situada no turbilhão das novas e inquietantes perplexidades provocadas pelo inédito fenômeno do totalitarismo. Este, cuja ousadia maior foi a pretensão de tornar realidade palpável a aterradora e torpe ideia da prescindibilidade absoluta do mundo comum, configurou-se como a conformação extrema de uma sociedade de massas que – na calada da noite quando todos os gatos são pardos e toda pluralidade fica reduzida a um acinzentado uniforme da multiplicação da mesmice – flerta com o colapso do mundo e do homem. É no descompasso da inquietante condição do seu próprio tempo, visceralmente vivida por ela, que a pensadora articulará uma compreensão de mundo e perscrutará a significação profunda de que “*somos do mundo, e não apenas estamos nele*”³.

Dessa forma, o conceito arendtiano de mundo não resultará de uma elucubração extemporânea de um pretense pensamento que se coloca avesso aos assuntos humanos, mas de uma vivência real de quem se depara com a “concretude de acontecimentos políticos [...], [esses] incidentes da experiência viva”⁴, aos quais a genuína atividade de pensar permanece ligada, “já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação”⁵. Assim, compreende Arendt que o mundo – essa “coisa que surge *entre* as pessoas”⁶ – diz respeito aos laços que vinculam os homens às condições mundanas de sua existência. Longe de ser uma instância natural localizada geograficamente, o artifício do mundo refere-se àquilo que é comum e, portanto, construído e compartilhado pela pluralidade dos homens e que, estando *entre* eles,

¹ CH, 2017, p. 327 (destaque nosso).

² Idem, p. 6.

³ VE, 2009, p. 39.

⁴ EPF, 2016, p. 41.

⁵ Idem, p. 41.

⁶ HTS, 2008, p. 18 (destaque nosso).

tem a capacidade de, a um só tempo, vinculá-los e de possibilitar que se distingam em sua humana singularidade.

Sendo, pois, o mundo esse espaço-*entre* os homens no qual se manifestam as condições de possibilidade do aflorar da singularidade da pessoa, nada substitui, portanto, a experiência ativa de pertencimento a um mundo humano e comum. Cada um que dele participa pode situar-se, nesse âmbito da pluralidade humana, para além do horizonte de suas próprias idiossincrasias e descobrir-se no exercício da responsabilidade por *quem* se torna e pelo mundo que constitui e compartilha com os outros. Estes seres *do* mundo não são, por conseguinte, *sobre-humanos*, como se conjecturou uma tradição metafísica, nem são *extra-mundanos*, como apostou os que se enveredaram pelo caminho da interioridade auto-instituída do *self*, nem tampouco *intra-mundanos*, como cogitou certo objetivismo naturalista e a perspectiva biologizante que adentrou o mundo moderno e buscou destituir o homem e o mundo humano de sua inerente mundanidade⁷.

A concepção de mundo que Hannah Arendt assumirá será marcante e decisiva em toda a sua obra. Ela desenvolverá sua abordagem “sobre o mundo como horizonte da realização da condição humana”⁸ na contramão de toda uma tradição do pensamento político ocidental, que articulou, em sua concepção de *vita activa*, seja pelos seus fundamentos teóricos seja pelas implementações práticas que inspirará, um forte desejo de fugir do mundo e de modificar a condição humana⁹. Essa tradição, que na modernidade irmanará liberais e marxistas, caminhou, desse modo, na direção da desmundanização da existência humana e empunhou a bandeira da alienação do mundo. Nessa perspectiva, encontram-se, em Arendt, elementos para a crítica a toda uma tradição metafísica em geral e, mais especificamente, para a problematização político-filosófica dos caminhos e/ou descaminhos da era e do mundo modernos¹⁰, pelos quais tal alienação assumiu múltiplas facetas¹¹.

Assim, a partir do horizonte compreensivo arendtiano, é possível encadear – a considerar os temas abordados nessa primeira parte da investigação – uma problematização crítica (a) da *introspecção cartesiana* que, no ensimesmar do sujeito, perde a referência do mundo e articula uma concepção do senso comum, que mais nega do que o afirma; (b) da *inversão entre o fazer e o contemplar*, que se implementa com a nova ciência da astrofísica que,

⁷ Cf. ALVES NETO, 2018, p. 157-8.

⁸ Idem, p. 157.

⁹ Cf. ALVES NETO, 2009, p. 18-9.

¹⁰ Segundo Hannah Arendt (CH, 2017, p. 7), “a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas”.

¹¹ Cf. CH, 2017, p. 317-8.

marcada pelas prerrogativas de fabricar e produzir do *homo faber*, se engendrará num operar conduzido por uma racionalidade tecnocientífica que, por sua vez, correlaciona conhecimento e poder, torna indiscernível, em seus procedimentos, ciência e técnica, e pressupõe a identificação entre pensamento e ação; (c) da *emancipação do trabalho* com a correlata exaltação do paradigma biológico, que retoma a sacralização da vida como bem supremo, reduzindo a todos à abstrata igualdade universal de membros da espécie e, negando, conseqüentemente, a liberdade política; (d) da *ascensão do social*, que promove a *hybris* da vida privada, na vã ilusão de tornar público o privado, conseguindo, em verdade, tão somente que a grandeza, inerente ao domínio público, ceda lugar ao encanto que seduz os que se atraem pelo irrelevante¹²; (e) da *sociedade de massas* que, conspirando contra a liberdade, a singularidade e a pluralidade humanas, deixa-se tomar pelo engodo das soluções fáceis, geralmente de viés totalitário, que dispensam o exercício do pensar, do julgar, do opinar e do responsabilizar-se, pelo mundo, no agir em concerto.

No decorrer da era moderna, que protagonizou e articulou a alienação do mundo como inversão entre o fazer e o contemplar e entre a vida e o mundo, não poucos foram os passos em direção a uma crescente negação da mundanidade do mundo, que ganhará corpo na deserção da política. Ela fez proliferar, desde a aurora da modernidade, uma ascensão do social que, por sua vez, conformou a emancipação do trabalho na constituição de uma sociedade de trabalhadores-consumidores, cujo propósito exclusivo é garantir a segurança da sobrevivência, mesmo que às custas da liberdade política. E, nesse desatino, uma tal sociedade alcançará, inclusive, a excrescência de ver que “até mesmo o político tornou-se um trabalhador que tem na atividade [da representação] política uma profissão que garante sustento e o acúmulo de riqueza pessoal”¹³. Em resumo, a era moderna em tudo conspirou para que, em seu limiar, emergisse uma sociedade de massas. Esta, apostando todas as fichas na aniquilação do senso de pertença dos homens ao mundo, na sua dupla função de abrigo e assunto comum, dará, ao mundo moderno, os mais turvos contornos do que se configurará como a perda da referência fundamental da condição humana da mundanidade. Esse ocaso do amor ao mundo, compreenderá Arendt, é o que primeiro se coloca numa sequência de perdas e danos –

¹² Cf. Idem, p. 64. Desse modo, incrementa-se a antropofagia do social (Cf. MÜLLER, 2018, p. 54) que devora os domínios privado e público, e, assim, descamba, por um lado, na exaltação e na posterior, mas não contraditória, fragilização da intimidade, e, por outro, ao substituir a ação pelos meros expedientes do comportar e gerir, na funcionalização da atividade política, que alcança os impessoais traços da administração burocratizada nas tecnocracias contemporâneas.

¹³ MÜLLER, 2018, p. 54.

desenraizamento, superfluidade, descartabilidade, solidão, isolamento, desamparo... – que podem desaguar, mais uma vez, na desoladora tentação totalitária.

No desdobrar do diagnóstico crítico que Hannah Arendt desenvolve da era e do mundo modernos, nos quais a alienação do mundo é experimentada por um indivíduo que se desapegou de si, perdeu-se do outro e descuidou-se do mundo, desumanizando-se no despautério da desmundanização, há que ficar atento ao fato de que “o surgimento de governos totalitários é um fenômeno interno, e não externo, da civilização”¹⁴. À vista disto, uma modernidade que abominou a imprevisibilidade, a espontaneidade, a singularidade e a pluralidade, e cultuou a conformidade, a uniformidade, a homogeneidade e a massificação, está sempre predisposta a assumir a expressão de uma sociedade de massas. Esta, dispensando opinião, juízo político, participação e, conseqüentemente, responsabilidade pelo mundo, acaba, mais cedo ou mais tarde, por avistar, no horizonte de suas probabilidades, a terrificante possibilidade das soluções totalitárias que faz soar assombrosa a afirmação do romancista norte-americano William Faulkner (1897-1962) de que “‘o passado nunca está morto, nem sequer é passado’ e isso [completa a própria Arendt] pela simples razão de que o mundo em que vivemos, em qualquer momento, é o mundo do passado”¹⁵.

Ante tal quadro, a abordagem arendtiana leva aquele que por seus caminhos envereda a deparar-se com a grega pergunta de como a isso se chegou ou como isso tornou-se possível, que pressupõe, evidentemente, a convicção de que “o processo de compreensão também é, com toda a evidência e talvez em primeiro lugar, um processo de autoconhecimento”¹⁶. Isso exigirá de Arendt e, por conseguinte, daqueles que assumem o prisma interpretativo-compreensivo arendtiano um exercício analítico da modernidade que, sendo também auto-implicativo, cobrará a demarcação de uma posição. Trata-se de um posicionamento que, colocando-se desde o ponto de vista do mundo, discerne uma contundente contraposição às práticas e às pressuposições teóricas que, em seu viés economicista, revelam tudo divisar desde o ponto de vista do social.

A perspectiva arendtiana criticará, assim, tanto a míope visão liberal que – não discernindo que o totalitarismo, longe de promover a hiperpolitização, implementou justamente a derrocada do político – comprometeu, na vigência do modelo de democracia que adotou, o sentido mais profundo da ação política; quanto as vertentes socialistas que reduziram a política à mera administração, por caírem na incompreensão que instrumentaliza ou funcionaliza a ação,

¹⁴ OT, 2000, p. 336.

¹⁵ FAULKNER apud ARENDT (RJ, 2010, p. 341, destaque da autora). Claro que Hannah Arendt afirma que “o mundo em que vivemos, em qualquer momento, é o mundo do passado” no sentido de que “os seus fatos são sempre o que *se tornou*. Mas, completa ela, “é bem verdade que o passado nos *assombra*”.

¹⁶ Ens – I, 2011, p. 333.

o que fica claro, por exemplo, nas teses que subordinam a política à história e pressupõem que a ação política revolucionária é a “que faz a história coincidir com a lei fundamental da mudança histórica”¹⁷. Ela, por conseguinte, questionará as formas hegemônicas de organização política vigentes nas democracias liberais, assim como as pressupostas nas teorizações marxianas, uma vez que ambas acabam por atrofiar os espaços de exercício da liberdade política, seja, no primeiro caso, porque reduzem a participação ao espaço da cabine de votação¹⁸, seja, no segundo, porque comprometem o espaço para o exercício do dissenso, da convivência plural de perspectivas diferentes, pela uniformização das ideias ou visões de mundo. De acordo com Arendt, esse é um equívoco de toda uma tradição de filósofos da política, desde Platão, 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”¹⁹.

A abordagem arendtiana faz ver, especialmente, que os regimes totalitários, em sua negação – a mais absoluta – da liberdade, não encontrarão, nem na versão formal e representativa da democracia liberal nem na proposição política marxista, uma expressão convincente de uma nova organização política, que superaria, efetivamente, o desamparo das massas, uma vez que ambas cultivam práticas negadoras da singularidade e da pluralidade humanas. Tanto a saída liberal continua a operar sob a lógica do desenraizamento e da descartabilidade, quanto a proposição de base conceitual marxiana insiste em concepções como humanidade socializada, classe social ou sujeito coletivo, âmbitos conformadores, uniformizadores e articuladores de uma pluralidade mecânica, que mais não é do que a multiplicidade do mesmo, e, dessa forma, não permite que o singular e único apareça²⁰.

¹⁷ PP, 2016, p. 125.

¹⁸ Arendt, em “Public rights and private interests”, observa que se deu, nos séculos XIX e XX, um encolhimento da esfera pública, restringindo, por conseguinte, a possibilidade de desfrute da “felicidade pública”. É nesse contexto que ela afirma que a cabine de voto dificilmente pode ser chamada de espaço *público*, posto que acomoda apenas um (Cf. Ens – II, 2018, p. 507). Discorrendo sobre a qualidade espacial da vida pública, isto é, sobre o fato de as atividades políticas estarem localizadas em um espaço público em que os cidadãos possam se encontrar, trocar opiniões e debater suas diferenças, M. d’Entrèves (2001, p. 17, tradução nossa, destaque nosso) comenta: “A política, para Arendt, é uma questão de pessoas que compartilham um mundo comum e um espaço comum de aparência, de modo que as preocupações públicas possam emergir e serem articuladas a partir de diferentes perspectivas. Em sua opinião, *não basta ter uma coleção de indivíduos privados votando separada e anonimamente de acordo com suas opiniões particulares*. Em vez disso, esses indivíduos devem ser capazes de ver e falar uns com os outros em público, para se encontrarem em um espaço político-público, de modo que suas diferenças, assim como suas semelhanças, possam emergir e se tornar objeto de debate democrático”. No original, leia-se: “Politics, for Arendt, is a matter of people sharing a common world and a common space of appearance so that public concerns can emerge and be articulated from different perspectives. In her view, it is not enough to have a collection of private individuals voting separately and anonymously according to their private opinions. Rather, these individuals must be able to see and talk to one another in public, to meet in a public-political space, so that their differences as well as their commonalities can emerge and become the subject of democratic debate”.

¹⁹ CANOVAN, 2017, p. LIII (destaque da autora).

²⁰ Cf. MÜLLER, 2018, p. 60.

Não custa lembrar que ambos, liberais e marxistas oitocentistas, revelaram-se tomados por um encantamento pelos feitos científico-tecnológicos que emergiram de uma orquestração teórico-prática que inverteu o fazer e o contemplar e desaguaram no marco da Revolução Industrial. Semelhantemente, uns e outros, curvaram-se à cristã sacralização da vida – da vida do indivíduo ou da vida da espécie – como bem supremo, secundarizando o mundo, notadamente o mundo da política. Em ambos, o divórcio entre liberdade e política mais do que flertou com a conexão entre poder e violência, onde a política fica 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, como acontece na esfera da fabricação.

A incompreensão que engendra a ação política nos moldes da produção é, para Hannah 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”²¹. Esse é um equívoco, como sinalizado há pouco, de uma tradição que reporta a Platão e chega até Marx. Uma tradição de filósofos que 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”²². Não percebem, pois, nem os clássicos liberais nem as igualmente clássicas teorizações marxianas, que, como compreendeu Arendt, “somente o amor ao mundo comum e a paixão pela liberdade pública podem redimir efetivamente a autarquia humana da imposição da necessidade do mero viver a qual responde o trabalho bem como da instrumentalidade a qual responde a fabricação”²³.

Nessa direção, decisiva será a crítica arendtiana à sociedade de trabalhadores-consumidores em sua incapacidade de viabilizar um mundo comum, que pressupõe a 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. Uma nova organização política, que seja, de fato, o prenúncio de um outro começo, exige de todos e cada um, mediante o exercício da cidadania, compreender-se e colocar-se para além dos parcos horizontes do associar-se em função da mera sobrevivência ou

²¹ CANOVAN, 2017, p. LVII.

²² Idem, p. LVII.

²³ ALVES NETO, 2018, p. 166.

das inflexíveis exigências do metabolismo biológico do processo vital, ou ainda, para dizer doutra maneira, das artimanhas da viciada e viciante circularidade do produzir e consumir. Sem fugir às armadilhas de uma racionalidade estratégico-utilitária, que reduz a política à gestão tecnocrática da esfera socioeconômica, exclui-se a sociedade ou o próprio indivíduo do grande jogo do mundo da política, pelo qual se conquista e reafirma o direito a ter direitos²⁴.

Os dois capítulos que compõem esta primeira parte tratam, um e outro, de uma tentativa de problematização da experiência de alienação do mundo, nas feições que tomará na era moderna (capítulo 1) e, pelos sinais indicativos captados por Hannah Arendt, no mundo moderno (capítulo 2), buscando identificar as suas significações mais profundas e os seus rebatimentos na cena política contemporânea. Marcada, por um lado, pelas mutações provocadas por uma revolução tecnocientífica em curso e, por outro, pela deserção da política que se verifica nas contemporâneas sociedades de massas, a modernidade, ao que sinaliza pelos vários percursos que tem engendrado, descamba na pretensão aterradora da desmundanização do mundo comum e da existência humana. Nesse *i-mundo* tecnológica e massivamente desmundanizado, as questões que mantêm viva e vigorosa a reflexão filosófica sobre a política e que têm instigado a presente investigação podem ser sintetizadas nessa constatação, ainda muito atual, da própria autora pesquisada: “Hoje, os problemas centrais do mundo consistem na organização política das sociedades de massas e na integração política do poder tecnológico”²⁵.

2.1 ERA MODERNA E ALIENAÇÃO DO MUNDO: SUBJETIVISMO, TECNOCIENTIFICIDADE E MEDO DO ACASO

Em sua análise sobre “*A vita activa* e a era moderna”, última parte de *A condição humana*, Hannah Arendt é certa em uma dupla afirmação, que pautará grande parte de seu empreendimento analítico. Diz ela:

Seria realmente insensato ignorar a congruência, quase inteiramente precisa, da alienação do homem moderno com relação ao mundo com o subjetivismo da filosofia moderna [...]. Mas seria igualmente insensato acreditar que o que desviou a mente do filósofo das antigas questões metafísicas para uma grande variedade de introspecções [...] tenha sido o impulso resultante de um desenvolvimento autônomo de ideias [...]. Como dissemos antes, não são ideias, mas eventos que mudam o mundo²⁶.

²⁴ Cf. OT, 2000, p. 332.

²⁵ Ens – I, 2011, p. 443.

²⁶ CH, 2017, p. 337-8.

Não é por acaso, então, que a pensadora iniciará o sexto e último capítulo da referida obra reportando a três grandes eventos que, embora não propriamente modernos, determinarão, no limiar da era moderna, o seu caráter e, assim, concorrerão, direta ou indiretamente, para a articulação de uma moderna concepção de mundo que, passando pela valorização e crescente generalização do afã instrumentalizador, assumirá as perspectivas e as implicações subjacentes à “visão de mundo do *homo faber*”²⁷. São eles: a descoberta da América e a subsequente exploração de toda a Terra, a Reforma Protestante e a invenção do telescópio. Sua enumeração vai do mais espetacular ao menos percebido, sendo também este último, na inversa proporcionalidade, o de maior impetuosidade e progressiva influência quando ponderado no longo prazo²⁸.

O primeiro evento mobilizará grandes navegadores, exploradores e aventureiros que singrarão mares nunca dantes navegados e, para além do propósito inicial desses circunavegadores, deflagrará, em seu desdobrar, um processo de ampliação que mais se afigurarão como de apequenamento do espaço e conseqüente abolição da distância, corroborando na descoberta do planeta e colocando ao alcance das mãos a possibilidade de sua exploração; o segundo, seguramente o mais inquietante, que se configura na cisão da cristandade ocidental, desafiará a ortodoxia e simbolizará uma “ameaça à tranquilidade das almas dos homens”²⁹. Ela levará “a cabo a alienação em direção a um mundo interior, coroando a desterritorialização com a universalização do indivíduo humano enquanto ser racional”³⁰. Mas, especialmente, desencadeará um duplo processo de expropriação individual e de acúmulo de riqueza, tornando-se, na precisa análise de Max Weber, “a mais poderosa alavanca para a expansão daquela atitude perante a vida, a que chamamos espírito do capitalismo”³¹; e, o terceiro, que se liga a Galileu Galilei (1564-1642) e faz referência ao primeiro instrumento puramente científico já concebido, ensejará o desenvolvimento da ciência moderna³², que considerará a natureza da Terra de um ponto de vista inteiramente novo: o ponto de vista do universo.

²⁷ Idem, p. 369. Sintetiza Alves Neto (2009, p. 131) que “a era moderna tornou hegemônicas as atitudes do *homo faber*: a instrumentalização do mundo, a confiança no caráter global da categoria meios-fim, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana pode ser reduzida aos princípios da utilidade e da produtividade e, enfim, a identificação da fabricação com a ação”.

²⁸ Cf. CH, 2017, p. 307.

²⁹ Idem, 309.

³⁰ CORREIA, 2014, p. 46.

³¹ WEBER, 2016, p. 239. Arendt faz referência a esta passagem em CH, 2017, p. 311.

³² Em sua obra *Sidereus Nuncius*, aqui traduzida com o título *O mensageiro das estrelas*, Galileu deixa entrever a importância central do instrumento – o *perspicillum*, como o chamava – por ele inventado, para as suas descobertas astronômicas (Cf. GALILEU, 2009, p. 31-2).

O cientista florentino, na forma como deu uso ao telescópio³³, colocará a nova ciência na direção da astrofísica, num amálgama inédito entre astronomia e física, que antes, seja na física aristotélica seja na mentalidade do homem pré-moderno, encontravam-se separadas³⁴. A utilização de um tal instrumento, subavaliado inicialmente, mas que viabilizará a descoberta do ponto arquimediano – “que é o ponto distante o suficiente das coisas da Terra para dar poder sobre elas e, talvez, para deixar a Terra”³⁵ – como referência fundamental, marcará a era moderna, desde os seus prenúncios, com um lampejo ou “um indício da assombrosa capacidade humana de pensar em termos de universo enquanto permanece na Terra, e da talvez ainda mais assombrosa capacidade humana de empregar as leis cósmicas como princípios orientadores da ação terrestre”³⁶. Daí compreender a afirmação da autora d’*A condição humana* de que não há nenhum exagero nas palavras utilizadas por Alfred North Whitehead ao apresentar Galileu e a descoberta do telescópio na cena moderna. Diz ele: “Desde que uma criança nasceu em uma manjedoura, pode-se duvidar se algo tão grande aconteceu com tão pouca agitação”³⁷. Corroborando Arendt:

Comparados à alienação da Terra, subjacente a todo o desenvolvimento da ciência natural na era moderna, a retirada da proximidade terrestre, contida na descoberta do globo como um todo, e a alienação do mundo, resultante do duplo processo de expropriação e acúmulo de riqueza, têm importância secundária³⁸.

Outra curiosidade inicial da análise arendtiana da alienação do homem moderno em relação ao mundo refere-se ao eclipse da transcendência, o conhecido processo de secularização que se verifica na era moderna. Segundo observa Hannah Arendt, este não se configurará como um processo de mundanização ou de afirmação da mundanidade, como haveria de se esperar; mas, longe de arremessar os homens modernos de volta ao mundo, arremessou-os, antes, em verdade, para dentro de si mesmos, o que a levou a identificar

[...] uma das mais persistentes tendências da filosofia moderna desde Descartes [...] [:] uma preocupação exclusiva com o si-mesmo, [...] uma tentativa de reduzir todas as experiências, tanto com o mundo como com os outros seres humanos, a experiências entre o homem e ele mesmo³⁹.

Reportando, mais uma vez, à análise weberiana das origens do capitalismo, a pensadora intuirá que a grande sacada de Weber está na demonstração de que é possível o incremento de

³³ Cf. CH, 2017, p. 321-2.

³⁴ Cf. Idem, p. 319.

³⁵ Ens – II, 2018, p. 408 (tradução nossa). No original, leia-se: “That is, the point far enough removed from the things of the earth to give power over them, and perhaps to unhinge the earth”.

³⁶ CH, 2017, p. 327.

³⁷ WHITEHEAD, 2006, p. 14.

³⁸ CH, 2017, p. 327.

³⁹ Idem, p. 314.

uma grande atividade mundana sem que isso se traduza, necessariamente, em cuidado com o mundo, mas cuja motivação mais profunda encontra-se na preocupação e no cuidado com o si-mesmo⁴⁰. Isso a levará a concluir, numa clara contraposição à Marx, que “o que distingue a era moderna é a alienação em relação ao mundo, e não [...] a autoalienação”⁴¹.

O texto que segue objetiva investigar essa “moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo”⁴², tendo em vista articular uma compreensibilidade daqueles elementos significativos da era moderna que concorreram e ainda concorrem para a configuração da cena política contemporânea. Para tal, a presente abordagem estrutura-se em quatro breves tópicos. São eles: a introspecção cartesiana e uma nova concepção de senso comum; a ciência moderna e a inversão entre o fazer e o contemplar; a racionalidade tecnocientífica e a representação técnico-utilitária do mundo; e, por fim, como num arremate, a configuração de uma modernidade sob o espectro da instrumentalização... ou do medo do acaso.

2.1.1 A introspecção cartesiana e uma nova concepção de senso comum

No que diz respeito à Filosofia Moderna, pode-se afirmar que esta encontra o seu começo com o advento da dúvida cartesiana, que se trata, por sua vez, de uma reação à nova realidade que está a se configurar. Nessa nova realidade, que se articula a partir do advento da ciência moderna, crenças solidificadas e concepções tradicionais do senso comum instituído dissolvem-se num mar de incertezas que de tudo toma conta. Como analisará Hannah Arendt, “se o Ser e a Aparência estão definitivamente separados – e este, como observou Marx certa vez, é realmente o pressuposto básico de toda a ciência moderna –, então não resta coisa alguma em que se possa ter fé; tudo tem de ser posto em dúvida”⁴³. Assim, há de convir, o homem moderno encontra-se perdido no pior dos mundos, o mundo do possível, no qual a certeza da verdade escafedeu-se e todo porto seguro não passa de ilusória miragem.

É nesse cenário que René Descartes (1596-1650) assumirá a dúvida como a atitude fundamental da busca da certeza⁴⁴. Isso implicará, para ele, a desvinculação do ego pensante de todo dado que, do mundo exterior, a ele advém. Mais do que a dúvida em relação à

⁴⁰ Cf. Ibid., p. 314.

⁴¹ CH, 2017, p. 314. Está claro, para Arendt, que o processo de acúmulo de riqueza articula-se com o processo de alienação do mundo, isto é, com o sacrifício do mundo e da mundanidade do homem (Cf. Idem, p. 316-7).

⁴² Ibid., p. 7.

⁴³ CH, 2017, p. 341.

⁴⁴ ALVES NETO, 2009, p. 147: “Para Arendt, Descartes foi o primeiro grande filósofo a experimentar toda a radicalidade dessa dúvida e elevá-la ao mesmo nível do ‘*pathos* do espanto’ (*thaumadzein*), que outrora Platão e Aristóteles diziam ser o princípio que promove a especulação filosófica”. O próprio Descartes não perderá oportunidade, em suas obras, para exaltar a posição central da dúvida (Cf. DESCARTES, 2018a, p. 167).

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”⁴⁵. Cai por terra o credo da autoevidência da verdade, “comum à Antiguidade pagã e à hebraica, à filosofia secular e à filosofia cristã”⁴⁶. Enfim, em sua radicalidade, diagnosticará Arendt, “essa dúvida duvida de que exista algo como a verdade”⁴⁷, seja ela baseada na percepção dos sentidos, na razão ou na crença na revelação divina.

Conforme o próprio Descartes confessa em suas *Meditações metafísicas*, dois são os seus pesadelos que, segundo Arendt, “vieram a ser os mesmos de toda a era moderna”⁴⁸. No processo de tudo colocar em dúvida e, à vista disso, pôr em questão todos os conhecimentos advindos da experiência sensível, o filósofo deparará com o argumento dos sonhos⁴⁹, em que a realidade exterior ao ego pensante é posta em dúvida⁵⁰. Trata-se este, em curtas palavras, do pesadelo “de que tudo é um sonho e que não existe realidade”⁵¹. Hiperbolizando a dúvida, Descartes defronta-se com um outro pesadelo, que colocará em xeque a questão da certeza: “um espírito mau reina sobre o mundo e zomba dos homens”⁵². A supor a existência de um tal gênio maligno (ou Deus enganador), a certeza das verdades matemáticas, assim compreende o pensador, estaria invalidada⁵³. Tais pesadelos somados concernem, pois, à impossibilidade de os homens confiarem em seus sentidos e em sua razão: a certeza que, antes, andava paripasso com o testemunho, os sentidos e a razão desaparecera. Como, então, Descartes desperta desses pesadelos ou soluciona a dúvida universal?

Para o filósofo francês, “embora nosso espírito não seja a medida das coisas ou da verdade, deve, certamente, ser a medida das coisas que afirmamos ou negamos”⁵⁴. Enveredasse, dessa forma, pelo caminho da introspecção que, nos moldes cartesianos, mais será a

⁴⁵ ALVES NETO, 2009, p. 146.

⁴⁶ CH, 2017, p. 342.

⁴⁷ Idem, p. 342.

⁴⁸ Ibid., p. 343.

⁴⁹ Em sua obra inacabada *A busca da verdade pela luz natural*, o pensador moderno explana sobre esse pesadelo (Cf. DESCARTES, 2018, p. 189).

⁵⁰ Cf. Idem, 2011, § 5, p. 32-2; § 12, p. 38.

⁵¹ CH, 2017, p. 346.

⁵² Idem.

⁵³ Cf. DESCARTES, 2011, § 12, p. 38 da Primeira meditação; § 4, p. 59 da Terceira meditação. Para Descartes, claro está, será fundamental a demonstração da existência de um Deus bondoso e verdadeiro, senão, como diz ele mesmo, quase ao final de sua Quinta meditação, “se eu ignorasse que há um Deus [...], jamais eu teria uma ciência verdadeira e certa [assentada em evidências matemáticas] de qualquer coisa que fosse, mas somente vagas e inconstantes opiniões” (Idem, § 13, p. 105 da Quinta meditação).

⁵⁴ DESCARTES apud KOYRÉ, 2006, p. 105.

transformação do senso comum em um senso interior. Tal introspecção, que se figurará como “o mero interesse cognitivo da consciência [...] por seu próprio conteúdo”⁵⁵, 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”⁵⁶. Está aberto, pois, o caminho para estabelecer uma conexão intrínseca entre certeza e introspecção⁵⁷.

Em que está, pois, a engenhosidade da introspecção cartesiana? Está, em primeiro lugar, em dissolver a realidade objetiva em estados subjetivos ou em processos mentais subjetivos⁵⁸; 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 faz⁵⁹, 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 concebe⁶⁰, 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, a qual 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 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”⁶¹. É esse jogo da mente com ela mesma, em que o sujeito pensante dispensa-se da relação com a realidade do mundo comum aos homens plurais e se fecha em si mesmo, que dará as coordenadas da configuração do senso comum. Tal

⁵⁵ CH, 2017, p. 347.

⁵⁶ Idem, p. 349.

⁵⁷ Cf. DESCARTES, 2018a, p. 173; 2006, p. 17.

⁵⁸ Nas palavras de Arendt, trata-se, aqui, do *modus operandi* do cartesianismo que reside em empregar “o *pesadelo da não realidade* como um modo de submergir todos os objetos mundanos no fluxo da consciência e de seus processos” (CH, 2017, p. 350, destaque nosso).

⁵⁹ Cf. CH, 2017, p. 350. Segundo Arendt, “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” (Idem, p. 350-1).

⁶⁰ 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” (CH, 2017, p. 351).

⁶¹ CH, 2017, p. 351.

configuração, promovida pela era moderna, que reduz o senso comum a uma faculdade de raciocínio do senso comum ou mera faculdade de deduzir, restringirá a razão, segundo Arendt, tanto em Descartes quanto em Hobbes, como se verá adiante, a um cálculo de consequências. Observará a pensadora 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”⁶².

Ao fim e ao cabo, a solução cartesiana constou em deslocar “o ponto arquimediano para dentro do próprio homem”⁶³, 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”⁶⁴, tornar-se-á o derradeiro ponto de referência⁶⁵. Em síntese, tem-se o real dissolvido em relações lógicas. Nessa autossuficiência do sujeito, verifica-se “a famosa *reductio scientiae ad mathematicam* [que] permite substituir o que é dado através dos sentidos por um sistema de equações matemáticas nas quais todas as relações reais são dissolvidas em relações lógicas entre símbolos criados pelo homem”⁶⁶. Mas, vaticina Arendt, 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”⁶⁷. Além do mais, ocupando-se apenas com os padrões de sua própria mente – mente esta que vai projetar, como se verá, 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, este mesmo homem tornar-se-á refém das limitações dos padrões que ele mesmo criou.

A solução cartesiana, “que dissolve a realidade do mundo em estados ou processos mentais subjetivos”⁶⁸, encontrará ressonância no empirismo inglês, onde Hume, ao afirmar que a articulação da realidade não é mais que a crença numa conjunção habitual entre elementos sensoriais, almejará “os princípios de associação que não são uma realidade, mas que explicariam a confiança a respeito de sua existência organizada”⁶⁹; na revolução copernicana

⁶² Idem, p. 352.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ CH, 2017, p. 353.

⁶⁵ 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”.

⁶⁶ CH, 2017, p. 353.

⁶⁷ Idem, p. 354-5.

⁶⁸ ALVES NETO, 2009, p. 153, nota 40.

⁶⁹ Idem.

em teoria do conhecimento de Kant, segundo a qual o sujeito só pode conhecer *a priori* aquilo que ele mesmo produz e que depende, portanto, de sua constituição própria⁷⁰; e, posterior a Kant, em Fichte, Schelling e Hegel, que também “seguiram, na verdade, o exemplo de Descartes: saíram em busca de certeza”⁷¹. Este último – pressupondo “‘que o Ser é Pensamento’ [...], que ‘apenas o espiritual é real’ e que apenas aquelas generalidades com as quais lidamos no pensamento realmente *são*”⁷² – “trouxe, para dentro da consciência, o mundo todo, como se este fosse essencialmente um simples fenômeno do espírito”⁷³.

A questão é que, lembrará Arendt, “essa consciência monstruosamente alargada que oferece refúgio sempre presente e aparentemente seguro da realidade”⁷⁴ tem o seu preço: “Essa suspensão da realidade – esse desvencilhar-se da realidade, tratando-a como nada mais do que uma ‘impressão’ – permaneceu uma das grandes tentações dos ‘pensadores profissionais’”⁷⁵. 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 fantasmagoria⁷⁶.

Atenta às suas referências formativas, Hannah Arendt está ciente de que “a descoberta básica e mais importante de Husserl trata exatamente da intencionalidade de todos os atos de consciência⁷⁷, ou seja, do fato de que nenhum ato subjetivo pode prescindir de um objeto”⁷⁸. Nessa direção, compartilhará, com Merleau-Ponty, o pressuposto fenomenológico segundo o qual “o mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses”⁷⁹: o real deve ser descrito, não produzido! Portanto, em suma, “o verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo”⁸⁰. Assim, inserido numa relação com um

⁷⁰ KANT, 2013, B XVIII, p. 21: “só conhecemos a priori das coisas o que nós mesmos nelas pomos”. Antes, reportando aos experimentos de Galileu, Torricelli e Stahl, que submeteram seus experimentos aos ditames da razão, Kant concluirá que eles “compreenderam que a razão só entende aquilo que produz segundo os seus próprios planos” (Idem, B XIII, p. 18).

⁷¹ VE, 2009, p. 81.

⁷² Idem, p. 109.

⁷³ Ibid., p. 178.

⁷⁴ VE, 2009, p. 178.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Cf. ALVES NETO, 2009, p. 155.

⁷⁷ Cf. HUSSERL, 2000, p. 83.

⁷⁸ VE, 2009, p. 62. Sobre a compreensão da centralidade do conceito de intencionalidade da consciência em Husserl, cf. SOKOLOWSKI, 2004, p. 17.

⁷⁹ MERLEAU-PONTY, 1999, p. 5.

⁸⁰ Idem, p. 9.

mundo intersubjetivamente articulado, o ego pensante não o abarca nem o possui, mesmo porque ele é inesgotável⁸¹.

Concluirá, Arendt, que o *cogito ergo sum* não passa de uma falácia: “A realidade não pode ser derivada. O pensamento e a reflexão podem aceitá-la ou rejeitá-la, e a dúvida cartesiana [...] é apenas uma forma velada e sofisticada de rejeição”⁸² do mundo das aparências⁸³. Recusando o subjetivismo que deriva o mundo do pensamento ou do Ser para além das aparências, a pensadora 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”⁸⁴, basta lembrar que – num contexto em que tal alienação é levada ao seu extremo, como se verá posteriormente – 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 experiência⁸⁵.

2.1.2 A ciência moderna e a inversão entre o fazer e o contemplar

Não se pode esquecer que René Descartes baseou sua filosofia nas descobertas de Galileu (do mesmo jeito que a ciência deste encontrou naquele os seus pressupostos) e que a mais grave consequência espiritual de tais descobertas, segundo Hannah Arendt⁸⁶, talvez tenha sido a inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa* ou, mais radical e precisamente, entre o pensar e o agir, com total rechaço da contemplação e com a subjugação da 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 – ciência esta que, diga-se de passagem, não apenas auto intitulou-se

⁸¹ Cf. *Ibid.*, p. 14.

⁸² VE, 2009, p. 66.

⁸³ Em carta à Mary McCarthy, de 8 de agosto de 1969, Arendt faz referência crítica a esse verdadeiro delírio de negação da realidade do mundo, no qual desembocou o cartesianismo (Cf. ARENDT; MCCARTHY, 1995, p. 233).

⁸⁴ CH, 2017, p. 258.

⁸⁵ Cf. OT, 2000, p. 522-3.

⁸⁶ Cf. CH, 2017, p. 358-9.

uma *scienza nuova*, mas *scienza activa et operativa*⁸⁷ –, 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”⁸⁸.

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”⁸⁹. 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”⁹⁰, 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, lembra Arendt, haviam identificado como um “*véritable retour à l’Archimède*”⁹¹. Completa ela, citando Koyré, que tal ciência “substitui o mundo plural do senso comum pelo mundo arquimediano da geometria tornado real, ‘um universo de medição e precisão’”⁹².

A astrofísica, que se articula desde Galileu, portanto, abrirá mão “de quaisquer outros princípios que não os matemáticos”⁹³ e, assim, lança[rá] o homem no espaço geométrico⁹⁴, assegurando-lhe de que não encontrará nada além de si mesmo, ou seja, nada que não possa ser reduzido às estruturas da sua mente”⁹⁵. Em outras palavras, reportando ao físico alemão Werner Heisenberg (1901-1976), que em sua mecânica quântica argumenta que o objeto observado não tem existência independente da do sujeito que observa, Arendt dirá: “ao invés de qualidades objetivas encontramos instrumentos e, ao invés da natureza do universo, o homem encontra apenas a si mesmo”⁹⁶.

⁸⁷ Cf. Ens – II, 2018, p. 407.

⁸⁸ CH, 2017, p. 359.

⁸⁹ Idem, p. 360.

⁹⁰ Ibid., p. 323.

⁹¹ Ens – II, 2018, p. 408.

⁹² Idem, p. 408 (tradução nossa). No original, leia-se: “‘Modern Science,’ said Alexandre Koyré [...], substitutes for the mixed world of common sense an Archimedean world of geometry made real, ‘a universe of measurement and precision’”.

⁹³ E, assim, fica, portanto, pontuado, como comenta Alexandre Koyré (2006, p. 89-90), que, “seja como for, não foi em todo caso Galileu, nem [Giordano] Bruno, e sim Descartes quem clara e distintamente formulou os princípios da nova ciência, seu sonho de *reductione scientiae ad mathematicam*, e da nova cosmologia, matemática”.

⁹⁴ Obviamente que, teoricamente falando, refere-se, aqui, a uma geometria submetida a tratamento algébrico e, por decorrência, à concepção de uma nova linguagem não espacial. Condições que tornaram possível que, em teoria, o ponto arquimediano fosse alcançado (Cf. Ens – II, 2018, p. 408).

⁹⁵ ALVES NETO, 2009, p. 136.

⁹⁶ CH, 2017, p. 324.

Desprezo pela contemplação e exaltação da ação subentenderão, por conseguinte, 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: articula-se a ciência com a técnica. Arendt analisará que as prerrogativas do *homo faber* – as atividades de fazer e fabricar – é que serão determinantes fundamentais tanto no campo da atividade científica⁹⁷ quanto na esfera das novas filosofias políticas.

Na modernidade, progresso científico andar­á paripasso com desenvolvimento de novas ferramentas e instrumentos, mas será o elemento de produção e de fabricação inerente ao próprio experimento que alçará as atividades próprias do *homo faber* ao topo da hierarquia das capacidades humanas. Observa Hannah Arendt que o experimento engendra os seus próprios fenômenos de observação e, assim, depende, desde o início, das capacidades produtivas do homem: “O emprego da experimentação para fins de conhecimento já era consequência da convicção de que o homem só pode conhecer aquilo que ele produz”⁹⁸. Tal convicção forjará uma mudança de ênfase na história da ciência: “da velha questão sobre ‘o quê’ e ‘por que’ algo é para a nova questão de ‘como’ veio a existir”⁹⁹. O conceito de processo torna-se, aqui, central, assumindo o lugar do conceito de Ser: a natureza tornou-se um processo!¹⁰⁰ Em síntese, processa-se o moderno amálgama do produzir e do conhecer, resumido na frase de Kant, citada por Arendt: “Dai-me a matéria e eu construirei com ela um mundo, isto é, dai-me a matéria e eu vos mostrarei como o mundo foi criado a partir dela”¹⁰¹. Produtividade e criatividade, emblemas inerentes ao *homo faber*, tornam-se os mais altos ideais da era moderna.

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,

⁹⁷ Cf. Idem, 365-78 (§ 42). 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”.

⁹⁸ CH, 2017, p. 366.

⁹⁹ Idem.

¹⁰⁰ Cf. Ibid., p. 368. Vale destacar que a era moderna dará uma ênfase completamente nova ao processo de produção/fabricação implementado pelo *homo faber*. Se, para este, o processo de produção era apenas um meio de atingir um fim; agora, o processo torna-se o próprio fim (Cf. CH, 2017, p. 368-9). Nessa linha, “o cientista criava apenas para conhecer, não para produzir coisas, e o produto era [...] um [mero] efeito colateral” (Idem, p. 369). Este conceito de processo será retomado adiante.

¹⁰¹ CH, 2017, p. 367.

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”¹⁰². 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.

Dessa forma, Arendt constata que a sintonia verificada entre mentalidade moderna e reflexão filosófica leva 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 científica¹⁰³. As prerrogativas do *homo faber*, com a sua instrumental categoria meios-fim, servirão também “como princípio do agir [*doing*] no domínio dos assuntos humanos”¹⁰⁴. E aí, indubitavelmente, Hobbes será referência fundamental desse processo no âmbito da filosofia política moderna. Ele introduzirá os novos conceitos das atividades de produzir e de calcular na esfera dos assuntos humanos. Em quais tentações cai o racionalismo moderno, que encontra em Hobbes um representante fiel? Diagnosticará Hannah Arendt: agir nos moldes da atividade de fabricação¹⁰⁵; raciocinar nos moldes do cálculo de consequências¹⁰⁶. Numa leitura original da filosofia política de Hobbes, na Parte II de *Origens do totalitarismo*¹⁰⁷, a teórica da política o identificará como “o verdadeiro filósofo da burguesia”¹⁰⁸ e observará que o Leviatã expôs a única teoria política segundo a qual o Estado se baseia, em verdade, nos interesses individuais, de modo que “o interesse privado e o interesse público são a mesma coisa”¹⁰⁹.

Em sua obra, o filósofo contratualista inglês pinta um quadro quase completo do homem burguês, para o qual “a razão [...] é nada mais que cálculo”¹¹⁰ e que, por isso, sempre age a partir da articulação de uma racionalidade estratégico-instrumental. Em síntese, no dizer de Arendt:

Seu Leviathan não se perdia em especulações ociosas a respeito de novos princípios políticos nem da velha busca da razão que governa a comunidade dos homens; era estritamente um “cálculo das consequências”, que advém da ascensão de uma nova

¹⁰² ALVES NETO, 2009, p. 133.

¹⁰³ Cf. CH, 2017, p. 369-70.

¹⁰⁴ Idem, p. 372.

¹⁰⁵ Várias são as passagens, do texto de Hobbes, onde se encontra a articulação de um proceder pela instrumental categoria meios-fim. A título de exemplo, cf. HOBBS, 1997, p. 54; 99.

¹⁰⁶ Cf. HOBBS, 1997, p. 51.

¹⁰⁷ Cf. OT, 2000, p. 164-176 (“O poder e a burguesia”).

¹⁰⁸ Idem, p. 175.

¹⁰⁹ Ibid., p. 169.

¹¹⁰ OT, 2000, p. 169.

classe na sociedade, cuja existência está essencialmente ligada à propriedade como um mecanismo dinâmico produtor de mais propriedade¹¹¹.

A nova perspectiva que surge com esta nova classe, que incorpora as prerrogativas do *homo faber* e cujo perfil Hobbes, ainda nos preâmbulos da era moderna, foi capaz de intuir, implementará um *fazer* político¹¹² no qual não há lugar para o inesperado, para a irrupção do novo ou de um novo começo. Em síntese, não há lugar para “o próprio evento, uma vez que [...] constitui a própria textura da realidade no domínio dos assuntos humanos”¹¹³. Quando se subordina a ação política aos princípios da fabricação e à sua categoria meios-fim, almejando dar, a esta, previsibilidade e confiabilidade, antes a aniquila, dando lugar a um *fazer* utilitário incapaz de edificar um mundo novo.

Mas, tal intuição não é, propriamente, criação moderna. Ela navega em águas mais profundas da tradição do pensamento político ocidental que reportam a Platão e que chegou à era moderna, fazendo da ação uma modalidade de fabricação, reduzindo-a a um fazer enquadrado pela categoria meios-fim e racionalizado, portanto, em termos de instrumentalidade¹¹⁴. O percurso de tal tradição trouxe em seu bojo, como aqui se tem exposto, uma das mais graves consequências tanto para o mundo quanto para a condição humana na modernidade: a inversão da ordem hierárquica entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, que mais propriamente se configurou, no limiar da era moderna, como uma inversão entre o fazer e o contemplar, resultando, em verdade, na eliminação da contemplação do âmbito das atividades humanas significativas, uma vez que a mesma “tornou-se completamente sem sentido”¹¹⁵, visto que não havia mais lugar para o exercício de acolhida da verdade, só de sua fabricação. No

¹¹¹ Idem, p. 174.

¹¹² “A compreensão burguesa da política como sendo um meio desconfortavelmente necessário à regulação da vida social e à proteção do processo de aquisição reflete a progressiva privatização dos negócios públicos e o acentuado declínio do espaço público na era moderna” (CORREIA, 2014, p. 8). Arendt diagnostica com perfeição quando afirma que “a vida pública assume um aspecto enganador quando aparenta constituir a totalidade dos interesses privados, como se esses interesses pudessem criar uma qualidade nova pelo simples fato de serem somados” (OT, 2000, p. 175).

¹¹³ CH, 2017, p. 373.

¹¹⁴ Apesar de se encontrar em Platão e em Aristóteles a suspeita “de que a contemplação e a fabricação (*theōria* e *poēsis*) têm estreita afinidade” (CH, 2017, p. 374), há, na filosofia grega, a compreensão de que a admiração muda do filósofo a contemplar as verdades imutáveis e intuí-las pela pura meditação guarda diferenças em relação à mirada contemplativa do artífice que vê, com os olhos da mente, o modelo a partir do qual fabrica o produto. No entanto, no âmbito da aplicabilidade, esse debate que pauta sobre a diferença entre o modelo ser imitado ou poder ser criado foi secundarizado e predominará a proposição de que a comunidade política fosse governada ao modo da fabricação. Assim, “o conceito de ‘política’ [que vigorará] na mentalidade pré-moderna [...] baseava-se na confiança de que seria possível a fabricação da comunidade política através das ideias e das verdades imutáveis enquanto normas confiáveis para a orientação da ação, medidas permanentes para a neutralização dos riscos da pluralidade e critérios estáveis para a validade dos juízos” (ALVES NETO, 2009, p. 132). Se os gregos foram comedidos em elevar a fabricação a um nível mais elevado, no âmbito dos assuntos humanos, que a ação, a mentalidade predominante na era moderna não terá pruridos em “declarar de modo explícito a fabricação como hierarquicamente superior às ‘ociosas’ ações e opiniões que constituíam a esfera política” (Idem).

¹¹⁵ CH, 2017, p. 362.

desdobrar dos acontecimentos, já num contexto de derrocada do *homo faber*, a ser abordado adiante, tal inversão alcançará – num *remake* de uma herança cristã que, em verdade, também marcará a era moderna desde os seus inícios – 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 pública¹¹⁶.

2.1.3 A racionalidade tecnocientífica e a representação técnico-utilitária do mundo

Antes de seguir adiante nessa abordagem das repercussões, no domínio dos assuntos humanos, da exaltação das prerrogativas do *homo faber* e seu afã instrumentalizador, vale pontuar, mesmo que rapidamente, as correlações entre a redução das coisas e da própria realidade a objetos da representação da consciência subjetiva, inerente à metafísica cartesiana que concebe a verdade como certeza da representação matemática do mundo, e a configuração de uma racionalidade tecnocientífica e sua característica resistência à experiência do pensamento.

Uma nova visão de mundo está a emergir na aurora da era moderna, e esta é captada pelos cientistas e filósofos de então, entre os quais merece destaque Francis Bacon (1561-1626). Pressupondo que, para este, conhecimento e poder se equivalem e considerando que aquilo que na filosofia contemplativa é causa, na ciência prática será regra¹¹⁷, verifica-se, por conseguinte, que “de acordo com essa concepção, pensar o mundo significa acumular poder sobre as coisas mediante o conhecimento das regras que governam o comportamento dos fenômenos”¹¹⁸. Essa substituição, implementada por Bacon, da via contemplativa por um método capaz de empreender regras preconizará uma nova racionalidade que se caracterizará pela inseparabilidade entre pensar e agir. Nesse contexto em que os resultados do saber são compreendidos como meios de intervenção na realidade e não mais como fins em si mesmos, corrobora-se a tese baconiana da indiscernibilidade entre conhecimento e poder.

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”¹¹⁹. Tal ideal civilizatório será retratado, pelo filósofo, na forma de uma utopia tecnocientífica, em sua

¹¹⁶ Cf. Idem, p. 3; 245.

¹¹⁷ Cf. BACON, 2002, p. 11, aforismo III.

¹¹⁸ SILVA, 2010, p. 51.

¹¹⁹ Idem, p. 52.

inacabada obra intitulada *Nova Atlântida*, publicada, postumamente, em 1627. Nessa utopia, a ciência é apresentada como uma “luta árdua e diária com a natureza”¹²⁰ em vista da ampliação dos poderes do homem nos mais diversos campos.

Desde então, “o domínio da natureza pelo homem tornou-se o programa central da modernidade ocidental”¹²¹, que projetará a construção de “um mundo finalmente domesticado pela ciência e pela técnica”¹²². Um mundo sem espaço para o indeterminado, a contingência, o inesperado... sem lugar para o acaso! Este – o acaso – representará, como se verá adiante, o maior de todos os perigos para uma racionalidade tecnocientífica e, conseqüentemente, para as visões de mundo que nela se assentam¹²³. Torna-se, também por essa forma, compreensível a aposta que a era moderna fará, desde seu alvorecer, na matemática, de cujos avanços “nasceu a crença de que é possível extirpar o acaso para sempre de nossas vidas”¹²⁴.

Assim, pois, caberá a Descartes a função de recolocar, em termos mais gerais, a perspectiva baconiana, articulando, para ela, uma justificativa lógica e metafísica. E, desse modo, os fundamentos dessa nova cosmovisão foram estabelecidos pelo filósofo francês, mediante a “afirmação de que a primazia da subjetividade, por via de um conhecimento representacional metodicamente exercido, seria a única garantia da verdade, tanto em relação ao objeto quanto ao que concerne ao sujeito”¹²⁵. A metafísica cartesiana, em sua determinação ontológica, que reduz as coisas e a própria realidade a objetos da representação da consciência subjetiva e concebe a verdade como certeza da representação matemática do mundo, será decisiva, como se buscou demonstrar nas páginas anteriores, para a compreensão do fenômeno moderno do pensamento representacional-calculador.

A partir dessa nova fundamentação ontológica, abre-se caminho tanto para o estabelecimento de uma outra relação entre o homem, o mundo e a natureza quanto para a articulação de uma outra forma de intervenção deste homem na realidade que o circunda. Mediada por procedimentos tecnocientíficos que reduzem a realidade a fórmulas matemáticas,

¹²⁰ ANDRADE, 1997, p. 18.

¹²¹ BIGNOTTO, 2013, 183.

¹²² Idem, p. 186.

¹²³ 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 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. Tratam-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).

¹²⁴ BIGNOTTO, 2013, p. 183.

¹²⁵ SILVA, 2010, p. 52.

essa relação entre o homem, o mundo e a natureza não será mais sensorial. Além disso, a sua intervenção ativa nesse mundo e nessa natureza orientar-se-á pelos esquematismos lógicos das representações intelectuais, de inspiração cartesiana, e se implementará mediante a fabricação de novos aparatos tecnocientíficos, aos moldes das contribuições de Galileu, viabilizadores de novas experiências que redimensionam as possibilidades dessa representação e levam, conseqüentemente, à subjugação desse mundo e dessa natureza. Configurar-se-á, pelos caminhos dessa ontologia moderna, que pressupõe a correspondência entre realidade e pensamento, uma nova concepção de sabedoria, na qual é possível identificar a relevância do poder reivindicado pelo sujeito. Nessa nova compreensão – e para além das pressuposições metafísicas cartesianas –, a reciprocidade entre saber e poder manifestar-se-á, notadamente, “na destinação técnica da racionalidade que opera no conhecimento e nos demais aspectos da organização da vida”¹²⁶.

Para o que interessa aqui, vale salientar que, sob a diretriz de uma perspectiva instrumental, a representação da realidade através da inteligência¹²⁷ produzirá uma imagem técnica do mundo, que se reflete na posição do sujeito. O conhecimento que daí deriva terá uma índole restritiva uma vez que submete e, conseqüentemente, reduz a realidade a uma estrutura categorial que visa, por sua vez, uma representação pragmática da mesma. Isso explicaria, pelo menos em parte, primeiro, o triunfo de uma ciência estreitamente associada à técnica; segundo, a força desse fenômeno no curso da sociedade moderna. O próprio Heidegger, em seu opúsculo *A questão da técnica*, reconhecerá que, na modernidade, “a presença da tecnociência responde a uma necessidade profundamente inscrita na conformação de um mundo que o homem [a um só tempo, sujeito de conhecimento e agente de transformação] habita e explora”¹²⁸. Isso decorre, como já aludido, da mudança de compreensão que se dá em relação ao significado do conhecimento e se traduz, muito claramente, na modificação da própria noção de teoria, cunhada pelos gregos, herdada pelos latinos e expressa na palavra contemplação.

A racionalidade tecnocientífica que, por desdobramento, se estabelecerá na modernidade, cumprirá o papel de levar ao limite o processo de *desencantamento do mundo*, que se verifica, inicialmente, no contexto do Renascimento, e no qual se dá, na ótica weberiana, uma reconfiguração da relação do homem com a natureza, despindo-a de quaisquer traços de sacralidade. Por meio do uso da técnica, o homem moderno tem interferido tanto na natureza,

¹²⁶ Idem, p. 53.

¹²⁷ Bergsonianamente falando, inteligência diz respeito a um modo pragmático de relação da consciência com a realidade (Cf. Ibid., p. 53-4).

¹²⁸ SILVA, 2010, p. 55.

em vista de seus interesses que, ao relacionar-se com a mesma de forma tão objetual, experimenta tão somente a sua própria presença ativa. A efetivação do domínio do homem moderno sobre as coisas, possibilitada pela tecnociência, parece, então, levar a uma indistinção crescente entre homem e natureza. Mas, em verdade, ao negar a natureza em sua outridade, ou seja, como esse *outro* frente ao qual se coloca, e, ao se entregar à exterioridade da técnica, que pautará essa relação enquanto exercício de domínio, o homem moderno amargará a negação do próprio ser¹²⁹.

Esse homem, estando totalmente preso ao que faz, no sentido dessa exterioridade da técnica, perderá a relação consigo mesmo e, por decorrência, nem sequer se verá como responsável pelo que é solicitado a fazer. Essa relação de negação e de exterioridade que se interpõe entre ele e a natureza, reforçará, no ser humano, uma incompreensão que o persegue e que, em última instância, reporta a um paradoxo, concernente à estatura do homem, que assombrou a ciência moderna. Esclarece Arendt:

[...] o paradoxo do desenvolvimento da ciência moderna parece ser que, embora tenha aumentado enormemente o poder do homem, resultou, ao mesmo tempo, numa diminuição não menos decisiva do respeito próprio do homem. O homem moderno, em sua busca por conhecimento e verdade, e pela pura força da abstração, primeiro olhou para a terra e para os processos naturais de um ponto no universo, confiando em seus poderes mentais, ao invés de em sua experiência sensorial. Assim, ele adquiriu a capacidade de *lidar com a natureza como se ele próprio não fosse mais uma criatura terrestre*, e começou a liberar esses processos energéticos, que normalmente acontecem apenas no sol; a iniciar, em tubos de ensaio, processos de evolução cósmica; e, a construir máquinas para produção e controle de energias desconhecidas no âmbito doméstico da natureza terrestre. No entanto, quando ele, agora, olhou para baixo, a partir deste ponto, para o que estava acontecendo na terra e às várias atividades dos homens, incluindo as suas próprias, essas atividades não podiam deixar de aparecer, para ele, como se fossem o que os behavioristas chamam de “comportamento manifesto”, que pode ser estudado com os mesmos métodos usados para estudar o comportamento de ratos e macacos¹³⁰.

Numa linha de continuidade com a reflexão anterior, é possível estabelecer, aqui, aproximações com “a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo

¹²⁹ Cf. HEIDEGGER, 2007, p. 389-90.

¹³⁰ Ens – II, 2018, p. 412 (tradução nossa, destaque nosso). No original, leia-se: “[...] the paradox of the development of modern Science seems to be that while it enhanced enormously the power of man, it resulted at the same time in a no less decisive diminishment of man’s self-respect. Modern man in his search for knowledge and truth, and by sheer force of abstraction, first looked upon the earth and natural processes from a point in the universe, trusting his mental powers rather than his sense experience. He thus acquired the ability to handle nature as though he himself were no longer an earthbound creature, and he began to release those energy processes that ordinarily go on only in the sun; to initiate in a test tube processes of cosmic evolution; and to build machines for the production and control of energies unknow in the household of nature. Yet when he now looked down from this point upon what was going on on earth and upon the various activities of men, including his own, these activities could not but appear to him as though they were what the behaviorists call ‘overt behavior,’ which can be studied with the same methods used to study the behavior of rats and apes”.

e do mundo para o si-mesmo [*self*]¹³¹ – que Hannah Arendt, no Prólogo d’*A condição humana*, promete investigar –, conforme esclarece André Duarte:

O desejo de abandonar a Terra é a etapa final de um longo processo de crescente alienação do homem em relação ao mundo e à natureza, manifesto, também, na crescente artificialização tecnocientífica da natureza e de todas as formas de vida, iniciado com a revolução científica do século XVII. Para Arendt, o projeto tecnocientífico da fabricação de todas as formas de vida rompe o vínculo entre natureza e vida, destruindo, assim, a possibilidade de se distinguir entre vida e artifício, entre natureza e mundo¹³².

Verifica-se, portanto, que a racionalidade tecnocientífica, em sua relação calculada e calculável com a natureza, que permitiu a realização do ideal baconiano, levou, simultaneamente, ao velamento da verdade da natureza e da verdade do próprio homem. Estes – homem e natureza –, retraídos em seu manifestar ou em sua fenomenalidade inerente, ficam reféns das mutilações promovidas pelos esquematismos de uma tal racionalidade em seu paranoico “desejo de converter o desconhecido em algo previsível e controlável”¹³³. Essa racionalidade – que expressa e, ao mesmo tempo é expressão de uma correlação, anuladora das diferenças, entre conhecimento e poder e que, em seus procedimentos, identifica ciência e técnica – será responsável pela articulação de uma representação técnico-utilitária do mundo.

Essa representação, em seu processar, reduzirá a natureza a um mero reservatório de matéria prima à disposição da inventividade tecnofábrica do ser humano e, no contraponto, mas não contraditoriamente, também restringirá o próprio homem a sujeito da apropriação tecnicamente elaborada dos recursos naturais. Além de tais reducionismos, uma tal representação técnica do mundo acarretará outras mutilações, igualmente preocupantes: com o empobrecimento da dimensão do fazer humano, perde-se a compreensão do papel da própria técnica no processo desse fazer, posto que um meio traveste-se de fim em si mesmo; do mais, a própria ciência, tornando-se refém dessa representação, apequenar-se-á em sua concepção de cientificidade, em sua abordagem metodológica da pesquisa e, por fim, em seu próprio entendimento de realidade. Essa conjunção – idealizada por Bacon e que, desde Galileu, se engendrou – entre ciência e técnica, em que a própria solidez da ciência tornou-se, cada vez mais, dependente do desenvolvimento tecnológico, acabou por gerar uma situação assaz controversa: a ciência moderna, em sua busca da “realidade verdadeira” – que se constitui de “dados que, estritamente falando, não ‘aparecem’ em nada, nem em nosso mundo cotidiano nem mesmo no laboratório. Eles se tornam conhecidos apenas porque afetam, de certas

¹³¹ CH, 2017, p. 7.

¹³² DUARTE, 2010, p. 48-9.

¹³³ MATOS, 2010, p. 171.

maneiras, nossos instrumentos de medição”¹³⁴ –, desembocou na perda da própria objetividade do mundo natural¹³⁵.

Aprofundando sua análise, Hannah Arendt, que se inquietará com a questão que indaga acerca da existência de um limite definido para purgar a ciência de todos os elementos antropológicos, comentará sobre a situação paradoxal em que se encontra o cientista moderno:

O problema é apenas que o descobridor da “realidade verdadeira” por trás das meras aparências permanece ligado a um mundo de aparências; ele não pode *pensar* em termos do que ele concebe, agora, como “realidade verdadeira”; ele não pode comunicar isso em linguagem comum, e sua própria vida permanece ligada a um conceito de tempo que, demonstravelmente, não pertence à “realidade verdadeira”, mas é (como o famoso “paradoxo dos gêmeos” de Einstein, baseado no “paradoxo do relógio” estabelecido) mera aparência¹³⁶.

Por conseguinte, a racionalidade tecnocientífica e sua correlata representação técnico-utilitária do mundo, enquanto são mediadas pelas formulações matemáticas e pelos aparatos técnicos complexos inerentes à tecnociência, colocam-se resistentes à experiência do pensamento, que se implementa como esse esforço de articular uma compreensibilidade significativa a seu respeito. Hannah Arendt, ainda no prólogo d’*A condição humana*, alertará para o fosso que se aprofunda sempre mais entre a linguagem na qual, normalmente, se pensa e se exprime e as formulações científico-matemáticas pelas quais se articula a moderna visão tecnocientífica do mundo¹³⁷. Preocupada com esse crescente abismo “entre as capacidades fabricantes do homem no âmbito tecnocientífico e sua capacidade de falar, pensar, julgar e opinar de maneira significativa a respeito daquilo que ele é capaz de fazer”¹³⁸, a pensadora advertirá para as implicações, inclusive políticas, de uma apartação completa entre conhecimento tecnocientífico e pensamento, que, no limite, reduziria os seres humanos a “criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja”¹³⁹.

¹³⁴ Ens – II, 2018, p. 414 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] data which, strictly speaking, do not ‘appear’ at all, neither in our everyday world nor even in the laboratory. They make themselves known only because they affect our measuring instruments in certain ways”.

¹³⁵ Essa situação em que se encontra a ciência moderna é, segundo Arendt, melhor ilustrada pela descoberta de Heisenberg do princípio da incerteza e pelas conclusões às quais ele mesmo chegou a partir deste (Cf. EPF, 2016, p. 339-40).

¹³⁶ Ens – II, 2018, p. 414-5 (tradução nossa, destaque da autora). No original, leia-se: “The trouble is only that the discoverer of ‘true reality’ behind mere appearances remains bound to a world of appearances; he cannot *think* in terms of what he now conceives of as ‘true reality’; he cannot communicate it in language, and his own life remains bound to a time concept that demonstrably does not belong to ‘true reality,’ but is (as Einstein’s famous ‘twin paradox,’ based on the ‘clock paradox’ established) mere appearance”.

¹³⁷ Cf. CH, 2017, p. 3.

¹³⁸ DUARTE, 2010, p. 51.

¹³⁹ CH, 2017, p. 4.

Essa situação perplexa, graças a uma ciência que se adentra, cada vez mais, na era da automação, está colocada no horizonte do mundo moderno. Mas, como destaca Hannah Arendt, mais preocupante que o avanço das máquinas é a exaltação de uma verdade científica que, em sua linguagem formal, apresenta-se dotada de uma limpidez tal que elimina, em sua univocidade, toda abertura que permite a variedade de interpretações ou, em outros termos, o exercício da compreensibilidade inerente ao discurso. E, lembrará a pensadora, num mundo em que o discurso perdeu seu poder ou que a relevância do mesmo é melindrada, “as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político”¹⁴⁰.

A crescente dicotomia que se estabeleceu “entre a capacidade da mente humana para a compreensão e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem uma verdadeira compreensão”¹⁴¹, apartou, progressivamente da possibilidade do exercício hermenêutico-filosófico a verdade científica. Esta, em sua configuração físico-matemática, experimental e especializada, instituída pela ciência moderna, “não precisa sequer ser compreensível ou adequada à razão humana”¹⁴². Desse modo, incorporando essa apartação entre inteligência e compreensão, o cientista, de fato, “não pode se permitir indagar: que consequências resultarão das minhas investigações para a estatura (ou, por isso, para o futuro) do homem?”¹⁴³ Emancipando-se das preocupações humanísticas, esse cientista, que renunciara

[...] ao bom-senso, através do qual coordenamos a percepção de nossos cinco sentidos na consciência total da realidade [...] [,] foi levado também a renunciar à linguagem normal, que mesmo em seus refinamentos conceituais mais elaborados continua inextricavelmente ligada ao mundo dos sentidos e a nosso bom-senso¹⁴⁴.

Atento ao que seria o problema principal para Hannah Arendt, que é sempre de natureza ético-política, há que se indagar: qual seria o objetivo da ciência moderna, esta ciência que despiu a natureza de todas as suas significações qualitativas e a reduziu ao conjunto dos fenômenos regidos por relações determinísticas e subordinados aos esquematismos da inteligibilidade matemática, e, de quebra, eliminou de sua linguagem formal todo o simbolismo da linguagem cotidiana...?! Esclarece, crítica e ironicamente, a pensadora:

O objetivo da Ciência moderna, que eventualmente levou-nos literalmente à lua, não é mais “aumentar e ordenar” as experiências humanas (como Niels Bohr, ainda ligado a um vocabulário que sua obra¹⁴⁵ ajudara a tornar obsoleto, o descreveu); é muito mais

¹⁴⁰ Idem.

¹⁴¹ Ibid., p. 335.

¹⁴² CH, 2017, p. 360.

¹⁴³ EPF, 2016, p. 327.

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ Arendt faz referência, aqui, à obra *Física atômica e conhecimento humano: ensaios 1932-1957*, cuja primeira publicação é de 1957. No Brasil, foi publicada pela Editora Contraponto.

descobrir o que jaz *por detrás* dos fenômenos naturais tais como se revelam aos sentidos e à mente do homem¹⁴⁶.

A um só golpe, o advento da ciência moderna e a racionalidade lógico-matemática que a preside excluem, do horizonte de suas atividades, a qualidade sensível, o homem – que, de acordo a visão predominante, “não é mais do que um caso especial da vida orgânica”¹⁴⁷ – e seu ambiente terreno imediato, a Terra, que “nada mais [é] que um caso limítrofe especial de leis absolutas e universais”¹⁴⁸. Eis, pois, o que *jaz por detrás* de um tal empreendimento...! Daí que, voltando ao ponto que interessa a Arendt, o problema principal, na cena da tecnocientificidade moderna, “consiste em o homem poder *jazer*, e com êxito, o que ele não pode compreender e expressar na linguagem humana cotidiana”¹⁴⁹.

A nova ciência da astrofísica, que desde Galileu se engendra, implementou um modo de investigar a natureza e sobre ela atuar, calculando e reproduzindo artificialmente os seus fenômenos, sempre da perspectiva do universo infinito e geométrico, pressupondo que nada do que ocorre na natureza é tido como mero evento terreno¹⁵⁰. Foi, então, mediante tal abstração – que exige um forte apelo ao poder de imaginação, que situa a mente humana acima do campo gravitacional terrestre e que, assim, de algum ponto no universo, tudo perscruta – que a ciência moderna realizou a sua mais alta e, ao mesmo tempo, mais desconcertante proeza¹⁵¹. Desconcertante, diria Arendt, no sentido de que tudo isso acabou por desembocar num imbróglío que, curiosamente, mais

[...] assemelha-se [...] a uma confirmação minuciosa de uma observação de Franz Kafka, escrita bem ao início desse processo [mais recente do progresso científico-tecnológico]: “O homem – diz ele – encontrou o ponto de Arquimedes, porém utilizou-o contra si mesmo; era-lhe permitido achá-lo, parece, somente sob esta condição”¹⁵².

A convicção, que norteou a ciência moderna, de que “o que quer que *possamos* descobrir, *descobriremos*; o que quer que *possamos* fazer, *faremos*”¹⁵³ acabou, em seu extremo, por colocar o homem frente às suas próprias limitações, que, desconfia Arendt, começaram a se fazer sentir no âmbito do empreendimento científico e do processo de tecnicização do mundo. Dessa forma, alertará a autora, já ao final do seu ensaio “The Archimedean Point”, de

¹⁴⁶ EPF, 2016, p. 328 (destaque da autora).

¹⁴⁷ Idem, p. 327.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ EPF, 2016, p. 332 (destaque da autora).

¹⁵⁰ Cf. CH, 2017, p. 325-6.

¹⁵¹ Cf. EPF, 2016, p. 334.

¹⁵² Idem, p. 341.

¹⁵³ Ens – II, 2018, p. 416 (tradução nossa, destaque da autora). No original, leia-se: “Whatever we *can* discover we *shall* discover; whatever we *can* make we *will* make”.

1969: “não nos enganemos. O que está em jogo é o próprio ethos, a ética, da ciência”¹⁵⁴. Mas, de qualquer forma, sinalizará a pensadora, “independentemente da questão sobre o que *devemos* descobrir e *devemos* fazer e o que, talvez, devamos deixar por fazer, certamente haverá, em algum momento, o limite do que *podemos* descobrir e *podemos* fazer”¹⁵⁵. Linhas abaixo, a mesma deixa entrever que esse momento já bate à porta: “O fato de que, hoje, somos capazes de imaginar uma máquina do juízo final com a qual destruir o planeta ou, pelo menos, toda a vida orgânica, parece apresentar tão somente um limite absoluto ao poder humano”¹⁵⁶.

2.1.4 Sob o espectro da instrumentalização... ou do medo do acaso

Ao modo de um arremate dessa abordagem que procurou demonstrar que o que realmente foi decisivo para levar a era moderna a um “novo conhecimento não foi a contemplação, nem a observação, nem a especulação, mas a ativa interferência do *homo faber*, da atividade de fazer e de fabricar”¹⁵⁷, retorna-se, aqui, à análise das repercussões desvirtuadoras advindas do uso da categoria meios-fim, em sua ênfase instrumentalizadora, na frágil esfera dos assuntos humanos, notadamente nos âmbitos da ação humana e da humana atividade do pensar, atividades estas que serão objeto de consideração mais específica na segunda parte dessa investigação. Cabe esclarecer, desde já, com Arendt, que o que se colocará em questão, a seguir, não é, obviamente, “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”¹⁵⁸.

Tal generalização das prerrogativas do *homo faber*, em seu afã instrumentalizador de tudo fazer num previsível operar, será a forma encontrada pela sociedade moderna para fazer frente a uma inquietação que, marcando presença em muitas filosofias da antiguidade ao renascimento, emergirá, no contexto de desenvolvimento e de afirmação da moderna racionalidade tecnocientífica, para o centro da cena pública: o medo do acaso¹⁵⁹. De fato,

¹⁵⁴ Idem, p. 417 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] let us not fool ourselves. What is at stake is the very ethos, the ethics, of Science”.

¹⁵⁵ Ibid., p. 417 (tradução nossa, destaque da autora). No original, leia-se: “Quite apart from the question of what we *should* discover and *should* make and what we should perhaps better leave undone, there will certainly appear at some time the limit of what we *can* discover and *can* make”.

¹⁵⁶ Ens – II, 2018, p. 417 (tradução nossa). No original, leia-se: “The fact that we are able today to devise a doomsday machine with which to destroy the planet, or at least all organic life on it, seems to present just such an absolute limit to human power”.

¹⁵⁷ CH, 2017, p. 340.

¹⁵⁸ Idem, p. 195.

¹⁵⁹ Cf. BIGNOTTO, 2013, p. 175-178.

olhando desde a perspectiva de uma era que se projetou confiante no desenvolvimento das ciências e das técnicas e que, com esse aporte, almejou “conquistar os espaços infinitos, para [tudo] ‘submeter ao jugo benfazejo da razão’”¹⁶⁰, é realmente perturbadora a ideia de “uma sequência de acontecimentos cujo nexos causal nos escapa”¹⁶¹. E, o mais curioso ainda, é que esse medo do acaso, que emergiu com a modernidade, vem exatamente à baila numa era na qual ele parecia poder ser suplantado pelo avanço das ciências, em particular pelo avanço do cálculo matemático. No entanto, esquecem, os que aí se fiam, que um cálculo é tão somente um cálculo, o mundo e seus mistérios é algo muito maior e mais complexo...!¹⁶²

Dessa forma, como numa crônica de uma morte anunciada¹⁶³, os artífices da era moderna, sem se darem conta da “tragédia que se escondia numa 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”¹⁶⁴, investiram pesadamente tanto na redução da ação a um fazer ou mero gerir que opera nos moldes da fabricação, eliminando da mesma a potencialidade, a ela inerente, de ser “o começo espontâneo de algo novo”¹⁶⁵ e, desse modo, afirmar e celebrar a liberdade humana; quanto no enquadramento da experiência do pensamento à categoria meios-fim, que amputa da mesma a dimensão crítico-reflexivo-compreensiva e a sua intrínseca irredutibilidade à instrumentalidade, mutilando-a e, por conseguinte, restringindo-a a um mero cálculo de consequências que só sabe deduzir a inofensiva mesmice do mesmo de sempre. E assim, por esses expedientes, a modernidade acaba por revelar o seu inconfesso medo de que o mundo se abra ao indeterminado acontecer que brota da ação que se dá no seio da pluralidade dos homens, medo de que as pessoas se permitam às múltiplas perspectivas compreensivas que emergem da livre atividade humana do pensar... medo do acaso.

Ora, se a descoberta dos medos de uma época é via de acesso a uma maior compreensão dessa mesma, tem-se aqui – no medo do acaso, em suas diversas manifestações – uma chave de leitura para perscrutar as significações das transformações que se deram desde a era moderna aos tempos mais recentes que delinearam os contornos contemporâneos do mundo moderno¹⁶⁶. Isto dito, a abordagem que segue focará, como acima enunciado, nos desvirtuamentos sofridos

¹⁶⁰ Idem, p. 172.

¹⁶¹ Ibid., p. 180.

¹⁶² Cf. BIGNOTTO, 2013, p. 180-2.

¹⁶³ Referência ao título de uma das belas obras de Gabriel Garcia Márquez, escritor colombiano.

¹⁶⁴ BIGNOTTO, *op. cit.*, p. 187.

¹⁶⁵ CH, 2017, p. 289-90.

¹⁶⁶ Cf. BIGNOTTO, *op. cit.*, p. 174-6.

pela ação e pelo pensamento, que – conspirando sempre, em seus domínios originais, em favor do exercício da liberdade e da afirmação da singularidade – se efetivam na abertura ao acaso.

É pertinente começar lembrando que ação e pensamento, apesar de guardarem entre si significativas diferenças, “têm muito mais em comum entre si que qualquer um deles tem com a obra ou com o trabalho. Por si próprios, não ‘produzem’ nem geram coisa alguma: são tão fúteis quanto a vida”¹⁶⁷. E, assim sendo, não são redutíveis a objetos de uso ou a bens de consumo. Reduzidos, pois, a *meios para* são sobremaneira empobrecidos em sua significação, posto que são feridos em suas características fundamentais e, dessa forma, perdem, por fim, a sua real potencialidade. A modernidade e sua típica exaltação do *homo faber*, o homem que, entregue a uma perspectiva pragmática, instrumentaliza e cuja “instrumentalização implica a degradação de todas as coisas a meios”¹⁶⁸, reduz a ação a um fazer meramente utilitário e o pensar a um cálculo de consequências, prisioneiro dos encadeamentos dos meios e fins.

No que diz respeito à ação, há que perquirir suas características mais relevantes para, destarte, compreender as razões da resistência à mesma por parte dos que se deixam seduzir pelas promessas de realização, de estabilidade e de certeza inerentes à perspectiva da instrumentalização. Ao que parece, esquecem esses que, diferentemente do processo de fabricação, que é inteiramente determinado pela categoria meios-fim, “a ação, embora possa ter um começo definido, nunca, como veremos, tem um fim previsível”¹⁶⁹. Destacam-se, pois, como características relevantes da ação, segundo Arendt¹⁷⁰: a *ilimitabilidade*, posto que um ato, por mais pontual que seja, pode gerar um encadeamento de ações e reações que pode mudar todo um conjunto ou extrapolar fronteiras sobre os quais não se tem controle; e a *imprevisibilidade*, uma vez que, diferentemente dos processos de fabricação, o pleno significado da ação só se revela quando ela termina ou mesmo quando todos os participantes já estão mortos. Daí que, para Arendt, “a ação só se revela plenamente para o contador da estória [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador”¹⁷¹. Segundo a pensadora, enquanto o ator estiver empenhado no ato ou enredado em suas consequências dificilmente conseguirá vislumbrar as significações de sua ação¹⁷².

¹⁶⁷ CH, 2017, p. 116-7.

¹⁶⁸ Idem, p. 194.

¹⁶⁹ LWA, 2006, p. 356.

¹⁷⁰ Cf. CH, 2017, p. 236-7.

¹⁷¹ Idem, p. 238.

¹⁷² Arendt, em “Compreensão e política (As dificuldades da compreensão)” [Cf. Ens – I, 2011, p. 330-346], discorre, entre outros temas, sobre a tarefa do historiador. Considerando o ineditismo de cada acontecimento histórico, que “revela uma inesperada paisagem de ações, sofrimentos e novas possibilidades que, juntos ultrapassam a soma total de todas as intenções desejadas e a significação de todas as origens” (Idem, p. 343), a autora destacará que “a tarefa do historiador é detectar essa *novidade* inesperada, com todas as suas implicações,

Tudo isso revela, sobremaneira e especialmente, a fragilidade dos assuntos humanos e confere um alto grau de risco à ação, “que é fútil, ilimitada e incerta com relação aos resultados”¹⁷³. As fragilidades da ação decorrem da condição humana da pluralidade, *conditio sine qua non* do domínio público, lugar de expressão das singularidades e de manifestação da capacidade humana de agir, compreendendo, como acima antecipado, a ação como o “começo espontâneo de algo novo”¹⁷⁴.

A resistência à ação – que se caracteriza pela imprevisibilidade dos resultados, pela irreversibilidade do processo e pelo anonimato dos autores – e a tentativa de substituí-la por algo mais confiável ou previsível é, no entanto, 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 Platão¹⁷⁵ que, por primeiro, articula os delineamentos de um sistema político utópico, cuja referência, atravessando séculos, constitui “uma tradição de pensamento político na qual o conceito de ação era, consciente ou inconscientemente, interpretado em termos de produção e fabricação”¹⁷⁶.

Como se vê, a filosofia política moderna até Marx, passando por todos aqueles que, antes ou depois dele, delinearão as suas utopias políticas, repousa – como, antes, metaforicamente aludido – em águas mais profundas da Tradição. “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”¹⁷⁷: na

num determinado período e trazer à luz toda a força de sua significação” (Ibidem). Sugere-se verificar, também, as notas 15 e 17 referentes a este ensaio (Cf. Ens – I, 2011, p. 472).

¹⁷³ CH, 2017, p. 242.

¹⁷⁴ Idem, p. 289-90.

¹⁷⁵ Segundo Arendt, a obra *Político (ou Da realeza)*, de Platão (2015a), 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). Confirma, em *A condição humana* (2017, p. 275-282), análise na qual a autora faz referência a várias obras de Platão. Também merece atenção a distinção, feita por Platão e observada por Arendt, entre os verbos *archein* (começar/governar) e *prattein* (realizar/agir), levando à substituição da ação pela “mera ‘execução de ordens’” (Idem, p. 276). Essa “absoluta distinção entre aquele que *sabe* o que é o melhor a fazer, e os outros que disso se encarregam, seguindo sua orientação e seus comandos” (LFPK, 1993, p. 77), apoia-se, na filosofia política de Platão, na distinção entre os modos de vida político (ativo) e filosófico (contemplativo), considerados mutuamente excludentes. Segundo Arendt, “essa é a substância d’*O Político* de Platão: o governante ideal (*archón*) não age; ele é o sábio que inicia e conhece o fim perseguido por uma ação, e, portanto, é o comandante” (Idem).

¹⁷⁶ CH, 2017, p. 282.

¹⁷⁷ Idem, p. 284.

antiguidade, a proteção dos bons contra o domínio dos maus¹⁷⁸; 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 contemporâneos¹⁷⁹ que, nesse particular, não representaram nenhuma ruptura nem promoveram nenhuma inversão da Tradição. Analisa Arendt que toda a terminologia da teoria política e do pensamento político incorporou, com sucesso, essa transformação da ação em uma modalidade de fabricação, tornando quase impossível discutir política sem o emprego da categoria meios-fim e sem que se pense em termos de instrumentalidade¹⁸⁰. Essa Tradição, inaugurada por aquele que desenha a primeira utopia política, na antiguidade, 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.

No que se refere à atividade de pensar, observa a teórica que se verifica, em todo aquele que se deixa tomar pelo afã instrumentalizador, uma expectativa por resultados palpáveis, que só podem ser alcançados mediante processos cognitivos, não pela atividade do pensamento¹⁸¹. Enquanto a cognição sempre persegue um fim definido, que pode ser determinado, inclusive, por considerações práticas, a atividade de pensar, esclarece aqui a filósofa, “está incluída entre [...] aqueles atos que [...] têm o seu fim em si mesmos e não deixam nenhum produto, externo e tangível, no mundo que habitamos”¹⁸². Enquanto é um invisível lidando com invisíveis, esta atividade, dependente da imaginação, não é condicionada por nenhuma das condições do mundo, obedecendo apenas às leis inerentes à própria atividade¹⁸³. O que não quer dizer, no entanto, que o pensamento não tenha um papel importante na busca científica do conhecimento, mas, pondera Arendt, “é o papel de um meio em relação a um fim”¹⁸⁴. Contudo, quando isso se dá, isto é, quando se utiliza do pensar tão somente como um *meio para* alcançar certo fim (verdades factuais, no caso das ciências), nega-se a atividade de pensar em seu sentido mais pleno ou *stricto sensu*¹⁸⁵.

¹⁷⁸ PLATÃO, 2006, 347c: “[...] o maior castigo está em ser governado por alguém pior do que a gente, quando a gente mesma não quer governar; é neste temor que me parecem agir, quando governam os homens de bem”.

¹⁷⁹ Cf. COSTA, 2017, p. 14-37.

¹⁸⁰ Cf. CH, 2017, p. 283.

¹⁸¹ No capítulo IV (§ 23: “A permanência do mundo e a obra de arte”) d’*A condição humana*, Arendt faz um grande e interessante adendo, tecendo um paralelo que diferencia o pensamento da cognição (Cf. CH, 2017, p. 212ss). Ela antecipa, ali, aquilo que será seu objeto de investigação na obra *A vida do espírito* – 1ª parte.

¹⁸² VE, 2009, p. 149.

¹⁸³ Cf. Idem, p. 88-9.

¹⁸⁴ Ibid., p. 71.

¹⁸⁵ Arendt reporta, aqui, à clássica distinção kantiana entre *Vernunft* (razão) e *Verstand* (intelecto), entre a faculdade de pensar, pela qual a razão busca um significado, e a faculdade de conhecer, cujo critério mais elevado é a verdade, pela qual o intelecto realiza a cognição. A este ponto, retornar-se-á no capítulo 4.

Concluindo estas breves e preliminares considerações, duas rápidas objeções parecem pertinentes: uma primeira recorda que tanto o raciocínio do senso comum quanto a cognição científica, além da capacidade de raciocínio lógico, estão comprometidos com a chegada a resultados palpáveis, posto que pertencem ao mundo do visível, do tangível ou do verificável. Tais faculdades humanas ou “processos mentais que se alimentam da força cerebral são geralmente chamados de inteligência”¹⁸⁶. Segundo Arendt, a era moderna, equivocadamente, ao compreender, de um jeito muito próprio, que o homem é um *animal rationale* – como se fosse uma espécie animal que difere de outras por ser dotada de uma força cerebral superior – acabou por confundir a inteligência com a razão. E, vaticina a pensadora, “é óbvio que essa força cerebral e os processos lógicos coativos que dela resultam não são capazes de construir um mundo...”¹⁸⁷

Uma segunda objeção diz respeito ao reconhecimento, em Hannah Arendt, de que pensar e agir são atividades completamente diferentes¹⁸⁸; mas, também discerne a autora, “há mais do que uma mera distinção entre pensar e agir. Existe uma tensão inerente entre esses dois tipos de atividade”¹⁸⁹. Na tradição filosófica, pode-se encontrar tanto o desprezo – como em Platão – por “aqueles que estão sempre ativos e nunca param [...] [para pensar, quanto o flerte com] a ideia de que pensar é igualmente uma forma de agir”¹⁹⁰. Pondera Arendt que, apesar do pensamento ser realmente uma atividade, é preciso esclarecer que “atividade [de pensar] e ação não são a mesma coisa, e o resultado da atividade de pensar é uma espécie de subproduto com respeito à própria atividade. Não é idêntico à meta que um ato busca alcançar e visa conscientemente atingir”¹⁹¹.

A era moderna, sob o afã instrumentalizador do *homo faber*, conformou-se à incompreensão que reduz a ação ao fazer e a atividade de pensar ao exercício do raciocínio ou da cognição. E, desse modo, seja na configuração do anseio de uma fuga da Terra para o

¹⁸⁶ CH, 2017, p. 213.

¹⁸⁷ Idem, p. 214.

¹⁸⁸ Segundo Arendt, há nítidas diferenças entre pensamento e ação (política): a atividade de pensar cobra, daquele que a ela se dedica, um retirar-se do mundo prático e das particularidades circunstanciais e, a política, por sua vez, lida com interesses práticos e trata de instâncias diretamente ligadas à esfera pública comum; para pensar é preciso recolher-se da presença dos outros para pôr-se em presença de si, num diálogo interno e silencioso consigo mesmo e, a ação política, ao contrário, acontece em público, em interação direta com os demais, na compartilha das diferentes *doxai*; os que se propõem a pensar caminham na direção de ruptura com o senso comum e este, no âmbito da política, diferentemente, será de suma importância uma vez que é a ponte que interliga o povo aos assuntos práticos do mundo compartilhado por todos; o pensar é mais uma tentativa de compreender o que, no acontecer, está oculto ou invisível aos olhos, qual seja, as suas significações e, no contraponto da visibilidade, a ação política é mais uma tentativa de realizar ou definir o que acontece (Sobre a questão do lugar “onde estamos quando pensamos”, cf. VE, 2009, p. 219-36).

¹⁸⁹ RJ, 2010, p. 170.

¹⁹⁰ Idem, p. 171.

¹⁹¹ Ibidem.

universo ou na forma do abandono do lado público do mundo para o *si-mesmo*, a modernidade, também num cenário de derrocada deste *homo faber* e de vitória do *animal laborans*, manteve e aprofundou a alienação do mundo e a rejeição da mundanidade intrínseca à existência humana.

Concluindo, convém não esquecer que, para Arendt, o fundamental é o mergulho na cena contemporânea, no intento de compreender o seu tempo. Assim, não interessará a ela 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 contemporaneidade¹⁹². Como poucos, ela foi capaz de compreender como o medo do acaso concorreu para o surgimento da sociedade de massas que, como se discutirá em seguida, está sempre a flertar com “as soluções totalitárias [que] podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem”¹⁹³.

2.2 MUNDO MODERNO E ALIENAÇÃO DO MUNDO: VITALISMO, ASCENSÃO DO SOCIAL E SOCIEDADE DE MASSAS

Da emergência da racionalidade tecnocientífica, no século XVII, aos radicais desdobramentos pós-Revolução Industrial, no século XIX, período em que mais se fez sentir “o fato perturbador de que nossa tradição tenha ficado tão peculiarmente silenciosa [...] quando desafiada pelas questões ‘morais’ e políticas de nosso tempo”¹⁹⁴, a era moderna trilhou um caminho que a projetou, no limiar do século XX, para a dupla experiência do seu clímax e de sua suplantação. Uma nova e ainda desconhecida era ensaiava os prenúncios do que se configurará como o mundo moderno. Assim, captar e compreender os elementos que – como novas facetas da alienação do mundo experimentada pelo homem moderno – darão os contornos preliminares de um mundo em vias de irromper-se é o que, sob o prisma do arcabouço conceitual arendtiano, aqui se almeja.

Se se pode, por um lado, encontrar “entre as principais características da era moderna, desde o seu início até o nosso tempo, [...] as atitudes típicas do *homo faber*”¹⁹⁵, o que, pelo

¹⁹² Cf. BIGNOTTO, 2013, p. 183-4.

¹⁹³ OT, 2000, p. 511.

¹⁹⁴ DP, 1993, p. 47.

¹⁹⁵ CH, 2017, p. 378. Segundo Arendt, são atitudes típicas do *homo faber*: “a instrumentalização do mundo, a confiança nas ferramentas e na produtividade do fazedor de objetos artificiais; a confiança na onibrangência da categoria meios-fim, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana

demonstrado, promove o produtor e fabricante, e não o homem de ação ou o *animal laborans*, à mais alta posição dentre as possibilidades humanas¹⁹⁶; por outro lado, como constatado anteriormente, a crescente generalização da aplicação da categoria meios-fim traduzir-se-á no ascendente processo de perda da significação, onde tudo e todos caem reféns nas engrenagens de uma cadeia de funcionalização. Nessa sua pretensão de que a instrumentalidade governasse o mundo depois de construído, o homem moderno não se deu conta de que o artifício humano se torna sem valor e sem significado quando os parâmetros pelos quais se forjou a produção da mundanidade do mundo prevalecem depois que o próprio mundo foi fabricado¹⁹⁷.

De acordo com a abordagem arendtiana, essa moderna instrumentalização do mundo e a decorrente ausência de significado que de tudo toma conta foram potencializadas por uma mudança de enfoque que se verifica no próprio conceito de fabricação: se, antes, a ênfase recaía sobre o produto, cuja construção era precedida e norteadada por um modelo, ao qual se chegava pela mirada contemplativa do artífice, resultando que o processo de fabricação, que ia do estabelecimento desse modelo referencial à concretização do produto, era visto tão somente como simples meio; agora, o foco deixa de estar na coisa (*o que*) produzida e passa a estar no processo (*como*) de sua fabricação, rompendo – na interminável processualidade sem começo nem fim – a estrutura tradicional que pressupunha a clara demarcação do que é meio e do que é fim¹⁹⁸.

Será, pois, essa “posição central do conceito de processo da modernidade”¹⁹⁹, que impactará uma mentalidade já afetada “pelo desenvolvimento da ciência moderna e pelo concomitante desabrochar da moderna filosofia”²⁰⁰, uma das maiores, senão “a maior novidade do mundo moderno”²⁰¹. Se, no início da era moderna, tanto nos experimentos das ciências naturais quanto na operacionalização da fabricação, o processo era um meio em vista da produção de um fim e, como tal, assentava-se, firmemente, no princípio de utilidade inerente ao *modus operandi* do *homo faber*; posteriormente, o próprio processo, agora sem começo nem

reduzida ao princípio da utilidade; a soberania, que concebe todas as coisas dadas como material e toda a natureza como ‘um imenso tecido do qual podemos cortar qualquer pedaço e tornar a coser como quisermos’, o equacionamento da inteligência com a engenhosidade, ou seja, o desprezo por qualquer pensamento que não possa ser considerado como ‘primeiro passo [...] para a fabricação de objetos artificiais, principalmente de ferramentas para fabricar outras ferramentas e para variar sua fabricação indefinidamente’; e, finalmente, sua identificação natural da fabricação com a ação” (Idem, p. 378-9).

¹⁹⁶ Cf. Ibid., p. 378.

¹⁹⁷ Cf. ALVES NETO, 2009, p. 166-8.

¹⁹⁸ Cf. CH, 2017, p. 377-8.

¹⁹⁹ Idem, p. 380.

²⁰⁰ Ibid., p. 381.

²⁰¹ ALVES NETO, 2009, p. 171.

fim, acabara por se tornar a própria finalidade das experiências científicas e da produção fabril²⁰².

Isso resultará, compreende Hannah Arendt, numa mudança que denotará a derrota do *homo faber*, uma vez que o princípio de utilidade, antes padrão último de medida, cederá lugar ao princípio de felicidade que, na base de um simples cálculo matemático de menos e de mais, almeja amenizar a dor de produzir e potencializar a alegria de consumir²⁰³. Os ideais do *homo faber*, empenhado na edificação de um mundo que, em sua durabilidade, seja a expressão da mundanidade da existência humana, foram substituídos pelos ideais do *animal laborans*, cujo foco não mais estará no apreço pela mundanidade do mundo e do existir humano, mas, ao contrário, na amundanidade da vida, assumida como bem supremo. Nas palavras da própria Arendt:

Essa radical perda de valores dentro do limitado sistema de referência do *homo faber* ocorre quase automaticamente assim que ele se define não como o produtor de objetos e construtor do artifício humano que incidentalmente inventa ferramentas, mas se considera primordialmente como fazedor de ferramentas e “especialmente [um produtor] de ferramentas para fazer ferramentas”, que só incidentalmente também produz coisas. De qualquer modo, caso se aplique nesse contexto o princípio da utilidade, ele se refere basicamente não a objetos de uso, e não ao uso, mas ao processo de produção. Agora, tudo o que ajuda a estimular a produtividade e alivia a dor e o esforço torna-se útil²⁰⁴.

Se a derrota do *homo faber* é explicável “em termos da transformação inicial da física em astrofísica, das ciências naturais em uma ciência ‘universal’”²⁰⁵, resta esclarecer, como alerta a própria Arendt, porque esse “curioso fracasso do *homo faber*”²⁰⁶ desemboca na vitória do *animal laborans* e na exaltação da vida como bem supremo. Além de discutir essa elevação do trabalho à mais alta posição entre as capacidades humanas e a alienação do mundo que assume, aqui, a faceta de uma inversão entre a vida e o mundo, o texto que segue também abordará a polêmica questão da ascensão do social e a funcionalização da atividade política, bem como a premente problemática da sociedade de massas e seu flerte com as tendências totalitárias.

²⁰² Cf. WAGNER, 2000, p. 102-3.

²⁰³ Analisa Arendt (CH, 2017, p. 383-4) que “a invenção do ‘cálculo da dor e do prazer’ por [Jeremy] Bentham combinou a vantagem de introduzir aparentemente o método matemático nas ciências morais com o atrativo ainda maior de haver encontrado um princípio inteiramente baseado na introspecção. A ‘felicidade’ de Bentham, a soma total dos prazeres menos as dores, é tanto um sentido interior que sente sensações e permanece desconectado dos objetos do mundo quanto a consciência cartesiana, consciente de sua própria atividade. Além disso, a premissa básica de Bentham – de que o que todos os homens possuem em comum não é o mundo, mas a uniformidade de sua própria natureza, o que se manifesta na uniformidade dos cálculos e na uniformidade com que todos são afetados pela dor e pelo prazer – deriva diretamente dos primeiros filósofos da era moderna”.

²⁰⁴ CH, 2017, p. 382-3.

²⁰⁵ Idem, p. 389.

²⁰⁶ Ibid., p. 387.

2.2.1 O *animal laborans* e a inversão entre a vida e o mundo

A vitória do *animal laborans* é tópico imprescindível da reflexão arendtiana sobre a política na modernidade. Nos escritos de Hannah Arendt, a começar pelo texto “Ideologia e terror”, de 1953, que foi incorporado à segunda edição, de 1958, de *Origens do totalitarismo*, a expressão *animal laborans* tem sido compreendida “como a dimensão fundamental da existência condicionada pela vida; como produto da sociedade atomizada; como mentalidade e ‘modo de vida’ extraídos das condições do mero viver”²⁰⁷. Assim, em seu esforço de compreender, especialmente, a relação entre economia e política na modernidade, Arendt observará que, se no início da era moderna “o homem era primariamente concebido como *homo faber* [...], no século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans* cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz”²⁰⁸.

Esse é o contexto em que o *homo faber* e sua capacidade de reificação foram atropelados – mediante o incremento da industrialização e da automação, processos pelos quais a fabricação assume o caráter de trabalho (labor) – pela dinâmica da viciosa circularidade metabólica entre produção e consumo, inerente a uma atividade que se move por nada mais que a compulsiva necessidade de manutenção do processo vital. Dessa forma, da perspectiva reificadora, simbolizada pela figura do *homo faber*, de constituição de um mundo, caminha-se para a subordinação da existência humana ao ritmo da natureza, este potencializado pelo paradoxal crescimento não-natural do natural²⁰⁹. Em outros termos, constitui-se um modo de vida artificialmente natural em que os “apetites se tornam mais sofisticados, de modo que o consumo já não se restringe às necessidades da vida, mas, ao contrário, concentra-se principalmente nas superfluidades da vida”²¹⁰. Além disso, completa Arendt, “comporta o grave perigo de que afinal nenhum objeto do mundo esteja a salvo do consumo e da aniquilação por meio do consumo”²¹¹.

Em suma, “os ideais da permanência, da estabilidade e da durabilidade, do *homo faber*, foram vencidos pelo ideal de abundância que o *animal laborans* compreende como felicidade”²¹². Portanto, do materialismo mecanicista, que deu os contornos do universo fabril

²⁰⁷ CORREIA, 2014, p. 85.

²⁰⁸ EPF, 2016, p. 95.

²⁰⁹ Cf. CH, 2017, p. 58.

²¹⁰ Idem, p. 165.

²¹¹ Ibidem.

²¹² CORREIA, *op. cit.*, p. 97. Segundo Arendt, a demanda por felicidade, que não se encontra no artífice nem no homem de ação, é específica do *animal laborans* (Cf. CH, 2017, p. 165). Este identificará a felicidade – a considerar o cálculo hedonista que articula o máximo de prazer com o mínimo de sofrimento ou sacrifício – com o conforto viabilizado pela ampliação do consumo, tornado possível com o incremento da produção.

do artífice, caminhou-se para o naturalismo vitalista que emoldurará o modo de vida que se institui com o *animal laborans*. Convém lembrar que Hannah Arendt via o processo de automação da produção, acima reportado, com preocupação, não tanto porque este promoveria

[...] a tão deplorada mecanização e artificialização da vida natural [...] [mas, especialmente, porque] aumentaria e intensificaria enormemente o ritmo natural da vida, mas [isso] não a mudaria, apenas tornaria mais mortal a principal característica da vida em relação ao mundo, que é a de minar a durabilidade²¹³.

Esse modo de vida do *animal laborans*, que ganha fôlego na reta final da era moderna, conecta-se com os desdobramentos da ciência e da filosofia modernas que, no século XVII, plantaram suas raízes. Nesse sentido, reportando ao que se discutiu no capítulo anterior, vale pontuar que, a considerar o marco procedimental adotado pela astrofísica moderna, ao se divisar a humanidade desde o prisma da universalidade, perde-se de vista o referencial da vida individual e, assim, passa-se a ver o homem tão somente como membro de uma espécie, o que inviabiliza todo empenho que procura significar a vida de cada um, a partir de suas histórias singulares. Do mesmo modo, pelos caminhos da introspecção cartesiana, pela qual se inicia a filosofia moderna, o recuo do homem para dentro de si mesmo e a concomitante ruptura com a realidade concorrem para a exaltação da vida em seu sentido estritamente biológico²¹⁴, em detrimento da vida política, que se dá, por sua vez, na compartilha com os outros de um mundo comum. Quanto mais absorto em si, menor a chance de vislumbrar-se em sua própria singularidade e maior a possibilidade de ficar restrito à genérica identidade de membro de uma espécie; quanto mais focado nas urgências ditadas pelo metabolismo biológico do processo vital, mais se perde a referência do mundo comum: a perda de si e a perda do mundo são concomitantes.

Nessa mesma linha de conexão com a reflexão anteriormente feita, a vitória do *animal laborans*, trazendo o trabalho para o topo da hierarquia das capacidades humanas²¹⁵, será a tradução visível da guinada operada, no campo da produção, com a ascendência do conceito de

²¹³ CH, 2017, p. 163.

²¹⁴ Cf. SR, 2013, p. 92-3.

²¹⁵ Em *A condição humana*, Arendt dedica-se a explicitar e analisar a distinção, no âmbito da *vita activa*, das atividades do trabalho (labor), da fabricação (work) e da ação (action): se antes do desencantamento de Platão em relação à vida na polis, por volta do julgamento e da condenação de Sócrates, a ação – atividade *política* que ratifica a certeza de que “a pluralidade é a lei da Terra” (VE, 2009, p. 35) – era a atividade a ocupar o topo da hierarquia da *vita activa*; a vitória do *animal laborans* é a tradução da elevação do trabalho – atividade *antipolítica* do metabolismo do homem com a natureza em função da sobrevivência do indivíduo e da manutenção da vida biológica da espécie – a este topo, substituindo a fabricação – atividade *apolítica* pela qual se constrói uma mundanidade artificial e durável –, que vigorara desde Platão e Aristóteles. A ausência de uma análise distintiva, na era moderna, das atividades pertencentes à esfera da *vita activa*, acaba possibilitando que as atividades em todos os campos sejam divisadas desde a perspectiva do *animal laborans* e, o que é pior, abrindo guarida para a armadilha totalitária que, subsumindo as esferas pública e privada, intenciona o controle dos homens em todos os níveis (Cf. PASSOS, 2017, p. 55-8).

processo na atividade de fabricação. Desde então, “os processos [...] e não as ideias, os modelos e as formas das coisas a serem criadas, tornam-se na era moderna os guias das atividades de produzir e de fabricar, que são as atividades do *homo faber*”²¹⁶. A convicção que predominara desde o século XVII

[...] de que o homem só pode conhecer aquilo que ele mesmo faz – aparentemente tão altamente propícia à plena vitória do *homo faber* –, seria invalidada e finalmente abolida pelo princípio ainda mais moderno do processo, cujos conceitos e categorias são inteiramente alheios às necessidades e aos ideais do *homo faber*²¹⁷.

Tais conceitos e categorias revelam ser, em verdade, muito mais adequados aos valores e às demandas do *animal laborans* e à atividade à qual se dedica. Essa atividade do trabalho, que foca na subsistência do indivíduo e na manutenção da vida da espécie e que, portanto, centra o homem em sua própria existência e o reduz à identidade biológica de membro de uma espécie, é “alheia ao mundo instaurado *em torno* (abrigo) e *entre* (assunto) os homens”²¹⁸.

Essa vitória do *animal laborans* é, pois, também sobre o homem de ação, na medida em que subordina a política à necessidade. Mas, observa Arendt, “postular o interesse como motor da ação política não constitui uma novidade”²¹⁹. No entanto, novo é “vincular o interesse, isto é, algo material, à humanidade essencial do homem. E o que é decisivo é vincular o interesse [...] ao próprio trabalho como atividade humana preeminente [...], [na] convicção de que a única satisfação legítima de um interesse reside no labor”²²⁰. Eis o que fez aquele que “foi o primeiro a definir o homem como um *animal laborans*, como uma criatura laboriosa”²²¹: Karl Marx! Obviamente que o filósofo oitocentista sustentará a convicção acima apontada nessa

[...] nova definição do homem, segundo a qual a sua humanidade essencial não está em sua racionalidade (*animal rationale*), nem na capacidade de produzir artefatos (*homo faber*), nem em ter sido criado à imagem de Deus (*criatura Dei*), mas no labor, que a tradição rejeitara unanimemente como incompatível com a existência humana plena e livre²²².

A partir desse “novo auto-entendimento do homem como *animal laborans*, [...] passou[-se] a definir toda atividade humana como labor e interpretá-la como produtividade”²²³. Essa

²¹⁶ CH, 2017, p. 372.

²¹⁷ Idem, p. 382.

²¹⁸ ALVES NETO, 2009, p. 188.

²¹⁹ PP, 2016, p. 128.

²²⁰ Idem.

²²¹ Ibid., p. 129. A concepção marxiana do homem como *animal laborans* pressupõe a tese de que no trabalho ou, em outros termos, “na elaboração do mundo objetivo o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico* [isto é, como membro da espécie]. Esta produção é a sua vida genérica operativa. [...] O objeto do trabalho é portanto a *objetivação da vida genérica do homem* [ou seja, da vida da espécie humana]” (MARX, 2008, p. 85).

²²² PP, 2016, p. 128-9.

²²³ Idem, p. 129.

situação “em que todas as atividades humanas são compreendidas e julgadas como modalidades do trabalho com o qual se ganha a vida e mantém-se a sobrevivência da espécie”²²⁴, configura o que se nomeia por sociedade de trabalhadores e é a expressão do que se chama de emancipação do trabalho que é, em outros termos, a expansão da esfera da necessidade a todas as instâncias do mundo da vida, com o predomínio do trabalho sobre todas as demais atividades da *vita activa* e – a considerar que “o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do ciclo sempre-recorrente da vida biológica”²²⁵ – com a sujeição ao consumo, aos moldes do que se processa no ciclo biológico da espécie ou no metabolismo do corpo²²⁶.

Hannah Arendt, contextualizando a teoria marxiana do interesse, pontua que “essa glorificação e esse entendimento equivocado do labor”²²⁷, embora cegos às realidades mais elementares da vida humana, correspondem perfeitamente às necessidades de sua época”²²⁸. A autora reporta aqui, precisamente, ao evento da Revolução Industrial. Esclarece ela:

A revolução industrial, com sua demanda ilimitada por força de trabalho, resultou na reinterpretação inédita do trabalho como a qualidade mais importante do homem. A emancipação do trabalho, no duplo sentido de emancipar a classe trabalhadora e de dignificar a atividade do trabalho, de fato, implicava um novo “contrato social”, ou seja, uma nova relação fundamental entre os homens, baseada no que a tradição teria desprezado como o mais baixo denominador comum: a posse da força de trabalho. Marx delineou as consequências dessa emancipação quando disse que o trabalho, o

²²⁴ DUARTE, 2000, p. 85.

²²⁵ CH, 2017, p. 121.

²²⁶ Ao concentrar-se no trabalho, na preocupação em manter-se vivo, o trabalhador-consumidor experimenta, em sua apatia em relação às questões públicas, uma profunda perda do mundo. Nessa “sua completa independência ‘do comum’” (CH, 2017, p. 138), retratada, com agudeza, no encontrar-se encarcerado na privatividade de seu próprio corpo – que “realmente passa a ser a quintessência de toda propriedade” (Idem) –, o *animal laborans* é completamente expelido do mundo, mesmo porque “nada expelle o indivíduo mais radicalmente do mundo que a concentração exclusiva na vida corporal” (Ibidem). Nessa perspectiva, Arendt compreenderá que “a pobreza é mais do que privação, é um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é sórdida porque coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, isto é, sob o ditame absoluto da necessidade que todos os homens conhecem pela mais íntima experiência e fora de qualquer especulação” (SR, 2013, p. 93).

²²⁷ Segundo Arendt (Cf. CH, 2017, p. 121-2), Marx confunde fabricação (*work*) e trabalho (*labor*), posto que, quando enaltece a produtividade do trabalho, ele está se referindo à atividade do *homo faber*; mas, quando define o trabalho como “o metabolismo do homem com a natureza”, já fala de um processo implementado pelo *animal laborans*. Observa a pensadora: “A era moderna em geral e Karl Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela atual produtividade sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a considerar todo trabalho como obra e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*, como a esperar que faltasse apenas um passo para eliminar totalmente o trabalho e a necessidade” (Idem, p. 107). Especifica Arendt que essa incompreensão que equaliza trabalho e fabricação e eleva o labor à mais alta posição entre as atividades humanas, “começou quando Locke descobriu que o trabalho é a fonte de toda propriedade. Prosseguiu quando Adam Smith afirmou que o trabalho era a fonte de toda riqueza e atingiu o seu clímax no ‘sistema do trabalho’ de Marx, no qual o trabalho passou a ser a fonte de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem” (Ibid., p. 124). Enfatizando a contradição em que se enredaram esses pensadores, acrescenta a autora: “Todos eles, porém, embora Marx com maior força e consistência, defendiam que o trabalho fosse visto como a suprema capacidade humana de construção-do-mundo [*world-building*]; e como o trabalho é, em verdade, a mais natural e a menos mundana das atividades do homem, cada um deles, e novamente nenhum mais que Marx, viu-se enredado em algumas contradições genuínas” (CH, 2017, p. 125).

²²⁸ PP, 2016, p. 129.

metabolismo especificamente humano com a natureza, era a distinção humana mais elementar, a que intrinsecamente distinguia a vida animal humana²²⁹.

Interpretando esse quadro, acima delineado, desde a perspectiva do marco da tradição, no qual Marx se manteve, várias são as conclusões possíveis, inclusive a de que, com ele, se verifica “uma nova guinada da filosofia determinista, para a qual, tradicionalmente, a liberdade ‘necessariamente’ procede, de uma ou outra forma, da necessidade”²³⁰. Contudo, se outrora o próprio Marx acreditara que “as forças oriundas das necessidades vitais acabariam levando à liberdade”²³¹, posteriormente, quando “redefiniu, em quase todos os seus textos posteriores ao *Manifesto comunista*, o impulso autenticamente revolucionário de sua juventude em termos econômicos”²³², o seu foco estará mais na liberação do processo vital da sociedade, isto é, na emancipação do trabalho, do que, propriamente, na preocupação em libertar os homens da exploração²³³. Essa guinada teórica que se processa em Marx acabou, com efeito, por representar “uma rendição efetiva da liberdade à necessidade”²³⁴, o que levará Arendt a concluir que, em tal mudança de posicionamento, encontra-se o real motivo pelo qual “o lugar de Marx na história da liberdade humana sempre será ambíguo”²³⁵.

De fato, esclarece a pensadora, “quando Marx afirmou que o trabalho é a atividade mais importante do homem, ele estava dizendo, em termos da tradição, que não a liberdade, mas a necessidade é o que torna o homem humano”²³⁶. Essa glorificação do trabalho, especialmente correlacionada com a exaltação da violência muda²³⁷, “foi, politicamente, um ataque à liberdade, porque implicava a glorificação da compulsão e da necessidade natural”²³⁸. Além

²²⁹ Ens – II, 2018, p. 17 (tradução nossa). No original, leia-se: “The industrial revolution, with its unlimited demand for sheer labor force, resulted in the unheard of reinterpretation of labor as the most importante quality of man. The emancipation of labor, in the double sense of emancipating the working class and dignifying the activity of laboring, indeed implied a new “social contract,” that is, a new fundamental relationship between men based on what the tradition would have despised as their lowest common denominator: ownership of labor force. Marx drew the consequences of this emancipation when he said that labor, the specifically human metabolism with nature, was the most elementar human distinction, that which intrinsically distinguished human animal life”.

²³⁰ PP, 2016, p. 130.

²³¹ WAGNER, 2000, p. 122.

²³² SR, 2013, p. 97.

²³³ Cf. Idem, p. 98.

²³⁴ Ibid., p. 99.

²³⁵ SR, 2013, p. 97.

²³⁶ Ens – II, 2018, p. 18 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] when Marx stated the labor is the most important activity of man, he was saying in terms of the tradition that not freedom but necessity is what makes man human”.

²³⁷ Cf. Ens – II, 2018, p. 18-20, onde Hannah Arendt encaminha a sua reflexão em direção à constatação de que as convicções de Marx sobre a violência e em relação ao trabalho estão intimamente inter-relacionadas. Parece seja possível, aqui, conjecturar, na figura de Marx, a confluência “da crença de Robespierre no caráter irresistível da violência, bem como da crença de Hegel no caráter irresistível da necessidade” (SR, 2013, p. 156).

²³⁸ Ens – II, 2018, p. 20 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] politically this was an onslaught of freedom, because it implied the glorification of compulsion and natural necessity”.

disso, em sua infundada insistência na liberdade, fonte das autocontradições básicas em que toda a sua obra é capturada²³⁹, Marx, lembra ainda Arendt,

[...] seguiu essa linha de pensamento através de sua filosofia da história, segundo a qual o desenvolvimento da humanidade é regido pela – e o significado da história está contido na – lei do movimento histórico, cujo motor político é a luta de classes e cuja força motriz natural irresistível é o desenvolvimento da capacidade de trabalho do homem²⁴⁰.

A considerar o contexto da modernidade, sobretudo o período tardio da era moderna, no qual Marx se situa e onde se verifica, com os desdobramentos da Revolução Industrial, um incremento artificial das necessidades naturais, que concorre para a subordinação do espaço público-político ao jogo dos interesses socioeconômicos, destaca-se um processo latente de precarização do sentido da política. O que resulta desse processo, sintetiza André Duarte,

[...] é a perda de espaço da liberdade para a necessidade; a perda da ação livre e espontânea para o comportamento repetitivo e previsível do trabalhador; a perda do espaço público e comunitário para os *lobbies* e grupos de pressão ocultos²⁴¹; a substituição da troca persuasiva de opiniões pela violência cega e muda; a submissão da pluralidade de ideias políticas pelo pensamento único; o enfraquecimento da capacidade de consentir e dissentir em vista da obrigação de obedecer; enfim, o ofuscamento da novidade e da criatividade pelo eterno retorno do mesmo²⁴².

Observa-se que essa lógica econômico-vitalista – que reduz tanto o homem a um animal que trabalha quanto a política à gestão administrativa dos interesses privados envolvidos na dinâmica do produzir e consumir – é a mesma que se verifica no surto industrial e na corrida imperialista que se seguiu, na segunda metade do século XIX; nas duas grandes guerras mundiais do século XX e em um sem número de conflitos bélicos regionais, nos quais a motivação econômica, sempre presente, ficou mascarada sob a retórica da suposta defesa dos valores político-democráticos. Essa enumeração poderia, ainda, ser alongada até chegar às contemporâneas sociedades pós-industriais e seu paradoxal desenvolvimento econômico com crescimento do desemprego²⁴³. De qualquer forma, essa trajetória sinaliza, como se discutirá adiante, para a ascensão de uma sociedade de trabalhadores-consumidores na qual “todas as

²³⁹ Cf. Ens – II, 2018, p. 18.

²⁴⁰ Ens – II, 2018, p. 18 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] he followed this line of thought throughout his philosophy of history, according to which the development of mankind is ruled by, and the meaning of history contained in, the law of historical movement, the political motor of which is class struggle and whose natural irresistible driving force is the development of man’s laboring capacity”.

²⁴¹ Toca-se, aqui, numa questão sensível para Arendt: a distinção entre a atuação obscura dos grupos de pressão comprometidos com os interesses privados, por exemplo, de conglomerados econômicos, e o protagonismo dos grupos de desobediência civil, que se pautam pela pluralidade e publicidade inerentes ao espaço público (Cf. Ens – II, 2018, p. 507). A abordagem arendtiana sobre a *desobediência civil* será objeto do capítulo 6 deste trabalho.

²⁴² DUARTE, 2006, p. 151.

²⁴³ Cf. Idem, p. 152-3.

atividades são definidas em termos da sustentação da vida e o que não diz respeito ao sustento diário torna-se de menor importância”²⁴⁴.

O *animal laborans*, que ascende nesse contexto, sob o impulso da fertilidade da força de trabalho e entregue ao ritmo sempre-recorrente do processo vital, está mais comprometido, como antes se aludiu, em produzir uma abundância de bens de consumo do que em constituir um mundo de coisas. Assim, tudo é concebido em função do processo vital e, portanto, processado ao ritmo das necessidades naturais artificialmente potencializadas. Por conseguinte, constata Arendt:

Os produtos do trabalho, produtos do metabolismo do homem com a natureza, não permanecem no mundo tempo suficiente para se tornarem parte dele, e a própria atividade do trabalho, concentrada exclusivamente na vida e em sua manutenção, esquece-se do mundo até o extremo da não mundanidade²⁴⁵.

Disso se conclui que o *animal laborans*, na sujeição ao imperativo da necessidade e na compulsão do produzir e consumir, de fato, “não sabe construir um mundo nem cuidar bem do mundo criado pelo *homo faber*”²⁴⁶. Consequentemente, se “a política é definida como a instância de promoção e garantia dos interesses vitais do *animal laborans* é necessário que ela não seja mais pensada e praticada enquanto a arte do cuidado pelo mundo comum público das instituições duráveis”²⁴⁷.

Em seu esforço de pensar os acontecimentos desde o “ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes”²⁴⁸, a autora d’A *condição humana*, em sua análise das significações da vitória do *animal laborans* sobre o fabricante do mundo e sobre o homem de ação, atentarà para a gravidade da subordinação do domínio da política aos ditames da vida biológica. Ela chamará a atenção para a crescente dissolução das fronteiras entre natureza e mundo, que se verifica nas modernas sociedades de trabalho e consumo, devotadas ao ideal da abundância. Escreve ela:

É como se houvésemos rompido à força as fronteiras distintivas que protegiam o mundo, o artifício humano, da natureza, tanto o processo biológico que prossegue dentro dele quanto os processos naturais cíclicos que o rodeiam, entregando-lhes e abandonando-lhes a sempre ameaçada estabilidade de um mundo humano²⁴⁹.

Para Arendt é imprescindível a compreensão das implicações dessa dissolução das fronteiras distintivas entre natureza e mundo ou, em outras palavras, desse “ingresso no âmbito

²⁴⁴ Ibid., p. 153.

²⁴⁵ CH, 2017, p. 145.

²⁴⁶ CORREIA, 2001, p. 236.

²⁴⁷ DUARTE, 2006, p. 154.

²⁴⁸ CH, 2017, p. 6.

²⁴⁹ Idem, p. 155.

político do que os gregos chamavam de *zoē*, da vida biológica – a politização da vida biológica ou a instrumentalização da política pelo mero viver, compreendido como bem supremo”²⁵⁰. Nessa linha de preocupação, pode-se situar a análise que ela faz, em seu ensaio “Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought”, do conceito de igualdade universal, assumido pela era moderna e contemplado nas teorizações marxianas. Segundo a ensaísta, antes da era moderna, a igualdade era entendida politicamente, isto é, como uma questão de direitos iguais para pessoas de um mesmo grupo. Significava, portanto, que aqueles que eram iguais deveriam ser tratados igualmente, mas nunca que todos eram iguais. Obviamente que, sendo originalmente iguais apenas aqueles que pertenciam a um mesmo grupo, estender esse termo a todos os homens teria sido o mesmo que o tornar sem sentido²⁵¹.

Ora, a tese da igualdade universal – cujo pressuposto é uma definição mais universal do homem, que emerge na antiguidade tardia, marcada pelo incremento da condição de apoliticidade, quando os filósofos romperam, definitivamente, com a polis e conceberam o homem de uma maneira inteiramente não política – baseia-se na apolítica igualdade biológica, que reduz o homem a membro de uma espécie, vivendo sob o domínio das necessidades coercitivas do processo vital. Nesse caminho, que atravessou séculos e chegou à modernidade, perdeu-se de vista que a igualdade – não, obviamente, a parca igualdade biológica que situa e mantém o homem no plano do mero viver – não é dada, mas é conquista que resulta da ação política concertada de homens plurais que se organizam orientados pelo princípio de justiça: “Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo, por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais”²⁵².

Voltando sua preocupação para as consequências da dissolução das fronteiras delineadoras do político, Arendt alfinetará Marx, que assentou a sua defesa da igualdade universal na concepção do homem como força de trabalho. Ela escreve:

Até que ponto Marx estava ciente e até obcecado por essa nova igualdade universal pode ser visto em seu conceito de futuro como uma sociedade sem classes e sem nação, isto é, uma sociedade onde a igualdade universal terá arrasado todas as fronteiras políticas entre os homens. O que ele não viu, e o que é tão evidente na magnífica definição de Hobbes da igualdade humana como a igual capacidade para matar, é que, como todas as fronteiras, essas delimitações protegem e limitam, e não apenas separam, mas também unem os homens²⁵³.

²⁵⁰ CORREIA, 2018, p. 37 (destaque nosso).

²⁵¹ Cf. Ens – II, 2018, p. 26-7.

²⁵² OT, 2000, p. 335.

²⁵³ Ens – II, 2018, p. 28 (tradução nossa). No original, leia-se: “To what extent Marx was aware of and even obsessed by this new universal equality can be seen from his concept of the future as a classless and nationless society, that is, a society where universal equality will have razed all political boundaries between men. What he did not see, and what is so very manifest in Hobbes’s magnificent definition of human equality as the equal ability

Em sua contraposição crítica à formulação marxiana de que a liberdade é incompatível com a governança²⁵⁴, Hannah Arendt alertará para a presença de uma incongruência. Pontua, pois, ela:

Assim, quando a igualdade universal apareceu como uma exigência inevitável de justiça para todos, para um corpo social e político no qual todos eram livres e ninguém era governado, ela tinha todos os sinais de uma contradição em termos: dentro da tradição do pensamento político, o conceito de igualdade universal só poderia significar que ninguém poderia ser livre²⁵⁵.

Arendt também traz, para o âmbito desse debate crítico sobre o conceito da igualdade universal, a oposição à definição tradicional do homem como *animal rationale* assumida por Karl Marx ao conceber o homem como *animal laborans*. Se a pretensa inversão do sistema hegeliano, ambicionada por Marx, de fato, nada invertia e, portanto, era inócua, a sua rebelião contra a tradição – quando demarca “a sua recusa a admitir que a diferença entre a vida humana e a animal seja a *ratio*, ou pensamento”²⁵⁶ – não o é. A considerar, por um lado, que a concepção de *animal rationale*, supostamente a tradução de “*zōon logon echon* (‘um ser vivo dotado de fala’)”²⁵⁷, ainda compartilhava, com a famosa definição de Aristóteles, a falta de aplicabilidade igual a todos os homens, pois nem todos são, de acordo com o filósofo clássico, igualmente racionais, isto é, igualmente capazes de pensamento teórico – denotando que “foi a capacidade de dar e ouvir razões teóricas, ao invés da inteligência prática dos homens, que o adjetivo racional visava primariamente”²⁵⁸ –, o que a coloca em rota de colisão com o conceito de igualdade universal; a recusa de Marx, por outro lado, é tão somente a dócil concordância com a apolítica tese da igualdade universal, fazendo com que, passando ao largo do significado político do sofisticado *insight* de Aristóteles, ele embarcasse no engodo da exaltação da vida como bem supremo.

Esse embuste da sacralização da vida, presente na era moderna em geral e no pensamento marxiano em particular, trata-se de uma herança do cristianismo e resultou numa experiência de alienação do mundo sob a faceta de uma inversão entre vida e mundo. Tal

to kill, is that like all frontiers these boundaries give protection together with limitation, and not only separate but also bind men together”.

²⁵⁴ Cf. Idem, p. 30.

²⁵⁵ Ibid., p. 32 (tradução nossa). No original, leia-se: “Thus when universal equality appeared as an unavoidable demand for justice for everyone, for a social and political body in which all were free and no one was ruled, it had all the earmarks of a contradiction in terms: within the tradition of political thought the concept of universal equality could only mean that nobody could be free”.

²⁵⁶ EPF, 2016, p. 67.

²⁵⁷ CH, 2017, p. 33. Sobre a questão da tradução reducionista, tradicionalmente predominante, que não foi capaz de dar conta da implícita diferença política entre *ratio* e *logos*, considerada e articulada na abordagem aristotélica, e que será objeto dessa investigação no início de sua segunda parte, cf. Ens – II, 2018, p. 23-4, além do que já se encontra, sinteticamente, em CH, 2017, p. 32-3.

²⁵⁸ Ens – II, 2018, p. 28 (tradução nossa). No original, leia-se: “It was the capacity to give and to listen to theoretical reasons, rather than the practical intelligence of men, that the adjective *rationale* primarily aimed at”.

inversão – que “só podia ser desastrosa para a estima e a dignidade da política”²⁵⁹ – legitimará, na mentalidade reinante no limiar do mundo moderno, os valores e as atividades do *animal laborans*. Segundo Arendt, “a ‘boa-nova’ cristã da imortalidade da vida humana individual inverteu a antiga relação entre o homem e o mundo”²⁶⁰ e acabou por elevar essa vida individual à “posição antes ocupada pela [bela] ‘vida’ do corpo político”²⁶¹. Essa herança recebida, do cristianismo, pela modernidade, que exalta a vida como bem supremo, alcançará o seu ápice “quando a imortalidade da vida individual passou a ser o credo central da humanidade ocidental”²⁶².

Na perspectiva analítica arendtiana, “a ênfase cristã na sacralização da vida tendeu a nivelar as antigas distinções e articulações no interior da *vita activa*; tendeu a ver o trabalho, a obra e a ação como igualmente sujeitos à necessidade da vida presente”²⁶³. A inversão cristã que se verificou é, portanto, a que conferiu posição de elevado valor ao que, entre os antigos, era desprezível. Assim, o percurso feito foi o que, partindo do menosprezo à submissão à lógica da necessidade, na antiguidade, desembocou na moderna exaltação da atitude nada corajosa que, em troca da garantia da sobrevivência ou do mero viver, abre mão da liberdade política. Dessa forma, ganhou terreno uma aparente apolítica recomendação do trabalho, na dedicação à vida estritamente privada, que, no âmbito do domínio público, mais se configurou como a antipolítica atitude de negação do mundo e de deserção da política.

A insistente elevação da vida biológica ao *status* de bem maior, em relação ao qual tudo o mais é secundarizado, levou Arendt à constatação de que

Seja como for, a era moderna continuou a operar sob a premissa de que a vida, e não o mundo, é o bem supremo do homem; em suas mais ousadas e radicais revisões e críticas dos conceitos e crenças tradicionais, jamais sequer pensou em pôr em dúvida a fundamental inversão de posições que o cristianismo provocou no agonizante mundo antigo²⁶⁴.

O processo de alienação do mundo do homem moderno, que começou pela expropriação e se caracterizou pelo crescimento exponencial da riqueza²⁶⁵, foi assumindo, ao longo da modernidade, múltiplas facetas. Todas elas, ao que parece, concorreram para a desfiguração

²⁵⁹ CH, 2017, p. 390.

²⁶⁰ *Idem*.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² CH, 2017, p. 392.

²⁶³ *Idem*.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 395.

²⁶⁵ Cf. CH, 2017, p. 318. Sobre a questão da propriedade e a interpretação equivocada que, segundo Arendt, a modernidade faz da mesma, ao identificar propriedade e riqueza sem se dar conta de que ambas “têm caráter inteiramente diverso”, cf. CH, 2017, p. 75-83.

tanto da esfera da vida privada quanto do âmbito do domínio público, deixando entrever que, em verdade, “a era moderna travou suas batalhas em nome da vida, da vida da sociedade”²⁶⁶.

No tênue limiar entre o fim de uma era e o articular de um novo e ainda desconhecido mundo moderno, a ascensão do social alcançou o seu ápice e, despidoradamente, bancou a funcionalização da atividade política e implementou a administração burocratizada, coroando uma trajetória que se pautou pela submissão da liberdade à necessidade imposta pelo processo vital, pela substituição da fabricação pelo trabalho e da durabilidade pelo consumo, e pela deformação da ação pelos imperativos do comportamento previsível e da violência que visa suprir a compulsão de um *animal laborans*, que identificou na sociedade o seu ideal de felicidade. Enfim, enquanto a cena política moderna estiver reduzida à função de garantir o processo de produção da abundância e de promover os interesses vitais do *animal laborans*, tudo se passará como que sob uma lógica macabra, “como se a própria vida, a vida imortal da espécie, alimentada, por assim dizer, pela morte contínua de seus membros individuais, estivesse em ‘expansão’, fosse realizada na prática da violência”²⁶⁷. E, como a própria Arendt insistia em recordar, “de acordo com a concepção mais antiga, a violência começa onde [...] a esfera política propriamente dita termina”²⁶⁸.

2.2.2 A ascensão do social e a funcionalização da atividade política

A abordagem que segue pretende divisar os significados da ascensão do social no contexto da modernidade. Isso será feito desde a ótica compreensiva arendtiana, que assume a tarefa de perquirir – do *ponto de vista do mundo* ou do compromisso político com a esfera pública dos assuntos humanos, que faz justiça à divergência das opiniões e à singularidade ou à pessoalidade – o *ponto de vista do social* que, em seu conformismo ou no caráter monolítico que lhe é inerente, tende à igualização das opiniões e à burocratização das relações.

Antes, porém, que se adentre nesse esforço de delinear a categoria conceitual da *ascensão do social*, situando-a no contexto de uma modernidade que, embarcando na indistinção anuladora das esferas da vida privada e da vida pública, perdeu de vista a crucial discernibilidade entre os princípios da necessidade e da liberdade que, respectivamente, as ordenam e, dessa forma, investiu na funcionalização da política, há que reconhecer que esta é

²⁶⁶ CH, 2017, p. 135.

²⁶⁷ SV, 2013, p. 87.

²⁶⁸ Ens – II, 2018, p. 31 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] according to the older conception, violence begins wherever [...] the political realm proper, ends”.

uma das questões que dão margem à polêmica no interior da obra de Hannah Arendt²⁶⁹. Ela foi e é, muitas vezes, criticada por estabelecer uma rígida distinção entre o político e o social ou entre os planos político e pré-político²⁷⁰. Entretanto, há que se ponderar, posto que “uma leitura atenta de sua obra também nos permite questionar tais limites a partir de indicações da própria autora”²⁷¹.

Para dar um exemplo, vale reportar à “discussão com amigos e colegas em Toronto”²⁷², da qual participou Hannah Arendt, em novembro de 1972. Na ocasião, respondendo à Mary McCarthy, que lhe indagou sobre essa questão, ela lembrará que

A vida muda constantemente, e sempre há coisas que pedem discussão. Em todos os momentos, as pessoas que vivem juntas terão assuntos que pertencem à esfera do público: “são dignos de serem falados em público”. Que assuntos são esses, em qualquer momento histórico, provavelmente é extremamente variável²⁷³.

Depois de alguma exemplificação, a pensadora conclui: “Então, o que se torna público, a cada período dado, parece-me completamente variável”²⁷⁴. Arendt segue o diálogo, respondendo a perguntas, sobre o mesmo ponto, de Richard Bernstein, C. B. Macpherson, Albrecht Wellmer entre outros, oportunidade em que aproveita para esclarecer melhor a sua posição sobre essa questão. Voltando às considerações feitas, por Arendt, a McCarthy, opta-se, aqui, por concordar com a interpretação que compreende que elas

²⁶⁹ É importante frisar, desde já, que Arendt, em nenhum momento de sua trajetória intelectual, desmerece a importância das demandas sociais. Uma olhada atenta às suas obras pode confirmar. Por exemplo: em *Sobre a revolução* inquieta-se com a realidade da pobreza e do uso político da mesma; em suas “Reflexões sobre Little Rock” pontua sobre o racismo e a educação; em “Ação e a busca da felicidade” busca distinguir felicidade pública e felicidade privada; em sua coletânea *O que é política?* lamenta o predomínio de um tipo de política que se contenta em ocupar-se da vida nua e crua; n’*A condição humana*, a partir das distinções que apresenta, problematizará a relação promíscua entre política e economia e sua conexão com a perda do mundo comum; em “Direitos públicos e interesses privados” encara o debate sobre a questão de como conciliar os interesses privados dos cidadãos (Cf. MÜLLER, 2018, p. 59-60).

²⁷⁰ Sobre esse debate, sugere-se conferir a boa compilação feita por Adriano Correia (Cf. 2014, p. 129-158). Ele dialoga, com propriedade, com vários autores que polemizam com Arendt sobre a sua ótica de abordagem da questão social (ou da relação entre público e privado, entre política e economia). Pode-se destacar, entre esses autores: M. P. d’Entrevés (*The political philosophy of Hannah Arendt*), que questiona a “restrita caracterização arendtiana da esfera social”; Sheldon Wolin (*Hannah Arendt: democracy and the political*), que polemiza com o que ele entende seja uma limitada visão arendtiana da economia, que não dá conta de compreender esta como “uma estrutura de poder”; Seyla Benhabib (*The reluctant modernism of Hannah Arendt*), que “articula suas críticas à metodologia, à distinção público/privado e à esfera social em Hannah Arendt”; Hanna Pitkin (*Justice: on relating private and public*), que se ressentia da pouca atenção dada por Arendt à questão da justiça.

²⁷¹ DUARTE, 2018, p. 44.

²⁷² Referência ao título dado à tradução espanhola do original “Hannah Arendt on Hannah Arendt” (Cf. Ens – II, 2018, p. 443-475), que traz a transcrição desse diálogo ocorrido, num congresso sobre a obra de Arendt, em Toronto.

²⁷³ Ens –II, 2018, p. 455 (tradução nossa). No original, leia-se: “Life changes constantly, and things are constantly there that want to be talked about. At all times people living together will have affairs that belong in the realm of the public: ‘are worthy to be talked about in public’. What these matters are at any historical moment is probably utterly different”.

²⁷⁴ Idem, p. 455 (tradução nossa). No original, leia-se: “So what becomes public at every given period seems to me utterly different”.

[...] permitem pensar que distinguir questões sociais e privadas de questões público-políticas não é o mesmo que ignorar ou recusar o fato de que questões que anteriormente foram vistas como privadas ou sociais venham a se tornar problemas políticos de primeira relevância: basta que sejam trazidas à esfera pública por um conjunto de atores políticos²⁷⁵.

Hannah Arendt concebeu o âmbito da política como lugar do discurso livre e da ação autônoma de indivíduos capazes de atuar concertadamente e, portanto, de se pautarem pela imprescindibilidade da pluralidade humana. Resta, então, que cada comunidade política eleja, a cada novo momento, as questões que devam ser tratadas do ponto de vista do jogo da política, que se norteia pelo princípio da liberdade. Para pôr-se nesse jogo, contudo, é preciso situar-se para além dos parcos horizontes da necessária e imutável recorrência dos processos da vida biológica. A ação política, compreende a pensadora, sempre implicará a capacidade de transcender o simples nível do mero viver, deixando entrever que subentende algo como que um segundo nascimento²⁷⁶.

O mundo no qual se dá o grande jogo da política é esse lugar do partejar da singularidade de cada um que, na interação com a pluralidade dos homens, se lança para além da mesmice contumaz da identidade biológica que dispensa iniciativa e se situa no exercício da responsabilidade por *quem* se transforma e pelo mundo que, com os outros, edifica e compartilha. No jogo da política, cujo sentido é a liberdade²⁷⁷, o que está, pois, em questão é o mundo e não a vida. Sendo o trabalho, como acima se abordou, esse metabolismo do homem com a natureza que tem por finalidade a preservação da vida individual, seja a própria ou dos seus, há de convir que, numa sociedade de trabalhadores, “na qual os homens consideram todas as suas atividades primariamente como atividades de trabalho, [...] cuja realização é sentida como pertencendo às necessidades da vida, [...] o reino da liberdade terá realmente desaparecido”²⁷⁸. Por conseguinte, para dizer em outros termos, não sendo capazes de amar mais o mundo que a si mesmos, os homens – que se associam na preocupação com a sobrevivência e se acomodam à “futilidade de uma vida que se dissolve no fluxo do metabolismo do processo vital”²⁷⁹ – excluem-se do jogo da política e, assim, sob o embalo da

²⁷⁵ DUARTE, 2018, p. 44.

²⁷⁶ “O fato da natalidade, no qual a faculdade da ação [enquanto o começo de algo novo] se radica ontologicamente” (CH, 2017, p. 306), é a categoria política por excelência, segundo Arendt. Ela será objeto de consideração maior no capítulo seguinte.

²⁷⁷ Cf. QP, 1999, p. 38.

²⁷⁸ Ens – II, 2018, p. 36-8 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] in which men consider all their activities primarily as laboring activities, [...] the fulfillment of which is felt to belong to the necessities of life, [...] the realm of freedom will indeed have vanished”.

²⁷⁹ CORREIA, 2018, p. 39.

pérfida vitória da saciedade sobre a felicidade pública²⁸⁰, tornam-se capazes de abrir mão da liberdade em favor de qualquer bocado de segurança ou em troca de qualquer fagulha de conforto, que o consumo costuma oferecer.

Uma sociedade de consumo é, porquanto, apenas um outro modo de nomear uma sociedade de trabalhadores. Essa sociedade não resultou da emancipação política da classe trabalhadora, mas da emancipação do trabalho que, como se tem falado aqui, intenta reduzir todas as atividades humanas à função de prover a subsistência e, portanto, de implementar a produção da abundância. Nessa socialização ou emancipação do trabalho, em sua binária lógica que articula produção e consumo, a alienação do mundo ganha expressão no fato de que todo objeto do mundo se encontra lançado no fluxo contínuo do desaparecimento e da aniquilação desenfreada pelo consumo²⁸¹. Nesse desvario, que descarta a mundanidade do artifício humano, restaria tão somente a eterna e imutável recorrência do puro metabolismo biológico que iguala todas as espécies e, por si só, é insuficiente para tornar humana a vida.

Com a negação do mundo, estão, pois, eliminadas as condições de possibilidade de o homem se descobrir em sua singularidade, uma vez que nada restaria para além da homogeneização da natureza, que engloba tudo e a todos na sempre-recorrente circularidade metabólica do seu processo vital. Não custa, aqui, lembrar que a “humanidade socializada”²⁸², tal qual Marx conjecturou, não passaria de uma sociedade de operários massificados, absortos no exercício de garantir o mero viver e, por conseguinte, reduzidos a “espécimes sem-mundo da espécie humana”²⁸³. Dirá Arendt, em conversa com o jornalista Günter Gaus²⁸⁴, no ano de

²⁸⁰ Sobre o conceito de felicidade pública em Hannah Arendt, sugere-se conferir os ensaios “Ação e a busca da felicidade” (Cf. ABF, 2018, p. 115-154), de 1960, e “Public rights and private interests” (Cf. Ens – II, 2018, p. 506-512), de 1974.

²⁸¹ Cf. CH, 2017, p. 155-6.

²⁸² Arendt analisa que “em uma sociedade completamente ‘socializada’, cuja única finalidade fosse a sustentação do processo vital – e é esse o ideal infelizmente nada utópico que orienta as teorias de Marx –, a distinção entre trabalho e obra desapareceria completamente; toda obra se tornaria trabalho, uma vez que todas as coisas seriam concebidas não em sua qualidade objetiva, mundana, mas como resultados da força viva do trabalho e como funções de processo vital” (CH, 2017, p. 109-10). Entre outros textos de Marx, a pensadora faz referência, aqui, à 10ª Tese sobre Feuerbach, onde ele afirma que “o ponto de vista do velho materialismo antigo é a sociedade ‘civil’. O ponto de vista do novo materialismo é a sociedade *humana*, ou a humanidade social” (MARX, 1998, p. 103). Busca-se, pois, eliminar a lacuna entre as existências individual e social do homem, de tal modo que, no seu ser mais individual, este homem seria, ao mesmo tempo, um ser social. Segundo Arendt, a referência à natureza social do homem, frequentemente chamada por Marx de *Gattungswesen* (= ser-espécie), diz respeito à sua qualidade de membro da espécie. Dessa forma, a sociedade ideal, em Marx, trata-se de “um estado de coisas no qual todas as atividades humanas derivam tão naturalmente da ‘natureza’ humana como a secreção de cera deriva das abelhas para fazer o favo de mel; [de modo que] viver e trabalhar para viver passam a ser a mesma coisa” (Cf. CH, 2017, p. 109, nota 21).

²⁸³ CH, 2017, p. 146.

²⁸⁴ Esta conversa com o jornalista Günter Gaus foi transmitida na televisão da Alemanha Ocidental em 28 de outubro de 1964 e recebeu o prêmio Adolf Grimme, tendo sido publicada no ano seguinte sob o título “Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache” [“O que resta? Resta a língua”], em Günter Gaus, *Zur Person*, Munique, 1965 (Cf.

1964: a atitude de tudo reduzir “a [uma] questão de simplesmente trabalhar e consumir é de importância crucial porque aqui se define também uma espécie de amundandade”²⁸⁵. Esse acosmismo – aqui significando a experiência de alienação do homem face ao mundo²⁸⁶ – corrói todo sentimento de pertença que o homem possa nutrir em relação ao mundo comum e humano, lançando-o de volta para si mesmo. Completa a entrevistada: “E aí, você tem o vínculo com a solidão. No processo de trabalho surge uma solidão peculiar”²⁸⁷, um estado de coisas que o frenesi do produzir e consumir não dá conta de superar.

Adiante, este tema da solidão será retomado. Por ora, importa ir à gênese do conceito moderno do social. Segundo Hannah Arendt, o fato de que a ação, prerrogativa exclusiva do homem, diferentemente de outras atividades humanas, dependa completamente da constante presença de outros, corroborando a real conexão entre o agir e o estar entre outros, parece justificar a equivocada tradução do *zōon politikon* de Aristóteles²⁸⁸ como *animal socialis*²⁸⁹. Afirma a teórica da política que “melhor do que qualquer teoria elaborada, essa substituição inconsciente do político pelo social revela até que ponto havia sido perdida a original compreensão grega da política”²⁹⁰, que não só distinguia, mas contrapunha o *bios politikos* – âmbito da ação (*praxis*) e do discurso (*lexis*) – à associação natural, à qual se é compelido pelas necessidades e carências²⁹¹, cujo centro é o lar (*oikia*) e a família²⁹². Predominará, portanto, em todo o antigo pensamento político, uma decisiva separação entre os domínios público e privado, as esferas da *polis* e do lar, as atividades relativas a um mundo comum e as concernentes à manutenção da vida, de tal maneira que será inconcebível a ideia de que a política seja reduzida a um mero meio para proteger a sociedade²⁹³ – seja ela de fiéis, de proprietários, de produtores, de trabalhadores ou de empregados – ou tão somente exista em função da vida²⁹⁴.

A incompreensão que equaciona, confundindo e, conseqüentemente, anulando, os domínios do político e do privado ou da liberdade e da necessidade, antes claramente distintos,

Ens – I, 2011, p. 31). No Brasil, ela encontra-se traduzida em duas compilações de ensaios e conferências de Hannah Arendt: *A dignidade da política* (1993, p. 123-43) e *Compreender* (2011, p. 31-53).

²⁸⁵ Ens – I, 2011, p. 50.

²⁸⁶ Cf. ALVES NETO, 2009, p. 192, nota 51.

²⁸⁷ Ens – I, 2011, p. 50.

²⁸⁸ Cf. ARISTÓTELES, 2000, p. 4-6.

²⁸⁹ Cf. CH, 2017, p. 28. Arendt precisa que a tradução do *zōon politikon* de Aristóteles por *animal socialis* é antiga. Ela já está presente “em Sêneca e depois, com Tomás de Aquino, tornou-se a tradução consagrada: *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (‘o homem é, por natureza, político, isto é, social’)”. A autora comenta que esta incompreensão é tão decisiva quanto a que traduziu o *zōon logon ekhon* aristotélico por *animal rationale*, anteriormente reportado (Cf. Idem, 33).

²⁹⁰ CH, 2017, p. 28.

²⁹¹ Cf. Idem, p. 36.

²⁹² Cf. Ibid., p. 29.

²⁹³ Cf. CH, 2017, p. 34-7.

²⁹⁴ Cf. Idem, p. 46.

ganha expressão e notória dimensão com a irrupção da esfera social que, segundo Arendt, “coincidiu com a eclosão da era moderna e [...] encontrou sua forma política no Estado-nação”²⁹⁵. No uso moderno do termo, por conseguinte, a ascensão do social configurar-se-á como “a forma na qual o fato da dependência mútua em prol da vida, e de nada mais, adquire importância pública, e na qual se permite que as atividades relacionadas com a mera sobrevivência apareçam em público”²⁹⁶. Desaparece, assim, o abismo, antes existente, entre o estreito domínio do lar e o mundo da política: as atividades econômicas e sua dinâmica administrativa e/ou organizacional, atinentes à esfera privada, assumem importância pública. Deslocou-se o “sombrio interior do lar para a luz da esfera pública”²⁹⁷, tornando turva a antiga fronteira entre o privado e o público e alterando, sobremaneira, o significado desses dois termos: com a “socialização do homem”²⁹⁸, a um só tempo, restringiu-se o domínio do privado a uma esfera de intimidade e se promoveu a funcionalização do domínio da política.

Em relação ao primeiro aspecto, “a invasão da privacidade pela sociedade”²⁹⁹ que reduz o privado a uma esfera de intimidade, chama a atenção, inicialmente, o quanto são díspares, no que concernem a esse âmbito, as concepções grega e moderna³⁰⁰. Basta lembrar que “o fato histórico decisivo é que a privacidade moderna, em sua função mais relevante, a de abrigar o que é íntimo, foi descoberta não como o oposto da esfera política, mas da esfera social, com a qual é, portanto, mais próxima e autenticamente relacionada”³⁰¹. Isso, visto da perspectiva grega, seria incompreensível, senão absurdo.

É importante que se diga, ante o fato de Hannah Arendt compreender que o real significado do caráter de privação da esfera privada só se dá a conhecer na contraposição desta à esfera pública, que a pensadora nunca deixou de reconhecer a relevância da existência do espaço privado da vida³⁰². Como ela mesma diz,

[...] existem assuntos muito relevantes que só podem sobreviver no domínio privado. O amor, por exemplo, em contraposição à amizade, morre ou, antes, se extingue assim que é trazido a público [...]. Dada a sua inerente não-mundanidade [*worldlessness*], o

²⁹⁵ Ibid., p. 34.

²⁹⁶ CH, 2017, p. 57.

²⁹⁷ Idem, p. 46.

²⁹⁸ Ibid., p. 88.

²⁹⁹ Ibidem.

³⁰⁰ Para os gregos, o privado indicava o estar privado de algo (privação), daí a compreensão de que, quem se restringisse unicamente a uma vida privada, não era inteiramente humano. Por outro lado, na concepção moderna, a privacidade não tem a conotação de estar privado de algo, mas se refere ao abrigo do que é íntimo (Cf. CH, 2017, p. 46-7).

³⁰¹ CH, 2017, p. 47.

³⁰² Em suas “Reflexões sobre Little Rock” (Cf. RJ, 2010, p. 261-281), de 1959, Arendt faz uma precisa distinção entre a híbrida esfera social, com seu princípio de discriminação, e as esferas política (e seu intrínseco princípio da igualdade) e privada (e seu princípio da exclusividade).

amor só pode ser falsificado e pervertido quando utilizado para fins políticos, como a transformação ou a salvação do mundo³⁰³.

O espaço privado da vida cumpre, pois, a função de abrigar os aspectos mais profundos da subjetividade humana, como a experiência do sentimento, da insólita luminosidade da esfera pública, na qual, na permanente presença dos outros e da própria aparência do mundo, todos acabam por se expor. Indubitavelmente, “na esfera dos assuntos humanos, o ser e a aparência são a mesma coisa”³⁰⁴. Em 1974, Arendt, em um dos seus últimos ensaios, revisita essa questão que contrapõe – como num jogo metafórico de luz e sombra – e valoriza, simultaneamente, a luminosidade do espaço público e a obscuridade da vida privada. Ela, inspirando-se nos romanos³⁰⁵, não deixa de considerar a importância dessa última. Reconhece, pois:

Quaisquer que sejam as vantagens que ele possa ter, o espaço público expõe alguém impiedosamente, de uma maneira que nenhum de nós poderia ficar o tempo todo. Precisamos de assuntos particulares, com nossas famílias e nossos amigos. E adquirimos, desde o século XVIII, um enorme espaço de intimidade que consideramos sacrossanto. E com razão. [...] [E, completa ela, duas páginas adiante:] A qualidade principal desta vida [privada] era precisamente que esteve protegida das luzes ofuscantes do domínio público. Considerando que a qualidade principal do público é a iluminação, é como a luz que expõe tudo a todos os lados para que, por exemplo, todos os lados de uma questão possam ser vistos. É o oposto da obscuridade da privacidade. Ambas essas qualidades são básicas para uma boa sociedade, enquanto a obscuridade é uma condição necessária da própria vida. Como o domínio público tem encolhido na idade moderna, o domínio privado tem sido muito estendido, e a palavra que indica essa extensão é [...] *intimidade*³⁰⁶.

A redução da esfera da vida privada à estrita experiência da intimidade de um indivíduo que se concebe abstrata e atomisticamente é empobrecedora da vivência e da dinamicidade

³⁰³ CH, 2017, p. 63. Essa questão do uso ou da exploração do sentimento (amor, bondade, compaixão, piedade...) e suas desastrosas consequências no âmbito das relações políticas, marcou presença na Revolução Francesa e em todas as demais que nela se inspiraram (Cf. SR, 2013, p. 109-151). Esse tema será objeto de consideração na terceira e última parte dessa investigação.

³⁰⁴ SR, 2013, p. 138.

³⁰⁵ Lembra, Arendt (Ens – II, 2018, p. 511, tradução nossa), que “os romanos foram os primeiros a reivindicar, através do muro demarcando as propriedades, a santidade da esfera privada; a noção de que direitos privados são sacrossantos surgiu a partir da preocupação romana pela casa e pela lareira, a sua insistência de que o culto privado da lareira e da casa são tão sagrados como um culto público”. No original, leia-se: “[...] the Romans were the first to claim, through the wall demarcating the properties, the sanctity of the private sphere; the notion that private rights are sacrosanct sprang from the Roman concern for home and hearth, their insistence that the private cult of hearth and home be as sacred as a public cult”.

³⁰⁶ Ens – II, 2018, p. 509-11 (tradução nossa, destaque da autora). No original, leia-se: “Whatever advantages it may have, public space exposes one mercilessly, in a way none of us could stand all the time. We need a private affairs, with our families and our friends. And we have acquired, since the eighteenth century, an enormous space of intimacy which we consider sacrosanct. And rightly so. [...] The chief quality of this life was precisely that it was protected from the glaring lights of the public realm. Whereas the chief quality of the public is illumination; it is like light that exposes everything to all sides so that, for example, all sides of a question can be seen. It is the opposite of the obscurity of privacy. Both these qualities are basic to a good society, whereas obscurity is a necessary condition of life itself. As the public realm has shrunk in the modern age, the private realm has been very much extended, and the word that indicates this extension is [...] *intimacy*”.

inerente a esta própria esfera³⁰⁷. Do mais, este espaço privado também é descaracterizado quando se projeta, para o âmbito da esfera pública, o caráter de privação a ele inerente. Ou seja, o estar privado de um senso de realidade que advém do fato de ser visto e ouvido por outros; privado de uma relação objetiva com esses outros pela mediação de um mundo comum que os une e, ao mesmo tempo, os separa; privado, enfim, da possibilidade de realizar algo mais permanente que a própria vida...³⁰⁸ tratam-se de experiências que, ao extrapolarem os contornos do âmbito que lhes é próprio, entregam-no à desmesura³⁰⁹ que o desfigura e, ao mesmo tempo, traz para o mundo público a pedra de toque da carência e da necessidade que o perverte.

Antes que se entre nesse segundo aspecto, que é o da funcionalização da política, merece destaque o fato de que, num primeiro estágio, a descoberta da intimidade teve uma conotação bem diversa do que, realmente, veio a se configurar nos desdobramentos que se seguiram na era moderna. Recorda, Arendt, que o primeiro explorador teórico da intimidade foi Jean-Jacques Rousseau. Em seu romance *Júlia ou a nova Heloísa*³¹⁰, por exemplo, encontra-se uma ardente defesa da intimidade do coração frente à insuportável perversão do mesmo pelas exigências niveladoras do social. Ali, a descoberta da intimidade é mais a expressão de uma reação rebelde contra a sociedade ou, mais precisamente, à sua exigência de conformação³¹¹. No moderno desdobrar da ascensão do social, o fenômeno do conformismo, que lhe é intrínseco, veio à tona, especialmente quando ocorre a absorção da unidade familiar pelos grupos sociais³¹². Em tais grupos, a igualdade experimentada pelos seus membros, “longe de ser uma igualdade entre pares, lembra antes de tudo a igualdade dos membros do lar ante o poder despótico do chefe do lar”³¹³.

³⁰⁷ Segundo Anne Amiel (2003, p. 149), é preciso compreender que a ascensão do social, que coloca em xeque tanto a esfera privada quanto a pública nos seus sentidos originais, “é simultaneamente uma subjectivização e uma desindividualização”. Ou seja, não é contraditório que tal ascensão, ao mesmo tempo que privilegia uma subjetividade abstrata e atomizada, negue a singularidade de um indivíduo que se constitui no âmbito do espaço-entre os homens. Em outros termos, de um jeito ou de outro, analisa a comentadora, verifica-se uma perda do mundo por parte dos indivíduos, que são reenviados a si mesmos. Hannah Arendt, em seu diagnóstico sobre o totalitarismo, lembrará que “a atomização social e a individualização extrema precederam os movimentos de massa” (OT, 2000, p. 366).

³⁰⁸ Cf. CH, 2017, p. 72.

³⁰⁹ Essa denúncia que Hannah Arendt faz da desmesura ou, para dizer em outros termos, da *hybris* da vida privada será retomada e melhor ponderada no último capítulo da terceira parte dessa investigação.

³¹⁰ Nesse seu romance, Rousseau (1994) narra as aventuras de dois jovens amantes a quem os pais e/ou as convenções sociais instituídas impedem a consumação do seu amor. Nessa obra, que indica como a família volver à natureza (do mesmo jeito que o *Emílio ou da educação* indica em relação ao indivíduo e *Do contrato social* faz em relação à comunidade), o seu autor defende a tese de que o vínculo familiar deve estar fundado na livre escolha dos instintos naturais, por compreender que a verdadeira ordem social é aquela em que o nível é dado pelo mérito e a união dos corações é determinada pela escolha.

³¹¹ Cf. CH, 2017, p. 47-8.

³¹² Cf. Idem, p. 66.

³¹³ Ibid., p. 49.

A considerar o agravante que advém, simplesmente, das superlativas proporções que diferenciam uma classe social de uma família, a igualização e o conformismo, onde ninguém se distingue e, portanto, supostamente predomina um pretenso interesse único em questões econômicas e uma única opinião em questões políticas, acarretam efeito aterrador para o âmbito do domínio público. Ao negar a realidade deste, conseqüentemente, exclui a possibilidade da ação, antes excluída da esfera doméstica do lar, substituindo-a pelo comportamento normatizado, que se estabelece como a principal forma de relação humana³¹⁴. Pressuposta está, nesse diagnóstico feito por Hannah Arendt, a compreensão de que a esfera pública se constitui “pela troca de opiniões entre iguais, e que essa esfera simplesmente desapareceria no instante em que essa troca se tornasse supérflua, se viesse a ocorrer que todos os iguais fossem da mesma opinião”³¹⁵. Assim, a hegemonia do ponto de vista do social ou do modo social de atuar, que descaracteriza as esferas privada e pública e, em vista disso, fragiliza a capacidade destas de se defenderem³¹⁶, mais se assemelha à *via crucis* do mundo plural dos homens, com duvidosa garantia de ressurreição, uma vez que nada substitui esse espaço-*entre* os homens como lugar em que, pela ação e pelo discurso, todos e cada um têm a chance de emergir em sua singularidade e em sua responsabilidade pessoal e política pelo mundo³¹⁷. Diz ela, atenta ao

[...] fato de que nenhuma atividade pode tornar-se excelente se o mundo não proporciona um espaço adequado para o seu exercício. Nem a educação, nem a engenhosidade, nem o talento podem substituir os elementos constitutivos do domínio público, que fazem dele o local adequado para a excelência humana³¹⁸.

Em sua perspectiva antieconomicista, Hannah Arendt não deixará de endereçar suas críticas aos economistas liberais que, em suas teorizações, pressupõem “a existência de um único interesse da sociedade como um todo, que com ‘uma mão invisível’ guia o comportamento dos homens e produz a harmonia de seus interesses conflitantes”³¹⁹. Essa “hipótese liberal de uma natural ‘harmonia de interesses’, que é a base da economia ‘clássica’”³²⁰ esclarece o fato de que são os economistas liberais, e não Marx, que introduziram

³¹⁴ Cf. CH, 2017, p. 49-50. A suposição de que os homens se comportam ao invés de agirem em relação aos demais está na base da moderna ciência da economia, cujo nascimento coincide com a ascensão do domínio do social e que, no uso do instrumento técnico da estatística, afirma-se como a ciência social por excelência (Cf. Idem, p. 51).

³¹⁵ SR, 2013, p. 132-3.

³¹⁶ Cf. CH, 2017, p. 58. Segundo Claudia Drucker (2001, p. 134), as teorias políticas em voga – tanto o liberalismo quanto o socialismo – não revelam uma percepção clara do perigo que a ascensão do social representa, nem potencial para enfrentar esse perigo.

³¹⁷ Cf. CH, 2017, p. 60-1.

³¹⁸ Idem, p. 61. Esclarece, Hannah Arendt (Ibid., p. 60), que “a excelência – *aretē*, como a teriam chamado os gregos; *virtus*, como a teriam chamado os romanos – sempre foi reservada ao domínio público, em que uma pessoa podia sobressair-se e distinguir-se dos demais”. Maurizio d’Entrèves (Cf. 2001, p. 21) corrobora essa compreensão.

³¹⁹ CH, 2017, p. 53.

³²⁰ Idem.

a “‘ficção comunista’ subjacente a todas as teorias econômicas”³²¹. No entanto, na medida em que o filósofo alemão não hesita em adotar o ponto de vista economicista, que é o ponto de vista da sociedade, acaba por corroborar sua conexão com seus predecessores liberais³²². E, diga-se de passagem, mais do que isso, ele, com a introdução de sua concepção do homem socializado, desenvolveu ainda mais a economia clássica “ao substituir os interesses individuais e pessoais por interesses de grupo ou de classe”³²³. A ideia de um sujeito coletivo, essa abstração que não corresponde nem ao homem nem aos homens em sua pluralidade³²⁴, deu ao sistema de Marx mais consistência e coerência e, por conseguinte, fez com que aparentasse ser “muito mais ‘científico’ que os de seus predecessores, [...] [especialmente porque esse] ‘homem socializado’ [...] é um ser ainda menos ativo que o ‘homem econômico’ da economia liberal”³²⁵.

De qualquer forma, trata-se de mais do que mera coincidência o fato de que a tese, subentendida na economia clássica, de que as questões econômicas são, realmente, as únicas que contam condiga com a moderna definição do homem como *animal laborans* que, como já se observou, encontrou em Karl Marx o seu primeiro articulador teórico. Daí que, por mais que pareça, não é de todo estranho ser o chamado pensamento de esquerda o grande difusor da tese, acima referida, de que “as questões econômicas, e só elas, são reais e dignas de serem debatidas em público”³²⁶. Tal perspectiva desvaloriza o debate público e, em sua visão reducionista, confina as pessoas à sua posição de classe, jogando, conscientes ou não, o jogo dos interesses de classe. Seja como for, ao centrar-se num interesse previamente estabelecido, numa processualidade histórica concebida como o não-lugar dos eventos autênticos, toda nova opinião será sempre supérflua e a política estará condenada a definhar ou desaparecer, uma vez que aí “a liberdade teve de se render à necessidade”³²⁷. Assim, como Hannah Arendt mesma afirmou em relação ao domínio do político, “enquanto o *anim al laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas

³²¹ Ibid., p. 54.

³²² Cf. CH, 2017, p. 53-5.

³²³ Idem, p. 51, nota 35.

³²⁴ Cf. Ibid., p. 398. Comenta Heloisa Starling (Cf. 2001, p. 251), que o enquadramento numa identidade coletiva sempre se articula com uma ausência de identidade, isto é, aquilo que poderia situar a singularidade no seio da pluralidade do mundo comum encontra-se reduzido à nudez abstrata de sua humanidade.

³²⁵ CH, 2017, p. 52, nota 35.

³²⁶ Idem, p. 139.

³²⁷ SR, 2013, p. 94. Arendt pontua que “Karl Marx, o maior teórico das revoluções de todos os tempos, estava muito mais interessado na história do que na política e, portanto, deixou praticamente de lado as intenções originais dos homens das revoluções, a instauração da liberdade, e concentrou a atenção de forma quase exclusiva no curso aparentemente objetivo dos acontecimentos revolucionários. Em outras palavras, levou mais de meio século [considerando-se, aqui, a referência da eclosão da Revolução Francesa] para que [...] a renúncia à liberdade perante os ditames da[s] necessidades, encontrasse seu teórico” (Idem, p. 94-5).

exibidas à luz do dia”³²⁸. Implementa-se, dessa forma, a funcionalização da política, na qual a preocupação com as questões econômicas torna-se predominante ou mesmo exclusiva.

Se é pela ação política que se institui um mundo novo, temática a ser, adiante, privilegiada, há que concluir que “a ênfase exclusiva na transformação da ordem econômica nunca dará lugar a um movimento libertário”³²⁹. As reivindicações focadas na necessidade, próprias dos que se associam em prol da sobrevivência individual ou de classe, buscam, em verdade, a adequação à sociedade, podendo muito bem corresponder à incorporação do operariado e dos trabalhadores em geral, por exemplo, a uma certa classe média. E, uma vez aí incorporados, tenderiam a esquecer de sua propalada vocação libertária³³⁰, e, fugindo à discussão e à ação políticas, imiscuir-se-iam nos *hobbies* ou passatempos, ou seja, “naquelas atividades estritamente privadas e essencialmente sem-mundo”³³¹.

Outro erro de diagnóstico de Marx refere-se ao significado da vitória da sociedade: longe de significar “o eventual surgimento do ‘reino da liberdade’”³³², o domínio do social, na era moderna, dará lugar a um processo crescente de administração burocratizada. Se tal vitória caracterizara-se, inicialmente, pela substituição da ação pelo comportamento – o comportamento social –, agora, ela ganhará expressão na substituição do governo pessoal pela burocracia, “a forma mais social de governo, [...] último estágio do governo no Estado-nação”³³³. Esta é, em última instância, a forma de um governo de ninguém que, por seu turno, longe de se configurar como um não-governo³³⁴, mais será o mando de uma hipotética – embora

³²⁸ CH, 2017, p. 165.

³²⁹ DRUCKER, 2001, p. 140.

³³⁰ Não há, arendtianamente falando, uma conexão ou um vínculo privilegiado entre posição de classe e potencial revolucionário: a revolta contra a opressão nem sempre se transforma em movimento pela liberdade. Arendt distingue liberdade de liberação: uma coisa é a liberação da opressão, outra, de fato, é a liberdade, que se traduz na ação política, no começo espontâneo de algo novo (Cf. Ens – I, 2011, p. 344).

³³¹ CH, 2017, p. 145. Arendt faz referência, aqui, à passagem d’A *ideologia alemã*, na qual Marx oferece uma breve descrição da sociedade comunista, na qual, ao que parece, há uma combinação que converge desenvolvimento das forças produtivas da sociedade e definhamento do domínio público. Ele diz: “[...] na sociedade comunista, em que cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode se aperfeiçoar no ramo que lhe agrada, a sociedade regulamenta a produção geral, o que cria para mim a possibilidade de hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer crítica literária após as refeições, a meu bel-prazer, sem nunca me tornar caçador, pescador ou crítico” (MARX; ENGELS, 1998, p. 28-9). A pensadora, em seus apontamentos manuscritos para uma “Introdução à Política”, diagnostica: “O alheamento do mundo dos tempos modernos penetrou na política com Marx, que fala do auto-alheamento dos homens. O decisivo é que Marx só queria mudar o mundo para salvar os homens e, na verdade, do mundo. O homem deve ter tanto tempo quanto possível para si mesmo, para seu eu e o desenvolvimento deste; esse era o conceito de liberdade. Esse o humanismo marxista” (QP, 1999, p. 188).

³³² CH, 2017, p. 55.

³³³ Idem, p. 49.

³³⁴ Cf. Ibidem.

tenha sido, na experiência real dos governados, muito mais a pesada e nefasta – “mão invisível”³³⁵, onde tudo o que podia representar o político foi reduzido à mera administração.

Se Marx e, também, Lênin supunham, equivocadamente, que a administração não deveria ser governo, esta revelou ser, real e contundentemente, tão somente governo de ninguém, um governo do birô, uma *bureau-cracia*³³⁶. Segundo analisa Arendt, “a burocracia é uma forma de governo na qual o componente pessoal do ato de governar desapareceu”³³⁷. Mas, completa a teórica da política, “o fato de que numa burocracia ninguém ocupa a cadeira de governante, não significa que as condições de dominação desapareceram”³³⁸. Aliás, além de dominar muito eficazmente, esse mando de ninguém, como uma forma de governo, guarda um traço comum com a tirania que é importante considerar.

Hannah Arendt esclarece que, sendo o poder tirânico um poder arbitrário, trata-se de um regime que não presta contas e não se sente responsável perante quem quer que seja. Ora, o mesmo vale para um regime burocrático de ninguém, embora por uma razão completamente diferente: se, por um lado, em um tal governo, muitas são as pessoas que podem exigir uma prestação de contas; por outro lado, ninguém há que possa fazê-lo, posto que ninguém pode se responsabilizar pelo que faça ou deixe de fazer³³⁹. Uma violência muda e tirânica, entranhada na lógica operativa do corpo funcional burocrático, dissemina-se por todos os domínios do político e do privado, chegando até às barras da esfera da intimidade³⁴⁰, e a tudo, por fim, confere uma atmosfera desconcertante, que beira à loucura, aos moldes do que vivem os personagens d’*O Castelo* de Kafka, apreciado na terceira e última parte dessa investigação. Em seu paralelo entre a burocracia e a tirania, Arendt conclui pontuando:

Em lugar das decisões arbitrárias do tirano, encontramos resultados fortuitos de procedimentos universais, destituídos de malícia e de arbitrariedade porque não têm uma vontade atrás de si, mas pelos quais também não se tem interesse. Do lado dos governados, a rede de parâmetros a que estão sujeitos é muito mais perigosa e mortal do que a arbitrariedade tirânica³⁴¹.

Nesse domínio do impessoal, que é a administração burocrática, nem a estrutura de governo nem os indivíduos são responsáveis por seus atos. Sob o controle incondicional do impessoal, reina uma irresponsabilidade que desobriga a todos e a cada indivíduo, em particular, de agir, julgar e decidir³⁴², fazendo com que todo o corpo social acabe por “funcionar como

³³⁵ CH, 2017, p. 55.

³³⁶ Cf. PP, 2016, p. 126-7.

³³⁷ Idem, p. 127.

³³⁸ Ibidem.

³³⁹ Cf. PP, 2016, p. 127.

³⁴⁰ Cf. CH, 2017, p. 56.

³⁴¹ PP, 2016, p. 127.

³⁴² Cf. CASANOVA, 2004, p. 327.

uma [fantasmagórica] maquinaria autárquica, incapaz de questionar suas próprias engrenagens. ‘A banalidade do mal’ é uma consequência direta deste estado de coisas”³⁴³, posto que encontra impulso na impessoalidade que “banaliza em última instância as ações em geral, à medida que retira delas toda e qualquer singularidade”³⁴⁴.

Mas, pondera a pensadora, “não se deve confundir burocracia com dominação totalitária [...]. O governo de ninguém – e não a anarquia, o desaparecimento do governo ou a opressão – é o perigo que sempre estará a rondar qualquer sociedade baseada na igualdade universal”³⁴⁵. E, como se pontuou antes, esta é apenas uma outra maneira de afirmar que nenhum homem é livre. Nessa ausência de liberdade e na, concomitante, negação da pessoalidade – que encontram, uma e outra, liberdade e pessoalidade, lugar de expressão na singularidade de um indivíduo capaz de pensar e de julgar por si próprio e de, assim, decidir responsabilmente no seio da pluralidade humana – precarizam-se as relações tanto pessoais quanto institucionais, e um problema ético-político de grandeza maior se apresenta no interior das sociedades democráticas contemporâneas, assumindo feições inusitadas e radicalmente preocupantes. Num contexto em que os grandes números combinados à tecnocracia – que se agiganta e estende seus tentáculos por meio de suas anônimas repartições com seus robóticos atendentes de telemarketing e suas redes de computadores que tudo vasculham e controlam – ameaçam todas as formas de governo a se definirem em administrações burocratizadas, isto é, “em governos que não são dos homens ou das leis, [...] [uma] forma totalmente despersonalizada de dominação pode acabar representando uma ameaça muito maior à liberdade [...] do que os mais violentos atos arbitrários das tiranias do passado”³⁴⁶.

2.2.3 A sociedade de massas e o flerte com o colapso do mundo e do homem

Muitas foram as transformações científico-tecnológicas que, desde as últimas décadas do século XIX, tornaram-se cruciais para a mundialização da economia, que implementou, entre outros, a internacionalização do trabalho e uma crescente massificação do consumo. Ao ritmo de uma verdadeira corrida imperialista, tal mundialização concorreu para o estabelecimento de um novo estilo de vida que, embarcando numa aceleração cada vez maior das relações do homem consigo mesmo, com o outro, com o tempo e com as coisas do mundo, acaba por

³⁴³ Idem, 329. Eichmann encarnará exatamente essa “composição bombástica [de] poder destrutivo e pusilanidade burocrática” (Ibidem). Sobre o oficial nazista e a *banalidade do mal* vide, à frente, o capítulo 5.

³⁴⁴ CASANOVA, *op. cit.*, p. 330.

³⁴⁵ PP, 2016, p. 127-8.

³⁴⁶ DP, 1993, p. 170.

reconfigurar o existir humano nos espaços privado e público. Esse novo modo de vida vai se efetivando, no âmbito do domínio público, mediante uma nova configuração da política que, irrompendo os limites territoriais inerentes à instituição do Estado-nação, assumirá, como se abordou acima, o modelo de uma gigantesca e quase onipresente organização tecnoburocrática, que tem a sombria capacidade de colocar em risco a sobrevivência dos ideais democráticos³⁴⁷.

Além disso, a nova atmosfera cultural que se estabelece, com esses crescentes processos de mundialização e de massificação, forja um novo tipo de homem que assume um nítido traço “bipolar com uma face racional e outra instintiva”³⁴⁸. Ao mesmo tempo em que, em sua crença nos poderes ilimitados da razão tecnocientífica, é capaz de projetar, com o incremento de sua atividade produtiva, uma escalada expansionista de domínio do universo, ele – como que ousando conferir realidade ao flerte da “paixão pelo ‘irracional’”³⁴⁹ – desnuda-se como um homem de massa, guiado por uma instintividade voraz que se entrega à busca desenfreada e sem limites de satisfação de seus desejos. Em seu esforço de compreensão da cena contemporânea, a abordagem arendtiana considera que essa “bipolaridade do homem moderno tem sido uma das chaves para o entendimento do [...] totalitarismo, onde as imensas pretensões do planejamento burocrático visam canalizar as imensas energias instintivas do homem [de] massa desterritorializado”³⁵⁰.

Em sua análise do totalitarismo, compreensivelmente precedida por sua abordagem sobre o imperialismo³⁵¹, Hannah Arendt observará que o movimento totalitário³⁵² é muito mais afeito à noção de tempo do que à ideia de espacialidade ou territorialidade. Aí aportado, esse movimento, em sua lógica expansionista³⁵³, pressuposto da dominação total, encontra seu lugar de articulação na concomitância com os fenômenos de mundialização da economia, da política e da cultura³⁵⁴. Nesse contexto, o movimento totalitário – antecedente imprescindível da instalação de regimes totalitários que, por sua vez, articulam-se em função de garantir o seu prosseguir – dará vazão à sua tenebrosa aspiração de conspirar em prol de um “controle racional totalitário das energias instintivas do homem moderno e de massa”³⁵⁵. Em tal empreendimento, utilizar-se-á do recurso da propaganda totalitária de massa que, articulando seu cientificismo

³⁴⁷ Cf. DECCA, 2004, p. 287-293.

³⁴⁸ Idem, p. 290.

³⁴⁹ OT, 2000, p. 279.

³⁵⁰ DECCA, *op. cit.*, p. 289.

³⁵¹ Cf. Prefácio de julho de 1967 (OT, 2000, p. 147-152).

³⁵² Para uma análise do movimento totalitário e sua ascensão no contexto de uma sociedade de massas, cf. OT, 2000, p. 355-438.

³⁵³ Cf. OT, 2000, p. 509.

³⁵⁴ Cf. Idem, p. 151.

³⁵⁵ DECCA, 2004, p. 290.

ideológico ao uso estratégico de afirmações proféticas³⁵⁶, cumprirá o papel de dar “às massas de indivíduos atomizados, indefiníveis, instáveis e fúteis um meio de se autodefinirem e identificarem”³⁵⁷.

Feito esse preâmbulo, cabe, agora, abordar conceitualmente a sociedade de massas em sua conexão com a ascensão do social, pontuando o emergir de uma nova configuração da cidadania que, mais correspondendo à sua mutilação, dará lugar à emblemática figura do homem moderno de massa, a ser, também aqui, caracterizado a partir da ótica de uma crise da cultura. Do mais, sob o espectro da sempre presente ameaça entorpecedora que o conformismo representa à liberdade, especialmente em sua capacidade de tornar menos perceptível “a transição de um ambiente livre para a fase de uma atmosfera pré-totalitária”³⁵⁸, há que considerar, por fim, o flerte que essa sociedade, perigosa e irresponsavelmente, cultiva em relação às soluções protototalitárias.

O desdobrar de uma era moderna – que, amalgamando as inversões entre o fazer e o contemplar e entre a vida e o mundo, típicas expressões da alienação do mundo na modernidade – levou à emergência de um mundo moderno, no qual uma sociedade de trabalhadores alcançará o seu último estágio, tornando-se uma sociedade de detentores de emprego³⁵⁹. Tal sociedade – em seu conformismo, behaviorismo e automatismo típicos³⁶⁰ – requererá “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 ativa exigida do indivíduo fosse deixar-se levar...”³⁶¹ Assim configurada, essa sociedade, que perdeu completamente a referência daquela possibilidade de “articulação de classes que se expressa em objetivos determinados, limitados, atingíveis”³⁶², emerge como uma sociedade de massas e se apresenta, por conseguinte, como um fenômeno que ultrapassa as delimitações, já controversas, de uma sociedade de classes³⁶³. Como esclarece Hannah Arendt:

O termo massa só se aplica quando lidamos com pessoas que, simplesmente devido ao seu número, ou à sua indiferença, ou a uma mistura de ambos, não se podem integrar numa organização baseada no interesse comum, seja partido político, organização profissional ou sindicato de trabalhadores. Potencialmente, as massas

³⁵⁶ Cf. OT, 2000, p. 395.

³⁵⁷ Idem, p. 406.

³⁵⁸ Ens – I, 2011, p. 441.

³⁵⁹ Cf. CH, 2017, p. 400.

³⁶⁰ Cf. Idem, p. 53.

³⁶¹ Idem, p. 400.

³⁶² OT, 2000, p. 361.

³⁶³ Afirma Hannah Arendt (Ens – I, 2011, p. 441) que a “ausência de um sistema de classes, [...] e não uma simples questão de números, constitui o traço principal de uma sociedade de massas”.

existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido e raramente exercem o poder de voto³⁶⁴.

No entanto, engana-se quem pensa que as massas, a princípio, politicamente indiferentes, não possam romper o silêncio e expressar a sua feroz oposição, num ímpeto de manifestar, seja por qual motivo for, um certo gosto *trash* pela organização política, tornando possível o surgimento, em seu seio, de movimentos totalitários³⁶⁵. Lembra a pensadora que

A queda das paredes protetoras das classes transformou as maiorias adormecidas, que existiam por trás de todos os partidos, numa grande massa desorganizada e desestruturada de indivíduos furiosos que nada tinham em comum exceto a vaga noção de que as esperanças partidárias eram vãs; que, conseqüentemente (sic), os mais respeitados, eloqüentes e representativos membros da comunidade eram uns néscios e que as autoridades constituídas eram não apenas perniciosas mas também obtusas e desonestas³⁶⁶.

Tanto histórica como conceitualmente, a sociedade de massas foi precedida pelo fenômeno da ascensão do social ou pela vitória do ponto de vista do social na era moderna³⁶⁷. Essa moderna ascensão do social, como abordado antes, caracteriza-se pela diluição das fronteiras entre público e privado, levando à aniquilação de ambos; pela substituição da ação pelo mero comportamento, anulando a espontaneidade e a imprevisibilidade inerentes ao agir político; pela subordinação da ciência econômica aos padrões das ciências do comportamento, que pressupõem a redução do homem a um animal condicionado³⁶⁸; e pela funcionalização da atividade política que, no seu extremo, chega à substituição do governo pessoal pela burocracia, que é o governo de ninguém.

O novo patamar alcançado pelo domínio do social – em que “a sociedade constitui a organização pública do processo vital”³⁶⁹ – ganha expressão máxima na sociedade de massas, pela qual se constata que a *unicidade da espécie humana* não é mera fantasia ou simples hipótese científica e na qual o homem como animal social reina supremo e, embora tenha, aparentemente, as condições para garantir a sobrevivência da espécie em escala mundial, pode,

³⁶⁴ OT, 2000, p. 361.

³⁶⁵ Cf. Idem. Esclarece Arendt que “os movimentos totalitários são organizações maciças de indivíduos atomizados e isolados. Distinguem-se dos outros partidos e movimentos pela exigência de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável de cada membro individual” (Ibid., p. 373). Além disso, ela diagnostica que “o sucesso dos movimentos totalitários entre as massas significou o fim de duas ilusões dos países democráticos em geral e, em particular, dos Estados-nações europeus e do seu sistema partidário. A primeira foi a ilusão de que o povo, em sua maioria, participava ativamente do governo e todo indivíduo simpatizava com um partido ou outro. [...] A segunda ilusão democrática destruída pelos movimentos totalitários foi a de que essas massas politicamente indiferentes não importavam, que eram realmente neutras e que nada mais constituíam senão um silencioso pano de fundo para a vida política da nação” (OT, 2000, p. 362).

³⁶⁶ OT, 2000, p. 365.

³⁶⁷ Cf. EPF, 2016, p. 250.

³⁶⁸ Cf. CH, 2017, p. 56.

³⁶⁹ Idem.

pelo que demonstra, ameaçar de extinção a humanidade. Tal aniquilação pode assumir várias feições em variadas dimensões, todas elas aterradoras: uma delas conecta-se à concepção – antiética e antiecológica – de progresso assumida pela sociedade moderna, que se configura como sociedade de consumo; uma outra diz respeito à destruição da cultura em função da produção do entretenimento, que compromete o artifício humano em sua função de criar as condições de possibilidade de resistência à atitude consumista que arruína tudo ao seu redor; uma terceira, analisada desde o ponto de vista do mundo, enfatiza a desconstrução do domínio público ou do mundo comum; uma outra ainda, afigura-se no fato de que a sociedade de massas negligencia as questões referentes à individualidade, à personalidade ou à singularidade, concorrendo para a destruição da espontaneidade, última resistência à constituição de uma personalidade totalitária, que se caracteriza pela superficialidade, pela incapacidade de discernimento e pela ausência de juízo crítico.

Em seu texto “Tiro pela culatra”, de 1975, Hannah Arendt alerta para os riscos de uma sociedade que, incrementando e acelerando cada vez mais o processo de produção em vista da superabundância de bens, configura-se como uma “sociedade de consumo, que só poderia se manter em funcionamento transformando-se numa imensa economia do desperdício”³⁷⁰. Citando Lewis Mumford³⁷¹, ela destaca que o progresso, tal qual trator que, ao abrir estrada, não deixa nenhuma marca permanente de seu rastro e, à vista disso, encontra no movimento a sua meta, não porque haja beleza ou significado inerente a esse permanente mover, mas “antes porque parar de se mover, parar de desperdiçar, parar de consumir cada vez mais, sempre mais rápido e mais rápido, dizer a qualquer dado momento que basta, é o suficiente, significaria a ruína imediata”³⁷². Esse progresso, completa a autora, “mantém-se às custas do mundo em que vivemos”³⁷³. E, não obstante veja grandes dificuldades para a reversão desse quadro, observa que “o recente despertar para as ameaças ao nosso meio ambiente é o primeiro raio de esperança nesse processo”³⁷⁴.

A considerar seja o atendimento prioritário às necessidades biológicas relacionadas à sobrevivência individual e à manutenção da vida da espécie o parâmetro de identificação e de igualização dos indivíduos que se irmanam sob a lógica do produzir e consumir, grande será, também, o impacto dessa configuração que o progresso assume, no contexto de uma sociedade

³⁷⁰ RJ, 2010, p. 332.

³⁷¹ Arendt reporta-se a reflexões publicadas na época, no *New Yorker*, pelo historiador, pesquisador nas áreas de arte, ciência e tecnologia entre outras, professor, escritor e crítico literário americano Lewis Mumford (1895-1990) (Cf. <https://pt.m.wikipedia.org>).

³⁷² RJ, 2010, p. 332-3.

³⁷³ Idem, p. 333.

³⁷⁴ Ibidem.

de massas, para o âmbito da esfera pública do mundo. No lugar de um cidadão que, no exercício autônomo do pensar e do julgar, se articula com seus pares na compartilha de suas opiniões e na concertação de uma ação que visa constituir, em última instância, o espaço para o exercício da liberdade política, emerge um consumidor – devorador de imagens e de mensagens, empacotadas de acordo com o seu perfil de consumo, a abarrotar o seu endereço eletrônico – que se tornou alvo da pressão do mercado e de grupos e/ou movimentos outros³⁷⁵ e que, no máximo, reclama seus direitos de consumidor. Ao se tornar refém dessa circularidade viciante da produção e do consumo, o trabalhador-consumidor experimenta um processo crescente de despolitização, que rebate nas relações no âmbito do domínio público, cada vez mais instrumentalizado pela funcionalização da atividade política. Enredado nesse interminável “processo, em cujos ciclos sempre-recorrentes as coisas aparecem e desaparecem, manifestam-se e fenecem”³⁷⁶, o cidadão³⁷⁷ – melhor, a considerar os gregos, seria dizer o idiota³⁷⁸ – de uma sociedade de massas deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade, acaba por não dar conta “de reconhecer a sua própria futilidade”³⁷⁹. Isso esbaterá na proliferação de uma cultura de massas.

Em sua análise da importância social e política d’“A crise na cultura”, Arendt constatará que “o pressuposto tácito subjacente a todas as discussões do assunto é que a *cultura de massas*, lógica e inevitavelmente, é a cultura de uma *sociedade de massas*”³⁸⁰, compreendendo ser esta “uma forma depravada de sociedade, e [aquela] [...], uma contradição em termos”³⁸¹. Uma tal cultura forja e, ao mesmo tempo, é forjada pelo moderno homem de massa, cujos traços vieram à tona com a ascensão do social, isto é, num contexto em que a massificação, pelo menos em

³⁷⁵ Cf. ENTRÈVES apud CORREIA, 2014, p. 66.

³⁷⁶ CH, 2017, p. 166.

³⁷⁷ Vale lembrar que Arendt concebe a cidadania como o “direito de ter direitos” (OT, 2000, p. 332), compreendendo “que o direito e a política são artifícios, e [em sendo assim, está certa] de que há uma interdependência entre o usufruto dos direitos humanos e a pertença a uma comunidade política [...] que os reconheça, justamente para fazer frente à redução do homem à condição natural de simples membro da espécie” (DUARTE, 2006, p. 157). Para uma aproximação da concepção arendtiana de cidadania, cf. OT, 2000, p. 324-336; e para uma avaliação crítica dessa sua concepção, leia *The political philosophy of Hannah Arendt* de Maurizio P. d’Entrèves (Cf. 2001, p. 139-166), mais especificamente o seu capítulo “Hannah Arendt’s conception citizenship”, cujo objetivo é reconstruir a concepção de cidadania de Arendt, buscando destacar a contribuição da mesma para uma teoria da cidadania democrática.

³⁷⁸ Recorda Arendt (Cf. Ens – II, 2018, p. 511) que os gregos distinguiam entre o *idion* e o *koinon*, entre o que é seu e o que é comum. O idiota é aquele que vive apenas em sua própria casa e está preocupado apenas com sua própria vida e suas necessidades. Nessa linha, verdadeiramente livre é um estado em que ninguém é, nesse sentido, um idiota; isto é, um estado em que todos participam de uma forma ou de outra no que é comum. O próprio Aristóteles (2000, p. 5), ironicamente imagina-se, dirá daquele que se entrega à mera privatividade, isto é, que foca apenas no que lhe é próprio (*idion*), “ou é um deus, ou um bruto”.

³⁷⁹ CH, 2017, p. 167.

³⁸⁰ EPF, 2016, p. 248 (destaque nosso).

³⁸¹ Idem, p. 248. Sobre a diferença principal, segundo Arendt, entre a sociedade e a sociedade de massas no que se refere à cultura ou, mais especificamente, à necessidade desta, cf. *Ibid.*, 257.

termos numéricos, ainda não se colocava. Entre as características marcantes desse indivíduo, ela destaca:

[...] sua solidão – e solidão não é nem isolamento nem estar desacompanhado – a despeito de sua adaptabilidade; sua excitabilidade e falta de padrões, sua capacidade de consumo aliada à inaptidão para julgar ou mesmo para distinguir e, sobretudo, seu egocentrismo e a fatídica alienação do mundo³⁸².

Esse tipo de homem e, por conseguinte, a sociedade de massas da qual é parte estão certos de que não precisam de cultura, apenas de diversão. E, nessa certeza, buscarão consumir os produtos de uma indústria do entretenimento como quaisquer outros bens de consumo³⁸³. Pressupondo, pois, a redução da cultura a entretenimento e, portanto, negando-a, esta sociedade de massas viverá o tempo livre entregue à diversão como um simples “hiato no ciclo de trabalho condicionado biologicamente”³⁸⁴, o que significa dizer que o trabalho da produção e o consumo do entretenimento constituem parte do processo biológico vital. E, diga-se de passagem, a vida biológica constitui sempre – seja no labor ou no entretenimento, seja na produção ou no consumo – um metabolismo que se nutre de coisas devorando-as³⁸⁵.

Ao se ponderar sobre essa questão, desde o horizonte compreensivo a partir do qual se identifica a inversão entre a vida e o mundo como uma das facetas da alienação do mundo experimentada pelo homem moderno, não se pode menosprezar o fato de que

[...] a cultura se relaciona com objetos e é um fenômeno do mundo; [enquanto] o entretenimento relaciona-se com pessoas e é um fenômeno da vida. [E] a vida [do indivíduo ou da sociedade como um todo] é indiferente à qualidade de um objeto enquanto tal; ela insiste em que toda coisa deve ser funcional, satisfazer a alguma necessidade³⁸⁶.

Ora, diria Arendt, quando os objetos e as coisas são divisados tão somente pelo prisma de uma mentalidade exclusivamente utilitarista, o mundo da cultura encontra-se ameaçado e, por conseguinte, melindra-se a possibilidade de o artifício humano “resistir ao processo vital consumidor das pessoas que o habitam, sobrevivendo assim a elas”³⁸⁷.

Portanto, o estar submetido ao parâmetro da funcionalização, próprio do homem de massa, impede-o de vislumbrar a beleza que se manifesta, por exemplo, numa obra de arte. Daí

³⁸² EPF, 2016, p. 250.

³⁸³ Cf. Idem, p. 257.

³⁸⁴ Ibid., p. 258.

³⁸⁵ Cf. EPF, 2016, p. 258-60. Não custa lembrar que o Marx que concebeu o trabalho como o “metabolismo do homem com a natureza”, pelo qual o trabalhador afirma-se como ser humano, idealizou – ao que parece, não dando conta de todas as implicações inerentes às concepções de homem e de trabalho que assume – que o tempo livre do trabalhador fosse dedicado ao cultivo cultural. Ao fim e ao cabo, o que se confirmou foi que, numa sociedade de massas, o agora detentor de emprego usufrui o seu tempo de repouso para ampliar ou dar vazão ao seu afã de consumir e de entreter-se mais e mais (Cf. Idem, p. 264).

³⁸⁶ EPF, 2016, p. 260 (levemente adaptada).

³⁸⁷ Idem, p. 263.

Arendt pontuar que “o critério apropriado para julgar aparências é a beleza”³⁸⁸, posto que não há como tornarem-se cômicos das aparências aqueles que não se distem ou se desfoquem das preocupações, dos interesses e anseios direta e prioritariamente conectados à própria sobrevivência. Em sendo uma sociedade de massas não mais que uma sociedade de consumo de massa – e que, por conseguinte, encontra diversão no consumo do entretenimento fugaz, porquanto arredia ao artifício da cultura –, resta concluir, também por este viés, que a mesma “não pode absolutamente saber cuidar de um mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude do consumo, condena à ruína tudo em que toca”³⁸⁹.

Em sua obra *A condição humana*, uma Hannah Arendt que tudo perscruta a partir do ponto de vista do mundo – o mundo comum que se interpõe entre os que o constituem e o compartilham, cumprindo a dupla função de, ao mesmo tempo, separar e relacionar os homens entre si –, fará uma observação crucial. Ela diz: “o que torna a sociedade de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, ou ao menos não fundamentalmente, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las”³⁹⁰. E, a considerar que, acrescenta a autora, “a realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta”³⁹¹, há que verificar, como antes se insinuou, que o conformismo artificial de uma sociedade de massas e o autoritarismo dos regimes tirânicos muito se aproximam na medida em que ambos, por caminhos diferentes, podem muito bem concorrer para “a destruição do mundo comum, que é geralmente precedida pela destruição dos muitos aspectos nos quais ele se apresenta à pluralidade humana”³⁹². Esclarece a pensadora:

Isso pode ocorrer nas condições do isolamento radical, no qual ninguém mais pode concordar com ninguém, como geralmente ocorre nas tiranias; mas pode também ocorrer nas condições da sociedade de massas ou de histeria em massa, em que vemos todos passarem subitamente a se comportar como se fossem membros de uma única família, cada um a multiplicar e prolongar a perspectiva do vizinho. Em ambos os casos, os homens tornam-se inteiramente privados, isto é, privados de ver e ouvir os outros e privados de ser vistos e ouvidos por eles³⁹³.

E, assim, atomizados e amalgamados como numa massa, embevecidos em sua própria mesmice entorpecida, tornam-se, todos, prisioneiros de sua – não mais tão própria – subjetividade. No mundo moderno, em que a ascensão do social alcança os traços de uma

³⁸⁸ Ibidem.

³⁸⁹ EPF, 2016, p. 264.

³⁹⁰ CH, 2017, p. 65.

³⁹¹ Idem, p. 70.

³⁹² Ibid., p. 71.

³⁹³ CH, 2017, p. 71.

sociedade de massas, aprofunda-se, simultaneamente, a destruição tanto do domínio público – lugar das relações objetivas com os outros e da garantia de realidade por intermédio dessas relações – quanto do domínio privado, lugar das relações familiares e do calor do lar³⁹⁴. Dessa forma, duplamente desamparado, o homem de massa estará sempre à mercê de, no seio dessa sociedade, ver isolamento e solidão desembocarem na mais aterradora experiência da desolação.

Em *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt revela compreender que a sociedade de massas, enquanto saída desesperada de uma modernidade que apostou na instrumentalização, na funcionalização e na massificação, está permanentemente à beira de cair na tentação da saída fácil das soluções totalitárias, sempre a postos³⁹⁵. Essa sociedade, pelos desvarios acima delineados, perigosa e irresponsavelmente, mais parece flertar com o colapso do mundo e do homem modernos. A lógica perversa que reduz o ser humano à sua identidade biológica e, portanto, nega tanto a pluralidade humana quanto a singularidade da pessoa – que, no seu extremo, caracterizou os regimes totalitários – continua a atuar nas modernas sociedades democráticas de trabalho e de consumo de massa, onde a política é concebida em função da manutenção e/ou administração do metabolismo vital da sociedade³⁹⁶.

Nesse contexto de predomínio das políticas vitalistas, quase tudo pode acontecer: da exaltação do *animal laborans* como seu pilar fundamental à redução do mesmo à supérflua figura “do *homo sacer*, isto é, do homem que se pode matar sem que se cometa um crime”³⁹⁷. Em outros termos, a sensação de superfluidade e a possibilidade da descartabilidade do ser humano estão sempre à espreita numa sociedade de massas, em que se institui um modo de vida no qual os homens aprendem que são supérfluos³⁹⁸ e, por decorrência, têm golpeada a sua dignidade humana, uma vez que o respeito a esta “implica o reconhecimento de todos [...] [e cada um como] co-autores de um mundo comum”³⁹⁹. Insiste Hannah Arendt que o determinante dessa situação não é tanto o aumento populacional que se verifica na contemporaneidade, mas especialmente uma gama de experiências – a desterritorialização, o desenraizamento cultural, a solidão no âmbito da vida privada, o isolamento na esfera pública das relações, a

³⁹⁴ Cf. Idem, p. 72.

³⁹⁵ Cf. OT, 2000, p. 511.

³⁹⁶ Cf. DUARTE, 2006, p. 158.

³⁹⁷ Idem, p. 156. André Duarte recorre, aqui, a Giorgio Agamben (*Homo sacer*. El poder soberano y la nuda vida), para quem “o *homo sacer* era uma obscura figura jurídica do direito romano arcaico que tipificava o homem que, em situações políticas excepcionais, se encontrava incluído na ordem jurídica unicamente sob a forma de sua exclusão, pois constituía a figura jurídica daquele que podia ser morto por qualquer um, desde que tal morte não fosse o resultado de um ritual ou processo jurídico” (Idem).

³⁹⁸ Cf. OT, 2000, p. 508.

³⁹⁹ Idem, p. 509.

superficialidade que se experimenta numa sociedade de consumo – que são, enfaticamente, potencializadas numa sociedade que insiste em continuar a conceber, em termos utilitários, as relações e/ou vivências que se dão nos vários âmbitos do existir humano. Numa tal circunstância, os empreendimentos políticos, culturais ou socioeconômicos estarão quase sempre a conspirar silenciosa e sub-repticiamente com a mecânica totalitária que visa tornar os homens supérfluos e descartáveis⁴⁰⁰.

Sensível a essa realidade que patrocina a superficialidade de tudo fazer sem pensar e que, assim, acaba por promover, no indivíduo, o esquecimento de si e do mundo, Arendt enfatizará o valor da singularidade, certa de ser esta “uma premissa tão auto-evidente para todas as relações humanas”⁴⁰¹. A superficialidade ou a perda da dimensão de profundidade⁴⁰², na medida em que se configura como perda de si mesmo, provoca a solidão; e, na medida em que compromete a relação com os outros, esbarra no isolamento⁴⁰³. Nessa dupla perda da relação consigo mesmo e da relação com os outros, a individualidade, último rincão da pessoa humana, fica severamente comprometida. A sociedade de massas, por conseguinte, enquanto articula as condições de possibilidade de negação da singularidade da pessoa, abre guarida para a “chocante experiência da eliminação [...] da própria espontaneidade como expressão da conduta humana”⁴⁰⁴. Destruir a espontaneidade é, portanto, no extremo aterrador da inumana crueldade que se testemunhou nos campos de concentração e de extermínio dos regimes totalitários, aniquilar “a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos”⁴⁰⁵. Esta é a razão pela qual Hannah Arendt compreenderá que “a espontaneidade em si, com a sua imprevisibilidade, é o maior de todos os obstáculos para o domínio total do homem”⁴⁰⁶.

Se é verdade que “a sociedade de massas, gostemos ou não, irá continuar conosco no futuro previsível”⁴⁰⁷, é bem provável que um regime da dominação total possa encontrar, novamente, lugar em seu seio. E, a considerar a existência maciça de indivíduos atomizados e entregues a processos apresentados como inevitáveis – na desalentadora, mas, ao mesmo tempo, cômoda condição de meras peças na gigantesca engrenagem do sempre-recorrente metabolismo da vida de uma sociedade em que, ao que parece, tudo se resume a trabalhar para consumir e

⁴⁰⁰ Cf. *Ibid.*, p. 510.

⁴⁰¹ OT, 2000, p. 506.

⁴⁰² Cf. HTS, 2008, p. 96.

⁴⁰³ Cf. HAROCHE, 2004, p. 298-99. Arendt enfatiza que “a principal característica do homem de massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de relações sociais normais” (OT, 2000, p. 367).

⁴⁰⁴ OT, 2000, p. 488-89.

⁴⁰⁵ *Idem*, p. 506.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 507.

⁴⁰⁷ EPF, 2016, p. 249.

consumir para esquecer –, não é de todo absurdo conjecturar que se esteja mais próximo do que se gostaria de um regime totalitário. No entanto, a exemplo da própria Arendt, não se pode perder de vista que “não é por uma soma de acontecimentos mais ou menos previsíveis que chegamos a uma hecatombe como o nazismo ou o stalinismo”⁴⁰⁸. Não se pode jamais esquecer que, em última instância, as diversas – e mesmo as extremas – formas de negação da liberdade advém da própria condição humana da liberdade que, no fluir de sua criatividade, porta a capacidade de arquitetar e de engendrar novas formas de organização da vida.

Os movimentos ou as tendências, presentes numa sociedade de massas, que se aportam numa ideologia totalitária não podem “suportar a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu”⁴⁰⁹. Eles querem sempre substituir a fragilidade característica dos assuntos humanos pela inumana certeza a qual se chega pelo dedutivo e terrificante desdobrar coerente de uma ideia que tem a pretensão de tudo explicar ou a tudo prever. Quão perigosa é essa ânsia por ordem é o que sinaliza Laure Adler, uma das biógrafas de Hannah Arendt, que cunha palavras propícias para falar dessa situação:

Essa sede de ficção em que tudo o que é prometido deve ser realizado constitui uma resposta ao desespero dessas massas que querem uma ordem – qualquer que seja a natureza da ordem e qualquer o preço a se pagar. Como se o mundo ocidental estivesse exaurido por ter de administrar a imprevisibilidade do real⁴¹⁰.

Na contramão da demonização da imprevisibilidade inerente à condição humana e, por decorrência, ao mundo comum à pluralidade dos homens, o esforço de teorização que, aqui, se realiza e que prosseguirá nas partes que seguem, longe se coloca da ilusória pretensão de antecipar integralmente os acontecimentos ou de barrar-lhes os efeitos. Bem ao contrário dessa vã ambição e, exatamente, por compreender que uma sociedade de massas não é, ainda, uma sociedade do domínio total, perscruta-se nela uma abertura, mesmo que estreita e problemática, para o exercício da liberdade política, que é capaz de conferir realidade ao indeterminado, ao inusitado, ao que não se enquadra na previsibilidade do cálculo estatístico e que, justamente por isso, torna possível vislumbrar que tudo possa ser diferente. Se, como Arendt tão bem compreendeu e confiou,

[...] o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – 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 fazendo⁴¹¹.

⁴⁰⁸ BIGNOTTO, 2001, p. 41.

⁴⁰⁹ OT, 2000, p. 509-10.

⁴¹⁰ ADLER, 2014, p. 323.

⁴¹¹ QP, 1999, p. 44.

Ante à saída desesperada do mundo moderno, é possível articular uma alternativa que, de acordo com a abordagem arendtiana, passa pela acolhida da fragilidade dos assuntos humanos; subentende uma opção decisiva pelo protagonismo que, na pluralidade do espaço-*entre* os homens, se compromete com o discurso livre e a ação autônoma, e, portanto, envereda-se pelo exercício da humana capacidade de pensar e de julgar por si próprio; e pressupõe, enfim, uma aposta confiante no milagre do ser, pelo qual as ideologias nunca se interessam⁴¹². Essa é a aposta de Hannah Arendt para que tenham a possibilidade – aqueles que, assim, ousarem redescobrir e compartilhar o mundo enquanto assunto e abrigo de seres humanos – de ascender do turvo e gélido *ocaso do amor ao mundo* à plural e singular experiência do *amor mundi*, pelos passos decisivos de uma ética da responsabilidade política pelo mundo.

⁴¹² Cf. OT, 2000, p. 521.

3 AÇÃO, PENSAMENTO E JUÍZO: DOS MODOS DE ENTRELAÇAR SINGULARIDADE E RESPONSABILIDADE

Em seu esforço de compreender o fenômeno de negação da dignidade da política, Hannah Arendt estabelece um diálogo tenso com a tradição do pensamento político ocidental e verifica que a legitimação absoluta, infinitista, perseguida pelo ideário dessa tradição comporta, em verdade, uma nítida negação da política. Tal usurpação da dignidade da política, atravessando séculos, constata-se, ganha robustez na era moderna e chega à excrescência no inusitado fenômeno totalitário. Dessa forma, após *Origens do totalitarismo*, essa linha de compreensão alcançará contornos mais nítidos e, desta feita, o conflito entre filosofia e política, alçará lugar de centralidade na obra da pensadora.

Recuperar a dignidade da política será, pois, para Arendt, tarefa fundamental, posto que é na esfera das ações políticas, âmbito da pluralidade do espaço-*entre* os homens, que se encontra esse lugar de revelação da singularidade do homem como ser de liberdade e de transcendência. E, portanto, é nessa condição humana, que se manifesta toda vez que o homem é capaz de iniciar, espontaneamente, algo novo e de, por conseguinte, implementar um movimento de negação de toda e qualquer ordem compulsória, que ela irá assentar a sua concepção de autonomia da política¹.

Vale ressaltar que há um momento em sua trajetória que, como um ponto de inflexão, reconfigurará o seu empreendimento em favor de uma recuperação da dignidade da política. Trata-se do caso *Eichmann*². Curiosamente, é quando se encontra na posição de espectadora de um processo de julgamento que a mesma compreenderá que o resgate da dignidade da política passa pela recuperação da dignidade das atividades espirituais do pensar e do julgar. Surge, ali, talvez, um filão interpretativo-compreensivo da conexão, na obra de Hannah Arendt, entre ação, pensamento/juízo e moralidade, desde a ótica que perscruta a importância de fundo da concepção de singularidade humana e compreende o privilégio da responsabilidade política pelo mundo, que se entrelaçam no chão da experiência de revelação de *quem* se é na pluralidade do domínio público.

¹ Cf. DRUCKER, 2002, p. 103-6.

² Segundo Bethania Assy (2010, p. 33), a partir da obra *Eichmann em Jerusalém*, Arendt “passaria a se ocupar de forma veemente da imbricação entre as atividades de pensar, querer e julgar e as noções de moralidade, ética e responsabilidade”.

Assim, será em conexão com a política, tal como se configura neste tempo-lugar de ruptura entre passado e futuro, que a teórica da política deparará com a exigência do exercício do pensamento como compreensão e do juízo como mentalidade alargada. Dessa forma, ela se colocará desde cedo em busca de um caminho de valorização da ação que passa pelo reconhecimento da dignidade das atividades do pensar e do julgar. Por conseguinte, põe-se na contramão tanto de uma unilateral valorização da ação em detrimento do pensamento que, a um só golpe, reduzira aquela a um *fazer autômato* e este a um *cálculo de consequências* e que dotou o homem moderno de uma incapacidade para a transcendência; quanto de uma eunuca postura contemplativa de um pensamento metafísico que quis enquadrar a ação aos moldes previsíveis da fabricação e mutilar o juízo, seja subordinando-o a padrões universais abstratos seja limitando-o aos estreitos horizontes das idiossincrasias de indivíduos também concebidos abstratamente e, desse modo, fez igualmente chegar até ao homem moderno esta inabilidade para se descondicionar³. Nessa inaptidão, este não mais consegue aventurar-se na experiência crítico-compreensiva do pensamento ou na dimensão autônoma e intersubjetiva do juízo como pensamento representativo e nem ser, por decorrência, protagonista de uma ação política que encontra na liberdade a sua razão de ser.

Essa incompreensão que assume a verdade como critério do pensamento e do juízo, e intenta normalizar o comportamento político dos homens, está, segundo a autora, na raiz da equivocada submissão, no âmbito do domínio público, dos atos de deliberação e julgamento dos atores políticos a um critério universal, estranho ao mundo plural da política. Essa tentativa de fazer coincidir filosofia e atuação política acaba por anular a distinção e a autonomia das duas esferas⁴. Pressupondo que é da condição humana ser e estar na paradoxal pluralidade de seres únicos, Hannah Arendt perscrutará, no ato de examinar ou julgar o que acontece sem se tornar refém da imposição de um critério universal como padrão de medida, mas, ao contrário, abrindo-se às múltiplas perspectivas compreensivas que se apresentam em todo singular acontecer, uma “forma própria de o pensamento se fazer presente na política prática”⁵.

Em sua persistente crítica aos *filósofos profissionais* que, a despeito da política tal como inventada pelos gregos no século V a. C., constituíram a tradição de uma filosofia política “diretamente comprometida com a abolição da contingência e da imprevisibilidade que caracterizam a esfera pública fundada sobre a ação política e a opinião dos cidadãos em

³ Cf. AGUIAR, 2002, p. 81.

⁴ Cf. Idem, p. 86-7.

⁵ Ibid., p. 88.

condição plural e igualitária”⁶, Hannah Arendt almeja vislumbrar os caminhos de uma perspectiva alternativa a “uma racionalidade instrumental que [...] desde os primórdios da filosofia política, já com Platão, invadiu e subverteu o sentido da política”⁷. Nos passos que trilhará nessa direção encaixam-se o seu esforço de abordar a vida do espírito a partir do horizonte das inquietações e das demandas da *Vita Activa* e a sua insistência em investigar as implicações ético-políticas dos conceitos filosóficos que analisa. Em todo o seu percurso intelectual, ela jamais perderá o foco de pensar, como ela mesma diz, “a tensão que existe entre a filosofia e a política, ou seja, entre o homem que filosofa e o homem que é um ser que age”⁸.

Encontrava-se, portanto, no horizonte de suas expectativas, articular, pelos meandros de uma racionalidade intersubjetiva, o exercício de um pensamento que – em seu pôr-se em relação ao outro pela atividade espiritual do julgar – se reconcilie com o mundo e sua pluralidade inerente na experiência do *amor mundi* e, dessa forma, reconecte noutros parâmetros a filosofia e a política. Nessa direção, entre as questões que abordará e que, segundo avalia, compõem todo um conjunto de problemas que “assombra o pensamento moderno”⁹, destacam-se duas: ela chamará atenção “para o problema da teoria e da prática, bem como para qualquer tentativa de chegar a uma teoria razoavelmente plausível da ética”¹⁰. Essa sua trilha investigativa, está ciente a teórica, situa-se no trâmite da complexa conexão entre as categorias da *Vita Activa*, notadamente a ação, e as faculdades pertencentes ao âmbito da vida do espírito, em especial o pensamento e o juízo.

Em sintonia com o acima exposto, essa segunda parte do presente trabalho abordará, em dois capítulos, esses três conceitos fundamentais: ação, pensamento e juízo. Trata-se de uma tentativa de aproximação compreensiva – em verdade, nunca conclusiva – de como, por meio dessas três concepções centrais, entrelaçam-se, na obra de Hannah Arendt, singularidade e responsabilidade. Nesse intento, não se pode perder de vista que a autora e sua obra encontram-se em rota de colisão com as perspectivas (1) da tradição do pensamento político ocidental e seu projeto de sujeição da política à filosofia, à qual se contrapõem com a celebração da quebra da hierarquia e da restauração da igualdade entre o homem de ação e o homem de pensamento; (2) das filosofias modernas da história que, dando nova roupagem à tradição metafísica que reporta a Platão, intentam tão somente sujeitar a política à história ou a ação política aos determinismos das leis históricas, às quais se contrapõem com a compreensão da ação como o

⁶ DUARTE, 1993, p. 113.

⁷ PEREIRA, 2011, p. 195.

⁸ DP, 1993, p. 124.

⁹ VE, 2009, p. 239.

¹⁰ Idem.

começo espontâneo de algo novo, exaltando a liberdade como a razão de ser da política; (3) do entendimento e seu interesse cognitivo ou lógico-dedutivo que sempre quer subsumir o particular no universal, ao qual se contrapõem com a humana paixão do compreender, cujo *modus operandi* está em “refletir sobre o particular tomando-o como manifestação fenomênica singular”¹¹ e que, precisamente por se configurar em tal *aparência*, instiga o exercício do pensar, pelo qual a razão busca a significação; enfim, (4) da dominação totalitária com a qual flertam as contemporâneas sociedades de massas, à qual se contrapõem com a afirmação da pluralidade humana, o reconhecimento da singularidade da pessoa e a defesa do privilégio da responsabilidade política pelo mundo.

3.1 AÇÃO, SINGULARIDADE E RESPONSABILIDADE: DA IMBRICAÇÃO ENTRE O REVELAR DO *QUEM* E O DESVELAR DO MUNDO

No contexto de um mundo moderno, em que o progresso científico-tecnológico parece estar em função de uma “completa artificialização da vida, na emancipação de todos os limites que antes prendiam o homem à condição humana”¹², coloca-se o desafio maior, captado e assumido por Hannah Arendt, de “recuperação das condições sem as quais fica inviabilizada a existência humana”¹³. Este é o pano de fundo que mobiliza a autora d’*A condição humana*. Ela, atenta à sua época, seja no que se refere às novas experiências que esta possibilita seja no que diz respeito aos temores mais recentes que incita¹⁴, entregou-se, nesta sua obra dos idos de 1958, ao propósito de “rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo”¹⁵, como se abordou nos capítulos anteriores, e, nesse intento, assumirá, como contraponto ao tema da alienação, a ideia transpolítica¹⁶ de condição humana, conferindo à sua abordagem amplitude e densidade filosóficas que a qualifica como fonte inspiradora para o exercício compreensivo das questões antropológicas, éticas e políticas, entre outras, da atualidade.

¹¹ DUARTE, 1993, p. 119.

¹² AGUIAR, 2006, p. 79. Considerando-se que *A condição humana* situa-se na linha de continuidade de um esforço, por parte de Arendt, de compreensão da dominação totalitária que, ao tornar possível o impossível, elevou, ao seu grau máximo, a expressão da desmedida, a abordagem arendtiana concebe a *hybris* do homem moderno em termos de pretensão do domínio total (Cf. Idem, 2016, p. 33). Tal tendência humana à *hybris* manifesta-se, na contemporaneidade, como já intui a própria Arendt, no “Prólogo” de sua obra de 1958, na realização da ficção científica (Cf. CH, 2017, p. 2).

¹³ AGUIAR, *op. cit.*, p. 79.

¹⁴ Cf. CH, 2017, p. 6.

¹⁵ Idem, p. 7.

¹⁶ Cf. ROVIELLO, 1997, p. 7.

A considerar tratar-se a abordagem arendtiana de um pensamento que se define em termos de uma antropologia filosófica¹⁷ que, em sua originalidade, centra sua atenção na tríade relação entre o eu, o mundo e o outro, corroborando que o *quem* arendtiano “faz entrar em jogo uma identidade que só pode ser reconhecida na visibilidade do espaço público, na revelação da relação eu-mundo e eu-outro”¹⁸, distancia-se, aqui, da ideia de que toda identidade seja a revelação de uma essência imutável e sempre única. Na contramão de uma tal concepção, opta-se, nas páginas que se seguirão, por compreender que “o que somos não é o resultado de uma ontologia nem de uma metafísica, mas de uma narração e de uma luta”¹⁹.

Essa linha compreensiva encontra em Hannah Arendt o seu aporte, posto que a mesma rejeitará toda uma perspectiva metafísica que, atravessando séculos, distinguiu “um domínio do Ser atemporal, mais verdadeiro e ontologicamente mais elevado, que se situa para além das aparências fenomenais derivativas”²⁰. Claro está para a pensadora que os princípios inspiradores da ação política não têm base ontológica para além dos atos humanos que os engendram e dos espectadores que, na articulação de suas narrativas, torna-os memoráveis, garantindo a sua preservação. Para ela, que assume um viés interpretativo-compreensivo pós-metafísico, o sentido do que acontece na esfera pública é intersubjetivamente engendrado. No entanto, embora pareça cada vez mais compreensível que nenhum princípio metafísico possa autoritariamente validar as ações ou as opiniões, posto que não há um divino absoluto ou um *telos* histórico que governe ou fundamente os assuntos humanos, ainda hoje, não poucos dos conceitos legitimadores da concepção política moderna, de viés liberal ou marxista, “retêm uma linguagem residual de transcendência que implica a existência de um absoluto além do

¹⁷ Segundo aponta investigação de Beatriz Porcel (Cf. 2018, p. 127-9), há uma linha interpretativa que divisa o pensamento arendtiano em termos de uma antropologia filosófica. Entre os autores que corroboram tal perspectiva, ela cita: Paul Ricoeur (“Préface à Condition de l’Homme moderne”. Paris: Calmann-Lévy, 1996), Hans Jonas (“Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from H. Arendt’s Philosophical Work”. New York, *Social Research*, 1977, 1, p. 25-43), André Enegrén (*La pensée politique de Hannah Arendt*. Paris: PUF, 1984), Alessandro Dal Lago (“Introduzione” a *Hannah Arendt: La Vita ativa*. Milano: Bompiano, 1988), Paolo Terenzi (*Per una sociologia del senso comune: studio su Hannah Arendt*. Catanzaro: Rubbettino, 2002), Seyla Benhabib (numa passagem em *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2003, p. 195), Luca Savarino (“Per una filosofia della mente. Hannah Arendt e l’antropologia filosófica” em *Discipline Filosofiche*. L’uomo, un porgetto incompiuto, v. 2, 2003) e Thierry Ménissier (“L’animalité comme limite et comme horizon pour la condition humaine selon Hannah Arendt”. In: Jean-Luc Guichet (Dir.). *Usages politiques de l’animalité*. Paris: L’Harmattan, 2008).

¹⁸ PORCEL, 2018, p. 130 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] hace entrar en juego una identidad que sólo puede ser reconocida en la visibilidad del espacio público, en la revelación de la relación yo-mundo y yo-outro”.

¹⁹ BÁRCENA, 2006, p. 186 (tradução nossa). No original, leia-se: “Lo que somos no es resultado de una ontología, ni de una metafísica, sino de una narración y de una lucha”.

²⁰ TCHIR, 2017, p. 6 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] a realm of truer or ontologically higher a-temporal Being, apart from its derivative phenomenal appearances”.

consentimento humano, para fornecer ação contingente com um fundamento mais sólido e autoritário”²¹.

Assumindo uma concepção performática, agonística e não-soberana de ação, Arendt enfatizará que é por meio da ação política, compreendida como “a performance de palavras e de atos na companhia de outros”²², que os seres humanos experimentam a liberdade, singularizam-se, revelam novas perspectivas pelas quais perscrutar e significar a realidade do mundo comum e correspondem às humanas condições da pluralidade e da natalidade. Ao aportar a atividade política em tais condições humanas, objeto do primeiro tópico deste capítulo, a abordagem arendtiana encontra, em última instância, na singularidade única e intransferível de *quem* se responsabiliza pelo mundo comum, o fundamento da ação. Esta ação, por sua vez, caracteriza-se como tal enquanto é condicionada pela pluralidade humana e atualização da natalidade, o que permite, num só intento, restaurar a dignidade da opinião na esfera pública e vislumbrar a liberdade como ação não-soberana no interior de um mundo compartilhado.

Numa linha de continuidade com os capítulos precedentes, vale lembrar que Hannah Arendt contrapôs-se, decisivamente, a uma tradição que, primeiro, priorizou a *Vita contemplativa* como a mais alta forma de vida e subordinou a ação política aos parâmetros da *poiesis* e que, em seu moderno desdobrar, promoveu a inversão entre o fazer e o contemplar. Tal inversão reafirma a perspectiva instrumental de uma lógica que desembocou numa sociedade de massas que, por sua vez, incorporou um estilo de vida laborioso onde o produzir e o consumir conformaram-se a uma circularidade que a tudo e a todos retêm num metabolismo artificialmente redimensionado do processo vital. Em sua trajetória e em sua obra, ela assumirá o desafio de contribuir para o resgate da dignidade da ação política, obscurecida e detratada historicamente, e para a restituição de seu poder de estabelecer espaços públicos nos quais a liberdade possa florescer.

O espaço público, enquanto possibilita, em sua visibilidade e pluralidade inerentes, as condições para o revelar de uma personalidade ímpar, a singularidade de *quem* se desvela por atos e palavras em meio à companhia de outros homens, é o contraponto arendtiano à desoladora desintegração da individualidade, a ser abordada no início da terceira parte dessa investigação, implementada nos campos de concentração e de extermínio. Essa ação de *quem* corajosamente se desvela no espaço público é, como já se insinuou, também portadora da capacidade de revelar

²¹ Idem, p. 7 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] retain a residual language of transcendence that implies the existence of such an absolute beyond human consent, to provide contingent action with a more solid, authorizing ground”.

²² Ibid., p. 3 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] the performance of words and deeds in the company of others”.

novas e inusitadas faces do mundo, de modo a interromper os processos de normalização que intentam padronizar visões de mundo ou conformar comportamentos que, negadores da singularidade e da espontaneidade, não correspondem às condições humanas da pluralidade e da natalidade. Em sua dupla capacidade de desvelar o mundo e de revelar *quem* nele atua, a ação, conectada sempre ao discurso, ganha sua mais profunda significação, posto que, nesse desvelar-revelar, articula “as bases da dignidade humana, uma reconciliação redentora da existência de alguém”²³.

O texto que segue objetiva sinalizar possíveis conexões entre ação, singularidade e responsabilidade presentes na obra de Hannah Arendt, especialmente em *A condição humana*. Para tal, estrutura-se em três partes: inicialmente, focará nas condições humanas da pluralidade e da natalidade, pressupostos fundamentais para a articulação de uma antropologia para a filosofia política de Arendt; em seguida, centrará na capacidade humana de distinguir-se pela mediação das faculdades do discurso e da ação, que possibilitam o emergir da singularidade de um *quem* que, em sua genuína capacidade de inserir novidade no mundo, tem a oportunidade de dizer a que veio; por fim, desembocará no indicativo da conexão entre ação, singularidade e responsabilidade, a qual se perscruta nas linhas e entrelinhas d’*A condição humana* na medida em que esta, realocando, fenomenológica e existencialmente, a diferença específica do indivíduo na imanência do espaço da visibilidade, pressupõe que a singularidade de cada um se revela nesse *quem* se é na esfera do espaço público, lugar de manifestação da própria qualidade de ser pessoa de um indivíduo, a sua qualidade moral.

A considerar que toda ação autêntica, além de exigir uma certa revelação pública, pressupõe um discurso narrativo que a expresse, compreende-se que a singularidade não só se configura como uma identidade fenomênica, mas também se desvela como um relato ou uma narrativa sobre a qual o próprio ator, tornado personagem, não tem nenhum controle. Acolhendo, pois, o poder revelador da ação e do discurso, em sua capacidade de criar as condições para a recordação e, portanto, para a história²⁴, cabe lembrar que “responder à pergunta ‘quem?’”, como disse claramente Hannah Arendt, é contar a história de uma vida. A história contada diz o *quem* da ação”²⁵. Em sendo assim, o percurso desse capítulo que pondera

²³ TCHIR, 2017, p. 4 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] the basis of human dignity, a redemptive reconciliation to one’s existence”.

²⁴ Cf. CH, 2017, p. 11.

²⁵ RICOEUR, 2010, p. 418 (destaque do autor). Omite-se, aqui, propositalmente, a conclusão da frase (“*Portanto, a identidade do quem não é mais que uma identidade narrativa*”). Não é objetivo dessa investigação entrar nessa discussão ou nesse confronto entre as perspectivas compreensivas de Hannah Arendt e de Paul Ricoeur em relação à revelação do *quem*, embora reconheça a sua pertinência. Optou-se por considerar de igual importância, nessa tentativa de aproximação compreensiva sobre a figura do *quem*, as dimensões fenomênica e narrativa da singularidade que, na obra arendtiana, articulam-se coerentemente. A considerar que Arendt enfatiza a estreita

sobre a imbricação entre o revelar do *quem* e o desvelar do mundo recorrerá, em seu derradeiro momento, às heroicas desventuras de Antônio Balduino, personagem do romance *Jubiabá*, de autoria de Jorge Amado.

3.1.1 Pluralidade e natalidade: preâmbulo a uma antropologia política do *quem*

Muitas são o que se poderiam nomear por figuras para uma antropologia própria da filosofia política arendtiana, uma antropologia, diga-se de passagem, “que não seria nem metafísica nem científica”²⁶. Por ocasião do XI Encontro Internacional Hannah Arendt, ocorrido em Teresina – PI, em 2018, Beatriz Porcel apresentou o seguinte rol dessas chamadas figuras, agrupadas da seguinte forma:

- a. As que se referem a aspectos críticos da modernidade: homem massa, burguês, filisteu, homem do populacho. b. As vinculadas aos âmbitos estabelecidos para a condição humana: *animal laborans*, *homo faber*, ator. c. As referidas aos efeitos e às consequências do totalitarismo e das transformações da natureza humana: homens supérfluos, mortos vivos. e. As configurações do ser humano desde uma perspectiva política e plural: recém-chegados, quem, espectador²⁷.

Optou-se, aqui, por privilegiar a nomenclatura utilizada por Arendt em *A condição humana*, na qual se encontra um uso original da noção de identidade específica que se manifesta na inquietante figura do *quem* que, na visibilidade e na pluralidade do espaço público, desvela-se em sua singularidade única e impermutável de ser na medida de seu aparecer. Não sendo uma entidade extra-mundana ou uma substancialidade metafísica, o *quem* é o que revela ser no âmbito do espaço público de aparição, travando relações com o mundo e com os outros que são, por sua vez, receptores de aparência²⁸. Esses, de acordo com a compreensão arendtiana, são os espectadores e as testemunhas que julgam a ação humana e decidem acerca do seu significado. *Quem* uma pessoa é, está claro para Arendt, não se revela sem essa interação com os outros. Em síntese, o *quem* que, nessa interação, se revela enquanto também desvela o mundo em suas

“afinidade entre discurso e revelação” (CH, 2017, p. 221) e levando-se em conta, como alerta Anabella Di Pego (Cf. 2016, p. 271), que a noção de discurso é mais ampla que a de narração, posto que, embora toda narração seja, forçosamente, discursiva, nem todo discurso é, necessariamente, narrativo, fica melindrada a afirmação conclusiva (citada acima) de Ricoeur, além de justificado, em Arendt, espaço para a primazia de uma dimensão fenomênica da singularidade do *quem*. Sobre as afinidades e as diferenças entre Arendt e Ricoeur, no que se refere à relação entre identidade e narração, cf. DI PEGO, 2016, p. 255-300; STEVENS, 1985, p. 93-109.

²⁶ PORCEL, 2018, p. 129 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] que no sería ni metafísica ni científica”.

²⁷ Idem (tradução nossa). No original, leia-se: “a. Las que se refieren a espectos críticos de la modernidad: hombre, masa, burgués, filisteo, hombre del populacho. b. Las vinculadas a los âmbitos establecidos para la condición humana: *animal laborans*, *homo faber*, actor. c. Las referidas a los efectos y la consecuencias del totalitarismo y a transformaciones de la naturaleza humana: hombres superfluos, muertos vivos. d. Las configuraciones del ser humano desde una perspectiva política y plural: recién llegados, quién, espectador”.

²⁸ Cf. Ibid., p. 130.

múltiplas e inusitadas perspectivas não é algo dado, de pronto, mas se trata de uma realização performativa.

Essa compreensão de que a revelação de *quem* alguém é sempre se dá como uma realização performativa, denotando que este *quem* não é um dado, é corroborada por Dana Villa que, apropriadamente, lembra que

Do ponto de vista de Arendt, o eu que *precede* a ação, eu biológico ou psicológico, é essencialmente disperso, fragmentado e plural em si mesmo; é um eu cuja falta de aparência o priva de unidade e realidade. [...] [Inclusive,] ela sugere que o eu não-mundano – o pensamento²⁹, assim como o eu biológico e psicológico – é, de fato, uma multiplicidade de impulsos, necessidades e faculdades conflitantes³⁰.

Quando acrescenta o texto “Ideologia e terror” à segunda edição, que data de 1958, de *Origens do totalitarismo*, a própria Hannah Arendt enfatiza, também lá, que

Para a confirmação da minha identidade, dependo inteiramente de outras pessoas; e o grande milagre salvador da companhia para os homens solitários é que os “integra” novamente; poupa-os do diálogo do pensamento no qual permanecem sempre equívocos, e restabelece-lhes a identidade que lhes permite falar com a voz única da pessoa impermutável³¹.

Isto posto, parte-se, agora, para o exercício, não de definir ou explicar, mas de perscrutar e compreender o *quem*, privilegiando, inicialmente, as condições humanas da pluralidade e da natalidade, pré-requisitos fundamentais do que se poderia intitular uma antropologia política arendtiana. Antes, porém, é importante ressaltar que a pluralidade humana, longe de ser uma categoria sociológica para explicação da ação e do discurso, é condição humana básica sob a qual o agir e o falar são concebíveis como faculdades pelas quais tanto se desvela o mundo desde uma das múltiplas perspectivas possíveis em que pode ser comunicado quanto revela-se uma singularidade (*uniqueness*), conteúdo derradeiro da pluralidade humana³². De igual maneira, a natalidade, antes de ser uma categoria central do pensamento político, é, em verdade, condição humana primordial pela qual se instaura a faculdade humana de agir ou de começar,

²⁹ O próprio processo dialógico do pensamento, como se verá no capítulo seguinte, encontra lugar na dualidade do dois-em-um da consciência de si de um *self* fragmentado. Essa questão inquieta Arendt, conforme a mesma confessa em carta a Mary McCarthy, de 8 de agosto de 1969. Diz ela: “No pensamento, você é sem-eu [isto é, está despossuído de si mesmo] – sem idade, sem atributos psicológicos, nada do que você ‘realmente’ é. Este dois-em-um pode ser pervertido, e então dois eus falam um com o outro, cada um deles afirmando ser o ‘verdadeiro’ eu, crise de identidade e toda essa tolice...” (ARENDDT; MCCARTHY, 1995, p. 233). Logo adiante, ela continua: “Nesse turbilhão interno, todas as identidades se dissolvem, não há nada mais a que se aferrar. A identidade depende da manifestação, e manifestação é, antes de mais nada, exterior” (Idem).

³⁰ VILLA, 1996, p. 90 (tradução nossa, destaque da autora). No original, leia-se: “From Arendt’s point of view, the self that *precedes* action, the biological or psychological self, is an essentially dispersed, fragmented, and plural self; it is a self whose lack of appearance deprives it of both unity and reality. [...] she suggests that the unworldly self—the thinking as well as the biological and psychological self—is in fact a multiplicity of conflicting drives, needs, and faculties”.

³¹ OT, 2000, p. 529.

³² Cf. XARÃO, 2013, p. 137-39.

espontaneamente, algo novo e de, assim, celebrar a liberdade humana que já se encontra inscrita, ao modo de uma promessa alvissareira, no fato da natalidade.

Circunscrita, em sua abordagem, ao âmbito da *Vita activa*, a autora d’*A condição humana* analisará três atividades humanas fundamentais: o *trabalho (labor)*, cuja condição humana é a própria vida; a *obra ou fabricação (work)*, cuja condição humana é a mundanidade; e a *ação (action)*, que é “a única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, [e que] corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”³³. Segundo a autora, esta é a condição – “não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam*”³⁴ – pela qual se dá toda a vida política. Tais atividades e suas correspondentes condições, completará Arendt, relacionam-se à condição mais geral da existência humana: a natalidade e a mortalidade.

Num nítido distanciamento de qualquer interpretação de viés metafísico, a pensadora busca logo deixar claro que “a condição humana não é o mesmo que a natureza humana”³⁵. E nenhuma das atividades e capacidades humanas que correspondem à condição humana ou mesmo a soma de todas elas, completa a autora, “constituem características essenciais da existência humana no sentido de que, sem elas, essa existência deixaria de ser humana”³⁶. Portanto, longe está de Hannah Arendt incorrer em quaisquer substancialismos ou enquadramentos universalizantes *a priori*. A humanidade de todo aquele que se faz pessoa, na teia das relações do espaço-*entre* os homens, se dá como acontecimento a se traduzir em suas palavras e ações, obras e pensamentos. *Quem* uma pessoa é ou se torna trata-se de um empreendimento que se constitui na visibilidade, na comunicabilidade e na alteridade, intrínsecos à pluralidade do espaço-*entre* os homens. O ser humano não é algo que possa ser enquadrado numa definição cabal, posto que “esse ‘quem’ é narrativo e não teórico, se revela nos feitos e palavras e não na adequação comportamental a um padrão aprioristicamente dado”³⁷. Sem rodeios, Arendt esclarece que

As condições da existência humana – a vida, a natalidade e a mortalidade, a mundanidade, a pluralidade e a Terra – jamais podem “explicar” o que somos ou responder à pergunta sobre quem somos, pela simples razão de que jamais nos condicionam de modo absoluto³⁸.

³³ CH, 2017, p. 9.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Ibid.*, p. 12.

³⁶ CH, 2017, p. 12.

³⁷ AGUIAR, 2006, p. 82.

³⁸ CH, 2017, p. 14.

Feito esse preâmbulo que elege a figura do *quem* como forma de referir-se à singularidade da pessoa e pontua a perspectiva não-metafísica da abordagem arendtiana da categoria da condição humana, importa considerar que a concepção fenomenológica da pluralidade humana reverbera em todos os seus escritos. Inclusive, em sua inacabada obra *A vida do espírito*, Hannah Arendt destaca que “a descrição fenomenológica das atividades mentais inaugura em primeiro plano a investigação da vida do espírito a partir das condições básicas da aparência, isto é, a condição humana de partilhar um mundo comum”³⁹. Se, no domínio da *Vita activa*, claro está que a espacialidade, o espaço da aparência⁴⁰, é uma dimensão vital, posto que é o espaço no qual os homens trabalham, fabricam e agem politicamente, no âmbito da vida do espírito, desde a perspectiva de uma fenomenologização da vida contemplativa, a qual nos desafia a autora, pressupõe-se que “a pluralidade é a lei da Terra”⁴¹. Como ela mesma enfatizará, “nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o Homem, mas os homens é que habitam este planeta”⁴².

Pressupondo que “neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, Ser e Aparecer coincidem”⁴³, Hannah Arendt alerta para o fato de que estar cômico de si mesmo e, portanto, em algum sentido, poder aparecer para si mesmo, não é o suficiente para assegurar a realidade. É essa aventura da partilha de um mundo comum na pluralidade dos homens que é o lastro da realidade de si e do mundo. Esse é o chão no qual singularidade e responsabilidade articularão e mesmo forjarão, no traduzir dessa confluência de *Ser e Aparecer*, seres humanos que não são apenas espectadores, posto que “somos do mundo, e não apenas estamos nele”⁴⁴.

Cabe ressaltar que essa convicção de que *somos do mundo e não apenas no mundo* permite também inferir que “a realidade do domínio público depende da presença simultânea de inúmeros aspectos e perspectivas nos quais o mundo comum se apresenta e para os quais nenhuma medida ou denominador comum pode jamais ser concebido”⁴⁵. E, a considerar que o significado da vida pública está nesse exercício intrincado, inerente à pluralidade do domínio

³⁹ ASSY, 2010, p. 38.

⁴⁰ O conceito de aparência, a ser retomado adiante, talvez seja o mais amplo de todos os conceitos arendtianos. A considerar que o real ganha consistência à medida que aparece, a realidade só se manifesta no exteriorizar no discurso e nas atitudes compartilháveis pela pluralidade dos homens. O mundo das aparências, em suas múltiplas dimensões, comporta o espaço público, mas não se esgota nele (Cf. ADEODATO, 1989, p. 125).

⁴¹ VE, 2009, p. 35.

⁴² Idem.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ VE, 2009, p. 39.

⁴⁵ CH, 2017, p. 70.

público, de visibilidade, comunicabilidade e alteridade, que compreende que “a importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes”⁴⁶, há que se concluir, com Arendt, que “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite apresentar-se em uma única perspectiva”⁴⁷.

Coerente com a perspectiva e os princípios de um republicanismo democrático⁴⁸, a teoria política de Hannah Arendt, longe das concepções políticas de inspiração platônica, que subentendem a conformação dos membros de uma comunidade política ao ideal absoluto do Estado justo, pressupõe a experiência conflituosa do desacordo que emana das diferenças legítimas dos pontos de vista. Tal pressuposto assenta-se na convicção de que a pluralidade humana reporta ao fato de que os homens são únicos e, portanto, diferentes, ao mesmo tempo que, politicamente, são iguais. Para ela, que pensa a política em suas determinações democráticas radicais⁴⁹ e assume a compreensão basilar de que o sujeito sempre é na agonia das relações com os outros, “seria antidemocrático anular a pluralidade, além de que replicaria o modelo platônico ou cristão que minimiza o significado dos eventos terrestres”⁵⁰.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Ibid., p. 71.

⁴⁸ A perspectiva, aqui assumida, de realçar o caráter de performance da ação em nada está comprometida com a busca de “uma estetização inconsequente da ação política, como se esta não fosse mais do que um jogo estilizado por meio do qual os homens tentam distinguir-se dos demais e deixar a marca heroica de sua individualidade no mundo” (DUARTE, 2000, p. 225). Longe de fazer a defesa de uma concepção voluntarista da ação, há na teoria política de H. Arendt o pressuposto da existência de um vínculo importante entre a ação e a manifestação dos princípios em função dos quais tal ação tem de ser julgada e avaliada (Cf. Idem, p. 224-25). Sendo livre, a ação inspira-se em princípios que, inclusive, se tornam inteiramente manifestos apenas no próprio ato realizador. Tais princípios não se encontram sob a determinação lógica ou estratégica do intelecto ou sob os ditames da vontade, isto é, não pertencem à interioridade do eu como os motivos que prescrevem metas particulares (Cf. EPF, 2016, p. 198-99). De acordo com a ótica arendtiana, cabe frisar, não se conjectura uma antecipação de valores na política. Aliás, do ponto de vista dos valores, nem mesmo existiria espaço para o exercício da persuasão. Ciente de que os princípios são de validade geral e, portanto, não se ligam aos interesses de uma pessoa ou de um grupo, e, como a liberdade, só encontram realidade na ação política, Arendt privilegiará os princípios republicanos do *amor à igualdade*, da *felicidade pública* e da *solidariedade* para com os outros (Cf. Idem), “sem os quais a liberdade como engajamento político ativo em um mundo plural não pode vir a existir” (DUARTE, *op. cit.*, p. 226).

⁴⁹ Embora consciente das dificuldades de implementação de uma democracia participativa, cuja defesa compõe o núcleo do seu pensamento juntamente com a concepção de ação que delinea n’*A condição humana* (Cf. BIRULÉS, 2007, p. 53), Arendt resiste em concordar com os que pensam seja “impossível o povo conduzir diretamente os assuntos públicos nas condições modernas” (SR, 2013, p. 329). Ela revelou-se uma entusiasta dos sistemas de conselhos que, desde os idos de 1870, na capital francesa, até a Revolução Húngara de 1956 (Cf. Idem, p. 328), “desejavam explicitamente a participação direta de todos os cidadãos nos assuntos públicos do país” (Ibid., p. 329). Arendt identificará como características basilares dos sistemas de conselhos e que fazem deles expressão de uma real prática democrática: o seu traço de espontaneidade, que sinaliza para a preocupação com a preservação do espaço da liberdade; o seu orientar-se pelo princípio da participação plural, que aponta para a convicção de que é pela performance das palavras e dos atos em companhia de outros que se almeja a possibilidade da distinção; o seu marcante cultivo do espírito público, que direciona para a preferência em privilegiar as questões políticas e secundarizar as econômicas.

⁵⁰ FRY, 2014, p. 30 (tradução nossa). No original, leia-se: “It would be anti-democratic to get rid of plurality, but also, it would replicate the Platonic or Christian model which minimizes the significance of earthly events”.

Se, contudo, voltando, aqui, à asserção da confluência entre *Ser* e *Aparecer*, “também somos aparências, pelas circunstâncias de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos”⁵¹, tal dimensão fenomênico-existencial de *ser do mundo*, que faz coincidir ser e não ser, aparecer e desaparecer, chegar *ao* e partir *do* mundo é reveladora de uma inspiração agostiniana, presente em Arendt, especialmente em sua concepção de natalidade. Daí que é possível, a exemplo da língua dos romanos, aproximar “as expressões ‘viver’ e ‘estar entre os homens’ (*inter homines esse*) ou ‘morrer’ e ‘deixar de estar entre os homens’ (*inter homines esse desinere*)”⁵² ou, ainda, aparecer e desaparecer do mundo: todas elas são terminologias que apregoam, em última instância, a condição humana da pluralidade. Há de se observar, também, que a premissa arendtiana, acima referida, de que *Ser* e *Aparecer* coincidem é devedora da influência da nomenclatura heideggeriana⁵³. No entanto, acredita Bethânia Assy que “Arendt ressignifica ontologicamente a aparência, restaurando seu matiz genético por meio da dimensão da pluralidade dos seres humanos”⁵⁴. Logo, ela utiliza do vocabulário heideggeriano para valorizar aquilo que Heidegger desvaloriza, posto que a autora d’*A condição humana* atribui à aparência, à visibilidade e à pluralidade uma gênese positiva.

Enfim, arquitetando uma justaposição entre uma gênese ontológica da aparência e uma gênese fenomenológica do ser, Arendt reconhece a pluralidade como condição fundante da singularidade do *quem*. Tal pluralidade humana, na acepção aqui assumida, distancia – segundo elucida a clara distinção de Martine Leibovici e Etienne Tassin⁵⁵ – Hannah Arendt da ideia de pluralidade como diversidade absoluta ou multiplicidade, na qual os indivíduos não são mais do que a mera repetição do mesmo, o que torna possível conceber a Humanidade como se fosse um indivíduo. Controversamente, tal acepção está na base tanto de uma tradição do individualismo ocidental moderno, pressuposta na concepção liberal, quanto de uma ficção do sujeito coletivo portador da emancipação, pressuposta na concepção marxista, às quais se opõe, criticamente, a pensadora. Por sua vez, a pluralidade humana, no seu duplo aspecto da igualdade e da distinção, como se verá adiante, configura-se como uma pluralidade que se constitui no reconhecimento do valor das singularidades que, por sua vez, emergem na cena pública em seu ativo distinguir-se pela ação e pelo discurso no âmbito do domínio da aparência.

⁵¹ VE, 2009, p. 39.

⁵² CH, 2017, p. 10.

⁵³ Cf. ASSY, 2016, nota 13, p. 28. Segundo André Duarte (2010, p. 433), “é certo que Arendt se apropriou de temas e conceitos heideggerianos e os transformou ao convertê-los em instrumentos de análise do político, dirigindo, por vezes, suas próprias descobertas intelectuais *contra* os conceitos e a própria maneira de pensar de Heidegger”. Também cf. DUARTE, 2002, p. 103-117.

⁵⁴ ASSY, 2016, p. 28.

⁵⁵ Cf. LEIBOVICI; TASSIN, 2016, p. 139-157.

A considerar o que vem a seguir, há de se observar que, além de se perscrutar, em Arendt, uma crítica à ontologia moderna, que cunhou uma concepção atomista do ser humano e legitimou a perspectiva solipsista e dominadora de um humanismo tradicional, verifica-se a presença fundamental de uma dimensão ético-política em sua consideração das condições humanas, entre elas, a pluralidade e a natalidade, para que o homem possa mostrar, mediante o seu agir espontâneo e o seu livre falar, *quem ele é*, divisando a sua singularidade. Como se pode verificar, a contraposição à alienação – que passa ao largo de qualquer ideia de reapropriação do *si-mesmo* do homem ou de qualquer outro tipo de solução que se pauta na afirmação da soberania dos homens – tem um preço. Segundo Arendt,

[...] a impossibilidade de permanecerem como senhores únicos do que fazem, de conhecerem as consequências de seus atos e de confiarem no futuro é o preço que pagam pela pluralidade e pela realidade, pela alegria de coabitarem com outros em um mundo cuja realidade é assegurada a cada um pela presença de todos⁵⁶.

Num contexto tão adverso à condição humana, tecnologizado e politicamente conturbado, onde o espectro da alienação do mundo está sempre à espreita, Hannah Arendt desvencilha-se daquele pessimismo todo que pervaga as *Origens do totalitarismo* e aposta, em *A condição humana*⁵⁷ e em todos os seus escritos a partir de fins dos anos 1950, na “suprema capacidade do homem [...] de inserir novidade no mundo, já com seu próprio nascimento, mas fundamentalmente com a ação que o confirma”⁵⁸. É essa aposta na capacidade humana de iniciar espontaneamente algo novo, que se ancora no fato da natalidade⁵⁹, que mobiliza a pensadora.

Muito se pode concluir a partir dessa afirmação acima. É oportuno ressaltar, já de início, que Hannah Arendt demarca, aqui, uma posição com implicações não só teóricas. Coerente com suas fontes formativas, ela compreende seja a morte ou a finitude da existência um limite

⁵⁶ CH, 2017, p. 302.

⁵⁷ Uma das possíveis leituras da obra *A condição humana* a divisa como o exercício de construção de imagens reversas da dominação total, que foi analisada mediante a articulação conceitual presente na abordagem histórico-político-filosófica de Arendt em *Origens do totalitarismo* (Cf. BIRULÉS, 2007, p. 52-57).

⁵⁸ CORREIA, 2006, p. 7.

⁵⁹ Sobre o termo “natalidade”, antecipa-se, aqui, os seguintes esclarecimentos: o primeiro desenvolvimento do conceito de natalidade em Arendt reporta à sua tese *O conceito de amor em Santo Agostinho*, mas a noção como tal não se encontra no texto original de 1929. Ela foi incorporada ao texto quando da revisão para a sua publicação em inglês, no início dos anos 1960 (Cf. FRY, 2014, p. 23; BAGEDELLI, 2016, p. 110). Embora a noção de natalidade já esteja subentendida no ensaio “Compreensão e política”, de 1953 (Cf. DP, 1993, p. 51-2), ela será, de fato, mais plenamente desenvolvida em *A condição humana* (de 1958). Convém precisar que, em Arendt, “a natalidade não é idêntica ao nascimento, que consiste na condição inaugural fundamental da natalidade. Enquanto o nascimento é um acontecimento, um evento por meio do qual somos recebidos na Terra [...] enquanto membros da espécie, a natalidade é uma possibilidade de assumirmos a responsabilidade por termos nascido e de nascermos, assim também, para o mundo; de que sejamos acolhidos no mundo por meio da revelação de quem somos mediante palavras e atos; de que nasçamos sempre de novo e nos afirmemos natais, não mortais; a possibilidade, enfim, de que nos tornemos mundanos, amantes do mundo” (CORREIA, 2010a, p. 813).

importante ou uma condição existencial imprescindível a se considerar e acolher. Ela é sabedora de que, num universo da eterna repetição ou da sempre-recorrência da vida biológica, a mortalidade é uma das marcas distintivas da existência humana. Como esclarece, “os homens são ‘os mortais’, as únicas coisas mortais que existem, pois os animais existem tão somente enquanto membros de espécies e não como indivíduos”⁶⁰. Se se bastasse, aos homens, ser membros da espécie humana, mais não haveriam de fazer a não ser entregarem-se à mesmice da circularidade metabólica do processo vital. No entanto, ser humano não é o bastante para os identificar ou distinguir. O aparecimento de cada homem engendra, em seu aparecer, uma fissura na ordem cíclica da vida biológica, como a sinalizar que cada um, em seu nascimento, é como que uma brecha que se abre, uma fenda na sempre-recorrência do metabolismo biológico do processo vital da natureza. Ciente de que se trata a mortalidade desse “mover-se ao longo de uma linha retilínea em um universo onde tudo, se é que se move, se move em uma ordem cíclica”⁶¹, ela dirá:

A mortalidade do homem repousa no fato de que a vida individual, uma *bíos* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica, *dzoé*. Essa vida individual distingue-se de todas as outras coisas pelo curso retilíneo de seu movimento, que por assim dizer secciona transversalmente os movimentos circulares da vida biológica⁶².

Não obstante concorde com seus mestres, Heidegger e Jaspers, nesse aspecto da relevância da condição humana da mortalidade, Arendt optará por realçar mais o fato da natalidade, compreendendo ser este mais crucialmente ligado à política. Ela avalia que teorias filosóficas que ignoram o nascimento ou o fato da natalidade, tendem a ignorar, igualmente, a *Vita activa*, além de que, o foco na mortalidade, ignora os começos esperançosos que ocorrem no interior ou no decorrer de uma vida mortal⁶³. Dessa forma, ao concentrar-se no fato da natalidade, num contrapeso ao dado da mortalidade, a pensadora celebrará a ação política como uma atividade, sobretudo, esperançosa e perscrutará, desde essa perspectiva, a significatividade tanto da ação do indivíduo quanto dos eventos terrestres⁶⁴. Com efeito, para a teórica da política, “há um vínculo estreito entre natalidade, novidade, espontaneidade, ação e liberdade. Desse modo, a novidade de cada nascimento conserva as infinitas possibilidades que renovam a promessa de perseverança da pluralidade entre os homens”⁶⁵.

⁶⁰ EPF, 2016, p. 71.

⁶¹ Idem.

⁶² Ibidem.

⁶³ Cf. FRY, 2014, p. 31.

⁶⁴ Cf. Idem, p. 23.

⁶⁵ CORREIA, 2008, p. 30.

Se a ação afirma a singularidade do agente e reafirma a condição humana da pluralidade, ambas reportam, por sua vez, à condição humana da natalidade. Pode-se dizer que o interesse da pensadora pela ação política e pela pluralidade aí encontram suas raízes⁶⁶. É no fato da natalidade, no qual também se enraízam novas probabilidades de vislumbrar o mundo, que se assenta a possibilidade de uma apreciação mais profunda e abrangente dos significados da vida individual e coletiva. Dessa forma, na contramão de uma tradição filosófica⁶⁷ que se notabilizou por ignorar os significados subjacentes ao fato do nascimento, Hannah Arendt situará a natalidade no coração de sua teoria política. Consciente dos significados implicados no fato do nascimento e ciente das exigências subentendidas na noção de natalidade por ela assumida, Arendt compreende, claramente, que a condição humana da natalidade só se plenifica ou alcança concretude

[...] se sairmos da esfera da segurança e confrontarmos o novo, o aberto, o contingente, se aceitarmos o encontro e o convívio com novos indivíduos, o desafio do outro, do estranho e desconhecido, sem medo nem desconfiança, como uma forma de sacudir formas fixas de sociabilidade, de viver no presente e de redescrever nossa subjetividade, de recriar o *amor mundi*⁶⁸.

Mediante uma investigação etimológica dos termos que se referem à ação, Hannah Arendt conecta tal atividade à condição humana da natalidade. Em *A condição humana*, ela esclarece:

Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o

⁶⁶ Cf. EPF, 2016, p. 92.

⁶⁷ Desde Platão, com sua crença de que “os que praticam verdadeiramente a Filosofia, de fato se preparam para morrer, sendo eles, de todos os homens, os que menos temor revelam à ideia da morte” (*Fédon*, 67e), ou mesmo de Cícero, para quem, pelo filosofar, fruto mais exuberante não se alcança do que o de preparar-se para a morte (Cf. *Tusculanas* I, 47-49), passando pel’*Os Ensaio*s de Montaigne (2010, cap. XIX [XX, na edição de 1580], p. 73), no Renascimento, onde se encontra a convicção de que “quem ensinasse os homens a morrer os ensinaria a viver”, até Heidegger, que, no olhar crítico de Arendt, concentra-se na solidão da morte e acaba por desenvolver uma filosofia desatenta à vida ativa da política. Isso rebaterá, de acordo com a pensadora, numa resistência a compreender o processo de individuação em sua conexão com a pluralidade e a visibilidade da esfera pública: se é ante à morte que o *Dasein* heideggeriano se conecta com o si-mesmo, este compreendido como o *quem* do *Dasein*, o *quem* arendtiano, muito diferentemente, é o que se constitui na pluralidade do mundo da aparência (Cf. DUARTE, 2000, Apêndice I, p. 319-41). Sobre esse olhar mais crítico de H. Arendt acerca do pensamento de Heidegger, sugere-se o seguinte percurso de leitura: a conferência “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política” (ENS – I, 2011, p. 444-62), de 1954; o ensaio “O que é a filosofia da existência?”, de 1946; o último texto da coletânea *Homens em tempos sombrios* (2008, p. 277-90), “Martin Heidegger faz oitenta anos”, de 1969; e, nas conclusões da segunda parte – “Querer” – da *Vida do espírito* (2009, p. 440-63), o tópico “O querer-não-querer de Heidegger”, dos idos de 1974-75.

⁶⁸ ORTEGA, 2001, p. 235.

homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política⁶⁹.

Embora tenha afirmado, explicitamente, que a natalidade “pode ser a categoria central do pensamento político”⁷⁰, corroborando a centralidade da condição humana da natalidade para a sua concepção do político, numa contraposição ao pensamento metafísico, e salientando, desse modo, o significado político da mesma, é bom, no entanto, não esquecer que, quando destaca

[...] o significado da natalidade para a política, Arendt o faz sempre a considerando como a mais remota pré-condição da política, que jamais deixa, entretanto, de ser um fenômeno pré-político. O nascimento instaura a possibilidade de agir, mas apenas o amor ao mundo pode tornar a ação uma efetividade. A ação decorre do *amor mundi*, ainda que sempre suponha a espontaneidade que a natalidade inaugura⁷¹.

É, pois, pela compreensão do homem como *initium*⁷² e pelos conceitos de *amor mundi* e de natalidade⁷³ que, lembra Adriano Correia, Agostinho é mais caro a Hannah Arendt. E, diz o comentarista, na linha do que acima se discutiu: o que ela “encontra em Agostinho, com e contra ele”⁷⁴, é um modo de compreensão da existência humana que desloca a centralidade da relação do homem com o mundo da mortalidade para a natalidade⁷⁵.

Se é como um estrangeiro, vindo de lugar nenhum, ou como um estranho, diferente de “qualquer outro que viveu, vive e viverá”⁷⁶, que o indivíduo, pelo puro fato do nascimento, no mundo se adentra, é pela performance das palavras e dos atos que ele tem a possibilidade de – no revelar não-soberano ou sem controle de si – distinguir-se em sua singularidade única, inserindo-se na pluralidade do mundo humano. Tal “inserção é como um segundo nascimento, no qual confirmamos e assumimos o fato simples do nosso aparecimento físico original”⁷⁷. Antes de quaisquer outras leituras possíveis sobre essa inserção ou sobre o *cor-responder* – na

⁶⁹ CH, 2017, p. 219-20. Cabe esclarecer que, como anota Arendt (Cf. Idem, p. 220, nota 3), em Agostinho, há uma diferença entre o *principium* (o início do mundo) e o *initium* (o começo que é o homem), denotando um sentido de maior radicalidade a este.

⁷⁰ Ibid., p. 11.

⁷¹ CORREIA, 2008, p. 31.

⁷² Se a criação do homem coincide com a criação de um início no universo, a história humana “é a história de seres cuja própria essência é o iniciar” (Ens – I, 2011, p. 344).

⁷³ Ao conectar a noção de natalidade, dentro do pensamento de Agostinho, à gratidão por tudo o que foi dado, Arendt liga a natalidade à ideia de *amor mundi* (Cf. FRY, 2014, p. 26).

⁷⁴ Desde sua tese, de 1929, em que investiga o conceito de amor em Santo Agostinho, Arendt tem bem clareza dos limites conceituais que demarcam uma distância entre ela e o pensador cristão. Segundo ela, só para ficar em duas exemplificações, a vida humana, para Agostinho, marcado pela influência do platonismo, não possui significado próprio ou autônomo fora do plano eterno, sendo, portanto, despojada da singularidade. Isso rebaterá na visão agostiniana do amor ao próximo, para a qual é por amor a Deus, e não pelo reconhecimento de sua singularidade, que se ama o próximo.

⁷⁵ CORREIA, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁶ CH, 2017, p. 10.

⁷⁷ Idem, p. 219.

articulação, com os pares, da ação – ao amor ao mundo, o primeiro nascimento, a condição humana da natalidade, que faz de cada indivíduo um ser *do* mundo, a tudo antecede: “esse ser do mundo precede qualquer amor ao mundo e conserva toda a possibilidade de tornar-se mundano (amante do mundo)”⁷⁸, pré-condição da ação.

Segundo comenta Adriano Correia,

[...] o que Hannah Arendt assume é justamente que o mundo só se torna um lugar habitável e a convivência suportável e desejável se assumirmos por amor ou gratidão a responsabilidade por ele e se por amizade e respeito interagirmos com nossos pares. Sem isto, o mundo converte-se em um deserto⁷⁹.

E, na aridez da fria indiferença da desmundanidade do deserto, o que o amante faz ou deixa de fazer adquire o peso descomunal e desnorteante do sem-sentido. Talvez seja exatamente isso que aquela (personagem de Emma Stone) que quis ocupar o lugar da favorita (personagem de Rachel Weisz) nunca entendera: no filme *The favourite* (A favorita)⁸⁰, direção de Yórgos Lánthimos, é o amor ao mundo (a Inglaterra do século XVIII), o amor heterodoxo e (não tão) secreto à sua Rainha Ana (personagem de Olívia Colman) ou o respeito a seus pares, no jogo do mundo da política inglesa, que torna suportável o que beirava quase ao intolerável ou que torna possível não ceder à tentação de abrir mão de princípios ético-políticos, caminho para a perdição do amante (do mundo). Tornar-se a favorita ou o favorito de alguém ou das benesses de uma empresa, tanto ontem como hoje, implica sempre um alto preço...!

É no jogo do mundo da política – que jamais deveria ser pensado “como um jogo de manipulação por parte dos envolvidos, mas como um palco no qual um ator, corajosamente, abre mão do controle e se revela”⁸¹ – que o amor ao mundo ganha concretude: “O *Amor mundi* converte-se então em ‘quero que o mundo persista’, e o amor aos homens em quero que persistam”⁸². Esse amor ao mundo (*amor mundi*), que se traduz numa abertura apaixonada a ele⁸³, e o amor aos homens (*philanthropia*), que “se manifesta numa presteza em partilhar o mundo com os outros homens”⁸⁴, encontram realidade na ação que, redimindo a vontade do

⁷⁸ CORREIA, 2008, p. 27.

⁷⁹ Idem, p. 28.

⁸⁰ Cf. <https://filmow.com/a-favorita-t192388/ficha-tecnica/>. Também cf. <https://www.culturagenial.com/filme-a-favorita/>. O enredo do filme *A favorita*, de 2018, direção de Yórgos Lánthimos, situa a trama no período histórico inglês do reinado real de Anne (1702-1714) e está centrado num triângulo amoroso composto por três personagens femininas: a Duquesa de Marlborough (Rachel Weisz), a Rainha Ana (Olivia Colman) e Abigail (Emma Stone).

⁸¹ FRY, 2014, p. 34 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] as a game of manipulation by those involved, but as a stage upon which an actor courageously relinquishes control and reveals himself”.

⁸² CORREIA, *op. cit.*, p. 28.

⁸³ Cf. HTS, 2008, p. 13.

⁸⁴ Idem, p. 34. Lembra, Arendt, que, por *philanthropia*, os gregos nomeavam “essa qualidade humana que se realiza no discurso da amizade” (Ibidem).

conflito entre o querer (*velle*) e o não-querer (*nolle*)⁸⁵, faz com que a mesma, liberta da contenda a ela inerente⁸⁶ e mobilizada por esse amor, diga sim ao mundo e aos homens, posto que, como diz Arendt, inspirando-se em Agostinho, “não há maior afirmação de algo ou de alguém do que amar este algo ou alguém, isto é, do que dizer: quero que tu sejas – *Amo: Volo ut sis*”⁸⁷.

Esse querer que o mundo e os outros persistam é reafirmado em todo autêntico agir, em sua capacidade de sempre recordar aos homens que, “embora tenham de morrer, não nasce[ra]m para morrer, mas para começar”⁸⁸. E, nesse começar que é cada ação, o começo inicial, que se dá com o nascimento de cada homem, é reafirmado e, dessa forma, cumpre a função de não deixar que se esqueça que “o homem não se fabrica, nasce; não é a execução de uma ideia ou plano, mas o milagre de um começo”⁸⁹. E, “porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa”⁹⁰. Em sua iniciativa, que encontra lugar na aparência de um mundo que compartilha com a pluralidade dos homens, *quem* alguém é faz-se existência no divisar de sua singularidade que, em sua unicidade e espontaneidade, é promessa de liberdade.

Tal singularidade que, nesse iniciar e aparecer, se descobre a si mesma como ser do mundo, afirma a sua mundanidade na experiência do amante que compartilha, por palavras e atos, o seu amor ao mundo. A realização desse amor ou, dito de outra forma, o propósito de introduzir no mundo a faculdade de começar, qual seja, a liberdade, só se efetiva se aquele que inicia divide, com seus pares, esse intento. Sem a ação concertada com aqueles que são, politicamente, seus iguais, poder-se-ia dizer, ao modo de uma analogia, que “a liberdade da vontade não se converte[ria] em liberdade política”⁹¹, aqui compreendida como “a liberdade de chamar à existência o que antes não existia”⁹².

Toda ação, em sua capacidade de iniciar, trata-se de um irromper que interrompe o automatismo dos processos vitais e históricos, dando lugar ao que, antes, lugar não tinha, ao que não podia ser previsto, ao inusitado. Nisso, a ação, a performance das palavras e dos atos em companhia de outros, revela uma forte capacidade de instaurar outras e diferentes narrativas, uma vez que, sempre que há ação, há um começo. Este, como já se insinuou, mais do que o

⁸⁵ Cf. VE, 2009, p. 365.

⁸⁶ Cf. Idem, p. 352.

⁸⁷ VE, 2009, p. 368.

⁸⁸ CH, 2017, p. 305.

⁸⁹ BÁRCENA, 2006, p. 182 (tradução nossa). No original, leia-se: “El hombre no se fabrica, nace; no es la ejecución de una idea o plan previo, sino el milagro de un comienzo”.

⁹⁰ EPF, 2016, p. 216 (destaque da autora).

⁹¹ CORREIA, 2008, p. 31.

⁹² EPF, 2016, p. 198.

começo de algo, trata-se do começo de alguém, que é um iniciador de algo novo⁹³. Em sendo assim, este alguém que se revela na medida que contribui para o desvelar do mundo, introduz no espaço-*entre* os homens uma dimensão de perplexidade. Tal assombro, Hannah Arendt relaciona com a ideia de milagre⁹⁴. E, “o milagre que salva o mundo, o domínio dos assuntos humanos, de sua ruína normal, 'natural' é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação se radica ontologicamente”⁹⁵. Dirá Arendt, ainda, que só essa plena experiência de ser e de iniciar novo começo, facultada a cada indivíduo, pode conferir, aos assuntos humanos, fé e esperança. É essa fé e essa esperança no mundo que – lá pelas bandas *dond'* “o sertão é confusão em grande demasiado sossego” e “se carece de ter muita coragem”⁹⁶ – encontra eco na narrativa do *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, para o qual, ao modo de um poeta, que de tudo é capaz de dar conta numa frase diminuta, é suficiente dizer: “Minha Senhora Dona: um menino nasceu – o mundo tornou a começar!...”⁹⁷.

3.1.2 Discurso e ação: a qualidade reveladora das palavras e dos atos humanos

Verifica-se, no caminho que se trilha n’*A condição humana*, que a mentalidade do *homo faber*, que se deixa, qual prisioneira, presidir, inexoravelmente, pela categoria *meios-fim*, reduz a razão de ser de tudo o que existe a mero meio para algum fim que, por sua vez, operará também como meio, numa cadeia sem fim de meios e fins. Essa temerária mecânica que se traduz, no âmbito conceitual, na incapacidade de compreender a diferença entre utilidade e significação, é intrínseca ao utilitarismo sistemático que é, por excelência, dirá Hannah Arendt, a filosofia do *homo faber*⁹⁸, uma filosofia que “engendra como seu inelutável efeito colateral a completa ausência de significado”⁹⁹.

O ideal de utilidade, conforme assumido “no mundo do *homo faber*, onde tudo deve ter seu uso”¹⁰⁰ e todo fim transmuta-se em meio, não deixa espaço para o questionamento sobre o seu próprio uso. Daí que boquiabertos permanecem os filósofos utilitaristas quando indagados, por Lessing, sobre qual seria o uso do uso¹⁰¹. Segundo Arendt,

A perplexidade do utilitarismo é que ele é capturado pela cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e

⁹³ Cf. CH, 2017, p. 220.

⁹⁴ Cf. BÁRENA, *op. cit.*, p. 191.

⁹⁵ CH, 2017, p. 306.

⁹⁶ ROSA, 2015, p. 370; 408 (destaque nosso).

⁹⁷ *Idem*, p. 381.

⁹⁸ Cf. CH, 2017, p. 190-1.

⁹⁹ CORREIA, 2014a, p. XXXI.

¹⁰⁰ CH, 2017, p. 192.

¹⁰¹ Cf. *Idem*, 191.

fim, isto é, a categoria da própria utilidade. O “a fim de” torna-se o conteúdo do “em razão de”; em outras palavras, a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado¹⁰².

A saída do dilema da ausência de significado, única à qual se permite tal filosofia utilitarista, desembocou no “utilitarismo antropocêntrico do *homo faber* [que] encontrou sua mais alta expressão na fórmula de Kant: nenhum homem pode jamais tornar-se um meio para um fim, todo ser humano é um fim em si mesmo”¹⁰³. Mas, esse recuo à subjetividade do homem como usuário não foi capaz de outra perspectiva dar ao olhar do *homo faber*, que é aquele do homem que instrumentaliza e cuja “instrumentalização implica a degradação de todas as coisas a meios, a perda do seu valor intrínseco e independente”¹⁰⁴. É por isso que, de fato, “para o *homo faber*, é como um milagre que a significação tenha lugar nesse mundo”¹⁰⁵. A sua redenção da vicissitude da ausência de significado se dará, dirá Arendt, “unicamente por meio das faculdades inter-relacionadas da ação e do discurso, que produzem histórias significativas com a mesma naturalidade com que a fabricação produz objetos de uso”¹⁰⁶.

A ação e o discurso, que têm o duplo aspecto da igualdade e da distinção¹⁰⁷, encontram a sua condição básica na pluralidade humana, no fato de que não como Homem, mas como homens – capazes de se constituírem, na teia das relações, como singularidades – habitam a Terra e compartilham um mundo, do que decorre que “a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos”¹⁰⁸. Dessa forma, enquanto o trabalho é “uma atividade que corresponde aos processos biológicos do corpo”¹⁰⁹ e a fabricação é a atividade pela qual se constitui o artifício humano, isto é, o mundo, “com a palavra e o ato nós nos inserimos no mundo humano, e esta inserção é como um segundo nascimento”¹¹⁰. Esclarece Arendt, como anteriormente referido, que seu impulso – que não advém da necessidade, como o trabalho (*labor*), e nem é desencadeado pela utilidade, como a obra (*work*) – “surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa”¹¹¹.

¹⁰² Ibid., p. 191-2.

¹⁰³ CH, 2017, p. 193.

¹⁰⁴ Idem, p. 194.

¹⁰⁵ CORREIA, 2014a, p. XXXII.

¹⁰⁶ CH, 2017, p. 292.

¹⁰⁷ Cf. Idem, p. 217. Não sendo iguais, os homens não poderiam compreender uns aos outros, como também os que os antecederam e os que os sucederem; não sendo distintos de quaisquer outros, os homens “não precisariam do discurso nem da ação para se fazerem compreender” (Ibidem).

¹⁰⁸ CH, 2017, p. 218.

¹⁰⁹ LWA, 2006, p. 348.

¹¹⁰ Idem, p. 362; Cf. CH, 2017, p. 219.

¹¹¹ CH, 2017, p. 219.

Sendo único, cada ser humano é capaz de, pelo seu agir, iniciar algo novo¹¹², algo inusitado, que subverte completamente as probabilidades estatísticas. Essa capacidade genuinamente humana de inserir novidade no mundo – seja com seu próprio nascimento seja com a ação que o confirma – “significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável”¹¹³. Portanto, pode-se concluir que “nesse espaço [do protagonismo dos atores, o espaço público-político], e em nenhum outro, temos de fato o direito de ter a expectativa de milagres”¹¹⁴, aqui sem nenhuma conotação teológica, o que corrobora que “o sentido da política é a liberdade”¹¹⁵.

Além disso, como insiste Hannah Arendt, nesse mundo da pluralidade de entes, “apenas o homem pode expressar a alteridade e a individualidade, isto é, somente ele pode distinguir-se e comunicar-se a *si mesmo*”¹¹⁶. Tal capacidade humana de distinguir-se ou de comunicar-se a si próprio atualiza-se mediante a ação e o discurso, que “são os modos pelos quais os seres humanos aparecem uns para os outros, certamente não como objetos físicos, mas *qua* homens”¹¹⁷. Por conseguinte, uma vida sem ação e sem discurso é literalmente morta para o mundo! Agir e falar relacionam-se, continuamente, com o fato indubitável de que “viver significa sempre viver entre os homens, entre aqueles que são meus iguais”¹¹⁸, com os quais, no diálogo das diferentes perspectivas compreensivas, codivide-se a responsabilidade pelo mundo em sua pluralidade. É importante frisar que o espaço da aparência, no qual encontram lugar tanto o revelar de um *quem* quanto o desvelar de um mundo comum, ambos surgidos do agir e do falar, é agonístico por definição, uma vez que se trata do espaço do concordar e do discordar do outro. Nesse unir e separar, que torna comum o mundo, evidencia-se que “a coisa política [...] está, portanto, centrada em torno da liberdade, sendo liberdade entendida negativamente como o não-ser-dominado e não-dominar, e positivamente como um espaço que só pode ser produzido por muitos, onde cada qual se move entre iguais”¹¹⁹.

¹¹² Segundo Arendt (Ens – I, 2011, p. 344), “a grande importância dos conceitos de começo e origem para todas as questões estritamente políticas reside no simples fato de que a ação política, como qualquer ação, é sempre, em sua essência, o começo de algo novo; como tal, ela é, em termos de ciência política, a própria essência da liberdade humana”.

¹¹³ CH, 2017, p. 220.

¹¹⁴ DP, 1993, p. 122.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Ibid., p. 190 (destaque da autora).

¹¹⁷ CH, 2017, p. 218.

¹¹⁸ LWA, 2006, p. 362.

¹¹⁹ QP, 1999, p. 48. Essa compreensão de que é na aparência do domínio público que os atores, na performance de suas palavras e de seus atos únicos, distinguem-se ou divisam a sua singularidade, tem como referência última a *polis* grega, “o único lugar onde os homens podiam mostrar quem realmente eram e o quanto eram insubstituíveis” (CH, 2017, p. 51). Sem nenhum saudosismo, interessa à Arendt reportar a uma experiência especializada de convivência política que conferiu realidade à compreensão de que nada substitui o convívio onde cada um partilha sua *doxa* e tem acesso à perspectiva dos outros. Nesse contexto, afirma a teórica da política, “o que distingue o

Se se pode ratificar, como antes destacado, que, pelo agir, a condição humana da natalidade é celebrada, pode-se, igualmente, afirmar, nessa oportunidade, que o “falar é uma resposta adequada à condição humana da pluralidade”¹²⁰. É nessa imbricação entre natalidade e ação e pluralidade e discurso que se colocam tanto o desafio de revelar *quem* se é quanto a possibilidade de se vislumbrar resposta à essa questão decisiva, com a qual se depara, todo aquele que, como estrangeiro, chega a este mundo: *quem sou?* Dessa forma, vivendo em presença de outros desde que nesse mundo chegou ou, mais precisamente, situando-se nesse espaço agonístico *entre* os homens com os quais compartilha um mundo comum, cada ser humano depara-se com o desafio de revelar *quem* ele é, o que se realiza pelo fato de que à ação vincula-se estreitamente o discurso: uma ação muda não existe ou é irrelevante; sem a fala, ela perde o ator e “sem um nome, um ‘quem’ ligado a ela, é sem sentido”¹²¹. Enquanto intimamente relacionados, ação e discurso possuem, então, uma qualidade reveladora: ambos concorrem para a “revelação de quem alguém é”¹²². Nisso, segundo a compreensão arendtiana, consiste o seu caráter específico e sem isso perdem o seu sentido de ser e sua relevância.

Para tornar-se plena, essa qualidade reveladora do discurso e da ação subentende tanto o estar junto com outras pessoas, na esfera do domínio público, quanto a disposição de correr o risco de se revelar. Em relação à primeira exigência, cabe alertar que, quando “se perde o estar junto dos homens, isto é, quando as pessoas são meramente ‘pró’ ou ‘contra’ as outras”¹²³, o desvelamento do agente não se dá, posto que a ação e o discurso perderam o seu caráter específico: a ação fica reduzida a um mero fazer e o discurso a não mais que um falatório. Passam a ser apenas um meio de atingir um fim, tal como a fabricação é um meio de produzir um objeto. No que se refere à segunda exigência, vale dizer que, de fato, risco é o termo adequado a ser usado, uma vez que, verdadeiramente, ninguém sabe *quem* revela quando

convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade. Ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa” (QP, 1999, p. 47). A escolha da polis grega como referência exemplar se justifica, na compreensão arendtiana, “na medida em que cristaliza certos elementos que não foram registrados e transmitidos pela tradição, mas que constituem ‘pérolas’ perdidas no passado, que uma vez encontradas podem propiciar uma reconsideração da filosofia política ocidental e a compreensão das experiências do século XX” (XARÃO, 2013, p. 92).

¹²⁰ Idem, p. 147.

¹²¹ LWA, 2006, p. 363.

¹²² CH, 2017, p. 221. Merece destaque o fato de que, também por este viés, se justifica a crítica de Arendt a Marx. Este postulará o trabalho (*labor*) – e não a ação e o discurso – como a atividade pela qual os seres humanos revelam suas identidades e experimentam a liberdade. Ela argumentará, como antecipado no capítulo anterior, que o conceito marxiano de uma humanidade socializada sem Estado e sem classe refletiu e acabou por justificar fenômenos modernos como a *glorificação do trabalho*, a *ascensão do social*, enfim, a *alienação do mundo* que distorceram e, assim, comprometeram a revelação do *quem*, em sua singularidade única e insubstituível, e do mundo, especialmente em seu lado público (Cf. TCHIR, 2017, p. 125-170 como uma leitura complementar à crítica à glorificação do labor e ao conceito de “humanidade socializada” presentes nas teorizações de Marx).

¹²³ CH, 2017, p. 223.

desvela a si mesmo no agir ou no dizer. Essa disposição a expor-se à luz do público, de sair da penumbra do lar e atuar na visibilidade do espaço público, implica, realmente, a virtude da coragem que, para Arendt, “tornou-se a virtude política por excelência”¹²⁴.

Em seu discurso de aceitação do *Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo*, em 1959, Hannah Arendt vai ao âmago da questão sobre o significado do discurso quando lembra que “o mundo não é humano simplesmente por ser feito por seres humanos, e nem se torna humano simplesmente porque a voz humana nele ressoa, mas apenas quando se tornou objeto de discurso”¹²⁵. As coisas do mundo, por mais que afetem, instiguem ou estimulem aos homens, “só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros [...]. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos”¹²⁶.

É, pois, na presteza em partilhar o mundo com os outros que essa qualidade humana se manifesta. Ela tem tudo a ver com o dom da amizade que – longe de se restringir a um fenômeno da intimidade como, comodamente, o homem moderno, em sua alienação do mundo, habituou-se a conceber – se traduz como abertura ao mundo e como amor à humanidade¹²⁷. Para Arendt, “a amizade consiste, em grande parte [...] nesse falar sobre algo que os amigos têm em comum, [...] [o mundo,] que é compartilhado na amizade”¹²⁸. Quanto a esse amor à humanidade, sabe ela que só um “‘coração compreensivo’ [...] [, que] torna suportável o convívio com outras pessoas, sempre estranhas, no mesmo mundo, e possibilita a elas que suportem a nós”¹²⁹, é capaz de traduzi-lo. Obviamente que, para a teórica da política, o espaço de vivência dessa experiência é o domínio público, onde a amizade não é intimidade pessoal, mas faz exigências políticas e preserva a referência ao mundo¹³⁰. Tal domínio, lugar da ação política e do discurso, é a praia da *doxa* e não da *aletheia*, da opinião e não da verdade. Se a verdade não é o critério último do pensamento, como se verá n’*A vida do espírito*, aqui ela “significaria o fim do discurso, e portanto da amizade, e portanto da humanidade”¹³¹.

¹²⁴ Idem, p. 44. A este ponto, voltar-se-á no próximo tópico.

¹²⁵ HTS, 2008, p. 33.

¹²⁶ Idem, p. 33-4.

¹²⁷ Cf. Ibid., 32-5.

¹²⁸ DP, 1993, p. 98.

¹²⁹ Ens – I, 2011, p. 345.

¹³⁰ Está claro para Arendt (DP, 1993, p. 99) que “o elemento político, na amizade, reside no fato de que, no verdadeiro diálogo, cada um dos amigos pode compreender a verdade inerente à opinião do outro. Mais do que o seu amigo como pessoa, um amigo compreende como e em que articulação específica o mundo comum aparece para o outro que, como pessoa, será sempre desigual ou diferente. Esse tipo de compreensão – em que se vê o mundo [...] do ponto de vista do outro – é o tipo de *insight* político por excelência”.

¹³¹ HTS, 2008, p. 35.

O polêmico Lessing que, no dizer de Hannah Arendt, é o “ancestral e mestre de todo o polemismo em língua alemã”¹³², a um só golpe, atropelaria toda uma tradição – que, iniciada em Platão, atravessou séculos e chegou a Marx e, por extensão, a todos aqueles que se encantaram com a inumana ideia de uma verdade única no âmbito da ação, como se pudesse aí o homem se comportar como um deus¹³³ –, pois não hesitaria em sacrificar a verdade “à humanidade, à possibilidade de amizade e discurso entre os homens”¹³⁴. Em seu ensaio “Verdade e política”¹³⁵, Arendt afirma que a verdade, mirada desde o ponto de vista da política, tem sempre um caráter despótico e, como tal, tem sempre a pretensão de pôr fim ao debate, “e o debate constitui a própria essência da vida política”¹³⁶. Esclarece a autora que “os modos de pensamento e de comunicação que tratam com a verdade, quando vistos da perspectiva política, são necessariamente tiranizantes; eles não levam em conta as opiniões das demais pessoas, e tomá-las em consideração é característico do (sic) todo pensamento estritamente político”¹³⁷. A grandeza do domínio público está, paradoxalmente, na fragilidade tão inerente aos assuntos humanos, que faz dele o lugar do discurso interminável – sobre o mundo e o que nele acontece – entre os homens que, enquanto não se deixam tomar pela idolatria da verdade ou pelo fascínio da certeza científica, abrem-se à experiência madura da conflitividade que, por sua vez, implica uma altruísta disposição “para sacrificar seu ponto de vista à humanidade ou à amizade”¹³⁸.

Hannah Arendt, que compreende ser o discurso aquilo que humaniza, no sentido de que confere significado ao mundo, sempre olhará com olhos ressabiados para uma concepção de verdade que não seja assumida como processualidade permanente a se construir a muitas vozes que, no bate e rebate que une e separa e que, assim, vai estabelecendo e respeitando aquelas distâncias que constituem o espaço-*entre* os homens em sua pluralidade, juntas perseguem uma compreensão do mundo. Concluirá ela, a sua fala em Hamburgo, exortando que

Toda verdade fora dessa área, não importa se para o bem ou o mal dos homens, é inumana no sentido literal da palavra; mas não porque possa levantar os homens uns contra os outros e separá-los. Muito pelo contrário, é porque teria o efeito de subitamente unir todos os homens numa única opinião [...], como se houvesse a habitar a Terra não os homens em sua infinita pluralidade, mas o homem no singular...¹³⁹

¹³² Idem, p. 37.

¹³³ Cf. Ibid., p. 36.

¹³⁴ HTS, 2008, p. 36.

¹³⁵ Cf. EPF, 2016, p. 282-325.

¹³⁶ Idem, p. 299.

¹³⁷ Ibidem. Cf. DP, 1993, p. 95-98: tópico *A tirania da verdade* do ensaio “Filosofia e política”.

¹³⁸ HTS, 2008, p. 38.

¹³⁹ Idem, p. 40.

Enfim, uma verdade que anulasse a diferença desumanizaria a todos e eliminaria o mundo tecido na pluralidade dos homens. No dizer do próprio Lessing, o melhor a fazer é: “Que cada um diga o que acha que é verdade, e que a própria verdade seja confiada a Deus!”¹⁴⁰

Pois bem, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala, Hannah Arendt insiste que “a ação e o discurso ocorrem entre os homens”¹⁴¹ e, portanto, diz respeito a este espaço-*entre* [*in-between*], de modo que a maior parte das palavras e dos atos refere-se a alguma realidade mundana. Este espaço-*entre* físico e mundano (objetivo) é recoberto por outro espaço-*entre* inteiramente diferente (subjetivo) que, apesar de sua intangibilidade, é tão real quanto o mundo das coisas e constitui o que Arendt chamará de “teia de relações humanas que existe onde quer que os homens vivam juntos”¹⁴². É no contexto dessa teia já existente que se dá, por meio do discurso, o desvelamento do *quem* e, por meio da ação, o estabelecimento de um novo começo. Porém, é igualmente “em virtude dessa teia preexistente de relações humanas, com suas inúmeras vontades e intenções conflitantes, que a ação quase nunca atinge seu objetivo”¹⁴³.

Dessa forma, a pluralidade da teia das relações humanas, o *medium* da ação, e o traço de imprevisibilidade que a caracteriza, faz com que esta ação sempre produza histórias, registradas ou não, que revelam acerca de seus sujeitos, que não são propriamente seus autores. Como lembra Arendt, “a história real na qual nos engajamos enquanto vivemos não possui um fabricante visível ou invisível, porque ela não é *fabricada*”¹⁴⁴, posto que não se trata de peça de ficção. Isso explicaria, segundo a autora, a extrema fragilidade e falta de confiabilidade dos assuntos estritamente humanos, caracterizando a ação com os traços da ilimitabilidade e da imprevisibilidade¹⁴⁵.

Além dessa referência à pluralidade humana, há que considerar que entre o fato da natalidade e a ação há uma conexão fundamental, já explorada nessa abordagem, a partir da qual se pode registrar uma tríplice convergência que, situando a ação na temporalidade humana, é também reveladora de sua fragilidade, bem como do potencial de frustração que ela comporta: em primeiro lugar, vindo ao mundo pelo nascimento, cada recém-chegado, em sua aparição, é uma linha de vida própria que se inaugura e, sendo pura novidade, porta o potencial de, no intercâmbio com os demais, inventar a si mesmo e recriar o mundo; em segundo lugar, a ação,

¹⁴⁰ Lessing apud Arendt (HTS, 2008, p. 40).

¹⁴¹ CH, 2017, p. 226.

¹⁴² Idem, p. 228.

¹⁴³ Ibidem. Abre-se, aqui, um espaço fecundo para a discussão sobre a concepção de poder em Arendt que, enquanto é “essa potencialidade no estar junto”, jamais pode ser possuído como o vigor ou aplicado como a força, mas, ao contrário, está sempre a “depende do acordo frágil e temporário de muitas vontades e intenções” (Cf. CH, 2017, p. 247ss). Para uma análise da relação entre ação, linguagem e poder, cf. MAGALHÃES, 2006, p. 35-74.

¹⁴⁴ LWA, 2006, p. 364-5 (destaque da autora).

¹⁴⁵ Cf. Idem, p. 365; CH, 2017, p. 233ss

em seu processar, confere aparência ao inédito no mundo e, dessa forma, na disposição de iniciar algo novo, faz ressoar o eco de um começo. Por fim, sendo matriz de todo agir, esse começo é promessa de liberdade que, atualizando-se na ação, irrompe contra todo automatismo, seja dos processos vitais seja dos históricos, introduzindo uma fresta ou um princípio de descontinuidade no tempo¹⁴⁶.

Ora, a força do processo da ação, diferentemente dos processos previsíveis ou que se supõem administráveis, “nunca se exaure em um único ato, mas, ao contrário, pode aumentar à medida que suas consequências se multiplicam”¹⁴⁷, perdurando para além da duração da vida dos seus próprios agentes iniciais. Ao que se acrescenta que, a considerar a sua capacidade de instaurar o novo, jamais pode ser previsto, com certeza, a que resultados chegará, mesmo porque, a rigor, “a ação não tem fim”¹⁴⁸ e infinitas são as possibilidades de – agente e mundo – *ser* outro, pela faculdade de iniciar que enraíza a ação no fato da natalidade. À ilimitabilidade e à imprevisibilidade, que torna incertos os resultados do agir comum, acrescenta-se o “fardo da irreversibilidade”¹⁴⁹, do qual, também, o processo da ação extrai sua força. A irreversibilidade da ação é um fardo no sentido de que impede a qualquer um, na esbórnica do esquecimento, fazer cara de paisagem ou furtar-se à responsabilidade pelos atos que pratica, dada a impossibilidade de desfazê-los ou de impedir suas consequências¹⁵⁰. Mas, no fundo, nada disso é desconhecido dos homens. Diz Arendt:

Os homens sempre souberam que aquele que age nunca sabe completamente o que está fazendo; que sempre vem a ser “culpado” de consequências que jamais pretendeu ou previu; que, por mais desastrosas e imprevistas que sejam as consequências do seu ato, jamais poderá desfazê-lo; que o processo por ele iniciado jamais se consuma inequivocadamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age¹⁵¹.

A depender da perspectiva assumida, tudo o que, acima, foi exposto “é motivo suficiente para se afastar, com desespero, do domínio dos assuntos humanos e julgar com desprezo a capacidade humana de liberdade”¹⁵². Há que se observar que tal maneira de sopesar corresponde ao modo de pensar da grande tradição do pensamento ocidental que condenou a ação e cultivou certa (in)compreensão da liberdade, equivocadamente identificada com a soberania¹⁵³, num

¹⁴⁶ Cf. BÁRCENA, 2006, p. 194.

¹⁴⁷ CH, 2017, p. 288.

¹⁴⁸ Idem, p. 289.

¹⁴⁹ Ibidem.

¹⁵⁰ Cf. CH, 2017, p. 288.

¹⁵¹ Idem, p. 289.

¹⁵² Ibidem.

¹⁵³ Arendt esclarece que, “se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da

desprezo à condição humana da pluralidade e numa desconsideração ao fato da natalidade. A tentação da saída fácil ou a vã tentativa de superar a fragilidade da ação por caminhos extrínsecos ao âmbito da própria ação, na falsa pretensão de resguardar o domínio soberano de alguém sobre si mesmo, configurou-se, historicamente, como o domínio arbitrário de uns poucos sobre todos os demais ou na substituição da realidade pela ficção de um mundo imaginário, no qual esses outros e suas diferentes perspectivas compreensivas nem existiriam¹⁵⁴. Enfim, se, aos olhos da tradição, a liberdade como ação não-soberana no interior de um mundo compartilhado entre iguais que se acolhem na diferença de suas *doxai* não passa de uma ideia absurda que tornaria impraticável a existência humana, a soberania, como ela a compreende, por sua vez, “só é possível na imaginação, adquirida ao preço da realidade”¹⁵⁵.

Se, por um lado, este direcionamento dado pela tradição, que apostou na instrumentalização da ação, na negação da liberdade e na redução do indivíduo a um acidente de percurso, não permite vislumbrar saída aceitável; também, por outro lado, a persistência da ação – que, em sua constitutiva fragilidade e inerente inexistência de limites, caracteriza-se pela imprevisibilidade e pela irreversibilidade – seria, no entanto, insuportável se, no seu próprio âmbito, não fosse possível encontrar alguns caminhos de redenção. A redenção para o constrangimento da irreversibilidade é a faculdade de perdoar, que serve para desfazer os atos do passado ou atenuar o peso das consequências dos atos engendrados; e, o remédio para a imprevisibilidade está na faculdade de fazer e cumprir promessas, que serve para instaurar, no mar das incertezas do futuro, ilhas de segurança que tornam possível a continuidade das relações entre os homens. As duas formam um par: elas, igualmente, dependem, por razões óbvias, da pluralidade, ou seja, da presença e da ação de outros¹⁵⁶.

Enquanto a funcionalização da atividade política ou o enquadramento do agir aos esquematismos de uma racionalidade estratégico-instrumental, que se norteia pela categoria de meios e fins, busca fazer frente à fragilidade do domínio dos assuntos humanos pelo recurso à violência; a perspectiva que acolhe a fragilidade constitutiva e inerente a este domínio, buscará redenção em acontecimentos inscritos na fragilidade da ação, como o perdão, por exemplo: “ao

pluralidade. Nenhum homem pode ser soberano porque não um homem, mas homens habitam a Terra – e não, como sustenta a tradição desde Platão, devido ao limitado vigor do homem, que o faz depender do auxílio dos outros” (CH, 2017, p. 290). Convém jamais esquecer que o Ocidente, “ao pensar a humanidade como singular, o homem, e não no plural, os homens, [...] de alguma [forma], facilitou o surgimento dos regimes totalitários” (AGUIAR, 2017, p. 93). Está claro para a pensadora que, sem superar o paradigma da soberania – tão distante do constitucionalismo republicano quão próximo do nacionalismo sectário e excludente –, “a humanidade vai caminhar às apalpadelas e aprofundará os ‘tempos sombrios’ onde o ódio, a violência e a morte impõem sua lógica ao conjunto das formas políticas organizativas” (Idem).

¹⁵⁴ Cf. CH, 2017, p. 289-290.

¹⁵⁵ Idem, p. 291.

¹⁵⁶ Cf. Ibid., p. 293-4.

contrário da vingança, que é a reação natural e automática à transgressão e que [...] pode ser esperada e até calculada, o ato de perdoar jamais pode ser previsto [...] [, denotando que] conserva algo do caráter original da ação”¹⁵⁷, sendo, pois, “a manifestação do poder de iniciar um novo processo”¹⁵⁸. Se a vingança mantém agente e paciente reféns do inexorável automatismo do processo da ação, o perdão, no seu modo inesperado e incondicionado de ser mais do que simples reação, liberta tanto o que é perdoado quanto o que perdoa do peso das consequências do ato em questão¹⁵⁹.

Já a faculdade de prometer cumpre a função de fazer frente à dupla obscuridade dos assuntos humanos – a inconfiabilidade dos homens, que jamais podem garantir hoje quem serão amanhã, e a imprevisibilidade da ação em seus desdobramentos no interior de uma comunidade de iguais – e constituir uma alternativa a uma supremacia baseada na dominação do *si-mesmo* e no governo de outros, alternativa que busca corresponder à prática da liberdade na condição de não-soberania. Inscrita na fragilidade da ação, a faculdade de prometer, longe de pretender negar a imprevisibilidade dos assuntos humanos e eliminar a inconfiabilidade dos homens, busca tão somente instaurar ilhas de previsibilidade e erigir certos marcos mínimos de confiabilidade¹⁶⁰.

Além de sua conexão explícita com a condição humana da pluralidade, as faculdades de perdoar e de prometer, enquanto tratam-se de acontecimentos inscritos na fragilidade, reportam também à condição humana da natalidade. Chegar de lugar nenhum a um mundo que, a princípio, não está dado de ser seu, mas que se deve descobrir, experimentar e habitar, torna o vir ao mundo, pelo nascimento, um acontecimento cheio de incertezas. E, o mundo ao qual se chega é, em verdade, um mundo de possibilidades abertas, a ser construído e sem garantias. Assim, do mesmo modo que, no nascimento, se tem uma promessa, a promessa de um começo, o mundo do possível e do por-vir é, também, uma promessa, que guarda infinitas possibilidades a ser desveladas. Pelo perdão e pela promessa a relação de confiança dos homens entre si e destes com o mundo tem a oportunidade de ser estabelecida ou restaurada e pode ser, desta feita, a base para se alavancar novas possibilidades do viver juntos e de juntos criar e reinventar novas possibilidades de ser *do* mundo, pela plural concertação performativa das palavras e dos feitos humanos.

¹⁵⁷ CH, 2017, p. 298.

¹⁵⁸ JARDIM, 2007, p. 88.

¹⁵⁹ Cf. CH, 2017, p. 298.

¹⁶⁰ Cf. Idem, p. 302-3.

3.1.3 Singularidade e narração: das heroicas desventuras de Antônio Balduino

A narratividade em conjunto com a pluralidade e a natalidade configuram as três facetas da ação humana.

Leora Y. Bilsky

Feito esse percurso que procurou ressaltar a qualidade reveladora das faculdades humanas do discurso e da ação e que buscou localizar a reflexão, aqui desenvolvida, no horizonte da visibilidade e da pluralidade do espaço-*entre* os homens que, na teia das relações que constituem, vão se forjando como seres do mundo, cabe, uma vez mais, vislumbrar, desde a luminosidade desse horizonte, possíveis conexões entre ação, singularidade e responsabilidade. Dessa vez, porém, uma outra dimensão da singularidade será contemplada: a considerar que, n'*A condição humana*, Hannah Arendt desenvolve uma análise sobre a problemática do *quem* em sua íntima vinculação com a ação e com as histórias narradas¹⁶¹, buscar-se-á, num experimental flerte com a literatura, usufruir da delimitação arendtiana sobre a figura do *quem* desde o entrelaçar das dimensões fenomênica e narrativa da singularidade.

Em seus textos mais especificamente destinados à moral, Arendt insistirá que é na atividade de pensar que se atualiza a diferença humana específica, por meio da qual constitui-se a singularidade. Nessa perspectiva, a noção de personalidade alude “a uma espécie de atualização permanente de nossa singularidade, por meio do exercício constante da capacidade de pensar, contínua e reiterada em cada nova situação”¹⁶². Mas, uma abordagem sobre a singularidade, a partir do prisma da conexão com a atividade de pensar, será objeto do próximo capítulo. Embora se possa verificar uma conexão entre pensamento e narrativa, uma vez que, de alguma maneira, as narrativas sempre reportam à experiência e têm o poder de deslanchar o pensamento, o foco, por ora, estará na ação – na qual já se encontra inscrita a narração – assumida como “o pivô da fundamentação ética do indivíduo: se somos originalmente constituídos em pluralidade, só na ação nos singularizamos e manifestamos *quem* somos”¹⁶³. A personalidade ou, noutros termos, *quem* alguém é refere-se “àqueles aspectos de nós mesmos que alcançam de fato sentido no domínio público”¹⁶⁴, e, por esse filão, é assumida, aqui, como um dos modos de abordar a singularidade do *quem* revelado n'*A condição humana*.

¹⁶¹ Além d'*A condição humana*, a abordagem arendtiana sobre a identidade narrativa pode ser encontrada em várias passagens de dois textos da coletânea *Homens em tempos sombrios* (2008). São eles: “Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing” e “Isak Dinesen (1885-1963)”.

¹⁶² ASSY, 2010, p. 44.

¹⁶³ Idem, 2008, p. 142-3.

¹⁶⁴ Idem, p. 143.

Se é na visibilidade, na comunicabilidade e na alteridade da paradoxal pluralidade do espaço-*entre* os homens, notadamente na esfera pública das relações políticas, que *quem* alguém é se revela pelos meandros do seu agir e do seu falar, a singularidade não encontra seu critério último ou seu fundamento nem na interioridade não compartilhada de uma esfera puramente privada ou numa suposta interioridade substancial nem num domínio público desprovido do espaço político ou num universal abstrato qualquer. Deduz-se daí que, para Arendt, “o fundamental para uma práxis ética que só se revela no mundo das aparências é como cada um se singulariza por meio de seus atos e palavras, de modo a atrelar singularidade e responsabilidade”¹⁶⁵. Assim, a pensadora tratará de desinteriorizar a diferença específica do indivíduo, realocando, fenomenológica e existencialmente, a singularidade na imanência do espaço da aparência, posto que a singularidade de cada um se revela neste *quem* se é na visibilidade da esfera pública¹⁶⁶.

As páginas que seguem buscarão considerar, como acima antecipado, a singularidade em sua dupla dimensão fenomênica e narrativa, posto que, na perspectiva fenomenológico-existencial da abordagem arendtiana, que parte sempre das inquietações da *Vita activa*, *quem* alguém é se desvela em suas ações e palavras, assim como nas histórias que a partir delas se narram. Sem desconsiderar o caráter fenomênico da identidade em Arendt ou, mais precisamente, a primazia de uma dimensão fenomênica da singularidade como uma particularidade do seu enfoque¹⁶⁷, o que se pretende é reportar à dimensão narrativa do *quem* no intento de ressaltar ou melhor explicitar o que já está implícito “em tudo o que esse alguém diz ou faz”¹⁶⁸. *Quem* alguém revela ser – enquanto e nos limites do seu aparecer ou se mostrar, através das palavras e dos atos na companhia de outros, no espaço público – não está sob o seu controle e nem pode ser, há de se reconhecer, apreendido em sua inteireza por narrativa alguma, seja porque, no primeiro caso, o emaranhado da trama das relações, em que o agente, a um só tempo, atua e padece as circunstâncias nas quais o falar e o agir se processam, extrapola aos próprios atores¹⁶⁹; seja porque, no segundo caso, toda narrativa está sempre sujeita a releituras

¹⁶⁵ ASSY, 2010, p. 53.

¹⁶⁶ Cf. Idem, 2016, p. 133.

¹⁶⁷ Cf. DI PEGO, 2016, p. 272.

¹⁶⁸ CH, 2017, p. 222.

¹⁶⁹ Infere-se daí que não há possibilidade de autobiografia por duas razões simples: primeiro, é importante lembrar que o revelar do ator não está sob o seu controle. A ação não é um meio para um fim. Logo, não é facultado ao ator fabricar sua persona pública; segundo, é fato que não se pode controlar como os outros se lembrarão de ações específicas do passado e, por conseguinte, como se reportarão ao *quem* da ação. A narrativa sobre um feito pode mudar com o tempo, especialmente com a revelação de novos aspectos que possam ressignificá-la, além do que a própria comunidade pode mudar e alterar a recepção pública do ato. De qualquer forma, os seres humanos não são gerenciáveis como se pode controlar um processo de fabricação de um produto. Nessa mesma linha argumentativa, Arendt questionará as tendências que concebem a história como sendo “feita” por indivíduos que podem puxar as

e reinterpretações e, por conseguinte, à ressignificação¹⁷⁰ e, assim, nunca esgota ou dá conta de capturar a singularidade do *quem* em sua dimensão fenomênica e agônica.

No entanto, há certas vantagens do recurso da narratividade que não devem ser desprezadas. Embora o ator possa narrar a sua trajetória de vida, posto que, como se falou, toda ação – em sua capacidade de começar – traz, em si mesma, uma forte dimensão narrativa, o sentido que se erige em vida do ator sempre ficará aquém da amplitude abarcada pela mirada retrospectiva do “contador da estória [*storyteller*], [...] que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes”¹⁷¹. Daí que, pode-se inferir, já está prevista na dinâmica mesma do espaço público a dupla dimensão suplementária entre atores e espectadores¹⁷². Nessa direção, a revelação do *quem* arendtiano, que se processa n“o *pathos* do ver e do ser visto”¹⁷³, na agonística abertura à visibilidade do espaço público, *locus* desde onde se dá uma articulação fenomênica e discursiva que explicita o que está implícito, leva a pensadora a estabelecer “um estreito vínculo entre a identidade fenomênica, entendida como a manifestação da singularidade, e a discursibilidade”¹⁷⁴.

Como a revelação fenomênica do *quem* está “indissolavelmente vinculada ao fluxo vivo do agir e do falar”¹⁷⁵ de outros tantos que constituem a teia das relações que engendram o mundo comum, de modo que o desdobrar dos feitos e ditos de cada um foge ao seu controle, compondo, à primeira vista, um quadro caótico de elementos desconexos e heterogêneos que, em sua fragilidade e fugacidade, estão sempre a se esvaírem assim que realizados ou proferidos, é perceptível o papel fundamental protagonizado pelas narrativas. Estas, articulando os ditos e os feitos que podem encetar histórias, têm a capacidade de revelar “o sentido daquilo que, do contrário, permaneceria como uma sequência intolerável de puros acontecimentos”¹⁷⁶. Segundo sintetiza Anabella Di Pego, convém registrar, “três seriam as funções da narração: preservar as ações passadas, outorgar-lhes coerência e permitir a apreensão do ‘quem’ da ação”¹⁷⁷.

cordas do palco ou dirigir a peça, no teatro da vida. Ela rejeitará, veementemente, esse tipo de manipulação e fundamentará a história nas memórias da comunidade política (Cf. FRY, 2014, p. 33). A razão para a imprevisibilidade da ação pode ser buscada na condição humana da pluralidade e a razão para a sua inesperabilidade pode ser encontrada na condição humana da natalidade.

¹⁷⁰ A significação de *quem* alguém é ou foi está sempre em aberto e se encontra sempre no plano das relações com os outros, com os quais convive o ator, interage o narrador ou mesmo deparará a própria narrativa (Cf. ZERILLI, 1995, p. 182).

¹⁷¹ CH, 2017, p. 238.

¹⁷² Cf. DI PEGO, 2016, p. 278.

¹⁷³ PORCEL, 2018, p. 130 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] el *pathos* del ver y del ser visto”.

¹⁷⁴ DI PEGO, *op. cit.*, p. 274 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] un estrecho vínculo entre la singularidad, y la discursividad”.

¹⁷⁵ CH, 2017, p. 232.

¹⁷⁶ HTS, 2008, p. 115.

¹⁷⁷ DI PEGO, *op. cit.*, p. 267 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] tres serían las funciones de la narración: preservar las acciones pasadas, otorgarles coherencia y permitir la aprehensión del ‘quién’ de la acción”.

Se é na performance das palavras e dos atos na companhia de outros que a singularidade fenomênica do *quem* se engendra, será em sua reapropriação dramática¹⁷⁸ pela trama da narração – que preserva as ações, detecta a novidade que encerram e confere a elas certa coerência – que virá à luz as suas significações mais profundas¹⁷⁹. Essas significações captadas, no entrelaçar da história de uma vida à história mais ampla, que comporta “muitos começos, mas nenhum fim”¹⁸⁰, perspectivam o revelar do *quem* da ação com o desvelar do mundo que por ela se forja. É relevante destacar que Hannah Arendt, bem consciente da diferença entre as noções de coerência e de continuidade¹⁸¹, assume “uma concepção descontínua da narração”¹⁸² que, focando no conceito de acontecimento, redescobre o presente como lugar do evento da singularidade do *quem* como ser do mundo e da emersão das múltiplas possibilidades do mundo ser. Nessa perspectiva arendtiana, a atividade narrativa centra sua atenção na singularidade dos atores, tornados personagens de uma trama que “oferece a possibilidade de articular o divergente, sem dissolver suas particularidades nem suas tensões inerentes”¹⁸³, fazendo com que emergam em suas significações sem, contudo, enquadrá-los em definições substancialistas¹⁸⁴.

Talvez, nessa linha, se possa compreender o cuidado de Arendt em desvincular a singularidade fenomênica e narrativa do *quem* da série de atributos permanentes que constituem a objetividade do *que*. Alerta, pois, ela em relação à tentação de dizer do *quem* como um *que*:

Embora plenamente visível, a manifestação de quem o falante e agente inconfundivelmente é conserva uma curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que queremos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer o *que* esse alguém é;

¹⁷⁸ Comenta, Arendt (CH, 2017, p. 232), que “a qualidade reveladora da ação e do discurso, a manifestação implícita do agente e do orador, [...] [situada no turbilhão da afluência dos tantos outros que agem e falam,] só pode ser representada e ‘reificada’ mediante uma espécie de repetição, a imitação ou *mimēsis* que, segundo Aristóteles, [...] só é realmente adequada ao *drama*, cujo próprio nome (do verbo grego *dran*, ‘agir’) indica que a representação teatral é na verdade uma imitação da ação”.

¹⁷⁹ Cf. Ens – I, 2011, p. 343.

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ Enquanto a ideia de *continuidade* refere-se a uma sucessão de eventos disposta como em um encadeamento temporal e causal, a *coerência* remete a relações, vínculos e conexões entre esses eventos, mas que não são de ordem causal. A coerência inscreve-se no âmbito da noção de *crystalização*, entendida como a confluência de elementos que tornam possível o surgimento de um acontecimento (Cf. DI PEGO, 2016, p. 261-2). Sobre a noção de *crystalização* em Arendt, cf. Idem, p. 76-92 e BIRULÉS, 2007, p. 34-5.

¹⁸² DI PEGO, *op. cit.*, p. 260 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] una concepción discontinua de la narración”. Revela-se, aqui, uma Arendt que, em sintonia com as teses da filosofia da história de Walter Benjamin e, portanto, na contramão de uma concepção determinista da história, fundada no princípio de causalidade e na noção de progresso, “procura preservar as rupturas e as discontinuidades que atravessam o passado e que permitem iluminar a abertura do próprio presente” (Idem, p. 261, tradução nossa. No original, leia-se: “[...] procura preservar las rupturas y las discontinuidades que atraviesan el pasado y que permiten iluminar la apertura del propio presente”).

¹⁸³ Ibid., p. 262 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] ofrece la posibilidad de articular lo divergente, sin disolver sus particularidades ni sus tensiones inherentes”.

¹⁸⁴ Cf. HTS, 2008, p. 116.

enleamo-nos em uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou um "caráter" [*character*], na antiga acepção da palavra, com o resultado de que sua unicidade específica nos escapa¹⁸⁵.

A considerar seja *A condição humana* uma celebração da ação em seu poder de entrelaçar, na performance das palavras e dos atos em companhia de outros, o revelar do *quem* e o desvelar do *mundo*, como expressão de uma esperançosa e aguerrida resistência ao totalitarismo e a qualquer modo humano de ser que oblitera a *singularidade* da pessoa e dispensa a *responsabilidade* pelo mundo comum, pode-se perscrutar, nessa diferenciação entre o *quem* e o *que*, na qual insiste Hannah Arendt, uma forma de ressaltar a múltipla e densa significatividade da ação. A seguir nessa direção e cuidando de não se esquecer que o *quem* diz respeito a uma singularidade única e irrepetível e o *que* se refere a uma coleção das constantes características ou habilidades que um indivíduo compartilha com tantos outros, várias assertivas sobre a ação são possíveis. Entre elas, destacam-se: (1) a ação, em sua qualidade reveladora de um *quem* que é único e não tem essência fixa, longe de se reduzir à mera instrumentalidade ou utilidade, trata-se de uma forma de atividade que é um bem em si mesmo; por conseguinte, (2) ela não pode ser a expressão de uma substância interna ao sujeito, preexistente à performatividade de um *quem* que se desvela enquanto interage com os outros, descobre novas perspectivas do mundo se mostrar e revela *quem* se é¹⁸⁶ na fragilidade, na fragmentariedade e na mutabilidade constitutiva da cena pública em que se colocam os assuntos humanos; dessa forma, (3) não há como interpretar a ação – a não ser desvirtuando-a – como uma realização do fim da história¹⁸⁷.

Essa insistência de Arendt na distinção entre o *quem* fenomênico-existencial e o categorial *que* faz ver que, especialmente no âmbito dos assuntos humanos, não se pode dispor de ou lidar com uma pluralidade de *quens* como se tratasse de entidades tangíveis e estáveis de *ques* permeáveis às premissas de uma racionalidade tecnocientífica, afeita aos enquadramentos quantificadores, em sua ânsia de produzir certezas. Assumindo a perspectiva que almeja mais

¹⁸⁵ CH, 2017, p. 224-5.

¹⁸⁶ Destaca-se, aqui, a tríade eu (*self*) – mundo (*world*) – outro (*other*): o mundo como esse espaço-*entre* ou esse momento mediador pelo qual os indivíduos são explicitamente revelados como singularidades únicas, mas também iguais [Distinção e igualdade: os dois aspectos da pluralidade (Cf. CH, 2017, p. 217)], de modo que essa revelação de *quem* se é e de *quem* é o outro sempre se articula com o desvelar de novos e inusitados aspectos do mundo compartilhado por atores que se ligam não pelo consenso, mas pela ação agonística em si (Cf. TCHIR, 2017, p. 35-7).

¹⁸⁷ Cf. Idem, p. 4-5. Essa última conclusão possibilita à Arendt desenvolver uma abordagem crítica tanto à noção de liberdade como soberania, que traz embutida a equivocada ideia de um agente que tem o controle soberano sobre a sua vida, quanto aos projetos (anti)políticos que se norteiam por um *telos* preestabelecido. Um dos graves problemas das abordagens teleológicas, como a da história, é que elas acabam por assumir uma lógica que, qual a ideologia totalitária, acaba por conceber o indivíduo como um acidente, algo supérfluo ante o processo maior ou o propósito final do movimento histórico (Cf. Ibid., 2017, p. 33).

compreender do que definir, ela promoverá a defesa de uma prática democrática participativa sempre aberta à radicalidade da complexidade e da dignidade que envolve ou comporta uma pluralidade de *quens*¹⁸⁸, no seu modo de sempre ser uma “paradoxal pluralidade de seres únicos”¹⁸⁹.

Outras ponderações, igualmente relevantes para a compreensão do *quem* que se revela no processo de, com os demais, desvelar o mundo em seus outros e inusitados modos de ser, são sempre possíveis. Uma delas enfatiza que, por mais que se possa estar atento às armadilhas lexicais, como a destacada acima, não é tarefa fácil trazer a personalidade ou *quem* alguém é à visibilidade do espaço-*entre* os homens. Ela “só pode ser alcançada por alguém que lançou sua vida e sua pessoa na ‘aventura no âmbito público’ – quando, nesse curso, arrisca-se a revelar algo que não é ‘subjetivo’ e, por essa razão, não pode reconhecer nem controlar”¹⁹⁰. Alertará Arendt:

Essa revelação de “quem”, em contraposição a “o que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exhibir ou ocultar –, está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz. [...] mas seu desvelamento quase nunca pode ser alcançado como um propósito deliberado, como se a pessoa possuísse e pudesse dispor desse “quem” do mesmo modo como possui e pode dispor de suas qualidades. Pelo contrário, é quase certo que o “quem”, que aparece tão clara e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto para a própria pessoa, à semelhança do *daimôn*, na religião grega, que acompanha cada homem durante toda sua vida, sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte que só era visível para aqueles que ele encontrava¹⁹¹.

Ao evocar a metáfora do *daimon* para compreender o *quem*, Hannah Arendt sinaliza na direção de uma complexificação ou sofisticação da distinção, pela qual demonstra sua deferência ao espaço público da aparência. Sendo o *daimon* esse mediúnico divino – ora compreendido como gênio, voz da consciência ou guardião – que, embora sussurre aos mortais orientações, nunca se torna visível aos que guarda e orienta, aos próprios atores, mas tão somente àqueles com os quais estes travam interlocução, fica subentendido, nessa perspectiva interpretativo-compreensiva, que o *quem* alcança distinção pela mediação da ação política, isto é, pela performatividade de suas palavras e de seus atos que ganham aparência no espaço público da pluralidade dos homens e cuja significação, por conseguinte, não está sob o seu controle. Nesse espaço, portanto, toda tentativa de auto-estilização¹⁹² está fadada ao fracasso!

¹⁸⁸ Cf. TCHIR, 2017, p. 35.

¹⁸⁹ CH, 2017, p. 218.

¹⁹⁰ HTS, 2008, p. 82.

¹⁹¹ CH, 2017, p. 222.

¹⁹² Cf. nota 169, acima.

Assim, entre as razões pelas quais a ação política requer coragem, pode-se enumerar as seguintes: “O ator abre-se para o julgamento do espectador, arrisca-se a descobrir sobre si mesmo e corre o risco de deixar para trás uma história muito diferente de qualquer outra que tenha, originalmente, imaginado”¹⁹³. Além dessa tríplice razão, que reforça contundentemente a exigência da coragem, há que se destacar que essa ousadia de atuar no domínio público aponta para uma curiosa situação paradoxal: a revelação do *quem* requer deste um corajoso autoesquecimento uma vez que, no âmbito público, a preocupação com a própria vida – a segurança, a privacidade, os interesses mais particulares – perde sua validade ou lugar de prioridade em relação aos princípios mais amplos pelos quais o ator sustenta a si e ancora sua responsabilidade pelo mundo¹⁹⁴.

Essa sua linha de raciocínio que compara a personalidade ao *daimon* grego e reafirma a deferência ao espaço público da aparência, Arendt a retoma em sua “*Laudatio* a Karl Jaspers”, afirmando que “esse *daimon* [...], esse elemento pessoal num homem, só pode aparecer onde existe um espaço público; este é o significado mais profundo do âmbito público, que se estende muito além do que entendemos comumente por vida política”¹⁹⁵. A autora compreende que “esse espaço público é também um âmbito espiritual, [e, portanto] há manifesto nele aquilo que os romanos chamavam de *humanitas*, entendendo por isso algo que era a própria estatura da qualidade humana”¹⁹⁶. Segundo a escritora, essa “qualidade pessoal [qualidade de ser pessoa e não meramente humano¹⁹⁷] de um indivíduo é precisamente a sua qualidade moral”¹⁹⁸.

Reportando à questão do mal e ao caso específico dos criminosos nazistas – objeto de maiores considerações na terceira parte dessa investigação – que caem na impessoalidade quando renunciam a todas as suas qualidades pessoais, como a sinalizar que não restava

¹⁹³ TCHIR, 2017, p. 34 (tradução nossa). No original, leia-se: “The actor opens themselves up to spectator judgment, risks finding out about themselves, and risks leaving behind a story very different from any story they might have originally imagined”.

¹⁹⁴ Cf. Idem, p. 32-3. A própria Arendt enfatiza a necessidade da coragem no sentido político para entrar nesse domínio público, lembrando que não é por causa de perigos particulares que podem afetar os agentes, mas porque, nesse domínio, o cuidado com a vida perdeu sua validade. A coragem liberta os homens de seus cuidados pela vida em prol da liberdade do mundo. Em síntese, a coragem é necessária porque, *na política, a atenção primária nunca é para a própria vida, mas sempre para o mundo* (Cf. Ens – II, 2018, p. 227).

¹⁹⁵ HTS, 2008, p. 82.

¹⁹⁶ Idem.

¹⁹⁷ A origem etimológica da palavra pessoa, derivada do latim *persona*, refere-se, esclarece a própria Arendt (RJ, 2010, p. 74-5), “à máscara do ator, aquela que cobria a sua face ‘pessoal’ individual, indicando para o espectador o papel e a parte do ator na peça. Mas nessa máscara, que era criada e determinada para a peça, havia uma abertura larga no lugar da boca, pela qual soava a voz individual e sem disfarce do ator. É desse soar através que a palavra *persona* derivou originalmente: *per-sonare*, ‘soar através’, é o verbo do qual *persona*, a máscara, é o substantivo. E os próprios romanos foram os primeiros a usar o substantivo num sentido metafórico; na lei romana, *persona* era alguém que possuía direitos civis, em contraste agudo com a palavra *homo*, que denotava alguém que não passava de um membro da espécie humana, [...] sem nenhuma qualificação ou distinção específica”.

¹⁹⁸ RJ, 2010, p. 143.

ninguém a ser punido ou perdoado, uma vez que nada tinham feito por iniciativa própria, seja por bem ou por mal, Hannah Arendt chega à noção de que “o maior mal perpetrado é o mal cometido por Ninguém, isto é, por um ser humano que se recusa a ser pessoa”¹⁹⁹. E, completa a pensadora, “permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas”²⁰⁰.

Para fazer o contraponto à covarde atitude dos que se escondem na impessoalidade, esquivando-se ao risco do desvelar-se no âmbito do domínio público da teia intrincada das interrelações, onde é chamado a assumir a responsabilidade por *quem* revela ser em seus atos e palavras, Arendt, no penúltimo capítulo d’*A condição humana*, traz a figura do ator, padecente ou herói da história. Há que considerar, como já se aludiu, que, diferente da peça ficcional que tem um autor, “a história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível nem invisível porque não é criada, o único ‘alguém’ que ela revela é o seu herói”²⁰¹. Desse modo, para saber *quem* alguém é ou foi precisa-se conhecer a história da qual ele é o herói, sua história de vida, sua *bio*-grafia. Seus feitos ou obras produzidas dizem apenas o *que* ele é ou foi. Esse herói, desvelado na narrativa, não precisa ter qualidades heroicas, lembrará a autora, reportando ao conceito homérico de herói, que diz respeito “a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história”²⁰².

Antes de seguir adiante e tentar ilustrar, num exemplo, essa figura homérica do herói e, dessa forma, traduzir, pela mediação da referência a uma narrativa, o que Hannah Arendt articula conceitualmente, cabe explicitar algumas inquietações que, ao que parece, contribuem para que se vislumbre a complexidade da abordagem arendtiana sobre a revelação do *quem*. Recordar-se, aqui, que o primeiro livro da pensadora judia narra a história de uma mulher que, sem lugar no espaço público para dizer a que veio, faz de tudo para tomar parte no rol daqueles que têm direito à palavra: esta foi Rahel Varnhagen, que logrou deixar, de herança, “a história de uma falência e de um coração rebelde”²⁰³. Essa, certamente, é a sina de muitos *quens* que ficaram na quase obscuridade de um ninguém e é o que permite indagar sobre a disputa pelo direito a aparecer. Num contexto em que tal direito parece estar negado àqueles que –

¹⁹⁹ Idem, p. 177.

²⁰⁰ Ibidem.

²⁰¹ CH, 2017, p. 230.

²⁰² Idem, p. 231.

²⁰³ RV, 1994, p. 188. Nos anos de 1937-1938, Arendt “termina o projeto ‘o problema da assimilação Alemã-Judaica, pelo exemplo da vida de Rahel Varnhagen’. Nesse projeto, ela intentava escrever a biografia de Rahel como ela mesma teria escrito e chamava sua atenção a tentativa desesperada de se integrar a sociedade ao seu redor. Pessoalmente, contudo, Hannah [Arendt] preferia assumir a posição de pária a essa forma de assimilação” (KOHN; FELDMAN, 2016, p. 841). Esta obra, no entanto, só foi publicada em 1958, passados 20 anos de sua elaboração.

renegados, esquecidos ou lançados ao submundo de uma vida infame – pouca ou nenhuma chance têm de figurar em uma história ou narrativa heroica, coloca-se, mais uma vez hoje, essa reivindicação, como uma questão política maior, o que só enriquece e complexifica a abordagem arendtiana²⁰⁴.

Nessa linha de complexificação da compreensão arendtiana e reportando ao tema da natalidade, anteriormente abordado, pode-se observar que múltiplas são as possibilidades interpretativo-compreensivas do evento do nascimento, a recém-chegada de um novo rebento ao mundo. É possível compreendê-lo, como aqui se tem feito, como a expressão viva das promessas de aparição e de liberdade que irão tornar-se realidade, mediante o discurso e a ação, no emergir da singularidade na visibilidade do espaço público, celebrada, por Arendt, como um segundo nascimento; porém, é bem possível também, na esteira das provocações de Beatriz Porcel, complexificar essa compreensão. Sem romper com o pressuposto de que o *quem* é na medida que aparece em público e sem perder de vista que a esfera política continua a ser o lugar por excelência dessa aparição da singularidade, é plausível entrever que este *quem* trata-se de alguém que se revela na dinâmica das relações da esfera política, mas – a considerar ser, o fato do nascimento, o primeiro modo de aparecer – é, da mesma forma, alguém que dela se aparta, compreendendo-se, aqui, o público como espaço que extrapola o domínio do político no sentido mais estrito do termo e a ação como um modo de relacionar-se com o mundo, do qual os novos são o resultado²⁰⁵. Pondera Porcel que

Arendt se encontra, aqui, entre duas noções do *quem* como aparição: porque o simples fato de ser humano já é ação no sentido de que sua presença interrompe o dado e introduz uma dimensão original – é a novidade do novo nascido, seja qual for o seu destino. Neste sentido, o *quem* não faz milagres, cada *quem* é um milagre²⁰⁶.

Segundo acrescenta a comentadora argentina, o pensamento arendtiano encontra-se entre duas vertentes compreensivas: “uma concepção grega ou romana sobre o herói celebrado por seus atos e uma concepção da pessoa segundo a qual toda vida, até a mais áfona, é vida de um *quem*”²⁰⁷. Se a primeira aparece mais fortemente presente em sua obra, a segunda está subentendida em sua abordagem da condição humana da natalidade. Se, de acordo com a primeira, *quem* se é se revela, pela palavra e pela ação, na visibilidade do espaço público; na

²⁰⁴ Cf. PORCEL, 2018, p. 132-134.

²⁰⁵ Cf. Idem, p. 134.

²⁰⁶ Ibidem (tradução nossa). No original, leia-se: “Arendt se encuentra aquí entre dos nociones del *quién* como aparición: porque el simple hecho de ser humano ya es acción en el sentido de que su presencia interrumpe lo dado e introduce una dimensión original – es la novedad del nuevo nacido cualquiera sea su destino. En este sentido el *quién* no hace milagros, cada *quién* es un milagro”.

²⁰⁷ PORCEL, *op. cit.*, p. 134-5 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] una concepción griega o romana sobre el héroe celebrado por sus actos, y una concepción de la persona según la cual toda vida, aún la más áfona, es vida de un *quién*”.

perspectiva da segunda, no ato do nascimento, “o ser humano a quem a ação dá à luz o faz aparecer aos olhos dos demais”²⁰⁸. Essa aparição do *quem*, compreende a abordagem arendtiana, é um milagre, um vir ao mundo de lugar nenhum, um começo absoluto...! Coisa essa que, como diz a própria Arendt, encontrou “sua expressão talvez mais gloriosa e mais sucinta nas breves palavras com as quais os Evangelhos anunciaram sua ‘boa-nova’: ‘Nasceu uma criança entre nós’”²⁰⁹.

Se é pelas palavras e pelos atos em companhia de outros que *quem* alguém é se revela e, nesse revelar-se, insere-se no mundo comum e humano, tal inserção – cujo “impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa”²¹⁰ – é como um segundo nascimento. Essa tomada de iniciativa, que Arendt designa como o agir, em seu sentido mais amplo, pode assumir diversas configurações, do que decorre que muitas são as maneiras de ser *quem* se é ou de alguém ser. Aliás, aqueles a quem Arendt homenageia em *Homens em tempos sombrios* mostra claramente quão plural é a ação e como, em cada um, ela assume a mais diversa forma ou expressão: Lessing, Rosa Luxemburgo, Jaspers, Hermann Broch, Benjamin, Brecht e outros que, em sua maioria, não foram políticos profissionais²¹¹. Nesse mesmo sentido em que vários são os modos de a ação se configurar, múltipla pode ser a forma de cada um ser o herói de uma história ou de cada um contribuir, com sua iniciativa, para um mundo comum e humano.

Se, pois, fica sinalizado que a distinção de *quem* alguém é comporta outros critérios para além da publicidade, assume-se, no que segue, como um outro critério autenticamente arendtiniano, aquele que considera que qualquer um cuja vida ou trajetória seja suscetível de ser narrada figura, na durabilidade da memória, como um *quem* que emergiu e encontrou o seu lugar na trama do mundo. Assim, sendo o entrelaçado das palavras, em sua função narrativa, aquilo “que distingue a vida como *zoé* da vida como *bios*”²¹², resta fazer o experimento imaginário de vislumbrar, nos caminhos e descaminhos de *quem* menos se espera, o emergir da mais genuína singularidade.

Por derradeiro, no entanto, cabe lembrar que, “em seu percurso, Hannah Arendt atribuiu grande importância à ‘narrativa’ e à ‘experiência’ como meios de alcançar a compreensão das

²⁰⁸ Idem, p. 135 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] el ser humano a quien la acción hace nacer lo hace aparecer a los ojos de los demás”.

²⁰⁹ CH, 2017, p. 306.

²¹⁰ Idem, p. 219.

²¹¹ Cf. PORCEL, 2018, p. 136, nota 22.

²¹² Idem, p. 136, nota 23 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] que distingue la vida como *zoé* de la vida como *bios*”.

coisas”²¹³. Numa época em que as metanarrativas foram postas em xeque e em que as categorias universais tornaram-se fugidias, Arendt – que sempre pressupôs que “o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado”²¹⁴ – exaltará o valor existencial e epistemológico da experiência. Testemunha Celso Lafer, a partir de suas vivências como aluno²¹⁵, que “experiência, narrativa e pensamento estão indissolúvelmente interligados em Hannah Arendt”²¹⁶: por considerar que o pensamento se localiza no que não é ainda teoria, ela vislumbrou, no experimento narrativo, uma via de articular – desde o lugar do outro – o perfil político de toda uma época na dispersão de seus fragmentos²¹⁷.

Num contexto em que a ruptura do fio da tradição é um fato incontornável e, por conseguinte, a “inadequação do conhecimento tradicional para dar conta do ineditismo que caracterizou o século XX”²¹⁸ tornou-se patente, Hannah Arendt encontrará no recurso à narrativa um modo de exercitar, em seus ensaios de pensamento político, o desafio da mentalidade alargada, como a sinalizar uma forma de fazer frente às dificuldades epistemológicas do julgar. É, pois, em sintonia com esse modo de articular uma compreensão das coisas que o experimento a seguir – de considerar a revelação do *quem* arendtiano desde a narrativa das peripécias de Antônio Balduino, personagem de Jorge Amado – se justifica. Hora de seguir, então, de onde, atrás, se digressou.

Para bem ilustrar a figura homérica do herói, vários são os exemplos possíveis. Do universo da literatura brasileira, pode-se recordar de Jorge Amado, que, no mesmo ano em que Arendt publicou *A condição humana*, 1958, lançara um dos seus mais aclamados romances: *Gabriela, cravo e canela*. Mas, o Jorge que a todos apresentou a *Gabriela* foi, sem dúvida, forjado no Jorge Amado que, “ainda em seus verdes vinte anos”²¹⁹ brindou seus leitores com o romance de formação *Jubiabá*. Interessa destacar, aqui, a figura do seu protagonista central: Antônio Balduino, o Baldo lá do morro do Capa-Negro, periferia de Salvador, “cidade negra da Bahia de Todos-os-Santos e do pai de santo Jubiabá”²²⁰. De lá ele desceu para viver uma

²¹³ LAFER, 2018, p. 51.

²¹⁴ EPF, 2016, p. 41.

²¹⁵ Em seu ensaio “Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt”, Celso Lafer (2018, p. 51-73) conta sobre o curso “Government 561”, que abordava as experiências políticas do século XX, ministrado pela professora visitante Hannah Arendt, na Universidade de Cornell, onde ele inicia seus estudos de pós-graduação, no ano de 1965. Segundo Lafer, Arendt propôs, aos seus alunos, o desafio de elaborar uma biografia imaginária a partir da qual articulassem uma leitura sobre os eventos do século XX e as experiências políticas dele provenientes (Cf. Idem, p. 61).

²¹⁶ Ibid., p. 53.

²¹⁷ Cf. LAFER, 2018, p. 70.

²¹⁸ Idem, p. 57.

²¹⁹ DIMAS, 2008, p. 330.

²²⁰ AMADO, 2008, p. 101.

saga que foi mais a luta para se fazer gente. Nesse sentido, é metafórica a primeira imagem com que se abre o romance: Baldo, o lutador de boxe, nos desvarios de seus altos e baixos.

Nos anos de aprendizado de Antônio Balduino²²¹, muitos foram os descaminhos rumo à glória: “apaixona-se por uma branquela riquinha, lidera gangue de rua, peita moleque maior do que ele, vira lutador, disputa mulheres, trabalha em circo, escreve sambas, vende-os, assassina adversários, vira estivador, transforma-se em líder de greve”²²². Se moralmente questionável em várias de suas façanhas, pode-se, igualmente, afirmar que nunca ficara cego do “olho da piedade”²²³. Se Baldo, em algum momento, é o anti-herói que chega a pensar que “afinal a vida é besta, que não vale a pena viver”²²⁴, não desiste, no entanto, de saltar de cabeça – não mais no mar para a morte, como fizera Viriato, o anão, ou o velho Salustiano e outros tantos que ficaram no anonimato, mas... – no redemoinho do mundo e de aí, fazendo o que fez, perambulando pelas ruas e pelas feiras das cidades por onde passou, buscar seu caminho de casa²²⁵ ou, melhor seria dizer, seu próprio caminho, num jeito singular de forjar a própria trajetória, mesmo porque, convém não esquecer, “um negro valente não se mata, a não ser para não se entregar à polícia. E um homem de vinte e seis anos ainda tem muito que viver, ainda tem que brigar muito para merecer um abc”²²⁶.

Ele que “fizera o abc de Zumbi dos Palmares, onde cantava a vida que imaginava para o seu herói”²²⁷, sonha em ter a narrativa da sua vida de malandro que – por assumir o rebento da branquela, filha de rico Comendador, que acabou no amargor da prostituição lá pelas baixas da ladeira do Tabuão, de onde “as mulheres só saem para o cemitério”²²⁸ – desembocou na operária vida de estivador e na façanha de líder grevista que, ao narrar a labuta da vida de tantos com os quais se deparou em suas errâncias andarilhas, desperta e mobiliza os seus companheiros para a peleja da vida, justo “ele [que] não contou nenhuma história bonita, não bateu em ninguém, não fez [– matuta ele, ainda sem dar conta de compreender –] um ato de

²²¹ Alusão indireta ao clássico *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de J. W. Goethe, referência maior entre os romances de formação, gênero ao qual se filia a referida obra de Jorge Amado.

²²² DIMAS, 2008, p. 326-7.

²²³ No romance *Jubiabá*, o pai de santo cujo nome dá título à trama personifica a consciência moral dos demais moradores do morro e sua lição moral pode ser condensada na contraposição *olho da piedade* x *olho da ruindade*. Ninguém entendia, mas todos tremiam quando pai Jubiabá dizia: “*Oju anum fó ti iká, li oku*” (AMADO, 2008, p. 95). Antônio Balduino, no entanto, bem sabia o que o pai de santo queria dizer: é ruim fechar o olho da piedade, fica só o olho da ruindade (Cf. Idem, p. 137).

²²⁴ AMADO, 2008, p. 239.

²²⁵ Cf. Idem, p. 137.

²²⁶ Ibid., p. 239. O “abc” trata-se de uma narrativa que, na rima dos versos, mantém viva, na memória, a trajetória heroica e singular de alguém que se tornou, de alguma forma, referência exemplar, ficando, assim, resguardados do esquecimento, os seus feitos e as suas palavras.

²²⁷ AMADO, *op. cit.*, p. 248.

²²⁸ Idem, p. 270.

coragem”²²⁹. Antônio Balduino, que nunca deitara com a branca Lindinalva, mas que só dela fora em todas as mulheres com as quais estivera, saltou da malandragem para o palco da ação política onde descobre, com os seus pares, a força dos que não fogem à luta. E, descobrindo isso, “foi como se nascesse de novo”²³⁰.

Por fim, o *abc de Antônio Balduino* ganhou fama e correu de boca em boca pelas ruas e becos, feiras e botequins das redondezas do Mercado Modelo da soteropolitana cidade... A história cantada do “*negro valente e brigão / desordeiro sem pureza mas bom de coração / conquistador de natureza furtou mulata bonita / brigou com muito patrão... morreu de morte matada mas ferido à traição*”²³¹ situa bem a metáfora do herói no contexto da reflexão arendtiana. Pode-se dizer que ele, o Balduino herói, é todo aquele – que, no exercício dos permutáveis papéis que o mundo lhe atribui, faz parte do teatro do mundo²³² – cuja singularidade se expressa na coragem de se lançar na imprevisibilidade e na irreversibilidade da ação, precipitando-se na aventura do domínio público, o espaço-*entre* os homens, num ato de afirmação da liberdade²³³ que dá significado tanto ao *mundo* quanto à *quem* alguém seja²³⁴ e que já se encontra “presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma estória própria”²³⁵.

Se, como expressa Young-Bruehl, “o mundo comum – o mundo entre os homens – dura enquanto os homens se preocupam com ele e são capazes de salvá-lo”²³⁶, os atos humanos, como os de Antônio Balduino, por exemplo, durarão enquanto os homens, cantando os versos do seu *abc*, mantiverem vivas na memória e falarem uns com os outros – seja enquanto riem e bebem uma dose de cachaça num boteco sujo qualquer seja na gravidade da peleja dos estivadores em luta – sobre as suas heroicas desventuras, que fizeram dele o que mais ninguém é, uma singularidade única, diferente de tudo que já existiu, existe ou possa vir a existir²³⁷, não só pelas bandas da Bahia, mas de outro canto qualquer. Os atos do Baldo – que desceu lá do

²²⁹ Ibid., p. 287.

²³⁰ AMADO, *op. cit.*, p. 284.

²³¹ Idem, 323 (destaque nosso).

²³² Cf. RJ, 2010, p. 76.

²³³ Hannah Arendt, em seu ensaio “Que é liberdade?” (EPF, 2016, p. 188-220), compreende que “o fenômeno da liberdade não surge absolutamente na esfera do pensamento [...], [mas tem, como] seu campo original, o âmbito da Política e dos problemas humanos em geral [...], [de modo que] ao falarmos do problema da liberdade [...] [devemos sempre ter em mente] o problema da política e o fato de o homem ser dotado com o dom da ação” (Idem, p. 191). Está claro, para Arendt, que não se pode conceber ação e política fora da conexão com a experiência da liberdade. Dirá ela: “A *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (Ibid., p. 192).

²³⁴ Cf. TASSIN apud ASSY, 2008, p. 144.

²³⁵ CH, 2017, p. 231.

²³⁶ YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 433.

²³⁷ Cf. CH, 2017, p. 10.

morro do Capa-Negro ainda menino, tornou-se o imperador das ruas de Salvador e, em suas andanças que, às vezes, pouco faltavam para parecer mentecaptas – desembocou no palco da luta política em que os homens, articulando discurso e ação em meio à pluralidade de seus loquazes atores, ousam dar início a algo novo. Esses atos humanos, exatamente esses que conspiram por começar algo novo e romper toda previsibilidade, “refletem a natalidade humana [...] e ultrapassam a mortalidade continuando a viver na memória dos homens após a morte de seu autor”²³⁸.

A bem da verdade, a ação autêntica transcende ao seu próprio autor, isto é, àquele que a inicia. E, em sendo assim, onde ela desembocará, ultrapassando a existência singular do seu iniciador, é sempre algo que não se pode prever e até mesmo é difícil imaginar. A bem da verdade, o desdobrar de uma ação é sempre de uma façanha...! Se o ator é sujeito do iniciar, a trajetória de sua ação conforma uma história que não lhe pertence e sobre a qual, por conseguinte, ele não tem o menor controle. Na narrativa de sua vida ou dos seus ditos e feitos, e este é o caso de Antônio Balduino, ele se inscreve como personagem de uma atuação que outros se encarregam de contar e para os quais seus significados, mais plenamente, se revelarão. É por intermédio desses outros, que relatam a sua história, que o agente da ação mostra *quem*, de fato, é. Portanto, a autêntica identidade de *quem* alguém é se desvela como identidade do personagem de uma biografia, da qual ele mesmo não é o autor. A singularidade de Balduino reluz ou ganha a sua aparência no memorial do seu abc, narrado e cantado quando ele, dessa vida, já partira. Do que se pode concluir que toda ação genuína vai sempre além de si mesma e foge ao controle daquele que a iniciou, de maneira que “a trama narrativa que constrói o ator-personagem de algum modo não lhe pertence, e necessita ser recriada com a história que os outros relatam”²³⁹.

Essa história, no caso, o *abc* de Antônio Balduino, é a reunião das estórias que Baldo incorporou no tempo que foi do seu nascimento à sua morte e nas quais foi moleque criado, lá no morro do Capa-Negro, por tia que endoidou, mendigo, boxeur, fazedor de sambas, galanteador nas redondezas do cais, desordeiro, capaz até de matar um por causa de uma menina e, por isso, fugir em desatino e retornar às ruas da Bahia, onde um dia fora rei, para descobrir-se líder grevista... Essas peripécias todas compuseram, nos simétricos versos do narrador de suas aventuras e desventuras, a sua *bio*-grafia, a história de um herói que, nas tramas e nas intrigas que protagonizou na teia das relações humanas, conferiu singularidade à sua existência.

²³⁸ YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 434.

²³⁹ BÁRCELA, 2006, p. 193 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] la trama narrativa que construye el actor-personaje de algún modo no le pertenece, y necesita ser re-creada con la historia que los otros relatan”.

Desde o primeiro que narrou, num abc, as estórias do negro Balduíno, elas foram contadas e recontadas não se sabe por quantos mais, de modo que a memória de suas palavras e de seus feitos encontraram guarida contra a futilidade corrosiva da ação e do discurso, em sua tendência de sempre esvair-se no redemoinho do tempo. Esse ato de imortalizar, num abc, as heroicas desventuras de Antônio Balduíno permite lembrar de uma Hannah Arendt que – em sua clara compreensão não-cristã do mundo comum, preocupada com o fenômeno da deserção da política e a conseqüente perda do âmbito público do mundo na modernidade – dirá, sinalizando para uma das sendas pelas quais enveredar o exercício do juízo: “Talvez a mais clara evidência do desaparecimento do domínio público na era moderna seja a quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade”²⁴⁰.

Mas, convém aqui não esquecer que esse exercício de perscrutar e revelar um sentido aos feitos e às palavras do ator, articulando, numa história, os vários papéis que desempenha na rede das relações que constituem o mundo da aparência, leva o narrador a deparar-se com a fugacidade do dizer e do agir que, dessa forma, trazem à tona a fragilidade dos assuntos humanos. Nesse ínterim, grande é a tentação de revestir as várias estórias com a moldura das garantias e certezas, próprias de um roteiro de ficção sobre o qual se tem total controle. Dar à intangível teia das relações humanas, onde tudo o que é de um jeito poderia ter sido de outro, a confiabilidade de uma hipótese indubitável diz da grande tentação que diversas filosofias da história buscaram materializar, a pretensão de de tudo dar conta com uma chave de leitura perfeita – providência divina, mão invisível, astúcia da razão, espírito absoluto, luta de classes... – capaz de articular, numa metanarrativa, um sentido que tudo alinhava de maneira completa, cabal e definitiva.

O problema de tais meganarrativas, que tudo articulam, numa totalidade de sentido, a partir de suas hipóteses perfeitas, é que a história, enquanto memória dos feitos e das palavras mediante os quais um *quem* aparece e pode ser reconhecido, não é uma peça ficcional com começo e fim determinados por um autor onipresente. Toda história traz as marcas da ilimitabilidade, da imprevisibilidade, da inconfiabilidade e das incertezas reveladoras da fragilidade dos assuntos humanos. Trata-se de uma trama de atos e palavras, não de ideias ou premissas de um entendimento que, na concatenação lógica de suas deduções, tudo alinhava numa totalidade articulada capaz de antecipar o sentido do que, conjectura-se, seja um simples desdobrar de ocorrências previsíveis.

²⁴⁰ CH, 2017, p. 68.

Mas, essa tentação, resguardadas as proporções, está também presente na tentativa de toda narrativa que, no uso dos seus recursos discursivos, busca dar conta da dimensão fenomênica e agonística da singularidade de um *quem*. Há de se reconhecer que em toda singularidade permanece, como um traço de sua constituição, “uma tensão insuperável entre a inatingível e imprevisível identidade fenomênica e a pretensão de manutenção do si da identidade narrativa”²⁴¹. Ante à frustração experimentada por um narrador tomado por uma expectativa de corte cartesiano, a concepção arendtiana assume um viés mais nietzschiano, que pode ser apreciado

[...] tanto na provisoriade como no caráter inerentemente conflitivo e agonístico da revelação do quem. Não há, em Arendt, uma síntese do heterogêneo nem uma primazia da concordância sobre a discordância, mas a identidade se manifesta em um amálgama de tensões e conflitividades irresolúveis²⁴².

Enfim, é como disse Riobaldo, ator-personagem de outra aclamada narrativa, em sua discreta e sertaneja sabedoria, como que a sinalizar para ver se as pessoas, quem sabe, enxerguem o óbvio:

O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que a vida me ensinou. Isso que me alegra, montão²⁴³.

Assim, talvez, e não mais que talvez, se possa concluir dizendo que só no fugaz momento da ação, nem antes nem depois, justamente quando a singularidade, em sua unicidade e espontaneidade, é atualização da promessa de liberdade, o *quem* se coloca e se dá por inteiro. Porém, como dito acima, não há narrativa capaz de esgotar o lampejo do que aparece no fluxo da performance das palavras e dos atos em companhia de outros. Dito isto, fica esclarecido que essa foi a tentativa que se deu aqui: fazer um caminho de sinalizações do *quem* arendtiano. Mesmo porque diferente não poderia ser, uma vez que, como alertara a própria Arendt, “o fato é que a manifestação do ‘quem’ ocorre da mesma forma que as manifestações, notoriamente duvidosas, dos antigos oráculos, que, segundo Heráclito, ‘não revelam nem escondem com palavras, apenas sinalizam’”²⁴⁴.

²⁴¹ DI PEGO, 2016, p. 280 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] una tensión irrebasable entre la inasible e impredecible identidad fenoménica y la pretensión de mantenimiento del sí de la identidad narrativa”.

²⁴² Idem, p. 282 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] tanto en la provisionalidad como en el carácter inerentemente conflitivo y agonal de la revelación del quién. No hay en Arendt una síntesis de lo heterogéneo ni una primacía de la concordancia sobre la discordancia, sino que la identidad se manifiesta en una amalgama de tensiones y conflictividad irresolubles”.

²⁴³ ROSA, 2015, p. 31.

²⁴⁴ CH, 2017, p. 225 (Hannah Arendt faz referência ao fragmento 93, de Heráclito: “*Oute legei oute kryptei ala sēmainei*”). Cf. BORNHEIM, 1993, p. 35-46, sobre os fragmentos e a doxografia de Heráclito.

3.2 PENSAMENTO E JUÍZO: D'OUTROS MODOS DE ENTRELAÇAR SINGULARIDADE E RESPONSABILIDADE

A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu²⁴⁵.

É desde a perspectiva da *Vita activa* que Hannah Arendt abordará as atividades espirituais. Em sua obra *A vida do espírito* a pensadora deixará claro que “a descrição fenomênica das atividades mentais instaura em primeiro plano a necessidade de investigar a vida do espírito a partir das categorias mundanas da aparência”²⁴⁶. Ela é consciente de que o pensamento está atrelado às experiências vividas porque delas ele deriva²⁴⁷ e de que o juízo, enquanto é “a manifestação do vento do pensamento”²⁴⁸, encontra-se na confluência desse duplo esforço de resgate da dignidade da política e de recuperação da dignidade das atividades espirituais e, aí situado, cumpre o papel fundamental de estabelecer ponte entre o pensar e o agir, a filosofia e a política, a vida do espírito e a *vita activa*.

As atividades de pensar e de julgar, às quais se acrescenta a de querer, são atividades espirituais básicas. Elas são autônomas, no sentido de que não são condicionadas por nenhuma das condições da vida ou do mundo, obedecendo apenas às leis inerentes à própria atividade. Daí que, embora condicionados existencialmente, os homens podem *julgar*, afirmativa ou negativamente, a sua realidade; *querer* o impossível, como a vida eterna; e *pensar*, especulativamente, de maneira significativa sobre o desconhecido e o incognoscível²⁴⁹. As atividades espirituais também se caracterizam – desde o prisma do mundo das aparências – por uma invisibilidade que as dota da capacidade de ser sem ser manifesto aos olhos, trafegando pelo universo da interioridade do ego pensante, volitivo e judicativo numa contraposição à exterioridade da experiência sensível²⁵⁰. A exigência inerente às atividades do espírito de transcender a pura imediatez do que lhe desperta a atenção, caracteriza-as como portadoras de um não contentamento com o seu objeto tal como lhe é dado. Acrescenta-se, ainda, como característico às atividades do espírito, devido à sua natureza reflexiva, a capacidade de se

²⁴⁵ VE, 2009, p. 216. Cf. RJ, 2010, p. 257.

²⁴⁶ ASSY, 2016, p. 26.

²⁴⁷ Cf. Ens – II, 2018, p. 449.

²⁴⁸ VE, 2009, p. 216.

²⁴⁹ Cf. Idem, p. 88-89.

²⁵⁰ Cf. Ibid., p. 90-91.

realizar como um experimento do eu consigo mesmo, testemunhando uma dualidade inerente à consciência²⁵¹.

O capítulo que segue objetiva perscrutar, pela abordagem do pensamento e do juízo, outros modos do entrelaçar de singularidade e responsabilidade na obra arendtiana. Parte-se, aqui, da compreensão de que, embora distintas, tais atividades interligam-se. Como indicado, a atividade de pensar, em sua socrática função maiêutica, costuma lançar aquele que se aventura no pensamento no turbilhão de um vendaval que abala e sacode para longe aquelas opiniões e julgamentos que têm o (mau) hábito de assumir, em cada um, ares de irretocável universalidade. Assim, esvaziado dos padrões e das regras gerais aos quais se é tentado subsumir os casos particulares, o sujeito julgante está preparado, naquilo que dele depende, para o exercício do julgar, ou seja, para sair ao encontro dos fenômenos e encará-los de frente, sem os subterfúgios de um sistema de verdades preconcebido²⁵².

É importante enfatizar, desde já, como esclarece a própria Arendt, que

A faculdade de julgar os particulares (como Kant a descobriu), a capacidade de dizer “isto está errado”, “isto é belo” etc., não é a mesma coisa que a faculdade de pensar. O pensar lida com os invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes; o julgar sempre diz respeito a particulares e a coisas próximas. Mas os dois estão interligados de um modo semelhante a como a consciência de si mesmo (*consciousness*) e a consciência (*conscience*) estão interligadas. Se o pensar, o dois-em-um do diálogo silencioso, realiza a diferença dentro de nossa identidade como ela é dada na consciência de si (*consciousness*), e desse modo resulta na consciência como seu subproduto, então o julgar, o subproduto do efeito liberador do pensar, empresta realidade ao pensar, torna-o manifesto no mundo das aparências, no qual nunca estou sozinho [...] ²⁵³.

A abordagem sobre a faculdade de julgar, que será objeto da segunda parte deste capítulo, privilegiará a arendtiana interpretação heterodoxa, não canônica, da *Crítica do juízo* de Kant. Por este caminho, vislumbra-se, nos escritos da pensadora, a tentativa de ensaio de uma racionalidade intersubjetiva, isto é, “uma racionalidade que não seja instrumental, ao lidar com a pluralidade e articular suas tensões”²⁵⁴. Já na primeira parte, que vem logo em seguida, o desafio é outro: se, n’*A condição humana*, Hannah Arendt objetivava pensar sobre o que se faz, o seu projeto, na primeira parte d’*A vida do espírito*, será o de descobrir, como ela mesma diz, “o que estamos ‘fazendo’ quando nada fazemos a não ser pensar?”²⁵⁵.

²⁵¹ Cf. VE, 2009, p. 92-93.

²⁵² Cf. ARENDT apud YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 394. Como enfatiza Jerome Kohn (2010, p. 26), “se o julgamento é exercitado, os fenômenos são enfrentados na sua realidade contingente”.

²⁵³ RJ, 2010, p. 257. Cf. VE, 2009, p. 215-6.

²⁵⁴ PEREIRA, 2011, p. 195

²⁵⁵ VE, 2009, p. 22. Comenta Vanessa Almeida (2011, p. 150): “Posta essa mudança de ênfase na obra de Arendt, é possível identificar duas fases nela: uma primeira voltada, sobretudo, para a política, e uma segunda voltada prioritariamente para as atividades do espírito. Essas duas fases, entretanto, não representam momentos isolados.

3.2.1 Pensamento, singularidade e responsabilidade: do desafio de compreender à conexão entre pensamento, memória e moralidade

Atento à articulação entre pensamento, singularidade e responsabilidade, este primeiro tópico divide-se em duas partes: num primeiro momento, uma vez que se compreende que “o pensamento é uma atividade ocupada com o que acontece, e não raciocínio ou contemplação”²⁵⁶, ater-se-á a uma circunscrição ou caracterização da atividade de pensar. Para tal, será feito o seguinte percurso: inicialmente, a atenção estará voltada para a distinção kantiana entre pensar e conhecer, a partir da clássica contraposição entre razão e intelecto e, por decorrência, entre significado e verdade; em seguida, dedicará à questão fundamental da primazia da aparência, a partir da metáfora do espectador pitagórico que, mirando nos acontecimentos ou situando-se no âmbito das experiências vividas, permite divisar que o desafio maior da atividade de pensar consiste mesmo em compreender o que acontece; por fim, focará na figura paradigmática de Sócrates, o amante das perplexidades, no qual Arendt encontra inspiração para refletir sobre os desafios e os perigos implicados no exercício do pensar. Num segundo momento, o texto abordará a relação entre pensamento e memória, realçando – pela tematização da dualidade do *dois-em-um* da consciência e pela abordagem dos princípios da consistência e da pluralidade, inerentes à própria atividade de pensar – um dos modos de entrelaçar singularidade e responsabilidade que, no quinhão da obra de Hannah Arendt que tece considerações sobre o pensar e o rememorar, é a tradução do mais humano modo de deitar raízes e de cada um assumir seu lugar no mundo comum.

3.2.1.1 A atividade de pensar: o desafio de compreender o que acontece

Embora se possa verificar em pensadores anteriores como Heidegger²⁵⁷ a preocupação com a questão do pensamento, será em Hannah Arendt que se encontrará uma *experiência* como ponto de partida para as suas especulações acerca das atividades do espírito, notadamente a atividade de pensar. Trata-se da experiência de deparar-se, no dizer dela, com a “banalidade do

Seus escritos filosóficos têm como base sua dedicação anterior aos conceitos de política, ação e espaço público – aqui está o fundamento imprescindível para compreender sua abordagem posterior das faculdades do espírito”.

²⁵⁶ AGUIAR, 2002, p. 83.

²⁵⁷ Heidegger exerceu significativa influência na articulação da compreensão arendtiana sobre a faculdade do pensamento. Nele já se encontra a constatação de que “o que mais requer se pensar em nosso tempo problemático é o fato de que nós, todavia, não pensamos” (HEIDEGGER, 2005, p. 27, tradução nossa. Na versão em espanhol, leia-se: “[...] lo que más requiere pensarse en nuestro tiempo problemático es el hecho de que nosotros no pensamos todavía”). Não que os indivíduos não pensam, completará ele, no sentido de não serem capazes, mas que resistem a pensar.

mal”²⁵⁸, referindo-se ao fato de, ao assistir ao julgamento de Adolf Eichmann em Jerusalém, dar-se conta não da estupidez, mas da irreflexão, da ausência de pensamento que, aliás, constatará ela, é “uma experiência tão comum em nossa vida cotidiana, em que dificilmente temos tempo e muito menos desejo de parar e pensar”²⁵⁹. É, pois, por esta via, como num ensaio especulativo sobre a privação de pensamento e suas consequências, que a autora entrará na seara das atividades espirituais.

Ao refletir sobre a atividade de pensar no sentido mais estrito do termo, Arendt compreende que esta corresponde a um impulso genuinamente humano que se manifesta como uma necessidade, inerente ao ser pensante, de compreender o mundo em que vive e de refletir sobre o lugar que nele ocupa, o que situa o pensar para além dos limites do raciocínio ou da contemplação e é o suficiente para fazer da habilidade de pensar algo mais que um instrumento para conhecer e agir. É esse compreender o significado daquilo que lhes ocorre que faz com que os homens experimentem, realmente, o estar vivos. Inspirando-se em Sócrates, ela dirá: “Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos”²⁶⁰.

Para a distinção que interessa à autora retomar e que será um dos pressupostos basilares da reflexão que desenvolverá n’*A vida do espírito* importa afirmar que Hannah Arendt compreende que a atividade de pensar “surge da necessidade de a razão buscar um sentido”²⁶¹. A referência de fundo, aqui, é a clássica distinção entre razão (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*), implementada por Immanuel Kant, em seu esforço por conferir maior amplitude ao exercício do pensar, abrindo caminho para o pensamento especulativo²⁶². A base mais elementar dessa distinção, segundo o pensador, está no fato de que “os conceitos da razão nos servem para conceber [*begreifen*, compreender], assim como os conceitos do intelecto nos servem para apreender percepções”²⁶³. Enquanto é próprio do intelecto (*Verstand*) desejar apreender o que

²⁵⁸ VE, 2009, p. 17.

²⁵⁹ Idem, p. 19.

²⁶⁰ Ibid., p. 214.

²⁶¹ FRY, 2010, p. 120.

²⁶² Em seu projeto de refundação da metafísica, isto é, de superação da carcomida metafísica dogmática, Kant, no âmbito de sua *Crítica da razão pura*, promove um resgate da multidimensionalidade da razão. Na obra, ele esclarece que “a razão não produz, propriamente, conceito algum, apenas *liberta o conceito do entendimento* das limitações inevitáveis da experiência possível, e tenta alargá-lo para além dos limites do empírico, [...] [de modo que] as ideias transcendentais não são, em verdade, mais que categorias alargadas até ao incondicionado” (KANT, 2013, B435-B436, p. 381, destaque do autor). Nesta linha de conceptualização, trata-se, pois, a ideia, de uma representação à qual não corresponde nenhum dado sensível. Um exemplo é a ideia de liberdade, que acontece sem causa ou constrangimento. Sobre o cânone da razão pura e este uso especulativo da razão, cf. Idem, B823-B828, p. 633-36.

²⁶³ Ibid., B367, p. 307.

é dado aos sentidos, a razão (*Vernunft*) almeja compreender o significado do que é dado aos sentidos. Tal distinção colocará, em dois campos diferentes, duas atividades espirituais, cujos interesses são igualmente díspares: de um lado, a faculdade de pensar e seu interesse pelo significado; de outro, a faculdade de conhecer e seu interesse pela cognição.

A faculdade de pensar situa-se na esfera da razão que, em seu interesse pelo incognoscível, projeta-se para além dos limites da cognição e do intelecto e não tem sua necessidade “*inspirada pela busca da verdade, mas pela busca do significado. E verdade e significado não são a mesma coisa*”²⁶⁴. Já a faculdade de conhecer, comprometida com a cognição, “cujo critério mais elevado é a verdade, deriva esse critério do mundo das aparências no qual nos orientamos através das percepções sensoriais”²⁶⁵. Isso permite que se chegue a duas conclusões preliminares: a primeira é que se pode estabelecer uma conexão entre ciência e senso comum. Ambos pertencem ao mundo do visível, do tangível, do verificável empiricamente. Dessa forma, enquanto a ciência e o senso comum situam-se no horizonte do mundo fenomênico, o pensamento, como se verá a seguir, “retira-se [...] deste mundo e de sua natureza evidencial”²⁶⁶. Diferentemente da ciência e do senso comum, que constroem uma gama de conhecimentos a ser incorporada, como patrimônio, por este mundo, o pensamento, em seu exercício crítico e autocrítico, “guarda em si uma forte tendência autodestrutiva”²⁶⁷; e, a segunda é que há uma nítida distinção entre verdade e significado, posto que, se a verdade se situa na evidência dos sentidos, “não é [esse] o caso do significado e da faculdade do pensamento que busca o significado; essa faculdade não pergunta o que uma coisa é ou se ela simplesmente existe [...] *mas o que significa, para ela, ser*”²⁶⁸.

Observará a pensadora que essa diferenciação entre verdade e significado, consequência necessária da distinção entre intelecto e razão, é decisiva para a investigação sobre a natureza do pensamento humano. Se o conhecimento está sempre em busca da verdade, o mesmo não se pode afirmar em relação ao exercício do pensar. Aliás, “esperar que a verdade derive do pensamento significa confundir a necessidade de pensar com o impulso de conhecer”²⁶⁹. Diversamente do pensar, que tem fim em si mesmo e refere-se ao significado, a cognição ou o conhecimento, por sua vez, utilizam-se do pensar tão somente como meio para alcançar

²⁶⁴ VE, 2009, p. 30 (destaque da autora).

²⁶⁵ Idem, p. 75.

²⁶⁶ Ibid., p. 73.

²⁶⁷ VE, 2009, p. 73.

²⁶⁸ Idem, p. 75 (destaque da autora).

²⁶⁹ Ibid., p. 79.

verdades factuais, negando-o ou, pelo menos, empobrecendo-o em seu sentido mais pleno ou estrito.

Além das características gerais, já pontuadas, que compartilha com as demais atividades espirituais, os principais traços característicos da atividade de pensar são, portanto, “sua retirada do mundo das aparências, do mundo do senso comum; sua tendência autodestrutiva em relação a seus próprios resultados; sua reflexividade e a consciência da pura atividade que a acompanha”²⁷⁰. Em relação ao primeiro traço – sua retirada do mundo comum das aparências – vale lembrar que, enquanto o senso comum anseia conhecer o mundo e reunir todo tipo de conhecimento a seu respeito, o pensamento tem a necessidade de transcendê-lo, posto que “a vida em seu puro estar-aí é sem sentido”²⁷¹. Pode-se dizer, portanto, que “pensar é retirar-se do mundo, sair do espaço movimentado dos acontecimentos e da presença dos outros, para poder refletir sobre o ocorrido”²⁷². Arendt, aqui, destaca o fato de que o pensamento está sempre *fora de ordem*

[...] não só porque interrompe todas as demais atividades necessárias para os assuntos vitais e para a manutenção da vida, mas também porque inverte todas as relações habituais. O que está perto e aparece diretamente aos nossos sentidos agora está distante; e o que se encontra distante está realmente presente. Quando estou pensando não me encontro onde realmente estou; estou cercado não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros²⁷³.

Do ponto de vista do raciocínio do senso comum, “a busca do significado não só está ausente e é inteiramente inútil no curso rotineiro dos negócios humanos como também, ao mesmo tempo, seus resultados permanecem incertos e não verificáveis”²⁷⁴. Isso faz com que se depare com outro traço característico da atividade do pensar, qual seja, sua tendência autodestrutiva, o que faz dela um empreendimento instável e sem fim que, configurando-se como um permanente repensar-se, é sempre auto-implicativo. Nessa perspectiva compreensiva, o pensar não produz sabedorias perenes, nem *insights* perfeitos, nem conhecimentos irretocáveis, nem teorias acabadas e não chega a um sentido definitivo. A cada nova situação, é preciso pensar de novo e sempre. Como a necessidade de pensar só pode ser satisfeita pelo próprio pensamento em sua capacidade de repensar-se sempre, constata-se a reflexividade como um dos seus traços inerentes. O pensamento não produz efeitos duradouros para além dele mesmo. Não há, propriamente, pensamento para além do perdurar da atividade de pensar. Isso,

²⁷⁰ VE, 2009, p. 107.

²⁷¹ Idem, p. 106.

²⁷² ALMEIDA, 2011, p. 147.

²⁷³ VE, 2009, p. 104. Evidencia-se, assim, a imprescindível contribuição da imaginação, essa “capacidade para transformar objetos sensíveis em imagens” (Idem, p. 103-4), sem a qual não se processa o pensar.

²⁷⁴ Ibid., p. 106.

obviamente, torna compreensível “as objeções do raciocínio do senso comum em relação às inutilidades e à irrealdade de todo o empreendimento filosófico”²⁷⁵.

A considerar as características, acima delineadas, da atividade de pensar, compreende-se que a resistência à mesma não seja algo incomum e é até mesmo partilhada por filósofos metafísicos e certos atores políticos contemporâneos. Na resistência a este *diálogo silencioso do eu consigo mesmo* que é o exercício do pensar, “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’”²⁷⁶. Já um ideologizado militante político hodierno, com os olhos vidrados pelo necessitarismo de uma *lei da história*, por exemplo, mora numa petrificada chave de leitura que, exaltando um absoluto – agora terreno –, tudo articula num grande quadro explicativo, e assim, numa sociologização²⁷⁷ dos parâmetros metafísicos, acaba por subordinar a política a pressupostos extrínsecos à sua esfera²⁷⁸ e, por conseguinte, instrumentalizar ação e pensamento. Ambos, metafísicos clássicos e militantes políticos do tipo acima delineado, padecem de uma intenção normativa e, na incapacidade de vislumbrar as múltiplas 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”²⁷⁹.

Na base dessa substituição da realidade por uma representação que tudo transforma em objeto de determinação teórico-conceitual, que pretende enquadrar o pulsar do mundo num esquema prévio de explicação, encontra-se, segundo a mirada arendtiana, a motivação que visa “tornar útil o pensamento no mundo da vida prática dos homens”²⁸⁰. Foi para desconstruir essa confusão que Arendt, recorrendo a Kant, desenvolve uma interpretação peculiar da clássica distinção, posta pelo filósofo alemão, entre *Verstand* e *Vernunft*, entre o trabalho da cognição e a atividade do pensamento, entre o critério da verdade e a significação.

²⁷⁵ VE, 2009, p. 107.

²⁷⁶ AGUIAR, 2002, p. 84-5. Cf. CRITELLI, 2006, p. 11-54, onde se encontra uma criteriosa exposição acerca dessa ambição de controlar a vida por parte do intelectualismo ocidental, investido da postura metafísica do pensar.

²⁷⁷ Cf. AGUIAR, *op. cit.*, p. 92, nota 29.

²⁷⁸ Hannah Arendt, em vários dos seus textos, sobretudo em *Sobre a revolução*, comprometida com a ideia de conceber a política baseada em pressupostos inerentes à própria política, deter-se-á sobre o incômodo e anacrônico problema do absoluto. Segundo Daiane Eccel (Cf. 2016, p. 47-54), este velho e crônico problema, inaugurado por Platão, intenta subordinar a política à metafísica. Lembra a articulista que “igualmente problemático, porém, 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).

²⁷⁹ AGUIAR, *op. cit.*, p. 85.

²⁸⁰ Idem.

Em sua jornada de contraposição à perspectiva metafísica, na sua versão clássica ou sociologizada, Hannah Arendt encontrará na *metáfora do espectador*, relatada pelo historiador Diógenes Laércio (século III d.C.)²⁸¹ e atribuída a Pitágoras²⁸², uma possibilidade de articular uma forma não-metafísica de pensar. Na esteira do movimento hermenêutico arendtiano, importa situar os elementos envolvidos e averiguar as articulações que permitem captar a perspectiva que, aqui, se busca enfatizar.

O espectador, diferentemente do ator envolvido na cena, ao se colocar *fora* do jogo (de cena), ocupa uma posição que lhe permite “apreender [múltiplas] perspectivas, nunca a totalidade”²⁸³. A condição para compreender o significado do *festival da vida* é a retirada do envolvimento direto. Isso – considerando a tradição mais antiga de engajamento político dos filósofos, inclusive dos próprios pitagóricos – não justifica concluir que o filósofo abandona o mundo dos acontecimentos, mas que tão somente se retira, momentaneamente, do envolvimento ativo neste mundo, buscando uma posição que lhe permita perscrutar, no que aparece e para além do que se mostra, a significação sempre oculta. Observa Arendt que é “o espectador, e não o ator, [que] tem a chave do significado dos negócios humanos”²⁸⁴. Por sua vez, o ator, ao contrário do espectador, vive o seu protagonismo, colocando-se na *ordem* dos acontecimentos e almejando glória e fama²⁸⁵, mas não tem a chance, que o espectador tem, de compreender o que se oferece como espetáculo.

É importante atinar-se para o fato de que o espectador, atento ao desenrolar da cena da vida, dirige a sua atenção para a esfera da aparência, para o contexto da mundanidade. Ele não vai para um outro mundo e, “por essa razão, não chega a uma verdade última, mas perscruta e manifesta a significação”²⁸⁶. Seu olhar é perspectivo e visa, na intransparência inerente a todo aparecer, captar aí e não em outra esfera, essa significação que não se entrega fácil. Ela cobra

²⁸¹ Cf. LAËRTIOS, 2008, VIII, p. 230.

²⁸² Diz a metáfora: “A vida [...] é como um festival, assim como alguns vêm ao festival para competir pelos prêmios, outros para fazer negócios, mas os melhores vêm como espectadores [theatai]; assim também na vida os homens servis saem à caça da fama [doxa] ou do lucro, enquanto os filósofos se apresentam como amantes da sabedoria” (VE, 2009, p. 112). Além dessa citação, Arendt, em “A crise na cultura” (EPF, 2016, p. 273), também faz menção à parábola do espectador, pela referência a Cícero (Cf. 2010, V, 9, p. 313-15), que diz do espectador – os filósofos amantes da sabedoria – como completamente desinteressados (livres da ocupação de se ater em ganhar distinção gloriosa ou em obter ganho pela compra ou venda), o que os qualificava para julgar, e também como “os mais fascinados pelo espetáculo em si”.

²⁸³ ARAÚJO, 2006, p. 300.

²⁸⁴ VE, 2009, p. 115. Atentando-se para a palavra, “o termo filosófico ‘teoria’ deriva da palavra grega que designa espectadores, *theatai*; a palavra ‘teórico’, até alguns séculos, significava ‘contemplando’, observando do exterior, de uma posição que implica a visão de algo oculto para aqueles que tomam parte no espetáculo e o realizam” (Idem, p. 112).

²⁸⁵ DP, 1993, p. 97: “A palavra *doxa* significa não só opinião, mas também glória e fama. Como tal, relaciona-se com o domínio público, que é a esfera pública em que qualquer um pode aparecer e mostrar quem é”.

²⁸⁶ AGUIAR, 2002, p. 88.

daquele que se coloca em seu percalço que, entrando num jogo de aproximação e distanciamento, se disponha a trilhar o caminho sem fim do compreender, como a sinalizar que a busca do significado acompanha o ser pensante a vida toda. Como as aparências não falam por si mesmas, cabe ao espectador, em seu exercício compreensivo, considerar as múltiplas perspectivas do real em suas manifestações sempre fugidias²⁸⁷.

Está claro para Arendt que pôr-se na perspectiva da aparência é romper com a tradição essencialista e intelectualista ocidental. A primazia da aparência, que se verifica no olhar atento do espectador que foca no que acontece ao homem no mundo, tem, para a pensadora, esse significado²⁸⁸. Não há lugar, na obra arendtiana, para a forma metafísica de pensar e nem para a forma de como esse pensamento se fez presente na esfera da ação política. Para a pensadora, o resgate da dignidade da política encontra-se entrelaçado à recuperação da dignidade do pensamento e a metáfora do espectador é a chave, no pensamento de Hannah Arendt, para se alcançar essa compreensão.

Se o espectador não é um metafísico, tampouco é ele um cientista moderno. Ele se dirige ao mundo das aparências numa postura de abertura para o acontecimento e não como quem intenta dissecá-lo ou dominá-lo. Como a própria autora destaca, “a primazia da aparência é um fato da vida cotidiana do qual nem o cientista nem o filósofo podem escapar”²⁸⁹. Na direção de Merleau-Ponty²⁹⁰, compreenderá Arendt que a significação não se trata de uma tematização da realidade. O pensamento, enquanto está livre dos esquematismos racionalizantes da cognição, não se deixa tomar pelo afã de ter, para toda questão, uma resposta única e definitiva. Mas, ao contrário, é um não se contentar com as respostas que já estão dadas ou com as perspectivas já captadas que move o espectador em sua busca de compreender.

Outro aspecto relevante a se destacar e que se liga, diretamente, ao pressuposto da primazia da aparência refere-se à linguagem que, prestando-se ao uso metafórico, proporciona o trânsito entre o mundo das aparências e o domínio da invisibilidade do espírito, tornando aos homens capazes de pensar²⁹¹. Assim, está certa Arendt de que “o discurso metafórico é, de fato,

²⁸⁷ Cf. DP, 1993, p. 39. A considerar que a significação é sempre multifacetada, Arendt, em suas *Lições sobre a filosofia política de Kant* (1993, p. 81), ponderará que “os espectadores existem apenas no plural. O espectador não está envolvido no ato, mas está sempre envolvido com seus companheiros espectadores”. Coloca-se aqui a exigência da comunicabilidade dos resultados sob a forma do exercício da faculdade do juízo – a ser abordada adiante – que eles têm em comum, mesmo porque a realidade daquilo sobre o qual refletiu o espectador está a depender da imprescindível presença de outros espectadores.

²⁸⁸ Cf. VE, 2009, p. 25.

²⁸⁹ Idem, p. 41.

²⁹⁰ Cf. MERLEAU-PONTY, 1999, p. 1-20. Nesse Prefácio, o autor sintetiza, de forma magistral, a sua resposta à pergunta “o que é fenomenologia?”.

²⁹¹ Cf. VE, 2009, p. 125-130.

adequado para a atividade do pensamento, para as operações do nosso espírito”²⁹². Convencida de que, na linguagem metafórica, é superada tanto a brecha entre a invisibilidade do pensamento e sua representação na fala quanto a anacrônica dicotomia dos dois mundos²⁹³, Hannah Arendt concluirá que “a metáfora, servindo de ponte ao abismo entre as atividades espirituais e o mundo das aparências, foi certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento e conseqüentemente à filosofia”²⁹⁴.

Além de servir-se das metáforas, a atividade de pensar não se dá sem a faculdade da imaginação. Sucintamente, esclarece a própria Arendt: “*Todo ato espiritual repousa na faculdade do espírito de ter presente para si o que se encontra ausente dos sentidos*”²⁹⁵. Esse dom de associar representações quando não mais se conta com a presença do objeto, articula-se em dois momentos, segundo a consideração arendtiana: num primeiro, a imaginação promove a retirada do mundo das aparências, tornando distante o próximo; e, num segundo, ela torna presente o que está ausente aos sentidos, aproximando o distante²⁹⁶. Nesse jogo de distanciamento e de aproximação, possibilitado pelo dom da imaginação, pelo qual o espírito afasta-se das urgências da vida cotidiana, o pensamento, em sua espontaneidade – prescinde de regras, de lugar, de tempo, de quaisquer encadeamentos –, pode, situando-se entre o que *não é mais* e o que *ainda não é*, formular suas questões e perspectivar, de variadas formas, a possibilidade de respondê-las.

É pertinente reiterar que não obstante as diferenças, acentuadas por Hannah Arendt, entre o âmbito do pensar e a esfera da política, conforme enfatizado anteriormente²⁹⁷, nada mais

²⁹² Idem, p. 48.

²⁹³ Cf. Ibid., p. 25.

²⁹⁴ VE, 2009, p. 125.

²⁹⁵ Idem, p. 94 (destaque da autora).

²⁹⁶ Cf. JARDIM, 2011, p. 127-8. Sobre a imaginação, sugere-se conferir os apontamentos da própria Arendt reunidos no texto *Da imaginação* (Cf. LFPK, 1993, p. 101-107) e, em última instância, reportar a Kant (Cf. 2013, B151, p. 151) e, ainda, ao fragmento 4 de Parmênides, que diz: “Contempla como, pelo espírito, o ausente, com certeza, se torna presente” (BORNHEIM, 1993, p. 55).

²⁹⁷ Nas últimas páginas do tópico 2.1.4 (Cf. nota 188) deste trabalho encontra-se um rápido paralelo entre o pensar e o agir político. A este, vale acrescentar duas breves objeções distintas, referentes à espacialidade e à temporalidade: enquanto a ação política encontra-se *espacialmente* situada no mundo da concretude, o pensamento ou, como diz a própria autora, “o ego pensante, movendo-se entre universais e essências invisíveis, não se encontra, em sentido estrito, em lugar algum. Ele [como a um apátrida] não tem lar, no sentido enfático da expressão – o que talvez explique o surgimento precoce de um espírito cosmopolita entre os filósofos” (VE, 2009, p. 221). Já do ponto de vista da *temporalidade*, enquanto o querer e a ação política estão voltados para o futuro e o juízo político expressa-se na ação passada, o pensar se dá na lacuna entre o passado e o futuro, essa “[...] dimensão temporal do *nunc stans*, experimentada na atividade de pensar, [que] reúne na sua própria presença os tempos ausentes, o ainda-não e o não-mais” (Idem, p. 233). Não custa lembrar que Arendt, nessa ocasião, reporta a uma das parábolas de Franz Kafka, na qual descreve o personagem *Ele*, que vive um embate com dois antagonistas: um, o passado, que o pressiona por trás e outro, o futuro, pela frente. Metaforicamente, o presente é este palco de “uma luta que dura toda a vida contra o peso morto do passado, o que o impulsiona com a esperança, e contra o medo do futuro (cuja única certeza é a morte), que o empurra para trás, para ‘a serenidade do passado’, com a nostalgia e a lembrança da única realidade de que o homem pode ter certeza” (Ibid., p. 227).

distante da autora do que a defesa de um pensamento que se isola e desresponsabiliza-se do mundo. Antes, há em sua filosofia uma compreensão singular de que o pensar, embora se processe na introspecção, não deixa de com o mundo relacionar-se e de assumir responsabilidade frente ao que nele ocorre. Desde longa data, ela compreendeu que o chão da experiência, na concepção alargada pela abordagem fenomenológica, é o tempo-lugar a partir e em relação ao qual o pensar é exercido. Aliás, verifica-se uma conexão com a condição paradoxal do ser humano “que, ainda que parta do mundo das aparências, tem uma faculdade – a habilidade de pensar, que permite ao espírito retirar-se do mundo, sem jamais poder deixá-lo ou transcendê-lo”²⁹⁸.

Em Hannah Arendt, portanto, o pensamento, “embora exija um momentâneo distanciamento do mundo, não deixa de ser uma forma de se relacionar com ele, nem se isenta da responsabilidade diante dos acontecimentos”²⁹⁹. Pode-se afirmar, inclusive, que é a atividade de pensar que qualifica a pessoa para essa responsabilidade, posto que “a capacidade de (cor)responder ao mundo e a suas exigências está relacionada à nossa disposição de responder e prestar contas a nós mesmos”³⁰⁰, no vivenciar daquele diálogo silencioso em que o indivíduo põe-se frente a si mesmo. Esse diálogo, ou seja, o pensamento, “pode ser o caminho para a independência de julgamento e a coragem moral, com efeitos políticos reais”³⁰¹.

Apesar do pensamento não ter um efeito direto sobre o agir³⁰², o pensar pode ter, segundo Arendt, algum significado político indireto, pelo menos por duas razões básicas: seja pelo fato de que, embora o pensar não possa diretamente alterar a realidade, “os princípios pelos quais agimos e os critérios pelos quais julgamos e conduzimos nossas vidas dependem, em última instância, da vida do espírito”³⁰³; seja pelo motivo de que

[...] a ausência de pensamento, [...] que parece tão recomendável em assuntos políticos ou morais, também apresenta riscos. Ao proteger contra os perigos da investigação, ela ensina a aderir rapidamente a tudo o que as regras de conduta possam prescrever em uma determinada época para uma determinada sociedade³⁰⁴.

²⁹⁸ VE, 2009, p. 62.

²⁹⁹ ALMEIDA, 2011, p. 147.

³⁰⁰ Idem, p. 154.

³⁰¹ OLIVEIRA, 2013, p. 124.

³⁰² Hannah Arendt, sempre atenta em demarcar uma distância entre a sua posição e a dos teóricos do político que defendem a influência da teoria sobre a prática, intentando identificar pensamento e ação, afirma, em Toronto (1972): “Creio que o pensamento tem alguma influência sobre a ação. Mas, sobre o homem de ação. Porque o ego que pensa e o ego que atua são o mesmo” (Ens – II, 2018, p. 445, tradução nossa). No original, leia-se: “I do believe that thinking has some influence on action. But on acting man. Because it is the same ego that thinks and the same ego that acts”.

³⁰³ VE, 2009, p. 89.

³⁰⁴ Idem, p. 199.

A propósito de Eichmann, Hannah Arendt diz ter ficado impressionada com a sua incapacidade de questionar suas crenças e sua submissão total às ordens. Aí, a incapacidade de pensar torna-se um problema político porque leva os indivíduos a manterem-se presos aos clichês ideológicos³⁰⁵, aos lugares-comuns, aos códigos convencionais e padronizados de conduta e de expressão que têm, quase sempre, a função de fixá-los na superficialidade dos acontecimentos, sem adentrar nos recônditos da situação em que se encontram. Em contrapartida, o exercício de pensar mais profundamente acerca do significado de suas ações e de não confiar cegamente nos clichês ideológicos ou coisas do tipo, pode potencializar o ser humano para rever e/ou recobrar sua própria consciência³⁰⁶. Fica, pois, demarcada que, na experiência do pensar, a ênfase não está em patrocinar

[...] um distanciamento da realidade, mas [em] constitui[r] uma alteração da maneira de se relacionar com ela. Eichmann não teve acesso a essa experiência de ruptura com a visão ordinária do real. Ele manteve-se preso ao modo de pensar imposto pelos códigos e regulamentos. Nas circunstâncias da sua vida, isso se mostrou desastroso³⁰⁷.

Em contextos políticos adversos, em que parece dominar uma inteligência de rebanho, os que exercem o pensar, profissionalmente ou não, podem ganhar visibilidade e ter um papel político a cumprir. Muito conscientemente, Arendt concluirá:

Nesses momentos, o pensar deixa de ser uma questão marginal nas questões políticas. Quando todo mundo é arrebatado sem pensar por aquilo que todos os demais fazem e acreditam, aqueles que pensam são puxados para fora de seus esconderijos porque a sua recusa a se juntar ao grupo é visível e, com isso, se torna uma espécie de ação. O elemento purificador do pensar, a maiêutica socrática, que traz à luz as implicações das opiniões não examinadas e com isso as destrói – valores, doutrinas, teorias e até convicções –, é político por implicação³⁰⁸.

Coerente à perspectiva aberta pela metáfora do espectador, Hannah Arendt buscará inspiração numa figura que encarne o perfil característico do espectador pitagórico: “está junto com outros espectadores, ‘na praça pública’; não busca respostas, mas o significado das opiniões alheias, daquilo que está no mundo das aparências, do ‘jogo do mundo’”³⁰⁹. Sócrates será essa figura, ele que é “tido pela autora como exemplo de pensador não profissional”³¹⁰. Assim, em sua tentativa de compreender o que é e como se processa o pensar, Arendt falará sobre o *modo de ser e de estar no mundo* de Sócrates³¹¹ a partir das comparações que ele fazia

³⁰⁵ Flávio Brayner (Cf. 2014, p. 557-572) desenvolve uma abordagem inspirada e extremamente pertinente sobre a correlação entre o uso do clichê e a derrota do pensamento.

³⁰⁶ Cf. FRY, 2010, p. 125-6.

³⁰⁷ JARDIM, 2011, p. 130.

³⁰⁸ RJ, 2010, p. 256.

³⁰⁹ ARAÚJO, 2006, p. 298.

³¹⁰ Idem, p. 296.

³¹¹ A escolha de Arendt não é casual: Sócrates encarna “a ideia de que pensar é uma atividade que deve ser realizada na forma de exercício (*áskesis*), ‘um modo de vida’ (*Lebensform*)” (ASSY, 2016, p. 64).

a respeito de si mesmo ou que dele outros, em sua época, faziam. Três comparações, inicialmente, merecerão a atenção da pensadora: o *moscardo* e a *parteira*, feitas por ele próprio, e a *arraia-elétrica*, feita por outrem.

Sócrates autodenomina-se *moscardo* porque ele está ciente de que “sabe como ferrear os cidadãos [...] [e] despertá-los [...] para o pensamento e para a investigação, uma atividade sem a qual, a seu ver, a vida não valia a pena nem sequer era totalmente vivida”³¹². No entanto, a comparação mais célebre que ele se faz é a de uma *parteira* e, como tal, “diz que sabe trazer à luz os pensamentos alheios porque ele mesmo é estéril [...] [e] graças a essa esterilidade, ele tem a perícia da parteira e pode decidir se está lidando com uma gravidez real ou ilusória, da qual a genitora deve ser aliviada”³¹³. Sócrates também foi chamado, segundo Platão, de *arraia-elétrica*, comparação que ele só aceita caso os seus interlocutores reconheçam que a *arraia-elétrica* paralisa os outros apenas por estar ela mesma paralisada. Diz Sócrates, no diálogo platônico: “Quanto a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não”³¹⁴. E ele segue esclarecendo que não é que ele deixe os outros perplexos, já conhecendo as respostas. A verdade é que lhes transmite a própria perplexidade.

Ao contrário de muitos, Sócrates não desiste de suas perplexidades e, ao compreender que apenas delas pode se dispor, conclui que o melhor a fazer com elas é partilhá-las com os outros. Convencido está ele, intui Arendt, de que “provocar perplexidade, paralisar e interromper argumentos tidos como dados”³¹⁵ é atributo do pensar. Este “desaloja os sujeitos de seus dogmas e regras cristalizadas de comportamento, deslocando-os da pura lógica epistêmica de meios e fins baseada em hábitos considerados como dados”³¹⁶.

Atentando-se para a análise sobre a tirania da verdade³¹⁷ – onde Arendt, à luz da *metáfora da parteira*, analisa a atividade socrática de pensar e a conecta, não à extração da verdade pela via da destruição da *doxa*, mas, ao contrário, à revelação da *doxa* em sua própria verdade –, é possível chegar ao âmago do debate que a autora trava pela via desse discurso

³¹² VE, 2009, p. 194.

³¹³ Idem, p. 194-5. Há três fatores, aqui, implicados: a esterilidade de quem nada tem a ensinar, nenhuma verdade a transmitir; a perícia do conhecimento em extrair dos outros as suas opiniões e em observar o que, nas mesmas, estava implicado; e, considerando a função grega da parteira de decidir se se tratava de um feto apto para viver ou era apenas uma barriga de vento, expurgar as pessoas dos preconceitos aos quais se agarram e que impedem o processo do pensar (Cf. RJ, 2010, p. 241-2).

³¹⁴ PLATÃO, 2003, 80c, p. 49. Esta é a *aporia de Mênon*, na qual Sócrates esclarece: “Pois não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros. Mas, caindo em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros” (*Mênon*, 80c).

³¹⁵ ASSY, 2016, p. 66.

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ Cf. DP, 1993, p. 95-8.

metafórico: Sócrates não é apenas um daqueles que souberam vivenciar a experiência do pensar. É também exemplo de quem soube transitar no âmbito da esfera do agir, sem aquela “ânsia de aplicar seus pensamentos ou estabelecer padrões teóricos para a ação”³¹⁸, como o fez Platão e toda uma tradição que o seguiu. Para Sócrates, “o papel do filósofo não é, então, governar a cidade, mas ser o seu ‘moscardo’; não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros”³¹⁹.

Diferentemente de Platão, o parteiro Sócrates, no exercício de interrogar a seus interlocutores, almeja não mais do que auxiliá-los a articularem seus próprios pontos de vista, o que se dá pelo caminho do discutir até o fim (*dialegesthai*). Tal método, no filósofo ateniense, ganha contornos de arte da obstetrícia a se traduzir no exercício de descobrir a verdade em sua *doxa*, que é o mesmo de chegar a uma visão própria e singular no mundo comum. Na base de todo esse procedimento encontra-se, em Sócrates, a convicção de que “todo homem tem sua própria *doxa*, sua própria abertura para o mundo”³²⁰, pressupondo, por conseguinte, “que o mundo se abre de modo diferente para cada homem, de acordo com a posição que ocupa nele; e que a propriedade do mundo de ser o ‘mesmo’, o seu caráter comum [...], reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos”³²¹.

Além dessas três figuras metafóricas, a consciência de que lidava com invisíveis no exercício do pensar levou Sócrates, segundo narra Xenofonte³²², a utilizar-se da *metáfora do vento* para retratar a atividade de pensar: “Os ventos são eles mesmos invisíveis, mas o que eles fazem mostra-se a nós e, de certa maneira, sentimos quando eles se aproximam”³²³. Lembra a própria Hannah Arendt que, na antiguidade, também Sófocles havia relacionado o “‘pensamento rápido como o vento’ [*Antígona*, verso 406³²⁴] dentre as coisas dúbias, ‘assombrosas’ [...] com que os homens são abençoados ou amaldiçoados”³²⁵. E, mais recentemente, Heidegger reportara à mesma metáfora para retratar a Sócrates. Afirma o pensador alemão contemporâneo:

Sócrates, durante todo o tempo de sua vida, até a sua morte, não fez senão pôr-se no meio desta corrente de ar e nela se manter. Por isso é o pensador mais puro do Ocidente. E essa é também a razão de não ter escrito nada. Pois, quem deixa o pensamento e começa a escrever tem de parecer, inevitavelmente, com os homens que se escondem em um *abrigo*, de um vento demasiado forte. E segue sendo o segredo

³¹⁸ VE, 2009, p. 189.

³¹⁹ DP, 1993, p. 97.

³²⁰ Idem.

³²¹ Ibid., p. 96-7.

³²² Cf. XENOFONTE, 2009, p. 225-283. Trata-se do Livro IV, da obra *Memoráveis*, no qual encontra-se a frase citada, por Arendt, neste parágrafo (Cf. Idem, p. 252).

³²³ VE, 2009, p. 196.

³²⁴ Cf. SÓFOCLES, 1998, p. 210.

³²⁵ VE, 2009, p. 196.

de uma história, todavia, oculta, o fato de que todos os pensadores do Ocidente, depois de Sócrates [...], tiveram que ser fugitivos deste tipo. O pensamento tornou-se literatura³²⁶.

Tanto em Sócrates quanto em Heidegger há a clareza de que esse “vento, sempre que surge, tem a peculiaridade de varrer para longe todas as suas manifestações anteriores”³²⁷. Portanto, é próprio “da natureza deste elemento invisível desfazer e, por assim dizer, degelar o que a linguagem [...] congelou como pensamentos-palavras (conceitos, frases, definições, doutrinas)”³²⁸, que são mantidos intocados quando não se permite à ousadia de pensar permanentemente e tão somente contenta-se com o exercício da cognição. Arendt corrobora, aqui, o papel ou o efeito corrosivo do pensamento: todos os critérios, valores, costumes, regras de conduta, padrões do bem e do mal socialmente estabelecidos podem ser colocados em questão. O pensar, por conseguinte, não apenas desmonta a mais férrea ordem, mas, além disso, melindra as certezas mais profundas, põe em questão o que aglutina a sociedade e destrói suas próprias realizações e conquistas, revelando o seu alto poder de destruição³²⁹. Bem ciente disso, Arendt concluirá que “não há pensamentos perigosos; o próprio pensamento é perigoso”³³⁰.

Evocando, pois, a Sócrates, *o amante das perplexidades*, a única coisa que se pode afirmar é que, apesar de estar convicto de que uma vida sem pensar seria sem sentido e nem seria plenamente viva, o pensamento não tem o poder de tornar alguém sábio ou de fornecer-lhe as respostas às perguntas cruciais que se coloca. Aí se encontra, para aqueles que almejam um porto seguro, o aspecto mais perigoso do pensamento, segundo Hannah Arendt:

[...] é que o que era significativo durante a atividade do pensamento dissolve-se no momento em que se tenta aplicá-lo à vida de todos os dias. Quando o ponto de vista da opinião cotidiana se apodera dos “conceitos”, isto é, das manifestações do pensamento na fala comum, e começa a tratá-los como se fossem resultados cognitivos, a única conclusão só pode ser a de que nenhum homem é sábio³³¹.

Enfim, pensar significa, na prática, a cada dia, frente a cada nova situação ou dificuldade, que se tem de tomar novas decisões. O pensamento só é no exercício de pensar. Por isso que, para Sócrates, “pensar e estar completamente vivo são a mesma coisa”³³².

³²⁶ HEIDEGGER, 2005, p. 79-80 (tradução contida em VE, 2009, p. 196). Na obra do autor, na versão em espanhol, leia-se: “Sócrates durante todo el tiempo de su vida, hasta en su misma muerte, no hizo sino ponerse en el tiro de esta corriente de aire y mantenerse en ella. Por eso es el pensador más puro de Occidente. Y ésa es también la razón de que no escribiera nada. Pues quien empieza a escribir desde el pensamiento ha de parecerse inevitablemente a los hombres que se esconden en el *sotovento*, para ponerse a cobijo de un viento demasiado flerte. Y sigue siendo el secreto de una historia todavía oculta el hecho de que todos los pensadores de Occidente después de Sócrates [...], tuvieron que ser fugitivos de ese tipo. El pensar pasó a los libros”.

³²⁷ VE, 2009, p. 196-7.

³²⁸ Idem, p. 197.

³²⁹ Cf. MUNDO, 2016, p. 128-9.

³³⁰ VE, 2009, p. 198.

³³¹ Idem, p. 199.

³³² Ibid., p. 200.

3.2.1.2 Pensamento, memória e moralidade: um modo de deitar raízes e de assumir um lugar no mundo

Como já se sinalizou, o julgamento de Adolf Karl Eichmann em Jerusalém é um ponto fulcral na trajetória de Hannah Arendt. Desde então, ela foi tomada pela questão da “conexão interna entre a capacidade ou incapacidade de pensar e o problema do mal”³³³. Mais do que se ater a um possível conceito de mal radical, ela estará marcada, a partir daquele momento, pela experiência de deparar-se com a banalidade do mal que, em sua avaliação, torna tão supérfluos os seres humanos. Deparar-se com tal banalidade, num contexto de falência dos padrões morais tradicionais, colocará a exigência de se buscar um novo modo de considerar os eventos.

A autora de *A vida do espírito* está convencida de que, devido ao fato de situar-se no pós-morte da filosofia e da metafísica como tradicionalmente pensadas, fica lograda, ao sujeito pensante, a chance de “olhar o passado com novos olhos, sem o fardo e a orientação de quaisquer tradições”³³⁴, permitindo-o compreender, sob novas bases, as possíveis relações entre pensamento e moralidade. Assim, convicta de “que temos de investigar experiências em vez de doutrinas”³³⁵, Arendt, afastando-se cada vez mais dos chamados filósofos profissionais que, reclusos em sua mudez contemplativa, tudo querem subsumir aos seus abstratos padrões de universalidade, escolherá a companhia do eloquente Sócrates, que sabia lidar com a pluralidade e fora capaz de entregar-se à paixão do compreender.

Ciente que estava do ineditismo do totalitarismo, que despertara os homens normais do seu não saber “que tudo é possível”³³⁶, Hannah Arendt, testemunha das atrocidades dos regimes totalitários, dedicar-se-á ao desafio de compreender as possíveis conexões entre pensamento, memória e moralidade, num contexto em que todos os limites haviam sido ultrapassados. Dessa forma, pela abordagem da dualidade do “*dois-em-um* [da consciência de si] que Sócrates descobriu ser a essência do pensamento, e que Platão³³⁷ traduziu em linguagem conceitual como o diálogo sem som [...] de mim comigo mesmo”³³⁸, Arendt, instigada pela questão que indaga sobre a possibilidade de se encontrar um nexo entre a atividade de pensar e a capacidade da consciência (moral) de estabelecer limites, recorrerá a Sócrates, o pensador que levava as pessoas a questionar a si mesmas.

³³³ RJ, 2010, p. 234.

³³⁴ VE, 2009, p. 27.

³³⁵ RJ, 2010, p. 235.

³³⁶ *Origens do totalitarismo* traz, como epígrafe de sua “Parte III – Totalitarismo”, o seguinte dizer de David Rousset: “Os homens normais não sabem que tudo é possível” (OT, 2000, p. 337).

³³⁷ Cf. PLATÃO, 2007, *Teeteto*, 189e, p. 119-20; *Sofista*, 263e, p. 238.

³³⁸ VE, 2009, p. 207.

A pensadora, como apontam vários de seus escritos, “parece acreditar que o pensar [...] poderia ser capaz de fornecer limites à ação”³³⁹. Para compreender em que condições isso seria possível, ela reportará a duas raras proposições socráticas, encontradas no *Górgias* de Platão³⁴⁰. Longe de ser resultados de alguma cogitação teórica sobre a moralidade, tais intuições da experiência³⁴¹ são, por isso mesmo, dirá Arendt, só compreensíveis à luz da experiência do pensar: a primeira defende que “é melhor sofrer o mal do que o cometer”; a segunda diz: “Eu preferiria que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um* viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me”.

Mergulhada em seus exercícios de hermenêutica filosófica, Arendt afirma que se encontra na segunda afirmação a chave para a compreensão da primeira. Assim, cabe ver: quando o filósofo, no final de sua colocação, afirma *ser um* e, exatamente por isso, *não quer correr o risco de entrar em desacordo consigo mesmo*, soaria como simples contradição caso não se atentasse para a complexidade do *sendo um* socrático: “eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade”³⁴².

A considerar que a característica fundamental da consciência de si³⁴³ é a divisão de si mesma, corrobora-se a pluralidade como um dos predicados da experiência socrática do pensar. Por conseguinte, no pensar, Sócrates e todo aquele que vivencia o diálogo silencioso de si consigo mesmo interioriza, portanto, a pluralidade³⁴⁴. Como diz a pensadora, “essa coisa

³³⁹ CORREIA, 2002, p. 146.

³⁴⁰ PLATÃO, 2002, *Górgias*, 474b, p. 166-7; 482c, p. 180. Segundo Arendt (RJ, 2010, p. 155-6), “no *Górgias*, existe apenas uma referência curta ao que constitui esse relacionamento entre o Eu (*I*) e o si mesmo (*self*), entre mim e mim mesma”. A mesma sugere conferir o *Teeteto* (o diálogo sobre o conhecimento), onde Sócrates apresenta exposição clara sobre a questão; e o *Sofista*, onde também se encontra a mesma abordagem em palavras muito próximas.

³⁴¹ Cf. RJ, 2010, p. 249.

³⁴² VE, 2009, p. 205.

³⁴³ Em várias passagens de sua obra, Arendt esclarece o conceito de consciência de si (*consciousness*) na acepção por ela assumida (Cf. VE, 2009, p. 205; RJ, 2010, p. 251); em “Proposições morais básicas” (p. 024534; 024610), manuscrito não publicado, confira trecho explicativo do conceito de consciência que se encontra na longa nota 15 do seu ensaio “Algumas questões de filosofia moral”, de 1965-6 (Cf. RJ, 2010, p. 356-7). Nesse mesmo ensaio (Idem, p. 140-1), localiza-se uma boa e sucinta explicação do termo: “Em todas as línguas o termo consciência significa originalmente não a faculdade de conhecer e julgar o certo e o errado, mas o que agora chamamos consciência de si (*consciousness*), isto é, a faculdade pela qual conhecemos a nós mesmos, nos tornamos cientes de nós mesmos. Tanto em latim como em grego, a palavra para consciência de si (*consciousness*) foi tomada para indicar também a consciência (*conscience*); em francês, a mesma palavra consciência (*conscience*) é ainda usada para os dois sentidos, o cognitivo e o moral; e em inglês, a palavra ‘consciência’ (*conscience*) só recentemente adquiriu o seu significado moral especial”.

³⁴⁴ Mesmo nos momentos em que se encontra só consigo mesmo, no diálogo silencioso do pensamento, o eu que pensa não se encontra “totalmente separado dessa pluralidade que é o mundo dos homens e que chamamos, em seu sentido mais geral, de humanidade. Essa humanidade, ou antes, essa pluralidade, já está indicada no fato de

curiosa que eu sou [...] carrega a diferença dentro de si mesma quando diz: ‘Eu sou eu’”³⁴⁵. Chama a atenção o fato de “que a pluralidade do self arendtiano de ser outro para si mesmo implica necessariamente que a minha própria singularidade se forma a partir [...] da internalização da diferença”³⁴⁶.

Ainda em relação à segunda afirmação de Sócrates, no que se refere ao seu problemático *sendo um*, verifica-se que há, ali, a consciência de que se, da perspectiva do mundo das aparências, o indivíduo é *um*, do ponto de vista da experiência do ego pensante, ele é essa dualidade do *dois-em-um*. Isso levará à compreensão de que,

[...] existencialmente falando, o pensamento é um estar-só, mas não é solidão; o estar-só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho, mas incapaz de dividir-me no dois-em-um, incapaz de fazer-me companhia, quando, como Jaspers dizia, “eu falto a mim mesmo” [...], ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia³⁴⁷.

Ao processo do pensar, compreendido como “uma atitude em que falo comigo mesma a respeito de tudo o que me diz respeito”³⁴⁸, corresponde, portanto, um modo de existência que Hannah Arendt intitulará de *estar só* ou *solitude* e que, segundo ela, é muito diferente da solidão ou do isolamento³⁴⁹. Assim, na afirmação de que “a moralidade diz respeito ao indivíduo na sua singularidade”³⁵⁰, fica subentendido que “a preocupação com o eu como o padrão fundamental da condução moral só existe, é claro, no estar só”³⁵¹, ou seja, está mantida a sua validade para o homem que, enquanto ser pensante, se põe no exercício da *solitude*, não da solidão ou do isolamento³⁵².

Na experiência dialógica (de si consigo mesma) da consciência de si, o critério que norteia a decisão sobre *o que devo fazer* não depende, em última instância, dirá Arendt, “dos hábitos e costumes que partilho com aqueles ao meu redor nem de uma ordem de origem divina ou humana, mas do que decido com respeito a mim mesma”³⁵³. Lembra ela que “o único critério

que sou dois-em-um [...]. Os homens não só existem no plural [...], mas também têm dentro de si uma indicação dessa pluralidade” (PP, 2016, p. 65).

³⁴⁵ RJ, 2010, p. 252.

³⁴⁶ ASSY, 2016, p. 76.

³⁴⁷ VE, 2009, p. 207.

³⁴⁸ RJ, 2010, p. 163.

³⁴⁹ Arendt, em seu ensaio “Algumas questões de filosofia moral”, faz uma detalhada distinção das várias formas de estar sozinho ou dos modos em que a singularidade humana se torna real (Cf. RJ, 2010, p. 163-4). Merece destaque o esclarecimento semântico que a autora faz em *Origens do totalitarismo* (Cf. 2000, p. 528-9) sobre esses mesmos conceitos de *solitude* – em que “estou ‘comigo mesmo’, em companhia do meu próprio eu” (Idem, p. 528) – e de *solidão* – em que “sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros” (Ibidem).

³⁵⁰ RJ, 2010, p. 162.

³⁵¹ Idem, p. 165.

³⁵² Cf. Ibid., p. 165-6.

³⁵³ RJ, 2010, p. 162.

de pensamento socrático é a conformidade, o ser consistente consigo mesmo”³⁵⁴. Eis, pois, o outro predicado que deriva do próprio ato de pensar: o princípio socrático da consistência. Não entrar em desacordo consigo mesmo, não fazer certas coisas que, depois, tornariam a si mesmo alguém com quem não suportaria viver, mesmo que dele não pudesse se ver livre³⁵⁵: este é o comando moral fundamental que se extrai da segunda afirmação socrática.

O exercício dialógico de si para consigo mesmo do pensamento leva aquele que pensa à compreensão de que, se está em desavença com seu próprio eu, é como se fosse forçado a interagir diariamente com o seu próprio inimigo. Do mesmo modo que “sou meu parceiro quando estou pensando, sou minha própria testemunha quando estou agindo. Conheço o agente e estou condenado a viver com ele. E ele não é calado”³⁵⁶. Esse preceito que se origina da própria atividade de pensar e é a condição implícita do diálogo silencioso entre o eu e ele mesmo é, também, a condição suficiente, diria Sócrates, da moralidade: não há e nem é necessário nenhum padrão transcendente que ensine o que é o certo e o que é o errado³⁵⁷.

Nesse contexto, analisará Arendt, a conexão entre pensamento e memória é fundamental: “a maneira mais segura para um criminoso nunca ser descoberto e escapar da punição é esquecer o que fez e não pensar mais no assunto”³⁵⁸. Completará ela, na sequência, que é “também por isso, [que] podemos dizer que, antes de mais nada, o arrependimento consiste em não esquecer o que se fez, em ‘voltar ao assunto’”³⁵⁹, pelo exercício do pensar que se configura sempre como um permanente re-pensar. Divisa-se, aqui, a estreita vinculação entre a autêntica responsabilidade pelo que se torna e pelo que faz no mundo e a capacidade de, pelo exercício da memória, encarar ou retornar a si mesmo e a seus feitos, o que leva, pela via negativa, à compreensão de que o cultivo de uma certa desmemoriação traduz-se sempre num desresponsabilizar-se de quem, num só movimento, perdeu-se de si e desertou-se do mundo.

A confirmar essa relação intrincada entre pensamento, memória e moralidade, Hannah Arendt intuirá que “ninguém consegue se lembrar do que não pensou de maneira exaustiva ao falar a respeito do assunto consigo mesmo”³⁶⁰. Aliás, “se me recuso a lembrar, estou realmente pronta a fazer qualquer coisa”³⁶¹, o que a leva a concluir que “os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-

³⁵⁴ VE, 2009, p. 208.

³⁵⁵ Cf. RJ, 2010, p. 154-5.

³⁵⁶ Idem, p. 155.

³⁵⁷ Cf. Ibidem.

³⁵⁸ RJ, 2010, p. 158.

³⁵⁹ Idem.

³⁶⁰ Ibid., p. 158-9.

³⁶¹ RJ, 2010, p. 159.

los”³⁶². Pensar e rememorar, disso está certa Arendt, “é o modo humano de deitar raízes, de cada um tomar seu lugar no mundo a que todos chegamos como estranhos”³⁶³. A pessoa, em seu ser mais do que mero ser humano, “nasce desse processo do pensamento que deita raízes”³⁶⁴. Lembrando, certamente, da superficialidade demonstrada por Eichmann, em Jerusalém, advinda de uma completa ausência de pensamento, arrematará a pensadora:

Caso se trate de um ser pensante, arraigado em seus pensamentos e lembranças e, assim, conhecedor de que tem de viver consigo mesmo, haverá limites para o que pode se permitir fazer; e esses limites não lhe serão impostos de fora, mas auto-estabelecidos. [...] o mal ilimitado e extremo só é possível quando essas raízes cultivadas a partir do eu, que automaticamente limitam as possibilidades, estão inteiramente ausentes³⁶⁵.

Dessa forma, a ausência de pensamento – que mantém quem quer que seja na superficial aceitação dos clichês de ocasião, das normas cristalizadas, dos critérios momentâneos e convenientes do certo e do errado, dos patrulhamentos ideológicos de qualquer ordem –, com a qual tanto se preocupou Hannah Arendt, é reflexo de e, ao mesmo tempo, indutora da desmemoriação que se processa, já há algum tempo, nas contemporâneas sociedades de massas, em que nem bem se compreendem enquanto pluralidades político-culturais e muito menos se dão conta da dimensão plural do *dois-mais-um* que habita cada homem e faz vivamente humanos os que ousam pensar. Na contramão dessa massificação tocada ao ritmo da desmemoriação, essa pedra de chumbo que anula a singularidade humana e dispensa o homem da responsabilidade de tomar seu lugar no mundo, a concepção arendtiana delineia o pensamento como “a atividade que nos torna pessoa, que nos institui como alguém que dialoga consigo mesmo e que, portanto, não anda neste mundo à deriva dos seus acontecimentos”³⁶⁶. É porque pensa que o homem pode refletir sobre o que lhe ocorre e acerca do que acontece no mundo, emitindo uma opinião pessoal a respeito disso tudo.

Portanto, se se pode afirmar que é pela ação e pelo discurso que ao indivíduo se agrega a condição humana da singularidade, “o pensamento, por sua vez, nos torna uma pessoa: integra-nos e permite que entremos em acordo com nós mesmos pelo diálogo do dois-em-um”³⁶⁷. Em suma, pode-se concluir, com Arendt, que “nesse processo de pensamento em que realizo a diferença especificamente humana da fala eu me constituo de modo explícito como uma pessoa, e vou continuar a ser uma pessoa na medida em que seja capaz dessa constituição

³⁶² Idem, p. 159-160.

³⁶³ Ibid., p. 166.

³⁶⁴ RJ, 2010, p. 166.

³⁶⁵ Idem.

³⁶⁶ CUSTÓDIO, 2017, p. 201.

³⁶⁷ Idem, p. 202.

repetidas vezes”³⁶⁸, na e pela qual também se articulam as condições de possibilidade do entrelaçar de singularidade e responsabilidade.

Voltando a Sócrates, para quem esse *dois-em-um* da consciência de si, sem o qual o pensamento seria impossível, converte-se num alerta, fica a dica: se alguém quiser pensar, deve cuidar para que os dois parceiros que travam esse diálogo silencioso sejam amigos³⁶⁹. Se é sempre possível ser amigo do sofredor, o mesmo já não se pode dizer em relação ao que faz sofrer³⁷⁰. Se, como se diz popularmente, só serve para viver com os outros quem é capaz de viver sozinho, isto é, de consigo viver, a capacidade de dialogar com os outros estará intimamente relacionada com esta capacidade de – silenciosa e solitudemente – dialogar consigo mesmo ou, em outros termos, pôr-se frente a si mesmo. Se o amigo, aristotelicamente falando, *é um outro eu*³⁷¹, isso significa, concluirá Arendt, que se pode, “com ele, empreender o diálogo de pensamento como se faz consigo mesmo”³⁷². Aquele, porém, que não se permite ao exercício de pensar, pelo qual o indivíduo se coloca frente a si mesmo e examina o que diz e o que faz, nem compreenderá a experiência da autêntica amizade e nem concordará com Sócrates quando este diz que prefere sofrer o mal do que o mal cometer. Consciente da dualidade do dois-em-um, seria insuportável, para Sócrates, como dito há pouco, a convivência consigo mesmo enquanto criminoso ou malfeitor. No filósofo ateniense, o filosofar se configura como um modo ético de ser e de estar no mundo.

Hannah Arendt, no entanto, ponderará com mais cautela do que Sócrates. Se se pode dizer, por um lado, que a ausência de pensamento é capaz de levar a cometer atrocidades, posto que, ao não se permitir à experiência dialógica de confrontar consigo mesmo o que faz ou diz, o indivíduo viverá como se nada lhe dissesse respeito; por outro lado, contudo, tendo o pensamento um fim em si mesmo e, por isso, pouco ou nenhum benefício trazer à sociedade, o seu “efeito moral colateral é, para o pensador, um tanto marginal”³⁷³, como o é no campo da política. O pensamento “não cria valores, não descobrirá, de uma vez por todas, o que é ‘o bem’, e não confirma, mas antes dissolve as regras de conduta aceitas”³⁷⁴. Pensar, diferentemente do

³⁶⁸ RJ, 2010, p. 160.

³⁶⁹ Diferentemente da dualidade do querer, que é sempre conflituosa e só se resolve mediante um ato, o dois-em-um do pensamento precisa manter-se harmônico para poder existir. Conforme sintetiza Adeodato (1989, p. 142), “é só porque o homem é dotado de consciência (*consciousness, self-awareness*, saber que eu sou eu e distinto dos demais) e da capacidade de imaginar um *outro eu* com quem dialogar que o pensar é possível. E, como descobriu Sócrates, apenas diante de uma harmonia entre os dois ‘eus’ pode-se falar propriamente em pensamento”.

³⁷⁰ Cf. RJ, 2010, p. 252-3.

³⁷¹ Cf. ARISTÓTELES, 1992, 1166a, p. 177-9.

³⁷² VE, 2009, p. 211.

³⁷³ Idem, p. 214.

³⁷⁴ Ibid., p. 256.

conhecer, com seus nítidos e relevantes benefícios à sociedade, alertará Arendt, “sempre implica aquela destruição de ídolos de que Nietzsche tanto gostava”³⁷⁵.

Disso, muito se pode inferir. Por hora, é suficiente lembrar que a escolha, de Arendt, por Sócrates coloca-a em rota de colisão com os, por ela nomeados, moralistas estreitos que sempre evocam elevados princípios morais e padrões estabelecidos, mas são os primeiros a aderir a quaisquer outros princípios e/ou padrões que se lhe ofereçam a respeitável sociedade³⁷⁶. Hannah Arendt, a esse respeito, é taxativa: “a invocação de princípios supostamente morais para questões da conduta cotidiana é em geral uma fraude”³⁷⁷. Porém, consciente também está a pensadora de que “a moralidade socrática só é politicamente relevante em tempos de crise, e que o eu como critério fundamental da conduta moral é, politicamente, uma espécie de medida de emergência”³⁷⁸.

Destituída de conteúdo, posto que não descreve o que seja a bondade e nem conduz a um dever, a moralidade que emerge do exercício da faculdade de pensar é um tipo de ética da impotência³⁷⁹, desprovida de prescrição. Desse diálogo silencioso do eu consigo mesmo provêm as regras da consciência, aqui chamadas de predicados, mas “elas não dizem o que fazer, dizem o que não fazer. Elas não sugerem princípios para a ação, colocam demarcações que as ações não devem transpor. Elas dizem: Não procedas mal ou terás que viver para sempre junto a um malfeitor”³⁸⁰.

Daí decorrem duas implicações éticas: o predicado da consistência dialógica é capaz de, ao indivíduo, *preencher com obstáculos* e aos mesmos ele chega pela memória, no seu fazer com que lembre de como agiu; e, pelos predicados da pluralidade e consistência, inerentes à própria atividade de pensar, chega-se à implicação da responsabilidade de escolher a si mesmo, que sempre rebate, como se verá adiante, na escolha do outro e do mundo que, com este, constitui³⁸¹. Hannah Arendt recorda que “a precondição para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo”³⁸². Enfim, como se colocou antes, o pleno exercício da capacidade de pensar (*thoughtfulness*) compõe o cerne de uma personalidade moral, termo que, na compreensão arendtiana, se trata quase de uma redundância³⁸³.

³⁷⁵ RJ, 2010, p. 168.

³⁷⁶ Cf. Idem, p. 170.

³⁷⁷ Ibid., p. 169-70.

³⁷⁸ RJ, 2010, p. 169.

³⁷⁹ Cf. ASSY, 2010, p. 43.

³⁸⁰ CR, 2015, p. 60.

³⁸¹ Cf. ASSY, 2016, p. 104; 2010, p. 43.

³⁸² RJ, 2010, p. 107.

³⁸³ Cf. Idem, p. 160.

3.2.2 Juízo, singularidade e responsabilidade: da exigência de pensar politicamente à conexão entre juízo, experiência e beleza

Procura-se, no que segue, dar conta das significações subjacentes à abordagem arendtiana da humana faculdade de julgar, que se articula a partir da original apropriação da *Crítica do juízo* de Immanuel Kant. Em vista disto, estrutura-se este texto em três momentos: primeiro, num caráter mais introdutório, situará a questão em debate, demarcando a ótica de leitura que Hannah Arendt assume; em seguida, dedicará a pensar sobre o juízo político arendtiano, delimitando seus traços característicos desde a mirada da apropriação criativa do juízo estético kantiano; por fim, tecerá novas considerações sobre essa faculdade, a partir de uma triangulação entre juízo, experiência e beleza, argumentando que, enquanto é a ponte entre pensamento e ação e dá luminosa expressão ao entrelace de singularidade e responsabilidade, o exercício da faculdade de julgar concorre para a conexão entre teoria e prática, filosofia e política, espectador e ator, conspirando – na contramão da tradição que implementou tais dicotomias e exaltou o valor universal de uma verdade racional – em favor da beleza.

3.2.2.1 Situando a questão: demarcando a chave interpretativo-compreensiva arendtiana

Entregar-se ao desafio de teorizar sobre a faculdade do juízo político, a partir das contribuições do juízo estético kantiano que, segundo sua intuição, detinham implícita significação de caráter ético-político, foi o que fez Hannah Arendt. Para ela, ater-se a essa tarefa hermenêutico-interpretativa implicava em ler os textos de Kant à luz das inquietações que a infligiam e que a motivavam nesse empreendimento investigativo. Na sensibilidade aguçada, que lhe é própria, para captar a significação política do que investigava, a pensadora identificará o que, na terceira *Crítica* do filósofo prussiano, detém importância para o âmbito da política. Entre os vários elementos encontrados, destacam-se a compreensão de que, no exercício do juízo, os fenômenos são tomados em sua realidade contingente e a percepção de que o conceito da *sociabilidade* do homem é “uma chave para a primeira parte da *Crítica do juízo*”³⁸⁴. Diz ela:

[...] o particular, como um fato da natureza ou um evento da história; a faculdade do juízo, como faculdade do espírito humano para lidar com o particular; a sociabilidade dos homens como condição de funcionamento daquela faculdade, ou seja, o vislumbre de que os homens são dependentes de seus companheiros não apenas porque têm um corpo e necessidades físicas, mas precisamente por suas faculdades do espírito³⁸⁵.

³⁸⁴ LFPK, 1993, p. 18.

³⁸⁵ Idem, p. 22.

Como adianta em seu ensaio “A crise na cultura”, em sendo o juízo um modo alargado de pensar, este “não pode [...] funcionar em estrito isolamento ou solidão; ele necessita da presença de outros [...], cujas perspectivas deve levar em consideração e sem os quais ele nunca tem a oportunidade de sequer chegar a operar”³⁸⁶. E, em “Verdade e política”, a autora ponderará, citando Kant³⁸⁷, que sem a possibilidade do uso público da razão³⁸⁸, não há “garantia para a ‘exatidão’ de nosso pensamento”, posto que, em verdade, “pensamos como que em comunhão com outrem, aos quais comunicamos nossos pensamentos assim como nos comunicam os seus”. Daí compreender porque Kant ressaltara, tão enfaticamente, que o “poder exterior que retira dos homens a liberdade de comunicar publicamente seus pensamentos rouba-lhes também a liberdade de pensar”³⁸⁹.

Em seu *Postscriptum* ao “O pensar”, da obra *A vida do espírito*, onde sinaliza para a abordagem que fará das faculdades espirituais do querer e do julgar, Arendt coloca que o pensamento é “uma preparação indispensável na decisão do que será [que fica sujeito ao querer] e na avaliação do que não é mais [...] [, ou seja,] o passado, como passado, [que] fica sujeito ao nosso juízo”³⁹⁰. Sendo, então, o juízo a faculdade espiritual para lidar com o passado, compreende-se porque “Hannah Arendt descarta o juízo teleológico histórico como paradigma do juízo político, posto que ele traz consigo uma espécie de promessa para o futuro”³⁹¹. Várias questões estão implicadas nesta afirmação. Por ora, cumpre lembrar que a própria Arendt promete um retorno à problemática do conceito de história, visando, agora, resgatar o papel de juiz do historiador, secundarizado pelas filosofias modernas da história. Em seu acima referido texto, ela comunica, antecipadamente, o seu propósito de, até o final da obra³⁹², escolher uma entre as alternativas, a seguir, pontuadas:

³⁸⁶ EPF, 2016, p. 275.

³⁸⁷ KANT apud ARENDT (EPF, 2016, p. 291).

³⁸⁸ Sobre o conceito kantiano de “uso público da razão” em sua contraposição ao “uso privado da razão”, cf. KANT, 2005a, p. 65-9.

³⁸⁹ Idem, 2005, p. 59. Além de trazer essa citação em “Verdade e política” (Cf. EPF, 2016, p. 291), Arendt também a cita em “Freedom and Politics, a Lecture”, de 1960 (Cf. Ens – II, 2018, p. 235).

³⁹⁰ VE, 2009, p. 236.

³⁹¹ DUARTE, 1993, p. 120-1.

³⁹² A obra em questão é *A vida do espírito*, sua derradeira e inacabada obra. De sua última parte, que trataria sobre “O julgar”, afora as notas para um conjunto de conferências, para o conceituado Gifford Lectures, na Universidade de Aberdeen, Escócia, sobre a filosofia política de Kant, nada ficou a não ser o título no alto da folha em branco, acompanhado por duas epígrafes, engatada na máquina de datilografia, esperando pelas elaborações a se iniciarem no dia seguinte que, infelizmente, não veio para a autora. Porém, as duas referidas citações, uma de Catão e outra de Goethe, indicam, se bem compreendidas, o suficiente para delinear a sua escolha. A elas retomar-se-á adiante. Além dos já referidos textos, cabe acrescentar, aqui, vários outros ensaios em que, desde os anos 1950 – mais notadamente nos anos 1960 e 70 –, Arendt vem antecipando aspectos de sua abordagem sobre a faculdade de julgar. Entre eles, destacam-se: *Compreensão e política* (1953), *Filosofia e política* (1954), *Freedom and Politics, a Lecture* (1960), *A crise na cultura: sua importância social e política* (1960), *Verdade e política* (1964), *Algumas questões de filosofia moral* (1965) e *Pensamentos e considerações morais* (1971), além de outros da coletânea *Responsabilidade e julgamento* e o *Fragmento 2b – Preconceito e juízo – de O que é política?*

Desde Hegel e Marx essas questões têm sido tratadas na perspectiva da história e sob a hipótese de que existe realmente isso a que se chama Progresso da raça humana. Finalmente, ficaremos com a única alternativa possível para essas questões – ou bem dizemos com Hegel: “Die Weltgeschichte ist das Weltgericht” [“A História do mundo é o juízo do mundo”], deixando ao Sucesso o juízo final, ou bem mantemos, com Kant, a autonomia dos espíritos humanos e sua possível independência das coisas tais como são ou como vieram a ser³⁹³.

Se, de fato, a faculdade de julgar é a atividade espiritual para lidar com o passado e, sendo o historiador, o homem que sobre ele indaga, cabe ao mesmo, enquanto o relata, presidir ao seu julgamento. Vislumbrando tal perspectiva, Hannah Arendt revela ter a esperança, como ela mesma expressa, de que se possa “reclamar para nós nossa dignidade humana, resgatá-la, por assim dizer, da pseudodivindade chamada História na Era Moderna, sem negar a importância da história, mas negando-lhe o direito de ser o último juiz”³⁹⁴. A perspectiva enfatizada em sua última obra destaca a mirada retrospectiva do exercício judicante do expectador em detrimento – ao que soa parecer – ao juízo perspectivo do ator, o que poderia causar certas inquietações ou até mesmo levar a algumas interpretações críticas questionáveis, caso não se leve em conta o que a seguir se apresenta ou recorda.

À medida que se compreende, com Arendt, que o homem é um ser que age e é um ser capaz de pensar, como já pontuado, todo debruçar sobre o passado, que se opera pelo juízo, deve ser visto desde a perspectiva de quem, pelo pensar e pelo agir, se depara com as perplexidades dos acontecimentos em curso que desafiam a compreensão e, por conseguinte, o articular espontâneo, no presente, de um novo começo. Em sendo assim, a faculdade do julgar, na abordagem arendtiana, situa-se para além das dicotomias que marcaram certa tradição e que mantêm separados e estanques ator e espectador, *Vita Activa* e *Vita Contemplativa*, vida externa e vida interna, política e filosofia, enfim, prática e teoria. Além disso, não se pode perder de vista que, estando o seu interesse na ação, Hannah Arendt focará, especialmente, no exercício de julgar as ocorrências políticas inusitadas em momentos críticos³⁹⁵. E, ante às aturdidadas inquietações do presente, “tanto quanto o ator, o espectador é crucial para as reflexões arendtianas”³⁹⁶.

³⁹³ VE, 2009, p. 239.

³⁹⁴ Idem.

³⁹⁵ Destaca E. S. Wagner (2006, p. 244), que “Arendt passou a enfatizar a importância política da atividade de pensar ao considerar a imprescindibilidade do julgamento daqueles que pensam em momentos críticos”. Ao dar relevância ao exercício do julgar em momentos de crise, Hannah Arendt contrapõe-se às concepções da história como processo, que desconsideram a capacidade do ser humano de mudar o mundo por meio da ação e do juízo e tendem a dar guarida à tese de que a mudança se opera por meio da “necessária” violência e da manipulação (ideológica) das massas.

³⁹⁶ Idem, p. 254.

Se se pode falar de “oscilações de ênfase”³⁹⁷ nos escritos de Hannah Arendt sobre o juízo, estas dão conta da complexidade da temática, constatada pela autora. Não vem ao caso, aqui, negá-las ou buscar, numa síntese, uma reconciliação entre a perspectiva do protagonismo do ator, de um juízo prospectivo, voltado para a ação, que gira em torno da noção grega de *phronesis*, e a perspectiva do olhar do espectador, de um juízo retrospectivo, voltado para o passado que, na adoção da gramática kantiana, tem seus contornos pensados desde o juízo estético reflexivo. Mais do que falar de oscilações ou até mesmo contradições ou, ainda, chegar ao extremo do equívoco da constatação da existência de duas teorias sobre o juízo em Arendt³⁹⁸, ressalta-se a riqueza e a complexidade envolvidas na questão, captada por uma autora que não fugiu ao confronto com uma tradição que, como já sinalizado, embarcou em dicotomias reducionistas e simplificadoras. E, pode-se dizer, superar as dicotomias é o que objetiva esta pensadora: seu intento não ousa menos que conectar “o princípio que rege o juízo com o princípio que rege a ação, ligando os espectadores aos atores”³⁹⁹.

A abordagem que segue não objetiva polemizar ou enveredar por uma análise das múltiplas interpretações da questão do juízo na obra de Hannah Arendt, até porque muitos foram os especialistas que já o fizeram. Intenta-se, aqui, tão somente sinalizar as contribuições da autora para pensar o juízo político, especialmente a partir da inusitada apropriação criativa do juízo estético kantiano. E, nesse aspecto, também não se objetiva, no que prossegue, colocar em xeque a pertinência ou não de tal apropriação. Ou seja, o foco não estará na questão da pertinência da apropriação que Arendt faz dos escritos de Kant, mas na reflexão arendtiana sobre o juízo político, à luz de suas fontes de inspiração. De qualquer modo, a considerar que a pensadora tem bem clareza de que os seus interesses (*Como julgar uma ocorrência política?*) não são os de Kant (*Como julgar uma obra de arte?*), é temerário tomar o pensamento de Kant como ponto de partida para compreender ou avaliar a abordagem arendtiana do juízo⁴⁰⁰.

³⁹⁷ ASSY, 2016, p. 140.

³⁹⁸ Em seu ensaio interpretativo “Hannah Arendt – sobre ‘O julgar’” (In: LFPK, 1994, 2.ed., p. 85-141), Ronald Beiner (1994, p. 87) faz a seguinte afirmação: “Examinando a obra de Arendt como um todo, podemos ver que ela oferece não uma, mas duas teorias do juízo”. Ele defende que a obra da pensadora é marcada por um dualismo que leva a duas concepções distintas sobre a faculdade de julgar: na primeira, considera-se o juízo desde a perspectiva da *Vita Activa* e seu foco estaria no juízo do ator. Essa abordagem, segundo o comentador, estaria mais destacadamente presente nos textos de Arendt dos anos 1960; na segunda, o juízo é abordado desde o ponto de vista da vida do espírito, presente nos escritos dos anos 1970, cujo foco estaria mais no juízo do espectador. Para a crítica a esta interpretação, sugere-se, entre outros, conferir: DI PEGO, 2016, p. 332ss; AGUIAR, 2001a, p. 97-102; HUNZIKER, 2016, p. 63-5; ASSY, 2016, p. 144; 171ss.

³⁹⁹ AMIEL, 2003, p. 234 (levemente adaptada).

⁴⁰⁰ Segundo E. S. Wagner (Cf. 2006, p. 24 9-251), o problema da leitura de R. Beiner, que chega a dizer que “Arendt não se ocupa do juízo político”, é que, ao tomar o pensamento de Kant “como ponto de partida para a compreensão das ideias de Arendt sobre o julgar”, ele tenderá a eleger questões ou uma perspectiva de abordagem que acabam por circunscrever o juízo ao âmbito da razão prática e, para Arendt, “o juízo não é a razão prática; a razão prática ‘raciocina’ e diz o que devo e o que não devo fazer; estabelece a lei e é idêntica à vontade, e a vontade

No intuito de superar a estreiteza da perspectiva tradicional das filosofias políticas predominantes e, por conseguinte, de alargar os horizontes da compreensão, Hannah Arendt se dedicará a essa discussão da dimensão política inerente aos conceitos kantianos, almejando vislumbrar um caminho próprio de abordagem. Ela é consciente de que, nesse debate, se se assume a perspectiva da tradição antipolítica que prevalece na trajetória da filosofia ocidental⁴⁰¹, será na *Crítica da razão prática* que se identificará a filosofia política de Kant. No entanto, contrapondo-se a tal tradição e à revelia do que a literatura sobre Kant, geralmente, menciona, Arendt perscrutará, na *Crítica do juízo*, a mais sofisticada expressão da filosofia política kantiana⁴⁰². Dessa forma, em suas *Lições*, assumirá a hipótese de que os principais vislumbres políticos do pensador de Königsberg encontram-se em sua “Analítica da faculdade de julgar estética”, primeira parte da referida obra⁴⁰³.

Se é no âmbito da terceira *Crítica* que estão presentes os conceitos de *juízo reflexionante estético*, *mentalidade alargada*, *sensus communis*, além das noções de *comunicabilidade* e de *desinteresse*, sem descuidar do papel fundamental da faculdade da *imaginação*, que conteriam, segundo Hannah Arendt, o núcleo potencial de uma filosofia política em Kant, justifica-se o trabalho que a autora se deu de extrair as implicações ético-políticas desses conceitos da Analítica do Belo⁴⁰⁴. Assim, em conformidade com tal empreendimento, o texto que segue buscará, num primeiro momento, delinear os contornos característicos do juízo político arendtiano à luz dos traços de expressiva significação política do juízo estético kantiano, e, num segundo, tecerá considerações sobre a capacidade humana de julgar que, enquanto confere expressão ao entrelace de singularidade e responsabilidade, é a ponte entre pensamento e ação que, conectando espectador e ator, conspira em favor da constituição do evento *Belo*, certo de que “sem a beleza [...] toda vida humana seria fútil e nenhuma grandeza poderia perdurar”⁴⁰⁵.

profere comandos; ela fala por meio de imperativos. O juízo, ao contrário, provém de um ‘prazer meramente contemplativo ou satisfação inativa’” (LFPK, 1993, p. 22-3).

⁴⁰¹ Hannah Arendt comenta que esta tradição filosófica originalmente antipolítica, iniciada com Parmênides e Platão, encontrou lugar desde que os filósofos antigos resistiram a teorizar sobre a liberdade, só o fazendo quando esta perdeu seu vínculo com o domínio da política (Cf. ENS – II, 2018, p. 230).

⁴⁰² Cf. Idem, p. 234-5.

⁴⁰³ Ajuda a esclarecer a escolha de Arendt pela *Crítica do juízo* de Kant se se considera, também, que o problema central com o qual ela se depara em “O querer”, Parte II d’A *vida do espírito*, diz respeito à natureza mesma da liberdade humana. Esta sua inquietação revela, com clareza, tanto o motivo de sua escolha quanto o contexto em que a mesma se coloca. Enquanto se encontra subjacente, à *Crítica do juízo*, um conceito de liberdade inteiramente independente do livre-arbítrio que, diga-se de passagem, não teve quase nenhum papel relevante na recepção da filosofia de Kant, como mostra a literatura sobre o mesmo; a perspectiva predominante na *Crítica da razão prática*, que ofuscará a concepção acima referida, atribui à vontade, para o bem ou para o mal, todo poder no domínio dos assuntos humanos, desconectando a experiência da liberdade do âmbito da ação política (Cf. ENS – II, 2018, p. 234-5). Sobre a importância dada, por Arendt, à terceira *Crítica* kantiana, também cf. LAFER, 1979, p. 122.

⁴⁰⁴ Cf. DUARTE, 1993, p. 124.

⁴⁰⁵ EPF, 2016, p. 272.

Por fim, se se pode referir ao “O Julgar” como a culminância das elaborações de Arendt acerca dos contornos que demarcam a condição humana e se isso permite dizer, com J. Glenn Gray, que a abordagem da autora sobre o juízo é o seu *golpe de mestre*, pelo qual “ela esperava resolver as perplexidades do pensamento e da vontade, ponderando sobre a natureza de nossa capacidade de julgar”⁴⁰⁶, não dá para, realmente, afirmar. De qualquer maneira, o presente texto não pretende fazer eco a essa interpretação. Contudo, o que se almejará perscrutar, no que segue, é que, na obra de Hannah Arendt, o entrelaçar de singularidade e responsabilidade desemboca e encontra uma de suas mais luminosas expressões em sua multidimensional teoria do juízo.

3.2.2.2 Do juízo político arendtiano: desde a apropriação criativa do juízo estético kantiano

Por mais crítica que tenha sido, ao longo de sua trajetória, à relação que, tradicionalmente, se estabeleceu entre filosofia e política, Hannah Arendt não desistiu de buscar uma via alternativa que interligasse pensamento e ação, reflexão filosófica e atuação política. Em seu itinerário formativo, vários pensadores a marcaram pela coerência em articular a reflexão filosófica como atividade compartilhada e não solitária, cujo objetivo era perseguir as significações subjacentes a cada acontecer e não descobrir e estabelecer verdades incontestáveis⁴⁰⁷. No entanto, indubitavelmente, será sob o impacto da figura setecentista de Immanuel Kant e de sua “Analítica da faculdade de julgar estética” que a pensadora desvendará “as bases de uma nova teoria da formação do juízo político”⁴⁰⁸, caminho pelo qual vislumbrava a possibilidade de estabelecer a conexão que perseguia.

Vários, certamente, foram os motivos que a mobilizaram em sua escolha por Kant. Um deles reporta ao fato de que, não vendo sentido na velha hierarquia que subordinava a política à filosofia, o pensador não se mobilizou para elaborar uma filosofia política nos moldes tradicionais, abrindo guarida para “a ideia de que o pensamento crítico não constitui uma doutrina que tenha por tarefa atingir algum tipo de verdade transcendente, situada fora da caverna”⁴⁰⁹ ou para além do domínio dos assuntos humanos. Outro motivo diz respeito à identificação, em sua abordagem heterodoxa do juízo estético kantiano, de um caminho “para introduzir uma forma peculiar de legitimidade intersubjetiva no domínio público”⁴¹⁰. Por fim,

⁴⁰⁶ GRAY, 1979, p. 225 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] she hoped to resolve the perplexities of thinking and willing by pondering the nature of our capacity for judging”.

⁴⁰⁷ Cf. WINCKLER, 2019, p. 158.

⁴⁰⁸ ASSY, 2016, p. 151.

⁴⁰⁹ MORAES, 2001, p. 44.

⁴¹⁰ ASSY, *op. cit.*, p. 150. A comentadora destaca que Arendt não está sozinha nesse exercício de apropriação, a contragosto de grande parte dos normativistas neokantianos, do juízo estético kantiano em termos de filosofia política: “Na tradição pós-estruturalista continental, [tais] apropriações [...] são significativas. Além de Hannah

a considerar que, em Arendt, o juízo político é um juízo reflexivo, será motivador o fato de que, em nenhuma das duas partes da *Crítica do Juízo*, Kant fala do homem como ser inteligível ou cognoscente⁴¹¹ e a palavra verdade ali não ocorre, senão por uma única vez, além de que é politicamente relevante que a referida obra, em nenhuma de suas partes, reporte aos homens atomisticamente⁴¹².

É importante situar, como ápice da enumeração precedente, o fato de que Hannah Arendt reitera, nos anos 1970, a opção pela *Crítica da faculdade de julgar* porque identifica nela a fonte básica para sustentar a tese, já anunciada em seu ensaio “A crise na cultura”, do início dos anos 1960, de que

[...] a capacidade para julgar é uma faculdade especificamente política, *exatamente no sentido denotado por Kant*, a saber, a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes; que o juízo pode ser uma das faculdades fundamentais do homem enquanto ser político na medida em que lhe permite se orientar em um domínio público, no mundo comum⁴¹³.

Não obstante reconheça que o pensador alemão não tenha dado conta, até às últimas consequências, das implicações ético-políticas de sua descoberta⁴¹⁴, Arendt divisa, no juízo de gosto estético kantiano, “talvez o maior e mais original aspecto da Filosofia Política de Kant”⁴¹⁵. Isso a instiga a perseguir, com – talvez contra⁴¹⁶ – e para além de Kant e sua terceira *Crítica*, a dimensão política que a crítica do gosto poderia conter ou implicar. Mas, nesse seu intento de extrair uma filosofia política da *Crítica do juízo*, uma questão salta aos olhos: “Como esperar que a faculdade de julgar e de discernir o verdadeiro do falso [...] possa repousar sobre esta coisa aparentemente tão *subjetiva* quanto o ‘*sentido do gosto*’?”⁴¹⁷ Como resolver esse enigma? Ou, antes, em que consiste, de fato, o juízo de gosto kantiano?

Em Sua “Análítica do belo”, Kant parte do “fenômeno do gosto, entendido como uma conexão ativa com o que é belo”⁴¹⁸. E, assim, “ao discutir a produção de obras de arte em sua relação com o gosto, que julga e decide sobre elas”⁴¹⁹, ele acabou por tomar “consciência de

Arendt, vale ressaltar Paul de Man, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Jacques Derrida e Jacques Rancière” (Idem, nota 30).

⁴¹¹ Este homem = ser racional, “pertencente a um [...] reino dos seres inteligíveis”, é a concepção que vigora na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática* (Cf. LFPK, 1993, p. 37).

⁴¹² Cf. Idem, p. 21.

⁴¹³ EPF, 2016, p. 275 (destaque nosso).

⁴¹⁴ Cf. Idem, p. 299.

⁴¹⁵ Ibid., p. 273.

⁴¹⁶ Arendt é crítica das concepções kantianas da ação e da política e das limitações da concepção de juízo (no seu não explicitar as conotações ético-políticas da mesma), além de questionar o apelo que o pensador faz à ideia de progresso e à tese tradicional de que o mal é autodestruidor (Cf. AMIEL, 2003, p. 231-33).

⁴¹⁷ BRAYNER, 2017, p. 189.

⁴¹⁸ EPF, 2016, p. 273.

⁴¹⁹ LFPK, 1993, p. 79.

que havia algo não-subjetivo no que parece ser o mais privado e subjetivo dos sentidos”⁴²⁰. Dessa forma, quando alguém diz *este objeto é belo!* está, no fundo, convencido de que tal juízo é válido não só para ele, mas também para os demais ali situados. Ou seja, o elemento não-subjetivo que se faz presente em questões de gosto, isto é, “o elemento não-subjetivo [que aparece] nos sentidos não-objetivos é a intersubjetividade”⁴²¹. Antes, porém, de ater-se a essa descoberta fundamental⁴²², cabe falar do paradoxo de se assentar o juízo no sentido de gosto e da solução dada, por Kant, a esse enigma.

Nas lições em que trata, diretamente, dessas questões, Hannah Arendt começa por lembrar que, diferentemente dos sentidos da visão, da audição e do tato, o gosto bem como o olfato apenas proporcionam “sensações internas totalmente privadas e incomunicáveis”⁴²³, de maneira que, não encontrando palavras para dizer seja do gosto do que se prova seja daquilo que se cheira, a coisa fica, instantânea e irresistivelmente, no nível do “isto me agrada ou desagrade”⁴²⁴, como se restrito fosse ao idiossincrático. Por que razão, então, tomar o gosto – um sentido subjetivo, privado e incomunicável – como veículo da faculdade espiritual do juízo? Para resumir, diz a autora: “[...] porque apenas o gosto e o olfato [...] referem-se ao particular *qua* particular, enquanto todos os objetos dados aos sentidos objetivos compartilham suas propriedades com outros objetos, isto é, eles não são únicos”⁴²⁵. Além disso, completa a autora, pelo fato de ser imediato, o *isto me agrada ou desagrade* é praticamente idêntico ao *concordo ou não concordo com isso*. Ou seja, a questão é que “eu sou diretamente afetado”⁴²⁶. O que – aos desavisados, obviamente! – faz soar razoável o arbitrário ditado latino que diz: gosto não se discute (*De gustibus non disputandum est*).

A solução para todo esse enigma, lembra Arendt, “pode ser indicada pelos nomes de duas faculdades: *imaginação* e *senso comum*”⁴²⁷. Sendo a imaginação a faculdade de tornar presente o que está ausente, ela transforma aquilo que é objeto da percepção sensível em algo “que nos toca [...] quando não mais se pode ser afetado pela [sua] presença imediata”⁴²⁸. A

⁴²⁰ Idem, p. 86.

⁴²¹ Ibidem.

⁴²² Essa descoberta é crucial para Hannah Arendt, conforme esclarece Brayner (2017, p. 189): “Já [que] a intersubjetividade da comunicação estética é *livre e direta*, quer dizer, não mediada nem por um conceito lógico, nem por uma lei moral, nem por uma verdade apodítica [...] [,] Arendt pretende assim conceber o político a partir do modelo ‘estético’ da intersubjetividade direta, já que ela não admite que as questões políticas possam se fundar numa qualquer ‘verdade de razão’”.

⁴²³ LFPK, 1993, p. 82.

⁴²⁴ Idem.

⁴²⁵ Ibid., p. 85.

⁴²⁶ LFPK, 1993, p. 85.

⁴²⁷ Idem.

⁴²⁸ Ibid., p. 86.

operação da imaginação, assim, prepara o objeto para a *operação da reflexão*, sendo esta “a verdadeira atividade de julgar alguma coisa”⁴²⁹. Vale destacar, como o faz a pensadora, que essa dupla operação estabelece a condição da imparcialidade, a mais importante condição para o juízo, que torna possível “‘ver’ com os olhos do espírito”⁴³⁰, isto é, vislumbrar no particular uma significação geral.

É, portanto, objeto do juízo aquilo que afeta, não na percepção, mas na representação. Aquilo que é re-presentado pela imaginação torna-se algo sobre o qual se pode refletir. Em suma, é o fato de não mais ser afetado pela presença imediata, mas pelo que na representação afeta, que torna possível falar de juízo e não mais de gosto, posto que “estabelecemos por meio da representação a distância, o afastamento, o não-envolvimento ou desinteresse que são requisitos para a aprovação ou desaprovação, para a apreciação de algo em seu próprio valor”⁴³¹. Daí poder dizer, com Kant, “que é belo aquilo que apraz no mero julgamento”⁴³². Além de ser aquilo que agrada na representação, “o belo só interessa na sociedade”⁴³³, posto que, para apreciá-lo, “precisa-se de companhia”⁴³⁴. De modo que não dá para esquecer que é como membro de uma comunidade, e não de um mundo suprassensível, que se julga: a referência ao outro é básica no juízo e no gosto⁴³⁵. E, assim, por essa referência ao elemento da intersubjetividade, explicita-se a outra faculdade que, lembra Arendt, concorre para a solução do que se apresentou como enigma: o senso comum. É sobre este que se enraíza, em última instância, o *isto me agrada ou me desagradava* que, a princípio, soa tão privado e incomunicável. O senso comum (*sensus communis*⁴³⁶) é, sem rodeios, um senso comunitário e, como tal, tem no senso privado (*sensus privatus*) o seu oposto⁴³⁷.

Ao analisar essas várias proposições de Kant, contidas na *Crítica do Juízo*, Hannah Arendt destaca que o que nelas é inédito e surpreendente “é ter ele descoberto esse fenômeno, em toda sua grandeza, precisamente ao examinar o fenômeno do gosto”⁴³⁸, tradicionalmente

⁴²⁹ LFPK, 1993, p. 88

⁴³⁰ Idem.

⁴³¹ Ibid., p. 86.

⁴³² KANT, 2016, § 45, p. 204.

⁴³³ Idem, § 41, p. 194.

⁴³⁴ LFPK, 1993, p. 86.

⁴³⁵ Cf. Idem, p. 87.

⁴³⁶ Kant utiliza-se do termo latino *sensus communis* – a indicar algo “como uma capacidade extra do espírito [...] que nos ajusta a uma comunidade” – para diferenciar de senso comum, corriqueiramente entendido como sendo “um sentido como nossos outros sentidos” (Ibid., p. 90). Assim como *sensus communis* não tem, para Kant (Cf. 2016, § 40, p. 191), o sentido comumente adotado, cabe enfatizar que os juízos reflexivos “nunca têm a validade das proposições cognitivas ou científicas, que, propriamente falando, não são juízos” (LFPK, 1993, p. 93). De igual forma, os chamados juízos morais, não sendo produto da imaginação e da reflexão, também não o são (Cf. Idem).

⁴³⁷ Cf. LFPK, 1993, p. 81-2.

⁴³⁸ EPF, 2016, p. 276.

visto como nada tendo a ver com a esfera política. Ela, inclusive, avalia que é menos por acurado senso estético e mais por estar cômico da qualidade e relevância pública da beleza que ele insistirá, em contraposição ao adágio popular que diz que gosto não se discute, na ideia de que os juízos de gosto são discutíveis, posto que “‘esperamos que o mesmo prazer seja partilhado por outros’, [e, a considerar] que o gosto pode ser sujeito a contenda [também se][...] ‘espera a concordância de todos os demais’”⁴³⁹.

Além desse argumento, a pensadora observa que a relevância pública do juízo de gosto também pode ser verificada pelo fato de que, como há pouco entrevisto, enquanto “apela ao senso comum, [ele] é o próprio oposto dos ‘sentimentos íntimos’”⁴⁴⁰. Nos juízos estéticos, tanto quanto nos políticos, é sempre uma certa subjetividade que julga o mundo que, sendo comum a tantos outros, é dado de ser objetivo. Em sendo assim, ao decidir, no juízo de gosto, como esse mundo deverá parecer, não apenas para si, mas também para todos aqueles dos quais almeja concordância, o juízo estético de gosto acaba por revelar ser seu interesse pelo mundo algo puramente desinteressado, no sentido de que nem os interesses vitais individuais nem as motivações morais do eu são determinantes centrais. Para o juízo – estético ou político – primário é o mundo e não o homem, sua vida ou seu eu⁴⁴¹.

À constatação desse pressuposto do desinteresse, fundamental para o exercício do juízo, pode-se também chegar pelo realce de outro aspecto: a contraposição ao interesse cognitivo. Na ótica arendtiana, os juízos políticos não estão em função da produção de conhecimento (científico) algum, tão somente julgam cada acontecimento histórico em sua contingência singular, frente aos quais, espera-se, cada pessoa assuma um posicionamento próprio. Da mesma forma, o juízo reflexionante estético é completamente desinteressado e livre em relação a qualquer interesse cognitivo, sendo capaz de refletir sobre o particular desde a sua fenomênica singularidade⁴⁴². Como esclarece a autora, no parágrafo final de suas *Lições*, “o belo é um fim em si mesmo porque todo o seu significado possível está contido nele mesmo, sem referência – sem vínculo, por assim dizer, com outras coisas belas”⁴⁴³. É, pois, essa incapacidade de refletir sobre os eventos particulares, subsumindo-os de pronto a um universal previamente dado, incapacidade esta inerente tanto aos juízos políticos quanto aos juízos reflexionantes estéticos, que, curiosamente, atrai a atenção da pensadora.

⁴³⁹ Idem. Arendt apoia-se, aqui, em passagens da obra de Kant (2016), tais como as contidas nos §§ 6, p. 108; 7, p. 109; e 8, p. 110; 112.

⁴⁴⁰ EPF, 2016, p. 276.

⁴⁴¹ Cf. Idem, p. 276-7.

⁴⁴² Cf. DUARTE, 1993, p. 119.

⁴⁴³ LFPK, 1993, p. 99.

Como os juízos reflexionantes estéticos nunca alcançam grau de universalidade, o que já é o caso dos mandamentos do imperativo categórico, eles se configuram como uma atividade persuasiva, característica bem adequada ao âmbito das relações da comunidade política, sendo, por conseguinte, esse caráter retórico-persuasivo outro elemento a se considerar nessa analogia entre juízos estéticos e políticos. Levando em conta que portam tal caráter, ressalta-se, aqui, dois aspectos relevantes: primeiro, que ambos almejam ou reivindicam a adesão do outro, com a esperança de chegar a um eventual acordo com ele⁴⁴⁴; e, segundo, que, enquanto se assumem como opiniões, se tratam de proposições dotadas de significado, mas não são, em si mesmas, verdadeiras ou falsas. Tais aspectos concorrem para revelar a plena adequação do juízo em geral à pluralidade do espaço-*entre* os homens, já que toda proposição que se pretende verdadeira traz consigo “um elemento de coerção”⁴⁴⁵, inadequado, pois, às opiniões ou aos pontos de vista estéticos ou políticos que jamais podem pretender validade incondicional.

Seguindo essa linha de argumentação, há de se corroborar que o juízo pressupõe a liberdade de expressão, isto é, a liberdade de interagir com a pluralidade dos homens por meio da opinião publicável que lhe é própria. Isso denota que o ato de julgar assenta-se na sociabilidade e não no isolamento das pessoas, pressupondo que os homens são seres políticos porque plurais. Aponta-se, aqui, tanto para a imprescindível abertura à alteridade, fundamental para o diálogo em quaisquer circunstâncias, notadamente nas marcadas por fortes divergências, quanto para o fato de que o juízo tem lugar no espaço público da partilha de um mundo comum, instância de deliberação dos assuntos humanos⁴⁴⁶. Essa constatação da presença de uma “referência ao outro”⁴⁴⁷ como condição do juízo, que só pode existir ou validar-se “na presença dos outros”⁴⁴⁸, indica a existência de um princípio de interação intersubjetiva na “Analítica do Belo”, pressuposto fundamental para uma prática política realmente democrática.

A perspectiva de uma tal interação entre os homens, subentendida nas afirmações kantianas de que somente *em sociedade torna-se interessante ter gosto* ou que *o belo interessa apenas em sociedade*⁴⁴⁹, reforça a interpretação de que, em Kant, o espaço da interação pública ou domínio do publicável, onde se cultiva o sentido de pertença à humanidade, é lugar

⁴⁴⁴ Cf. KANT, 2016, § 19, p. 133. Esse persuadir, segundo Arendt (EPF, 2016, p. 277), “corresponde estreitamente ao que os gregos chamavam *peíthein*, o discurso convincente e persuasivo tido por eles como a forma tipicamente política de falarem as pessoas umas às outras. A persuasão regulava as relações entre os cidadãos da *polis* porque excluía a violência física; sabiam os filósofos, porém, que ela se distinguiu também de outra forma não violenta de coerção, a coerção pela verdade”.

⁴⁴⁵ EPF, 2016, p. 297.

⁴⁴⁶ Cf. AGUIAR, 2019, p. 413-14.

⁴⁴⁷ LFPK, 1993, p. 87.

⁴⁴⁸ Idem, p. 82.

⁴⁴⁹ Cf. KANT, 2016, § 41, p. 194.

privilegiado de consideração do juízo reflexionante estético, derivando também daí a sua afinidade com os juízos políticos. Um tal senso de pertença e o cultivo da comunicabilidade humana, sem os quais só restaria o desvario de entregar-se à loucura da solidão ou à insanidade do isolamento na “teimosia lógica em insistir no próprio sentido (*sensus privatus*)”⁴⁵⁰, são pressupostos fundamentais da experiência do juízo, que se ancora na própria ideia de humanidade. Esta, indica Hannah Arendt, reporta ao conceito romano de *humanitas*, que se aplicava “a homens que eram livres sob todos os aspectos, e para quem a questão da liberdade, de ser livre de coerção, era a decisiva”⁴⁵¹. O humanismo que daí resulta assume feição na

[...] atitude que sabe como preservar, admirar e cuidar das coisas do mundo [...] [e, da pessoa que o cultivasse, bem se poderia dizer tratar-se de] alguém que soubesse como escolher sua companhia entre homens, entre coisas e entre pensamentos, tanto no presente como no passado⁴⁵².

Nesse exercício de pensar sobre o juízo político desde a mirada apropriativa arendiana do juízo estético kantiano é central o conceito de *mentalidade alargada*, também presente na “Analítica do Belo”. No entanto, antes de nele focar, é interessante ressaltar que, de acordo com Arendt, a faculdade do juízo, para ser analisada numa perspectiva apropriada e, assim, “compreendermos que ela implica uma atividade mais política que meramente teórica”⁴⁵³, é imprescindível recordar que a *Crítica da Razão Prática*, que tradicionalmente é considerada a filosofia política de Kant, trata da faculdade legislativa da razão⁴⁵⁴, cujo princípio “baseia-se na necessidade de pôr o pensamento racional em harmonia consigo mesmo”⁴⁵⁵. Dessa forma, para ficar num exemplo clássico, um ladrão que quisesse tornar em lei universal a máxima que orienta a sua ação de roubar os pertences de outrem, entraria, por razões óbvias, em contradição. O que Arendt está dizendo, ao insistir em tal recordação, é que esse *princípio de harmonia com o próprio eu*, descoberto, lá atrás, por Sócrates, que disse que, sendo um, é melhor que entre em desacordo com todos os outros do que estar em discórdia consigo mesmo⁴⁵⁶, ao que parece, não contentou ao Kant que, na *Crítica do juízo*, insistirá “em um modo diverso de pensamento, ao qual não bastaria estar em concórdia com o próprio eu, e que consistia em ser capaz de ‘pensar no lugar de todas as demais pessoas’ e ao qual denominou uma ‘mentalidade alargada’ (*eine erweiterte Denkungsart*)”⁴⁵⁷.

⁴⁵⁰ LFPK, 1993, p. 91.

⁴⁵¹ EPF, 2016, p. 280.

⁴⁵² Idem, p. 280-1.

⁴⁵³ Ibid., p. 273.

⁴⁵⁴ Sobre o princípio ou lei fundamental da razão prática pura, cf. KANT, 2011, p. 51.

⁴⁵⁵ EPF, 2016, p. 274.

⁴⁵⁶ Cf. PLATÃO, 2002, *Górgias*, 482.

⁴⁵⁷ EPF, 2016, p. 274; Cf. KANT, 2016, § 40, p. 192-3.

Analisando essa noção, a pensadora afirma que a mesma “é a condição *sine qua non* do juízo correto”⁴⁵⁸, viabilizada pelo *sensus communis*. Trata-se uma mentalidade alargada de considerar que quanto mais pontos de vista diferentes aquele que ajuíza tiver presente, em sua mente, ao ponderar sobre um dado problema, e quanto melhor puder imaginar como se sentiria e pensaria estando no lugar de outrem, melhor será a sua capacidade de julgamento e, possivelmente, mais válidas as suas conclusões⁴⁵⁹. É importante frisar que esse exercício imaginativo de tornar presentes os juízos possíveis de todos os outros, é uma “operação do espírito que não prescinde do pensar por si mesmo [...] e, portanto, não é incompatível com a afirmação da capacidade humana de julgar autonomamente”⁴⁶⁰. A máxima da mentalidade alargada que diz “ponha-se, em pensamento, no lugar de qualquer outro”⁴⁶¹, longe de contrapor-se às máximas que admoestam a pensar por si mesmo (que “é a máxima de uma razão jamais passiva”⁴⁶²) e a estar de acordo consigo mesmo (máxima da consistência), antes as pressupõe, o que coaduna com uma compreensão que divisa a *singularidade humana* como aquela que encontra na pluralidade do espaço-*entre* os homens o seu lugar de emersão. De modo que ser capaz de pôr-se no lugar do outro ao pensar, pelo qual se exercita o julgar, não dispensa ninguém da *responsabilidade* de ter e de assumir a sua opinião, mas, em verdade, é caminho pelo qual a ela se requalifica.

Hannah Arendt lembra que, de acordo com Kant, esse alargamento do espírito, que cumpre um papel crucial em sua *Crítica do juízo*, “é alcançado ‘mais por meio da comparação de nosso juízo com os juízos possíveis, do que [da comparação] com os juízos reais dos outros, e colocando-nos no lugar de qualquer outro homem’”⁴⁶³. A imaginação é a faculdade que torna isso possível e a única exigência ou “condição para esse exercício da imaginação é o desinteresse, a liberação dos interesses privados pessoais”⁴⁶⁴. Observa a pensadora – em palestra de 1960, em que justifica e publiciza a chave de leitura que adota – que, diferentemente do que se verifica na *Crítica da razão prática*,

A liberdade aparece na *Crítica da faculdade de julgar* como um predicado da imaginação, e não da vontade, e a imaginação está mais intimamente relacionada à “mentalidade alargada”, que é a maneira política de pensar *par excellence*, porque através dela temos a possibilidade de “pensar na posição de todos os outros”⁴⁶⁵.

⁴⁵⁸ LFPK, 1993, p. 93-4.

⁴⁵⁹ Cf. EPF, 2016, p. 299.

⁴⁶⁰ DUARTE, 1993, p. 125.

⁴⁶¹ LFPK, 1993, p. 91.

⁴⁶² KANT, 2016, § 40, p. 192. Cf. VE, 2009, p. 513; LFPK, 1993, p. 57.

⁴⁶³ LFPK, 1993, p. 56. Cf. KANT, 2016, § 40, p. 193.

⁴⁶⁴ EPF, 2016, p. 299.

⁴⁶⁵ Ens – II, 2018, p. 235 (tradução nossa, destaque da autora). No original, leia-se: “Freedom appears in the *Critique of Judgment* as a predicate of the imagination, not of the will, and the imagination is most intimately

Deve-se pontuar que essa referida “imparcialidade é obtida por meio da consideração dos pontos de vista dos outros [quando, inclusive, se tem a chance de ver o próprio enfoque da perspectiva desses outros]; [...] não é o resultado de um ponto de vista mais elevado, que pudesse resolver a disputa por estar totalmente acima da confusão”⁴⁶⁶. De modo que, claro está para a autora, o alargamento do próprio pensamento nem é obtido pela adoção cega das concepções dos outros com seus pontos de vista diferentes nem tampouco pela adesão burra a uma maioria⁴⁶⁷, antes trata-se “de ser e pensar em minha própria identidade onde efetivamente não me encontro”⁴⁶⁸. Portanto, a faculdade de julgar requer, sim, o exercício de se colocar no lugar do outro, mas “levar o outro em consideração quando eu julgo não significa uma conformidade entre meu julgamento e o dos outros”⁴⁶⁹. Para Hannah Arendt, a compreensão que se delineia é a de que o pensar alargado, longe de ser uma conformação, é antes a precondição intersubjetiva para o debate no âmbito da esfera pública, compreendida como um espaço de tensões⁴⁷⁰.

Assim, nesse movimento, típico de uma mentalidade alargada, de comparar o próprio ponto de vista com outros possíveis, em situações ou circunstâncias semelhantes, chega-se não a um ponto de vista universal, mas a um juízo particular que ganha contornos de *exemplaridade*, tornando-se uma referência qualitativamente diferenciada a se considerar. Bem, antes é preciso situar como a essa questão se chegou: afirma Kant que o juízo é “a faculdade de pensar o particular”⁴⁷¹, mas a considerar que “*pensar* significa generalizar [...]”, conclui Arendt que o juízo] é a faculdade de combinar misteriosamente o particular e o geral”⁴⁷². O problema é que, a princípio, não se poderia julgar um particular a partir de outro particular e, frente a esse impasse, a saída está em encontrar um exemplo que, configurando-se em sua *validade exemplar*, possa ser um apoio para o juízo⁴⁷³. A considerar a etimologia da palavra “‘exemplo’ [que] vem de *eximire*, [e] significa ‘selecionar um particular’”⁴⁷⁴, infere-se tratar a exemplaridade de um particular que, em sua própria particularidade, comporta a generalidade de uma significação.

related to that ‘enlarged mentality,’ which is the political way of thinking *par excellence*, because through it we have the possibility ‘to think in the position of everyone else’”.

⁴⁶⁶ LFPK, 1993, p. 56.

⁴⁶⁷ O próprio Kant (Cf. 2016, § 8, p. 112) insiste que a validade postulada pelo juízo de gosto nunca é universal.

⁴⁶⁸ EPF, 2016, p. 299.

⁴⁶⁹ ASSY, 2010, p. 49.

⁴⁷⁰ Cf. PEREIRA, 2011, p. 206-7.

⁴⁷¹ KANT, 2016, p. 79. Passagem referida em LFPK, 1993, p. 97.

⁴⁷² LFPK, 1993, p. 97.

⁴⁷³ Esse entendimento do exemplo como apoio para o juízo encontra-se em KANT, 2013, B 173, p. 178.

⁴⁷⁴ LFPK, 1993, p. 98.

A esta generalidade⁴⁷⁵ ou significação geral chega o julgante pelo exercício reflexivo de um pensamento alargado que, considerando todos os outros possíveis pontos de vista que miram, cada um, desde um lugar que não está dado de ser seu, de suas idiossincrasias ou de seus interesses particulares, alcança validade no âmbito de uma intersubjetividade situada. Vários são os aspectos relevantes, aqui envolvidos, que merecem menção. Por ora, cabe ressaltar apenas aquele que situa a exemplaridade no entrecruzamento que articula o resgate da particularidade dos acontecimentos e o reconhecimento da singularidade da pessoa em busca de sua especificidade⁴⁷⁶. Parte-se, aqui, da intuição de que há uma correlação entre a ideia de um “pensamento alargado” que julga sem critérios e a metáfora do “pensamento sem corrimões” (*Thinking without a banister*)⁴⁷⁷, cunhada pela pensadora. Essa é uma expressão cara a Hannah Arendt que se refere à experiência de pensar sem o apoio de padrões universais ou de um sistema de verdades preconcebido. O juízo reflexivo, que lida com o particular enquanto particular e que se implementa pelo exercício de um pensamento alargado, encontra lugar justamente quando ocorre a experiência de se deparar, como diz a própria pensadora,

[...] com alguma coisa que nunca havíamos visto antes e para a qual não estão à nossa disposição critérios de nenhum tipo. Esse julgar não tem parâmetro, não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui nenhum outro pressuposto que não a capacidade humana do discernimento⁴⁷⁸.

Em sua análise do juízo estético, compreendido como um modelo para todo julgar, Kant, entrevê Arendt, chegou a “um *insight* mais profundo – de que há um modo distintivo de pensar que [não] se confunde com a cognição ou a razão prática, ambas obcecadas com a questão da

⁴⁷⁵ Não se trata de mero capricho a insistência de Arendt em traduzir a palavra alemã *Allgemein*, utilizada por Kant, por “geral” e não “universal”, compreendendo assim exprimir melhor o esforço do filósofo alemão em distinguir da universalidade do conceito a ideia de uma generalidade que reporta diretamente aos particulares. Essa insistência tem razão de ser na medida em que ratifica a compreensão de que a imparcialidade buscada no operar reflexivo do julgar nada tem a ver com a abstrata objetividade que se pode alcançar por meio de um entendimento que se serve da imaginação para concatenar logicamente as ideias que compõem um esquema que se articula a partir de uma racionalidade universal. A imparcialidade que sustenta a validade exemplar, que jamais é universal, constitui-se pelo operar de uma imaginação ética (Cf. ASSY, 2016, p. 181) e torna-se referência para os interlocutores que, enquanto “membros de uma comunidade” (LFPK, 1993, p. 87), julgam. Por conseguinte, trata-se de uma validade específica a qual se reporta “toda pessoa que julga” (KANT, 2016, p. 91), isto é, que é capaz de refletir desde um lugar que não é o seu ou dos seus meros interesses particulares.

⁴⁷⁶ Cf. ASSY, 2010, p. 49.

⁴⁷⁷ Essa metáfora “Thinking without a banister”, que, inclusive, dá título à última coletânea de ensaios da autora, publicada em 2018, é por ela apresentada e explicada da seguinte forma: “Eu tenho uma metáfora que [...] nunca publiquei, mas que sempre conservei para mim. Eu chamo de pensamento sem corrimões – em alemão, *Denken ohne Geländer*. Isso é, quando você sobe ou desce por uma escada, ali está sempre o corrimão para você não cair, mas nós perdemos este corrimão. Assim é como eu me vejo a mim mesma. E isso [pensar sem corrimões] é, realmente, o que eu tento fazer” (Ens – II, 2018, p. 473, tradução nossa). No original, leia-se: “I have a metaphor which [...] I have never published but kept for myself. I call it thinking without a banister – in German, *Denken ohne Geländer*. That is, as you go up and down the stairs you can Always hold on to the banister so that you don’t fall down, but we have lost this banister. That is the way I tell it to myself. And this is indeed what I try to do”.

⁴⁷⁸ QP, 1999, p. 31-2. Nesse fragmento 2b - § 1 Preconceito e Juízo, de *O que é política?*, Arendt explora a distinção, posta por Kant (Cf. 2016, § 40, p. 79-81), entre os juízos determinante e reflexionante.

universalidade”⁴⁷⁹. Assim, captando as implicações ético-políticas subjacentes a um modo de pensar que seja “capaz de lidar com a particularidade como tal sem a necessidade de subsumir [à universalidade do conceito] e que nos possibilitaria compreender o significado da particularidade”⁴⁸⁰, Hannah Arendt divisa na exemplaridade⁴⁸¹ um caminho pelo qual a singularidade humana possa encontrar, como há pouco mencionado, a sua própria especificidade. Já fazendo uma ponte com a experiência que se dá, no âmbito do domínio público, do singularizar-se do *quem* pela performance das palavras e dos atos em companhia de outros, a pensadora da condição humana argumenta:

Por seu modo de julgar, a pessoa revela também algo de si mesma, que pessoa ela é, e tal revelação, que é involuntária, ganha tanto mais em validade quanto se liberou das idiossincrasias meramente individuais. Ora, é precisamente o domínio do agir e do falar, isto é, o domínio político em termos de atividades, aquele [...] no qual o “quem fulano é” se manifesta mais que as qualidades e talentos individuais que ele possa possuir⁴⁸².

O pensamento que se alarga, capitaneado pela força da imaginação que, modo de dizer, sai em visita⁴⁸³ e, assim, oportuniza a experiência de confrontar-se com os pontos de vista dos outros, descobre-se crítico⁴⁸⁴ na medida em que, no percurso que faz, é capaz de, realmente, deixar-se afetar pelas múltiplas perspectivas que, nesse experimentar, consegue representar. Em realizando tal intento, é como se movesse num espaço público, aberto a todos os lados ou a todas as possibilidades de o mundo perspectivar. Ao se colocar, dessa forma, para além dos estreitos limites do contentar-se com o amor a um ensimesmado viver, adota a posição do cidadão kantiano do mundo⁴⁸⁵, aqui compreendido como aquela posição de quem, não reduzindo o mundo a si e a seus privados interesses, busca pensar do ponto de vista do outro e, assim, refletir sobre os acontecimentos em sua particularidade a partir da adoção de um parâmetro de validade intersubjetivamente instituído. Tal validade exemplar torna-se, pois, para

⁴⁷⁹ BERNSTEIN apud ASSY, 2016, nota 125, p. 182.

⁴⁸⁰ Idem.

⁴⁸¹ A exemplaridade é o parâmetro intersubjetivo para nortear a reflexão que, a um só tempo, se aparta tanto do domínio de uma razão abstrata e seus coercitivos padrões universais quanto das amarras de um subjetivismo também abstrato e seus idiossincráticos e estreitos pontos de vista. Sem essa relativa autonomia, que o descola tanto da subsunção determinista do particular ao universal quanto do subjetivismo arbitrário do indivíduo atomisticamente concebido, o juízo – enquanto expressão de liberdade e de responsabilidade – não terá relevância (Cf. LAFER, 2015, p. 383).

⁴⁸² EPF, 2016, p. 278.

⁴⁸³ Cf. LFPK, 1993, p. 57.

⁴⁸⁴ Sobre a noção de “pensamento crítico”, explorada por Arendt, cf. Idem, p. 46-58.

⁴⁸⁵ Cf. VE, 2009, p. 513; LFPK, 1993, p. 57. Ciente, com Kant, de que “no gosto o egoísmo é superado” (LFPK, 1993, p. 86), Arendt, para referir-se ao “cidadão do mundo” kantiano, faz o seguinte percurso reflexivo: “[...] o egoísmo não pode ser superado pela pregação moral que, ao contrário, sempre me manda de volta a mim mesma; mas, nas palavras de Kant: ‘O egoísmo só pode ser contraposto pelo pluralismo, que é uma estrutura do espírito em que o eu, em vez de ficar envolto em si mesmo, como se fosse o mundo inteiro, considera-se um cidadão do mundo’” (RJ, 2010, p. 209).

os que julgam, uma regra que se deriva do (exemplo) particular que, bem ao contrário de ser subsumido a um conceito, é mais *como se*⁴⁸⁶ a ele conduzisse⁴⁸⁷.

Vale salientar que esse empenho em discernir e ter presente a maior panorâmica possível das posições e pontos de vista desde os quais considerar e julgar um dado estado de coisas⁴⁸⁸ não significará que a concórdia se instalará pela clarividência geral das ideias. Verifica-se, aqui, um duplo engano: primeiro, essa tal clarividência do todo não é a meta da imaginação naquele que à sua condução livre⁴⁸⁹ se abre, mas é a de um entendimento que, insistindo em conduzir a imaginação, dela se serve esquemática e estrategicamente⁴⁹⁰; segundo, “o pensamento alargado também não elimina divergências nem conflitos; em vez disso, assegura e revela nossa singularidade, na medida em que aponta como nos posicionamos no espaço público, com o que nos indignamos, como nos deixamos afetar pelo outro”⁴⁹¹. É, por isso, que se pode dizer com Arendt: “Sempre que os indivíduos julgam as coisas do mundo que lhes são comuns, há implícitas em seus juízos mais que essas mesmas coisas”⁴⁹².

Situando as inferências feitas acima no conjunto da reflexão que se desenvolve nessa segunda parte da presente investigação, que versa sobre os conceitos arendtianos da ação e do pensamento e, agora, coloca em curso uma aproximação compreensiva do conceito do juízo, verifica-se com maior nitidez, no percurso da abordagem de Hannah Arendt, o entrelace de singularidade e responsabilidade. Não custa lembrar que esta singularidade ou este *quem* alguém é ou revela ser, que se mostra, especialmente, pela mediação da qualidade reveladora da ação articulada ao discurso, emerge também, como já demonstrado, no processo do pensar

⁴⁸⁶ Segundo Kant (Cf. 2016, p. 80-1), 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). Como não há, de fato, exercício de julgamento sem a adoção de um princípio norteador, uma mentalidade alargada, assumindo a devida postura de imparcialidade e deixando-se conduzir pela imaginação, elege um particular que, em seu potencial de validade exemplar, é alçado à condição de parâmetro norteador da reflexão judicativa. Este, tendo sua validade ou autoridade intersubjetivamente constituída pela comunidade dos que julgam, é adotado por esta *como se* fosse um conceito (ou regra) dado pelo entendimento, *como se* esse contivesse o comando da operação. Porém, não é o caso de efetivamente admitir tal entendimento, posto que “esta faculdade [do juízo reflexivo] se dá com isso – apenas a si mesma, não à natureza – uma lei” (Idem, p. 81).

⁴⁸⁷ Cf. LFPK, 1993, p. 106.

⁴⁸⁸ Cf. QP, 1999, p. 101.

⁴⁸⁹ No juízo de gosto estético, a cooperação entre imaginação (faculdade das intuições) e entendimento (faculdade dos conceitos), posta em jogo na representação, acontece de um modo a não ser determinado por algum conceito. Nesse sentido, trata-se de um jogo livre (Cf. KANT, 2016, § 9, p. 113).

⁴⁹⁰ Sobre a distinção entre juízos determinante e reflexivo, cf. KANT, 2013, B 104, p. 109-10; sobre os papéis da imaginação nos juízos determinante e reflexivo, confira a analogia com o “esquema” e o “exemplo” presente na *Crítica da faculdade de julgar* (Idem, 2016, § 59, p. 249ss) e nas notas de Arendt em *Da imaginação* (Cf. LFPK, 1993, p. 105-7).

⁴⁹¹ ASSY, 2016, p. 174. Para Arendt, que articulou uma noção de poder político fundada no curso da própria ação, claro está que, no âmbito do domínio público, “a ação não depende do consenso racional, mas do reconhecimento da pluralidade de pontos de vista” (WAGNER, 2006, nota 122, p. 278).

⁴⁹² EPF, 2016, p. 278.

que realiza a diferença dada na consciência de si. Aí, é por meio do diálogo silencioso do eu consigo mesmo, que o ego pensante se depara com a incômoda questão de *quem* deseja ser não apenas para si, mas também para os outros ou, sendo enfático e direto, com *quem* suporta viver. Esta interrogação, como se viu, é um dos pontos nevrálgicos que atrelam as atividades espirituais à exigência da responsabilidade.

A indagação que coloca aquele que pensa diante da pergunta pelo outro, ou seja, a questão de determinar de *quem* deseja estar junto é, da mesma forma, central no âmbito da faculdade do juízo, notadamente quando a questão da exemplaridade se apresenta. Sobre isso, testemunha a própria Hannah Arendt:

Tentei mostrar que as nossas decisões sobre o certo e o errado vão depender de nossa escolha da companhia, daqueles com *quem* desejamos passar a nossa vida. Uma vez mais, essa companhia é escolhida ao pensarmos em exemplos, em exemplos de pessoas mortas ou vivas, reais ou fictícias, e em exemplos de incidentes passados ou presentes⁴⁹³.

Sem confundir ou querer substituir o conceito de singularidade pelo de exemplaridade, a pensadora apenas esclarece que, como já aventado, essa escolha daqueles com *quem* se deseja passar a vida ou suporta viver, no âmbito do julgar se traduz na busca da exemplaridade. Aqui também – como na experiência do pensamento e no protagonismo da ação – a questão que se coloca é a da vinculação do julgar à singularidade e à responsabilidade.

Prosseguindo nesse movimento hermenêutico-interpretativo de explicitação das implicações ético-políticas dos conceitos filosóficos presentes na “Analítica do Belo”, Hannah Arendt, numa leitura *sui generis* da obra de Kant, empenha-se em apontar, como há pouco se viu, “para uma racionalidade política que se estruture em torno da pluralidade que é própria à aparência e, conseqüentemente, ao modo humano de estar e ser [do e] no mundo”⁴⁹⁴. Ela vai demonstrando isso na medida em que faz compreender que a capacidade de julgar é uma faculdade eminentemente política enquanto é – a considerar o sentido denotado por Kant – “a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes”⁴⁹⁵. A tal faculdade de discernimento vivenciada no âmbito da experiência da prática política, os gregos davam o nome de *phrónesis* e a consideravam a virtude *par excellence* do político, distinguindo-a da sabedoria do filósofo⁴⁹⁶. A diferença entre esses dois tipos de racionalidade, a saber, o discernimento que julga, isto é, a racionalidade inerente ao pensar politicamente e o pensamento filosófico-especulativo, está,

⁴⁹³ RJ, 2010, p. 212 (destaque nosso).

⁴⁹⁴ PEREIRA, 2011, p. 184.

⁴⁹⁵ EPF, 2016, p. 275.

⁴⁹⁶ Cf. Idem.

segundo Arendt, “em que o primeiro se arraiga naquilo que costumamos chamar de senso comum, o qual o último constantemente transcende”⁴⁹⁷. Compreende a pensadora que o conceito kantiano de *sensus communis* é concebido como um senso que reporta o julgante membro de uma comunidade à pluralidade de um mundo comum que compartilha com outros, sendo a faculdade de julgar “uma, se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar-o-mundo”⁴⁹⁸.

Compreendendo o que Kant exigia dos juízos de gosto na *Crítica do juízo*, Arendt intui que o *sensus communis* assenta-se na exigência de uma *comunicabilidade geral*⁴⁹⁹. Trata-se, por conseguinte, o *sensus communis* de um “sentido especificamente humano, porque a comunicação, isto é, o discurso, depende dele”⁵⁰⁰. Daí que, enquanto este é um juízo de gosto, diz respeito à capacidade humana de sentir prazer (ou desprazer) com o que diga respeito apenas em sociedade⁵⁰¹. Em sendo assim, sintetiza a autora, “o critério, então, é a comunicabilidade, e a regra de sua decisão é o senso comum”⁵⁰². Do que se conclui estar, aqui, subentendido que, primeiro, as questões de ordem privada ou da esfera da intimidade, dadas as idiossincrasias e o alto grau de passionalidade que lhes são típicos, não são objetos passíveis de comunicabilidade; e, segundo, “poder tornar-se público, poder ser divulgado e comunicado é o critério *regulativo* da atividade política”⁵⁰³.

Enfim, está claro, para Hannah Arendt, que é a referência à intersubjetividade que está na base do *modus operandi* da faculdade de julgar. E, é o não se furtar ao exercício do juízo que qualifica o homem para – nesse trânsito de articular pensamento e ação desde um princípio ético-político intrínseco ou compatível tanto ao domínio dos negócios humanos quanto à esfera das faculdades espirituais – abrir caminho rumo à afirmação da mais autêntica e humana singularidade e da mais comprometida e conseqüente responsabilidade pelo mundo. O *sensus communis* kantiano, enquanto essa capacidade extra do espírito que torna possível a comunicabilidade das sensações dos sentidos humanos, é, portanto, o que permite ao ser humano ultrapassar os parcos e ensandecedores limites de uma subjetividade estritamente privada e situar-se no âmbito da intersubjetividade, que constitui a todos e cada um e ao mundo das relações público-políticas que se interpõe *entre* os homens que o engendram e compartilham.

⁴⁹⁷ Ibidem.

⁴⁹⁸ EPF, 2016, p. 276.

⁴⁹⁹ Cf. LFPK, p. 53; KANT, 2016, § 40, p. 193.

⁵⁰⁰ LFPK, 1993, p. 90.

⁵⁰¹ Cf. KANT, 2016, § 41, p. 194.

⁵⁰² LFPK, 1993, p. 89.

⁵⁰³ PEREIRA, 2011, p. 207.

Nessa interpretação arendtiana dos conceitos de juízo reflexionante estético, mentalidade alargada e *sensus communis*, além da noção de desinteresse ou imparcialidade e do critério de comunicabilidade ou publicidade está, pois, subentendida a aposta de que Kant, com a sua *Crítica do juízo*, abre, de fato, guarida para a compreensão da dimensão intersubjetiva, logo política, do próprio operar das faculdades espirituais. A considerar o percurso que aqui se faz, fortes são os indícios que sinalizam, a despeito da tradição do pensamento político ocidental, para a real possibilidade de – com Kant e, para além dele, com Arendt – fincar pontes entre teoria e prática, filosofia e política, vida contemplativa e ativa, espectador e ator.

3.2.2.3 Juízo, experiência e beleza: da bisonhice da verdade à experiência do belo evento

Aos olhos perspicazes de Hannah Arendt, a alienação do mundo assumirá, na era e no mundo modernos, múltiplas facetas. Em todas elas, de igual modo, patrocinará o abandono da política, a deserção do espaço público, a perda da liberdade, enfim, a negação da dignidade humana. Das perspectivas abertas pela implementação da introspecção cartesiana e da moderna tecnocientificidade à não tão originalmente moderna exaltação da vida como bem supremo, que reencontra expressão na vitória do *animal laborans*, na ascensão do social e no surgimento da sociedade de massas, o curso que se delineia é o da *Via Crucis* da mundanidade do mundo e do sentido de humanidade do homem. Dessa forma, o que, de fato, tem tido lugar nesse percurso é o incremento da inexperiência que, em sua repulsa a ater-se à particularidade dos acontecimentos e a considerar a singularidade dos indivíduos, mina a possibilidade de estabelecer um senso adequado de realidade, de estimular a constituição de personalidades e de, nesse intercurso, conferir significado à existência humana⁵⁰⁴.

Essa trajetória que, segundo Arendt, sempre se inicia pelo ocaso do amor ao mundo, tem comprometido, no contexto das contemporâneas sociedades de massas, um maior envolvimento das pessoas em ações espontâneas que, articuladas, contribuam para a criação e a afirmação de espaços públicos de interação plural onde, pela performance das palavras e dos atos em companhia de outros, os homens distinguem-se em sua singularidade e responsabilidade pelo mundo comum. Frente a essa situação, que diz respeito ao homem que especta e pensa e que se mobiliza e age, apresenta-se o desafio de, pelo exercício da memória, resgatar no que aconteceu (passado) ou está a acontecer (passado recente)⁵⁰⁵, os elementos que,

⁵⁰⁴ Cf. ENTRÈVES, 2001, p. 101

⁵⁰⁵ Cf. WAGNER, 2006, p. 275.

ali cristalizados de certo modo, permitem compreender o que tornou possível – não enquanto causas, mas enquanto potencializadores de uma atitude que, no presente exercício da liberdade humana, engendra – os acontecimentos.

Fala-se, acima, do deslanchar compreensivo da faculdade de julgar que, na resistência ao universalismo racionalista e seu critério de verdade, põe-se sob a guia da imaginação. Esta possibilita, àquele que julga, perscrutar os acontecimentos não apenas do seu ponto de vista, mas de todos os possíveis outros que, obviamente, não estão dados de ser seus, almejando, inclusive, acordar com esses outros a eleição de um parâmetro norteador para a abordagem reflexiva que no julgar se implementa. Em outras palavras, “o critério do juízo não é a verdade do filósofo, mas a mentalidade alargada, o ter os outros representados”⁵⁰⁶. Além do aspecto compreensivo do julgar, realça-se, dessa forma, a sua dimensão intersubjetiva. Essa dimensão, por sua vez, não elimina, mas pressupõe a dimensão autônoma dos que não se renunciam a julgar, mesmo porque “é essencial lembrar-se de que a condição para entrar em acordo com os outros é estar [...] em acordo consigo mesmo”⁵⁰⁷.

O juízo, esclarece Hannah Arendt, “empresta realidade ao pensar, torna-o manifesto no mundo das aparências, no qual nunca estou sozinho”⁵⁰⁸. Assim, enquanto mediação entre pensamento e ação, o julgar coloca o *dois-em-um do diálogo sem som* no âmbito da pluralidade da *Vita Activa*⁵⁰⁹. Se, com Sócrates, descobriu-se que não há e nem é necessário nenhum padrão transcendente que ensine o que é o certo e o que é o errado, uma vez que, pelo exercício dialógico do pensar, chega-se à compreensão de que “se estou em desavença com meu eu, é como se eu fosse forçada a viver e interagir diariamente com o meu próprio inimigo”⁵¹⁰; com a instituição da validade exemplar, a partir do processo reflexivo de colocar diante de si mesmo os vários pontos de vista possíveis numa dada situação, também se chega, em termos práticos, à conclusão de que não há padrões ou regras universais aos quais se agarrar para distinguir o certo do errado, a não ser “algum elemento particular que se tornou um exemplo”⁵¹¹. Um tal exemplo, intersubjetivamente constituído para guiar o julgar, expressa, de uma outra forma apenas, a questão de com qual *outro* se quer viver. Se fosse possível apelar à singularidade de

⁵⁰⁶ PEREIRA, 2011, p. 207-8

⁵⁰⁷ AGUIAR, 2003, p. 260. Em sua discussão sobre a questão da legitimidade política, Odílio Aguiar destaca as dimensões intersubjetiva, autônoma e compreensiva do juízo de gosto, consideradas relevantes para se pensar o juízo político em Arendt. A abordagem feita por ele encontra-se mais sintetizada em artigo publicado pela Revista *Philosophos* (Cf. Idem, p. 251-271) e mais desenvolvida em livro publicado pela UFC Edições (Cf. Idem, 2001a, 97-164).

⁵⁰⁸ RJ, 2010, p. 257.

⁵⁰⁹ Cf. ASSY, 2016, p. 187. Inclusive, “é à luz deste elo, que com ela podemos afirmar que o pensar traz ganhos para a coisa pública” (PEREIRA, 2011, p. 207).

⁵¹⁰ RJ, 2010, p. 155.

⁵¹¹ Idem, p. 209.

cada homem, conjectura a própria Arendt, “se todo homem pudesse ser levado a pensar e julgar por si mesmo, então seria também realmente possível prescindir dos padrões e regras fixados”⁵¹².

Além disso, vale destacar que, de acordo com a compreensão arendtiana, a atividade de pensar sempre se procede a partir da experiência e, assim, em seu livre mover-se, almeja perscrutar as significações mais profundas do vivido. Convém, no entanto, considerar que essa conexão, pressuposta por Hannah Arendt, entre o pensamento e a experiência, refere-se tanto a um pensar que não se reduz ao âmbito da atividade cognitiva ou à concatenação lógico-dedutiva de um raciocínio certo de partir da verdade, quanto a uma “experiência [que] não tem nada a ver com a imediatez de um puro vivido não refletido. O poder de ter uma experiência é esta abertura originária ao mundo de algum modo *reinstituída pelo juízo que*, como nos ensinou Kant, *constitui a experiência*”⁵¹³.

Desse modo, a recusa ao exercício de pensar e a renúncia à atividade de julgar – como se verifica em Eichmann, caso ao qual se aterá o próximo capítulo – traduz bem essa articulação entre o dispensar-se da autônoma reflexão, numa submissão automática à autoevidência dos preconceitos, e a autonegação da experiência do mundo. A considerar que, no exercício do julgar, reflexão e experiência do mundo compõem-se numa unidade, pode-se dizer que “a corrupção do juízo é, simultaneamente, uma corrupção interna da experiência”⁵¹⁴. Certamente, enquanto vivenciava a experiência de acompanhar o julgamento daquele criminoso nazista, ela compreendeu que a banalidade do mal se radica, em última instância, na renúncia à liberdade de julgar, pela qual se dá – eis um outro modo de dizer do entrelaçar entre singularidade e responsabilidade – o entregar-se do amante à mundanidade do amor ao mundo.

Pelos caminhos do pensar e do julgar, cada indivíduo é posto, portanto, frente à responsabilidade pessoal de ser e de assumir *quem é* em seu permanente *aparecer*, pela ação e pelo discurso, no âmbito da pluralidade do mundo da aparência. Essa responsabilidade pressupõe, por sua vez, a responsabilidade de julgar. Sobre essa incidência do papel da faculdade de julgar na responsabilidade pessoal, Hannah Arendt, esperançosa, arremata:

Pois apenas se supomos que existe uma faculdade humana que nos capacita a julgar racionalmente, sem nos deixarmos arrebatados pela emoção ou pelo interesse próprio, e que ao mesmo tempo funciona espontaneamente, isto é, não é limitada por padrões e regras em que os casos particulares são simplesmente subsumidos, mas, ao contrário, produz os seus princípios pela própria atividade de julgar, apenas nessa suposição

⁵¹² Ibid., p. 169.

⁵¹³ ROVIELLO, 1997, p. 109 (destaque da autora).

⁵¹⁴ Idem.

podemos nos arriscar nesse terreno moral muito escorregadio, com alguma esperança de encontrar um apoio para os pés⁵¹⁵.

Segundo Annabel Herzog, “Arendt compreendia a responsabilidade em termos de *presença política*”⁵¹⁶. E, no contexto da abordagem da pensadora, esta presença deve ser considerada em sua dupla configuração: seja mediante a ação, pela qual alguém se torna presente na presença de outrem, seja no sentido de tornar a outros presentes na mente desse alguém, o que se dá pelo exercício do pensamento representativo. Levando-se, igualmente, em conta esses dois aspectos ou modos de, politicamente, fazer-se presente, a responsabilidade, arendtianamente falando, efetiva-se “na conexão entre esses dois tipos de presença”⁵¹⁷. O pressuposto fundamental de tal compreensão não é outro senão a ideia de humanidade ou, para dizer em outros termos, o senso ou sentimento de pertença à comunidade política. Toda presença política encontra lugar na rede das interrelações que constituem o plural espaço-*entre* os homens, no qual, aqueles que dele compartilham, experimentam a simultaneidade do atuar e do padecer os impactos da ação⁵¹⁸.

Por conseguinte, fica muito difícil falar, propriamente, de responsabilidade pessoal e política num contexto em que se implementa a perda do sentido de pertencimento, como é o caso, discutido anteriormente, nas sociedades de massas. E, é quase impossível, senão impraticável a ela se referir no extremo da aterradora dominação totalitária, a ser sempre lembrada quando o que se intenta é vislumbrar os traços de uma plausível perspectiva ético-política para tempos em que a possibilidade de sua reincidência é como um espectro sempre a rondar. Em ambas sociedades de massas – prototalitária e totalitária – processa-se a deserção da política ou, o que é o mesmo, o cerceamento da presença política nas experiências da ação e do juízo, fazendo sucumbir o sentimento de humanidade que alcança realidade nas vivências de um agir que, espontaneamente, dá início a algo novo e de um julgar que se implementa pelo proceder do pensamento representativo. A perda de tal sentido ou sentimento, experimentado por quem se deixa afetar por aquilo que, para ficar na gramática kantiana, “interessa apenas em sociedade”, perverte todo senso de responsabilidade pelo mundo, revelando, pela via negativa, a profunda conexão que existe entre senso de pertença (ao mundo) e experiência do *amor mundi*, a sua mais brilhante expressão.

⁵¹⁵ RJ, 2010, p. 89.

⁵¹⁶ HERZOG, 2014, p. 185 (tradução nossa, destaque nosso). No original, leia-se: “Arendt understood responsibility in terms of political presence”.

⁵¹⁷ Idem (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] in the connection between these two types of presence”.

⁵¹⁸ Cf. Ibid., p. 188-194.

Certa do significado ético-político da perda do senso de pertença à comunidade política, o *sensus communis*, Hannah Arendt, sempre atenta à vida cotidiana, do mesmo jeito que sabe da possibilidade não pequena de esbarrar com alguém que não se importa com a socrática questão de com que companhia lhe apraz viver, tem plena consciência da latente tendência moderna de recusa ao exercício do julgar. Diz ela:

É claro que posso recusar-me a fazê-lo e formar uma opinião que leva em consideração apenas meus próprios interesses ou os interesses do grupo ao qual pertença; com efeito, nada mais comum [...] do que a cega obstinação que se manifesta na falta de imaginação e na incapacidade de julgar⁵¹⁹.

É, pois, ante a essa atmosfera de incompreensão de que “o domínio do *doxai* requer o juízo, o que pressupõe a presença de outros”⁵²⁰, isto é, o espaço público do debate pelo qual se qualifica uma autêntica opinião, que Arendt fará a defesa da dignidade da mesma.

Nesse seu posicionamento, a pensadora contrapõe-se às concepções que, tradicionalmente, consideraram a opinião como uma forma desprezível de conhecimento a ser abandonada para que se alcance a verdade ou, pelo menos, a ser abandonada assim que da verdade se tenha apossado, como é o caso – para ficar apenas nos que são, diretamente, nomeados pela autora, em “Verdade e política” – de Platão, que equaciona a opinião com a ilusão, e de Hobbes, que a ela se refere como a uma mera eloquência vigorosa que se pauta tão somente pelas paixões e pelos interesses privados e mutáveis dos homens⁵²¹. Segundo Arendt, bem ao contrário dessa perspectiva preconceituosa, se bem compreendido, verifica-se que

O próprio processo da formação de opinião é determinado por aqueles em cujo lugar alguém pensa e utiliza sua própria mente, e a única condição para esse exercício da imaginação é o desinteresse, a liberação dos interesses privados pessoais. Por conseguinte, [no transcurso de formação de uma opinião,] [...] não estou simplesmente junto apenas a mim mesmo, na solidão da meditação filosófica; permaneço nesse mundo de interdependência universal, onde posso fazer-me representante de todos os demais⁵²².

Se se pode dizer, por um lado, que a opinião se articula a partir de “uma forma distinta de conhecimento, que surge da deliberação coletiva dos cidadãos e que requer o uso da imaginação e a capacidade de pensar ‘representativamente’”⁵²³, não dá para concluir, por outro,

⁵¹⁹ EPF, 2016, p. 300.

⁵²⁰ ASSY, 2016, p. 179

⁵²¹ Cf. EPF, 2016, p. 288-90. Em seu texto, Arendt destaca que “esse antagonismo entre verdade e opinião foi elaborado por Platão (especialmente no *Górgias*) como o antagonismo entre a comunicação em forma de ‘diálogo, que é o discurso adequado à verdade filosófica, e em forma de ‘retórica’, através da qual o demagogo, como hoje diríamos, persuade a multidão” (Idem, p. 290). Em Hobbes (Cf. 1997, p. 485), completa ela, verifica-se também a oposição entre um raciocínio “fundado em princípios de verdade” e aquele que se apoia em opiniões (Cf. Ibidem).

⁵²² EPF, 2016, p. 299-300.

⁵²³ ENTRÈVES, 2001, p. 128. No original, leia-se: “[...] a distinct form of knowledge which arises out of the collective deliberation of citizens, and which requires the use of the imagination and the capacity to think ‘representatively’”.

que, na esfera da política, a verdade não tenha nenhum papel significativo. Aliás, o que Arendt coloca em questão não é, propriamente, a pesquisa dos princípios filosóficos gerais, mas a tentativa de impô-los, como um padrão universal, à esfera dos assuntos humanos. O problema está, portanto, nas consequências negativas advindas da imposição de uma tal verdade racional que, acolhida em sua unicidade e universalidade, coloca-se, coercitivamente, em contraposição à radical pluralidade inerente ao espaço público⁵²⁴. A imposição de padrões universais incorre, pois, em muitos danos: além de tender a reduzir o pensamento a um exercício de dedução lógica, dispensa a experiência do juízo e reduz o agir ao behaviorístico comportar-se de acordo com normas preestabelecidas.

A verdade que detém significação para o âmbito da política é a *verdade factual* que, segundo Arendt, “é política por natureza”⁵²⁵. Ao contrário da verdade racional que, circunscrita ao embate dos filósofos, impõe-se como autoevidente, a verdade dos fatos “relaciona-se sempre com outras pessoas: ela diz respeito a eventos e circunstâncias nas quais muitos são envolvidos; é estabelecida por testemunhas e depende de comprovação; existe apenas na medida em que se fala sobre ela”⁵²⁶. Observa-se, também que, embora pertença ao mesmo domínio, fatos e opiniões não se confundem. Efetivamente, os fatos fornecem os dados elementares que – sendo documentados e/ou confirmados pelo testemunho da comunidade – subsidiam a formação de opiniões procedentes. De forma que se pode falar que, do exato modo como a verdade racional ilumina a especulação filosófica, a *verdade factual* informa opiniões⁵²⁷, nunca esquecendo, porém, que “essas verdades, embora nunca sejam obscuras, tampouco são transparentes, e é de sua própria natureza resistir à ulterior elucidação”⁵²⁸. A considerar, no caso dos fatos, a acidentalidade que lhes é inerente⁵²⁹, só um *pensamento sem corrimões*, que se empenha em ser também representativo, pode lograr alcançá-los em sua real particularidade.

Nesse contexto, é importante sempre ter em mente que a máxima da mentalidade alargada, como antes discutido, pressupõe continuamente o empenho de pensar por si mesmo, do que se infere a exigência de “que se mantenha a consciência da diferença entre belo e feio, bem e mal, verdadeiro e falso e, acima de tudo, real e fictício”⁵³⁰. Nesses tempos sombrios das

⁵²⁴ Cf. EPF, 2016, p. 305.

⁵²⁵ Idem, p. 295.

⁵²⁶ Ibidem.

⁵²⁷ Cf. EPF, 2016, p. 295.

⁵²⁸ Idem, p. 300.

⁵²⁹ Sobre essa acidentalidade dos fatos, no âmbito dos negócios humanos, completa Arendt (Ibidem, destaque nosso): “[...] em nenhum lugar essa opacidade é mais patente e irritante do que ao nos confrontarmos com fatos e verdades fatuais, pois os fatos não têm razão conclusiva alguma, qualquer que seja, para serem o que são; *eles poderiam, sempre, ter sido de outra forma*, e essa aborrecida contingência é literalmente ilimitada”.

⁵³⁰ AMIEL, 2003, p. 242.

chamadas *fake news*, no ambiente das contemporâneas sociedades de massas em seu flerte com as tendências totalitárias, essas diferenças, especialmente, entre o verdadeiro e o falso, o real e o fictício ficam, estrategicamente, obscurecidas, comprometendo a capacidade humana de formar opiniões⁵³¹. Numa tal situação, como diz a própria Arendt, “a liberdade de opinião é uma farsa”⁵³². De maneira que, vale lembrar, uma das marcas distintivas da *verdade factual* é que o seu oposto, longe de ser a opinião, é antes “a falsidade deliberada, a mentira”⁵³³ propositalmente produzida para fins de imagem ou intencionalmente organizada para fins políticos.

Ao tratar dessa questão em seu ensaio “Verdade e política”, Hannah Arendt faz questão de pontuar que esse “fenômeno relativamente recente da manipulação em massa de fatos e opiniões, como se tornou evidente no reescrever a história, na criação de imagens e na política governamental efetiva”⁵³⁴, é diferente daquela “tradicional mentira política, tão proeminente na história da diplomacia e da arte política”⁵³⁵. Uma coisa é segredar “dados que nunca se haviam tornado públicos, ou as intenções [que, objetivamente,] não passam de potencialidades”⁵³⁶ ou conjecturas; outra completamente diferente é, por exemplo, a tentativa de forçar uma reescrita da história “sob os olhos daqueles que a testemunharam [...] [ou, o que dá no mesmo, negligenciar, manipular ou negar] todo fato conhecido e estabelecido [...] caso possa vir a prejudicar a imagem”⁵³⁷ de como as coisas *deveriam ser* ou foram, convenientemente, projetadas para parecer⁵³⁸. Essa tentativa desesperada de substituir a realidade dos fatos por uma ficção pré-moldada para garantir segurança ante à imprevisibilidade inerente a todo

⁵³¹ Segundo pesquisa realizada pela Transparência Internacional (no Brasil, a coleta de dados coincide com os primeiros meses do Governo Bolsonaro, início de 2019), “quatro em cada cinco brasileiros acreditam que notícias falsas foram disseminadas para influenciar a eleição”. De acordo com os números do “Barômetro Global da Corrupção: América Latina e Caribe”, entre os 18 países participantes da enquete, destacam, negativamente, os seguintes: Bahamas (85%), Brasil (82%), Argentina (81%) e Venezuela (80%). A considerar, no entanto, a margem de erro de 2,8 pontos percentuais para mais ou para menos, esses quatro países empatam na liderança do ranking como países que revelam conter os mais altos índices de ocorrência de *fake news* (Cf. MARCHAO, 2019).

⁵³² EPF, 2016, p. 295. No contexto de intransparência severa, em que as informações são manipuladas ou em que as *fake news* travestem-se de notícias, cabe lembrar, com Arendt (LFPK, 1993, p. 65), que “para Kant, o momento de rebelar-se é aquele em que a liberdade de opinião é abolida”.

⁵³³ Idem, p. 308.

⁵³⁴ EPF, 2016, p. 311.

⁵³⁵ Idem.

⁵³⁶ Ibidem.

⁵³⁷ EPF, 2016, p. 311-12. Segundo Arendt, as mentiras desse tipo, forjadas para fins de imagem ou fins políticos, “abrigam um germe de violência; uma mentira organizada tende sempre a destruir aquilo que ela decidiu negar” (Idem, p. 312).

⁵³⁸ Segundo Arendt, “lutar contra as ideologias firmadas nas filosofias da história, desestimuladoras da ação e da crença na capacidade humana de julgar sem parâmetros” (WAGNER, 2006, p. 281), implica mais do que um embate teórico-filosófico. Na sua compreensão, “contra a ideologia apenas a pluralidade humana poderia antepor-se” (Idem, p. 244). Para Arendt, “a ideologia era o perigo maior [...] e esse foi o motivo pelo qual voltou suas reflexões para a *vita activa*: para a liberdade como razão de ser da política” (ibidem).

acontecer ou certeza frente à ambiguidade que o caracteriza é por demais reveladora. Ela situa, aquele que nessa tentativa embarca, na bisonhice ou inexperiência, na qual se acanham os que se entregam a uma verdade que, afeita à moldura dos clichês ou dos jargões, dispensa a ação capaz de inaugurar o novo na história, até porque, antes, tornou supérfluo o juízo.

A existência política é dinâmica e, em seu incessante acontecer, a exigência do discernimento se coloca. Ante às circunstâncias mais inusitadas, que fogem a todo padrão de medida, só resta entregar-se à ousadia de *pensar sem corrimões* e permitir-se à experiência de confrontar-se, pelo exercício compreensivo do julgar, com a estranheza típica de todo acontecimento. E aí, ante ao que não se enquadra, cabe insistir não na ilusória sensação de ter as coisas sob controle, mas em buscar parâmetros de reflexão que, embora não sirvam para determinar coisa alguma, permitem a experiência autônoma, intersubjetiva e compreensiva de, atendo-se ao acontecido ou ao que está a acontecer, articular uma posição na realidade da cena política capaz de contribuir no debate que, no âmbito do espaço público, visa concertar as ações no presente⁵³⁹. Ora, a mentira organizada, em sua tentativa de forjar imagens ou reescrever a história, mais não é que a expressão de “um pensamento cindido da realidade”⁵⁴⁰, revelando sua incapacidade de lidar com a estranheza inerente a todo acontecimento.

A questão para Hannah Arendt é que essa mentira, em sua tentativa de “usurpar o lugar dos acontecimentos”⁵⁴¹, é o disfarce de uma fuga da experiência que, no medo à liberdade, entrega-se refém da astúcia da razão ou do *Zeitgeist* (espírito do tempo), forma sofisticada de dizer dessa macabra e furtiva investida que, alinhavando tudo numa totalidade abstrata, de-*fine* os acontecimentos e de-*termina* o seu lugar de insignificância na história. Porém, a bisonhice da verdade levará não somente à conclusão de que os acontecimentos em si mesmos nada significam, mas também às teses de que as opiniões dos cidadãos em nada acrescentam, e as ações humanas não portam nenhum valor próprio ou sentido em si mesmas. Enfim, a história, em seu reinado de medidas universais, é a detentora do sentido, ao preço, no entanto, de ter-se apartado da realidade dos homens.

Apostando, com Kant, no caminho que articula a capacidade de pensar por si mesmo com um pensamento apto a se colocar no lugar do outro, na experiência do juízo, Hannah Arendt contrapõe-se à tese hegeliana de que a História é o juízo do mundo. Embora o tempo para retornar à problemática do conceito de história tenha-lhe faltado, a escritora não se furtou

⁵³⁹ Cf. HTS, 2008, p. 16-18, lembrando de considerar que Arendt, em suas reflexões sobre Lessing, aborda sobre o pensamento político ou o juízo, enquanto ele é o elo entre pensamento e ação.

⁵⁴⁰ AGUIAR, 2001a, p. 161.

⁵⁴¹ Idem.

à escolha que, no *Postscriptum* ao “O pensar”, comunicou que faria. Na frase de Catão, a primeira das duas escolhidas para epigrafar o seu não-escrito sobre “O julgar”, encontra-se a chave compreensiva para desvendar a posição que assumira. Diz ela: “A causa vitoriosa agradou aos deuses, mas a derrotada agrada a Catão” (“*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*”). Os derrotados cuja causa agrada a Catão e a Arendt, como já é sabido, são o acontecimento em sua particularidade, tido como insignificante; a opinião dos cidadãos, equacionada como inútil lucubração; e, a ação política, reduzida à mera operacionalidade estratégico-instrumental. Em defesa da dignidade humana, a pensadora da condição humana, tanto no âmbito da *Vita activa* quanto no domínio da vida do espírito, conferirá lugar de centralidade ao evento, reconhecendo-o em sua singular particularidade; resgatará o valor da faculdade do juízo, confiante de que é mediante essa capacidade humana de, intersubjetivamente, instituir parâmetros de reflexão que se torna possível, aposta ela, estabelecer ponte entre teoria e prática, filosofia e política, pensamento e ação; e, celebrará a capacidade dos homens de, pela ação, conferir concretude à liberdade humana e operar o milagre de, espontaneamente, dar início a algo realmente novo.

Em seu propósito de contribuir no resgate da dignidade humana, Arendt assume o compromisso de recuperar o papel de juiz do historiador, isto é, daquele que, no exercício da faculdade de julgar, é capaz de, na particularidade do que aconteceu ou está a acontecer, “identificar os eventos Belos”⁵⁴², assim reconhecidos “por que trazem o sentimento de humanidade (*Humanität*) que os inspirou”⁵⁴³. Nesse seu esforço, ela questionará severamente as filosofias modernas da história que, com sua noção de progresso histórico, reduzem o historiador a um mero decodificador “dos desígnios predeterminados da História”⁵⁴⁴. Ciente do engodo que representa a noção de progresso, na qual se assentam as modernas concepções deterministas da história, notadamente a hegel-marxiana, Arendt invoca, do *Fausto* de Goethe⁵⁴⁵, a afirmação que diz: “*Se eu pudesse libertar meu caminho da magia, se eu pudesse desaprender totalmente seus sortilégios, confrontar-te, Natureza, simplesmente como homem, ser um humano valeria então o esforço*”. Ao escolhê-la, a autora ratifica a opção de contrapor-

⁵⁴² WAGNER, 2006, p. 294.

⁵⁴³ Idem.

⁵⁴⁴ Ibidem, p. 286.

⁵⁴⁵ Escrito entre 1808 e 1832, o *Fausto* de Goethe inspira-se “nas histórias populares que surgiram na segunda metade do século XVI na Alemanha sobre um certo Doutor João Fausto que, nascido em 1480, fez um pacto com o diabo” (WAGNER, *op. cit.*, p. 288). O verso que se tornou epígrafe no não-escrito de Arendt sobre “O julgar” pertence à segunda parte da obra (e refere-se à quebra do pacto – selado, no Céu, entre Deus e Satã – por parte de Fausto), na qual “Satã se torna vencedor, [exatamente] quando Fausto pronuncia as palavras que havia negado afirmar algum dia: ‘Se eu disser ao instante que passa: para, és tão belo! [...] então que se abra meu túmulo [...]. Que o ponteiro se detenha na hora da morte e o tempo para mim se aniquile’” (Idem, p. 289).

se à visão teleológica da história que, em nome de um fim incontestável, está disposta a tudo sacrificar, especialmente a dignidade humana.

Nesse desvario de uma racionalidade em sua pretensão de dar conta da totalidade da existência, esqueceu-se do que é fundamental, justo aquilo que, no muito dizer de uns poucos versos, se deixa, poeticamente, entrever: “*De que serve ter o mapa / Se o futuro está traçado, / De que serve a terra à vista / Se o barco está parado, / De que serve ter a chave / Se a porta está aberta, / De que servem as palavras / Se a casa está deserta?*”⁵⁴⁶. Se, de fato, o que será já está delimitado, desde sempre, pelo esquadro dos padrões universais ou pelas supostas leis da história, não há caminho a se definir no compasso plural de um agir pelo qual se forja o novo. Se as possibilidades já estão dadas ou abertas, resta tão somente a resignação do comportar-se, isto é, do reduzir-se à insignificância de portar-se de acordo com o estabelecido, o previsto, o definido, o dado que, obviamente, não está dado de ser, intersubjetivamente, acordado pelo embate democrático das opiniões plurais. Assim, resta o embuste de um falatório que pouco diz e resulta desconcertante e mesmo desalmado, no sentido de que perdeu o espírito e a referência do espaço público, esse oásis que dá lugar à imprescindível experiência pela qual os “indivíduos podem testar e purificar seus pontos de vista mediante um processo de debate e iluminação mútuos”⁵⁴⁷.

Dessa forma, no compulsivo movimento da processualidade histórica, o que é, verdadeiramente, desacreditado, desqualificado e atropelado é o talento humano de – na experiência de perscrutar, na contingência do particular, uma significação geral – *julgar* e de – na experiência da paradoxal pluralidade do espaço-*entre* os homens e na paixão pela liberdade pública – *agir* por amor ao mundo comum. Enfim, em nome do futuro, a própria dignidade humana é detratada pelos mais variados expedientes que negam a liberdade, a singularidade e a responsabilidade humanas. Em nome da ideia de processo, renega-se a experiência, a particularidade, a contingência e a beleza única do *Belo evento*, que sinaliza para um novo começo que se vislumbra toda vez que, tomados pelo senso de pertença ao mundo e pelo sentimento de humanidade, espectador e ator compartilham da mesma máxima ou parâmetro e se movem pelo mesmo princípio⁵⁴⁸.

Posta essa discussão, subsidiada pelas epígrafes para um texto que não chegou a ser escrito, que pondera sobre a escolha, feita pela autora, entre seguir a Hegel ou ficar com Kant,

⁵⁴⁶ ABRUNHOSA, 2013, Faixa 14.

⁵⁴⁷ ENTRÈVES, 2001, p. 126 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] individuals can test and purify their views through a process of mutual debate and enlightenment”.

⁵⁴⁸ Cf. VE, 2009, p. 528.

findando essa querela que, no fundo, é sobre a verdade e a beleza, cabe, agora, tecer breves considerações sobre um outro tema com o qual Hannah Arendt pretendia ocupar-se em “O julgar”. Como anunciado, trata-se da questão que se refere à relação entre teoria e prática. Esta encontra-se estreitamente associada à possibilidade de se vislumbrar uma concepção plausível da ética, aqui nominada por *ética da responsabilidade política pelo mundo*. Entregar-se, pelo *pensar sem corrimões*, ao desafio de compreender os acontecimentos, articulando, pelo *julgar sem critérios*, um posicionamento que, no exercício de uma mentalidade alargada, assume o princípio do amor ao mundo e torna possível um *agir* que, de fato, seja o início espontâneo de um novo começo, sinaliza um percurso no qual não está pressuposta a cisão entre teoria e prática, o que, contudo, está longe de significar a negação ou, o que resultaria no mesmo, a supressão da tensão entre ambas. Considerando a perspectiva compreensiva arendtiana, não vem ao caso, aqui, reeditar a polêmica contraposição entre espectador e ator, mas focar no que aproxima e mutuamente compromete aos dois.

A seguir, nessa discussão, o caminho do pensamento arendtiano, que se esmera em não se descuidar da minúcia dos conceitos, há que se lembrar, inicialmente, de que

A noção kantiana de prática é determinada pela Razão Prática; e a *Crítica da razão prática*, que não lida nem com o juízo nem com a ação, nos diz tudo a seu respeito. O juízo, originando-se do “prazer contemplativo” e da “satisfação inativa”, não tem lugar nela. Em questões práticas, não é decisivo o juízo, mas a vontade, e essa vontade simplesmente segue as máximas da razão⁵⁴⁹.

Disso infere-se que, para retornar a uma curiosa distinção, o que diferencia a pergunta romana da grega é que uma – enquanto questiona: *E, agora, o que fazer em relação a isso?* – foca numa vontade que determina o que fazer a partir das máximas do entendimento; e a outra – enquanto indaga: *Como isso tornou-se possível?* – privilegia a faculdade do juízo que, em seu compreensivo julgar sem critérios de determinação, abre-se ao mesmo princípio norteador da ação livre capaz de, espontaneamente, dar início a algo novo.

Por conseguinte, o modo como se costuma pontuar “a diferença entre contemplação e ação em termos da relação entre teoria e prática”⁵⁵⁰, não cabe quando o que está em questão é a faculdade de julgar e a capacidade de agir, mesmo porque, não se pode esquecer, “em Kant, prática significa moral e ocupa-se do indivíduo *qua* indivíduo. Seu verdadeiro oposto seria não a teoria, mas a especulação – o uso especulativo da razão”⁵⁵¹. Juízo e ação, enquanto não se guiam pelas máximas de uma razão prática, acostumada a determinar a existência desde as

⁵⁴⁹ LFPK, 1993, p. 78.

⁵⁵⁰ Idem.

⁵⁵¹ Ibid., p. 78-9.

verdades ou leis universais da razão, colocam-se para além da tradicional contraposição entre teoria e prática. Situados, pois, nesse horizonte aberto – de um julgar que não se deixa amarrar pelos padrões de determinação de uma razão pura prática e de um agir que não se consinta reduzir a um mero fazer ou comportar-se –, espectador e ator, comungando de igual paixão pela liberdade pública e da equivalente convicção de “conferir à ideia de humanidade uma realidade política”⁵⁵², revelam que se movem pelo mesmo princípio ou pelo mesmo amor, o amor ao mundo, que articula e traduz, da mais profunda forma, *humanidade* e *mundanidade*, sentido de humanidade e senso de pertença ao mundo.

Para Hannah Arendt está claro que, enquanto se operar tão somente com os padrões de uma racionalidade lógica que, em seu dedutivo desdobrar, está sempre empenhada a tudo determinar ou, apenas doutro modo de dizer, se se obriga racional e aprioristicamente como um hábito que se pauta pela razão prática de uma pura racionalidade do dever, não haverá lugar para espaço público, felicidade pública ou uma compreensão e vivência da ética como responsabilidade política pelo mundo. Porém, se, de fato, para ficar com a inspiração do Kant da *Crítica da faculdade de julgar*, a referência à comunicabilidade geral, o prazer que concerne ao publicável, é o que cada um exige de si e espera de todos⁵⁵³, então, o princípio, em virtude do qual os homens não apenas refletiriam, mas também agiriam, seria a ideia de humanidade presente em cada um em seu tornar-se humano, que se dá na medida mesma em que, na pluralidade do espaço-*entre* os homens, compartilha com esses do cuidado pelo mundo comum, distinguindo-se em sua singularidade e responsabilidade. Assim, enquanto o amor ao mundo for o princípio não somente de seus juízos, mas também de suas ações, pode-se, com Arendt, dizer que é justamente aí “neste ponto que o ator e o espectador tornam-se unos; a máxima do ator e a máxima (‘padrão’) de acordo com a qual o espectador julga o espetáculo do mundo tornam-se uma só”⁵⁵⁴.

Voltando ao juízo estético kantiano para pensar essa relação entre espectador e ator, priorizando, como já anunciado, não a polêmica ou a conjectura que os encerra numa contraposição insuperável, mas enfatizando o que os une ou têm em comum, cabe reportar à distinção kantiana entre o gênio e o gosto⁵⁵⁵, ou seja, entre os que criam as obras de arte e aqueles que as julgam – desde um parâmetro de gosto, cujo critério é a comunicabilidade e que se rege pelo senso comum⁵⁵⁶ – para decidir se são ou não belas. De acordo com a gramática

⁵⁵² LFPK, 1993, p. 79.

⁵⁵³ Cf. KANT, 2016, § 41, p. 194-6.

⁵⁵⁴ LFPK, 1993, p. 96.

⁵⁵⁵ Cf. KANT, 2016, §§ 48 e 50, p. 208-11; 217-8.

⁵⁵⁶ Cf. LFPK, 1993, p. 89.

estética kantiana, “o gosto, assim como a faculdade de julgar em geral, é a disciplina (ou o cultivo) do gênio”⁵⁵⁷. Desse modo, se se pode falar, por um lado, que o espectador, na comunicabilidade do juízo, cria o espaço em que a obra de arte pode aparecer como bela arte; por outro, pode-se, igualmente, dizer que “esse crítico e espectador subsiste em cada ator e fabricante”⁵⁵⁸, do que se conclui – correlacionando, ainda em termos kantianos, a originalidade do artista com a novidade do ator – que o espectador “não partilha com o criador a faculdade do gênio, a originalidade, ou, com o ator, a faculdade da inovação; a faculdade que eles têm em comum é a faculdade do juízo”⁵⁵⁹.

Nos termos da apropriação arendtiana, o ego que age é também o que julga. Na medida em que se orienta pelo *sensus communis*, aquele que age se “capacita para julgar na qualidade de espectadores”⁵⁶⁰, isto é, na qualidade dos que se permitem à experiência de se deixarem afetar pela presença dos outros. A considerar, pois, que a ação política é fundamentalmente plural e implica, por conseguinte, o interrelacionar-se com os outros, pode-se, então, nesse sentido, comparar *quem* age e julga ou *quem* atua e especta com o artista⁵⁶¹, posto que porta o humano dom de, na inspiração e ousadia da liberdade pública, dar lugar ao “Belo: o evento que é um novo começo”⁵⁶².

Se o interesse de Hannah Arendt sempre esteve “no julgamento de um acontecimento político inusitado, em momento de crise”⁵⁶³, é na gravidade de um tal momento que, então, melhor se poderia considerar essa questão da relação entre ator e espectador. Em momentos críticos, a agudeza exigida para alcançar as significações implicadas é bem maior. Não é um empreendimento a se fazer pelo esquemático ou simplificador uso lógico-dedutivo do raciocínio ou pelos parâmetros de uma razão pura prática. Ante ao inusitado, há que se entregar à paixão do compreender que se lança na vertigem de um pensar sem as garantias e as certezas dos padrões universais de enquadramento, um *pensamento sem corrimões* que se abre ao intercâmbio intersubjetivo que sopesa as múltiplas e diferentes perspectivas de significar um acontecimento.

Frente ao inesperado das novas urgências políticas, o que almeja, em última instância, aquele que exercita o juízo, isto é, que encara o particular *qua* particular desde a amplitude de uma mentalidade alargada, é a apreensão de “um possível sentimento de humanidade –

⁵⁵⁷ KANT, 2016, § 50, p. 217 (modificada pelo uso de sinônimo).

⁵⁵⁸ LFPK, 1993, p. 81.

⁵⁵⁹ Idem.

⁵⁶⁰ Ibidem.

⁵⁶¹ Cf. DI PEGO, 2016, p. 364.

⁵⁶² WAGNER, 2006, p. 290.

⁵⁶³ Idem, p. 252.

Humanität – que possa estar presente no desempenho dos atores”⁵⁶⁴. Nesses momentos decisivos, em que as cartas, como diz Arendt, estão sobre a mesa, a igualdade entre espectador e ator arendtianos pode encontrar lugar na justa medida em que o primeiro seja capaz de apreender tal sentimento de humanidade presente no desempenho do segundo, revelando que compartilha do mesmo sentir. Por essa fresta o que se divisa ou que se pode entrever é que a hierarquia entre espectador e ator desaparece, bem como a que, tradicionalmente, se instituiu entre filosofia e política. Pela mediação do juízo, esta atividade do espírito que é, ao mesmo tempo, uma habilidade política, processa-se o exercício de um pensamento que, não sendo hostil ao mundo da aparência, tem a chance de se converter em um pensamento da política que, reconciliando-se com o mundo e abrindo-se à experiência desse *amor mundi*, possa reencontrar-se com a filosofia pela reconsideração da atividade de pensar em sua conexão com o juízo, quando se estabelece uma relação com os outros⁵⁶⁵.

Os momentos críticos de crise também são, não há como negar, lugar fértil para o ressurgimento de ideias autoritárias que tentam ditar como o mundo deve ser e, em termos práticos, acabam por justificar a violência. Flertando com a ilusão das soluções fáceis, atropela-se a pluralidade e, por conseguinte, nega-se a singularidade e dispensa-se o privilégio da responsabilidade pessoal e política pelo mundo, ferindo a dignidade humana. Se não há saída fácil, como vez ou outra, cá e acolá, conjecturam as sociedades contemporâneas de massas, também nem mesmo se pode contar com a antevisão de um paraíso. Aliás, essas são as ilusões dos que flertam com a dissolução totalitária que tudo resolve pela lógica do extermínio. Em tal contexto, em que turvo se encontra o campo do embate político, coloca-se, para os homens que pensam e que agem, o desafio de julgar o que acontece na condição, como acima delineada, de espectadores preocupados em identificar e assumir um princípio de inspiração para o juízo que possa ser, igualmente, potencializador da ação que seja, realmente, o começo de algo novo!

Quando escolheu a frase de Catão como epígrafe inspiradora do que pretendia começar a escrever naquele dia que não chegou para ela, Hannah Arendt revelou ter captado que “o insight de Catão [...] era identificar um princípio político vital pelo qual a capacidade humana de julgamento sobre o passado é o que nos permite ‘recuperar nossa dignidade humana’”⁵⁶⁶. Tomada pela inspiração que reporta a Catão, a pensadora preocupada em livrar o mundo de um retorno, sempre latente, à desértica dominação totalitária e ciente de que, nesse contexto, a

⁵⁶⁴ Ibid., p. 262.

⁵⁶⁵ Cf. RJ, 2010, p. 212.

⁵⁶⁶ HAYDEN, 2014, p. 180 (tradução nossa). No original, leia-se: “Cato’s insight [...] was to identify a vital political principle whereby the human capacity for judgement about the past is what allows us to ‘reclaim our human dignity’”.

renúncia a julgar é, das atitudes possíveis, a mais devastadora que se pode assumir, vislumbrará uma conexão que liga “a liberdade de ação, o poder de iniciar novos começos no presente, com a capacidade de refletir sobre eventos passados e atribuir-lhes um significado particular livre do espectro da necessidade”⁵⁶⁷. Consciente do valor da experiência de perplexidade ante a inusitada e imprevisível estranheza de todo acontecer; da experiência da paixão do compreender, no pensar sem corrimões, e do alargamento da mentalidade, no julgar sem critérios; da experiência da liberdade pública e do amor ao mundo comum, Arendt, entrelaçando singularidade e responsabilidade no curso de sua teorização sobre o juízo político, perseguirá os delineamentos de uma ética da responsabilidade política pelo mundo.

⁵⁶⁷ Idem (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] the freedom of action, the power to initiate new beginnings in the presente, with the ability to reflect upon past events and assign them a particular significance liberated from the spectre of necessity”.

4 DO AMOR MUNDI OU DAS IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS DO ENTRELAÇAR DE SINGULARIDADE E RESPONSABILIDADE

No “Prólogo” de *Responsabilidade e julgamento*, de abril de 1975¹, poucos meses antes de morrer, Hannah Arendt surpreende ao reconhecer que “Hegel talvez estivesse certo: ‘A coruja de Minerva só abre as suas asas com o cair do crepúsculo’”². Esse crepúsculo, para aquela que foi a “pensadora da crise e de um novo início”³, seria o obscurecimento da cena política. É, pois, na contraposição a tal obscurecimento que ela buscará o vislumbre de um novo horizonte compreensivo capaz de lançar luz e, assim, tornar possível divisar as significações da sistemática negação da *pluralidade* e da *mundanidade* do mundo e do conseqüente renegar do sentido da política, que alcançaram o seu ápice com a inusitada dominação totalitária, mas que insistem em se fazer presentes no perpetrar das burocracias exaltadoras de um ninguém ou em radicar moradia nas sociedades contemporâneas de massas. Nos controversos contornos desses tempos insistentemente sombrios, que flertam com a alienação do mundo, como diagnostica a pensadora, as condições para a dignidade do humano estão severamente melindradas.

Dessa forma, Arendt trilhará um percurso de reconhecimento da centralidade do princípio da *pluralidade humana* e da *primazia da aparência* e, nessa convicção, abordará tanto as atividades da *vida activa* quanto as faculdades da vida do espírito. Para a pensadora, a aventura da partilha de um mundo comum é o chão no qual *singularidade* e *responsabilidade* articuladas forjarão – no traduzir dessa confluência de *Ser e Aparecer* – seres humanos ou, mais propriamente, pessoas que se confirmam enquanto tais no permanente exercício de suas capacidades de pensar, de julgar e de agir. Coerente à primazia da aparência e ao princípio da pluralidade, Hannah Arendt relocará a singularidade humana na imanência do espaço da visibilidade, fazendo compreender que a identidade específica de cada um se revela nesse *quem* se mostra e revela ser na esfera plural do domínio público, “tanto através dos atos de afirmação e de negação que demandamos por meio dos nossos julgamentos quanto pela capacidade de um agir consistente”⁴. Ambas as faculdades de julgar e de agir reportam, por sua vez, à humana atividade de pensar, posto que dão realidade àquilo que, na invisibilidade do pensamento, se processa.

¹ Trata-se do discurso proferido por ela em Copenhague, quando do recebimento do Prêmio Sonning, concedido pelo governo da Dinamarca, por sua contribuição à civilização europeia (Cf. RJ, p. 351, nota 1).

² RJ, 2010, p. 71.

³ Expressão contida em título de livro de Eduardo Jardim (2011).

⁴ ASSY, 2010, p. 56.

Numa linha de afastamento da perspectiva que subordina a ação a uma teleologia e o pensamento e o juízo a parâmetros universais absolutos e abstratos, a abordagem arendtiana romperá com o escopo de um paradigma metafísico que torna o sujeito inapto tanto para agir quanto para pensar politicamente na dinâmica da eventualidade dos acontecimentos. Apostando na liberdade humana e acolhendo a irreverente imprevisibilidade do mundo no qual cada um é chamado a emergir em sua singularidade e a assumir a sua responsabilidade, Arendt compreenderá que o resgate da dignidade da ação política e a recuperação da dignidade das atividades espirituais andam juntos. Consciente das implicações subjacentes ao agir, ao pensar e ao julgar, ela delineou os contornos do seu pensamento e assumiu uma posição no mundo. Em sintonia com a abordagem que desenvolve e o posicionamento que assume, trata-se o texto que segue de uma tentativa de delinear os contornos das imbricações ético-políticas presentes na obra de uma pensadora que se propõe, pelo ensaio de uma racionalidade intersubjetiva que dá a ela a perspectiva de um pensar não-metafísico, a contribuir para a reconfiguração do sentido ético-político do agir, do pensar e do julgar tal como se manifestam no mundo da aparência e se articulam ou mobilizam-se pelo mundano amor ao mundo.

Um tal amor, como compreendido desde cedo por Hannah Arendt⁵, não se confunde com o não mundano sentimento do amor romântico que circunscreve os indivíduos ao âmbito da intimidade e, no fim das contas, remete-os a si mesmos, nem se reporta ao fraternal amor que almeja redimir do pecado os irmãos que buscam, em sua condição de criaturas, adequar-se à ordem universal preestabelecida pelo Pai criador que, em última instância, ajunta e amalgama a todos à geral e abstrata identidade de membros da maculada espécie humana⁶. Essas expressões sentimentais não primam pela preocupação para com o mundo e nem atentam para “a ação política como uma promessa de novos começos”⁷. Diferentemente, *o amor mundi*, contrapondo-se à tirania da intimidade ou à deserção da política, tão em alta nas

⁵ Recorda Odílio Aguiar (2010, p. 137-8) que “a ideia de *amor mundi* já está presente, em Arendt, na sua tese de doutoramento intitulada *O Conceito de Amor em Agostinho*. Nesse texto, a *dilectio mundi* ou *amor mundi* fundamenta-se na diferença agustiniana (sic) entre *usi* e *frui*, o uso de uma coisa determinado pela cobiça (*cupiditas*) e o fruir livremente de algo ou alguém pelo seu valor eterno”. Para Agostinho, que sempre analisa o amor ao mundo do ponto de vista “do amor de Deus, amor *ágape*, amor espiritual, incondicional, sacrificial”, o *amor mundi*, em sua mundanidade, estaria ligado à condição pecadora do homem, “a partir da qual habita a temporalidade e vive com os outros em dependência recíproca (*gesta humanae et temporalia*)”. Curiosamente, esse pode ser tão somente um outro modo de dizer que é por essa mundana experiência do amor ao mundo que o homem escapa do isolamento e, no exercício da liberdade das escolhas que faz, busca a si mesmo ou emerge em sua singularidade. Do que se conclui que, nesse âmbito próprio da existência humana, mundanidade e humanidade se entrelaçam.

⁶ Cf. Idem, p. 138.

⁷ COURTINE-DENAMY, 2004, p. 178. Como destaca Vanessa Almeida (2011, p. 86-7), “talvez seja significativo que em seu diário de pensamento ela se refere ao amor enquanto sentimento em alemão, isto é, utilizando o substantivo *Liebe* (amor) ou o verbo *lieben* (amar) [...], ao passo que o *amor mundi* aparece somente em latim”.

contemporâneas sociedades de massas, diz respeito à “capacidade de se associar e de se igualar aos outros através da palavra e da ação, e [à] tradução da consciência do pertencimento ao mundo comum”⁸.

Refere-se, pois, o *amor mundi* à disposição ou presteza em partilhar, com os pares, do cuidado do mundo, sinalizando para a responsabilidade pessoal e política pelo que é comum. Tal disposição faz frente à tendência moderna do ensimesmamento e do decorrente abandono do domínio público dos que se entregam à alienação do mundo, negadora, a um só tempo, da mundanidade e da humanidade, inerentes ao existir do humano ser do mundo. O *amor mundi*, portanto, é a tradução de um ocupar-se do mundo que se preocupa em preservá-lo das tendências que, na modernidade, rumam em direção à sua sempre possível alienação⁹. Tal ocupar-se do mundo comum encontra lugar no domínio público-político, esse espaço da ação que é também o lugar da experiência do juízo e do embate das opiniões, no plural exercício reflexivo do pensamento representativo dos que conversam sobre o mundo e por ele respondem.

O *amor mundi* ou a imprescindível responsabilidade política pelo mundo é um tema recorrente na obra de Hannah Arendt e se tem revelado cada vez mais relevante ante à urgência de se “assumir a responsabilidade por nossas vidas políticas”¹⁰. Convicta da importância dessa responsabilidade, a pensadora foi crítica ferrenha “de todos os apelos explícitos ou implícitos à necessidade histórica”¹¹, que se aportam na crença de que uma razão oculta ou as deterministas leis gerais da história levarão, lógica e inevitavelmente, ao triunfo da liberdade ou ao progresso. Nessa mesma linha crítica, ela resistirá, ao longo de sua vida, tanto à falsa esperança quanto ao imprudente desespero que, igualmente, cumprem o papel de desmobilizar os indivíduos e de desresponsabilizá-los do mundo que constituem. Sua aposta, da primeira à última obra, sempre foi na capacidade humana de dar início a algo novo que, enraizando-se na natalidade, atíça e mantém vivo o espírito revolucionário que, na contraposição à passividade, ao conformismo, ao descompromisso e à atmosfera de descrença em si mesmo, no outro e no mundo, segue no rumo do resgate da dignidade da política e da refundação do mundo, “sentido maior da obra de Arendt”¹².

Essa experiência mundana do amor ao mundo, que se viabiliza pela vivência de uma ética da responsabilidade política pelo mundo, qualifica o amante para encarar de frente os

⁸ AGUIAR, 2010, p. 137.

⁹ Cf. BÁRCENA, 2006, p. 132.

¹⁰ BERNSTEIN, 2018, p. 118 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] to take responsibility for our political lives”.

¹¹ Idem. No original, leia-se: “[...] of all explicit or implicit appeals to historical necessity”.

¹² AGUIAR, *op. cit.*, p. 143.

tempos sombrios que ora se instalam e não se entregar ao ultrajante. Longe de cair na indiferença ou no cinismo da conformação, ele é instado a assumir, com seus pares, a responsabilidade pelos destinos políticos que engendram. Nesse sentido, insistirá Hannah Arendt, nenhum homem pode esquecer que ele “tem a capacidade para agir em concerto, para iniciar, para começar, de esforçar-se para tornar a liberdade uma realidade mundana”¹³. Em síntese, a mundanidade do *amor mundi* ganha concretude na partilha do cuidado pelo mundo comum e encontra impulso na paixão pela liberdade pública. Longe de ser uma experiência da intimidade, trata-se, em verdade, do desejo que alcança realidade no entrelaçar do sentido de humanidade e do senso de pertença ao mundo, de modo que, no amante do mundo, humanidade e mundanidade articulam-se num único pulsar.

Por fim, a mundana experiência do *amor mundi* é a experiência de um amor que se compartilha com o outro. Dessa forma, não se pode esquecer que pressuposta está, em toda a trajetória da abordagem arendtiana, a centralidade da pergunta pelo outro que, em última instância, torna ação, pensamento e juízo implicados ética e politicamente, afirmando-os como potenciais forjadores de um modo de ser *do* e de estar *no* mundo que se contrapõe à fria e sempre nefasta indiferença dos que não esperam mais do que a previsível, contínua e monótona reedição do mesmo. Desde a perspectiva não-metafísica arendtiana de um agir que se recusa a subordinar-se a uma teleologia que opera com a lógica dos meios e fins e de um pensar e julgar que não se dobram aos abstratos enquadramentos universalizantes dos modelos de normalização, a referência ao outro enquanto outro é imprescindível.

Tal referência suscita a exigência de que o agir, o pensar e o julgar não fujam à realidade e nem deixem de se abrir aos exercícios de resistência que se ergam contra as estratégias político-ideológicas e socioeconômicas de homogeneização, de cooptação e, por fim, de exclusão intrínsecas à reprodução de uma subjetividade que, esquecida de si, do outro e do mundo, entrega-se dócil aos esquemas nunca inocentes ou gratuitos de uma sociedade de massas. Próprio da sensibilidade de quem experimentou a condição de pária, Hannah Arendt tem bem consciência de que, nos empreendimentos do agir, do pensar e do julgar desde a ótica por ela assumida,

[...] nunca se está diante de um Outro abstrato e indeterminado, pois o outro que nos confronta é aquele que se encontra sob risco da aniquilação ou da impotência, seja por meio de sua exclusão jurídica, política ou econômica, seja por meio de sua inclusão social domesticada e controlada¹⁴.

¹³ BERNSTEIN, 2018, p. 121 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] have the capacity to act in concert, to initiate, to begin, to strive to make freedom a worldly reality”.

¹⁴ DUARTE, 2010, p. 437.

Num contexto de crise, em que a referência ao mundo comum perde força e o respeito à diferença parece se esvaír, a grande indagação não é a do fazer pragmático. Nesses momentos, anterior e imprescindível é a questão que pergunta pelas condições de possibilidade da própria política¹⁵, cuja razão de ser é a liberdade. E, em sendo assim, urge articular um *pensar sem corrimões*, um *julgar sem critérios* e um *agir livre e espontâneo* que se perspectivam em direção ao desafio da refundação do mundo público e plural. Em face à atual deserção da política, “o *amor mundi* constitui a resposta de Arendt frente à destruição do mundo. Isso não é uma solução pragmática, mas também não é uma fuga romântica, nem um fechar de olhos diante dos fatos”¹⁶. Se nessa altura se pode falar de uma filosofia arendtiana, o seu núcleo reside em ser “uma filosofia da ação como começo, como renovação e geração do novo. Uma filosofia que pensa em maneiras de renovar e de cuidar de um mundo comum”¹⁷.

O texto que segue mantém-se fiel ao pressuposto fundamental da primazia da aparência, que demarca o esforço da autora em manter a sua lealdade à realidade, e à referência da pluralidade humana, que impacta toda a sua obra e leva, seja pelos caminhos do agir seja pelos exercícios do pensar e do julgar, à pergunta pelo outro que, em última instância, dimensiona ético-politicamente o conjunto de sua abordagem. Do mais, prossegue-se, nas páginas vindouras, na arendtiana confiança de realização daquilo que, na condição humana da natalidade, colocou-se como promessa. Esta terceira e última parte divide-se em três breves capítulos que, atentos aos novos tempos, norteiam-se pelo princípio do amor ao mundo. O primeiro trata-se de um exercício de memória: ciente do contexto crítico de uma sociedade de massas que, em sua amnésica postura, flerta irresponsavelmente com as soluções de viés totalitário, pontua sobre os significados da ruptura totalitária do fio da tradição e se detém ao caso Eichmann. Este, em sua incapacidade de pensar e em sua recusa a julgar autonomamente, corporificou os impasses ético-políticos derivados de tal ruptura totalitária, desafiando o movimento arendtiano do compreender a perscrutar as significações subjacentes a esse distanciar-se da realidade, desapegar-se de si e do outro e descuidar-se do mundo.

O segundo capítulo encara o desafio de traduzir as imbricações ético-políticas do agir, do pensar e do julgar tal qual se configuram na exemplaridade subversiva e na desobediência civil, apresentadas por Hannah Arendt como variantes de ação e resistência não-violenta a se considerar na contemporaneidade. O importante aqui é não perder de vista que uma sociedade

¹⁵ Cf. ALMEIDA, 2011, p. 82.

¹⁶ Idem, p. 83.

¹⁷ BÁRCENA, 2006, p. 144 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] una filosofía de la acción como comienzo, como renovación y generación de lo nuevo. Una filosofía que piensa los modos de renovar y de cuidar un mundo común”.

de massas ainda não é uma sociedade da dominação total e, assim sendo, importa destacar a real possibilidade de nela entrever uma fresta, ainda que diminuta e problemática, para o protagonismo em direção a uma nova cultura ou nova organização política que sinalize, de fato, para um outro começo. Nessa perspectiva que não aceita seja o ocaso do amor ao mundo e as mazelas que dele decorrem o último e atroz legado às futuras gerações, urge buscar, no exercício ético da criatividade política, as múltiplas vias (1) de *afirmação da singularidade*, contrapondo-se à atomização, conformação, homogeneização e massificação que reduzem as pessoas a alvos sem rosto dos jargões, palavras de ordem ou clichês ideológicos, e que delas retiram o privilégio da responsabilidade pelo mundo; (2) de *reconhecimento da pluralidade humana*, rejeitando aquela mecânica pluralidade que mais não é do que a multiplicidade do mesmo; enfim, (3) de *defesa da liberdade como o sentido da política*, contestando toda e qualquer forma de funcionalização da atividade política, que é sempre antecedida pela instrumentalização do pensamento e pela atrofia do exercício do juízo.

Concluindo essa trajetória de aproximação compreensiva da abordagem arendtiana, o último capítulo busca divisar, no modo de Arendt entrelaçar ética e política, os traços delineadores de uma ética da responsabilidade política pelo mundo, tradução do exercício daquilo que a pensadora intitulou *amor mundi*. Se a ruptura totalitária do fio da tradição, que tornou caducos e anacrônicos os parâmetros conceituais do pensamento político e moral ocidentais, coloca a todos ante à urgência de se buscar uma nova perspectiva ético-política de compreensão e de atuação na contemporaneidade, Arendt a esse desafio não se furtou. No percurso que trilhará colocam-se, pois, a exigência de preservar a possibilidade de julgar, a compreensão de que responder pelo mundo comum ganha significado ao se configurar como responsabilidade política pelo mundo e o compromisso de empenhar-se, com seus pares, na redescoberta da dignidade da ação política e na refundação do espaço público.

4.1 DA RUPTURA TOTALITÁRIA E SEUS IMPASSES ÉTICO-POLÍTICOS: SOB A URGÊNCIA DO DEVER DE MEMÓRIA

É sabido que a discussão arendtiana a respeito das implicações ético-políticas do pensar e do julgar ou, para dizer em outros termos, das consequências da ausência da atividade de pensar e da recusa de julgar em face a situações bem concretas da vida cotidiana, emergiu mais decididamente a partir da confrontação com “os impasses ético-políticos derivados da ‘ruptura’

instaurada pelo fenômeno totalitário”¹⁸. Para além da crise dos referenciais tradicionais de orientação da ação e da compreensão da experiência cotidiana no mundo, chama a atenção de Hannah Arendt a possibilidade real colocada de destruição dos critérios, das crenças e certezas acerca do tênue limiar que separa o possível do impossível¹⁹. Essa é uma questão fundamental para ela, sabedora de que há limites que não se pode ultrapassar, ao custo de, ultrapassando-os, perder-se a própria humanidade.

Em seu ensaio “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, de 1964, Arendt analisa a ascensão das burocracias estatais no seio dos regimes totalitários e verifica que, ao pressupor que cada pessoa é tão somente um “dente na engrenagem”²⁰, é comum, em tais sistemas, a transferência e conseqüente negação de responsabilidades. E, enquanto é uma forma de governo, pensando-a em termos de ciência política, conclui a pensadora, “a burocracia é infelizmente o mando de ninguém e, por essa mesma razão, talvez a forma menos humana e mais cruel de governo”²¹, posto que “aí não há a quem se possa questionar para que responda pelo que está sendo feito”²².

É nesse contexto que, segundo a análise arendtiana, estão dadas as condições favoráveis para aquela recusa ou incapacidade de escolher a sua companhia ou os seus exemplos e de estabelecer, pelo julgamento, uma relação com os outros. É a partir daí, conclui Hannah Arendt, que “surgem os *skandala* reais, os obstáculos reais que os poderes humanos não podem remover porque não foram causados por motivos humanos ou humanamente compreensíveis. Nisso reside o horror e, ao mesmo tempo, a banalidade do mal”²³ que, pondera ela, “desafia as palavras e os pensamentos”²⁴.

O texto que segue tem o propósito de demarcar a urgência de um exercício de memória, cada vez mais relevante ante o quadro amnésico em que mergulham as contemporâneas sociedades de massas. Essas configurações sociais, em sua não despropositada perda de memória, flertam cada vez mais perigosamente com as soluções de viés totalitário, que insistem em emergir de sua obscuridade para a luminosidade do espaço público. Nesse contexto, todo esforço que busca vislumbrar os traços de uma proposição ética para tempos tão sombrios – que é o propósito que se almeja alcançar até o fim dessa terceira parte do presente trabalho – deve começar por um rememorar os significados da aterradora dominação totalitária, até mesmo

¹⁸ DUARTE, 1993, p. 132.

¹⁹ Cf. Idem.

²⁰ RJ, 2010, p. 92.

²¹ Idem, p. 94; Cf. EJ, 2013, p. 312-3

²² SV, 2013, p. 55.

²³ RJ, 2010, p. 212.

²⁴ EJ, 2013, p. 274.

porque toda desmemoriação, no seio de um povo, acaba sempre por resvalar negativamente no ânimo dos que urgem por uma ética da responsabilidade política pelo mundo. Nessa intenção – de que não se perca a memória do que “não devia ter acontecido” e com o qual “não se pode conformar [...] jamais” –, este capítulo visa articular dois movimentos de aproximação compreensiva: um sobre os significados da ruptura totalitária do fio da tradição ocidental e outro, mais especificamente, sobre o caso Eichmann que foi, na trajetória de Arendt, um ponto de inflexão pelo qual ela, ao modo de uma *cura posterior*, experimentará uma mudança de enfoque e uma guinada conceitual em sua obra, trazendo definitivamente a preocupação ética para o centro de suas investigações.

4.1.1 Sob a ruptura totalitária do fio da tradição

A consciência do fato da tradição e, por conseguinte, da vigência de sua autoridade na articulação compreensiva de mundo do homem ocidental não é, a princípio, condição necessária para a existência da tradição que, deitando raízes na antiguidade grega, alcançou a era moderna. A emergência de tal consciência, no caso da tradição ocidental, vai se dar, analisa Hannah Arendt,

[...] pela primeira vez quando os romanos adotaram o pensamento e a cultura da Grécia clássica como sua própria tradição cultural, decidindo historicamente, dessa forma, que a tradição viria a ter uma influência formativa permanente sobre a civilização europeia²⁵.

É, pois, com os romanos que veio à consciência algo comparável ao que se convencionou nomear por tradição. Esta, desde então, atravessou séculos e se constituiu como um fio condutor a conectar, de geração a geração, passado e futuro, articulando uma experiência de vida e uma compreensão de mundo à luz de noções, categorias e parâmetros de referência que lhes conferiam razoabilidade²⁶. Muito posteriormente, caberá ao século XIX ser palco de um duplo protagonismo, conforme observa a pensadora: ao mesmo tempo que se tem lugar, por derradeira vez, com o Romantismo e sua glorificação do passado, o emergir mais explícito da consciência do fato da tradição; também ali, sob o impacto das transformações marcantes de uma época moderna, vai se verificar uma atmosfera de desconfiança em relação a essa tradição. Como diz a autora, em seu “Prefácio” à obra *Entre o passado e o futuro*,

[...] não é segredo para ninguém o fato de essa tradição ter-se esgarçado cada vez mais à medida que a época moderna progrediu. Quando, afinal, rompeu-se o fio da tradição, a lacuna entre o passado e o futuro deixou de ser uma condição peculiar unicamente

²⁵ EPF, 2016, p. 52.

²⁶ Cf. Idem, p. 52-3.

à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexidade para todos, isto é, um fato de importância política²⁷.

O que Hannah Arendt coloca em questão, inicialmente, antes que se adentre, aqui, na abordagem da ruptura totalitária e sua significação, é que nem a rebelião contra a tradição, no âmbito da elaboração teórico-conceitual, protagonizada por pensadores como Kierkegaard, Marx e Nietzsche – ao “desafiarem [respectivamente] os pressupostos básicos da religião tradicional, do pensamento político tradicional e da Metafísica tradicional invertendo conscientemente a hierarquia tradicional dos conceitos”²⁸ –, no século XIX; nem o recrudescimento, que a ela se seguiu na primeira metade século XX, do poder coercitivo das noções e categorias, já decrépitas e a exalar um hálito putrefato, de uma tradição que se distanciara da memória de seu início e, por conseguinte, perdera seu *arkhé*²⁹ e, assim, também seu real vigor, provocaram, de fato, a quebra, verificada na história ocidental, entre o passado e o futuro. Essa quebra, esclarece a pensadora, “brotou de um caos de perplexidades de massa no palco político e de opiniões de massa na esfera espiritual que os movimentos totalitários, através do terror e da ideologia, cristalizaram em uma nova forma de governo e dominação”³⁰.

O empreendimento intelectual desses grandes pensadores, que foram Kierkegaard, Marx e Nietzsche, precedidos por Hegel³¹ em seus esforços “por escapar dos padrões de pensamento que haviam governado o Ocidente por mais de dois mil anos”³², não obstante ser a expressão mais incisiva, no campo intelectual, do esgarçamento da tradição, não se constituía, de fato, numa ruptura com a mesma, mas tão somente os firmara “como marcos indicativos de um passado que perdeu sua autoridade”³³. Como esclarece Celso Lafer³⁴, a contestação à tradição, implementada por esses pensadores, exatamente “por ser uma contestação, ainda se integrava na tradição mesma, [e] por isso, talvez, conseguiram eles manter no horizonte de suas

²⁷ Ibid., p. 40.

²⁸ EPF, 2016, p. 53.

²⁹ Cf. Idem, p. 58.

³⁰ Ibid., p. 53.

³¹ Certa da importância dos três pensadores, compreende Arendt (Cf. EPF, 2016, p. 66) que nenhum deles teria “sido possível sem a proeza sintética de Hegel e sua concepção de História”. Ela esclarece: “Foi ele [Hegel] quem, pela primeira vez, viu a totalidade da história universal como um desenvolvimento contínuo, e essa tremenda façanha implicava situar-se ele mesmo no exterior de todos os sistemas e crenças do passado com reclamos de autoridade; implicava ser ele tolhido unicamente pelo fio de continuidade da própria história. O fio da continuidade histórica foi o primeiro substituto para a tradição; por seu intermédio, a avassaladora massa dos valores mais divergentes, dos mais contraditórios pensamentos e das mais conflitantes autoridades, [...] foram reduzidos a um desenvolvimento unilinear e dialeticamente coerente, na verdade, não para repudiar a tradição como tal, mas a autoridade de todas as tradições. Kierkegaard, Marx e Nietzsche permaneceram hegelianos na medida em que viram a História da Filosofia passada como um todo dialeticamente desenvolvido” (Idem, p. 55).

³² EPF, 2016, p. 54.

³³ Idem, p. 56.

³⁴ LAFER, 1979, p. 65.

formulações uma aspiração de totalidade”, embora se reconheça que “o esforço que fizeram [...] trouxe o desaparecimento de uma visão totalizadora”.

No entanto, apesar de continuarem no âmbito do quadro de referência categorial da grande tradição³⁵ e de, portanto, fracassarem no intento de se libertarem deste, esses pensadores têm “a grandeza [...] de terem percebido o seu mundo como um mundo invadido por problemas e perplexidades novas com as quais nossa tradição de pensamento era incapaz de lidar”³⁶ e o “grande mérito [...] [de radicalizarem a] nova abordagem ao passado [que surge com Hegel] da única maneira em que ela podia ser ainda desenvolvida, isto é, questionando a tradicional hierarquia conceitual que dominara a Filosofia Ocidental desde Platão”³⁷ até Hegel. Assim, sintetiza Arendt³⁸, Kierkegaard, no intento de “afirmar a dignidade da fé contra a razão e o raciocínio modernos”, vingara a tradicional oposição entre “*fides e intellectus*”; Marx, no desejo de “reafirmar a dignidade da ação humana contra a contemplação e a relativização histórica modernas”, vingara a tradicional oposição entre “teoria e prática”; e, Nietzsche, ao defender “a dignidade da vida humana contra a impotência do homem moderno”, vingara a tradicional “oposição entre o transcendente e o sensivelmente dado”.

Resguardadas as diferenças significativas entre esses três desafios à tradição que tiveram lugar no século XIX, todos eles, cada um ao seu modo, “preocuparam-se novamente com a qualidade do humano e perceberam pontos básicos do conflito entre a contemporaneidade e a tradição”³⁹. Assim, em contraste com o conceito tradicional do homem como um *animal rationale*, kierkegaard salientará o *homem concreto e sofredor*, o que justifica, segundo a sua perspectiva, o salto da dúvida para a crença; Marx enfatizará que a humanidade do homem consiste em sua força ativa e produtiva, corroborando que a sua diferença específica está em ser *animal laborans* e não *animal rationale*, o que justifica o salto da teoria para a prática, que é mais, inversamente – a considerar que, seguindo a sua XI tese sobre Feuerbach⁴⁰, a transformação do mundo é precedida da interpretação que os filósofos fazem deste –, uma subordinação da ação à Filosofia, no sentido daquela ser, mais propriamente, a realização desta⁴¹, o que, na verdade, o situa na mesma tradição que se inicia em Platão; e Nietzsche, ao

³⁵ Cf. EPF, 2016, p. 63-4.

³⁶ Idem, p. 54.

³⁷ Ibid., p. 55.

³⁸ EPF, 2016, p. 58

³⁹ LAFER, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁰ XI Tese sobre Feuerbach: “Os filósofos só interpretaram o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de transformá-lo” (MARX, 1998, p. 103).

⁴¹ Cf. EPF, 2016, p. 50. Hannah Arendt (Idem, p. 57) analisa que “Marx, ao saltar da Filosofia para a Política, transportou as teorias da dialética para a ação, tornando a ação política mais teórica e mais dependente que nunca daquilo que hoje chamaríamos uma ideologia. Além do mais, desde que seu trampolim era, não a filosofia do sentido metafísico antigo, mas a Filosofia da História de Hegel, [...] ele superpôs a ‘lei da História’ à Política,

insistir na produtividade da vida e na vontade de poder do homem, salta “do não sensual reino transcendente e não sensível das ideias e da medida para a sensualidade da vida”⁴², o que faz de sua filosofia um “platonismo invertido [...] [que, na linguagem nietzscheniana, equivale à “transmutação de todos os valores”, que] terminou no que é comumente chamado de niilismo”⁴³, embora o próprio Nietzsche não fosse nenhum niilista⁴⁴.

Voltando, pois, ao ponto, Arendt não teve a expectativa de que estas rebeliões sucedidas no século XIX pudessem explicar o que, efetivamente, ocorreu ou ser a causa da ruptura da tradição verificada em meados do século XX. E muito menos, ainda, esperasse que elas fossem mais do que a expressão da radicalização de uma tradição em sua reta final. Não que isso seja pouco. Não! Ao contrário, elas foram fundamentais para que se pudesse redimensionar uma compreensão dos problemas e das perplexidades envolvidos, frente aos quais a tradição não mais fez do que se calar, sem respostas. Mas – aqui seu argumento fundamental – porque tudo o que fica adstrito “ao nível do mero pensamento”⁴⁵ não tem a potencialidade de um novo início capaz de lançar luz para a reconsideração do passado, o exame do presente e o lúcido perscrutar das possibilidades de futuro⁴⁶. Não tem a força do evento...!

Na perspectiva compreensiva arendtiana, o grotesco e horrendo fenômeno totalitário, que crava, no chão da história humana, a fratura decisiva entre o passado e o futuro, é – com toda a gama de significações singulares, inusitadas e mesmo dolorosas que um acontecimento pode deter e ser capaz de projetar para trás e para frente – um evento. E, enquanto tal, traz a potencialidade fundamental de demarcar, simultaneamente, um fim e um novo começo. É por isso, dirá Arendt, que, “em si mesmo, o evento [do totalitarismo] assinala a divisão entre a época moderna [...] e o mundo do século XX”⁴⁷. Em seu ensaio “Compreensão e política”, muito perspicazmente, ela esclarecerá que

[...] um evento pertence ao passado, marca um fim, quando os elementos com suas origens no passado se reúnem em sua súbita cristalização; mas um evento pertence ao futuro, marca um início, quando essa mesma cristalização não é passível de ser

findando por perder o significado de ambas – da ação não menos que do pensamento, e da Política não menos que da Filosofia – ao insistir em que eram meras funções da sociedade e da história”.

⁴² Ibid., p. 57.

⁴³ EPF, 2016, p. 57-8.

⁴⁴ Cf. Idem, p. 63ss sobre a abordagem que Hannah Arendt faz desse tema em comum sobre o qual se concentram Kierkegaard, Marx e Nietzsche, qual seja, a crítica às “pretensas abstrações da Filosofia e seu conceito do homem como um *animal rationale*”.

⁴⁵ Ibid., p. 55.

⁴⁶ Cf. EPF, 2016, p. 54-5.

⁴⁷ Idem, p. 54. Aqui, mais uma vez, Hannah Arendt demarca a sua distinção entre as noções de *era moderna* e de *mundo moderno*. A primeira, “surge com as Ciências Naturais do século XVII, atinge seu clímax político nas revoluções do século XVIII e desenrola suas implicações gerais após a Revolução Industrial do século XIX” (Idem); a segunda, refere-se a ou é “o mundo do século XX, que veio à existência através da cadeia de catástrofes deflagrada pela Primeira Guerra Mundial” (Ibidem).

deduzida de seus próprios elementos, e é invariavelmente causada por algum fator que se encontra no campo da liberdade humana⁴⁸.

Ao compreender que os eventos, como os feitos e as palavras, estão na conta daquelas “coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens”⁴⁹, Hannah Arendt assumirá uma posição crítica em relação ao uso da categoria de causalidade no âmbito da investigação das ciências históricas. Nas palavras dela,

[...] a causalidade é uma categoria totalmente estranha e falseadora nas ciências históricas. Não só o significado efetivo de todo evento sempre transcende qualquer quantidade de “causas” passadas que podemos lhe atribuir [...] como esse próprio passado só vem a existir com o próprio evento. Apenas quando acontece algo irrevogável é que podemos traçar sua história anterior. O evento esclarece seu próprio passado; nunca pode ser deduzido dele⁵⁰.

Avessa a todo e qualquer determinismo e convicta do caráter contingencial da história humana, Arendt perscrutará os eventos como acontecimentos únicos “que, sempre de maneira súbita e imprevisível, mudam toda a fisionomia de determinada época”⁵¹. E, frente à singularidade do evento, só resta a resoluta decisão, marcante na trajetória da pensadora, de que o que importa é compreender, no intento de vislumbrar o feixe de significações que adensa todo acontecer em sua peculiaridade. A considerar que a atividade do pensamento, em sua obra, esteve comprometida com a compreensão da ruptura totalitária, voltando a sua atenção para essa lacuna entre o passado e o futuro enquanto chave de leitura para o exame do presente, cabe sempre lembrar, como alerta a autora no “Prefácio à primeira edição” do clássico *Origens do totalitarismo* que

Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar deles o inaudito, ou, ao explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja⁵².

⁴⁸ Ens-I, 2011, p. 472, nota 16.

⁴⁹ EPF, 2016, p. 73-4.

⁵⁰ Ens-I, 2011, p. 343. Em nota que acompanha essa passagem do ensaio “Compreensão e política”, a autora, pressupondo essa compreensão, aproveita para, sinteticamente, esclarecer a expressão “as origens” do totalitarismo. Diz ela, na nota 12 (Idem, p. 471): “Os elementos do totalitarismo incluem suas origens, desde que não sejam entendidas como ‘causas’. Os elementos, em si mesmos, nunca causam nada. Originam certos eventos apenas se e quando se cristalizam subitamente em formas fixas e definidas. É a luz do próprio evento que nos permite distinguir seus elementos concretos entre uma quantidade infinita de possibilidades abstratas, e é essa mesma luz que nos deve guiar de volta para o passado sempre ambíguo e indistinto desses mesmos elementos. Nesse sentido, é legítimo falar em origens do totalitarismo ou de qualquer outro evento na história”. Arendt, em 1958, quando da ocasião de uma nova e revisada edição de *Origens do totalitarismo*, apresenta um maior esclarecimento, em breve texto (Cf. Ens-II, 2018, p. 157-8) sobre o uso do termo “origens”, na sua não correspondência à ideia de causalidade histórica.

⁵¹ Ens-I, 2011, p. 471, nota 13.

⁵² OT, 2000, p. 12.

Dessa forma, Hannah Arendt encarará o fenômeno do totalitarismo certa de sua “medonha originalidade que nenhum paralelo histórico forçado é capaz de abrandar”⁵³ e, por conseguinte, ciente das implicações que daí derivam para a tarefa do compreender, da qual não se deve digressar. Ela discerne que sendo a dominação totalitária um fato irrevogável, a mesma engendra uma “ruptura em nossa tradição [que] é agora um fato consumado. Não é resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior”⁵⁴. Resta, pois, encarar tal dominação “que, em seu ineditismo, [...] quebrou a continuidade da História Ocidental”⁵⁵ e esfacelou as referências tradicionais do agir e do compreender. Consciente está Arendt de que

[...] a originalidade do totalitarismo é atroz, não porque surgiu alguma nova “ideia” no mundo, mas porque suas ações constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas demoliram indiscutivelmente nossas categorias de pensamento político e nossos critérios de julgamento moral⁵⁶.

Portanto, o ponto crucial, aqui, para Hannah Arendt e todos “os que buscam o significado e a compreensão, [é que] o que há de assustador no surgimento do totalitarismo não é o fato de ser algo novo, mas o fato de ter trazido à luz a ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos critérios de julgamento”⁵⁷. À vista disto, indagará a própria pensadora:

Mas, se é verdade que estamos diante de algo que desintegrou nossas categorias de pensamento e critérios de julgamento, a tarefa de compreender não terá se tornado impossível? Como podemos medir o comprimento se não temos um metro, como podemos contar as coisas se não temos a noção do número?⁵⁸

O interessante das perguntas, apreende Arendt, é que elas a lançam num turbilhão de perplexidades que não se restringe ao fato do totalitarismo, mas a desafia a ir além das possibilidades analíticas do senso comum e das regras do juízo normal ou determinante, que operam a partir de um enquadramento metafísico que sempre aborda o particular desde um parâmetro de medida universal ou absoluto. O desafio, por conseguinte, está em se debruçar sobre o próprio evento do totalitarismo, buscando encontrar recursos teóricos adequados para a compreensão de sua natureza singular e, por essa via, “tentar reconciliar-se com um mundo em que tais eventos são possíveis e dar, assim, sentido à luta contra o totalitarismo”⁵⁹ e novo vigor ao engajamento em favor de alternativas capazes de restaurar o sentido da política, que é – dirá Arendt, simples e conclusivamente – a liberdade⁶⁰.

⁵³ Ens-I, 2011, p. 332.

⁵⁴ EPF, 2016, p. 54.

⁵⁵ Idem, p. 53-4.

⁵⁶ Ens-I, 2011, p. 332.

⁵⁷ Idem, p. 341.

⁵⁸ Ibid., p. 336.

⁵⁹ MAGALHÃES, 2001, p. 51.

⁶⁰ Cf. DP, 1993, p. 117.

A irrupção totalitária que, para Hannah Arendt, é o acontecimento que trará à luz a consciência e a percepção da ruptura da tradição e revelará, por conseguinte, o anacronismo de seus padrões e parâmetros de avaliação, trata-se de um fenômeno político sem precedentes. O totalitarismo define-se como uma nova forma de governo e de dominação, que se baseia “no apoio das massas”⁶¹ e na organização maciça, burocraticamente articulada, de indivíduos atomizados e isolados, “cuja essência é o terror e cujo princípio de ação é a lógica do pensamento ideológico”⁶² e que se alicerça, em última instância, “na convicção de que tudo é possível, e não apenas permitido”⁶³, configurando, assim, os campos de concentração e de extermínio como ícones da organização totalitária, uma vez que operacionalizam, ao máximo, a meta de dominação total. Tais campos ou, mais apropriado seria dizer, imagens do inferno⁶⁴ também serão a expressão mais incontestada do ineditismo da ruptura, uma vez que torna caducos todos os referenciais e parâmetros instituídos do razoável que não dão conta da não razoabilidade característica da antiutilitária⁶⁵ dominação total⁶⁶.

Recorrendo a uma outra imagem metafórica do repertório arendtiano, talvez se possa falar, aqui, do real perigo das tempestades de areia que fazem com que o deserto nem sempre seja a paragem da já temível paz de cemitério. Em sendo ele, o deserto, “o lugar onde, em última análise, tudo [...] é possível”⁶⁷, os movimentos totalitários podem bem ser a nefasta possibilidade daquelas tempestades que estendem o deserto e acoçam os oásis. Se se compreende os oásis como “‘o mundo no qual podemos mover-nos em liberdade’, [que] são criados pelas leis enquanto espaço e são por elas protegidos, e [a considerar que] isso é válido para o espaço da política [...], [no contraponto, o] ‘deserto’ é equivalente a dominação total”⁶⁸, o que reporta ao fenômeno totalitário e sua lógica de extermínio. Este configura-se, pela via do terror, como o inóspito lugar em que a forçada deserção da política chega ao extremo da negação da pluralidade humana e, por conseguinte, da singularidade da pessoa; e, assim, pelos

⁶¹ OT, 2000, p. 339.

⁶² Idem, p. 526.

⁶³ EPF, 2016, p. 123.

⁶⁴ Cf. OT, 2000, p. 497.

⁶⁵ Sobre esse traço antiutilitário da dominação totalitária, afirma Arendt (Idem, p. 495): “A incredulidade dos horrores é intimamente ligada à inutilidade econômica. Os nazistas levaram essa inutilidade ao ponto da franca antiutilidade quando, em meio à guerra e a despeito da escassez de material rolante e de construções, edificaram enormes e dispendiosas fábricas de extermínio e transportaram milhões de pessoas de um lado para o outro. Aos olhos de um mundo estritamente utilitário, a evidente contradição entre esses atos e a conveniência militar dava a todo o sistema a aparência de louca irrealidade”. O mesmo Arendt argumentara, páginas atrás de sua obra, em relação aos stalinistas (Ibid., p. 372): “Se politicamente o extermínio de classes não fazia sentido, foi simplesmente desastroso para a economia soviética”, referindo-se ao “desequilíbrio caótico” que se seguiu, entre outros fatores, à “liquidação [...] da classe de dirigentes e engenheiros das fábricas”.

⁶⁶ Cf. LAFER, 2015, p. 27-8.

⁶⁷ QP, 1999, p. 178.

⁶⁸ Idem, p. 182.

descaminhos da atomização e do isolamento⁶⁹ dos indivíduos, solapa o mundo das relações humanas e instaura-se como o aterrador deserto da desolação⁷⁰. Um tal estado de desolação é, segundo Arendt, a desalentada expressão do recrudescimento das ominosas experiências de desarraigamento e de superfluidade, compreendendo que “não ter raízes significa não ter no mundo um lugar reconhecido e garantido pelos outros; ser supérfluo significa não pertencer ao mundo de forma alguma”⁷¹. Em suma, desenraizamento e superfluidade, amalgamados no sentimento de não-pertença ao mundo, “que é uma das mais radicais e desesperadoras experiências que o homem pode ter”⁷².

Hannah Arendt, para a qual o pressuposto de todo teorizar sobre a política é a pluralidade dos homens⁷³, compreende que a existência do espaço público circunscrito pelas leis é o lugar de expressão dessa pluralidade humana. Esta, portanto, torna-se realidade na concretude do espaço-*entre* os homens que constituem

[...] o mundo das relações que surgem da ação – a atividade política essencial do homem – [e que] é consideravelmente mais difícil de destruir do que o mundo manufaturado das coisas [...]. Uma vez destruído esse mundo de relações, as leis da política [...] são substituídas pela lei do deserto, que, como um ermo entre os homens, desencadeia processos devastadores...⁷⁴

...que carregam consigo o estigma da desmesura. Essa é a marca da pretensão totalitária de eliminação da pluralidade e do domínio total sobre o homem pelos meandros da ideologia e do terror, constituintes fundamentais da nova forma de governo que é o totalitarismo. Este protagonizará, em pleno século XX, “a negação mais radical da liberdade”⁷⁵. Eliminando o espaço-*entre* os homens, suprimirá, por decorrência, o “espaço da ação livre – que é, justamente, a concretização da liberdade”⁷⁶, resguardado pelas fronteiras da lei, contra as quais investe “o terror, servo obediente da Natureza ou da História e executor onipresente de sua predestinação em movimento”⁷⁷.

A dominação totalitária, pela via do terror, destrói, portanto, a pluralidade humana e, por conseguinte, aniquila o espaço da política ao “substitui[r] as fronteiras e canais de

⁶⁹ Como já pontuado anteriormente, Arendt é cuidadosa em esclarecer que isolamento e solidão não são a mesma coisa. Interessa enfatizar, aqui, que “o isolamento é aquele impasse no qual os homens se vêem (sic) quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (OT, 2000, p. 527).

⁷⁰ Cf. Ens-I, 2011, p. 367-8

⁷¹ OT, 2000, p. 528.

⁷² Idem, p. 527.

⁷³ Cf. QP, 1999, p. 176.

⁷⁴ PP, 2016, p. 254.

⁷⁵ Ens-I, 2011, p. 347.

⁷⁶ Idem, p. 362.

⁷⁷ Ibidem.

comunicação entre os indivíduos por um anel de ferro que prende todos juntos com tanta força que parece fundi-los entre si, como se fossem um único homem”⁷⁸. Tal dominação, “que procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo, só é possível quando toda e qualquer pessoa seja reduzida à mesma identidade de reações”⁷⁹, ou seja, à miserável condição de ser tão somente um “exemplar da espécie”⁸⁰. Esse objetivo é atingido pela doutrinação ideológica.

O terror, que “é a realização da lei do movimento”⁸¹ que rege a dinâmica totalitária e cujo fim último é a eliminação dos indivíduos pelo bem da espécie, o sacrifício dos homens em prol da fabricação de uma Humanidade única⁸², só realiza completamente a sua funesta meta, num contexto em que a dominação totalitária ainda não se estendeu por toda a terra, com o concurso de um princípio de ação capaz de supri-lo em sua insuficiência “para inspirar e guiar o comportamento humano”⁸³. Esse princípio, não propriamente de ação, mas lógico-organizativo ou, mais precisamente ainda, esse “meio para preparar igualmente os indivíduos para os dois papéis, o de carrasco e o de vítima”⁸⁴, num governo totalitário e só nele⁸⁵, é a ideologia, que, embora ambicione “ser uma filosofia científica [...] é bem literalmente o que o seu nome indica: é a lógica de uma ideia”⁸⁶.

A presunção de totalidade, inerente às ideologias, acaba por se converter, no interior dos movimentos totalitários, em uma pretensão totalizadora na medida em que aspiram a explicar todo o curso da história através do desenvolvimento da lógica de uma ideia, seja a superioridade de uma raça ou a luta de classes⁸⁷. Tratam-se, pois, as ideologias de “sistemas explicativos da

⁷⁸ Ens-I, 2011, p. 361-2.

⁷⁹ OT, 2000, p. 488. Hannah Arendt traz às claras a dramática dimensão aí envolvida quando lembra que “a redução do homem a um feixe de reações separa-o tão radicalmente de tudo o que há nele de personalidade e caráter quanto uma doença mental” (Idem, p. 492).

⁸⁰ Ens-I, 2011, p. 362.

⁸¹ OT, 2000, p. 517.

⁸² Cf. Idem, p. 517; Ens-I, 2011, p. 361.

⁸³ OT, 2000, p. 519.

⁸⁴ Ens-I, 2011, p. 368.

⁸⁵ Cf. Idem.

⁸⁶ OT, 2000, p. 520-1. Na segunda parte dessa sua obra (II: Imperialismo), Arendt já expressa, claramente, que a ideologia é, mais propriamente, uma pseudofilosofia e, enquanto tal, “difere da simples opinião na medida em que se pretende detentora da chave da história, e em que julga poder apresentar a solução dos ‘enigmas do universo’ e dominar o conhecimento íntimo das leis universais ‘ocultas’, que supostamente regem a natureza e o homem” (Idem, p. 189).

⁸⁷ Segundo Arendt (OT, 2000, p. 522), “todas as ideologias contêm elementos totalitários, mas estes só se manifestam inteiramente através de movimentos totalitários”. Nessa linha, a autora elucidará que há “três elementos especificamente totalitários, peculiares de todo pensamento ideológico”. São eles: 1 – na pretensão de explicação total, o pensamento ideológico promete esclarecer todos os acontecimentos históricos – a explanação total do passado, o conhecimento total do presente e a previsão segura do futuro; 2 – ele, libertando-se de toda experiência, emancipa-se da realidade e insiste numa realidade “mais verdadeira” que se esconde por trás de todas as coisas perceptíveis, raciocinando a partir de uma lógica da conspiração; 3 – o pensamento ideológico arruma os fatos sob a forma de um processo absolutamente lógico, que se inicia a partir de uma premissa aceita

vida e do mundo que alegam explicar tudo, no passado e no futuro, sem maiores relações com a experiência concreta”⁸⁸. Daqui decorrem duas graves constatações, intimamente relacionadas, que Arendt articula na seguinte afirmação: “Essa emancipação arrogante da realidade e da experiência, mais do que qualquer conteúdo concreto, prefigura a ligação entre ideologia e terror”⁸⁹. Em primeiro lugar, essa desconexão de toda experiência e consequente emancipação da realidade existente leva o pensamento ideológico ao “estranho menosprezo da fatualidade”⁹⁰, esta assumida como mera simulação, “e assim, deixa de ter qualquer critério confiável para distinguir entre verdade e falsidade”⁹¹. Em segundo lugar, chega-se à verificação de que o terror cumpre o papel de dar concretude à ideologia. Dessa forma, apoiados na crença fundamental de que *tudo é possível*, os movimentos totalitários inferirão logicamente:

Se não é verdade [...] que todos os judeus são mendigos sem passaporte, mudaremos os fatos para tornar essa afirmação verdadeira. Quando os bolcheviques tiverem poder global de mudar todos os textos de história, deixará de ser verdade que algum dia um homem de nome Trótski foi comandante do Exército Vermelho – e assim por diante⁹².

No apego renitente à coerência ideológica, que tudo deduz de uma única ideia, “o domínio totalitário [que] é ‘sem lei’ na medida que desafia o direito positivo, mas não é arbitrário, na medida em que obedece com rigor lógico e executa com precisão compulsiva as leis da História ou da Natureza”⁹³, utilizar-se-á do expediente do terror como “necessário para tornar e manter o mundo coerente”⁹⁴. Conferir realidade a um conteúdo ideológico por meio da desmesura do terror será, pois, o propósito de toda organização totalitária em sua implementação da dominação total. Isso deixa claro que, “para os regimes totalitários, a dominação total nunca é um fim em si mesma”⁹⁵. A própria pretensão de um domínio mundial, que suscitou a necessidade da expansão totalitária, e a ambição de um domínio total, que “transformou o homem, como ser de pensamento e ação espontânea, numa coisa supérflua”⁹⁶, mobilizadas pela crença de que *tudo é possível*, concorriam “para essa finalidade, ou seja, para

axiomaticamente, tudo mais sendo deduzido dela. Uma vez que se tenha estabelecido a sua premissa, o seu ponto de partida, a experiência já não interfere com o pensamento ideológico, nem este pode aprender com a realidade. Resta desdobrar, dedutivamente, as suas consequências com força irresistível (Cf. *Idem*, p. 522-4).

⁸⁸ *Ens-I*, 2011, p. 369.

⁸⁹ *Idem*.

⁹⁰ EPF, 2016, p. 123.

⁹¹ *Ens-I*, 2011, p. 369.

⁹² *Idem*.

⁹³ *Ibid.*, p. 359.

⁹⁴ *Ens-I*, 2011, p. 369.

⁹⁵ *Idem*, p. 372.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 373.

a coerência de uma falsa ordem do mundo, e não em nome do poder ou qualquer outro pecado humanamente compreensível”⁹⁷. Disso decorre a compreensão de que

[...] a agressividade do totalitarismo não advém do desejo de poder e, se tenta expandir-se febrilmente, não é por amor à expansão e ao lucro, mas apenas por motivos ideológicos: para tornar o mundo coerente, para provar que o seu supersentido estava certo⁹⁸.

A dominação totalitária, que encontra no terror a sua essência e na ideologia o seu princípio lógico de estruturação, em função de uma tal insanidade ou, noutra modo de dizer, em benefício desse supersentido que, em sua completa coerência, torna logicamente necessária a destruição de todos os vestígios do que comumente se chama de dignidade humana, encontrará o seu ápice na desoladora e execrável concretude dos campos de concentração e de extermínio. Estes serão, indubitavelmente, a expressão máxima da “crença [...] na superfluidade dos *homens*; [que] é a crença de que tudo é permitido e, muito mais terrível, tudo é possível”⁹⁹.

Para Hannah Arendt, que cunhou uma percepção arguta da ruptura trazida pela dominação totalitária, o “tudo é possível” é revelador de como uma forma inédita de organização da sociedade assumiu – na contramão de todos os valores evocados por uma época moderna, que fizera do ser humano um valor fundante – que os homens são supérfluos e descartáveis. Nesse quadro, torna-se compreensível o esfacelamento dos padrões e das categorias que integraram o conjunto da tradição ocidental que, na dinâmica mortal do sistema de “campos concentracionários”¹⁰⁰, encontrou os contornos da mais aterradora concretude para o hiato entre o passado e o futuro¹⁰¹. Verifica Arendt que os campos de concentração assistem “como laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que tudo é possível”¹⁰² e, em função disso,

[...] destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da eliminação, em condições cientificamente controladas, da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa simples coisa, em algo que nem mesmo os animais são¹⁰³.

Já no final de sua análise sobre “O domínio total” em *Origens do totalitarismo* – Parte III, a autora, mesmo compreendendo que seja “inerente a toda a nossa tradição filosófica que

⁹⁷ Ens-I, 2011, p. 374.

⁹⁸ OT, 2000, p. 509.

⁹⁹ Ens-I, 2011, p. 373.

¹⁰⁰ Idem, p. 420.

¹⁰¹ Cf. LAFER, 2015, p. 22.

¹⁰² OT, 2000, p. 488.

¹⁰³ Idem, p. 488-9.

não possamos conceber um ‘mal radical’”¹⁰⁴, discernirá e se permitirá dizer, referindo-se a essa realidade devastadora para a qual não há parâmetro instituído de análise, que “esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos”¹⁰⁵. Além disso, mais de uma década antes de deparar-se com o caso Eichmann, ela afirmará que “ao tornar-se possível, o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo do poder e da covardia”¹⁰⁶. E é por isso que a mesma Arendt, em conversa com Günter Gaus, em outubro de 1964, lembrará que, mais do que o ano de 1933, quando sai da Alemanha e dá início à sua errante vida de apátrida, para ela

[...] o decisivo foi o dia em que soubemos de Auschwitz. [...] Foi em 1943. E no começo a gente não acreditou [...] porque militarmente era desnecessário e gratuito. [...] Foi como se um abismo se escancarasse. [...] *Isso não devia ter acontecido*. E não me refiro apenas ao número de vítimas. Eu me refiro ao método, à fabricação de cadáveres e assim por diante [...]. Ali ocorreu alguma coisa com a qual a gente não podia se conformar. Nenhum de nós pode, jamais¹⁰⁷.

Como recorda, acima, a pensadora, essa tresloucada fabricação em massa de cadáveres vivos é sem razão ou sentido, mas não sem método. Ela segue uma preparação logicamente concatenada. Há toda uma orquestração de fatores¹⁰⁸ que a antecede, embora não a explique. A destruição da pessoa humana em sua espontaneidade ou em sua genuína capacidade de dar início a alguma coisa nova não é algo que “possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos”¹⁰⁹ e que aconteça sem uma preparação. Uma insanidade de tal magnitude implica uma preparação metódica e logicamente estruturada. Segundo Arendt, o domínio total de uma pessoa é um caminho que se trilha em três passos cruciais. São eles: “O primeiro passo essencial [...] é matar a pessoa jurídica do homem”¹¹⁰. O totalitarismo, em seu desprezo pelo direito¹¹¹,

¹⁰⁴ Ibid., p. 510. Arendt esclarece, na mesma página, que esse não poder conceber um *mal radical* “se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um ‘rancor pervertido’ que podia ser explicado por motivos compreensíveis”.

¹⁰⁵ OT, 2000, p. 510.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Ens-I, 2011, p. 43.

¹⁰⁸ Hannah Arendt (OT, 2000, p. 498) vai lembrar que “o incentivo e, o que é mais importante, o silencioso consentimento a tais condições sem precedentes resultam daqueles eventos que, num período de desintegração política, súbita e inesperadamente tornaram centenas de milhares de seres humanos apátridas, desterrados, proscritos e indesejados, enquanto o desemprego tornava milhões de outros economicamente supérfluos e socialmente onerosos. Por sua vez, isso só pôde acontecer porque os Direitos do Homem, apenas formulados mas nunca filosoficamente estabelecidos, apenas proclamados mas nunca politicamente garantidos, perderam, em sua forma tradicional, toda a validade”.

¹⁰⁹ Idem, p. 506.

¹¹⁰ Ibid., p. 498.

¹¹¹ Um governo legal preza pelo corpo de leis positivas que traduz, para o âmbito da realidade política de um país, as referências do justo e do injusto, do certo e do errado. Observa Arendt, no entanto, que “no corpo político do governo totalitário, o lugar das leis positivas é tomado pelo terror total, que se destina a converter em realidade a

nega o homem como cidadão, no seu direito a ter direitos, obrigando-o a viver “em seu próprio país como os apátridas e os refugiados”¹¹². Solapam-se, dessa forma, as condições de vida na esfera pública e nega-se o homem em sua capacidade de agir politicamente. “O próximo passo decisivo [...] é matar a pessoa moral do homem”¹¹³. Ao implicarem os internos dos campos de concentração em seus crimes, os soldados da SS acabavam por forçar as vítimas ao dilema desesperador de escolher não mais “entre o bem e o mal, mas entre matar e matar”¹¹⁴, corrompendo todo possível laço de solidariedade entre os homens, ferindo letalmente a dignidade humana e, com ela, todo e qualquer resquício de autoestima, tornando, enfim, sua consciência impotente.

Aniquilada a pessoa político-jurídica e destruída a pessoa moral, o golpe fatal que transforma “uma personalidade sem direitos e sem consciência”¹¹⁵ em um verdadeiro morto-vivo é a destruição da individualidade. Destruir a individualidade é anular, no ser humano, a espontaneidade¹¹⁶, a capacidade de singularizar-se, seja pelo exercício de um pensar próprio seja pelo discurso afirmativo de sua presença única ou pela ação, o começar algo novo por si mesmo, que dá lugar ao imprevisto, ao que surpreende e não se enquadra. Manifesta Arendt que “o ato de matar a individualidade do homem, de destruir a sua singularidade [...], cria um horror que de longe ultrapassa a ofensa da pessoa político-jurídica e o desespero da pessoa moral”¹¹⁷. Eis o hediondo aviltamento: “morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem”¹¹⁸.

lei do movimento da história ou da natureza” (OT, 2000, p. 516). Daí, ponderará, a autora, que “se a legalidade é a essência do governo não-tirânico e a ilegalidade é a essência da tirania, então o terror é a essência do domínio totalitário” (Idem, p. 517). Do que se deduz, por fim, que o “principal objetivo [do terror] é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea” (Ibidem).

¹¹² OT, 2000, p. 498.

¹¹³ Idem, p. 502.

¹¹⁴ Ibid., p. 503.

¹¹⁵ OT, 2000, p. 504.

¹¹⁶ Cf. Idem, p. 507.

¹¹⁷ Ibid., p. 506.

¹¹⁸ OT, 2000, p. 506. Dirá Arendt, em seu ensaio “Compreensão e política” (Ens-I, 2011, p. 339-40), que, ante a horrível concretude dessa “tentativa totalitária de roubar ao homem sua natureza sob o pretexto de transformá-la [...] o que aqui se apresenta é mais do que a perda da capacidade de ação política [...] e mais do que a crescente falta de significado e perda do senso comum [...]; é a perda da própria busca de significado e da própria necessidade de compreensão. Sabemos a que ponto a dominação totalitária, por meio do terror somado à doutrinação ideológica, levou as pessoas a essa condição de falta de significado, embora nem mais se apercebam disso”. Sobre essa temática, Enzo Traverso (apud Di Pego, 2016a, p. 204, tradução nossa) observa que “os campos se convertiam no espaço de uma *ruptura antropológica*, já que o que ali se experimentava não era mais que ‘uma transformação da natureza humana’” [No original, leia-se: “los campos se convertían en el espacio de una *ruptura antropológica*, ya que lo que allí se experimentaba no era más que ‘una transformación de la naturaleza humana’”].

Como compreender esses campos de fabricação de cadáveres vivos em “sua antiutilidade cinicamente confessada”¹¹⁹, eles que foram a “mais essencial [das instituições] para preservar o poder do regime”¹²⁰ totalitário? Numa primeira aproximação, ao se indagar sobre os possíveis significados, na abordagem arendtiana, do que é *supérfluo*, pode-se vislumbrar um caminho de resposta para a questão acima. Segundo Jerome Kohn,

O principal deles, talvez, é a perda do *sensu comum*. Quando os indivíduos, quais que sejam as razões, são rejeitados pela pluralidade dos homens, passando a não ter mais interesses comuns e a ficar jogados à própria sorte, então o mundo comum começa a entrar em colapso. [Tornar aos homens *supérfluos*] [...] é justamente uma outra maneira de designar a perda de *sensu comum*¹²¹.

Com tal perda, abre-se guarida para uma crescente funcionalização dessubstancializadora do humano, onde o homem fica reduzido a mera função da sociedade e perde a referência do “*sensu que nos orienta no mundo*”¹²². Numa privação desse nível, o totalitarismo engendrará, pelas tentativas calculadas por uma racionalidade lógica em sua coerência dedutiva, “uma espécie de inferno na terra”¹²³. Esta conjunção infernal de ausência de mundo comum é implementada pela busca de erradicação da pluralidade humana e pela concomitante redução dos seres humanos à horrível igualdade primal da simples vida biológica, essa “monstruosa igualdade sem fraternidade nem humanidade”¹²⁴. Conectam-se, pois, ao desenraizamento e estranhamento do homem no mundo, as provações da superfluidade e do desespero do isolamento, ambas implicando desumanização¹²⁵. É nesse quadro de desolação – para cuja construção contribuem, sistematicamente, os campos de concentração – que se encontram os indivíduos na condição de ser dominados por completo¹²⁶.

Uma outra aproximação compreensiva do papel essencial dos campos de concentração e de extermínio na implementação da dominação total almejada pelos regimes totalitários, diz respeito à alucinada persecução, pela via do terror, da meta de “dominar os seres humanos até que percam a espontaneidade e, com ela, a imprevisibilidade especificamente humana do pensamento e da ação”¹²⁷. Ela é reveladora de que “os dois grandes obstáculos no caminho dessa transformação [da estrutura da realidade de acordo com os postulados ideológicos

¹¹⁹ OT, 2000, p. 507.

¹²⁰ Idem.

¹²¹ KOHN, 2001, p. 20.

¹²² Idem.

¹²³ Ens-I, 2011, p. 403. Sobre essa metáfora, cf. também, nessa mesma coletânea, os ensaios “A imagem do inferno” (Idem, p. 227-8); e “Uma réplica a Eric Voegelin” (Ibid., p. 420).

¹²⁴ Ens-I, 2011, p. 227.

¹²⁵ Cf. Idem, p. 377.

¹²⁶ Cf. Ibid., p. 375.

¹²⁷ Ens – I, 2011, p. 369.

totalitários] são a imprevisibilidade, a inconfiabilidade fundamental, do homem e a curiosa incoerência do mundo humano”¹²⁸. A considerar, como diz Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*, que ideologia alguma que “vise à explicação de todos os eventos históricos do passado e o planejamento de todos os eventos futuros pode suportar a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu”¹²⁹, fica ressaltada a função estratégica assumida pelos campos de concentração nos regimes totalitários. Esses regimes são cientes do perigo real que “as ameaças da imprevisibilidade subjetiva do homem e da contingência do mundo humano, que sempre deixa certo espaço para o acaso”¹³⁰, representam para “o mundo fictício às avessas de um regime totalitário”¹³¹, que a ideologia projeta, e o terror implementa, enquanto este não compõe, pela via da expansão global do sistema, uma totalidade coerente.

Face ao totalitarismo, cuja emergência configurou a ruptura aqui analisada, e ante o risco de reconstituição da dominação totalitária no contexto de uma sociedade de massas, sempre a flertar com seus pressupostos, há, em Hannah Arendt – que não deixou de encarar de frente esse fenômeno, buscando sondar as suas mais subterrâneas significações –, uma aposta na lei da pluralidade humana, sem a qual “o mundo pode tornar-se um deserto”¹³², e uma esperança na capacidade do homem de ser ele mesmo, pelo fato do nascimento e pela ação que o confirma, o começo de algo novo¹³³. É à luz dessa esperança no *milagre do ser*, pelo qual as ideologias nunca se interessam¹³⁴, que, com a pensadora, se pode concluir que

[...] nosso empenho em compreender algo que arruinou nossas categorias de pensamento e nossos critérios de julgamento se afigura menos temerário. Embora tenhamos perdido os metros para medir, e as regras de subsunção do particular, um ser cuja essência é o iniciar pode trazer dentro de si origens suficientes para compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem o conjunto de regras habituais em que consiste a moralidade¹³⁵.

A análise arendtiana do fenômeno totalitário revelou que este, ancorando-se na crença de que *tudo é possível*, ultrapassou todos os limites que, respeitados, resguardam a mundanidade do mundo, garantem o espaço da ação livre e conformam a condição humana. Essa nova forma de governo, que se estruturou como uma organização burocrática de massas, baseou-se no terror e na ideologia e engendrou a desolação, implementou uma dominação totalitária, cuja

¹²⁸ Idem, p. 371.

¹²⁹ OT, 2000, p. 509-10.

¹³⁰ Ens-I, 2011, p. 371.

¹³¹ Idem.

¹³² KOHN, 2001, p. 31.

¹³³ Cf. OT, 2000, p. 531.

¹³⁴ Cf. Idem, p. 521.

¹³⁵ Ens-I, 2011, p. 344-5.

perversidade, apesar de atroz, nem sequer grandeza teve, conforme apontará Arendt, ao averiguar a banalidade do mal no relato que fez do processo Eichmann¹³⁶.

4.1.2 O caso Eichmann: superfluidade do agente e banalidade do mal

Feita essa rememoração que buscou contextualizar a ruptura totalitária e captado o desafio de exercitar a compreensão sem categorias preconcebidas e o julgamento sem o conjunto das habituais regras da moralidade instituída, há que se ater, aqui, à análise do caso Eichmann, que personificou, aos moldes de um tipo ideal, muitas das deformidades verificadas no aberrante regime totalitário nazista. Hannah Arendt, cuidando de atentar para a singularidade desse caso, dedicou-se à busca de uma chave de leitura para compreender a discrepância entre o caráter ordinário e puramente comum do criminoso, cujo perfil a autora descreve em *Eichmann em Jerusalém*¹³⁷, e a aterradora magnanimidade de seus atos. Nesta sua obra, a autora esclarecerá que o oficial nazista deixou-se tomar pela incapacidade de pensar e pela resistência a julgar. Refém da superficialidade do real totalitário, recusou-se ao exercício de um certo distanciamento, inerente à atividade de pensar, que viabiliza, naquele que pensa, o reflexivo julgar. Dessa forma, entregou-se, antes, à sedução pela obediência e, como insinua Arendt, quanto maior a disposição a obedecer, menor a disposição a pensar¹³⁸.

Assim, à sua inaptidão de pensar correspondia a sua superfluidade no julgar, demonstrando uma profunda incapacidade de compreender e vivenciar o juízo como o pensar que se coloca em relação ao ponto de vista das outras pessoas. E ambas, em Adolf Eichmann, ligavam-se intimamente à sua inabilidade de falar, a não ser na forma de clichês, frases de efeito ou coisas do tipo, próprias do oficialês, que ele dizia ser a sua língua¹³⁹. Dessa forma, processa Arendt, “não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentisse, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal”¹⁴⁰.

Porém, nessa prática de autoengano, o oficial nazista não estava sozinho¹⁴¹. Há que se reconhecer, pontua a pensadora, que tal prática “tinha se tornado tão comum, quase um pré-requisito moral para a sobrevivência”¹⁴², pela qual a boa e respeitável “sociedade alemã de 80

¹³⁶ Cf. LAFER, 1979, p. 58.

¹³⁷ Cf. EJ, 2013, p. 32-47, capítulo II: “O acusado”.

¹³⁸ Cf. VE, 2009, p. 199.

¹³⁹ Cf. EJ, 2013, p. 61-2; 321.

¹⁴⁰ Idem, p. 62.

¹⁴¹ Cf. Ibid., p. 133.

¹⁴² EJ, 2013, p. 65.

milhões de pessoas se protegeu contra a realidade e os fatos”¹⁴³ do mesmo modo que agora se via tomar corpo em Adolf K. Eichmann. Amalgamado, pois, à superficialidade, Eichmann – um homem “aquém do bem e do mal, porque aquém da sociabilidade, da comunicação e da intersubjetividade”¹⁴⁴ – coloca-se alheio à exigência de pensar por si mesmo e de, em pensamento, pôr-se no lugar dos outros para um julgar procedente. E, desse modo, entregue à irreflexão, não à estupidez, manifesta-se surpreso, quando da ocasião da derrocada da Alemanha em 1945, com a nova situação em que se encontrava. Dirá ele:

Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo havia diante de mim uma vida desconhecida¹⁴⁵.

Nesse desabafo de Eichmann fica demonstrada a sua dificuldade de conduzir a própria vida sem ter, como ele disse, “nenhum regulamento pertinente para consultar”. Esse depoimento é revelador de sua incapacidade de pensar por si mesmo e de julgar reflexivamente e, portanto, decidir, de forma autônoma, sobre o certo e o errado. No entanto, isso não é, de fato, expressão de que fosse intelectualmente obtuso. Ele era bem capaz de, pelo exercício de um juízo determinante, guiar-se por regras de conduta heterônomas. Entretanto, ser perfeitamente capaz de raciocinar lógico-dedutivamente não qualifica quem quer que seja para o exercício autoimplicativo do pensar e do julgar que, na compreensão arendtiana, diz respeito às capacidades humanas de indagar acerca das significações do seu dizer e do seu agir e de considerar, não apenas do seu ponto de vista, as particularidades da situação em que se encontra. Assim, a incapacidade que Arendt detectou em Eichmann e que a deixou perplexa foi a de exercer o juízo reflexionante que, na acepção kantiana, refere-se à capacidade humana de ater-se ao particular sem subsumi-lo a regras gerais ou a parâmetros universais extrínsecos previamente estabelecidos que, a bem da verdade, dispensam, no agente judicante, a atividade de pensar.

Há uma outra passagem de *Eichmann em Jerusalém*, em seu “Pós-escrito”, que, além da acima referida, ilustra bem a gravidade do comportamento de Eichmann detectada por Arendt, mais precisamente a sua incapacidade de perceber o que estava fazendo. Escreve a autora:

Foi precisamente essa falta de imaginação que lhe permitiu sentar meses a fio na frente do judeu alemão que conduzia o interrogatório da polícia, abrindo seu coração para

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ DUARTE, 1993, p. 134.

¹⁴⁵ EJ, 2013, p. 43-4.

aquele homem e explicando insistentemente como ele conseguira chegar só à patente de tenente-coronel da SS e que não fora falha sua não ter sido promovido¹⁴⁶.

O que é estarrecedor, nessa passagem, e que foi captado pela sagaz percepção de Hannah Arendt, é a incapacidade de Eichmann de pensar do ponto de vista do outro – que, naquela circunstância, era alguém cujo povo fora ameaçado de extermínio pelo exército no qual fizera carreira¹⁴⁷ –, sem o que não se opera, propriamente, o exercício do julgar, que subentende, na concepção kantiana na qual se inspira, o pensar com mentalidade alargada.

Tão absorto estava, em sua cômoda situação de aderência à imediata superficialidade do real totalitário, que Eichmann não se mostrou capaz de pôr-se “fora de ordem”¹⁴⁸, isto é, de distanciar-se do ordenamento instituído para, desse modo, descondicionando-se, pensar e julgar os acontecimentos, o que implica buscar a singularidade de todo acontecer pelo mergulho na densidade da dimensão de invisibilidade inerente à aparência. Dessa forma, só lhe restou “sua fixação em cumprir à risca os comandos que lhe eram ditados [o que, constata Arendt,] não o conduziu a um ódio incontrolado aos judeus, mas a uma indiferença completa com relação ao outro”¹⁴⁹.

Observa Hannah Arendt que, “a não ser por sua extraordinária aplicação em obter progressos pessoais, ele não tinha nenhuma motivação [...] [e] nem com a maior boa vontade do mundo se pode extrair qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann”¹⁵⁰. Young-Bruehl diz, assim, da primeira impressão de Arendt sobre o burocrata nazista: “Sua primeira reação ao ‘homem na cabine de vidro’ em Jerusalém foi vê-lo *nicht einmal unheimlich* [em nada assustador], ‘nem mesmo sinistro’, nem inumano ou além da compreensão. Ficou perplexa”¹⁵¹. Esse contato com o oficial nazista “em carne e osso” fez, dirá ela mesma em carta a Mary McCarthy, “ver que Eichmann foi muito menos influenciado pela ideologia do que pressupus no livro sobre totalitarismo. Posso ter superestimado o impacto da ideologia no indivíduo”¹⁵². O que a leva a concluir, ante à perplexa constatação de uma ausência de motivação especial como um traço de caráter desse novo tipo de criminoso, que “o extermínio *per se* é mais importante que o anti-semitismo (sic) ou o racismo”¹⁵³. Essa averiguação, entre

¹⁴⁶ Idem, p. 310-11.

¹⁴⁷ Cf. CHAVES, 2009, p. 136.

¹⁴⁸ VE, 2009, p. 104.

¹⁴⁹ CHAVES, *op. cit.*, p. 137.

¹⁵⁰ EJ, 2013, p. 310-11.

¹⁵¹ YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 296, referindo-se a carta de Arendt a Blücher, de 15 de abril de 1961, Library of Congress.

¹⁵² Carta de Arendt a McCarthy, de 20 de setembro de 1963 (ARENDR; MCCARTHY, 1995, p. 154).

¹⁵³ Idem.

outras razões, a levou a preferir a expressão *mal radical* em favor da de *banalidade do mal*, como ela sinaliza, à amiga, na mesma correspondência.

Nesse contexto, coube à própria Arendt esclarecer o termo *banal* por ela utilizado e que fora alvo de tantas controvérsias: “quando falo da banalidade do mal, falo num nível estritamente factual, apontando um fenômeno que nos encarou de frente no julgamento”¹⁵⁴, qual seja: um indivíduo qualquer, comum como tantos, respeitador das leis, devotado ao dever, que nutre apreço pela obediência...¹⁵⁵ e que, no desamparo próprio às sociedades de massas, desapega de si e do outro e, por conseguinte, distancia-se da realidade... é capaz de atrocidades¹⁵⁶. O termo *banal*, portanto, “não se refere à magnitude dos crimes perpetrados, mas ao conteúdo da motivação das ações criminosas e ao próprio caráter dos criminosos”¹⁵⁷. Como ela mesma esclarece, já concluindo a sua conferência “Pensamento e considerações morais”, de outubro de 1970, dedicada ao poeta W. H. Auden:

Não estávamos interessados aqui na maldade, que a religião e a literatura têm tentado entender, mas no mal; não estávamos interessados no pecado e nos grandes vilões,

¹⁵⁴ EJ, 2013, p. 310.

¹⁵⁵ Sobre o perfil de Eichmann, diz Arendt (Idem, p. 152): “Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens – sempre o cuidado de estar ‘coberto’ –, ele acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a ‘obediência cadavérica’ (*kadavergehorsam*), como ele próprio a chamou”. A seu favor, Eichmann “declarou, de repente, com grande ênfase, que tinha vivido toda a sua vida de acordo com os princípios morais de Kant, e particularmente segundo a definição kantiana do dever” (Ibid., p. 153), o que – esclarece Arendt – denota bastante questionável uma vez que, em sua “versão de Kant ‘para uso doméstico do homem comum’” (EJ, 2013, p. 154), ele esquecera que, para o filósofo, no uso da razão prática, todo homem torna-se um legislador no momento em que começa a agir e aí, obviamente, não há lugar para obediência cega. Daí que, enquanto para a filosofia de Kant coloca-se a exigência de que o homem “vá além do mero chamado da obediência e identifique sua própria vontade com o princípio que está por trás da lei”, cuja fonte é a razão prática; “no uso doméstico que Eichmann faz dele, [essa fonte] seria a vontade do Führer” (Idem)

¹⁵⁶ Um dos motivos, entre outros, das acirradas controvérsias que Arendt teve que encarar, com a publicação de *Eichmann em Jerusalém*, se deve a essa descrição que não distancia o perfil do perpetrador do mal do perfil de suas próprias vítimas. Já em 1950, em texto sobre “As técnicas sociológicas e o estudo dos campos de concentração” (Ens-I, 2011, p. 260-271), em que discute a necessidade dos cientistas sociais e historiadores reconsiderarem – ante o fenômeno de instituição dos campos de concentração e de extermínio – “seus pressupostos fundamentais, até agora inquestionáveis, referentes ao curso do mundo e à conduta humana” (Idem, p. 260), Arendt alerta que “é com essa sociedade de tais seres humanos, cada qual numa diferente etapa no caminho de se tornar um feixe de reações previsíveis, que as ciências sociais devem lidar quando tentam investigar as condições sociais dos campos” (Ibid., p. 268-9). Em relação a esse motivo acima, em que Arendt é acusada, por assim dizer, de “culpar os judeus por sua aceitação passiva dos assassinatos alemães em massa” (Ens-I, 2011, p. 45), ela, veementemente, responde (na famosa entrevista a Günter Gaus) que “em nenhum lugar do livro censurei o povo judeu por não-resistência” (Idem, p. 45). Sobre essa questão, ela lembra que foi a promotora pública israelense, na figura do senhor Hausner, que o fez quando dirigia às testemunhas em Jerusalém “perguntas [...] tolas e ao mesmo tempo cruéis” (Ibid., p. 45). Uma outra acusação é em relação à “cooperação” de certos membros dos Conselhos judaicos com as autoridades nazistas (a qual ela se refere em EJ, 2013, p. 131-41, por exemplo), cujo melindre se deve mais à tendência para negar os fatos ou “tentar maquinar sua eliminação do mundo” (EPF, 2016, p. 320), e, assim é como se, abafando certos fatos incômodos, se apostasse – aos moldes de uma certa tendência política moderna – que a mentira pudesse assumir a feição da fatalidade (Cf. Idem, p. 313). Por fim, sobre a acusação de que muitas das passagens do livro foram escritas num tom irônico, ela simplesmente dirá: “O tom de voz, nesse caso, é na verdade a pessoa. [...] é uma objeção contra mim pessoalmente. E quanto a isso não posso fazer nada” (Ens-I, 2011, p. 46).

¹⁵⁷ CORREIA, 2009, p. 186.

que se tornaram os heróis negativos na literatura e que, geralmente, agiam por inveja e ressentimento, mas em todos os que não são maldosos, que não têm motivos especiais e, por essa razão, são capazes de um mal *infinito*¹⁵⁸.

Nessa mesma linha de desmistificação do conceito, ela, antes, já apurara que “no Terceiro Reich, o Mal perdera a qualidade pela qual a maior parte das pessoas o reconhecem – a qualidade da tentação”¹⁵⁹. Verifica-se, portanto, no decorrer da análise arendtiana, que o ineditismo de um totalitarismo que põe em causa a tradição também reporta à ideia de banalidade do mal que, como constatado, não se refere a uma elaboração teórica ou doutrinária, mas tão somente ao factual

[...] fenômeno dos atos maus, cometidos em proporções gigantescas – atos cuja raiz não iremos encontrar em uma especial maldade, patologia ou convicção ideológica do agente; sua personalidade destacava-se unicamente por uma extraordinária superficialidade¹⁶⁰.

Anos depois, introduzindo aquela que seria a sua derradeira obra, *A vida do espírito*, Arendt lembrará o quanto ficou aturdida com a constatação de que aqueles atos monstruosos foram praticados por agentes banais, superficiais, não demoníacos ou monstruosos¹⁶¹. Pasma, apercebeu-se ela que “a barbárie não é um atributo exclusivo de ‘bárbaros’. [...] para o funcionamento da máquina nazista, para a irrupção da barbárie, bastam agentes comuns, simples funcionários de carreira”¹⁶².

Em suma, porém, o que Hannah Arendt quer, especialmente, sinalizar, naquela que se tornou a sua mais polemizada obra, é que, como acima referido, “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”¹⁶³. Os que o julgavam – diz a autora no contexto em que analisa, em sua obra, o fracasso da corte de Jerusalém¹⁶⁴ – “sabiam, é claro, que teria sido realmente muito reconfortante acreditar que Eichmann era um monstro [...]. O problema com Eichmann era

¹⁵⁸ RJ, 2010, p. 256. Arendt contrasta a figura desse novo criminoso, que Eichmann bem incorpora, à enigmática ou complexa personalidade de célebres personagens da literatura, como Ricardo III, Macbeth, Iago, Caim e Claggart, de *Billy Budd*, de Hermann Melville, movidos, todos eles, pela inveja ou por um ódio monstruoso (Cf. JARDIM, 2011, p. 111).

¹⁵⁹ EJ, 2013, p. 167.

¹⁶⁰ DP, 1993, p. 145. Cf. RJ, 2010, p. 226.

¹⁶¹ Cf. VE, 2009, p. 18.

¹⁶² KIRSCHBAUM, 2014, p. 21.

¹⁶³ EJ, 2013, p. 311.

¹⁶⁴ Idem, p. 297: “Em resumo, o fracasso da corte de Jerusalém consistiu em não ter tomado as rédeas de três itens fundamentais, todos suficientemente conhecidos e amplamente discutidos desde a instauração dos julgamentos de Nuremberg: o problema da pré-definição (sic) da justiça na corte dos vitoriosos; uma definição válida de ‘crime contra a humanidade’; e um reconhecimento caro do novo tipo de criminoso que comete esse crime”.

exatamente que muitos eram como ele [...], eram e ainda são terrível e assustadoramente normais”¹⁶⁵.

Cura posterior: um novo enfoque na abordagem ético-política arendtiana

Em “Respostas às perguntas de Samuel Grafton”¹⁶⁶, de 1963, Hannah Arendt enumerara as razões pelas quais desejou ir a Jerusalém para o julgamento de Eichmann. São elas: ver com seus próprios olhos a Eichmann para verificar se – pondo-se de frente àquele indivíduo “em carne e osso”¹⁶⁷ – ratificava as análises que fizera sobre a mentalidade totalitária; avaliar a capacidade das instituições legais de fazer frente às demandas jurídicas impetradas por esse novo tipo de crime e de criminoso ou, nas palavras dela, o que ela queria saber é “quais são as possibilidades de fazer justiça por meio de nosso sistema e instituições legais quando confrontados com este novo tipo de crime e de criminoso?”¹⁶⁸; por fim, considerando que pesquisava a trinta anos sobre a natureza do mal, desejar, nas palavras dela, “me expor – não aos atos, que, afinal, eram bem conhecidos, mas ao próprio malfeitor – foi [...] o motivo mais poderoso em minha decisão de ir a Jerusalém”¹⁶⁹. No entanto, será em carta a Meier-Cronemeyer, de julho de 1963, que ela deixará claro que *Eichmann em Jerusalém* tornou-se, em sua trajetória, um ponto de inflexão. Em suas palavras: “Escrevê-lo foi de alguma forma uma *cura posterior* para mim. E que tenha sido [como você diz] uma abordagem na direção do ‘alicerce para criar uma nova moral’ política é verdadeiro – mas eu jamais, por modéstia, usaria tal formulação”¹⁷⁰.

A expressão *cura posterior*, aí cunhada, é rica em sua múltipla significação. Ela demarca uma mudança de enfoque que se dá na obra de Arendt, no sentido de trazer a preocupação ética ou, mais precisamente, a preocupação com o juízo para o centro de suas investigações¹⁷¹ e de articular o resgate da dignidade da política com a recuperação da dignidade das faculdades espirituais do pensar e do julgar¹⁷². Ao voltar-se para as questões morais, que *Eichmann em*

¹⁶⁵ Ibid., p. 299.

¹⁶⁶ EsJ, 2016, p. 765-781.

¹⁶⁷ Idem, p. 769.

¹⁶⁸ Ibid., p. 770.

¹⁶⁹ EsJ, 2016, p. 770.

¹⁷⁰ Arendt a Herr Meier-Cronemeyer, 18 de julho de 1963, Library of Congress. Aqui, citação de segunda mão a partir de YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 331.

¹⁷¹ A partir de *Eichmann em Jerusalém* até *A vida do espírito* a investigação arendtiana, pode-se dizer, estará orientada pela indagação acerca de se o pensamento pode, em alguma medida, operar como obstáculo para a perpetração deliberada do mal.

¹⁷² Segundo Young-Bruehl (1997, p. 332), “o ‘Relato sobre a banalidade do mal’ de Hannah Arendt tornou-se um desafio para que ela escrevesse sua moral política. Mas escrever um *Moralia* não era o seu estilo. O que ela almejava era uma Crítica do Juízo política, pois considerava de pouca ajuda os códigos morais fixos...”

Jerusalém suscitara, Hannah Arendt, como analisa Young-Bruehl¹⁷³, “começou a tornar explícita a ligação entre sua própria *cura posterior* e a preocupação com o juízo”, e, simultaneamente a isso, ela vai perceber, completará a biógrafa, que “a harmonia interna do pensar [...] precede o juízo e lhe fornece os seus objetos”, no sentido de que “na busca do significado dos atos, os humanos conquistam [...] o privilégio de julgar”.

Do mais, a expressão *cura posterior* também é reveladora da importância de uma guinada conceitual em sua trajetória. Em carta a Gershow Scholem, com o qual debateu-se numa longa e sofrida controvérsia em torno de *Eichmann em Jerusalém*, Arendt escreve:

Você tem razão: eu mudei de ideia e não falo mais de “mal radical”. [...] Eu de fato penso atualmente que o mal nunca é “radical”, que ele é apenas extremo e não possui nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode proliferar e devastar o mundo inteiro precisamente porque ele se espalha como um fungo sobre a superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir às raízes, e, no momento em que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é “banalidade”¹⁷⁴.

Ao abandonar o conceito de *mal radical*, que usara em *Origens do totalitarismo*, para se referir ao mal extremo perpetrado pelo regime totalitário, Arendt, no dizer de Young-Bruehl, “libertou-se de um longo pesadelo; ela não tinha mais que viver com a ideia de que monstros e demônios haviam engendrado o assassinato de milhões”¹⁷⁵. Como observa Adriano Correia, a partir da análise de correspondências trocadas entre Arendt e Jaspers, no ano de 1946, ao utilizar o conceito kantiano de mal radical, dando ao mesmo a conotação de mal absoluto ou extremo, a escritora, apesar de ter insistido no uso do termo quando escreve *Origens do totalitarismo*, abandoná-lo-á em *Eichmann em Jerusalém* em favor do conceito de banalidade do mal – que, doravante enfatizará, configura-se, especialmente, como um mal ético-político –, por duas razões básicas: a possibilidade de incorrer no risco de mitologizar o horrível, conferindo a ele a substancialidade que, de fato, não tem, e a consideração ao preciso significado etimológico da palavra radical (de raiz, não mais de extremo)¹⁷⁶.

Além de tematizar a incapacidade de pensar e a recusa de julgar, Arendt também discute, numa correlação com o debate sobre o caso Eichmann, o problema da culpa e da responsabilidade coletivas, que ela retoma e aprofunda em seu texto “Responsabilidade coletiva”, de 1968, presente na coletânea *Responsabilidade e julgamento*. Sobre essa questão, ela manteve-se fiel à tese de que as categorias de culpabilidade e de responsabilidade só têm sentido, nos âmbitos moral e legal, quando aplicadas a indivíduos, nunca quando referidas à

¹⁷³ Idem, p. 333.

¹⁷⁴ EsJ, 2016, p. 763 (Correspondência de 20 de julho de 1963).

¹⁷⁵ YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 326.

¹⁷⁶ Cf. CORREIA, 2009, p. 187-8.

coletividade. Diga-se, de passagem, que “uma das poucas formas possíveis de responsabilidade coletiva na qual assumimos a responsabilidade por ações que não praticamos”¹⁷⁷ é a responsabilidade política. Entretanto, a tal responsabilidade vicária, não corresponde, insiste a autora, uma culpabilidade coletiva¹⁷⁸.

Mas, atendo-se, aqui, aos momentos finais do julgamento de Eichmann, a pensadora lembrará que o mesmo, ante à eminência da própria condenação, “insistiu veementemente que era culpado apenas de ‘ajudar e instigar’ a realização dos crimes de que era acusado, que ele próprio nunca havia cometido nenhum ato aberto”¹⁷⁹. Porém, nesse ponto, reconhecerá a autora, o que o processo de Jerusalém ponderou foi certo, ao recusar a teoria do dente da engrenagem¹⁸⁰ por compreender que “por ser funcionário, Eichmann não deixava de ser um ser humano, uma pessoa. E era enquanto tal que podia ser declarado culpado ou não, responsável ou não”¹⁸¹. Transcreve ela trecho dos autos do processo:

[...] em tal enorme complexo crime como este que estamos agora considerando, no qual muitas pessoas participaram, em vários níveis e em várias espécies de atividade [...] a medida em que qualquer dos muitos criminosos estava próximo ou distante do efetivo assassinato da vítima nada significa no que tange à medida de sua responsabilidade. Ao contrário, no geral *o grau de responsabilidade aumenta quanto mais longe nos colocamos do homem que maneja o instrumento fatal com suas próprias mãos*¹⁸².

Mais uma vez, em seu derradeiro depoimento, Eichmann insistirá que “a corte não o entendia: ele nunca tinha nutrido ódio aos judeus, e nunca desejou a morte de seres humanos. Sua culpa provinha de sua obediência, e a obediência é louvada como virtude”¹⁸³. Típico argumento – o da virtude da obediência – desse novo gênero de criminoso¹⁸⁴, do qual Eichmann, um burocrata que se dedica a encaminhar a execução de ordens a partir do seu gabinete, é um

¹⁷⁷ ASSY, 2016, p. 22.

¹⁷⁸ Cf. RJ, 2010, p. 213; 225.

¹⁷⁹ EJ, 2013, p. 268.

¹⁸⁰ ASSY, *op. cit.*, p. 22: “A teoria do dente de engrenagem (*cog-theory*) postula que dentro de um sistema os sujeitos não agem como indivíduos, mas como engrenagens de uma máquina, de modo a tornar impossível atribuir-se individualmente qualquer culpabilidade moral ou legal. Para Arendt, o fato de a maioria massiva de participantes burocráticos funcionarem como engrenagens, na máquina de extermínio nazista, não os exime de culpa pessoal, tampouco de responsabilidade coletiva, porque [reportando-se à própria Arendt em “Responsabilidade pessoal sob a ditadura” (RJ, 2010, p. 96)] ‘apenas aqueles que se retiraram completamente da vida pública, que recusaram a responsabilidade política de qualquer tipo, puderam evitar tornar-se implicados em crimes, isto é, puderam evitar a responsabilidade legal e moral’”.

¹⁸¹ COURTINE-DENAMY, 1999, p. 200.

¹⁸² EJ, 2013, p. 268 (destaque da autora).

¹⁸³ *Idem*, p. 269.

¹⁸⁴ Na cota dos argumentos invocados por esse novo gênero de assassino constam, além desse, os argumentos da culpabilidade coletiva [“Quando somos todos culpados, ninguém o é” (RJ, 2010, p. 214)] e do mal menor [ante dois males, “é nosso dever optar pelo menor”, posto que “é irresponsável nos recusarmos a escolher” (Cf. *Idem*, p. 98)], ambos também referidos ao longo deste texto. Todos esses argumentos almejam tornar impossível o exercício do julgamento, que pressupõe e imputa responsabilidade pessoal.

tipo ideal: “Quando sua profissão o obriga a assassinar pessoas, ele não se considera um assassino, pois não fez isso por inclinação pessoal, e sim em seu papel profissional. Por ele mesmo, jamais faria mal a uma mosca”¹⁸⁵. Ele apenas obedecera e cumprira o seu dever, logo, raciocina o funcionário nazista, não poderia ser condenado.

Ante à polêmica em torno desse episódio da condenação de Eichmann, muitos foram os que pediram clemência¹⁸⁶, tendo, inclusive os que chamaram “a execução de um ‘erro de proporções históricas’, pois podia ‘servir para expiar a culpa sentida por tantos jovens na Alemanha’ – argumento que curiosamente ecoava as ideias do próprio Eichmann sobre o assunto”¹⁸⁷, observará Arendt. Em seu estilo ferino quando convém, Hannah Arendt, referindo-se à escuridão dos sentimentos de culpa alardeados dirá: “É muito gratificante sentir culpa se você não fez nada errado: que nobre! Mas é bem difícil e sem dúvida deprimente admitir culpa e se arrepender”¹⁸⁸. Já no epílogo de sua obra, naquela que seria a sua versão de sentença proferida contra Eichmann, ela proclama:

Você disse também que seu papel na Solução Final foi acidental e que quase qualquer pessoa poderia ter tomado o seu lugar, de forma que potencialmente quase todos os alemães são igualmente culpados. O que você quis dizer foi que onde todos, ou quase todos, são culpados, ninguém é culpado. Essa é uma conclusão realmente bastante comum, mas que não estamos dispostos a aceitar. [...] Isso, incidentalmente, nada tem a ver com a recém-nascida ideia de “culpa coletiva”, segundo a qual as pessoas são culpadas ou se sentem culpadas de coisas feitas em seu nome, mas não por elas – coisas de que não participaram e das quais não auferiram nenhum proveito¹⁸⁹. Em outras palavras, culpa e inocência diante da lei são de natureza objetiva, e mesmo que 8 milhões de alemães tivessem feito o que você fez, isso não seria desculpa para você¹⁹⁰.

No “Pós-escrito” de *Eichmann em Jerusalém*, a autora ponderará sobre a relação entre responsabilidade política e responsabilidade pessoal, que ela retoma e aprofunda em “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, de 1964, no contexto em que “denuncia o estado de confusão da Alemanha do pós-guerra, onde os verdadeiros criminosos não sentiam o mínimo remorso, enquanto, como já vimos, os inocentes se persuadiam da sua culpabilidade”¹⁹¹. Nas últimas páginas do referido “Pós-escrito”, a escritora pontuará, demarcando a sua clara posição, as seguintes considerações, aqui sintetizadas: primeiro, parte-se da convicção de que nenhuma

¹⁸⁵ Ens-I, 2011, p. 159.

¹⁸⁶ Cf. EJ, 2013, p. 271.

¹⁸⁷ Idem, p. 273. Arendt nomeia, diretamente, o nome de Martin Buber, como autor dessas afirmações, cuidando de afirmar que ele “difícilmente soubesse que ele [Eichmann] queria se enforcar em local público para aliviar a carga de culpa dos ombros dos jovens alemães”.

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Arendt refere-se, aqui, à distinção entre responsabilidade vicária e culpa vicária, que ela abordará em “Responsabilidade coletiva” (Cf. RJ, 2010, p. 213-225).

¹⁹⁰ EJ, 2013, p. 301.

¹⁹¹ COURTINE-DENAMY, 1999, p. 200.

situação dispensa alguém de sua responsabilidade pessoal; segundo, compreende-se que Eichmann, seja em sua resistência a pensar seja em sua recusa a julgar, não cria, para si, uma situação que o dispense de sua responsabilidade moral ou pessoal¹⁹²; terceiro, como lembra Arendt, já no final de sua obra: dizer “que não existe algo como culpa coletiva ou inocência coletiva¹⁹³ [...] [e, portanto, afirmar a existência de responsabilidade pessoal], não significa negar que existe algo como responsabilidade *política*”¹⁹⁴, da mesma forma que a responsabilidade política não dispensa ninguém de sua responsabilidade pessoal; e, quarto, há que se considerar que, em situações de extrema negação da pluralidade constituidora do espaço público e de consequente supressão da participação política, “a responsabilidade pessoal torna-se a derradeira forma de responsabilidade política. Em tais circunstâncias radicais, as atividades da vida do espírito se revelariam como a face interna da ação”¹⁹⁵.

4.2 PENSAR, JULGAR E AGIR: DA RADICALIDADE ÉTICO-POLÍTICA DO AGENTE RESPONSÁVEL

Seja no contexto dos regimes totalitários da primeira metade do século XX seja no furor das situações-limite emergenciais, sempre a rondar como um espectro as sociedades contemporâneas, mesmo que erigidas constitucional e democraticamente, Hannah Arendt não se dispensa de encarar a pergunta pelas implicações ético-políticas da obediência e da desobediência em situações políticas que emergiram sob a ruptura do fio da tradição. Ela, que sempre apostou na desconcertante capacidade humana de subverter a previsibilidade das práticas que se institucionalizaram e das opiniões que se dogmatizaram e de, assim, aventurar-se no sem-precedentes, sinalizará com vibrante empolgação para as variantes de ação e resistência não violenta, mesmo as que encontram lugar em situações causticantes como as verificadas nas sociedades totalitárias ou nos regimes ditatoriais.

Nessas circunstâncias em que o político esvanece, não poucos cidadãos anônimos exerceram, amiúde e silenciosamente, a eloquente desobediência frente à exigência da participação em processos políticos questionáveis e deveras tenebrosos. André Duarte fala

¹⁹² Cf. EJ, 2013, p. 321-2.

¹⁹³ Sobre a ideia nociva de culpa coletiva, confira os ensaios “Responsabilidade coletiva” (RJ, 2010, p. 213ss) e “Culpa organizada e responsabilidade universal” (Ens-I, 2011, p. 150ss).

¹⁹⁴ EJ, 2013, p. 321.

¹⁹⁵ ASSY, 2010, p. 51. Sobre a responsabilidade política em situações extremas, Arendt, em “Responsabilidade pessoal sob a ditadura” (RJ, 2010, p. 108), afirma que há que se “admitir que existem situações extremas em que a responsabilidade pelo mundo, que é primariamente política, não pode ser assumida, porque a responsabilidade política sempre pressupõe, ao menos, um mínimo de poder político. A impotência ou a total falta de poder é, creio eu, uma desculpa válida”.

desse como o “modo de ser da *exemplaridade subversiva*”¹⁹⁶. Na perspectiva analítica desenvolvida por ele, uma tal exemplaridade é “concebida como modo de ser no mundo contraposto à indiferença complacente, manifesta na reiteração de comportamentos e opiniões padronizados e previsíveis”¹⁹⁷. Desde a ótica da abordagem arendtiana, “tais agentes paradoxais – que *agem ao não agir*, ou cuja *ação se concentra no pensar e no julgar silenciosos* – atuam por meio da recusa discreta, constituindo pequenos oásis de justiça e não violência em meio ao deserto que cresce”¹⁹⁸.

Nesse contexto de manifesta preocupação com a dominação totalitária ou, mais precisamente, com a premente possibilidade de que esta volte à cena, Hannah Arendt sinalizará, também, para a questão da *desobediência civil* como sendo, de fato, uma outra das variantes de ação e resistência não violenta a se considerar na contemporaneidade, especialmente em sociedades que, mesmo democráticas, fazem ouvidos mocos ao clamor das minorias. Nesse tempo em que urge redescobrir a capacidade humana de agir coletivamente, pela qual se exerce a responsabilidade política pelo mundo, a desobediência civil pode ser, espera a pensadora, uma forma de se resgatar, em cada um que se permite aventurar no plural espaço da partilha das opiniões, a esperançosa e decisiva convicção que se nutre da – e, ao mesmo tempo, se traduz na – “alegria em agir, e certeza de poder mudar as coisas pelos seus próprios esforços”¹⁹⁹.

Esta temática da desobediência civil, a ser abordada logo adiante, foi aprofundada por Arendt em texto da década de 1970, contido na obra *Crises da república*. Antes, porém, reportando ao ensaio “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, presente na coletânea *Responsabilidade e julgamento*, é pertinente que se introduza a questão das implicações ético-políticas da obediência e da desobediência pelas conjunções em que o pensar por si mesmo e o julgar autonomamente revelaram-se, nas circunstâncias radicais de certas situações-limite extremas, como a outra face da ação.

4.2.1 Da exemplaridade subversiva: a responsabilidade pela escolha de si (enquanto escolha do outro)

Mesmo em situações políticas extremas, como as que se fazem presentes no contexto das repressões ditatoriais e no seio das subjugações totalitárias do século passado, Hannah Arendt não se dispensou da pergunta pela responsabilidade moral e política dos agentes. Em

¹⁹⁶ DUARTE, 2010, p. 431.

¹⁹⁷ Idem, p. 438.

¹⁹⁸ Ibid., p. 439 (destaque do autor).

¹⁹⁹ CR, 2015, p. 174.

seu ensaio “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, de 1964, ela dá uma mostra das questões que a instigam a investigar²⁰⁰: Como pensar e julgar e, conseqüentemente, agir, de maneira autônoma e coerente num contexto de falência de todos os parâmetros comumente considerados para a ação política e para a compreensão? Como discernir entre o certo e o errado numa situação em que – tendo ocorrido o colapso dos padrões usuais de avaliação – não se possuem precedentes para referenciar-se? São questões, como se pode verificar, que sinalizam para a urgência de se “reaprender a lidar com os problemas éticos e políticos do presente, sem poder confiar nos padrões morais, legais ou políticos do passado ou do seu próprio tempo”²⁰¹.

A autora, já nas últimas páginas do ensaio acima referido, parte da constatação de que, num contexto como o que se verificou nos regimes totalitários do passado recente, se costuma observar, a grosso modo, a presença de dois grupos distintos, pelo menos: um, constituído pelos não participantes e, portanto, não colaboracionistas do regime totalitário e que, mesmo sem espaço para se rebelarem, recusam-se a participar da farsante vida pública; outro, composto por aqueles que, não sendo monstros, delinquentes ou coisa que o equivalha, concordam em servir ao regime em qualquer nível ou competência. Assim, atenta às questões de fundo que a inquietam, Arendt revela-se interessada em investigar em que diferem ou se distinguem os membros do primeiro grupo e em que bases morais (não legais) os membros do segundo justificam as suas condutas. E, nesse rumo, ela procede a análise e faz um diagnóstico crítico.

Os que se recusam a colaborar com o regime, constata a pensadora, “foram os únicos que ousaram julgar por si próprios”²⁰² e o fizeram não porque estavam resolutos em seguir os antigos padrões do certo e do errado ou porque se dispuseram de um melhor sistema de valores. Diferentemente, os membros do outro grupo, respeitáveis colaboradores do regime, “simplesmente trocaram um sistema de valores por outro”²⁰³. Aqueles, os que quiseram pensar e julgar autonomamente; estes, os que se dispensando de pensar e recusando-se a julgar abraçaram qualquer sistema de valores ou padrões gerais sem nunca o questionarem. “Os não-participantes do regime foram aqueles cuja consciência não funcionava dessa maneira, por assim dizer, automática”²⁰⁴. Seu critério, discerne Arendt, foi o de, socraticamente, não estarem “dispostos a conviver com assassinos – eles próprios”²⁰⁵.

²⁰⁰ Cf. RJ, 2010, p. 89.

²⁰¹ DUARTE, 2010, p. 442.

²⁰² RJ, 2010, p. 106.

²⁰³ Idem, p. 107.

²⁰⁴ Ibidem.

²⁰⁵ RJ, 2010, p. 107.

O que Hannah Arendt já apura aqui – observando aqueles que anônima e silenciosamente se recusaram ao automatismo da obediência tácita, que sempre prevê que os indivíduos, no exercício de uma subserviente inteligência de rebanho, simplesmente se adequem ao que o governo ou a sociedade estabelecem como o certo e o justo – é que esses sujeitos nem eram versados em teorias éticas e políticas, nem fiéis seguidores de algum mandamento religioso e muito menos podiam ser considerados na conta de santos ou heróis. Eles, em verdade, não são nada excepcionais. O critério que adotaram, opina Arendt, residia no fato de que, frente às circunstâncias em que se encontravam, “eles se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos”²⁰⁶, como o de incorrer naquilo que consideravam aviltante ou injusto. Esclarece André Duarte que “a exemplaridade subversiva de sua conduta residiria em que tais pessoas ousaram pensar e julgar por si próprias, negando o automatismo complacente daqueles que se renderam às novas regras impostas pelo regime nacional socialista”²⁰⁷, por exemplo.

Fazendo referência ao generalizado colapso moral da respeitável sociedade alemã durante o regime nazista, Arendt destaca que “a linha divisória entre aqueles que querem pensar, e portanto têm de julgar por si mesmos, e aqueles que não querem pensar atinge todas as diferenças sociais, culturais ou educacionais”²⁰⁸. Mas, talvez, o mais importante a se verificar na análise arendtiana desses exercícios de resistência silenciosa ou de discreta subversão, praticados pelos membros desse primeiro grupo, em relação ao que se considerou inaceitável, perverso ou injusto, tem a ver com o caráter não prescritivo, posto que não metafísico, de sua reflexão:

O pensamento de Arendt não nos oferece soluções teóricas prontas e acabadas, mas apenas incentivos ou exemplos para pensarmos por nós mesmos. Assim, os resistentes passivos não são transformados em modelos impessoais e universais, como se a eles coubesse a tarefa da instrução moral alheia. [...] o que importa a Arendt é o fato de que tal conduta resistente constitui a manifestação exemplar da discreta subversão possível em face de determinada situação específica e particular²⁰⁹.

Em relação ao segundo grupo, continua a pensadora, daqueles que optaram por participar, convictos de ser seu dever fazer o que quer que fosse, seu argumento não era, propriamente, o do *mal menor*²¹⁰, mas o de que toda organização exige obediência aos superiores e às leis do país. Tal argumento, esclarece a autora, trata-se de uma falácia que “reside em igualar o consentimento à obediência. Um adulto consente onde uma criança

²⁰⁶ Idem.

²⁰⁷ DUARTE, 2010, p. 442.

²⁰⁸ RJ, 2010, p. 107.

²⁰⁹ DUARTE, *op. cit.*, p. 443.

²¹⁰ Sobre a crítica de Arendt à falácia moral que envolve o argumento do mal menor, cf. RJ, 2010, p. 98-100.

obedece; se dizemos que um adulto obedece, ele de fato *apóia* (sic) a organização, a autoridade ou a lei que reivindica ‘obediência’²¹¹. Assim, pois, fica esclarecido – como ela mesma, pronta e taxativamente, dirá – que “política não é um jardim-de-infância; em política, obediência e apoio são a mesma coisa”²¹². Por conseguinte, concluindo a sua análise sobre o grupo daqueles que participaram, em todas as esferas, do regime totalitário, Arendt, contundentemente, afirmará que “a razão pela qual podemos considerar esses novos criminosos, que nunca cometeram um crime por sua própria iniciativa, ainda assim responsáveis pelo que fizeram, é que não existe obediência em questões políticas e morais”²¹³.

Voltando à falácia que, igualando consentimento a obediência, pretende justificar o injustificável, Hannah Arendt alertará que a mesma “é ainda mais perniciosa porque pode alegar uma tradição muito antiga”²¹⁴. A pensadora reporta, aqui, à tradição do pensamento político ocidental que, desde Platão e Aristóteles, enfatiza que todo corpo político se constitui de governantes que comandam e de governados que obedecem a tal comando. No entanto, em seu típico exercício de verdadeira garimpagem daqueles elementos que, como pérolas encobertas pela poeira do tempo e esquecidas pela tradição acima referida, compõem uma outra tradição política não menos antiga e honrada, “originada na *polis* isonômica e na *civitas* romana”²¹⁵, Arendt chegará a uma compreensão alternativa do significado do consentimento. Esta será alcançada pela redescoberta dos conceitos de poder e de lei, presentes na tradição que ela resgata. Lembra a escritora:

Quando a cidade-Estado ateniense denominou sua Constituição uma isonomia, ou quando os romanos falaram de uma *civitas* como a sua forma de governo, tinham em mente um conceito de poder e de lei cuja essência não se assentava na relação de mando-obediência e que não identificava poder e domínio ou lei e mando²¹⁶.

Assim, convencida de que “somente quando os assuntos públicos deixam de ser reduzidos à questão do domínio é que as informações originais no âmbito dos assuntos humanos aparecem, ou, antes, reaparecem, em sua autêntica diversidade”²¹⁷, Hannah Arendt assumirá uma outra perspectiva compreensiva que torna possível uma leitura mais acurada e consequente “das relações entre os homens na esfera da ação conjunta”²¹⁸. Dessa forma, nas situações-limite emergenciais hodiernas, “faria muito mais sentido considerar o funcionamento dos ‘dentes da

²¹¹ Idem, p. 109.

²¹² EJ, 2013, p. 302.

²¹³ RJ, 2010, p. 110-1.

²¹⁴ Idem, p. 109.

²¹⁵ DUARTE, 2013, p. 138.

²¹⁶ SV, 2013, p. 56-7.

²¹⁷ Idem, p. 60.

²¹⁸ RJ, 2010, p. 109.

engrenagem’ e das rodas em termos do apoio global a um empreendimento comum do que em nossos termos habituais de obediência a superiores”²¹⁹. Nesses novos termos, arrematará a autora, “os não-participantes na vida pública sob uma ditadura são aqueles que se recusam a dar o seu apoio, evitando aquelas posições de ‘responsabilidade’ em que esse apoio, sob o nome de obediência, é exigido”²²⁰.

Do exposto acima, pode-se apreender que uma tal exemplaridade, “ainda que discreta e silenciosa, é capaz de subverter a normalidade disciplinada e normalizada do cotidiano, trazendo consigo um inegável potencial ético-político”²²¹. Ao vencer, pelo exercício do pensar e do julgar autônomos, a cômoda tentação que reduz a ação ao simples comportar-se de acordo com os padrões convencionais de previsibilidade, a exemplaridade subversiva, “constitui instância privilegiada de esclarecimento e incitação às possibilidades éticas e políticas de resistência e instauração de novos começos no mundo”²²². Em tempos sombrios, em que a ação não pode se mostrar em sua própria face, mas revelar-se tão somente pelo não-agir, pelo resistir em fazer o que todos fazem, o juízo – enquanto é este pôr-se do pensamento em relação ao outro – apresenta-se como a outra face da ação. E, “assim, funciona como uma espécie de antídoto ao fluxo que tende a pressionar, nivelar e a condicionar os seres [quais cães de Pavlov] a comportamentos fixos, previsíveis, manipuláveis”²²³.

Contudo, ante às implicações práticas dessa decisão singular de não se comprometer com o mal, resta ainda, para Arendt, compreender por que as atividades espirituais do pensar e do julgar poderiam determinar, mesmo que colateralmente, efeitos ético-políticos intrínsecos. A resposta pode ser encontrada no fato de que ambas as atividades do espírito trazem, em seu próprio *modus operandi*, a referência à alteridade. Tanto o juízo reflexionante, enquanto constitui – pelo exercício imaginativo da imparcialidade e da mentalidade alargada que encontram suporte em um *sensus communis* – uma exemplaridade que se alça à condição de parâmetro intersubjetivo de deliberação, quanto a atividade de pensar, cuja essência encontra-se na dualidade do *dois-em-um* da consciência de si, expressão do caráter reflexivo desse diálogo sem som do eu consigo mesmo, mantêm uma relação intrínseca com o outro e, por conseguinte, instaura, na unidade, o princípio da pluralidade. A este *predicado da pluralidade*, inerente às atividades de pensar e de julgar, Arendt, inspirando-se em Sócrates, para o qual o *dois-em-um* da consciência de si se converte num alerta que diz que se alguém quiser pensar é

²¹⁹ Idem, p. 110.

²²⁰ Ibidem.

²²¹ DUARTE, 2010, p. 439.

²²² Idem, p. 440.

²²³ AGUIAR, 2004, p. 252-3.

melhor cuidar para que os dois parceiros que travam esse diálogo silencioso sejam amigos²²⁴, acrescenta o *predicado da consistência*, que coloca o sujeito pensante e judicante diante do desafio da coerência, uma vez que o agente socrático, por ser capaz de pensamento, traz dentro de si uma testemunha à qual não podia escapar e da qual não se pode esperar benefícios calculáveis²²⁵.

Com estes predicados – pluralidade e consistência – chega-se à implicação da responsabilidade de escolher a si mesmo que, diga-se de passagem, é, em verdade, escolha do outro ou outros *eus* com os quais se deseja estar ou com os quais suporta viver. Hannah Arendt alertará, como ventilado acima, que “a precondição para este tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo”²²⁶. E, como essa escolha de si se configura sempre, simultaneamente, como uma escolha dos outros com os quais se quer viver, ela busca “mostrar que as nossas decisões sobre o certo e o errado vão depender de nossa escolha da companhia, daqueles com quem desejamos passar a nossa vida. [...] [E] essa companhia é escolhida ao pensarmos em exemplos”²²⁷.

Convencida da importância ético-política implicada na escolha de si, a pensadora insiste em esclarecer que “aquele que pensa e julga escolhe e forja para si um ‘outro eu’, e é em vista desse outro enraizado em mim mesmo que todos os demais são avaliados”²²⁸. Assim, a representação de si mesmo, que o agente pensante e judicante traz consigo, determinará a representação de todos os outros e do próprio mundo. Logo, “na representação que faço de mim ao escolher *exemplos públicos* está implicada a qualidade da minha relação com o mundo e com os outros”²²⁹. Voltando a Sócrates, se alguém escolhe conviver com esse outro que ele é como um malfeitor, isso determinará, em grande parte, arremata Arendt,

[...] o modo como o mundo abre-se para ele e é parte essencial da realidade política em que vive. Nesse sentido, e à medida que ainda vivemos junto a nós mesmos, todos mudamos constantemente o mundo humano, para melhor ou para pior, mesmo que fiquemos absolutamente sem agir²³⁰.

Portanto, pode-se arendtianamente dizer que tão importante quanto agir é a escolha de si. A levar em conta o contexto de uma sociedade de massas, na qual consumo e desapego de si e, por conseguinte, do outro dão a tônica, a superfluidade que torna a todos descartáveis

²²⁴ Cf. RJ, 2010, p. 252-3.

²²⁵ Cf. SR, 2013, p. 143.

²²⁶ RJ, 2010, p. 107.

²²⁷ Idem, p. 212.

²²⁸ DUARTE, 2010, p. 447.

²²⁹ Idem, p. 449.

²³⁰ DP, 1993, p. 103.

projeta-se como um deserto que tudo aniquila pela frieza da indiferença. Em tal superfluidade, na qual se situam – como foi o caso de Eichmann, antes mencionado – os que resistem a pensar e se recusam a julgar por si mesmos, verifica-se o soturno fenômeno do abandono de si do indivíduo. E, há que atentar, “ainda que o cuidado de si não redunde em cuidado com o mundo, nas condições das sociedades modernas de massas o descuido de si é sempre potencialmente devastador para o mundo”²³¹.

Por fim, na compreensão aqui explorada, a escolha de si enquanto escolha do outro sempre vai traduzir-se no exercício do julgar, que é exatamente, como se falou há pouco, quando o pensar se coloca em relação ao outro. Dessa forma, numa sociedade de massas, em que não se verifica tal escolha, mas, antes, o abandono de si e do outro, constata-se uma recusa do julgar. Ao identificar tal fenômeno, Arendt compreenderá as significações subjacentes à polêmica que se gerou em torno da publicação de *Eichmann em Jerusalém* e à censura por ela sofrida.

4.2.2 Da desobediência civil: a responsabilidade pelo mundo

Numa busca do que poderia ser identificado como o princípio primeiro da ação, Hannah Arendt, em sua abordagem ético-política da questão da culpabilidade e da responsabilidade, instigada pela experiência filosófica da perplexidade (*thaumázein*), pela qual foi tomada enquanto esteve na condição de expectadora no julgamento de Eichmann, investigará as razões que moveram os dois grupos díspares, geralmente encontrados nas situações-limite acima referidas. Duas serão as suas perguntas norteadoras e a duas respostas relativamente simples, no dizer dela, chegará.

Como antes referido, as duas indagações que deram norte à sua pesquisa, relatada em “Responsabilidade pessoal sob a ditadura”, foram as seguintes: o que distinguia aqueles poucos que, nas várias esferas da vida em sociedade, não colaboraram e se recusaram a participar na vida pública, mesmo não tendo espaço para insurgirem-se?; e, a considerar que os que colaboraram, em algum nível e de alguma forma, não eram monstros, seres pervertidos ou malignos, o que os levava a tal comportamento e como, após o colapso da *nova ordem* instituída pelo regime nazista, justificaram moralmente sua conduta? A resposta, já conhecida, à primeira questão é que “os não-participantes, chamados de irresponsáveis pela maioria, foram os únicos que ousaram julgar por si próprios”²³². À segunda pergunta, a resposta obtida, constatou Arendt,

²³¹ CORREIA, 2014b, p. 18.

²³² RJ, 2010, p. 106.

é: a obediência... aos superiores, às leis do país. Resposta que pareceria séria se não fosse tão somente um jeito falacioso de não confessar o apoio dado ao regime de plantão.

Essas reflexões remetem ao ensaio sobre a “Desobediência civil”, que Arendt apresenta no início dos anos 1970. Nesse ensaio, embora manifeste verdadeiro entusiasmo com o expediente da desobediência civil e concorde que o mesmo “chegou para ficar” e que tem “toda probabilidade de ter [...] um papel progressivamente expansivo nas democracias modernas”²³³, a autora revela preocupação especial com “a questão de sua compatibilidade com a lei”²³⁴, ciente de que “seria um evento do maior significado encontrar um nicho constitucional para a desobediência civil”²³⁵. Assim, a questão premente para ela será “como integrar na lei positiva o reconhecimento de um modo de ação política que, na sua essência, corresponde ao espírito das leis”²³⁶...?!

Reportando, pois, a Montesquieu, Hannah Arendt entenderá que “o espírito das leis’ [...] é o princípio pelo qual as pessoas que vivem num determinado sistema legal agem e são inspiradas a agir”²³⁷. Nessa perspectiva compreensiva, “a lei não é o que ordena, mas o que reúne”²³⁸. Em sendo assim, não é apropriado falar de obediência à lei, no sentido de submissão à mesma; à lei se dá o consentimento, lembrando sempre, com Arendt, que o consentimento subentende o direito de divergir²³⁹ e, conseqüentemente, “quem sabe que pode divergir sabe também que de certo modo está consentindo quando não diverge”²⁴⁰. Portanto, “o consentimento e o direito de divergir tornaram-se os princípios inspiradores e organizadores para a ação”²⁴¹.

Em seu ensaio “Os ex-comunistas”, dos anos 1950, a autora, partindo da compreensão de que a democracia, enquanto é uma matéria viva, não é e nunca será perfeita, porque a ela não se aplica o critério da perfeição, já manifestava o entendimento de que, primeiro, o dissenso é tão importante quanto o consentimento; e, segundo, tal discordância só se legitima na medida em que se dá nos limites estabelecidos na Constituição erigida democraticamente e em nenhum

²³³ CR, 2015, p. 74.

²³⁴ Idem.

²³⁵ Ibid., p. 75. Embora Arendt defenda, aqui, que o direito à resistência esteja contemplado constitucionalmente, isto é, que seja afirmado como um direito no campo do poder constituído, o direito à resistência – coerentemente com toda a reflexão desenvolvida pela autora – situa-se no campo do poder constituinte. Enquanto localiza-se no âmbito da obrigação política, mais do que afirmar ou defender um direito (antecipado) à resistência, é coerente compreender a resistência como propulsora da efetivação do direito. Sobre essa discussão da relação entre Hannah Arendt e o direito, cf. AGUIAR, 2017, p. 87-94; 2019, p. 403-415.

²³⁶ ROVIELLO, 1997, p. 51.

²³⁷ CR, 2015, p. 83.

²³⁸ ROVIELLO, 1997, p. 55.

²³⁹ Cf. CR, 2015, p. 79.

²⁴⁰ Idem.

²⁴¹ Ibid., p. 84.

outro lugar²⁴². Isso permite chegar a pelo menos duas conclusões preliminares: a considerar que a pluralidade humana é “a condição – não apenas a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* – de toda vida política”²⁴³, há que se “reconhecer que o estar *entre* os homens implica conviver em meio a diferenças de interesses, de opiniões, de visões de mundo, de objetivos etc., o que nos leva à consideração da política como atividade marcada intrinsecamente pelo conflito”²⁴⁴; e, a pressupor que o consentimento às leis não assenta numa simples submissão ou cega obediência, mas no “apoio ativo e participação contínua [dos cidadãos] em todos os assuntos de interesse público”²⁴⁵, há de convir que “para participar desse ‘jogo do mundo’ [público-político] é fundamental respeitar as regras acordadas ou, então, tentar modificá-las por meio da ação coletiva”²⁴⁶.

Para que o espírito que presidiu à fundação de um dado corpo político possa se renovar constantemente por meio da participação política dos cidadãos, há que articular, na compreensão arendtiana, direito e política, estabilidade e criatividade, acolhendo-as como não contraditórias, mas complementares. Está pressuposta, na abordagem de Arendt, a existência de uma permanente tensão entre um *poder constituído*, com o seu arcabouço jurídico que lhe confere estabilidade, e o *poder constituinte*, cujo princípio ontológico radica na inovação política derivada do agir coletivo. Nessa linha, pelo menos em princípio, o questionamento crítico, a desobediência civil, a transgressão e mesmo a mudança efetiva de leis por meio da intervenção coletiva não implicam a negação das leis²⁴⁷ ou da constitucionalidade que se sustenta no vínculo de reciprocidade que mutuamente compromete os membros de uma coletividade.

Feito esse preâmbulo, há de se compreender o esforço de uma Hannah Arendt que, convicta de que se trata de um modo de ação que corresponde ao *espírito das leis* e que “representa uma das principais formas de participação ativa e legal na vida política de um sistema democrático”²⁴⁸, procura “apresentar a desobediência civil como um fenômeno político autêntico e positivo”²⁴⁹. Para ela, a desobediência civil é “a derradeira forma de associação

²⁴² Cf. Ens-I, 2011, p. 415-6. O ensaio “Os ex-comunistas” é datado de 20 de março de 1953.

²⁴³ CH, 2017, p. 9.

²⁴⁴ DUARTE, 2013, p. 161.

²⁴⁵ CR, 2015, p. 76.

²⁴⁶ DUARTE, *op. cit.*, p. 154.

²⁴⁷ Cf. *Idem*, p. 151-5.

²⁴⁸ ROVIELLO, 1997, p. 51.

²⁴⁹ *Idem*, p. 50. Segundo Odílio Aguiar (2001, p. 102) “a desobediência civil [...] abre a possibilidade de se pensar o encontro da ética com a política, não pelo viés do consenso, mas do dissenso”, o que, longe de arruinar a política, torna “possível pensar uma ética relacionada a uma perspectiva de resistência e não de compromisso e da passividade própria aos consensualismos atuais” (*Idem*, p. 107). Isso, esclarece o comentador (Cf. *Ibid.*, p. 104-5), distancia sobremaneira a abordagem ético-política arendtiana do instituto da desobediência civil, que se articula

voluntária”²⁵⁰ e, desse modo, afina-se com as mais antigas tradições democráticas e assenta-se, em última instância, no talento humano para a ação que sempre subentende o associar-se de mentes divergentes²⁵¹.

Pressupondo, então, que o consentimento, nos termos aqui compreendidos, repousa no vínculo de reciprocidade que compromete mutuamente os partícipes de uma coletividade – o que resguarda o princípio da pluralidade – e não em decisões da maioria²⁵², Arendt atinará ser da máxima importância que “a voz das minorias tenha a possibilidade de se fazer ouvir, a fim de que o princípio democrático da maioria não corra o risco de evoluir para uma ditadura da maioria, contra a qual Tocqueville tinha já alertado”²⁵³. Por conseguinte, a considerar a premência de se resguardar a efetiva pluralidade humana, que não se daria sem ouvir a voz das minorias, a desobediência civil – enquanto se trata de um experimento político grupal no qual aqueles que contestam se compreendem como membros de um grupo que, delimitando-se mais pela partilha de uma opinião comum do que por interesses comuns, se configura como minoria organizada que questiona seja a constitucionalidade de uma lei seja a política do governo de plantão, mesmo que apoiadas pela maioria circunstancialmente constituída²⁵⁴ – reivindica “o direito de cada opinião a participar na construção dessa comunidade do mundo”²⁵⁵, imbuída da convicção de que “as opiniões minoritárias têm o mesmo direito de se fazerem ouvir do que as opiniões majoritárias que prevalecem nas decisões”²⁵⁶.

A observar, conjectura Arendt esperançosa, “o caso que estamos tratando com minorias organizadas, que se levantam contra majorias supostamente inarticuladas, (...) e eu considero inegável que estas majorias tenham mudado em ânimo e opinião num grau espantoso, sob a pressão das minorias”²⁵⁷, pode-se dizer que a desobediência civil é a mais contemporânea “forma de recuperação da capacidade humana para agir coletivamente e resistir contra a

desde uma ética não metafísica da política, da perspectiva metafísica e consensualista da ética política contemporânea.

²⁵⁰ CR, 2015, p. 85. Hannah Arendt, aqui, para tirar sua conclusão, reporta à apresentação descritiva que Alexis de Tocqueville (2004) faz das associações públicas no âmbito da vida civil, as associações voluntárias, encontrada, especialmente, no capítulo V (“Do uso que os americanos fazem da associação na vida civil”), da segunda parte do Livro II de seu clássico. Para tal apresentação, pode-se recorrer, também, nessa mesma segunda parte do Livro II, aos capítulos VI (“Da relação entre as associações e os jornais”) e VII (“Relações entre associações civis e associações políticas”).

²⁵¹ Cf. CR, 2015, p. 86.

²⁵² Cf. Idem, p. 82.

²⁵³ COURTINE-DENAMY, 1999, p. 202. A comentadora refere-se, aqui, ao capítulo VII – “Da onipotência da maioria nos Estados Unidos e de seus efeitos”, da segunda parte do Livro I de Tocqueville (Cf. 2005, p. 191-305).

²⁵⁴ Cf. CR, 2015, p. 55.

²⁵⁵ ROVIELLO, 1997, p. 53.

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ CR, 2015, p. 87.

arbitrariedade e a opressão, refundando e renovando as bases do poder”²⁵⁸. Cabe atentar, aqui, para o fato de que, mesmo concordando com Tocqueville²⁵⁹ quanto à justificada existência de partidos políticos e à possibilidade de coexistência compatível entre esses (associações políticas) e as associações civis livres (ou movimentos de contestadores civis), Hannah Arendt, quando incita à participação, visa mais ao exercício da cidadania em sua vigilante defesa dos valores republicanos contra as derivas de uma sociedade de massas do que ao engajamento ou à militância nos quadros de partidos políticos²⁶⁰. Ela é bem consciente de que os sistemas partidários são acometidos por uma doença grave, qual seja: “burocratização e tendência [...] em não representar ninguém exceto as máquinas dos partidos”²⁶¹. Daí que, nas horas que de fato interessam, eles esquecem do saudável exercício do dissenso, intrínseco à cena público-política, e acabam por representar não mais do que a eles mesmos, sociedades privadas que se movem mais por interesses corporativos do que pelas opiniões compartilhadas com segmentos da sociedade civil.

Antes de seguir adiante e entrar na polêmica questão do fundamento da desobediência civil, que reporta ao clássico conflito entre moralidade e política, convém caracterizá-la e, minimamente, diferenciá-la de outras manifestações, pontuando as suas particularidades. Duas características essenciais da desobediência civil se destacam: uma é a não violência, que a distancia dos movimentos de rebelião e/ou revolucionários; outra é a sua publicidade, pela qual ela se distingue tanto da transgressão criminosa quanto da objeção de consciência.

Hannah Arendt enfatiza que uma “característica necessária largamente aceita pela desobediência civil é a não-violência”²⁶², pela qual ela se distingue dos movimentos de rebelião ou de revolução. Ao assumir a perspectiva da persuasão e não da imposição e partir do pressuposto do reconhecimento da legitimidade da autoridade do poder e da lei instituídos, a desobediência civil difere significativamente dos processos revolucionários que, almejando a

²⁵⁸ DUARTE, 2000, p. 254-5.

²⁵⁹ Cf. TOCQUEVILLE, 2004, segunda parte, cap. VII, p. 141-146.

²⁶⁰ Cf. VALLÉE, 2003, p. 77.

²⁶¹ CR, 2015, p. 79. Arendt (Cf. SR, 2013, p. 328-343), inspirando-se naqueles que, como Thomas Jefferson, colocaram-se em busca “de instituições políticas apropriadas ao espírito da revolução de começar algo novo [que, segundo ela,] reapareceu na criação dos conselhos populares, nas épocas revolucionárias, nos séculos XIX e XX” (JARDIM, 2011, p. 95), compreenderá que tais conselhos, como os verificados no contexto da Revolução Francesa (1870), na Rússia (1905), com os *soviets*, antes da consolidação da União soviética, e na Hungria (1956), enquanto formas espontâneas de organização que mantêm estreita conexão com os princípios da ação e da participação, emergiram contestando o sistema partidário em si que, pautando-se pelo princípio da representação, viam na política tão somente um meio para efetivar a tomada do poder, secundarizando o próprio espírito revolucionário (Cf. SR, 2013, p. 332). Sobre essa temática do sistema de conselhos, além do sexto capítulo de *Sobre a revolução* (“A tradição revolucionária e seu tesouro perdido”), acima indicado, cf. CR, 2015, p. 171-201; CORREIA, 2014, p. 197-209.

²⁶² CR, 2015, p. 70.

ruptura incondicional com toda autoridade político-jurídica erigida, não pode abrir mão de impor, pelo emprego da violência, o seu ideário revolucionário. Seja no intento de ensejar mudanças ou no propósito de envidar esforços para preservação ou restauração do *status quo* – como, por exemplo, manter direitos adquiridos ameaçados – julgados necessários²⁶³, a desobediência civil sempre atua no “desejo de devolver às instituições políticas o seu espírito original”²⁶⁴. Pode-se acrescentar, com Celso Lafer, que

[...] a sua originalidade reside na demonstração de que os meios violentos são inadequados porque destrutivos do poder e da autoridade, e de que o caminho para se evitar esta destrutividade reside na própria ação política, da qual a desobediência civil é uma expressão possível em situações-limite²⁶⁵.

Resguardadas as diferenças, Hannah Arendt reconhece que, enquanto se trata de ação conjunta de resistência à opressão, a desobediência civil pode vir a “adquirir dimensões revolucionárias, como no caso da resistência pacífica dos partidários de Gandhi”²⁶⁶, revelando que “o contestador civil compartilha com o revolucionário o desejo de ‘mudar o mundo’”²⁶⁷. Entretanto, há que se ponderar, em primeiro lugar, que o desejo de mudar o mundo tem raízes muito mais profundas e antigas, posto que radica na própria condição humana da natalidade, pela qual cada um se adentra no mundo como estrangeiro, e na capacidade humana da ação, pela qual se é dotado do poder de confirmar esse “nosso aparecimento físico original”²⁶⁸. Em segundo lugar, há que se lembrar que “a transformação é constante, inerente à condição humana, mas a rapidez da transformação não o é”²⁶⁹, sopesa Arendt. É preciso não só proteger do mundo as novas gerações, como também é imprescindível proteger o mundo das mudanças intempestivas, dos tipos que chegam de cima para baixo e são arquitetadas a partir de uma representação fictícia de um presumido ideal superior²⁷⁰.

²⁶³ Cf. Idem, p. 68-9.

²⁶⁴ ROVIELLO, 1997, p. 56. Como é comum em todos os ensaios arendtianos, “Desobediência civil”, lembra Vallée (2003, p. 76), “inscreve-se num contexto marcado por acontecimentos concretos. Arendt saúda dois movimentos que, nos Estados Unidos, estiveram na origem de mudanças nas leis e na opinião pública: ‘o Movimento dos Direitos Cívicos’ que se opôs às leis raciais; e a recusa à guerra no Vietname por parte dos jovens em idade de incorporação militar. No primeiro caso, tratava-se de conseguir a revogação de certas leis injustas em nome da Constituição; no segundo, de impor uma mudança de atitude a um governo que se tinha envolvido em ações cuja constitucionalidade podia ser posta em dúvida. Logo, em qualquer dos casos havia uma oposição à lei, mas em nome do princípio superior ‘do espírito das leis’”.

²⁶⁵ LAFER, 2015, p. 326.

²⁶⁶ DUARTE, 2000, p. 256.

²⁶⁷ CR, 2015, p. 70.

²⁶⁸ CH, 2017, p. 219.

²⁶⁹ CR, 2015, p. 71.

²⁷⁰ Arendt, em seu ensaio “A crise na educação” (Cf. EPF, 2016, p. 221-247) – no qual analisa a grave crise da educação básica norte-americana nos anos 1950 que, situa a autora, localiza-se no contexto mais amplo da crise geral da autoridade verificada na sociedade moderna –, especialmente em sua parte III, introduz essa preocupação do cuidado para com o mundo, quando fala da dupla responsabilidade dos pais (e educadores). Escreve ela: “Os pais humanos, contudo, não apenas trouxeram seus filhos à vida mediante a concepção e o nascimento, mas

Em relação à outra característica essencial, Hannah Arendt começa por chamar a atenção para o fato de que, em contextos nos quais se verifica “uma progressiva erosão da autoridade governamental”²⁷¹, colocando em cheque a própria legitimidade das instituições, a desobediência civil, mais como expressão sintomática do que causal, “pode ser considerada como uma indicação de perda significativa da autoridade da lei”²⁷². Aqui já se identifica uma diferença substancial em relação à transgressão criminal que “não é mais que a consequência inevitável da desastrosa erosão da competência e do poder policial”²⁷³. Mas, referindo-se diretamente ao critério distintivo da publicidade, o que ela, de fato, destaca é que “há um abismo de diferença entre o criminoso que evita os olhos do público e o contestador civil que toma a lei em suas próprias mãos em aberto desafio”²⁷⁴. Como ato político legítimo, a desobediência civil publiciza sua causa, buscando angariar adesão tendo em vista – convicção compartilhada pela minoria que a implementa – o maior interesse público, enquanto a desobediência criminosa não é mais do que uma exceção injustificável, antiética e apolítica, em nome do interesse próprio²⁷⁵.

A considerar que a publicidade seja um grande objetivo dos contestadores civis, sem o que o seu êxito fica comprometido, o objetor de consciência também deles se difere sobremaneira. Se o delinquente se esconde na clandestinidade, este, no exercício de sua oposição solitária, também não deseja visibilidade²⁷⁶. Pode-se dizer, então, que a desobediência que se funda na objeção de consciência e a desobediência civil se diferem em razão do modo

simultaneamente os introduziram em um mundo. Eles assumem na educação a responsabilidade, ao mesmo tempo, pela vida e desenvolvimento da criança e pela continuidade do mundo. Essas duas responsabilidades de modo algum coincidem; com efeito podem entrar em mútuo conflito. A responsabilidade pelo desenvolvimento da criança volta-se em certo sentido contra o mundo: a criança requer cuidado e proteção especiais para que nada de destrutivo lhe aconteça de parte do mundo. Porém também o mundo necessita de proteção, para que não seja derrubado e destruído pelo assédio do novo que irrompe sobre ele a cada nova geração” (Idem, p. 235). É bom que se esclareça, como o faz a própria autora, que não cabe concluir que se propõe, aqui, uma atitude conservadora no âmbito da política. Se se cabe certo conservadorismo, “no sentido de conservação”, no âmbito das atividades educacionais, ou melhor, “no terreno das “relações entre adultos e crianças”, o mesmo não procede “no âmbito da política, onde agimos em meio a adultos e com iguais. Tal atitude conservadora, em política [...] não pode senão levar à destruição, visto que o mundo [...] é irrevogavelmente fadado à ruína pelo tempo, a menos que existam seres humanos determinados a intervir, a alterar, a criar aquilo que é novo” (Ibid., p. 242). Proteger o mundo das mudanças intempestivas – que, em geral, não reconhecem as conquistas alcançadas, que conferem ao mundo a sua humana e plural expressão, e, frequentemente, aferem as relações e práticas da esfera da política com parâmetros ou pressupostos extrínsecos à mesma – é atentar-se para o fato de que “só a política nos pode proteger contra os riscos da política” (VALLÉE, 2003, p. 74) e que é na atenção à espessura do acontecer do mundo da aparência que o novo, em seu poder significante, pode livremente se dar.

²⁷¹ CR, 2015, p. 64.

²⁷² Idem, p. 68.

²⁷³ Ibidem.

²⁷⁴ CR, 2015, p. 69.

²⁷⁵ Cf. DUARTE, 2000, p. 254.

²⁷⁶ Cf. ROVIELLO, 1997, p. 55.

como se objetivam²⁷⁷: enquanto a primeira se configura como uma recusa individual e isolada à obediência, fundada em convicções morais muito particulares, que, via de regra, sustentam deliberações de caráter apolítico e de expressão demasiado subjetiva²⁷⁸; a segunda é flagrantemente política na medida em que se trata de uma ação articulada por um grupo de pessoas que se compreende e se organiza enquanto minoria que, na compartilha de opiniões que lhe são comuns, almeja arregimentar a opinião favorável da maioria. Assim, em sendo este *partilhar uma opinião com os outros* uma condição intrínseca ao instituto da desobediência civil, uma vez que este diz respeito a grupos minoritários e não a indivíduos isolados aferrados em sua convicção solitária, há de se compreender que “não é a minha convicção enquanto tal que constitui a prova de que tenho a legitimidade contra uma lei ilegítima”²⁷⁹. Dessa forma, é fundamental, na perspectiva arendtiana aqui defendida, transformar tal convicção numa opinião partilhada com os outros.

O fato de Hannah Arendt recusar o ponto de vista da moralidade da consciência não quer significar, no entanto, que, para ela, a consciência moral e a consciência política sejam, em princípio, incompatíveis. A questão é que, para a autora, não cabe aferir a ação política recorrendo a parâmetros universais absolutos ou a critérios subjetivos exclusivos. Na esfera da política, todo protagonismo deve começar por um abrir-se à dimensão própria da política: é na cena pública do espaço-*entre* os homens que toda convicção interior deve tornar-se uma opinião partilhada por um grupo de indivíduos que se compreendendo como iguais e, por isso, acolhendo-se na diferença, forjam-se a si mesmos enquanto singularidades capazes de se responsabilizarem pelo mundo na efetiva experiência da pluralidade humana.

Por fim, fechando esse tópico de caracterizações e distinções, a abordagem arendtiana conduz à constatação de que, diferentemente da transgressão criminosa, a desobediência civil radica-se na obrigação política e, contrariamente à objeção de consciência, não fundamenta esta obrigação na auto-obrigação dos contratantes²⁸⁰. Assim, Hannah Arendt adentra-se no debate sobre o fundamento da desobediência civil, assumindo uma posição crítica ante o critério da moralidade subjetiva na política. Ela depreenderá que a moralidade da consciência, ao se configurar como recusa ou deserção do domínio em que vigoram a visibilidade, a comunicabilidade e a alteridade, intrínsecas à pluralidade do jogo do mundo da política, constitui-se num critério insuficiente e mesmo falso para a compreensão do estatuto e do sentido

²⁷⁷ DUARTE, *op. cit.*, p. 254.

²⁷⁸ Cf. CR, 2015, p. 59.

²⁷⁹ ROVIELLO, *op. cit.*, p. 57.

²⁸⁰ Cf. LAFER, 2015, p. 315-6.

do fenômeno contemporâneo da desobediência civil, que representa, substancialmente, um comprometimento ativo no mundo e para o mundo²⁸¹.

4.2.3 Moral e política (ou do fundamento da obrigação política)

O pano de fundo da original abordagem arendtiana sobre a questão da relação entre moral e política é a bancarrota da moralidade verificada na sociedade ocidental. E, o evento do totalitarismo é, para ela, aquilo que – como é próprio de todo acontecimento em sua capacidade de significar – lança luz e torna possível vislumbrar uma nova perspectiva compreensiva do desmoronamento da consciência moral que, como bem observa Hannah Arendt, não se trata de um fenômeno ou “problema alemão”²⁸², mas ultrapassa em muito as fronteiras germânicas. Pressuposto está que não se alude, aqui, a uma conexão de causa e efeito, como é próprio da concepção hegel-marxiana da história com a qual, claramente, rompe a pensadora: nem o totalitarismo levou à falência da moral ocidental (limitando-se, apenas, a dela aproveitar); nem tal falência é o que explica ou justifica a ocorrência de um tal regime. Mas, é certo, não dá para imputar somente aos *nazis*, no caso da Alemanha, a responsabilidade pelo mal inominável que, no seu extremo, ganhou realidade nos campos de concentração²⁸³.

Como já referido anteriormente, campeia uma indiferença escandalosa, embora dissimulada e taciturna, que abriu guarida, em todos os estratos sociais e intelectuais, para a colaboração a um regime que pretendeu extirpar a pluralidade humana e, por decorrência, a política (e, em última instância, a própria humanidade) e que, com uma naturalidade desconcertante, tomou, convenientemente, legalidade por legitimidade, tornando possível o que nunca deveria ter acontecido e com o qual não se pode nunca conformar²⁸⁴. A considerar, seguindo a avaliação de Arendt, que os acontecimentos na Alemanha são mais reveladores do que se quis demonstrar²⁸⁵, convém lembrar que “o regime nazista anunciava um novo conjunto de valores e introduzia um sistema legal projetado de acordo com esses valores”²⁸⁶ e, com a mesma facilidade com que se assume novas maneiras à mesa, não poucos foram os que – mais

²⁸¹ Cf. ROVIELLO, 1997, p. 50-2.

²⁸² Arendt analisa essa questão em mais de um dos seus ensaios. Destaque para “Abordagens do ‘problema alemão’” (Cf. Ens-I, 2011, p. 135-149) e para “Culpa organizada e responsabilidade universal” (Cf. Ens-I, 2011, p. 150-161).

²⁸³ Esta é uma discussão que Arendt faz em vários textos, destacando-se a sua análise em “Algumas questões de filosofia moral”, presente na obra *Responsabilidade e julgamento*. Vale conferir a ótima abordagem interpretativa de VALLÉE, 2003, p. 69-75.

²⁸⁴ Cf. DP, 1993, p. 135; Ens-I, 2011, p. 43.

²⁸⁵ Cf. RJ, 2010, p. 117.

²⁸⁶ Idem.

por conveniente comportar-se do que, de fato, por convicções morais – limitaram-se a seguir e assim se “organizaram”²⁸⁷, adequando-se a uma nova ordem de valores que representava uma radical “inversão do Decálogo”²⁸⁸.

Com perspicácia, Hannah Arendt constatará que a derrocada da moralidade está menos no fato de se assumir a pervertida moral nazista e mais na redução da moral “num mero conjunto de costumes”²⁸⁹ facilmente permutável. Tacitamente, para não dizer com fina ironia, verifica a pensadora:

[...] e então foi como se a moralidade de repente se revelasse no significado original da palavra, como um conjunto de *costumes (mores)*, usos e maneiras que poderia ser trocado por outro conjunto sem maior dificuldade do que a enfrentada para mudar as maneiras à mesa de um indivíduo ou um povo. Que estranho e que assustador parecia de repente o fato de que os próprios termos que usamos para designar essas coisas – moralidade, com sua origem latina, e ética, com sua origem grega – nunca tivessem significado nada além de usos e hábitos. E também que 2500 anos de pensamento, na literatura, filosofia e religião, não tivessem gerado outra palavra, apesar de todas as expressões bombásticas, de todas as assertivas e sermões sobre a existência de uma consciência que fala com idêntica voz a todos os homens. O que tinha acontecido? Acordávamos finalmente de um sonho?²⁹⁰

Dessa forma, tão grave e preocupante quanto à primeira inversão de valores com Hitler será a que se segue à queda do mesmo na Alemanha. Longe da referência àquele socrático diálogo silencioso consigo mesmo, a partir do qual uma exigência interior se coloca como fundamento, tudo se reduz, quando a moral se torna simples *mores*, ao mecânico conformar-se à regra pela regra “para ser integrado no grupo social”²⁹¹.

Todavia, compreenderá Arendt, ainda que, socraticamente, todos ponderassem a partir de uma exigência moral interior e, assim, agissem, estaria aqui – além de incorrer na fantasiosa ideia de uma sociedade em que, contra todo conformismo social, todos “se entregam a esta desvantajosa empresa”²⁹² de pensar e, por conseguinte, preferam sofrer o mal do que o mal praticar – incidindo no equívoco de “acreditar que isso seja suficiente para nos proteger do mal político. Assim, só a política nos pode proteger contra os riscos da política”²⁹³. Na demarcação dessa sua posição, a pensadora inspira-se em duas fontes ilustres. Com Montesquieu, ela chega à compreensão de que

²⁸⁷ Ibidem. Courtine-Denamy (2004, p. 32) destaca essa sutileza – que se encontra denunciada no texto de Hannah Arendt – do “verbo *organisieren*, utilizado a torto e a direito em lugar de trabalhar, realizar, fazer, também ele refletindo a mania nazista de organizar tudo...”

²⁸⁸ RJ, 2010, p. 117.

²⁸⁹ Idem, p. 118.

²⁹⁰ RJ, 2010, p. 113-4.

²⁹¹ VALLÉE, 2003, p. 73.

²⁹² CR, 2015, p. 61

²⁹³ VALLÉE, *op. cit.*, p. 74.

[...] a vida dos povos (...) é regida por leis e costumes; [...] [sendo que] “as leis regem mais as ações do cidadão e os costumes regem mais as ações do homem” (*O espírito das leis*, Livro XIX, cap. 16). As leis estabelecem o âmbito da vida pública política, e os costumes, o âmbito da sociedade. A queda das nações começa com o enfraquecimento da legalidade, seja por abuso do governo no poder, seja porque a autoridade da fonte dessas leis se torna duvidosa e questionável. Nos dois casos, as leis deixam de ser consideradas válidas. Daí resulta que a nação, junto com a “crença” em suas próprias leis, perde a capacidade de ação política responsável; as pessoas deixam de ser cidadãs no sentido pleno do termo²⁹⁴.

Nesse contexto em que resta apenas indivíduos privados se comportando de acordo com seus costumes, cujas nações, portanto, já se encontram à margem do direito, completa Arendt, “qualquer incidente pode destruir a moral e os costumes que não se baseiam mais na legalidade; qualquer contingência há de ameaçar uma sociedade que não é mais garantida por cidadãos”²⁹⁵. Hitler, certamente, quando apareceu, não foi mais do que um “incidente” ou uma “contingência” que tomou as proporções de uma hecatombe.

Maquiavel é a outra fonte de inspiração. Com a sua afirmação, emblemática para Arendt, de que “eu amo meu país, [minha cidade natal] Florença, mais que a salvação de minha alma”²⁹⁶, ele, longe de professar qualquer sinal de ateísmo ou uma descrença em uma vida após a morte, indica mais – ao afirmar que o mundo, como tal, tem para ele maior interesse que o seu próprio eu²⁹⁷ – que é fundamental a distinção entre cidade e alma, sujeito político e indivíduo moral, política e moralidade. A considerar o seu contexto, em que predomina uma moral cristã de perspectiva individual e transcendente, cujo critério não depende do resultado (*faze o que deves, aconteça o que acontecer*), Maquiavel compreende a irresponsabilidade de tal parâmetro se aplicado ao âmbito da política, que não pode se dar ao luxo de adotar um tal critério numa situação em que não apenas a vida do indivíduo está em jogo, mas a própria existência do grupo. Assim, nessa altura do debate entre moral e política, surge uma Arendt que se afasta de Sócrates e aproxima-se de Maquiavel que, em sua avaliação, enfatiza mais o valor da política e mais inspira a importância da vivência de uma cidadania plena.

Mas, em sua originalidade, Hannah Arendt também tomará distância do filósofo florentino. Se, por um lado, ela concorda com o esforço de Maquiavel de pensar uma ética condizente com as exigências próprias da esfera pública da política, o que, inclusive, colocaria a ambos, Maquiavel e Arendt, numa linha que reporta a Aristóteles em seu intento de conceber a ética como um capítulo da política; por outro lado, na medida em que é crítica ao *argumento*

²⁹⁴ Ens-I, 2011, p. 338.

²⁹⁵ Idem.

²⁹⁶ MAQUIAVEL apud ARENDT (Ens – II, 2018, p. 451, tradução nossa, adaptada). No original, leia-se: “I love my country, Florence, more than I love my eternal salvation”.

²⁹⁷ Cf. Ens-II, 2018, p. 451. Em *Sobre a revolução*, Arendt (Cf. SR, 2013, p. 355, nota 20) precisa bem a interpretação que faz dessa formulação de Maquiavel.

do mal menor, ela recusa o realismo da eficácia²⁹⁸, que a leva a rejeitar a tese maquiaveliana de que o fim justifica os meios. Uma Arendt crítica contundente da subordinação da ação à categoria instrumental meios-fim, que acaba por reduzir a política a uma mera estratégia de poder, aqui concebido como exercício de domínio que justifica o recurso à violência²⁹⁹, condenará tal realismo da eficácia em política, “em nome de uma ‘ética da responsabilidade pelo mundo’”³⁰⁰, certa que está de que “a prática da violência, como toda ação, muda o mundo, mas é mais provável que seja uma mudança para um mundo mais violento”³⁰¹.

Voltando, pois, à pergunta pelo fundamento da desobediência civil, Hannah Arendt defenderá, portanto, que ele não se encontra na consciência (moral) do indivíduo ou no exercício de objeção de consciência de quem quer que seja que se sinta impedido de cumprir uma lei que considera moralmente inaceitável³⁰². Para a pensadora, o problema do fundamento da desobediência civil não é da ordem da moralidade individual³⁰³, como acreditaram os que se apoiaram no paradigma do Direito Natural, em sua vertente religiosa ou secularizada³⁰⁴. Ela também questiona o peso político, dado às decisões morais, implícito nos discursos que, inspirando-se numa filosofia da subjetividade, apontam “como fundamento da obrigação política a auto-obrigação dos contratantes”³⁰⁵. Esta é, por exemplo, a solução proposta por Rousseau e Kant, cujo equívoco, segundo a mesma, está em colocar o problema da obrigação em termos de consciência entre eu e eu mesmo ou, nas próprias palavras da autora, “seu defeito, no meu modo de ver, é que volta novamente à consciência – à relação do eu próprio”³⁰⁶, e essa relação não é adequada e nem suficiente para lidar com o outro como igual na esfera pública da pluralidade do espaço-*entre* os homens³⁰⁷.

Em outros termos, não é na consciência privada e individual do *homem bom* que se encontra o fundamento da desobediência civil, mas na obrigação política que se imputa o *bom*

²⁹⁸ Cf. VALLÉE, 2003, p. 82-4.

²⁹⁹ Para Arendt, se a violência, embora jamais legítima, pode ser justificada, ela nunca o é no longo prazo. Esclarece ela: “Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado se distancia no futuro. [...] o fim que justifica os meios é imediato” (SV, 2013, p. 69). Além do mais, no longo prazo, “a tão conhecida inversão no cálculo dos meios e fins faz-se presente. Os meios, os meios de destruição, agora determinam o fim” (Idem, p. 72). Para uma distinção entre poder e violência, tão cara a Hannah Arendt, cf. nota 345, à frente.

³⁰⁰ VALLÉE, *op. cit.*, p. 83.

³⁰¹ CR, 2015, p. 151.

³⁰² Cf. LAFER, 2015, p. 320.

³⁰³ Cf. CR, 2015, p. 59.

³⁰⁴ Cf. LAFER, *op. cit.*, p. 320.

³⁰⁵ Idem, p. 321.

³⁰⁶ CR, 2015, p. 76.

³⁰⁷ Sobre a impropriedade do critério da consciência subjetiva, como a própria Arendt reconhece, cf. HEGEL, 2002, p. 75).

*cidadão*³⁰⁸. Sejam em que circunstâncias forem, “a consciência [do homem bom] é apolítica. Não está primordialmente interessada no mundo onde o erro é cometido ou nas consequências que este terá no curso futuro do mundo”³⁰⁹. Como Arendt mesma esclarece, a questão é que “no centro das considerações morais da conduta humana está o eu; no centro das considerações políticas da conduta está o mundo”³¹⁰. Diferentemente do *homem bom* – que, qual objeto de consciência, publicamente desobedece a lei e funda sua conduta em tal rincão apolítico, enquanto persegue a sua felicidade particular³¹¹ –, “o ‘bom cidadão’ desobedece porque se preocupa com um estado de coisas cujas consequências para o futuro do mundo são consideradas inaceitáveis”³¹².

Sobre a proposição de proceder essa confrontação entre o *homem bom* e o *bom cidadão* ou de problematizar esse “negócio da bondade”, confessa Arendt, em seu colóquio com amigos e colegas em Toronto, em novembro de 1972, que a ideia não é originalmente dela, mas de Maquiavel, em sua demarcação da diferença entre uma moralidade para o âmbito da vida privada e os princípios ético-políticos adequados às relações na esfera da vida pública. De qualquer forma, reportando à famosa frase, acima referida, do filósofo florentino, Arendt aponta o que, afinal, é o decisivo sobre essa questão:

Eu diria que na noção do *querer ser bom*, eu, realmente, estou preocupado com o meu próprio eu. No momento em que eu atuo politicamente, não estou preocupado comigo, mas com o mundo. E essa é a distinção *principal*. [...] A coisa decisiva é se a sua própria motivação está clara: para o mundo ou para si mesmo, quero dizer, para sua alma³¹³.

³⁰⁸ A considerar, lembra Arendt (CR, 2015, p. 82), que “ toda organização de homens, seja social ou política, se baseia fundamentalmente na capacidade do homem de fazer promessas e mantê-las [...] [,] o único compromisso que eu *como cidadão* tenho o dever de assumir é fazer e manter promessas”. Levando-se em conta que “promessa é o modo exclusivamente humano de ordenar o futuro, tornando-o previsível e seguro até onde seja humanamente possível”, complementa a autora, “estamos obrigados a cumprir nossas promessas enquanto não surgir alguma circunstância inesperada, e enquanto a reciprocidade inerente a toda promessa não for rompida” (Idem, p. 82-3). Considerando o seu contexto, ela esclarece que a violação de tal reciprocidade “pode ser causada por muitos fatores, sendo o único relevante [...] o fracasso das autoridades estabelecidas em manter as condições originais” (Ibid., p. 83).

³⁰⁹ CR, 2015, p. 58.

³¹⁰ RJ, 2010, p. 220.

³¹¹ Não será Arendt que irá desmerecer a importância da preocupação com a própria integridade, característica do homem moral. Como lembra Lafer (2015, p. 327), Arendt insiste na distinção entre a esfera do público, base da obrigação política, e “a esfera do privado, na qual ela, que dá tanta ênfase ao princípio da ação, radica o direito à intimidade”. No entanto, no contexto de uma sociedade democrática e na urgência do combate às injustiças, cabe dizer que “não agir é nada fazer, e menos ainda, obviamente, mudar o mundo” (VALLÉE, 2003, p. 78), que é, enquanto membro de uma coletividade, um dever que lhe cabe.

³¹² DUARTE, 2000, p. 255.

³¹³ Ens-II, 2018, p. 451 (tradução nossa, destaque nosso para a expressão “querer ser bom”). No original leia-se: “I would say that in the notion of wanting to be good, I actually am concerned with my own self. The moment I act politically I’m not concerned with me, but with the world. And that is the *main* distinction. [...] The decisive thing is whether your own motivation is clear: for the world or for yourself, by which I mean for your soul”.

Em seu ensaio “Responsabilidade coletiva”, quando discorre sobre as condições indispensáveis para o exercício de tal responsabilidade, Hannah Arendt enfatiza que “a razão para a minha responsabilidade [política pelo mundo] deve ser o fato de eu pertencer a um grupo³¹⁴ [...] [lembrando que este] meu pertencer ao grupo é completamente diferente de uma parceria de negócios que posso dissolver quando quiser”³¹⁵. Com base em tal pressuposto, ela condena o apolitismo, que se configura, concretamente, como uma abdicação da responsabilidade pelo mundo. Isso se agrava, especialmente, no contexto, aqui já referido, das sociedades contemporâneas de massas e sua tendência à deserção do espaço público, posto que “a fuga para fora do protesto coletivo, na solidão e na atomização das consciências, pode entregar o mundo político às suas errâncias, às suas trevas”³¹⁶.

O foco da ação política, que, verdadeiramente, “emerge como uma ação de grupo”³¹⁷, é a preocupação com o mundo. Assim, ao contrário do *homem bom* que, descontextualizado, surge de repente como que vindo do nada, “o bom cidadão [...] precisa ser notado”³¹⁸, isto é, ele precisa emergir, em sua singularidade, na esfera política das interrelações que constituem o mundo comum que compartilha, em seu engajamento, com seus iguais em suas diferentes perspectivas compreensivas. Sublinha-se, aqui, a dimensão pública da desobediência civil.

Nessa mesma linha crítica de questionamento à coloração moral dos móveis de certas práticas que se pretendem políticas, Hannah Arendt, em *Sobre a revolução*, quando de sua análise sobre “a questão social”, que aborda as consequências, para o âmbito da política, advindas da emergência do social em seu guiar-se pelo império da necessidade que, por sua vez, exige a renúncia à liberdade, faz alguns alertas assaz interessantes. Ela chama a atenção para os movimentos revolucionários contemporâneos que viram na Revolução Francesa um paradigma e que, sob a influência das formulações conceituais marxianas, deixaram-se inebriar pela “transformação da questão social em força política”³¹⁹. Nesse contexto, Arendt se atém à investigação sobre “o papel crucial que a compaixão veio a desempenhar nos sentimentos e nas

³¹⁴ Arendt, que esteve na condição de apátrida de 1933 a 1951, compreende muito bem que, por não pertencer “a nenhuma comunidade internacionalmente reconhecível, os refugiados e sem pátria [...] não podem ser considerados politicamente responsáveis por nada” (RJ, 2010, p. 217). Em termos políticos, essa não responsabilidade, dirá ela, “os condena a uma posição alheia, por assim dizer, à humanidade como um todo [...] e apesar de pensarmos em geral na responsabilidade, especialmente na responsabilidade coletiva, como uma carga e até como um tipo de punição, acho que se pode mostrar que o preço pago pela não-responsabilidade coletiva é consideravelmente mais elevado” (Idem, p. 217-8).

³¹⁵ Ibid., p. 216.

³¹⁶ VALLÉE, 2003, p. 77.

³¹⁷ Ens-II, 2018, p. 450 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] arises as a group act”.

³¹⁸ CR, 2015, p. 61.

³¹⁹ SR, 2013, p. 96.

reflexões dos homens que prepararam [como Rousseau, com seu altruísmo] e atuaram [a exemplo de Robespierre, armado do ‘terror da virtude’] durante a Revolução Francesa”³²⁰.

Sendo a compaixão essa *capacidade de sofrer com o outro que sofre*, é possível – para compreender o alcance de suas significações – aproximá-la, pelo menos em alguns de seus aspectos, da virtude da bondade e do sentimento do amor. Hannah Arendt lembra que a compaixão, enquanto cossofrimento, é sempre despertada pelo sofrimento de uma pessoa, nunca de um povo, não tendo, assim, “nenhuma noção do geral e nenhuma capacidade de generalização”³²¹. Ela esclarece que

[...] intimamente ligada a essa incapacidade de generalizar está a curiosa mudez ou, pelo menos, a falta de jeito com as palavras que, contrastando com a eloquência da virtude, é o sinal da bondade, tal como é o sinal da compaixão em contraste com a loquacidade da piedade³²².

Semelhantemente à bondade, a compaixão – enquanto foca no indivíduo singular e não publiciza seus atos, entregando-se à mudez (“que a tua mão esquerda ignore o que faz a mão direita”) – “não tem pertinência nem importância em termos políticos”³²³, e nisso ela se assemelha, também, ao amor. Como o gesto do amor, em sua capacidade de superar barreiras, a compaixão “abole a distância, o intervalo que sempre existe nos contatos humanos”³²⁴, convicta de que é mais fácil sofrer do que ver o sofrimento alheio.

Enquanto “abole a distância, o espaço terreno entre os homens onde se situam os assuntos políticos”³²⁵, a compaixão que, via de regra, “não se lança a transformar as condições terrenas e mitigar o sofrimento humano”³²⁶, quando o faz tenderá a evitar “os longos e cansativos processos da lei e da política, e emprestará sua voz ao próprio sofrer, que deve reivindicar uma ação rápida e direta, ou seja, a ação por meio da violência”³²⁷. Assim, mais uma vez semelhantemente à bondade³²⁸, a compaixão “não pode surgir na cena pública sem se perverter”³²⁹. No afã de superar o sofrimento, ela se deixa guiar pela emoção ou sentimento,

³²⁰ SV, 2013, p. 117.

³²¹ SR, 2013, p. 123.

³²² Idem, p. 124.

³²³ Ibidem.

³²⁴ SR, 2013, p. 124. Arendt (CH, 2017, p. 300) lembra que “dada a sua paixão, o amor destrói o espaço-entre que estabelece uma relação entre nós e os outros, e deles nos separa”. Parafrazeando Arendt, sintetizará Eduardo Jardim (2007, p. 69): “[...] quando o amor acontece, o espaço que separa duas pessoas é eliminado. Por isso, pode-se dizer que o mundo que é um intermediário entre dois indivíduos não conta para os amantes. [...] Assim, o amor é a menos mundana das experiências humanas”.

³²⁵ SR, 2013, p. 124.

³²⁶ Idem, p. 125.

³²⁷ Ibidem.

³²⁸ SR, 2013, p. 126: “a bondade é forte, talvez ainda mais forte do que a maldade, mas ela partilha com o ‘mal elementar’ a violência elementar inerente a toda força, em detrimento de todas as formas de organização política”.

³²⁹ VALLÉE, 2003, p. 81.

sendo que “o sentimento que corresponde à paixão da compaixão é, evidentemente, a piedade”³³⁰. Dessa forma, na cena pública, a compaixão assume as vestes da piedade, ou seja, traveste-se numa emoção generalizada, o que, em certo sentido, faz da piedade uma “distorção da compaixão”³³¹. Tal generalização ou sentimento de piedade pelos pobres e oprimidos, pelo povo, enfim, pela humanidade, “não só é diferente de um sentimento por uma pessoa particular, como acaba mesmo por impedi-lo”³³².

Concluirá Hannah Arendt, mirando no exemplo de Robespierre, que “a piedade, tomada como fonte de virtude, mostrou que possui uma capacidade para a crueldade maior do que a própria crueldade”³³³. O caráter ilimitado dos sentimentos nutridos pelos revolucionários, desde o tempo da Revolução Francesa, levou-os, diagnostica a pensadora, a “se tornarem tão curiosamente insensíveis à realidade em geral e à realidade das pessoas em particular, que eles não tinham o menor escrúpulo em sacrificar a seus ‘princípios’, ao curso da história ou à causa da revolução enquanto tal”³³⁴. Em outros termos, além de perderem “a capacidade de estabelecer e estreitar relações com as pessoas em sua singularidade”³³⁵; [...] afogaram [no revolto mar de emoções dentro de si] todas as considerações [...] de amizade e também as considerações políticas e de princípio”³³⁶. Reportando, mais uma vez a Robespierre que, como autêntico revolucionário, mobilizou-se por uma compaixão pela humanidade sofredora, Arendt deixa entrever quão perigosa pode ser uma bondade absoluta. Diz ela: “em termos políticos, pode-se dizer que o mal da virtude de Robespierre [inspirada na piedade] consistia em não aceitar nenhum limite”³³⁷.

Assim, se a urgência da necessidade, que guia a esfera do social, reduz a política à administração, a violenta necessidade popular acaba por justificar a própria violência como

³³⁰ SR, 2013, p. 127.

³³¹ Idem. Arendt, ao compreender que a solidariedade seria a alternativa à piedade, elabora uma bela e contundente distinção entre ambas, em favor da solidariedade que, diferentemente da piedade, dirá ela, trata-se de “um princípio capaz de inspirar e guiar a ação” (Ibid., p. 128).

³³² VALLÉE, 2003, p. 81.

³³³ SR, 2013, p. 128. Para exemplificação, na mesma página, Arendt reporta à expressão “*Par pitié, par amour pour l’humanité, soyez inhumains!*” [Por piedade, por amor à humanidade, sejam desumanos!]: essas palavras, colhidas quase ao acaso numa petição de uma das seções da Comuna de Paris à Convenção Nacional, não são gratuitas nem exageradas; são a autêntica linguagem da piedade”.

³³⁴ Idem, p. 129.

³³⁵ Talvez se pudesse aqui estabelecer uma curiosa contraposição entre os chamados revolucionários, fervorosos em seu amor ao povo, mas incapazes de considerar as pessoas em sua singularidade, e Hannah Arendt que, confessando jamais ter amado um povo ou coletividade, só foi capaz mesmo de “apenas” amar seus amigos. Diz ela, em sua réplica a Gershom Scholem: “em toda a minha vida, eu jamais ‘amei’ um povo ou coletividade – nem o povo alemão, nem o povo francês, nem o povo americano, nem a classe trabalhadora ou qualquer coisa deste tipo. Eu amo realmente ‘apenas’ meus amigos e o único tipo de amor que eu conheço e em que eu acredito é o amor por pessoas” (EsJ, 2016, p. 757).

³³⁶ SR, 2013, p. 129.

³³⁷ Idem.

caminho de superação dessa necessidade³³⁸. Desse modo, qual paladinos, não poucos pseudo-revolucionários³³⁹, engajados na cruzada que “a virtude de Robespierre [outrora] havia declarado à hipocrisia”³⁴⁰ e imbuídos da convicção da nobreza dos próprios sentimentos que nutrem pelo sofrimento dos oprimidos, considerarão a todos aqueles que não compartilham, suficientemente, da mesma compaixão como hipócritas, a ser politicamente perseguidos. Quanto mais convencidos da nobreza ou do valor moral dos próprios motivos, mais justifica, em nome da boa causa, a violência dos seus atos³⁴¹. Como se vê, quando um princípio moral, portanto extrínseco à esfera pública, pauta a praxis política, tem-se a esdrúxula situação de, em nome dos direitos da vida e da natureza, privar a sociedade dos fundamentais direitos de liberdade e cidadania³⁴².

Destarte, pelas razões anteriormente elencadas e por essas últimas considerações, que distanciam ainda mais os contestadores civis dos chamados revolucionários, é, de fato, para dizer o mínimo, inadequado fundar na consciência individual ou nos imperativos da moralidade a desobediência civil. Esta se configura, na verdade, como ação conjunta acordada, de minorias organizadas, que “brota de um compromisso mútuo, e é este compromisso que empresta crédito e convicção à sua opinião, não importando como a tenham originalmente atingido”³⁴³. Dirá Arendt, sem meias palavras: “O maior erro do presente debate [sobre a desobediência civil] é, ao meu ver, a suposição de que estamos tratando com indivíduos que se colocaram subjetivamente e conscientemente contra as leis e costumes da comunidade”³⁴⁴.

A desobediência civil, na acepção cunhada por Hannah Arendt, é, em síntese, (a) expressão de dissentimento, (b) estrutura-se na forma de associação livre, (c) exprime-se por meio da linguagem da persuasão e, situando-se na esfera do interesse público, (d) contribui para o resgate da capacidade humana de agir. Assim compreendida, ela é perfeitamente compatível tanto com a concepção arendtiana de poder, que se conforma no articular da ação em concerto

³³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 130.

³³⁹ Além de afirmar, em “Desobediência civil” (CR, 2015, p. 71), que “é perfeitamente sabido que o mais radical dos revolucionários se tornará um conservador no dia seguinte à revolução”, posto que perderam o verdadeiro espírito revolucionário, se é certo que um dia o tiveram; Arendt, em “Reflexões sobre política e revolução” (CR, 2015, p. 177), contrapõe aos pseudo-revolucionários que “não têm nem uma vaga ideia do que seja o poder”, o que ela compreende sejam autênticos revolucionários: “são aqueles que sabem quando o poder está caído nas ruas e quando podem pegá-lo. O levante armado por si ainda não levou a nenhuma revolução”.

³⁴⁰ SR, 2013, p. 139.

³⁴¹ Cf. VALLÉE, 2003, p. 82.

³⁴² Cf. SR, 2013, p. 151.

³⁴³ CR, 2015, p. 55. Páginas adiante (*Idem*, p. 64), Arendt arrematará: “No mercado, o destino da consciência não é muito diferente do destino da verdade do filósofo: torna-se uma opinião não diferenciável de outras opiniões. E a força da opinião não depende da consciência, mas do número de pessoas com quem está associada”.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 87.

e nada tem a ver com o binômio domínio e violência³⁴⁵, quanto com a “[...] expectativa esperançosa [de Arendt] no princípio de natalidade, vale dizer, na permanente capacidade que têm os homens de começar algo novo”³⁴⁶.

A considerar as situações-limite de emergência, próprias do contexto de uma sociedade de massas em que, entregues à mórbida inércia de sempre gravitar em torno da circularidade viciada e viciante do metabolismo do *animal laborans*, os indivíduos – qual massa desarticulada, embora conectada; atomizada, não obstante sincronizada – afeitos a reduzir o agir a simples comportar-se e, desta feita, a comporem-se, facilmente, em maiorias inarticuladas, a desobediência civil desponta como uma alternativa deveras salutar e oportuna, o que justifica o elogio de uma Hannah Arendt em sua sempre presente preocupação de que, como antes se falou, a horrenda dominação totalitária encontre, novamente, guarida entre os homens. Ela compreende que o instituto da desobediência civil, na contramão da desertificação negadora da humana pluralidade, surge como oásis que, em seu poder de resiliência, floresce nas múltiplas e criativas possibilidades de resgate da faculdade humana da ação e, assim, sendo a expressão de um comprometimento político, longe de ser a rejeição da obrigação política, é mais a sua reafirmação³⁴⁷ ou o seu traduzir na efetiva responsabilidade pelo mundo.

4.3 POR UMA ÉTICA DA RESPONSABILIDADE POLÍTICA PELO MUNDO

A ruptura totalitária do fio da tradição situou a todos que se lançam à ousadia do compreender ante à urgência imperiosa de se buscar uma nova perspectiva ético-política de abordagem da realidade. As categorias clássicas ou os parâmetros conceituais de uma tradição do pensamento político e da filosofia moral revelaram-se insuficientes e mesmo anacrônicos para lidar com o colapso moral³⁴⁸ e com o ocaso da política que se instauraram no *não mundo* totalitário e que vem galgando espaço na contemporaneidade. Nesta, a atmosfera predominante

³⁴⁵ No segundo capítulo de sua obra *Sobre a violência*, Arendt implementa um esclarecimento de vários conceitos, entre os quais figuram poder e violência. Segundo ela, “o poder corresponde à habilidade humana [...] para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido” (SV, 2013, p. 60). Enquanto o poder é “um fim em si mesmo” e busca legitimidade, “a violência é por natureza instrumental” e opera, portanto, pelo expediente do “fim que justifica os meios” (Cf. Idem, p. 68-9). Enfim, “para resumir: politicamente falando, é insuficiente dizer que poder e violência não são o mesmo. Poder e violência são opostos; onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz à desapareção do poder [...]; ela é absolutamente incapaz de criá-lo” (Ibid., p. 73-4). Enfim, como sintetiza Catherine Vallée (2003, p. 83), “o poder, sempre político, apoia-se no número, na persuasão e na troca de opiniões. A violência, sempre antipolítica, apoia-se na força e na dominação porque lhe faltam o poder do número e o acordo do povo” (Cf. CR, 2015, p. 121 e 130).

³⁴⁶ LAFER, 2015, p. 324.

³⁴⁷ Cf. Idem.

³⁴⁸ Cf. ASSY, 2016, p. 19.

é a que investe na atomização e no isolamento dos seres humanos e, insanamente, surfa na onda de uma crescente burocratização e virtualização das relações, apostando no descalabro da superfluidade. Em tal situação campeia uma já típica exaltação da impessoalidade em que os indivíduos, fascinados pela cômoda posição concernente a um *ninguém*, dispensam-se de pensar e de julgar por si mesmos e, por conseguinte, desobrigam-se de, pela mediação de um agir livre, articulado e consistente, assumir a responsabilidade pelo mundo.

É, pois, desde esse horizonte – da preocupação com o retorno da dominação totalitária e da perpetração de crimes contra a humanidade – que se perspectivam os esforços de uma Hannah Arendt que se dedica ao resgate da dignidade da política articulado à recuperação da dignidade das atividades espirituais; que se engaja num empreendimento que imbrica ação, pensamento e juízo sob os auspícios da exigência ético-política de uma pluralidade humana que atrela, na coincidência de ser e aparecer, a singularidade à responsabilidade; que se compromete com o delineamento dos contornos do que se poderia nomear por uma ética da responsabilidade política pelo mundo. Naturalmente que não se deve e nem se pode considerá-la – fica registrado o alerta – pelos meandros do perfil de uma pensadora da ética em sentido convencional. Arendt não elaborou nenhum tratado sistemático de filosofia moral e nem se dedicou a refundar os princípios da ética³⁴⁹.

Trata-se o que segue, isto posto, mais propriamente de uma tentativa de delinear os contornos das implicações ético-políticas presentes nas interpelações de uma pensadora que, pelo ensaio de uma racionalidade intersubjetiva que confere a ela o prisma de um pensar não-metafísico, se propõe a contribuir para a reconfiguração do sentido ético do agir, do pensar e do julgar tal como se manifestam no mundo da aparência pela mediação do modo singular de ser da responsabilidade pessoal bem como da responsabilidade política que se imputam todos aqueles que constituem e compartilham, com seus pares, um mundo comum. Não se pode esquecer que pressuposta está, em Arendt, a centralidade da pergunta pelo outro, que torna ação, pensamento e juízo imbricados ético-politicamente, afirmando-os como potenciais forjadores de um modo de ser e de estar no mundo que se contrapõe à fria indiferença.

Na direção da compreensão cunhada por Hannah Arendt, a ética sempre diz respeito ao espaço público, liga-se à pluralidade, reporta à natalidade e, por decorrência, relaciona-se à responsabilidade política pelo mundo. Uma tal ética “orienta-se ao homem de ação, àquele que pensa e julga, não sendo então prescritiva, pois tal [tarefa] cabe à moralidade”³⁵⁰, cujas proposições intentam a normatização do comportamento a partir do ideal abstrato de indivíduo

³⁴⁹ Cf. DUARTE, 2010, p. 434.

³⁵⁰ SCHIO, 2012, p. 220.

moralmente bom. Longe disso, uma ética da responsabilidade pelo mundo, enquanto é o modo arendtiano de entrelaçar ética e política³⁵¹, está intimamente relacionada a um agir livre e consistente. Se, por um lado, ela é inteiramente negativa, no sentido de que não dirá nunca o que fazer ou o que *eu devo*, mas tão somente o que não fazer ou o que “*não posso*”³⁵²; por outro lado, é propositiva no sentido de sinalizar um *modus operandi* que se assenta na pedra angular da intersubjetividade que traz, para o centro das preocupações, o cuidado para com o mundo que é de todos, lugar de emergência das pessoas em sua singularidade e em sua responsabilidade cidadã.

Portanto, o prisma ético-político arendtiano, que se tece no exercício autônomo e compreensivo do pensar que se põe em relação ao outro e se articula pelos meandros de uma racionalidade intersubjetiva, afasta-se da concepção de um *self* intimista e individualista, refém de suas próprias idiossincrasias. Tal perspectiva apoia-se na aceção de uma singularidade que se constitui na visibilidade, na comunicabilidade e na alteridade inerentes à pluralidade do espaço-*entre* os homens. Diz respeito, pois, a uma ética e a uma praxis política cujo critério final se perscruta quando se permite encarar a questão de *quem* se é na aparência do espaço público, distanciando-se, nesse íterim, de uma concepção que entende a liberdade humana como horizonte das experiências interiores, para compreendê-la como um espaço de exercício da virtuosidade pública.

Assim, na articulação de seu pensamento, fica claro para Hannah Arendt que, a considerar o engajamento do cidadão nas situações mais corriqueiras da vida cotidiana, é sempre tênue a divisa que demarca a separação entre a responsabilidade política e a pessoal. Como bem sistematiza, numa visão de conjunto da obra arendtiana, Bethania Assy lembrará que “a questão da responsabilidade nos leva ao cerne da relação, por um lado, entre as atividades de *A Vida do Espírito* e a responsabilidade pessoal e, por outro lado, entre o ator político (*quem*) de *A Condição Humana* e a responsabilidade política”³⁵³. Do mais, essa estreita relação também se verifica quando se atenta para o fino detalhe que sinaliza toda uma perspectiva compreensiva assumida pela autora: se, em *A condição humana*, tem-se uma Arendt que aborda as atividades da *Vita Activa* desde o horizonte de quem se propõe a “pensar o que estamos fazendo”³⁵⁴; em seus escritos sobre moralidade e responsabilidade, como os que compõem a coletânea *Responsabilidade e Julgamento*, a pensadora desafia o leitor a uma abordagem da *Vita do*

³⁵¹ Cf. Idem, p. 221.

³⁵² RJ, 2010, p. 142 (destaque nosso). Cf. Idem, p. 354, nota 11, que traz passagem das não publicadas “Proposições morais básicas”, p. 024533.

³⁵³ ASSY, 2016, p. 24.

³⁵⁴ CH, 2017, p. 6.

Espírito desde o prisma da primazia da aparência, que reporta à condição humana de partilhar um mundo comum, imprescindível a uma ética da ação política. Aliás, esse mundo comum, compreendido como “um espaço mediador que articula, reúne e preserva as diferenças”³⁵⁵, referência imprescindível a uma abordagem ético-política arendtiana, é “o ‘espaço-entre’ que vincula o *self* das atividades de *A vida do espírito* e o *quem* somos na visibilidade do espaço público das atividades de *A condição humana*”³⁵⁶.

A abordagem arendtiana, sempre atenta às armadilhas geradas pelas categorias conceituais da tradição do pensamento político e moral ocidental, procurou tomar distância das clivagens estabelecidas por um tal pensamento que se esquece de questionar as próprias categorias que utiliza, como se estas fossem evidências, o que lhe permite ultrapassar a estéril oposição entre moral e política, conduzindo a pensadora à elaboração de um autêntico *ethos da política*³⁵⁷. As análises implementadas por Hannah Arendt dos acontecimentos políticos concretos, a exemplo da que faz do totalitarismo, caracterizam-se por um forte apelo à exigência moral. Não se verifica, na teórica da política, um menosprezo pelos critérios morais privados. “Ao contrário, a crítica interna, a busca de coerência consigo próprio, a reflexão sobre os interesses e as necessidades próprios são importantes, porém, após essas considerações restará ainda a responsabilidade pelo mundo”³⁵⁸.

Dessa forma, compreenderá a pensadora, há que se considerar, em política, outras referências para além daquelas que norteiam a vida do homem privado, notadamente as que se aplicam às categorias de bem e de mal. Não que estas não tenham a sua relevância ou não sejam fundamentais³⁵⁹, mas não se pode negligenciar o fato de que “uma vez evitado o mal na consciência, é preciso aprender a não dar por terminada a tarefa; resta ainda a nossa responsabilidade pelo mal *no mundo*”³⁶⁰. Como antes referido, esta é uma lição que Arendt aprende com Maquiavel. Em seu ensaio “Que é autoridade?”, ela, reportando ao filósofo florentino, dirá:

Quando insiste em que, na esfera da política, os homens “devem aprender a não ser bons”³⁶¹, ele evidentemente jamais quis dizer com isso que eles deveriam aprender a ser maus. [...] A verdade é, somente, que ele se opôs a ambos os conceitos de bem que

³⁵⁵ CORREIA, 2010, p. 14.

³⁵⁶ ASSY, 2010, p. 37.

³⁵⁷ Cf. ROVIELLO, 1997, p. 38-9.

³⁵⁸ SCHIO, 2012, p. 221.

³⁵⁹ Anne-Marie Roviello (1997, p. 40) ajuda a esclarecer essa questão quando pondera que “apesar da excelência da acção política não poder ser avaliada por critérios morais, o sentido da diferença entre o bem e o mal não deixa por isso de ser uma *condição restritiva* da acção e da sua *excelência*”. Recorda a comentadora que, ao falar de excelência, Arendt reporta a Aristóteles, “para quem a *phronesis* é, indissociavelmente, excelência e *virtude*” (Idem).

³⁶⁰ Ibid., p. 39.

³⁶¹ MAQUIAVEL, s/d, cap. XV, p. 76 (citação adaptada pela pensadora).

encontramos em nossa tradição: o conceito grego de “bom para”, ou adequação, e o conceito cristão de uma bondade absoluta que não é deste mundo. Em sua opinião, ambos os conceitos eram válidos, mas apenas na esfera privada da vida humana; no âmbito público da política não tinham mais lugar que seus contrários, inadequação ou incompetência e maldade³⁶².

Hannah Arendt afastará, como dito antes, a sua abordagem crítica da moralidade subjetiva na política da perspectiva de um pragmatismo³⁶³ que, operando com as categorias instrumentais de meios e fins, fixa-se na eficácia da ação e acaba por esquecer do porque quer mesmo mudar o mundo, o que redundava quase sempre em descompromisso em relação às consequências advindas desse agir no espaço que é de todos. Ela também discordará da intromissão de critérios extrínsecos e, portanto, inadequados à política – como o é a categoria meios-fim acima mencionada –, que reportam à moralidade da consciência ou que se referem à concepção de uma moral cujos parâmetros se pretendem absolutos ou universais. Uma tal concepção, forjada no seio da tradição ocidental, não encontra mais lugar no mundo moderno, não principalmente porque “a crença na existência de fundamentos absolutos para o comando da ação supõe um sujeito passivo e acrítico”³⁶⁴, mas, especialmente porque, sob a ruptura do fio da tradição, uma tal concepção mostrou toda a sua fragilidade, seja pelo fato de que seus princípios e suas regras de conduta poderiam ser – e foram! – abruptamente substituídos, seja pelo seu fracasso em prevenir catástrofes morais, tal como a experimentada no contexto da dominação totalitária nazista³⁶⁵.

Enfim, coerente com a perspectiva de um pensamento não-metafísico, Hannah Arendt compreenderá que a questão crucial da ética não pergunta por um mal radical, substancializado na interioridade do ser, mas indaga e se inquieta com a *banalidade do mal* que campeia na mais trivial cotidianidade, quando o homem abre mão de pensar por si mesmo e de julgar autonomamente. No rumo de quem se propõe à busca dos traços de uma ética da ação política, no exercício daquilo que, tão apropriadamente, intitulou *Amor mundi*, a pensadora sinalizará sempre, é o caso aqui repetir, que “o fundamental para uma práxis ética que só se revela no mundo das aparências é como cada um se singulariza por meio de seus atos e palavras, de modo a atrelar singularidade e responsabilidade”³⁶⁶.

Nesses tempos em que “as cartas estão [postas] sobre a mesa”³⁶⁷ e nos quais “todo discurso afirmativo sadio, fora maculado, profanado, aviltado até tornar-se um horrendo

³⁶² EPF, 2016, p. 182.

³⁶³ Cf. ROVIELLO, 1997, p. 39.

³⁶⁴ SCHIO, 2012, p. 221.

³⁶⁵ Cf. ASSY, 2016, p. 16-7.

³⁶⁶ ASSY, 2010, p. 53.

³⁶⁷ RJ, 2010, p. 143.

guincho mecânico”³⁶⁸ qual mero discurso ideológico, a articulação de uma tal perspectiva ético-política pode ser o tempo-lugar do divisar de um ténue limiar em que ator e espectador deem as mãos, compondo-se num só e mesmo agente capaz, quem sabe, de resistir a tempos tão sombrios que, aliás, “não só não são novos, como não constituem uma raridade na história”³⁶⁹, e de, além disso, por *jamais renunciar à esperança*, ousar, na ação em concerto com seus pares, empreender uma nova política para um mundo novo³⁷⁰. Urge, pois, *estar plenamente no presente* e tratar de aprender “que, no dia em que tivermos de deixar o mundo, será mais importante ter deixado atrás de nós um mundo melhor do que termos sido bons”³⁷¹, cuidando, no entanto, de não cair na esparrela, tão velhaca e reincidente, de achar que não basta aprender a não ser bom, que é preciso mesmo tornar-se mau... afundar na lama, beijar o carniceiro... para mudar o mundo³⁷².

4.3.1 Indo ao ponto: da exigência de preservar a possibilidade de julgar

Em seu ensaio “Culpa organizada e responsabilidade universal”, de 1945, publicado originalmente sob o título “A culpa alemã” (*German guilt*), Hannah Arendt defende que a tese central da estratégia política hitlerista, especialmente empregada no contexto em que o regime totalitário nazista começa a sofrer derrotas militares sistemáticas, “é pregar que não existe diferença entre nazistas e alemães, que o povo se mantém unido respaldando o governo [...] [e que, portanto,] não existe diferença quanto à responsabilidade”³⁷³, o que acabaria por tornar vãs e sem efeito “as providências dos Aliados para punir os criminosos de guerra”³⁷⁴. Perspicazmente, compreende Arendt que essa identificação do povo alemão com os nazistas, na medida em que levasse os Aliados a não mais distinguirem entre um antinazista e um nazista³⁷⁵, surtiria o efeito de uma vitória para o regime criminoso de Adolf Hitler.

Esse é o horizonte de fundo no qual estão dadas as condições políticas concretas que concorrem para a difusão da tese da culpabilidade coletiva de todo o povo alemão que, no

³⁶⁸ W. H. Auden apud Arendt (RJ, 2010, p. 72).

³⁶⁹ HTS, 2008, p. 9.

³⁷⁰ Essa formulação de que é preciso uma nova política para um mundo novo é cara a uma Hannah Arendt que encontra inspiração em Alexis de Tocqueville (1987, p. 14), que afirmou: “Precisamos de uma nova ciência política, para um mundo inteiramente novo”.

³⁷¹ HTS, 2008, p. 257 (modificada em seu tempo verbal).

³⁷² Cf. Idem, p. 260. O verso do poeta e dramaturgo Bertold Brecht, que Arendt transcreve, é o seguinte: “Quem é você? Afunde na lama, beije o carniceiro, mas mude o mundo, o mundo precisa mudar”.

³⁷³ Ens-I, 2011, p. 150.

³⁷⁴ Idem.

³⁷⁵ Lembra, Arendt (Ibid., p. 152), que “a tirada mais radical que essa guerra despertou entre os Aliados – o único ‘alemão bom’ é o ‘alemão morto’ – se baseia nos fatos: a única maneira de identificar um antinazista é quando os nazistas o enforcam. É a única indicação confiável”.

entender de Hannah Arendt, cumpre um papel estratégico-ideológico fundamental. Ela analisa que os Aliados – dando ouvidos à declaração, em certo sentido equivocada, de 24 maio de 1944, do então Primeiro-ministro britânico Winston Churchill, na qual calcula que “à medida que essa guerra avançou, em minha opinião ela se tornou de caráter menos ideológico”³⁷⁶ – acabam deixando de travar uma batalha ideológica contra o regime de Hitler, o que não só deu aos nazistas a vantagem de, sem o desgaste desse embate sistemático, organizar ideologicamente sua derrota, mas também facultou uma possibilidade de sobrevivência às teorias raciais³⁷⁷.

Para Arendt, contudo, o problema primordial a ser encarado não passa por investigar se os alemães abrigam opiniões nazistas ou têm sido nazistas potenciais. Para ela, a verdadeira questão trata-se, pois, de

[...] saber como nos conduzir e como enfrentar um povo cujos limites internos, que demarcam os criminosos e os normais, os culpados e os inocentes, foram apagados tão radicalmente que ninguém saberá dizer na Alemanha se está lidando com um herói secreto ou com um ex-assassino em massa³⁷⁸.

Nessa situação, compreende a pensadora, será sempre delicada “a definição dos responsáveis ou a punição dos ‘criminosos de guerra’”³⁷⁹. No entanto, atenta ao que é, para ela, a questão, Hannah Arendt defenderá que, se para o número, relativamente pequeno, dos que são diretamente responsáveis e, portanto, culpados por criarem “todo esse inferno”³⁸⁰, ao qual se acrescenta aqueles que, deliberadamente, apoiaram o regime, não há o que discutir; para a grande maioria dos indivíduos, porém, que não participou ativamente no empreendimento nazista, embora, dadas as circunstâncias, tornaram-se cúmplices passivos do regime assassino, ou para os que, tendo participado, pelo menos não o desejaram na forma extrema que este assumiu, a questão da responsabilidade individual se coloca.

Analisa Anne-Marie Roviello que, “ao elaborar o conceito de culpa organizada, Arendt absolve da culpa intencional [...] [essa grande maioria acima mencionada]. No entanto, a questão não fica resolvida. Arendt absolve-os de uma parte da culpa subjetiva para os acusar da responsabilidade pelo mundo”³⁸¹. Tais indivíduos, tão entregues ao seu nobre propósito moral de prover a segurança de suas famílias, tornaram-se arredios às questões do mundo e, assim, desprovidos de *virtude pública* ou ancorados em uma incapacidade de leitura crítica do quadro mais amplo no interior do qual se encontravam, não deram conta de sua intransferível

³⁷⁶ Ens-I, 2011, p. 153, nota de pé de página.

³⁷⁷ Cf. Idem, p. 153-4.

³⁷⁸ Ibid., p. 154.

³⁷⁹ Ens – I, 2011, p. 154.

³⁸⁰ Idem.

³⁸¹ ROVIELLO, 1997, p. 43.

responsabilidade ético-política pelo mundo. Comenta, ainda, Roviello que o foco da análise crítica de Hannah Arendt não está em desmerecer esse senso natural de cuidado da família ou da vida privada. Ela denuncia, na verdade, o que poderia ser identificada como a *hybris* da vida privada, isto é, “a sua corrupção a partir do momento em que excede determinados limites tornando o indivíduo cego à realidade, mesmo nos seus aspectos mais violentos”³⁸². Vários são os exemplos da presença dessa inconsciência ética e política. A própria pensadora menciona o caso de um dos homens da SS que, deparando-se com um ex-colega de escola judeu, dirige-lhe a palavra, julgando poder justificar-se: “Você precisa entender, eu estava desempregado fazia cinco anos. Eles podem fazer o que quiserem comigo”³⁸³.

O que, então, é urgente e imprescindível, para Hannah Arendt, é que o fenômeno da culpabilidade organizada coloca a questão da “exigência de preservar a possibilidade de julgar seja quem for pelos seus atos”³⁸⁴. Mesmo que se verifique que, nas circunstâncias analisadas, a grande maioria dos homens seja capaz de praticar ações criminosas, a responsabilidade pessoal – todo ato é sempre um ato de alguém! – pelos delitos cometidos não é retirada. Isso equivaleria, para a pensadora, a “expropriar o indivíduo da sua responsabilidade pelo mundo”³⁸⁵. Além do mais, o critério último para julgar os atos não pode ser o da recôndita subjetividade da consciência moral, não pode ser, em outros termos, o das más intenções, mas, ponderará a pensadora, o da quantidade de mal que tais atos introduzem objetivamente no mundo.

A considerar o indivíduo em sua singularidade e responsabilidade, compreendendo que uma tal singularidade se forja no espaço-*entre* os homens que compartilham um mundo comum e que, no jogo político desse mundo, responsabiliza-se pela escolha de si, do outro e do mundo que com os demais constitui, não se pode deixar de inquiri-lo e de, conseqüentemente, responsabilizá-lo pelo que diz e faz. Para Arendt, o que deve estar em foco, nesse exercício de julgar, não é “a relação de uma consciência moral consigo própria, mas a relação de uma pessoa com o mundo”³⁸⁶, relação esta que se manifesta nos atos que engendra e nas palavras que profere.

Num contexto, especialmente implementado pela ruptura totalitária que se verificou, em que o mal perpetrado e disseminado em escala inusitada, sem qualquer motivação especial – como o desejo do poder, a ganância do lucro³⁸⁷ ou o puro sadismo³⁸⁸ – que o tornasse

³⁸² Idem, p. 44.

³⁸³ Ens-I, 2011, p. 158.

³⁸⁴ ROVIELLO, 1997, p. 45.

³⁸⁵ Idem.

³⁸⁶ Ibid., p. 46.

³⁸⁷ Cf. OT, 2000, p. 509.

³⁸⁸ Cf. EJ, 2013, p. 37.

racionalmente processável, fez com que, para usar o conceito preciso, uma tal *banalidade do mal* buscasse dar ares de normalidade ao incompreensível, impunível e imperdoável³⁸⁹, Arendt concluirá que a questão socrática, que indaga pelo que vale mais, sofrer o mal ou cometê-lo, não se coloca. Se no âmbito da moralidade subjetiva, que diz respeito à relação da consciência consigo mesma, ela é plena de sentido; no concernente à esfera pública das relações ou “em termos políticos – isto é, do ponto de vista da comunidade ou do mundo em que vivemos – é irresponsável [colocar a questão do mal nesse esquadro, posto que] o seu padrão é o eu e não o mundo, tampouco o seu aprimoramento ou mudança”³⁹⁰.

Assim, ela buscará contrapor a este ponto de vista subjetivo, subjacente à moral socrática, o ponto de vista do mundo. E, dessa visada, o que interessa é considerar que um mal foi cometido, não importando a quem ele beneficia ou quem o sofre. Num mundo que viu emergir um novo tipo de crime e de criminoso, que deu à perpetração do mal a proporção da desmesura dos campos de concentração e de extermínio, urge, pois, está certa a pensadora judia, pensar uma ética do ponto de vista da responsabilidade política pelo mundo. Se ao *tema* da alienação do mundo, Hannah Arendt, em sua obra de 1958, contrapôs a ideia de condição humana com a acolhida dos limites relativos à mesma; ao *fenômeno* de alienação do mundo, na sombria concretude da deserção da realidade política e mergulho na interioridade do *self*, ela contraporá a determinação ético-política da responsabilidade pelo mundo, que se concretiza na experiência do *Amor mundi*, “essa afeição da natalidade pelo mundo, [que] aparece não só como uma promessa que vincula os seres humanos, mas, sobretudo, como um imperativo à ação”³⁹¹.

Longe de significar, a sua contraposição ao ponto de vista da subjetividade interior, um descaso para com as pessoas, Hannah Arendt tem a profunda compreensão de que é exatamente nessa experiência de abertura ao mundo que o ser humano tem a possibilidade de se revelar como pessoa, de manifestar *quem* ele é. Ao evadir-se do mundo, retira-se o homem da própria possibilidade de afirmar-se em sua singularidade e responsabilidade. A deserção da realidade sempre acarreta, concluirá Arendt, uma perda do humano³⁹², visto que juntamente com o mundo deita-se fora a humanidade, como se fora jogasse o bebê junto com a água do banho³⁹³. Para a pensadora, trata-se de compreender que “a ausência de mundanidade [...] [especialmente, em

³⁸⁹ Incompreensível, posto que sem nenhuma profundidade para o mergulho do pensamento em seu exercício de perscrutar as significações; impunível no sentido de que, por maior ou mais severa que seja a pena imputada a tais criminosos, esta nunca será proporcional ao mal perpetrado (o que não é argumento, segundo Hannah Arendt, para que se dispense a penalização dos que tenham cometido tais monstruosidades); imperdoável porque, até para o perdão, pensa Arendt, há limites (Cf. OT, 2000, p. 510).

³⁹⁰ RJ, 2010, p. 143.

³⁹¹ ASSY, 2010, p. 56-7.

³⁹² Cf. HTS, 2008, p. 32.

³⁹³ Cf. Idem; PP, 2016, p. 148.

tempos mais sombrios] é sempre uma forma de barbarismo”³⁹⁴. Nesses tempos, é comum se fazer presente “a [sorradeira] tentação de desviar do mundo e de seu espaço público para uma vida interior, ou ainda simplesmente ignorar aquele mundo em favor de um mundo imaginário, ‘como deveria ser’ ou como alguma vez fora”³⁹⁵.

Esse é o contexto em que Hannah Arendt analisa o conceito de amizade de Lessing e ressalta a sua relevância política. Sua concepção reporta aos gregos, para os quais

[...] a essência da amizade consistia no discurso [...]. [Sendo que] no discurso, tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela. Essa conversa (em contraste com a conversa íntima onde os indivíduos falam sobre si mesmos) [...] refere-se ao mundo comum, que se mantém “inumano” num sentido literal, a menos que seja constantemente comentado por seres humanos³⁹⁶.

Seres humanos que se dão ao respeito – “respeito que é o modo como o *amor mundi* se dá na relação entre as pessoas”³⁹⁷ – e, assim, na interação dialógica sobre o mundo, em que se tomam por iguais, instauram um espaço intermediário *entre* eles que separa, une e preserva as diferenças. Esclarecendo, lembra Arendt, em *A condição humana*, que “como a *philia politikē* aristotélica, o respeito é uma espécie de ‘amizade’ sem intimidade ou proximidade; é uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós”³⁹⁸. Destaca-se, aqui, esse *espaço do mundo* como o espaço do diálogo, pelo qual os *amigos*, na disposição em compartilharem um mundo comum, humanizam o que nele ocorre enquanto, também, aprendem a ser humanos³⁹⁹. Nessa aventura no âmbito público, que é sempre “um mundo no qual Ser e Aparecer coincidem”⁴⁰⁰, articulam-se, pois, sob o horizonte da “paradoxal pluralidade de seres únicos”⁴⁰¹, as experiências humanizadoras da amizade, do discernimento e do cuidado para com o mundo⁴⁰².

Se, em *A condição humana*, Hannah Arendt deplora a “crescente despersonalização da vida pública e social”⁴⁰³, da qual a moderna perda do respeito é um sintoma; no contexto do recrudescimento do regime totalitário nazista, que se verifica, especialmente, a partir de 1938⁴⁰⁴, no qual não há espaço para uma resistência ética mais ativa, resta louvar a fibra moral

³⁹⁴ HTS, 2008, p. 21.

³⁹⁵ Idem, p. 27-8.

³⁹⁶ Ibid., p. 33.

³⁹⁷ CORREIA, 2010, p. 12.

³⁹⁸ CH, 2017, p. 301.

³⁹⁹ Cf. HTS, 2008, p. 34.

⁴⁰⁰ VE, 2009, p. 36.

⁴⁰¹ CH, 2017, p. 218.

⁴⁰² Cf. CORREIA, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁰³ CH, 2017, p. 301.

⁴⁰⁴ HTS, 2008, p. 26: “O movimento nazista certamente desde o início tendera para o totalitarismo, mas o Terceiro Reich, durante seus primeiros anos, não foi de forma alguma totalitário. Por ‘primeiros anos’, entendo o primeiro

daqueles que, heroicamente, preferiram a morte a conviver com um sistema que tornou legal o extermínio. No entanto, compreenderá a pensadora, perscruta-se ali, também, como que a confissão de uma incapacidade para dar àquela oposição ao regime uma visibilidade pública, conferindo-lhe uma dimensão ético-política⁴⁰⁵. É preciso ajuizar, honestamente, que

Ainda que admiráveis, eles não tiveram o sentido da responsabilidade pelo mundo, compreendido como mundo *comum*. Agiram da maneira mais desinteressada, mas não souberam converter esse desinteresse para consigo mesmos num interesse ativo pelo mundo⁴⁰⁶.

Longe de menosprezar ou dispensar a consciência moral, como já se falou, a abordagem arendtiana ressalta, aqui, a insuficiência de uma tal consciência solitária que, ao modo de Sócrates, “prefere estar em desacordo com o mundo, se esse for o preço a pagar para viver em harmonia consigo mesma”⁴⁰⁷. É em oposição a essa perspectiva centrada no *eu* que Hannah Arendt – mostrando-se atenta ao dizer do poeta que proclama que “Faces privadas em espaços públicos / São mais sábias e agradáveis / Do que faces públicas em lugares privados”⁴⁰⁸ – clamará por uma ética da responsabilidade pessoal e política pelo espaço público.

Finalizando o seu ensaio “Culpa organizada e responsabilidade universal”, a autora recorda:

Já faz muitos anos que encontramos alemães se declarando envergonhados de ser alemães. Várias vezes senti a tentação de responder que me sinto envergonhada de ser humana. Essa vergonha primordial, que hoje é comum a muitas pessoas das mais diversas nacionalidades, é o que resta de nosso senso de solidariedade internacional, e ainda não encontrou uma expressão política adequada⁴⁰⁹.

Esclarece a escritora, descolando-se da sentimental e encantada ideia de humanidade que “nossos pais”⁴¹⁰ cultivaram, que a provação do terror totalitário – que destroçou todo sentimento e quebrou todo encanto –, como ápice de uma trajetória da Humanidade, levou os indivíduos a desconfiarem das “potencialidades malévolas dos homens. O resultado foi se afastarem cada

período, que se estendeu de 1933 a 1938”. Segundo Roviello (1997, p. 50), “o que Arendt lamenta é a ausência de uma resistência ética na cena pública [nesse momento imediatamente anterior ao recrudescimento do regime], que fosse o resultado da recusa do horror dos crimes perpetrados”.

⁴⁰⁵ Cf. EJ, 2013, p. 119-120.

⁴⁰⁶ ROVIELLO, 1997, p. 49.

⁴⁰⁷ PLATÃO, *Górgias*, 2002, 482c (adaptado por ROVIELLO, *op. cit.*, p. 50); Cf. VE, 2009, p. 203.

⁴⁰⁸ Fragmento de verso do poeta W. H. Auden, aos quais Hannah Arendt (RJ, 2010, p. 70) reporta, publicamente, em uma de suas últimas conferências, na cidade de Copenhague em 1975, ano de sua morte (“Private faces in public places / Are wiser and nice / Than public faces in private places”).

⁴⁰⁹ Ens-I, 2011, p. 159.

⁴¹⁰ Idem, p. 160: “Nossos pais sentiam pela humanidade um tipo de encanto que não só ignorava levianamente a questão nacional como também, o que é muito pior, nem sequer concebia o terror da ideia de humanidade e da fé judaico-cristã na origem unitária da espécie humana”.

vez mais da ideia de humanidade e se tornarem mais suscetíveis à doutrina racial, que nega a própria possibilidade de uma humanidade comum”⁴¹¹.

Considerando que a ideia de humanidade compreende sempre uma responsabilidade universal, acarretando, por conseguinte, “que os homens, de uma forma ou de outra, devem assumir a responsabilidade por todos os crimes cometidos pelos homens e que todas as nações partilham o ônus do mal cometido por todas as outras”⁴¹², Hannah Arendt discernirá que “a vergonha de ser humano é a expressão puramente individual e ainda não política dessa percepção”⁴¹³. Para alcançar significação política, a ideia de humanidade ou essa percepção “do que o homem é capaz”⁴¹⁴ deve traduzir-se, por exemplo, na decidida opção de – na contramão aos crimes contra a humanidade – “seguir uma política não imperialista e manter um credo não racista”⁴¹⁵, ciente das dificuldades aí implicadas. O fundamental, concluirá a pensadora, é que essa percepção é “a condição preliminar para qualquer reflexão política atual”⁴¹⁶. Além disso, confia Arendt, as pessoas que derem conta, pela mediação do exercício do juízo, das implicações ético-políticas de tal percepção “não serão os melhores funcionários da vingança [mas, certamente, os que poderão fazer a diferença] [...] quando chegar o momento de lutar brava e inflexivelmente contra o incalculável mal que os homens são capazes de gerar”⁴¹⁷.

4.3.2 Do não mundo da desmesura à questão do que significa responder pelo mundo

Hannah Arendt, em *Origens do totalitarismo*, verificara que, sob a guia do credo de que *tudo é possível*, o inferno totalitário tão somente provou que “o poder do homem é maior do que jamais ousaram pensar”⁴¹⁸. Entregando-se, pois, à desmesura do poder, nazistas e bolcheviques mostraram-se capazes de conferir a mais horrenda concretude⁴¹⁹ ao inimaginável, ao que “não devia ter acontecido”⁴²⁰, enfim, ao que sobreveio quando os homens romperam os limites da condição humana da liberdade, volvendo-a contra si mesmos⁴²¹. Essa ilimitabilidade, característica da ação política, mas não só dela, esclarece Arendt em *A condição humana*,

⁴¹¹ Ibidem.

⁴¹² Ens-I, 2011, p. 160.

⁴¹³ Idem.

⁴¹⁴ Ibidem.

⁴¹⁵ Ens-I, 2011, p. 160.

⁴¹⁶ Idem.

⁴¹⁷ Ibid., p. 160-1.

⁴¹⁸ OT, 2000, p. 497.

⁴¹⁹ EsJ, 2016, p. 479: “O inferno não é mais uma crença religiosa ou uma fantasia, mas algo tão real quanto casas, pedras e árvores”.

⁴²⁰ Ens-I, 2011, p. 43.

⁴²¹ Cf. AGUIAR, 2016, p. 36.

advém do fato de que, “seja qual for o seu conteúdo específico, a ação sempre estabelece relações, e tem, portanto, a tendência inerente de romper todos os limites e transpor todas as fronteiras [...] [que delimitam o] domínio dos assuntos humanos”⁴²².

Em sendo assim, a política, enquanto domínio da ação, é um dos lugares onde esse poder de transgredir os limites pode encontrar caminho de realização; mas, é também neste espaço, e não em sua deserção, que se pode construir um itinerário de resgate do compromisso ou da responsabilidade ético-política pela refundação do mundo comum. Dessa forma, complementarmente a autora d’*A condição humana*:

A ilimitabilidade da ação é apenas o outro lado de sua tremenda capacidade de estabelecer relações, isto é, de sua produtividade específica. É por isso que a antiga virtude da moderação, de se manter dentro dos limites, é realmente uma das virtudes políticas por excelência, tal como a tentação política por excelência é realmente a *hybris* [...] e não a vontade de poder, como somos inclinados a acreditar⁴²³.

Se exceder os próprios limites é uma tentação natural da ação humana, como argumentara Arendt, “o sentido dos limites surge como uma virtude política fundamental, como uma virtude fundadora do político”⁴²⁴.

Inspirando-se no clássico *O espírito das leis* de um Montesquieu que se revela mais interessado não propriamente nas leis, mas no exercício de cidadania que seu espírito infundiria, Hannah Arendt é ciente da fragilidade das leis e das instituições e de tudo o mais que constitui o domínio dos assuntos humanos. Diz ela: “As limitações legais nunca são salvaguardas absolutamente seguras contra a ação vinda do interior do próprio corpo político, da mesma forma que as fronteiras territoriais jamais são salvaguardas inteiramente seguras contra a ação vinda de fora”⁴²⁵. Em outras palavras, não há garantia exterior à própria comunidade humana, não há lei natural ou divina, nada há, para além do acordo celebrado entre os homens, que possa extrapolar ou resguardar a liberdade nos limites da condição humana. Só os homens podem proteger o homem da perda da sua humanidade, só os homens podem privar o homem dessa mesma humanidade⁴²⁶.

Arendt, que compreendera que a pessoa se presentifica na medida em que o indivíduo humano se singulariza em um *quem* que, no seio da pluralidade humana, se descobre e se acolhe nos limites da condição humana, concluirá que a rejeição dessa sua humana condição “funciona

⁴²² CH, 2017, p. 236.

⁴²³ Idem, p. 237.

⁴²⁴ ROVIELLO, 1997, p. 179.

⁴²⁵ CH, 2017, p. 237.

⁴²⁶ Cf. ROVIELLO, *op. cit.*, p. 179. A utilização de “homens” no plural, numa leve discordância em relação ao afirmado pela comentadora, revela-se mais coerente com a compreensão arendtiana de que “um homem sozinho não tem poder algum” (Ens-I, 2011, p. 355), além de permitir reportar, mais explicitamente, ao princípio da pluralidade humana, tão caro a Hannah Arendt.

como a *hybris*, cujo resultado é destruição, violência, guerra, tirania, manipulação, exploração”⁴²⁷, enfim, dominação totalitária. Ciente da possibilidade de que essa dominação total, uma vez acontecida, pode, de novo, se abater sobre a Humanidade, Hannah Arendt insistirá, desde a sua primeira grande obra, que a *hybris* e o *não mundo* da desmesura que dela se gera “demonstram, radicalmente e pelo absurdo, que há limites que não devem ser transgredidos”⁴²⁸, que a política não é e nem pode ser o lugar do “tudo ou nada”⁴²⁹. Uma tal perda de medida turva e torna indiscernível qualquer parâmetro mínimo pelo qual diferir entre o que se pode e o que não se pode fazer.

Uma tal desmesura que engendra o inumano a partir do humano e que encontrou sua máxima expressão nos campos de concentração e de extermínio, sinaliza, para além da derrocada dos padrões tradicionais do agir e do julgar, para a urgência de se acordar os limites que demarcam as condições de possibilidade do livre exercício do juízo e da ação política. Assim, a (anti)política totalitária, em sua negação do princípio básico da política – o princípio da medida, “demonstra, pelo absurdo, que a instituição política da sociedade humana só pode realizar-se enquanto instituição da *virtude* da medida contra a tentação da *hybris*”⁴³⁰. Foi, portanto, o experimento da desmedida totalitária que recolocou em cena, constata Arendt, o debate sobre a questão da medida ou dos limites num mundo que não encontra, seja no transcendente ou no absoluto seja no nada vale do *tudo é possível*, o rumo de uma nova política para que novo seja o mundo.

O paradoxo que, por fim, se coloca expressa-se na forma de duas evidências, a princípio, contraditórias: a primeira, à qual se chegou pelos descaminhos da desmesura totalitária, é a evidência de que existem limites que a ação não pode ultrapassar; e, a segunda, é a evidência de que tais limites permanecem, na verdade, indeterminados, visto que, por depender inteiramente de decisão humana, são os homens que, na experiência dialógica da igualdade na diferença das perspectivas compreensivas de mundo, livre e corresponsavelmente os estabelecem. É sempre tênue, pois, o fio que distingue o sentido do não-sentido!...⁴³¹ Resta compreender que é a comunidade política dos homens que compartilham um mundo comum que deve se dar a própria medida que distingue o legítimo do ilegítimo, a legalidade da

⁴²⁷ AGUIAR, 2016, p. 40 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] funciona como la *hybris*, cuyo resultado es destrucción, violencia, guerra, tiranía, manipulación, exploración, etc”.

⁴²⁸ ROVIELLO, 1997, p. 180.

⁴²⁹ OT, 2000, p. 494.

⁴³⁰ ROVIELLO, *op. cit.*, p. 180 (destaque da autora, levemente adaptada).

⁴³¹ Cf. *Idem*, p. 183. Duas páginas adiante, arremata a comentadora: “O caráter indeterminado da essência do político é o preço a pagar pela liberdade e pela igualdade política”.

ilegalidade, assumindo a responsabilidade pelo mundo que, na ação e no discurso, cada um e todos juntos constituem.

A consciência de que a responsabilidade pelo mundo sempre subentende uma disposição de *responder por* mobilizará Hannah Arendt – que “compreendeu que a liberdade só poderia ser reconquistada ao preço da resistência à opressão e decidiu, contra seu temperamento, lançar-se na ação, antes de ter que partir para o exílio”⁴³² – a resistir à redução da política ao lugar da obediência, que conduziria a todos, de volta, ao jardim de infância⁴³³. Para isso, fundamental é não se entregar “nem ao passado nem ao futuro [...] [, mas] manter-se inteiro no presente”⁴³⁴ e assumir os desafios de pensar por si mesmo, de – pensando, também, desde o lugar do outro – julgar autonomamente e de, com seus pares, articular um agir livre e consistente. Ao imperativo que cobra manter-se inteiramente no presente, Arendt acrescentou esse outro: “jamais renunciar à esperança”⁴³⁵. E assim, por conspirar em favor de um mundo novo possível, ela apostará no humano exercício compreensivo do pensar, na capacidade de autônoma e intersubjetivamente julgar e no dom de politicamente agir, pelo qual se celebra a liberdade humana.

Do que significa responder pelo mundo

Em seu ensaio “Compreensão e política”, cuja epígrafe traz um pensamento de Franz Kafka⁴³⁶, Hannah Arendt destaca quão surpreendente é o fato de que Montesquieu, ainda no século XVIII, alertara sobre os riscos “para um corpo político cuja coesão depende[sse] apenas dos costumes e tradições, ou seja, da simples forma aglutinadora da moral”⁴³⁷. Para ele, como antes referido, são “as leis [que] regem [...] as ações do cidadão [...] [e, portanto,] estabelecem o âmbito da vida pública”⁴³⁸. E isso é o suficiente para compreender que a corrosão da

⁴³² COURTINE-DENAMY, 2004, p. 61-2.

⁴³³ Cf. EJ, 2013, p. 302.

⁴³⁴ Arendt, em carta a Gertrud e Karl Jaspers, de 11 de julho de 1950, diz: “Não se entregue nem ao passado nem ao futuro. A coisa importante é manter-se inteiro no presente” (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 153). No original, leia-se: “Give yourself up neither to the past nor to the future. The important thing is to remain wholly in the present”.

⁴³⁵ Arendt, aqui, busca inspiração em carta de Jaspers a ela, de 31 de janeiro de 1956. Lá ele afirma: “[...] eu deveria adicionar a isso que nós devemos jamais renunciar à esperança” (ARENDR; JASPERS, 1992, p. 275). No original, leia-se: “[...] I should add to it that we must never give up hope”.

⁴³⁶ Ens – I, 2011, p. 331: “É difícil dizer a verdade, pois, por mais que só haja uma, esta é viva e tem feições vividamente cambiantes” (No original, leia-se: “Es ist schwer, die Wahrheit zu sagen, denn es gibt zwar nu reine; aber sie ist lebendig und hat daher ein lebendig wechselndes Gesicht”).

⁴³⁷ Idem, p. 338. A passagem à qual Arendt se refere encontra-se em Montesquieu (2000, Livro VIII, cap. 8, p. 127): “A maioria dos povos da Europa ainda é governada pelos costumes. Mas se por meio de um longo abuso de poder, se por meio de uma grande conquista, o despotismo se estabelecesse num certo ponto não haveria costumes nem climas que pudessem resistir; e, nesta bela parte do mundo, a natureza humana sofreria, ao menos por um tempo, os insultos que lhe fazem nas outras três partes do mundo”.

⁴³⁸ Ens – I, 2011, p. 338.

legalidade seria o princípio de uma crise profunda, posto que sem a confiança “em suas próprias leis, [a nação] perde a capacidade de ação política responsável; [e, deste modo,] as pessoas deixam de ser cidadãos no sentido pleno do termo”⁴³⁹. Com o desaparecimento dos cidadãos, perdem-se os verdadeiros fiadores de um Estado democrático de direito, que resulta sempre do discurso congruente e da ação conseqüente daqueles que, atuando em concerto, não abrem mão de pensar por si mesmos e de julgar autonomamente. Corrobora tal convicção o fato de que, lembra Arendt em seu ensaio “Que é liberdade?”, diferentemente da obra de arte, que é um produto do fazer, “as instituições políticas – não importa quão bem ou mal sejam projetadas – dependem, para sua existência permanente, de homens de ação, e sua conservação é obtida pelos mesmos meios que as trouxeram à existência”⁴⁴⁰. Nesse sentido, em seus apontamentos manuscritos para o que seria uma *Introdução à política*, a pensadora pontuou que “o [simples] estar-sujeito-às-leis [...] não muda coisa alguma [...] [até porque] o fazer lei sem agir e sem exercer não é uma ação política e, por conseguinte, não confere poder algum”⁴⁴¹.

Hannah Arendt encontrou, pois, em Montesquieu o aporte tanto para a sua crítica à ingerência dos padrões da moralidade subjetiva na política que, sendo sempre frágeis, a qualquer momento podem ser profundamente alterados ou até mesmo descartados, quanto para a articulação de uma perspectiva de leitura para a compreensão do fato perturbador da ruptura do fio da tradição⁴⁴² ou, antes, do silêncio desta em relação às questões morais e políticas do seu tempo⁴⁴³. Num cenário de desengajamento do espaço público, em que são melindradas as garantias da lei ou em que a deturpação das mesmas – podendo chegar ao extremo, como já ocorrido, de legalizar o extermínio de seres humanos – é uma possibilidade⁴⁴⁴, alguns desafios

⁴³⁹ Idem. Em “Nós, refugiados” (EsJ, 2016, p. 490) encontra-se esse alerta: Ficar sem leis, convencional e politicamente erigidas, “significaria que nos expomos ao destino dos seres humanos que, desprotegidos por qualquer lei específica ou convenção política, não são nada além de seres humanos”.

⁴⁴⁰ EPF, 2016, p. 200.

⁴⁴¹ QP, 1999, p. 190, nota 022383. Em artigo que reflete sobre o sentido do princípio da legalidade na obra de Hannah Arendt, numa abordagem a partir da atualíssima e impactante figura do *outlaw*, o refugiado, Odílio Aguiar (2019, p. 411) pontua que, na perspectiva arendtiana, “o sentido do princípio da legalidade não é a obrigação de fazer ou de obedecer, contudo propiciar a efetiva participação das pessoas nos assuntos comuns e fincar o horizonte fundamental dos corpos políticos na pluralidade humana”. Nessa linha, “ao ligar direitos à participação política, Arendt calca sua teoria da cidadania na ação e no juízo, [...] [não esquecendo que] a ação e o juízo apontam uma compreensão dos direitos ligados à capacidade de iniciar, de opinar, de fundar, de agir em conjunto. Ter direitos é ter poder” (Idem, p. 413).

⁴⁴² Cf. Ens-I, 2011, p. 341.

⁴⁴³ Cf. EPF, 2016, p. 54.

⁴⁴⁴ A partir dos anos 1970, no contexto da investida americana – fadada ao fracasso – no Vietnã, ou mais precisamente desde o final da guerra fria, ganha terreno uma estratégia que, aparentando democrática, utiliza-se de manobras jurídico-legais, no lugar do emprego da força bélica, visando objetivos políticos. Tal expediente, em que a lei é usada como “arma de guerra”, trata-se do *Lawfare*, vocábulo que resulta da contração de duas palavras da língua inglesa – *law* (lei) e *warfare* (guerra). Esse termo diz respeito ao uso indevido da legislação em manobras jurídicas que visam causar danos a um adversário político, identificado como inimigo, objetivando – pelo comprometimento de sua imagem pública ou pela inabilitação político-jurídica do mesmo – criar impedimentos

se colocam para Arendt e todos aqueles que não se permitem deles fugir ou esquivar: como, então, garantir as condições de possibilidade de “preservação da dignidade humana – liberdade individual e política, igualdade entre todos – e as bases para a própria esfera política – o espaço entre-os-homens?”⁴⁴⁵; como – numa sociedade que flerta com a *hybris* da vida privada e, nesse enlevo, embarca na deserção da política e estabelece a *idiotia* – resgatar a dignidade da ação quando o discurso sobre o mundo perdeu centralidade?

Sensível a estas questões, a teórica da política, ciente de que “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem”⁴⁴⁶, observara com preocupação, já em *A condição humana*, de 1958, a sintomática atitude incrustada na “moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [*self*]”⁴⁴⁷; o que, parece, levou-a a afirmar, em suas “Reflexões sobre Lessing”, de 1959, que “em nossa época [...] nada é mais dúbio do que nossa atitude em relação ao mundo”⁴⁴⁸. Por fim, para não alongar essa enumeração, em sua entrevista a Günter Gaus, de 1964, ela destila a sua amarga constatação da existência – numa sociedade na qual predomina, na figura do trabalhador-consumidor, a postura de limitar-se a trabalhar e consumir e de “consumir e esquecer, como que girando em torno de si mesmo de forma contínua”⁴⁴⁹ – de uma espécie de *amundandade* em que “saber qual é o rosto do mundo não interessa a mais ninguém”⁴⁵⁰.

Essa é uma pequena amostra de como a preocupação com o fenômeno da deserção do espaço público e o descuido para com o mundo foram marcantes em sua trajetória e definidores de seu empenho em buscar fundamentar as condições para a ação e o discurso que se comprometem ético-politicamente em responder pelo mundo. Nesse intento, ela enfatizará a capacidade humana de pensar como pré-condição do exercício crítico do juízo político, fundamental para o desvelamento de singularidades que, na decidida contraposição à atmosfera reinante de desobrigar-se do mundo, constituam e assumam a pluralidade do espaço público como lugar de possibilidade do livre falar e do agir em concerto. Responder pelo mundo tem, pois, a significação concreta de “lutar contra a opressão, combater, agir, buscar a

que desautorizem uma proposição política alternativa. Tal procedimento toma a legalidade por legitimidade e, valendo-se de brechas jurídicas presentes no sistema legal instituído, implementa uma judicialização da política. No Brasil, esse fenômeno ainda é bastante recente na cena política nacional e merece maiores estudos (Cf. ROMERO, <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Política/Lawfare-a-guerra-juridica-contra-a-democracia-na-America-Latina/4/41503>).

⁴⁴⁵ MÜLLER, 2010, p. 131.

⁴⁴⁶ QP, 1999, p. 35.

⁴⁴⁷ CH, 2017, p. 7.

⁴⁴⁸ HTS, 2008, p. 11.

⁴⁴⁹ QP, 1999, p. 27.

⁴⁵⁰ DP, 1993, p. 141.

constitucionalização do dever de desobediência a fim de marcar nosso dissentimento para com os crimes perpetrados em nosso nome. Em uma palavra, resistir”⁴⁵¹.

Essa resistência passa, também, por desmascarar o preconceito corrente contra a política, cuja força real e verdadeira está em ser uma “fuga na impotência, o desejo desesperado de exonerar-se da capacidade de agir”⁴⁵². Ao dispensar-se dessa sua capacidade, por entendê-la como um fardo, esse homem, que se põe na condição de um “sem mundo”⁴⁵³ e, assim, pensa poder se demitir de sua responsabilidade pelo mundo comum, é arremessado à *idiotia* que mais não é do que se entregar à “leviana irrelevância de seus afazeres pessoais, [...] [que o separa] do ‘mundo da realidade’ por uma *épaisseur* triste, a ‘opacidade triste’ de uma vida particular centrada apenas em si mesma”⁴⁵⁴.

A ideia de um sujeito que pensa e julga por si mesmo e, por conseguinte, se coloca a pergunta pelo outro, que o conecta à pluralidade da rede de interações do espaço-*entre* os homens onde, na experiência da igualdade na diferença, cada um se distingue em sua singularidade, é o que permite reclamar por uma responsabilidade pessoal pelo espaço público que, em última instância, articula moralidade e política. Fala-se em moralidade, porque o indivíduo discerne por si mesmo o que é o certo e o errado; e, em política, porque decorrerão desse juízo que tem o outro em consideração os subsídios que nortearão a sua ação. Dessa forma, de esferas tradicionalmente excludentes, moralidade e política articulam-se, na abordagem arendtiana, na perspectiva de uma ética da ação política que situa a todos e cada um no horizonte da exigência ética da responsabilidade política pelo mundo⁴⁵⁵.

O empreendimento de Hannah Arendt, em seus últimos anos de vida, que abordou as atividades espirituais desde o horizonte da primazia da aparência e do princípio da pluralidade humana, revela-se, pois, em linha de continuidade com as preocupações políticas que a mobilizaram desde muito cedo, quando foi instada, pela convulsão política da Alemanha dos anos 1930, a nelas deter-se. Enquanto é a ponte entre o pensamento e a ação, destaca-se, nesse ínterim, o papel central do juízo. Na medida em que o sujeito, no exercício autônomo dessa sua faculdade, for capaz de manter-se incólume, seja em relação à romântica e ilusória ideia de um retorno à solidez dos padrões universais e absolutos da moralidade tradicional seja em relação à desmesura sem princípios do *tudo é possível* da dominação totalitária sempre à espreita, haverá lugar para o milagre do novo, que advém do fato da natalidade e da capacidade humana

⁴⁵¹ COURTINE-DENAMY, 2004, p. 12.

⁴⁵² PP, 2016, p. 150-1.

⁴⁵³ QP, 1999, p. 36.

⁴⁵⁴ EPF, 2016, 29.

⁴⁵⁵ Cf. MÜLLER, 2010, p. 134-5.

da ação, que o confirma. Assim, pela ação em concerto de tais agentes pensantes e judicantes, enquanto compartilham um mundo comum e por ele respondem, estarão facultadas as condições de possibilidade de preservação da dignidade humana e as bases para a própria esfera pública da política.

Um tal agir, capaz de facultar as condições e as bases acima referidas, encontra na liberdade seu sentido⁴⁵⁶ ou razão de ser e, enquanto é livre, inspira-se em princípios. Estes, diferentemente das motivações subjetivas que se ancoram no interior do eu, inspiram desde o exterior e, em sendo gerais, não estão ligados a nenhuma pessoa ou grupo especial⁴⁵⁷. Coerente, portanto, com esse caráter de exterioridade e de generalidade que lhes é intrínseco, os princípios só se manifestam no mundo através da ação e enquanto essa durar⁴⁵⁸. São vários os princípios e, a lembrar de Montesquieu em sua análise das formas de governo, pode-se falar da honra ou da glória, do amor à igualdade ou virtude, da distinção ou, ainda, da excelência que, de acordo com o espírito grego, trata-se de “ambicionar sempre fazer o melhor que puder e ser o melhor de todos”⁴⁵⁹. A este rol, Arendt acrescentará o princípio republicano da solidariedade, apresentado em sua obra *Sobre a revolução* como alternativa, por exemplo, à virtude da bondade ou ao sentimento da piedade, sempre desastrosos quando ocupam a cena pública e intentam ser o critério diretivo da ação política⁴⁶⁰.

Esclarece, a autora, que a solidariedade é o princípio pelo qual os homens “estabelecem de modo deliberado e como que desapaixonado uma comunidade de interesse com os oprimidos e explorados”⁴⁶¹, entendendo por interesse comum a dignidade humana ou, numa linguagem mais oitocentista, “‘a grandeza do homem’ [ou] ‘a honra da humanidade’”⁴⁶². Trata-se a solidariedade de um princípio capaz de, extrapolando os limites de classe ou de grupo social, alcançar as dimensões de uma nação, de um povo ou até mesmo de toda a Humanidade. Seu compromisso é com as ideias – dignidade, grandeza ou honra – e não com algum sentimento pelos homens, tais como amor, bondade, compaixão ou piedade, o que a torna apta a ingressar no domínio público⁴⁶³. Pontua Arendt que, “falando terminologicamente, a solidariedade é um princípio capaz de inspirar e guiar a ação”⁴⁶⁴ e – enquanto participa da razão e, portanto, distingue-se dos sentimentos, como a piedade, que são ilimitados – de mantê-la nos limites da

⁴⁵⁶ QP, 1999, p. 38.

⁴⁵⁷ Cf. EPF, 2016, p. 198-9.

⁴⁵⁸ Cf. Idem, p. 199.

⁴⁵⁹ Ibidem.

⁴⁶⁰ Cf. SR, 2013, cap. 2, tópicos 4 e 5, p. 126-151.

⁴⁶¹ SR, 2013, p. 127.

⁴⁶² Idem.

⁴⁶³ Ibid., p. 127-8.

⁴⁶⁴ SR, 2013, p. 128.

razoabilidade⁴⁶⁵. Enfim, ao situar o outro no horizonte de sua preocupação, a solidariedade, colocando-se como contraponto numa sociedade cuja regra parece ser o cultivo da indiferença, tanto sinaliza para a preservação da liberdade com igualdade quanto inspira a ação política como condição da dignidade humana.

Hannah Arendt, que conheceu de perto o desalento dos refugiados e dos apátridas e, como eles, amargou a perda da cidadania por tantos anos⁴⁶⁶, sempre foi consciente do significado de tal perda, do peso que é não poder, politicamente, compartilhar de um mundo pelo qual responder. Peso que ela sentiu, no entanto, sem arredar do engajamento político. Aliás, este “foi seu período mais ativo politicamente”⁴⁶⁷. Em seu texto “Nós, refugiados”, dos anos 1940, ela explicitará bem o significado da condição de refugiado⁴⁶⁸ que em sua maioria, conforme constata, quer mesmo reconstruir suas vidas, nada mais. Esclarece ela que “a confusão desesperada [em que mergulham esses] [...] Ulisses-errantes que, diferentemente do seu excelente protótipo, não sabem quem são, é facilmente explicada por sua mania impecável de se recusarem a conservar sua identidade”⁴⁶⁹. E, assim, sem terem “sido capazes de descobrir um ideal mais elevado do que a vida”⁴⁷⁰, não poucos entregaram-se a um certo “otimismo insano que é vizinho do desespero”⁴⁷¹.

Diferentemente de muitos de sua época, que não souberam lidar bem com a sua condição de pária, Arendt, mesmo cidadã americana, não deixou de reivindicar para si um tal estatuto⁴⁷². Este deu a ela a visada que lhe permitiu perscrutar novas e diferentes perspectivas compreensivas do mundo, próprias de quem consegue se perceber ou se colocar “fora de

⁴⁶⁵ Cf. Idem, p. 127-8.

⁴⁶⁶ Para lembrar, “Arendt continuou apátrida por 18 anos, de 1933, o ano em que deixou a Alemanha, até 1951, quando ela se tornou uma cidadã americana” (KOHN, 2016, p. 27, nota 19).

⁴⁶⁷ KOHN; FELDMAN, 2016, p. 841.

⁴⁶⁸ EsJ, 2016, p. 478: “Perdemos nosso lar, o que significa a familiaridade de uma vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação, o que significa a confiança de termos alguma utilidade neste mundo. Perdemos nossa língua, o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos e expressão espontânea dos sentimentos. Deixamos nossos parentes nos guetos poloneses, e nossos melhores amigos foram mortos em campos de concentração, e isso significa a ruptura de nossa vida privada”.

⁴⁶⁹ Idem, p. 490.

⁴⁷⁰ Ibid., p. 481.

⁴⁷¹ EsJ, 2016, p. 483.

⁴⁷² O que significa, para Arendt, compreender-se como pária? Lembra Odílio Aguiar (2017, p. 89) que “em alguns momentos de seus escritos nossa autora afirma que o seu judaísmo é algo *physei*, natural, que escapa à escolha, pois diz respeito às dimensões da vida que, como a própria vida, são dádivas. Trata-se, no caso, das suas pertencas familiares e étnicas. Mas, em outros momentos, elogiando a tipificação das tradições judaicas por Bernard Lazare [, ao qual se reportará adiante, Arendt destaca] [...] o pária consciente como uma postura politicamente escolhida e apropriada às sociedades que excluía os judeus. O pária consciente tem dimensão da importância da ação política, mas não é nacionalista. Almeja um ambiente político e cultural sem reivindicar uma homogeneidade étnica”.

ordem”⁴⁷³, além de dar-lhe a medida da imparcialidade⁴⁷⁴, tão cara a ela, resguardando-lhe uma certa distância, suficiente para não se deixar arrastar pela emoção que, em política, cumpre o papel de obnubilar uma visão mais crítica das relações. Ao compreender tratar-se “o conceito do pária como um tipo humano – [de] um conceito de importância suprema para a avaliação da humanidade em nossos dias”⁴⁷⁵, a escritora, em seu texto “O judeu como pária”, de 1940, escolheu quatro, entre as variedades de formas que o conceito assumiu – numa trajetória que vai, pelo menos, “de Salomon Maimon⁴⁷⁶, no século XVIII, até Franz Kafka, no início do XX”⁴⁷⁷ –, para proceder uma profícua análise que, aqui⁴⁷⁸, ajudará a concluir este tópico da discussão sobre a perspectiva arendtiana de uma ética da responsabilidade política pelo mundo.

Em seu exame dos párias de Heinrich Heine⁴⁷⁹, o Schlemiel e senhor dos sonhos, e de Charlie Chaplin, o entroncado homenzinho suspeito, Hannah Arendt identifica que, ambos, cada um em seu mundo – o visionário mundo de um príncipe encantado secreto, em Heine; o mundo duro e real da Terra da tragicômica vida do personagem de Chaplin⁴⁸⁰ –, trazem a marca da inocência, além de serem, cada um a seu modo, excluídos de uma sociedade à qual não desejam, no fim das contas, ser integrados: o pária de Heine é do tipo que encontrou guarida na

⁴⁷³ VE, 2009, p. 104.

⁴⁷⁴ Essa imparcialidade, lembra Arendt em sua entrevista a Günter Gaus (Ens-I, 2011, p. 49-50), “que veio ao mundo quando Homero [cantou os feitos também do troiano vencido] – ‘Se as vozes da canção silenciam / sobre o homem derrotado, / eu prestarei testemunho de Heitor...’ –; [e, depois,] Heródoto, que falou dos ‘grandes feitos dos gregos e dos bárbaros’. [...] Se alguém é incapaz dessa imparcialidade, pois pretende amar tanto seu povo que fica lhe prestando homenagens lisonjeiras o tempo todo – bom, então não há nada a fazer”. Essa imparcialidade, a qual Arendt faz referência, que “em Homero significa descortinar a guerra tanto a partir dos olhos de gregos quanto dos olhos de troianos, essa multiplicidade de pontos de vista é a garantia da aparição da realidade” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 114).

⁴⁷⁵ EsJ, 2016, p. 495.

⁴⁷⁶ Salomon Ben Jushua (1753-1800), conhecido por Salomon Maimon, filósofo e escritor polonês, educado na tradição literária, teológica e filosófica do judaísmo (Cf. <https://www.britannica.com/biography/Salomon-Maimon>).

⁴⁷⁷ EsJ, 2016, p. 495.

⁴⁷⁸ Para o que interessa aqui, não importa se se trata de um pária nitidamente judeu (como o Schlemiel de Heine) ou de um “pária consciente” (como o de Lazare) ou, ainda, que assuma traços judaicos (como é o caso do “suspeito” de Chaplin) ou, além desse, que fuja, judeu ou não, completamente a esta tipificação (que é o caso dos párias de Kafka) (Cf. Idem, p. 512).

⁴⁷⁹ Christian Johann Heinrich Heine (1797-1856), poeta romântico alemão, também conhecido pelo sarcasmo e ironia de seus ensaios, é autor de muitas obras, das quais Hannah Arendt destaca o “poema ‘Princesa Sabbath’ (‘Princess Sabbath’), a primeira de suas *Melodias Hebraicas*, [...] [no qual “retrata seu povo como um príncipe encantado transformado por feitiçaria em um cachorro”. Essa figura ridícula recobra, subitamente, a condição humana toda sexta-feira à noite e como príncipe recebe a noiva Sabbath e a saúda “com a tradicional canção nupcial ‘Lecha Dodi’”, bênção hebraica que é cantada na sinagoga na noite de sexta-feira (Cf. EsJ, 2016, p. 496). Arendt faz referência também a outro poema de Heine, “O deus Apolo” (*The God Apollo*), em que se narra “a história de uma freira que se apaixona por uma grande divindade [...]. [E,] depois de vagar por toda parte, ela descobre que o Apolo de seus sonhos existe no mundo real como o rabino Faibusch”, nada ortodoxo, de uma sinagoga em Amsterdã (Cf. Idem, p. 497-8). Um de seus poemas, “O Navio Negroiro” (*Das Sklavenschiff*), de 1853/54, retratando a situação de prisioneiros de um navio negroiro ancorado no Rio de Janeiro, foi base de inspiração para o famoso poema homônimo de Castro Alves (Cf. https://pt.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Heine).

⁴⁸⁰ Cf. EsJ, 2016, p. 509-10.

imprudente e despreocupada alegria de entreter e agradar às pessoas comuns, com as quais compartilha seu ostracismo social⁴⁸¹; o de Chaplin, sendo sempre o elemento “que é de qualquer maneira suspeito não [importa o que tenha feito,] [...] a ofensa que ele comete e o preço que ele paga”⁴⁸² serão sempre desproporcionais. Assim, pondo-se à margem da sociedade, vive na “situação ambivalente [...] [do] medo da lei, como se esta fosse uma força natural inexorável; e [da] imprudência familiar, irônica em face de seus agentes”⁴⁸³. Em síntese, conclui a autora, dois “párias sociais”⁴⁸⁴ que resistem em assumir a significação política de suas vidas e, dessa forma, “vivem à margem das leis e preferem delas se esquivar a enfrentá-las e transformá-las: acreditam em uma liberdade pré-social”⁴⁸⁵.

A esses, Hannah Arendt contrapõe o “pária consciente”⁴⁸⁶ de Bernard Lazare⁴⁸⁷. Sem dúvida, o mais inspirador aos olhos da pensadora. Enquanto Heine ilustra, pela analogia do pária com o poeta, a posição do judeu no mundo da cultura europeia, Lazare tem o mérito de abordar a referida posição no que toca à sua significação política⁴⁸⁸. Seu esforço é o de “trazer a questão judaica abertamente para a arena da política [...] [convencido de] que o que era necessário era instigar o judeu pária a uma luta contra o judeu *parvenu*”⁴⁸⁹, expressão para se referir aos “seus próprios ‘irmãos bem colocados’, que estão de alguma forma em conluio com os [elementos hostis de seu ambiente]”⁴⁹⁰. Comenta Arendt que, de acordo com a ideia de Lazare, o fundamental era que o judeu assumisse ser o porta voz do pária, que não fosse indiferente ou fugisse de enfrentar o mundo dos homens, “visto que é o dever de todo ser humano resistir à opressão”⁴⁹¹.

Politicamente falando, para Lazare importa compreender que “todo pária que se recusou a ser um rebelde foi parcialmente responsável por sua posição e, assim, pela mácula na

⁴⁸¹ Idem, p. 498.

⁴⁸² Ibid., p. 510.

⁴⁸³ EsJ, 2016, p. 510.

⁴⁸⁴ Idem, p. 495: “Em sua posição mesma de párias sociais, esses homens refletem o *status* político de todo seu povo”.

⁴⁸⁵ COURTINE-DENAMY, 2004, p. 52-3.

⁴⁸⁶ EsJ, 2016, p. 505: “[Pária consciente é] o judeu emancipado [que] deve acordar para uma apreensão de sua posição e, consciente dela, rebelar-se contra ela – o defensor de um povo oprimido. Sua luta por liberdade é parte e resquício daquilo em que todos os oprimidos da Europa devem se engajar para atingirem a libertação nacional e social”.

⁴⁸⁷ Idem, p. 495. Bernard Lazare (1865 — 1917), judeu, jornalista, crítico literário e poeta. Viveu na França do caso Dreyfus. Politicamente, alinhou-se ao anarquismo. Nos últimos anos de vida, tornou-se adepto do sionismo (Cf. www.anarquista.net/bernard-lazare/). Este “intelectual franco-judeu [...] foi talvez o maior influenciador na compreensão de Arendt das tradições judaicas e na forma dela compreender a luta judaica como sendo eminentemente política” (AGUIAR, 2017, p. 91).

⁴⁸⁸ Cf. EsJ, 2016, p. 504-5.

⁴⁸⁹ Idem, p. 505.

⁴⁹⁰ Ibid., p. 506.

⁴⁹¹ EsJ, 2016, p. 506.

humanidade que esta representou”⁴⁹². Dessa vergonha, portanto, outra saída não há que não a política⁴⁹³. Por conseguinte, o fator decisivo – eis a lição de Lazare – não era a existência do *parvenu* ou de uma elite dominante, mas “o fato de que o pária simplesmente se recusava a tornar-se um rebelde”⁴⁹⁴, a assumir-se como pária consciente, “a se responsabilizar pelas coisas que os homens fazem aos homens no mundo que eles próprios condicionam”⁴⁹⁵. Deixando de agir, entregando-se a um comportamento automático e inconsciente, o pária compromete a sua dignidade e acaba por se tornar não mais que “um dos suportes que sustentam uma ordem social da qual ele próprio está excluído”⁴⁹⁶.

A quarta figura de pária que Hannah Arendt analisa e que permite que, com ela, se perscrute outras “feições vivamente cambiantes”⁴⁹⁷ da verdade sobre a questão em discussão, reporta à “visão poética do destino do homem de boa vontade de Franz Kafka”⁴⁹⁸. Refere-se, aqui, precisamente, ao personagem central, K. – o agrimensor, de um dos seus últimos romances, *O castelo*⁴⁹⁹. No mundo retratado nessa narrativa, o seu herói, K., chega como um estranho – “O senhor não é do castelo, o senhor não é da aldeia, o senhor não é nada”⁵⁰⁰, diz a ele, em tom grave, a dona do Albergue da Ponte. Mas, contrastando com a escuridão, que quase nada permitia ver, da noite em que adentrara naquela aldeia, tomada pela fria e turva nevasca⁵⁰¹, seu objetivo era bem claro e definido: “estabelecer-se, tornar-se cidadão, construir uma vida,

⁴⁹² Idem, p. 507.

⁴⁹³ Numa crítica ao pária do Kafka de *Descrição de uma luta*, esta que é a “história mais antiga do poeta” (Idem, p. 512) – que pensa ser a inserção no mundo da beleza (da natureza ou da arte) uma forma de se livrar do ataque social ou político da realidade; em verdade, uma saída que mais não é que a deserção da realidade do mundo –, Arendt compreende, com Lazare, que “dessa vergonha não havia escapatória” outra, que a saída é pela política. Sendo os homens mais do que meros exemplares da espécie ou meros produtos da criatividade divina, cabe a eles uma responsabilidade política pelo mundo (Cf. Ibid., p. 507).

⁴⁹⁴ EsJ, 2016, p. 507.

⁴⁹⁵ Idem.

⁴⁹⁶ Ibid., p. 508.

⁴⁹⁷ Alusão ao pensamento de Kafka (Cf. nota 436, acima) que epigrafa o ensaio “Compreensão e política”, de Arendt (Cf. DP, 1993, p. 39).

⁴⁹⁸ EsJ, 2016, p. 495-6. Para esta abordagem, utilizar-se-á – além da obra *O castelo*, do escritor austríaco – de dois ensaios de Arendt: um de 1940, “O judeu como pária” (Cf. Idem, p. 493-523) e outro de 1944, “Franz Kafka: uma reavaliação” (Ens-I, 2011, p. 96-108).

⁴⁹⁹ *O castelo* (Título original: *Das Schloss*) é uma obra de 1922. Arendt também faz breve referência a uma outra figura de pária, presente em *Descrição de uma luta* (1904), a mais antiga história de Franz Kafka (Cf. nota 493, acima). A referida obra fala de um pária não judeu que vive numa sociedade “composta de ‘ninguéns’ – ‘Eu não fiz mal a ninguém, ninguém me fez mal; mas ninguém vai me ajudar, nada além de ninguém’ – e não tem, portanto, uma existência real” (EsJ, 2016, p. 512). Kafka descreve uma sociedade que, fingindo ser alguém (“real”), exclui o pária (tido como ninguém). Como compreende o contista, “a sociedade é um ninguém em traje a rigor” (Idem, p. 512, nota 6). A questão premente ali não passa, pois, por saber se a sociedade trata o pária decentemente ou não, mas “simplesmente saber se ela ou ele existem realmente. E o maior ferimento que a sociedade pode lhe infligir e lhe inflige é fazê-lo duvidar da realidade e da validade de sua própria existência, reduzi-lo aos seus próprios olhos ao status da insignificância” (Ibid., p. 513).

⁵⁰⁰ KAFKA, 2000, p. 47.

⁵⁰¹ Cf. Idem, p. 4.

casar, encontrar trabalho, ser um membro útil da sociedade”⁵⁰². Enfim, arremata Arendt, um típico judeu que anseia “a completa assimilação”⁵⁰³. E, como tal, “ele não quer nada além de seus direitos enquanto ser humano: casa, trabalho, família e cidadania”⁵⁰⁴, aquelas coisas a que todos os demais têm naturalmente. Em suma, o que ele busca é a indistinção, está interessado tão somente “em coisas que são comuns a toda a humanidade”⁵⁰⁵. Mas aí, justamente do que não se espera, é que “os problemas de K. começam porque apenas o Castelo pode atender a suas demandas; e o Castelo só o fará como um ‘gesto de favor’”⁵⁰⁶.

Resumindo, esse “típico homem de boa vontade [...] [que] não procura nada além desses direitos humanos mínimos”⁵⁰⁷, acima referidos, encontra-se no meio de uma situação dramática: como poderia ser possível ele aceitar, aquilo pelo qual alcançaria a almejada indistinção, na forma de um ato de favor do Castelo? Assim, recusando-se a aceitar favores – “Não, de maneira alguma - disse K. - Não quero favores do castelo, mas aquilo que é o meu direito”⁵⁰⁸ –, K. torna-se, aos olhos dos moradores da vila, realmente estranho, não só porque não pertence à aldeia, e não pertence ao Castelo, mas porque, além disso, é o único, entre os aldeões, a compreender que tudo o que é humano não é dádiva concedida de fora. Ele é estranho porque pleiteia, como direito, aquilo que os demais pensam seja concessão⁵⁰⁹. A trama segue e K., como num rito de iniciação ao qual resiste, escuta, de aldeões, o que poderia bem ser classificado como “uma série de contos sombrios e medonhos”⁵¹⁰, que narram as experiências vividas por moradores da aldeia em sua relação com o castelo, vivências acolhidas por estes como simples expressão de um destino frente ao qual não resta senão se curvar como vítimas passivas. Tudo isso soou, aos ouvidos de K., como Olga, irmã de Barnabás, fê-lo ver, como uma coisa “injusta e monstruosa, mas na aldeia [esta] é uma opinião inteiramente isolada”⁵¹¹.

Resultado: K. seguiu a perseguir o seu objetivo, mas sua luta dá em nada: “é uma coisa lastimável presenciar sua situação”⁵¹². Termina que ele, por assim dizer, morre por exaustão⁵¹³. Arremata Arendt: “O que ele se esforçou para alcançar estava além das forças de qualquer

⁵⁰² Ens-I, 2011, p. 99.

⁵⁰³ EsJ, 2016, p. 515.

⁵⁰⁴ Idem, p. 516.

⁵⁰⁵ Ibidem.

⁵⁰⁶ Ens-I, 2011, p. 99-100.

⁵⁰⁷ EsJ, 2016, p. 516-7.

⁵⁰⁸ KAFKA, 2000, p. 69.

⁵⁰⁹ Cf. Ens-I, 2011, p. 100.

⁵¹⁰ EsJ, 2016, p. 518.

⁵¹¹ KAFKA, *op. cit.*, p. 183.

⁵¹² Idem, p. 279.

⁵¹³ Cf. Ibid., p. 241.

homem singular”⁵¹⁴. Não que sua peleja tenha sido, assim, um fracasso total: serviu de exemplo para alguns poucos aldeões⁵¹⁵. A questão é que, ao buscar, na meta da indistinção, por uma igualdade natural, K. acabou por se descobrir enredado na desigualdade que, ao seu ritmo, arrasta a todos para o abismo do inumano⁵¹⁶. Arendt, em sua análise, leva à compreensão de que um tal empreendimento, enquanto não se configura como busca política da igualdade, portanto, da igualdade na diferença, desemboca, no máximo, na “ilusão de liberdade e humanidade”⁵¹⁷. Se um dia, porém, foi possível contentar-se com isso, não o é mais. Completa ela, sem rodeios: uma vida “despojada de significância política”⁵¹⁸, hoje, não tem mais sentido. Não dá mais para apostar na atomização e entregar-se à indiferença, como se nada tivesse a ver com o que está acontecendo. Enfim, não há saída que não seja política: é um engodo “contentar-se com tentar levar uma vida simples, decente”⁵¹⁹, sem se dar conta do complexo jogo da política e aí assumir sua parcela de responsabilidade pelo mundo. Depois de Auschwitz, “tornou-se claro que a ‘liberdade sem sentido’ do indivíduo somente abre caminho para o sofrimento sem sentido de todo seu povo”⁵²⁰.

K. acaba desembocando na exaustão porque “somente dentro da estrutura de um povo um homem pode viver como um homem entre homens, sem se exaurir”⁵²¹. Urge, pois, compreender-se como pessoa que, na partilha de um mundo comum, se descobre na pluralidade de uma teia de relações, na e pela qual emerge e afirma-se em sua singularidade, enquanto, com seus pares, pela experiência dialógica do discurso e pela capacidade humana da ação em concerto, assume sua responsabilidade pessoal e política pelo mundo. O exercício da cidadania, no isolamento, inexistente, como é sem efeito todo agir que, no âmbito do domínio público, não se articule politicamente. Fora do jogo do mundo não há ação que seja política e, muito menos, que tenha o poder da transformação deste em um mundo novo. Como toda ação política, a resistência é um empreendimento a muitas mãos. Responder pelo mundo só ganha real significado enquanto se configura como responsabilidade política pelo mundo. Daí, além de ater-se ao presente e jamais perder a esperança, é preciso ter a sensibilidade do poeta maior que, atento aos companheiros, foi capaz de intuir que eles “Estão taciturnos mas nutrem grandes

⁵¹⁴ EsJ, 2016, p. 520.

⁵¹⁵ Cf. Idem, p. 520-1.

⁵¹⁶ Cf. Ibid., p. 522.

⁵¹⁷ EsJ, 2016, p. 522.

⁵¹⁸ Idem.

⁵¹⁹ Ibid., p. 523.

⁵²⁰ EsJ, 2016, p. 522.

⁵²¹ Idem, p. 523.

esperanças / Entre eles, considero a enorme realidade / O presente é tão grande... [e, com sabedoria, termina por sugerir] Não nos afastemos muito, vamos de mãos dadas”⁵²².

4.3.3 Fazendo jus a uma herança: a via ético-política da refundação do mundo

Em seu ensaio “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política”, originalmente uma palestra proferida por Hannah Arendt na Associação Americana de Ciência Política, em 1954, há muito o que explorar no sentido de subsidiar o debate sobre a articulação de uma nova filosofia política que, para ela, passa pela “reformulação da atitude do filósofo diante do âmbito público [...] [e por] uma investigação da importância política do pensamento, isto é, do significado e das condições do pensar para um ser que nunca existe no singular”⁵²³, mas insere-se na pluralidade da rede de relações que constituem o mundo. No entanto, o que motiva a referência a este ensaio é uma outra questão que diz respeito à atitude dos que filosofam face ao que, como diz a própria pensadora, “está por trás de todas as filosofias a que nos referimos”⁵²⁴.

O pano de fundo a partir e em relação ao qual Arendt compreende deva o exercício do pensar articular-se é a experiência que, no caso, trata-se “[d]o puro horror dos acontecimentos políticos contemporâneos, a par das eventualidades ainda mais medonhas do futuro”⁵²⁵. Refere-se, a ensaísta, ao terror totalitário e à tendência protototalitária tão sub-repticiamente presente nas sociedades de massas da contemporaneidade. Fala-se, aqui, da tendência à deserção do espaço público e à superfluidade dos seres humanos, além da atmosfera geral em que o *tudo é possível* parece ser o que perfila o desejo não tão oculto que se verifica pelas vias (1) dos meios de comunicação de massa, com a exposição da intimidade e a espetacularização da violência, que concorrem para a redução da cultura a entretenimento *trash*; (2) do *marketing* econômico e político que a tudo transforma em objeto de consumo submisso à lógica voraz do ciclo metabólico vital, que não consegue ir além do horizonte dos interesses privados imediatos; (3) do avanço tecnocientífico que persegue, como a um trunfo, a onipotência do homem; (4) da virtualidade e sua virtualização das relações e do poder, dando à cidadania a expressão tosca da espetacularização; enfim, (5) da desmesura sempre incompatível com os limites da condição humana e com os contornos do domínio público.

⁵²² ANDRADE, 2006, p. 158.

⁵²³ Ens-I, 2011, p. 461.

⁵²⁴ Idem, p. 460-1.

⁵²⁵ Ibid., p. 460.

Hannah Arendt, cujo pensamento, desde a primeira hora, esteve comprometido em compreender o fenômeno totalitário e sua pretensão de instituir uma forma de domínio que acarreta o desprezo do mundo da política em sua inerente pluralidade e a negação da singularidade da pessoa em suas capacidades humanas de pensar, de julgar e de, na espontaneidade do querer⁵²⁶, agir em concerto, observa que, curiosamente, “nenhum dos filósofos tenha mencionado ou analisado filosoficamente esse pano de fundo da experiência”⁵²⁷ no qual se engendra o pensamento filosófico europeu do pós-guerra. Criticamente, analisa ela:

É como se, nessa recusa de admitir e tomar a sério a experiência do horror, os filósofos tivessem herdado a tradicional recusa em permitir ao âmbito dos assuntos humanos aquele *thaumadzein*, aquele assombro perante o que é tal como é, que, segundo Platão e Aristóteles, está no princípio de toda a filosofia, mas que mesmo eles haviam se recusado a aceitar como condição preliminar da filosofia política. Pois o horror atônito perante o que o homem é capaz de fazer, e o que o mundo é capaz de se tornar, está relacionado de várias maneiras com o assombro atônito da gratidão, do qual brotam as questões da filosofia⁵²⁸.

Arendt repara que, por mais que tenha ficado para trás uma tradicional filosofia política, ainda parecem vigorar, na abordagem do pensamento político atual, o que ela chamará de *noções ocultas de Platão*. É como se estivessem incrustados, na mentalidade ainda reinante, os ensinamentos dos antigos que ofusca, pela contemplação, o reino das questões políticas. Tais noções, dirá a pensadora, podem ser assim sintetizadas:

O fim último da política em geral e da ação em particular está além e acima da esfera da política. O objetivo pelo qual a ação política deve se orientar e o padrão pelo que pode ser julgada não são políticos em sua origem, mas advêm de um conjunto de experiências completamente diferentes e transcendentais. Fundamentalmente, a ação não é mais que a execução do conhecimento e, portanto, é secundário e, por conseguinte, inferior a ele. Por isso, é o “homem sábio” que é o “homem bom”. Finalmente, na versão aristotélica do platonismo, a ação política e o seu fim último têm, entre si, a mesma relação que se verifica entre a guerra e a paz, isto é, a finalidade da ação política não é apenas diferente da política em geral, é mesmo o seu oposto⁵²⁹.

Na firmeza que lhe é típica, Hannah Arendt quer enfatizar dois elementos importantes: primeiro, que a filosofia política não pode descolar-se do contexto dos assuntos humanos, do chão da experiência, lembrando que aí “o ponto fulcral da política [é] – o homem como ser de

⁵²⁶ Compreende-se aqui que, na perspectiva arendtiana, o “querer é, antes de mais nada, a faculdade de começar espontaneamente com os outros novos vínculos e está atrelada à natalidade humana, às possibilidades reveladoras do homem como ser singular” (AGUIAR, 2004, p. 261).

⁵²⁷ Ens-I, 2011, p. 461.

⁵²⁸ Idem.

⁵²⁹ Ens-II, 2018, p. 210 (tradução nossa). No original: “The ultimate end of politics in general and action in particular is beyond and above the political realm. The goal by which political action must take its bearings, and the standard by which it can be judged, are not political in origin but arise from an altogether different and transcending set of experiences. Action is fundamentally no more than execution of knowledge, and is therefore secondary as well as inferior to it. Hence, it is the ‘wise man’ who is the ‘good man’. Finally, in the Aristotelian version of Platonism, political action and its ultimate goal stand in the same relationship to each other as war and Peace, that is, the end of political action is not only different from politics in general, it is very opposite”.

ação”⁵³⁰; 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”⁵³¹. Isso é relevante, para Arendt, até porque, num contexto mais amplo, tão caótico⁵³², de ascendência de uma sociedade de massas que investe no isolamento e na atomização dos indivíduos, “as questões mais permanentes da ciência política e, em certo sentido, mais especificamente filosóficas – como: o que é política? Quem é o homem enquanto ser político? O que é liberdade? – parecem ter sido totalmente esquecidas”⁵³³.

Em sintonia com essas questões e atenta à tendência protototalitária das sociedades contemporâneas, Hannah Arendt propõe-se ao desafio de ressignificar o instituto da resistência. A ideia da resistência como possibilidade de exercício político legítimo é, propriamente, um constructo da filosofia política moderna. Encontra-se em John Locke a demarcação da defesa do direito de resistência, ponto crucial do seu pensamento político. Trata-se em Locke, esse poder de resistir ou de desobedecer a um poder arbitrário e ilegítimo, de um direito natural⁵³⁴. No entanto, para além da ambiguidade que subsiste em seu conceito de povo (população em geral ou proprietários burgueses?, para usar uma expressão dos anos 1.800), chama a atenção o seu discurso ambíguo sobre o direito de propriedade – ora aborda o conceito no sentido amplo, ora no sentido restrito; inicialmente, fala-se da propriedade limitada pelo trabalho ou dentro dos limites da lei natural, para, em seguida, eliminando tais limites da lei natural do direito natural individual à propriedade, torná-la ilimitada, pela introdução do artifício do dinheiro – que ele apresenta no capítulo V do seu *Segundo tratado sobre o governo*. Essa ambiguidade elástica que vai da afirmação do direito natural de todo homem à propriedade à justificação do direito natural à propriedade desigual e, mais ainda, à apropriação individual ilimitada, reverbera não só na existência de uma ambiguidade em sua concepção de Estado de Natureza, como também torna ambíguos os expedientes no interior da Sociedade Civil por ele

⁵³⁰ Ens-I, 2011, p. 449.

⁵³¹ Idem, p. 461-2.

⁵³² A preocupação de Arendt (Ibid., p. 449-50) é que, num contexto tão caótico, reforçado pelo misto contraditório de ruptura da tradição e de manutenção, pelo menos oculta, das noções de um pensamento político predominante nessa mesma tradição, a grande tentação é a de invocar “uma ‘ciência da ordem’, cuja essência é a ressubordinação do âmbito temporal-político ao âmbito espiritual [...]. O grande impulso é sempre trazer ordem às coisas deste mundo, que não podem ser apreendidas e julgadas sem que sejam regidas por algum princípio transcendente”.

⁵³³ Ens-I, 2011, p. 449.

⁵³⁴ A alusão ao direito a resistir a um poder ilegítimamente constituído, em Locke (1973), encontra-se, explícita ou implicitamente, presente em várias passagens do seu *Segundo tratado sobre o governo*, tais como os §§ 149 do capítulo XIII, 196 do capítulo XVI, o 198 do capítulo XVII, referência que se torna mais e mais destacada nos últimos capítulos desta sua obra.

teorizada⁵³⁵. Há, portanto, que se fazer reservas ao que é dito sobre a lei natural em Locke, o que, se não esvazia, pelo menos melindra o conceito lockiano do direito de resistência.

De qualquer forma, a desobrigação a obedecer ou a possibilidade de resistir a um poder arbitrário figurou, em Locke, como um direito que antecede, inclusive, a qualquer constituição civil-política da sociedade. A partir do século XIX, contexto da revolução industrial, a ideia de resistência desconectou-se do campo dos direitos para comprometer-se com o ideal da universalização do progresso econômico e tecnológico, visto como via de redenção, emancipação, libertação e senhorio do homem sobre a natureza e a história⁵³⁶. Dessa forma, a primazia da ideia de progresso ilimitado roubará a ênfase antes dada aos direitos políticos do homem: “A dimensão econômica adquire, assim, uma importância ontometafísica a partir da qual a resistência passa a ser organizada”⁵³⁷. Disso segue que, não obstante a tentativa de Hegel, nos delineamentos de seus *Princípios da filosofia do direito ou direito natural e ciência política*, de subordinar a mecânica da ordem econômica à esfera do político e seus fins⁵³⁸, o que será teoricamente marcante no contexto acima referido, é a sua filosofia da história, encampada por Marx que, nesse aspecto, foi seu inteiro discípulo. Por conseguinte, a atmosfera que reinará será a de – no embalo das filosofias da história, nascidas no século XIX, de extração hegelomarxiana e darwinista⁵³⁹ – exaltação de uma astúcia da razão ou de um determinismo do processo evolutivo de base biológica, que escreve certo por linhas tortas ou opera sob a lógica do mal menor pelo qual, ao fim, o todo ganha sentido, em detrimento da problemática dos direitos. E assim, insana e logicamente, “em nome da emancipação e progresso da humanidade ou da purificação da raça, justifica-se a morte de alguns indivíduos, grupos ou etnias. É o início de um fenômeno comum na contemporaneidade: a banalização do mal, a relativização da violência”⁵⁴⁰.

O que resulta daí, dessa bandeira da emancipação pela via da universalização do progresso como garantia da liberdade, é tão somente, para dizer resumidamente, que “essa perspectiva não só corrompeu a ideia de resistência como também os fundamentos da vida política”⁵⁴¹: o indivíduo ficou reduzido a uma peça da engrenagem do sistema econômico; a

⁵³⁵ Sobre a crítica à teoria do direito de propriedade em John Locke, cf. MACPHERSON, 2005, p. 196-219.

⁵³⁶ Cf. AGUIAR, 2004, p. 249.

⁵³⁷ Idem.

⁵³⁸ Cf. COSTA, 2004, p. 56-92.

⁵³⁹ Numa filosofia da história de extração hegelomarxiana, de inspiração iluminista, “a história representava a escalada da humanidade, por meio da superação de várias etapas, até sua plena realização. Por sua vez, a nova mentalidade da biologia e das filosofias da vida concebia a história como um processo em contínua evolução, que devia ser representado nos moldes das cadeias evolutivas das espécies animais” (JARDIM, 2011, p. 60).

⁵⁴⁰ AGUIAR, *op. cit.*, p. 249.

⁵⁴¹ Idem, p. 250.

política, a um meio para alcançar fins estratégicos; o poder, ao binômio domínio-violência. Quando Hannah Arendt compreende e articula que o sentido da política é a liberdade, está aí subentendida uma decisiva ruptura teórico-prática seja com a perspectiva de instrumentalização que, na desmesura das prerrogativas do *Homo faber*, extrapola o âmbito da fabricação e adentra no domínio dos assuntos humanos; seja com o prisma de exaltação do metabólico ciclo vital que, na desmesura da dinâmica – trabalhar e consumir, “consumir e esquecer”⁵⁴² – inerente ao horizonte do *Animal laborans*, apequena o universo das possibilidades do humano existir; seja ainda com uma certa direção atrelada a um pensamento metafísico, em sua configuração clássica ou sociologizada, que, na absolutização de um referencial universal de ordem abstrata ou terrena, mais impede do que faculta o exercício das capacidades humanas de pensar e de julgar autonomamente e de agir espontaneamente.

Voltando-se, pois, com Arendt, para o desafio da ressignificação do estatuto da resistência, há que ousar romper com o delírio de que há um fundamento último, absoluto, no qual se aporta a ação política, e, assim, compreender que “a resistência não se liga a um poder absoluto, não ambiciona instalar o reino do céu na terra, nem fabricar um tipo específico de homem, mas produzir espaços em que a continuidade humana possa ser experimentada na convivência entre os homens”⁵⁴³. Esse espaço-*entre* os homens, enquanto *locus* de desenvolvimento e expressão da liberdade e da espontaneidade humanas, é, portanto, o lugar do emergir da verdadeira experiência política que, insiste a pensadora, foge aos enquadramentos de uma perspectiva que insiste em reduzir a política a um meio a serviço de um fim superior. A obra arendtiana, na contramão de uma tal concepção, é um vigoroso aporte “no qual a abertura da alma em direção a um princípio transcendente [...] vê-se substituída pela abertura em direção à pluralidade”⁵⁴⁴.

Nessa linha, Hannah Arendt apostará no protagonismo de uma nova política por e para homens dados à afoiteza própria de um ser “que é em si um novo começo”⁵⁴⁵, capaz de novo sempre tornar o mundo. Urge, por conseguinte, compreender e vivenciar a política como o engendrar desse entrelaçado forjar de um *mundo comum* que, em sua pluralidade, acolhe e proporciona o emergir de singularidades e, simultaneamente, de *singularidades* que, nas capacidades humanas que lhes são próprias, constituem, preservam e se importam com um mundo, ao qual conferem sentido. Tais individualidades, no exercício autônomo do pensar e do

⁵⁴² QP, 1999, p. 27.

⁵⁴³ AGUIAR, 2004, p. 251.

⁵⁴⁴ COURTINE-DENAMY, 2004, p. 153.

⁵⁴⁵ QP, 1999, p. 43.

julgar, qualificam-se para, na pluralidade e na dialogicidade inerentes ao espaço-*entre* os homens, exercer, pela livre partilha das opiniões e pelo conseqüente agir em concerto, a responsabilidade pelo mundo. Responder pelo mundo é, destarte, o princípio. Resta decidir, dirá Arendt, “se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, [...] [assim, envidar esforços] para a tarefa de renovar um mundo comum”⁵⁴⁶.

Sendo a liberdade o sentido da política, o que é o mesmo que dizer que esta sem aquela “seria destituída de significado”⁵⁴⁷, importa lembrar que o “conceito de liberdade, pelo menos em seus aspectos políticos, é inconcebível fora da pluralidade, e essa pluralidade inclui não só várias maneiras, mas vários princípios de vida e de pensamento”⁵⁴⁸. Além disso, convém não esquecer que a liberdade se dá como a livre ação de indivíduos que, pelo milagre do iniciar, se permitem ser homens novos capazes de novo tornar o mundo das relações e instituições nas e pelas quais a própria liberdade se realiza. Por fim, num contexto em que a deserção da política e a superfluidade dos indivíduos ganha dimensões cada vez mais preocupantes, potencializando a possibilidade de reedição do mais vil e cruel ataque à liberdade humana, o empenho em favor do imprescindível resgate da dignidade da política passa pela acolhida e compreensão de que “a redescoberta da ação e a refundação do espaço público podem muito bem ser a nossa mais preciosa herança...”⁵⁴⁹ – no dizer poético do escritor René Char, como gostava de citar a própria Hannah Arendt – ...“Nossa herança [que] nos foi deixada sem nenhum testamento”⁵⁵⁰.

⁵⁴⁶ EPF, 2016, p. 247.

⁵⁴⁷ Idem, p. 192.

⁵⁴⁸ Ibidem; Cf. Ens-I, 2011, p. 452.

⁵⁴⁹ Ens-II, 2018, p. 218-9 (tradução nossa, modificada). No original, leia-se: “The rediscovery of action and the reemergence of a secular, public realm of life may well be the most precious inheritance”.

⁵⁵⁰ CHAR apud ARENDT (Ens – II, 2018, p. 219, tradução nossa). No original, leia-se: “‘*Notre héritage n’est précédé d’aucun testament*’ (Our inheritance was left to us by no testament)”.

5 CONCLUSÃO

“[...] continuamos inscientes do verdadeiro conteúdo da vida política – da recompensadora alegria que surge de estar na companhia de nossos semelhantes, de agir conjuntamente e aparecer em público; de nos inserirmos no mundo pela palavra e pelas ações, adquirindo e sustentando assim nossa identidade pessoal e iniciando algo inteiramente novo. Todavia, [...] toda essa esfera, não obstante sua grandeza, é limitada – ela não abarca a totalidade da existência do homem e do mundo. [...] E é somente respeitando seus próprios limites que esse âmbito, onde temos a liberdade de agir e de modificar, pode permanecer intacto, preservando sua integridade e mantendo suas promessas” (Hannah Arendt – Verdade e política)¹.

Dois serão os casos, aqui invocados como experimentos da imaginação, para falar do caminho feito nessa investigação e extrair alguns elementos de conclusão. Um bem que poderia ser real, o outro situa-se na categoria daquelas coisas que não deveriam encontrar lugar na realidade. O primeiro permite o alento de voltar ao personagem Antônio Balduino, que ganhou vida nas páginas do romance de formação de Jorge Amado. Com esse retorno à referida narrativa, o que se visa é destacar o papel fundamental da compreensão como via da reconciliação com a realidade. O segundo, com o qual se espera ressaltar a imprescindibilidade da exigência do juízo, reporta a certos tipos de dizeres que, vez ou outra, buscam lugar em certas práticas que, embora não se duvide, a princípio, de sua boa intenção, são muitas vezes equivocadas e concorrem para o comprometimento do próprio âmbito da política por desconsiderar os limites que lhe são inerentes.

Para dar início a esse experimento, é o caso imaginar uma cena com a qual bem se poderia encerrar o romance *Jubiabá*. Ela reporta ao momento culminante da morte do personagem central da obra, que deu de acontecer no exato instante em que ele ressurgiu no mundo como herói pelos versos do que ficou conhecido como o *Abc de Antônio Balduino*. Como é sabido, pelo menos no onírico universo nordestino, esses versos ganharam as ruas e ruelas dos arredores do Mercado Modelo de Salvador e, angariando fama, deram de desembestar por todas as bandas da Bahia onde, no desengonço de um fim de feira, é costume ver os homens, meio mal-amanhados pela lida do dia sob o sol escaldante, buscarem abrigo na penumbra dos botequins para, na inspiração de uma e outra dose de cachaça, processar os acontecimentos no voo da imaginação. Entre outras desventuras, conta o famoso *abc* que o “*negro valente e brigão [...] brigou com muito patrão... morreu de morte matada mas ferido*

¹ EPF, 2016, p. 325.

à traição”². Seguindo daí, talvez se possa, agora, imaginar que, embora não tenha visto aquele que covardemente o ferira a mando de um padrão ressentido qualquer, Balduino, ao cair ensanguentado, tenha tido a felicidade – se é que tem cabimento falar de um tal sentir numa hora cabulosa como essa em que a morte chega traiçoeira – de ser amparado pelos braços daquele que, na emoção do momento ou num furor poético repentino, ali mesmo traçara os versos do bendito *abc* e, dessa forma, possibilitara ao herói, no derradeiro momento de sua odisseia, a recompensadora satisfação de ouvir da boca do poeta a história de seus feitos e infortúnios.

Tal qual Ulisses, Baldo – que, menino, descera do morro do Capa-negro, tornara-se homem feito nas ruas da Bahia e, na performance das palavras e dos atos em companhia de seus pares estivadores, alçara ao palco da luta política – teve a chance, ainda que no precipício do último suspiro, de viver a catártica experiência de alcançar a compreensão do que em vida protagonizara. Foi justo assim, na retrospectiva que, em versos, lhe facultara o poeta da epopeia de sua vida, que o herói, enfim, nela perscrutava o sentido que lhe permitia reconciliar-se com o mundo no qual chegara como estrangeiro. Com os olhos rasos d’água e a nuance de um sorriso que se desenhava num rosto tomado pela dor, partiu Antônio Balduino da vida para no mundo reencontrar lugar pelo vislumbre que os poéticos versos de um *abc* são capazes de suscitar na imaginação que nos homens atija a memória.

Essa reconciliação com a realidade pela via da compreensão³ é a experiência de quem, como Baldo, emerge, em sua singularidade, na pluralidade do espaço-*entre* os homens e aí descobre, pelo tino de um senso de pertença, a responsabilidade pelo mundo como um privilégio. O privilégio de constituir e compartilhar com os outros e suas diferentes perspectivas a intrincada rede das vivências que se dão no âmbito do domínio público, no qual cada um, no usufruir da igualdade e da liberdade políticas que ali se conquista, sustenta a própria identidade pessoal e, na peleja de tornar-se visível, tem a oportunidade de exercer a sua “condição de humanidade, através da palavra expressa como ponto de vista e como possibilidade de se colocar no lugar do outro”⁴. E é dessa forma, situando-se na agonia das relações e forjando, corresponsavelmente, as condições de possibilidade da concertação da ação, que cada pessoa tem a oportunidade de ser início, de começar algo novo de modo a reencontrar, ainda que no vislumbre de um crepúsculo, a genuína alegria de “sentir-se em casa no mundo”⁵.

² AMADO, 2008, 323 (destaque nosso).

³ Cf. AUGUSTO, 2017, p. 115, nota 6.

⁴ BRAYNER, 2017, p. 194.

⁵ LFPK, 1993, p. 98.

No contraponto a um tal sentir, vem à memória os dias em que o terror totalitário, em sua crença de que *tudo é possível*, deu vez a um *não mundo* no qual só tinha lugar para esqualidos indivíduos, reduzidos a mortos-vivos ou, para dizer como Arendt, a horrendas marionetes com rostos de homens sem-mundo, vagando sob a terrificante situação de nem sequer poderem contar com o acaso para os proteger⁶. Ante o descalabro da desmundanidade, patrocinado pela inédita dominação total, a velha tradição do pensamento ocidental com suas metanarrativas, não dando conta de decodificar o que, no horror, ganhou realidade, ficou emudecida frente aos novos desafios que reclamavam compreensão. A eloquência do seu silêncio tornara surdos os que se mantiveram presos aos seus esquemas lógicos, de modo que se tornou caso de urgência maior articular novas narrativas que redimensionassem o ouvir e dessem voz a novas perspectivas compreensivas que não perdessem de vista a particularidade dos eventos, a singularidade das pessoas e a pluralidade do domínio onde os homens, mobilizados pelo mundano princípio do amor ao mundo, inserem-se como atores e espectadores.

A considerar que está na ordem do dia o *desmundo* de uma Cultura que – tornada subpasta do Turismo e, portanto, oficialmente reduzida a entretenimento – deu vez à tentativa de reedição da retórica nazista de nada menos que um Goebbels⁷, hoje é o tempo em que a aberração totalitária pode voltar a encontrar lugar no mundo dos homens. E, nessa encruzilhada entre passado e futuro, o presente também se coloca como o tempo-lugar que reclama um *pensamento sem corrimões* que, na ousadia do alargar da mentalidade que se opera no *julgar sem critérios*, seja capaz de reconciliar pensamento e mundo, filosofia e política, teoria e prática, espectador e ator, dando lugar à possibilidade sempre aberta de uma ação política que, livre das prefixadas demarcações ideológicas que se travestem em cândidas utopias, seja *o começo espontâneo de algo novo*.

Hannah Arendt, para quem a experiência do terror totalitário foi real e dolorosa, construiu a sua obra no embate com este tempo – que ainda se chama hoje! – em que tal descalabro pode, de fato, voltar a ter lugar. Ela entregou-se à paixão do compreender nas circunstâncias não só imprevisíveis, mas notadamente ambíguas de uma sociedade que tem oscilado entre a consciência da ausência de verdades transcendentais e a propensão em querer – em sua ânsia por ordem, seja ela qual for – submeter o domínio público a parâmetros extrínsecos

⁶ Expressão inspirada em letra da música “Epitáfio”, de autoria de Sérgio Britto (Cf. 2003, 1CD, faixa 6).

⁷ Paul Joseph Goebbels foi Ministro da Propaganda na Alemanha Nazista, entre 1933-1945. Refere-se, aqui, ao discurso proferido em 16 de janeiro de 2020 pelo então Secretário Especial da Cultura do governo Bolsonaro Roberto Alvim (Cf. GÓES; ARAGÃO; SOARES, oglobo.globo.com/cultura, 2020).

a ele, por nítido preconceito em relação à atividade política. Nesse contexto, compreender tornou-se, para ela, um exercício também auto-implicativo de dar-se conta das concepções que amarram o pensar aos esquemas da doutrinação ideológica, dispensam a autonomia do julgar e reduzem o agir ao mero comportar-se. Compreender é, na perspectiva que assumira em vida, um modo próprio de manter sua lealdade à realidade e de, assim, resistir à tentação da alienação do mundo, a qual patrocina a deserção da política por parte de indivíduos atomizados que vivem como se nada no mundo lhes dissesse respeito.

Em sua trajetória, a pensadora não poupou esforços em busca dos recursos teóricos adequados para a compreensão da natureza singular da ruptura totalitária, almejando, pela via interpretativo-compreensiva que construía, reconciliar-se com um mundo em que tais eventos tornaram-se possíveis e, desse modo, conferir sentido à luta contra a dominação totalitária e novo impulso ao engajamento em favor de alternativas capazes de restaurar o sentido da política⁸. Nessa direção, ao perscrutar as significações subjacentes à perda do espaço público, esse âmbito do exercício da palavra e da ação pelo qual os homens se revelam como seres do mundo e desvelam o mundo em seus múltiplos modos de ser, Hannah Arendt divisou no desafio da refundação do mundo o mote para o ensaio político de um pensamento que, ao se dedicar a pensar em maneiras de renovar e de cuidar do mundo comum⁹, constituiu-se como caminho político-reflexivo que incita a contestação e a resistência a tudo que nega a dignidade da política, cuja razão de ser é a liberdade. Nessa articulação da via da compreensão com a ideia de liberdade, a sua obra acaba por ser um convite a discernir que a combinação do caráter aberto da natureza humana com a indeterminação de sua história, que torna possível a dominação totalitária, é a que também faculta o seu oposto, a liberdade¹⁰, que se engendra e ganha concretude na ação política.

Tal como a ação, o exercício do juízo político, isto é, de pôr em questão o que acontece ou o que se faz e se diz desde o horizonte de um pensamento que se põe no lugar do outro, situando-se politicamente, é uma exigência que se coloca no caminho de vivência de uma ética da responsabilidade política pelo mundo. Uma tal exigência, sabe Arendt por experiência própria, cobra do agente judicante a abertura ao confronto saudável das opiniões, embora o preço possa ser, muitas vezes, o da amarga incompreensão. De qualquer forma, não há como esquivar do exercício do juízo, a não ser comprometendo a significação da ação política. Além de que não dá para fazer vistas grossas ao fato de que, nas circunstâncias imprevisíveis e, tantas

⁸ Cf. MAGALHÃES, 2001, p. 51.

⁹ Cf. BÁRCENA, 2006, p. 144.

¹⁰ Cf. BIGNOTTO, 2001, p. 45.

vezes, dúbias do cotidiano, é preciso assumir posicionamentos tendo à disposição apenas a possibilidade de um pensamento sem corrimões¹¹. De modo que não há como fazer frente à urgência de se “assumir a responsabilidade por nossas vidas políticas”¹² sem o exercício da faculdade de julgar. Restaria tão somente a opção de abandonar a esfera pública, desresponsabilizar-se do mundo comum, cair na impessoalidade, abrindo mão de sua singularidade e, por fim, voltar para o Jardim da infância.

Dito isto, é preciso, no entanto, enfatizar que a exigência do posicionamento político não pode desconsiderar, como pondera Arendt na epígrafe acima, que a esfera da política, onde se experimenta a liberdade da ação e da transformação do mundo, tem seus próprios limites e só os respeitando é que tal esfera preserva sua integridade e mantém suas promessas. Assim, vale alertar que, além dos chavões fascistas da extrema direita que dia sim, outro também atordoam a cena política nacional, não é incomum também encontrar pessoas que, no ardor dos seus ideais libertários, publicizam seus jargões que, embora soem críticos, expressam apenas posições politicamente questionáveis que acabam por assumir os contornos de proposições, muitas vezes, protototalitárias. Seguindo, pois, no experimento do imaginar, traz-se aqui, a título de exemplo, a seguinte frase de efeito: *Tudo é política, inclusive seu silêncio conivente disfarçado de neutralidade*. A princípio ou pelo menos enquanto sobre a mesma não se pensa, esta afirmação parece crítica e certa. Contudo, uma vez que se livre do primeiro e sedutor impacto, não há como não lembrar que nazistas e stalinistas, pensando exatamente dessa forma, que *tudo é política*, acharam de promover, na primeira metade do século passado, o que entenderam ser a hiperpolitização das relações. Mas, o que, de fato, se deu, por fim, naquele contexto? Promoveram, isto sim, uma brutal despolitização do domínio público pela negação da pluralidade humana e pelo extermínio da singularidade da pessoa. Descaracterizaram a esfera pública e invadiram de tal maneira a esfera da privacidade que, todo espaço – público ou privado e suas respectivas relações institucionais ou interpessoais – foi instrumentalizado abruptamente.

Esse caminho – que perdeu a compreensão de que, não obstante sua grandeza, a esfera política é limitada e, por conseguinte, não abarca a totalidade da existência do homem e do mundo – tende a levar aqueles que o trilham ou nele se deixam tomar pela fantasia de uma utopia que, em geral, trata os eventos “à revelia da subjacente realidade fenomênica”¹³, ao flerte com as soluções de viés totalitário. Estas, por sua vez, em sua tendência a reduzir os homens à

¹¹ Cf. HAYDEN, 2014, p. 178.

¹² BERNSTEIN, 2018, p. 118 (Tradução nossa). No original, leia-se: “[...] to take responsibility for our political lives”.

¹³ EPF, 2016, p. 41.

apolítica igualdade biológica de membros da espécie ou simplesmente a peças de uma engrenagem, reportam, em última instância, a uma lei suprema da natureza ou exaltam a uma inexorável lei do movimento histórico. A questão é que quando tudo é política, nada é política: os limites ou fronteiras que delimitam o espaço do político são os mesmos que o protegem da *hybris*, a desmedida que confunde o privado e o público, negando simultaneamente aos dois.

Não poucos são os discursos, slogans, jargões ou palavras de ordem que, de uma maneira ou de outra, esbarram nessa situação de não respeitar as condições de exercício da política ou de não reconhecer a demarcação dos seus limites. Muitas podem ser as razões, inclusive de variados matizes ideológicos, que levam a isso. O curioso é que o indivíduo segue no exercício do pensamento crítico até o momento em que assume uma posição ideológica e, uma vez que se chega aí, dispensa-se de continuar a pensar, como quem encontrou a clarividente explicação de tudo. Socraticamente se poderia dizer que é como se ele se dispensasse de pensar e discutir até o fim (*dialegesthai*). Mas o fato é que se mina a experiência do juízo político ao dar a este as prerrogativas do juízo determinante que não pressupõe, como aquele, a condição humana da pluralidade e, por conseguinte, não “requer uma comunidade diversa de iguais que desenvolve, troca, compartilha e critica as reivindicações e opiniões uns dos outros”¹⁴.

De acordo com a perspectiva arendtiana, o juízo político “é o outro lado de uma compreensão da atividade política baseada na ideia de ação”¹⁵, esta acolhida em sua acepção performática, agonística e não-soberana. Em sendo assim, a atividade de julgar, como já argumentado, é indispensável para uma ação política significativa do mesmo modo que, fora do horizonte do domínio público, o juízo político não se justifica e nem mesmo se engendra. Como demonstra Hannah Arendt em sua teoria do juízo, é enquanto membros de uma comunidade política que os que se dedicam à faculdade de julgar imaginam, delineiam e comunicam suas perspectivas e experiências com os outros. No entanto, embora o juízo seja indispensável para uma autêntica existência política, a pensadora tem bem consciência do quão desconcertante é a sua deterioração no seio das contemporâneas sociedades de massas¹⁶.

O percurso reflexivo acima feito pela mediação do que se tratou por experimentos da imaginação buscou, inicialmente, destacar o papel fundamental da compreensão para uma abordagem que se articula na perspectiva arendtiana. Nessa linha, cabe ressaltar que a reconciliação com a realidade pela via da compreensão nada tem a ver com o empreendimento

¹⁴ HAYDEN, 2014, p. 167 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] requires a diverse community of equals who develop, exchange, share and critique each other’s claims and opinions”.

¹⁵ AGUIAR, 2019, p. 413.

¹⁶ Cf. HAYDEN, *op. cit.*, p. 167-8.

intelectual de enquadramento da realidade, subordinando-a a princípios universais. A reconciliação com a realidade que se alça pela via da compreensão não é aquela que se alcança pela atenuação dos fatos e seus significados ou pela negação dos mesmos ou ainda pelo vergar resignado ante a inevitabilidade dos acontecimentos. Longe disso, a via da compreensão implica que se encare a realidade, espontânea e atentamente, e a ela resista¹⁷. É caminho que se trilha na resistência a todos os apelos que, explícita ou implicitamente, reportam à necessidade histórica ou a uma causalidade única e incontornável qualquer que mais não fazem do que dispensar os homens da imprescindível responsabilidade pelo mundo e pelo que nele se tornam.

A via da compreensão é tão importante quanto o movimento, destacado posteriormente, de um pensar que, no exercício do juízo político pelo alargar da mentalidade, põe-se junto aos outros para articular e implementar ações e se responsabilizar pelos seus desdobramentos¹⁸. O que se buscou destacar aqui, como se realçou ao longo do presente trabalho, é que as imbricações ético-políticas de ação, pensamento e juízo, que permitem entrever uma perspectiva ética na obra de Hannah Arendt, reportam, afirmam e dão expressão ao subjacente entrelace de singularidade e de responsabilidade que, atravessando todo o pensamento arendtiano, confere ao mesmo um modo genuíno de articular-se. Será, pois, na *singularidade única e intransferível de quem se responsabiliza pelo mundo comum* que a abordagem da autora encontrará, em última instância, o suporte da ação política, o arrimo para o desdobrar do pensamento como exercício de compreensão do que acontece e a base para a articulação e sustentação de sua teoria do juízo político.

A concepção arendtiana de uma singularidade que se constitui enquanto se coloca na visibilidade e pluralidade do espaço público e aí se distingue, portanto, que emerge na medida em que se situa no espaço-*entre* os homens e com eles constitui o mundo e compartilha da responsabilidade pelo que é comum, contrapõe-se à concepção predominante na modernidade. Esta, desvinculando humanidade e mundanidade, reduziu a singularidade a produto da introspecção, apartando-a da experiência de pertencimento ao mundo, pela qual se vislumbra, no privilégio da responsabilidade, a possibilidade de singularizar-se enquanto humano ser do mundo. Acrescente-se a isso o fato de que Hannah Arendt forjou suas concepções num contexto em que se promoveu a atomização e homogeneização do indivíduo, implementou a superfluidade e descartabilidade do ser humano e articulou a atroz negação da mundanidade, da pluralidade e da liberdade. Do que se conclui que, na perspectiva interpretativo-compreensiva da mirada ético-política arendtiana, as concepções de singularidade e de

¹⁷ Cf. OT, 2000, p. 12; 21.

¹⁸ Cf. GARCIA, 2001, p. 151.

responsabilidade em seu entrelace ganham os contornos da contestação e da resistência, dando à obra da pensadora uma pegada genuinamente crítica e inovadora.

Consequentemente, singularizar-se e responder pelo mundo significa concretamente combater, contestar, resistir e agir: combater a opressão e a violência, a negação da liberdade e da pluralidade, o preconceito contra a política e a cultura da funcionalização da ação; contestar as atitudes que patrocinam a dispensa do pensar e a recusa do julgar e estimulam a deserção do espaço público e a demissão da responsabilidade pessoal e política pelo mundo; resistir à *idiotia* e à alienação do mundo, às práticas fascistas e aos credos racistas. Como toda ação política, cabe lembrar que essa resistência é um empreendimento a muitas mãos. De modo que responder pelo mundo só ganha real significado enquanto se configura como responsabilidade política pelo mundo, o que implica a articulação dos pares e a concertação da ação que, por sua vez, fazendo jus a uma “herança [que] nos foi deixada sem nenhum testamento”¹⁹, como gostava de recordar a própria Arendt, pressupõe o empenho na direção da refundação do espaço público.

Nesse momento em que as cartas estão postas sobre a mesa²⁰, resistir a tempos tão sombrios subentende a decidida ousadia de – no exercício compreensivo do pensar, no operar intersubjetivo do julgar e na concertação do agir – trilhar os caminhos de uma nova cultura e organização política para que um mundo novo possível encontre lugar entre os homens. Como fazer isso ou por onde seguir?! Bem, não dá para servir-se do arcabouço teórico arendtiano como um receituário nem se utilizar das análises da teórica para prever os acontecimentos. Nada seria mais incoerente com a maneira de Arendt pensar os acontecimentos políticos e a própria história. Não se pode perder de vista a centralidade do valor da liberdade e o caráter de novidade inerente à ação humana, como tão bem compreendeu a pensadora. E, como ela mesma pontua no “Prólogo” d’*A condição humana*, as respostas a tais questões ou preocupações que “concernem à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos [...] jamais poderiam se basear em considerações teóricas ou na opinião de uma só pessoa, como se lidássemos aqui com problemas para os quais só existe uma solução possível”²¹. O que talvez se possa discernir com a autora – e esta é uma das razões que torna relevante e de apelo atual a leitura de sua obra – é uma perspectiva. Como sugere Heloísa Starling, em nota introdutória à última coletânea de ensaios de Hannah Arendt publicada no Brasil,

Podemos recorrer aos escritos de Arendt para pensar com eles e, com sorte, encontrarmos as perguntas que precisam ser feitas, tanto para avaliarmos a oportunidade de produzir uma mudança que reinvesta de sentido o espaço da palavra

¹⁹ Ens – II, 2018, p. 219 (tradução nossa). No original, leia-se: “[...] inheritance was left to us by no testament”.

²⁰ Cf. RJ, 2010, p. 143.

²¹ CH, 2017, p. 6.

e da ação – o mundo público, o campo da política –, quanto para manter aceso um clarão de liberdade no meio da escuridão. Afinal, a história ainda não terminou. Contudo, os tempos são sombrios; existe o risco da democracia brasileira entrar em colapso²².

No estilo ensaístico que lhe foi próprio, Hannah Arendt buscou ater-se aos acontecimentos, almejando perscrutar, sempre na trajetória de uma experiência viva, suas significações subterrâneas. Ela dedicou especial atenção aos vetores corroboradores da alienação do mundo em suas múltiplas facetas, todas concorrendo para destituir o mundo comum de sua inerente mundanidade, horizonte imprescindível de realização da condição humana de um ser que se engendra pelo entrelaçar de singularidade e responsabilidade. E se ousou, em sua criatividade, articular novas possibilidades interpretativo-compreensivas de espectar o mundo e de abordar os assuntos humanos, foi sempre no sentido de instigar o resgate da dignidade da política. Inclusive, é nessa perspectiva que a pensadora retoma o passado: em seus exercícios narrativos – que se deslancham sempre à luz das provocações do presente, procurando atentar-se para as vozes singulares pelas quais “aqueles eventos que a tradição recusou, preteriu, eclipsou”²³ têm muito a dizer à atualidade – Arendt deixou-se impulsionar pelo real desejo e pelo firme propósito de privar o presente da “paz descuidada da complacência”²⁴.

Enfim, na urgência de quem se deixa arrebatado pela perplexidade (*thaumázein*) que mobiliza o pensamento, ela jamais cedeu à tentação encantatória das metanarrativas. Ao contrário, ciente de que seu tempo traz a marca da ruptura do fio da tradição, Hannah Arendt buscou, por outras trilhas narrativas – evocadas no percurso dessa investigação que, por ora, encerra –, compreender a cena política contemporânea, cujo horizonte está 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”²⁵. A “teórica dos começos”²⁶, cujo pensar recusa a trivialidade, em sua cassândrica vocação de, pelas ideias que defendeu e pelos posicionamentos que assumiu, soar como destoante desatino aos ouvidos dos muito apegados e acomodados a suas matrizes ideológicas, não se furtou à ousadia de ensaiar suas “narrativas do inesperado”²⁷, nas quais a confiança na capacidade humana de começar espontaneamente algo novo manteve-se inabalável.

²² STARLING, 2018, p. 18.

²³ Idem, 2001, p. 255.

²⁴ HTS, 2008, p. 209.

²⁵ BIGNOTTO, 2013, p. 189.

²⁶ CANOVAN, 2017, p. LI.

²⁷ Idem.

REFERÊNCIAS

Textos de Hannah Arendt:

ARENDR, 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 dignidade da política: ensaios e conferências**. Tradução de Helena Martins e outros. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **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.

_____. Basic moral propositions. In: **Lectures**, 1966, University of Chicago, Hannah Arendt's Papers, The Manuscript Division, Library of Congress, container 46.

_____. **Compreender: Formação, exílio e totalitarismo**. Ensaio (1930-1954). Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

_____. **Crises da República**. Tradução de José Volkmann. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

_____. **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, 2016.

_____. **Escritos Judaicos**. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro; Luciana Garcia de Oliveira; Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarilys, 2016.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

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

_____. **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.

_____. **Rahel Varnhagen**: a vida de uma judia alemã na época do Romantismo. Tradução de Antônio Trânsito; Gernot Kludasch. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

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

_____. **Sobre a revolução**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cia. das Letras, 2013.

_____. **Sobre a violência**. Tradução de André Duarte. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2013.

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

_____. Trabalho, obra, ação. Tradução de Adriano Correia. In: CORREIA, A. (Org.). **Hannah Arendt e A condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006. p. 341-368.

ARENDDT, 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.

ARENDDT, H.; MCCARTHY, M. **Entre amigas**. A correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarthy. Org. e Introd. Carol Brightman. Tradução de Sieni Campos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

Textos sobre Hannah Arendt:

ADEODATO, J. M. L. **O problema da legitimidade**. No rastro do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

ADLER, L. **Nos passos de Hannah Arendt**. Tradução de Tatiana Salem Levy; Marcelo Jacques. 5. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

AGUIAR, O. A. A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt. **O que nos faz pensar**, [S.l.], v. 19, n. 28, p. 131-144, dez. 2010.

_____. A categoria de condição humana em Hannah Arendt. In: CORREIA, A. (Org.). **Hannah Arendt e A condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006. p. 75-91.

_____. A dimensão ética da desobediência civil. In: AGUIAR, O. A.; BATISTA, J. E.; PINHEIRO, J. (Orgs.). **Olhares contemporâneos**: cenas do mundo em discussão na universidade. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2001. p. 102-111.

_____. A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política. In: DUARTE, A.; LOPREATO, C.; MAGALHÃES, M. B. (Orgs.). **A banalização da violência**:

a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004. p. 247-261.

_____. Condición humana. In: PORCEL, B.; MARTÍN, L. (Comp.). **Vocabulário Arendt**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 29-43.

_____. **Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt**. Fortaleza: UFC Edições, 2001a.

_____. Hannah Arendt e o direito I. **Argumentos – Rev. de Filosofia**, Fortaleza, ano 9, n. 18, p. 87-94, jul./dez. 2017.

_____. Hannah Arendt e o direito (Parte II): o *outlaw* e o direito a ter direitos. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 143, p. 403-415, ago. 2019.

_____. Juízo, gosto e legitimidade em Hannah Arendt. *Philosophos*, ano 8, n. 2, p. 251-271, jul./dez. 2003.

_____. 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.

ALMEIDA, V. S. **Educação em Hannah Arendt**. Entre o mundo deserto e o amor ao mundo. São Paulo: Cortez, 2011.

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

_____. Totalitarismo e desmundanização liberal. **Pensando – Rev. de Filosofia**, Teresina, v. 9, n. 17, p. 156-173, 2018.

AMIEL, A. **A não-filosofia de Hannah Arendt**. Revolução e julgamento. Tradução de João C. S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

ARAÚJO, L. C. A faculdade do pensar e o espectador arendtiano: desdobramentos de *A condição humana*. In: CORREIA, A. (Org.). **Hannah Arendt e A condição Humana**. Salvador: Quarteto, 2006. p. 285-302.

ASSY, B. **Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt**. São Paulo: Perspectiva; Instituto Norberto Bobbio, 2016.

_____. “Fases privadas em espaços públicos”. Por uma ética da responsabilidade. In: ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 31-60.

_____. Uma personalidade ética: a singularidade de *quem* somos. In: CORREIA, A.; NASCIMENTO, M. (Orgs.). **Hannah Arendt**. Entre o passado e o futuro. Juiz de Fora: UFJF, 2008. p. 135-147.

AUGUSTO, M. L. Hannah Arendt: suíte política para *tempos sombrios*. In: CARVALHO, J. S. F.; CUSTÓDIO, C. O. (Orgs.). **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017. p. 113-120.

BAGEDELLI, P. Natalidad. In: PORCEL, B.; MARTÍN, L. (Comp.). **Vocabulario Arendt**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 109-124.

BÁRCENA, F. **Hannah Arendt: uma filosofia de la natalidad**. Barcelona: Herder, 2006.

BEINER, R. Hannah Arendt – sobre “O Julgar”. In: ARENDT, H. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 85-141.

BERNSTEIN, R. J. **Why read Hannah Arendt now**. Cambridge; Medford, MA: Polity Press, 2018.

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.

_____. O totalitarismo hoje? In: AGUIAR, O. A. et al. (Orgs.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. p. 37-46.

BIRULÉS, F. **Una herencia sin testamento: Hannah Arendt**. Barcelona: Herder, 2007.

BRAYNER, F. H. A. Educar para o julgamento (Estética, política e educação). In: CARVALHO, J. S. F.; CUSTÓDIO, C.O. (Orgs.). **Hannah Arendt: a crise na educação e o mundo moderno**. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017. p. 187-196.

_____. O clichê: notas para uma derrota do pensamento. Por uma consciência ingênua. **Educação & Realidade**, Porto Alegre, v. 39, n. 2, p. 557-572, abr./jun. 2014.

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.

CASANOVA, M. Do domínio do impessoal à banalidade do mal. In: DUARTE, A.; LOPREATO, C.; MAGALHÃES, M. B. (Orgs.) **A banalização da violência: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 321-331.

CHAVES, R. **A capacidade de julgar**. Um diálogo com Hannah Arendt. Goiânia: Ed. da UCG, 2009.

CORREIA, A. Amizade e política. In: SIVIERO, I.; ROSIN, N. (Orgs.). **Hannah Arendt: diversas leituras**. Passo Fundo: IFIBE, 2010. p. 11-26.

_____. Apresentação. In: _____ (Org.). **Hannah Arendt e A condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006. p. 7-9.

_____. A vitória da vida sobre a política. **Cult – Rev. Brasileira de Cultura**, São Paulo, n. 9, ano 21, p. 36-39, jan. 2018.

_____. **Hannah Arendt e a modernidade**. Política, economia e a disputa por uma fronteira. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. Natalidade e *amor mundi*: sobre a relação entre educação e política em Hannah Arendt. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 36, n. 3, p. 811-22, set./dez. 2010a.

_____. O desafio moderno. Hannah Arendt e a sociedade de consumo. In: MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (Org.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: UFMG, 2001. p. 227-245.

_____. O pensar e a moralidade. In: _____ (Coord.). **Transpondo o abismo**. Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 139-157.

_____. O significado político da natalidade. In: CORREIA, A.; NASCIMENTO, M. (Orgs.). **Hannah Arendt**. Entre o passado e o futuro. Juiz de Fora: UFJF, 2008. p. 15-34.

_____. “Pensar o que estamos fazendo”. In: ARENDT, H. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 12. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a. p. XIII-XLIX.

_____. Totalitarismo – o filho bastardo da modernidade. In: **IHU – Rev. do Instituto Humanitas Unisinos**, n. 438, ano XIV, 24 mar 2014b, p. 16-18.

_____. Uma nova face do mal. In: CHAVES, R. **A capacidade de julgar**. Um diálogo com Hannah Arendt. Goiânia: Ed. da UCG, 2009. p. 185-191.

COSTA, E. F. O pensamento de Enrique Dussel: um olhar crítico pelo prisma arendtiano. **Perspectiva Filosófica**, Recife, v. 44, n. 2, p. 14-37, 2017.

COURTINE-DENAMY, S. **Hannah Arendt**. Tradução de Ludovina Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. **O cuidado com o mundo**. Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos. Tradução de Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

CUSTÓDIO, C. O. Apontamentos sobre a relação entre as concepções de educação e pensamento em Hannah Arendt. In: CARVALHO, J. S. F.; CUSTÓDIO, C. O. (Orgs.). **Hannah Arendt**. A crise na educação e o mundo moderno. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2017. p. 197-210.

DECCA, E. A crise da razão na modernidade. In: DUARTE, A.; LOPREATO, C.; MAGALHÃES, M. B. (Orgs.). **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 287-294.

DI PEGO, A. **Política y filosofía en Hannah Arendt**. El camino desde la comprensión hacia el juicio. Buenos Aires: Biblos, 2016.

_____. Totalitarismo. In: PORCEL, B. y MARTÍN, L. (Comps.). **Vocabulario Arendt**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016a. p. 195-209.

DRUCKER, C. Arendt e a esquerda brasileira. In: AGUIAR, O. A. et al. (Orgs.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. p. 131-146.

_____. Sociologia do populismo e pensamento político. In: CORREIA, A. (Coord.). **Transpondo o abismo**. Hannah Arendt entre a filosofia e a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 100-118.

DUARTE, A. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: _____. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993. p. 109-139.

_____. Hannah Arendt e a apropriação política de Heidegger. In: SOUZA, R. T.; OLIVEIRA, N. (Orgs.). **Fenomenologia hoje II**. Significado e linguagem. Porto Alegre: Edipucrs, 2002. p. 103-117.

_____. Hannah Arendt e a biopolítica: a fixação do homem como *animal laborans* e o problema da violência. In: CORREIA, A. (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006. p. 147-161.

_____. **O pensamento à sombra da ruptura**. Política e filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. Pensamento em diálogo. **Cult – Rev. Brasileira de Cultura**, São Paulo, n. 9, ano 21, p. 40-44, jan. 2018.

_____. Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt: uma reconsideração. In: ARENDT, H. **Sobre a violência**. Tradução de André Duarte. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. p. 131-167.

_____. **Vidas em risco**. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

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.

ENTRÈVES, M. P. **The political philosophy of Hannah Arendt**. London; New York: Routledge, 2001.

FRY, K. A. **Compreender Hannah Arendt**. Tradução de Paulo Ferreira Valério. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. Natality. In: HAYDEN, P. (Ed.). **Hannah Arendt: Key Concepts**. London; New York: Routledge, 2014. p. 23-35.

GARCIA, C. B. Arendt: iluminações de uma obra no mundo. In: In: AGUIAR, O. A. et al. (Orgs.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. p. 147-156.

GRAY, J. G. The Abyss of Freedom – and Hannah Arendt. In: HILL, M. A. **Hannah Arendt**. The recovery of the Public World. New York: St. Martin's Press, 1979. p. 225-244.

HAROCHE, C. Reflexões sobre a personalidade não totalitária. Trad. Jacy Alves de Seixas. In: DUARTE, A.; LOPREATO, C.; MAGALHÃES, M. B. (Orgs.). **A banalização da violência**: a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004. p. 295-308.

HAYDEN, P. Arendt and the Political power of judgement. In: _____. (Ed.). **Hannah Arendt: Key Concepts**. London; New York: Routledge, 2014. p. 167-184.

HERZOG, A. Responsibility. In: HAYDEN, P. (Ed.). **Hannah Arendt: Key Concepts**. London; New York: Routledge, 2014. p. 185-195.

HUNZIKER, P. Juzgar. In: PORCEL, B.; MARTÍN, L. (Comp.). **Vocabulario Arendt**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 63-80.

JARDIM, E. **A duas vozes**. Hannah Arendt e Octavio Paz. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

_____. **Hannah Arendt**. Pensadora da crise e de um novo início. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

KIRSCHBAUM, S. A banalidade das engrenagens da máquina nazista. In: **IHU – Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n. 438, ano XIV, p. 19-22, 24 mar 2014.

KOHN, J. Introdução à edição americana. In: ARENDT, H. **Responsabilidade e julgamento**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 7-30.

_____. O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção *À vida do espírito*. In: AGUIAR, O. A. et al. (Orgs.). **Origens do totalitarismo**: 50 anos depois. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. p. 9-36.

_____. Prefácio. Uma vida judaica: 1906-1975. In: _____. **Escritos Judaicos**. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro; Luciana Garcia de Oliveira; Thiago Dias da Silva. Barueri, SP: Amarilys, 2016. p. 13-46.

KOHN, J.; FELDMAN, R. H. Cronologia. In: ARENDT, H. **Escritos Judaicos**. Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro; Luciana Garcia de Oliveira; Thiago Dias da Silva. Barueri: Amarilys, 2016. p. 839-846.

LAFER, C. **A reconstrução dos direitos humanos**. Um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

_____. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. In: _____. **Hannah Arendt**: pensamento, persuasão e poder. 3. ed. rev. amp. Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2018. p. 51-73.

_____. Hannah Arendt e Norberto Bobbio – uma proposta de aproximação. In: CORREIA, A. (Org.) **Hannah Arendt e A condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006. p. 11-34.

_____. **Pensamento, persuasão e poder**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LEIBOVICI, M.; TASSIN, E. Pluralidad. In: PORCEL, B. & MARTÍN, L. (Comp.). **Vocabulario Arendt**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 139-157.

MAGALHÃES, T. C. Ação, linguagem e poder: uma releitura do capítulo V da obra *The Human Condition*. In: CORREIA, A. (Org.). **Hannah Arendt e a condição humana**. Salvador: Quarteto, 2006. p. 35-74.

_____. A natureza do totalitarismo: o que é compreender o totalitarismo? In: AGUIAR, O. A. et al. (Orgs.). **Origens do totalitarismo: 50 anos depois**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto, 2001. p. 47-59.

MORAES, E. J. Hannah Arendt: filosofia e política. In: MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). **Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001. p. 35-47.

MÜLLER, M. C. Arendt e a ruptura com a tradição do pensamento moral. In: SIVIERO, I.; ROSIN, N. **Hannah Arendt: diversas leituras**. Passo Fundo: IFIBE, 2010. p. 127-138.

_____. O declínio do domínio público e o encantamento com o privado. **Pensando – Rev. de Filosofia**, Teresina, v. 9, n. 17, p. 36-63, 2018.

MUNDO, D. Pensar. In: PORCEL, B.; MARTÍN, L. (Comp.). **Vocabulario Arendt**. Rosario: Homo Sapiens Ediciones, 2016. p. 125-138.

OLIVEIRA, L. **10 lições sobre Hannah Arendt**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

ORTEGA, F. Hannah Arendt, Foucault e a reinvenção do espaço público. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, n. 24, p. 225-236, 2001.

PASSOS, F. A. **A faculdade do pensamento em Hannah Arendt**. Implicações políticas. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

PEREIRA, G. A. E. A leitura arendtiana da faculdade do juízo kantiana. **Síntese – Rev. de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 38, n. 121, p. 183-210, maio/ago. 2011.

PORCEL, B. Hannah Arendt: el “quién”, una antropología para la filosofía política. **Pensando – Revista de Filosofia**, Teresina, v. 9, n. 17, p. 126-138, 2018.

ROVIELLO, A.-M. **Senso comum e modernidade em Hannah Arendt**. Tradução de Bénédicte Houart e João Filipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SCHIO, S. M. **Hannah Arendt – História e liberdade**. Da ação à reflexão. 2. ed. Porto Alegre: Clarinete, 2012.

STARLING, H. M. M. A outra margem da narrativa. Hannah Arendt e João Guimarães Rosa. In: MORAES, E. J.; BIGNOTTO, N. (Orgs.). **Hannah Arendt**. Diálogos, reflexões, memórias. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001. p. 246-261.

_____. Nota introdutória. In: ARENDT, H. **Ação e a busca da felicidade**. Organização e notas de Heloisa Murgel Starling. Tradução de Virgínia Starling. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2018. p. 7-18.

STEVENS, B. Action et narrativité chez Paul Ricoeur et Hannah Arendt, **Études phénoménologiques**, v. 1, n. 2, p. 93-109, 1985.

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

VALLÉE, C. **Hannah Arendt**. Sócrates e a questão do totalitarismo. Tradução de Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

VILLA, D. R. **Arendt and Heidegger**. The fate of the political. Princeton: Princeton University Press, 1996.

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

WAGNER, E. S. **Hannah Arendt e Karl Marx**. O mundo do trabalho. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2000.

_____. **Hannah Arendt: ética e política**. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

WINCKLER, S. A capacidade de julgar em política. **Rev. Reflexões**, Fortaleza, ano 8, n. 15, p. 156-176, jul./dez. 2019.

XARÃO, F. **Política e liberdade em Hannah Arendt**. Ensaio sobre a reconsideração da *Vita Activa*. 2. ed. rev. amp. Ijuí: Ed. Unijuí, 2013.

ZERILLI, L. M. G. The arendtian body. In: HONIG, B. (Ed.). **Feminist interpretations of Hannah Arendt**. Pennsylvania: Penn State University Press, 1995. p. 167-194.

Outros textos:

ABRUNHOSA, P. Quem me leva os meus fantasmas? In: MARIA BETHÂNIA. **Carta de amor**: Ato 1. Rio de Janeiro: Biscoito Fino, 2013, 1 CD, Faixa 14.

A FAVORITA. Ficha técnica completa. Disponível em: <<https://filmow.com/a-favorita-t192388/ficha-tecnica/>>. Acesso em 24.05.2019, às 21:25 h.

AMADO, J. **Jubiabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANDRADE, C. D. Mãos dadas. In: _____. **Antologia poética**. 58. ed. . Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 158.

ANDRADE, J. A. R. Bacon – vida e obra. In: BACON, F. **Nova Atlântida**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova cultural, 1997 (Col. Os Pensadores). p. 5-21.

ARISTÓTELES. **A política**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Ética a Nicômacos**. Tradução de Mário da Gama Kury. 3. ed. Brasília: UnB, 1992.

BACON, F. **Novum organum**. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Acrópolis, 2002.

BERNARD Lazare. Disponível em: www.anarquista.net/bernard-lazare/. Acesso em: 17 set 2018.

BORNHEIM, G. A. (Org.). **Os filósofos pré-socráticos**. 9. ed. São Paulo: Cultrix, 1993.

BRITTO, S. Epitáfio. In: TITÃS. **A melhor banda de todos os tempos da última semana**. São Paulo: Abril Music, 2003, 1 CD. Faixa 6.

CICERÓN. **Tusculanas**. Tradução de Antonio López Fonseca. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

COSTA, E. F. **Hegel e a reinvenção da democracia**: a estrutura da sociedade e do Estado a partir de uma nova concepção da liberdade. Recife: O Autor, 2004. Dissertação de mestrado em filosofia pela UFPE.

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.

DIMAS, A. Posfácio: da praça ao palanque. In: AMADO, J. **Jubiabá**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 325-341.

FUKS, R. Filme A favorita, de Yórgos Lánthimos. Disponível em: <https://www.culturagenial.com/filme-a-favorita/>. Acesso em 24.05.2019, às 22:06 h.

GALILEU. **O mensageiro das estrelas**. Tradução de Calos Ziller Carmenietzki. São Paulo: Ediouro, Duetto Editorial, 2009.

GÓES, B.; ARAGÃO, H.; SOARES, J. Roberto Alvim copia discurso do nazista Joseph Goebbels e causa onda de indignação. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/roberto-alvim>. Acesso em 17.01.2020, às 14:05 h.

HEGEL. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 7. ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. **Scientia Studia**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

_____. **Qué significa pensar?** Tradução de Raúl Gabás. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

HEINRICH Heine. Disponível em: https://pt.wikipedia.org/wiki/Heinrich_Heine. Acesso em: 08 set 2018.

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.

HUSSERL, E. **A ideia de fenomenologia**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 2000.

KAFKA, F. **O castelo**. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

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

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução de Valerio Rohden. 3. ed. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2011.

_____. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. Que significa orientar-se no pensamento? In: _____. **Textos seletos**. Tradução de Raimundo Vier. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 46-62.

_____. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”? (Aufklärung). In: _____. **Textos seletos**. Tradução de Raimundo Vier. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005a. p. 63-71.

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

LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução de Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: UnB, 2008.

LEWIS Momford. Disponível em: <https://pt.m.wikipedia.org>. Acesso em: 03 maio 2019, às 20:26 h.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo**. Tradução de E. Jacy Monteiro. São Paulo: Victor Civita Editor, 1973. p. 37-137.

MACPHERSON, C. B. **La teoría política del individualismo posesivo**. De Hobbes a Locke. Tradução de Juan-Ramón Capella. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

MAQUIAVEL. **O príncipe**. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala, s/d.

MARCHAO, T. Para 82%, fake News foi usada para influenciar eleição, diz Transparência. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2019/09/23/para-82-fake-news-foi-usada-para-influenciar-eleicao-diz-transparencia.htm>. Acesso em: 23 set. 2019, às 16:45 h.

MARX, K. Anexo: Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 99-103.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. Tradução de Luis Claudio de Castro e Costa. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MATOS, O. Modernidade: o deslimite da razão e o esgotamento ético. In: NOVAES, A. (Org.). **Mutações: a experiência do pensamento**. São Paulo: SESC SP, 2010. p. 157-176.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MONTAIGNE, M. Que filosofar é aprender a morrer. In: _____. **Os ensaios: uma seleção**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. cap. XIX, p. 59-83.

MONTESQUIEU. **O espírito das leis**. Tradução de Cristina Marachco. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PLATÃO. **A república**. Tradução e organização de J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. Fédon (ou Da alma). In: _____. **Diálogos III – socráticos**. Tradução de Edson Bini. 2. ed. São Paulo: EDIPRO, 2015. p. 185-274.

_____. Górgias. In: _____. **Diálogos: Protágoras, Górgias, Fedão**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. rev. Belém: EDUFPA, 2002. p. 125-245.

_____. **Mênnon**. Tradução de Maura Iglésias. 2. ed. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

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

_____. Sofista (ou Do ser). In: _____. **Diálogos I: Teeteto, Sofista, Protágoras**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007. p. 157-247.

_____. Teeteto (ou Do conhecimento). In: _____. **Diálogos I: Teeteto, Sofista, Protágoras**. Tradução de Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2007. p. 41-156.

RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. 3 – O tempo narrado. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

ROMERO, E. S. Lawfare: a guerra jurídica contra a democracia na América Latina. Disponível em: <https://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Política/Lawfare-a-guerra-juridica-contra-a-democracia-na-America-Latina/4/41503>. Acesso em: 30/10/2018, às 11:23 h.

ROSA, J. G. **Grande sertão: Veredas**. 21. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

ROUSSEAU, J-J. **Júlia ou A nova Heloísa**. Tradução de Fúlvia Moretto. Campinas: Hucitec, 1994.

SALOMON Maimon. Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/Salomon-Maimon>. Acesso em: 17 set 2018.

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.

SÓFOCLES. Antígona. In: _____. **A trilogia tebana**. Tradução de Mário da Gama Kury. 8. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. p. 195-251.

SOKOLOWSKI, R. O que é intencionalidade, e por que é importante? In: _____. **Introdução à fenomenologia**. Tradução de Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004. cap. I, p. 17-24.

TOCQUEVILLE, A. **A democracia na América**. Trad. Neil Ribeiro da Silva. 4. ed. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Universidade de São Paulo, 1987.

_____. **A Democracia na América**. Livro I: Leis e costumes. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **A Democracia na América**. Livro II: Sentimentos e opiniões. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Tradução de Mário Moraes. São Paulo: Martin Claret, 2016.

WHITEHEAD, A. N. **A ciência e o mundo moderno**. Tradução de Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.

XENOFONTE. Livro IV. In: _____. **Memoráveis**. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009. p. 225-283.