

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Alfons Carles Salellas Bosch

HANNAH ARENDT: UMA FILOSOFIA DA FRAGILIDADE

**Porto Alegre
Fevereiro / 2017**

ALFONS CARLES SALELLAS BOSCH

HANNAH ARENDT: UMA FILOSOFIA DA FRAGILIDADE

**Tese apresentada como requisito parcial à
obtenção do grau de Doutor em Filosofia.**

Orientador: Denis Lerrer Rosenfield

Porto Alegre

Fevereiro / 2017

CIP - Catalogação na Publicação

Bosch, Alfons Carles Salellas
Hannah Arendt: Uma filosofia da fragilidade /
Alfons Carles Salellas Bosch. -- 2017.
245 f.

Orientador: Denis Lerrer Rosenfield.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2017.

1. Hannah Arendt. 2. Filosofia. 3. Filosofia
Política. 4. Trágico. 5. Fragilidade. I. Rosenfield,
Denis Lerrer, orient. II. Título.

Resumo

Instigada pelos acontecimentos a dar resposta à experiência do totalitarismo, cujas consequências ela padeceu em primeira pessoa, a obra de Hannah Arendt é uma crítica categórica da filosofia política tradicional, iniciada por Platão. Resposta à negação da política que representaram os regimes totalitários do século XX e crítica à retirada da dignidade da política por parte da filosofia, que a submeteu à sua tutela. Segura de encontrar os fundamentos da política além do seu próprio âmbito, a tradição filosófica ocidental substituiu a reflexão e o exercício da liberdade, verdadeiro sentido da política segundo Arendt, por uma teoria do governo e da dominação que esconde a fragilidade inerente ao domínio dos assuntos humanos. Pretendemos defender que o pensamento político arendtiano tem como pressuposto básico e necessário o reconhecimento da fragilidade constitutiva da política, sem que isso implique qualquer paradoxo. Para tanto, seguimos o rastro dessa fragilidade num conjunto selecionado de textos da autora e defendemos que sua reflexão entra no campo do pós-fundacionalismo. Como corolário, sugerimos que, apesar dos depoimentos da própria interessada, Hannah Arendt escreveu uma obra de filosofia política, alternativa à grande tradição, que nós chamamos de filosofia da fragilidade.

Palavras chave: filosofia, política, fragilidade, contingência, trágico

Abstract

Prompted by events to give response to the experience of totalitarianism the consequences of which she suffered in first person, the work of Hannah Arendt is a categorical critique of the great tradition of political philosophy initiated by Plato. Response to the negation of politics that represented the twentieth century totalitarian régimes and critique of the withdrawal of the dignity of politics practiced by philosophy that submitted it under tutelage. Sure to find the foundations of politics beyond its own realm, the Western tradition of philosophy replaced the reflection and the exercise of freedom, the true sense of politics according to Arendt, by a theory of government and domination that hides away the inherent frailty of the realm of human affairs. We intend to defend that Arendt's political thinking has its basic and necessary requirement in the recognition of the constitutive frailty of politics, without this incurring in any paradox. Therefore, we follow the trail of this frailty across a selected set of the author's texts and argue that her reflection enters in the postfoundational field. As a corollary, we suggest that, despite her own testimony, Hannah Arendt wrote a work of political philosophy, an alternative one to the great tradition, that we may call philosophy of frailty.

Key words: philosophy, politics, frailty, contingency, tragic

Sumário

Introdução	7
1 Da filosofia da existência à crítica da filosofia política	14
1.1 A filosofia da existência: entrada e saída	14
1.1.1 Heidegger	19
1.1.2 Jaspers	23
1.2 A crítica da filosofia política: na caverna de Platão	27
1.3 A verdade da filosofia e as opiniões da política	32
2 Totalitarismo e natureza humana: elementos para uma antropologia filosófica frágil	36
2.1 Antissemitismo	38
2.1.1 Antissemitismo político	38
2.1.2 Antissemitismo social	40
2.1.3 O caso Dreyfus	41
2.2 Imperialismo	43
2.2.1 Imperialismo colonial	43
2.2.2 Imperialismo continental	45
2.3 Totalitarismo	45
2.3.1 Sistema totalitário e Filosofia do Direito	48
2.3.2 Estilo e método em <i>Origens do totalitarismo</i>	60
2.4 Crítica arendtiana dos Direitos Humanos: o direito a ter direitos	63
2.4.1 Direitos Humanos, direitos de quem?	64
2.4.2 O homem do Iluminismo	64
2.4.3 Indivíduo ou Estado nacional	65
2.4.4 O homem do Romantismo	68
2.5 Da natureza humana à condição humana	77
3 A fragilidade da condição humana	85
3.1 O domínio privado e a intromissão do social	88
3.2 O domínio público: o teatro do mundo	93
3.2.1 O teatro do mundo	93
3.2.2 O Pluralismo da ação e do discurso	97
3.3 Ilimitada, imprevisível e irreversível. A ação trágica	101
3.4 Promessa e perdão: a ação como condição de possibilidade da própria ação	110
3.5 Fragilidade: entre o agonismo performativo e o racionalismo comunicativo	117
3.5.1 Agonismo e performatividade: Dana Villa e Bonnie Honig	117
3.5.2 Ação comunicativa e deliberação racional: Jürgen Habermas e Seyla Benhabib	123

3.5.3 Fragilidade da ação e ceticismo trágico.....	133
4. História e acontecimento	149
4.1 Crítica da noção de processo	149
4.2 Kant	154
4.3 Hegel	157
4.4 Marx	162
4.5 Nietzsche	166
4.6 Walter Benjamin	171
4.7 <i>Storytelling</i> : As histórias da história	176
5. Fundação e tradição: a contingência da política	182
5.1 Fundamentos da política? Uma questão de confiança... ..	190
6. <i>Humanitas</i> : para uma filosofia da fragilidade	209
6.1 Ouriço e raposa	209
6.2 Humanidade e <i>humanitas</i>	212
6.3 <i>Humanitas</i> como categoria, amizade como experiência	216
6.4 A sabedoria de Nathan como validez exemplar	220
6.5 <i>Humanitas</i> , contingência e gratidão: o diálogo infinito	223
Epílogo	226
Referências	232

Le tragique des choses humaines s'évapore dès qu'on les regarde d'un peu haut. En fait, il n'y a de tragédie que pour l'homme d'action.

Cioran

Introdução

O pensamento, em qualquer das suas formas e territórios, não é neutro. A filosofia tampouco é neutra. E a filosofia política ainda menos. Dentre as opções que cabem ao discurso filosófico, existem duas bem diferenciadas que imprimem o caráter daqueles e daquelas que o praticam. A filosofia pode ser um aglutinador ou um repartidor. No primeiro dos casos, a filosofia opera como uma apropriação da realidade, acomodando-a aos seus próprios conceitos e interesses, isto é, aos conceitos e interesses do filósofo, da pensadora, que a escreve. Acreditar na objetividade de um escritor qualquer não é só desprezar os princípios assentados da psicologia mais básica, mas ignorar que aqueles que decidem colocar preto sobre branco o fazem, como mínimo, desde uma posição de tempo e de lugar, geográfico e social. O máximo a que podemos aspirar, antes e agora, é a uma subjetiva honestidade. No segundo dos casos, a filosofia abre-se à realidade, tentando compreendê-la com o maior dos rigores, mas aceitando e deixando soltos os cabos que não encaixam. Porque a realidade nunca encaixa. Elias Canetti dizia, em um dos seus livros de notas e aforismos, que os pensamentos que se ensamblam, formando um sistema, são desapiedados. Excluem progressivamente aquilo que não dizem e o deixam morrer de sede. O escritor búlgaro lembra que quando tudo encaixa deixa de ter significado, pois é por separado que fere e conta. Por isso, devedores dessa outra tradição de pensamento (que inclui, além do próprio Canetti, a Montaigne, Pascal, Giacomo Leopardi, Nietzsche, Emil Cioran, Fernando Pessoa, Albert Camus, Clément Rosset, ...), consideramos que quando na leitura de uma reflexão filosófica adverte-se que, gradativamente, dois e dois vão somando quatro, alguma coisa importante está confusa, errada. Fechar as contas pode ser inclusive purgativo. Porém, a experiência dos séculos mostra e deixa tudo aberto. A história não acabou e o livro que deveria explicar tudo ainda está por chegar. Suspeita-se que nunca o fará e é preciso continuar pensando.

A pergunta à qual querem dar um ensaio de resposta as páginas da investigação que segue é a seguinte: qual é o grau zero, o pressuposto básico, sobre o qual se ergue o pensamento político de Hannah Arendt? E, como antecipo, uma resposta breve: a fragilidade e a contingência dos assuntos humanos. Arendt, portanto, sem perder de vista a especificidade e idiosincrasia da sua obra, deve formar parte dessa egrégia lista de pensadores que não só deixam suas reflexões em aberto, mas que fazem questão de que assim seja. Semelhante a alguns dos seus companheiros nesse grupo, Arendt também teve uma relação conflitiva com a filosofia e sua tradição histórica, negando, como veremos, sua condição de filósofa. Não lhe

faltavam motivos, mas, no final do presente estudo – que, é preciso dizer, não tem como principal objetivo elucidar o vínculo da pensadora com a filosofia ou seu estatuto dentro da mesma –, sugeriremos outra saída para o conflito, que acreditamos ser boa para ambas as partes, se assim nos é permitido expressarmos. Trata-se, em suma, de apontar para a possibilidade de uma alternativa dentro da própria história do pensamento ocidental. Uma via diferente à de Platão, Tomás de Aquino, Descartes, Leibniz ou Hegel, que amplia os limites da filosofia e que, de fato, já existe e é tão antiga, pelo menos, quanto o ensinamento oral de Sócrates. O tipo de reflexão filosófica, de cunho trágico, que, com exceções cada vez maiores, ainda continua a ser marginalizado pela academia, quando não ignorado completamente nos seus planos de estudo.

Se, segundo a fórmula lapidar nietzschiana, não há fatos morais, mas só interpretações morais dos fatos, deve-se reclamar o próprio da realidade: não há uma realidade racional ou irracional, a realidade é, simplesmente é. As interpretações são por nossa conta. Nesse sentido, Arendt, por toda sua obra, praticou um tipo de escritura que pode ser considerada de realista, posto que, nem racionalista nem irracional, reconhece aquilo sobre o qual se debruça, tentando encontrar suas origens históricas, conceituais e etimológicas, respeitando a vulnerabilidade de qualquer assunto que toque a *vita activa*, isto é, o âmbito público mais ou menos organizado da vida dos homens e das mulheres, a política. O realismo arendtiano, aquilo que, de outra maneira, nós chamamos de sua lucidez, é o que está na base de sua reflexão filosófico-política – ou seria político-filosófica? – de *Origens do totalitarismo* até o póstumo *A vida do espírito*, passando por sua contribuição mais relevante à teoria política, qual seja, *A condição humana*, no livro *Sobre a revolução*, nos ensaios de *Entre o passado e o futuro*, e em todo o restante de sua composição. Desnecessário insistir em que o realismo referido a Arendt nada tem a ver com a postura filosófica que manifesta que os objetos têm uma existência que independe do observador. Tampouco o realismo arendtiano tem a ver com aquilo que comumente se entende por *Realpolitik*, a saber, a doutrina segundo a qual a política consistiria na aquisição, manutenção e incremento do poder, deixando a um lado qualquer outra consideração. Muito pelo contrário, para Arendt a política não é um meio para atingir um fim determinado, nem o governo de uns sobre outros, mas aquele espaço que aparece entre os homens quando atuam e discutem, concordam e dissentem, sobre aquilo que lhes diz respeito. A política, *modo* arendtiano, está assentada na pluralidade e seu sentido é a liberdade. Assim, o realismo que desponta da obra da autora não é unicamente a assunção da necessidade da ação conjunta para fundar uma república, ou do imprescindível concurso de um senso cívico para preservar a cidade, mas o reconhecimento de que toda essa teia de relações que envolve a ação e o

discurso é intrínseca e irrenunciavelmente frágil, autossustentável e sem recurso ao refúgio de uma fundante e imaginária realidade metafísica paralela de ordem superior.

O leitor de Arendt que também se preocupa pela literatura secundária que analisa o pensamento da autora está acostumado a que lhe digam que ela se encontra dentro da melhor tradição republicana, aquela que se inspira principalmente em Maquiavel. Também está habituado a ouvir que Arendt é uma neoaristotélica, nostálgica de uma idealizada *pólis* da Grécia antiga, ou uma antimoderna, relutante, ou, ainda, que participa da pós-modernidade, instituindo-se como uma voz avançada ao seu tempo que, por um amor desmesurado à terceira crítica kantiana, não conseguiria mais nada do que estetizar puerilmente a política. E poderíamos continuar... Porém, contra o que parece ser uma necessidade acadêmica peremptória de engavetar os autores sob etiquetas, para sua devida manipulação, Hannah Arendt representa-se unicamente a si mesma. Tampouco é o objetivo do texto a seguir a análise minuciosa de cada um dos adesivos colados nas costas da autora, mas indicar discretamente o lugar próprio do pensamento arendtiano entre os qualificativos que se lhe adjudicam, alguns mais felizes que outros, e tentando esquecer as barbaridades. Por isso, quando escrevemos há pouco uma breve lista com os nomes de alguns pensadores e escritores – Pascal, Nietzsche, Pessoa, ... – aos que, pensamos, caberia associar o de Hannah Arendt, não foi com o intuito de inventar um grupo de figuras de épocas e regiões distantes aos que caberia designar com um rótulo identificativo e excludente. Uma lista não é exatamente o mesmo que um grupo. O que de fato visamos é propor um olhar diferente da *opera* arendtiana, que se distinga das categorias dentro das quais tem sido tradicionalmente inclusa. Michel de Montaigne, Friedrich Nietzsche ou Clément Rosset, embora as semelhanças, são autores distintos no conteúdo e autônomos no estilo e, se quiser, muito diferentes em quase todos os sentidos do pensar político de Hannah Arendt. Mas todos eles, junto ao resto, e ainda outros nomes que poderiam ser adicionados, reúnem uma característica comum cuja relevância seria difícil de exagerar, a saber, uma vontade radical de fragmentariedade que deixa lugar a espaços por onde o pensamento possa respirar, excluindo a possibilidade, e sobretudo, a absurda necessidade, de explicar tudo. São autores orgulhosamente humildes, ou humildemente orgulhosos, *as you like it*. Isso redundando numa certa ética, ou atitude de cunho socrático, que pode ser definida de honestidade intelectual e que consiste na atualização, sempre que necessário, da possibilidade de proferir um *não sei*, implícito ou explícito. Com isso nossa intenção não é afirmar que o resto de autores que não participam das características dos mencionados sejam desonestos, mas principalmente alçar um contraste e chamar a atenção

para o fato de que num sistema filosófico sempre chega uma hora na qual aquele que pensa já não é o filósofo... mas o sistema. Esta é, deveras, a única forma de dar uma aparência lógica a algo que não a possui, a vida, o mundo, a natureza, ... Arendt não tem nem pretende ter resposta para a totalidade do fenômeno totalitário (embora *Origens do totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém* sejam dois dos livros mais influentes sobre o tópico, especialmente o primeiro), sua proposta de re-pensar a política não se postula como a resposta (embora não haja outra filosofia política que tenha sido tão recuperada e tão discutida durante os últimos trinta anos) e, em consequência, essa pensadora foge do ditado de normas que procurariam satisfazer alguma suposta finalidade objetiva e oniabarcadora. Se isso é assim, é precisamente porque sua filosofia frágil deve funcionar como uma repulsa direta das ideologias – lógicas de uma ideia, nos termos da própria autora – em qualquer das suas acepções. Recusa também, e por conseguinte, dos sistemas filosóficos totais e totalizantes que, confessadamente ou não, se apresentam como a solução a tudo e ao todo.

Anteciparemos, pois, os acontecimentos, encurtaremos o foco e, tomando alguns exemplos para a concretização, diremos já que o caráter pós-metafísico do pensamento de Hannah Arendt não pode ser posto em dúvida. Não existe nenhum estudo importante de sua obra que não constate essa premissa, embora haja suspeitas e perguntas a serem formuladas. Além do texto de Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*, que, em termos gerais, consideramos altamente exemplar para o que aqui vai ser desenvolvido, podem-se distinguir, entre outras, duas interpretações privilegiadas do *corpus* arendtiano. A primeira é a que Seyla Benhabib apresenta no seu livro *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (1996). Segundo Benhabib, que tenta contestar a posição de Canovan, não está claro que o pensamento político de Arendt se insira no campo do “antifundacionalismo político”. Para essa autora, Arendt se situa ainda na Modernidade por meio de um “universalismo antropológico” (*anthropological universalism*). Em contrapartida, no livro *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (1996), Dana R. Villa, através do conceito de “alto modernismo” (*high modernism*), sustenta que Arendt é uma pós-modernista *avant la lettre*. Através de uma análise da teoria da ação arendtiana, Villa coloca a ênfase no seu caráter performático e privilegia a influência de Nietzsche (por meio de Heidegger) em detrimento à de Aristóteles ou à de Kant. E, não obstante, Arendt escapa... Gostaríamos de sugerir que não só entre Benhabib e Villa (e deve-se notar que suas interpretações abrigam elementos importantes, admissíveis e razoáveis, que devem ser respeitados e observados), mas entre todo o cúmulo de exegeses da obra de Arendt – que já é inabarcável – encontra-se a

dimensão trágica do seu pensamento, explicitada por suas múltiplas referências ao caráter frágil e preciosamente vulnerável dos assuntos humanos. Daí que nossa investigação leve no título “uma filosofia da fragilidade”. Pensamos que esta foi a convicção mais firme de Arendt, o grau zero a partir do qual pensou e desenvolveu sua teoria política, suas intervenções em jornais e revistas, relativas à experiência da política diária, seus textos sobre a vida e a obra de outros homens e mulheres que também viveram em tempos sombrios, mas acreditamos também – e aqui radica o motivo da presente tese – que essa convicção faz parte consubstancial do conteúdo do seu pensamento, sem a qual pouco, muito pouco, se pode compreender. E como a palavra escrita, independentemente do gênero em que se manifeste, é uma relação entre escritor e leitor, este que aqui junta letras proclama ser essa fragilidade dos assuntos humanos, reconhecida e festejada por Hannah Arendt, a parte que mais o toca em relação à sua obra e a que, portanto, decidiu explorar e difundir.

Arendt percebeu desde cedo que as bases do pensamento ilustrado deviam ser colocadas seriamente em dúvida, mais do que Nietzsche já o fizera no seu tempo, e que suas presunções não estavam mais aptas para o desenvolvimento de uma reflexão cabal sobre um mundo dominado, marcado e influenciado pelos totalitarismos e suas consequências de todo tipo. Nesse sentido, a autora é muito clara ao avisar da sobrevivência de soluções totalitárias em regimes não-totalitários para resolver problemas sociais, econômicos e políticos, especialmente nas democracias liberais nas quais se persiste em pensar o mundo em termos utilitários, aceitando, como consequência, a superfluidade de um número crescente de pessoas. Conforme Lisa J. Disch (1996, p. 206), no seu livro admirável e significativamente intitulado *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*, Arendt é uma neo-humanista, comprometida num projeto político iniciado por Kant, e ao mesmo tempo é uma crítica do humanismo que rejeita a razão prática e seu imperativo categórico como modelo para a racionalidade política; uma pensadora que guarda distâncias a respeito da filosofia contemporânea (de Habermas e de Rawls, por exemplo), ao distinguir entre imperativos morais e princípios políticos. Em decorrência disso, existe uma tensão não solucionada na obra de Arendt, que a coloca num impasse filosófico. Por esse ângulo, qualquer interpretação que coloque o pensamento de Arendt antes ou depois desse impasse, pelo qual circula toda a sua obra, representa uma apropriação indevida do seu pensamento, ou até uma releitura legítima, mas que iria além das ideias da autora, quem sabe se para torná-las ainda mais fecundas. Não por acaso ela intitulou *Entre o passado e o futuro* aquela que seguramente é sua coletânea de ensaios mais importante publicada em vida.

Esta não acabará sendo a clássica introdução que dispensa a leitura do texto que encabeça. O estudo que apresentamos está formado por seis capítulos e um epílogo. No primeiro se trata de explicar brevemente o passo dado por Hannah Arendt da filosofia existencial à filosofia política, com ênfase na rejeição da metafísica como tutela do domínio dos assuntos humanos. Este é um início que, já escritas outras partes daquilo que ainda se apresentava como projeto, apareceu como necessário para compreender a gênese intelectual que deu lugar a uma obra seminal do século XX, *Origens do totalitarismo*. No segundo tratamos sobre a meditação arendtiana em torno ao problema e à genealogia dos regimes totalitários, nazista e soviético, do século passado. Auxiliados por textos de diversos autores, sustentamos ainda nesse capítulo a existência em Arendt de uma noção não metafísica, mas política – logo, frágil –, de humanidade. Isso, sem dúvida, continuará deixando intacta a negação por parte da autora sobre a impossibilidade dos homens de conhecer sua própria natureza, concebida como ideia platônica ou construção teológica. Aquilo que desejamos afirmar, portanto, não deve entrar em contradição com o caráter pós-metafísico – e, como veremos mais tarde, pós-fundacional – do pensamento político arendtiano, e condiz com a forma distinta que a autora tem de pensar sobre o domínio dos assuntos humanos. Consideramos que sem esse ponto, para nós fundamental, do pensamento de Arendt, sua defesa do “direito a ter direitos” é difícil de compreender. Além do mais, o drama dos refugiados, que volta a ser de inquietante atualidade no solo europeu bem entrado já o século XXI, demonstrou e continua a demonstrar que os homens nada veem de sagrado e respeitável nos seus iguais pelo mero fato de eles serem, também, seres humanos. O terceiro capítulo se adentra em *A condição humana* e textos adjacentes para destacar a fragilidade intrínseca à ação política, tal e como se desprende da interpretação da autora. Nessa perspectiva, a promessa e o perdão – a primeira voltada para o futuro, a segunda dirigida às confusões do passado – são os maiores expoentes da vulnerabilidade do agir humano quando deve recorrer a ele mesmo para a estabilidade desse artifício chamado mundo. Não obstante, o aspecto trágico da ação, ilimitada, imprevisível e irreversível, é compensado pelas possibilidades que abre cada nascimento, a chegada de um novo ser humano. Assim, a filosofia de Arendt apresenta-se como o contrário daquilo que caracterizou a do seu mestre, Martin Heidegger, para a qual o homem é um *ser-para-a-morte*. No que resta de capítulo, sugerimos que entre o agonismo performativo (a interpretação que privilegiam autores como Dana Villa ou Bonnie Honig) e o racionalismo comunicativo (Jürgen Habermas, Seyla Benhabib) encontra-se a filosofia frágil que, antes de outras considerações igualmente importantes, e não substituíveis, parece-nos ser a marca distintiva do pensamento político arendtiano, que percebe como

poucos o fio delicado por onde sempre passa necessariamente a política nos termos que ela a define. A parte quarta consiste numa explanação, por via do contraste e do consenso com outros autores, da importância e do *status* concedido por Arendt ao *acontecimento* dentro da sua obra. Transparece na relevância do acontecimento por parte da autora, que se insere numa perspectiva historiográfica polêmica, uma relação correlativa com a fragilidade da ação no contexto da política concreta. Dando seguimento ao anterior, o capítulo cinco coloca a importância da contingência na política, exemplificada no problema entre a fundação, a tradição e a autoridade, segundo o conhecido texto de Arendt. Entre outros assuntos, procuramos evidenciar que a fundação de um novo corpo político absorve sua legitimidade do princípio imanente que o implanta, posto que, segundo a autora, não existe substituto para o antigo poder divino onipotente do qual emanava a autoridade terrena. Finalmente, a última parte desta investigação defende o caráter humanista da proposta filosófica de Hannah Arendt, ilustrada no conceito da *humanitas*. Em contraste com Kant, para Arendt a humanidade não é uma noção abstrata ou um ideal a ser atingido num futuro indefinido, mas um fenômeno de claros e escuros que nunca brilha de forma estática. Se a *humanitas* é o desejo de compartilhar com os outros o mundo que vamos construindo, e sobre o qual debatemos, este não pode reduzir-se à homogeneidade a que a globalização contemporânea o está impelindo. O pensamento político arendtiano, como firme resposta que é ao totalitarismo uniformizador, aparece como outra possibilidade de análise e diagnóstico, e uma flecha de orientação, para os problemas das débeis democracias do século XXI, em base ao seu conceito-chave, a *pluralidade*, que é ao mesmo tempo baluarte e aposta.

Hannah Arendt: uma filosofia da fragilidade não é uma monografia e, já no seu projeto, não teve a vontade de apresentar-se como tal. Não pretendemos explicar todo o pensamento de Arendt, analisar todas as suas obras ao detalhe, seus artigos e outras intervenções, orais e escritas. Existem livros em todos os idiomas que já cumprem essa função. Queríamos transmitir, por meio de algumas poucas páginas, uma ideia clara de qual foi a hipótese, o subentendido, o pavimento sobre o qual anda, mas igualmente argumenta e defende, o pensamento político de Hannah Arendt. Pensamos que a fragilidade dos assuntos humanos – que não por uma estranha casualidade é o título de uma das partes que compõem um texto tão fundamental como *A condição humana* – é uma das intuições mais preciosas de todo o *corpus* arendtiano, e assim o quisemos trasladar ao leitor. A ele cabe decidir se nossa jornada foi feliz.

1 Da filosofia da existência à crítica da filosofia política

A biografia intelectual e pessoal de Hannah Arendt – uma é indissociável da outra – está marcada por duas datas. A primeira é 1924, quando entrou na Universidade de Marburg para estudar filosofia com Martin Heidegger. A segunda é exata, 27 de fevereiro de 1933, quando ao incêndio do Reichstag em Berlim se seguiram as prisões preventivas e ilegais nessa mesma noite. A própria Arendt foi arrestada e privada de sua liberdade durante um curto período de tempo. Convencida de que a partir desse momento não se podia olhar para outro lado, focou seus esforços na política e tornou-se uma de suas maiores teóricas. Neste primeiro capítulo tentamos realizar uma exposição sumária dos fundamentos filosóficos que informam o percurso da obra arendtiana, e dos quais em parte se separa, confluindo com a crítica da filosofia como tutora da política a partir dos diálogos de Platão. Mesmo recusando o nome de filósofa, Arendt nunca abandonou a filosofia como referencial teórico para seu trabalho e é evidente que seu livro póstumo, *A vida do espírito*, não pode ser chamado de outra forma que de obra filosófica.

1.1 A filosofia da existência: entrada e saída

Elisabeth Young-Bruehl escreveu – na que continua a ser a história de vida mais importante da autora – que Hannah Arendt praticava uma espécie de fenomenologia, mesmo usando com muita raridade esse termo, assim como evitando sempre qualquer debate em relação a métodos. “‘Sou uma espécie de fenomenóloga’, disse em uma ocasião a um estudante, ‘mas, cuidado! não ao modo de Hegel ou de Husserl’” (YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 514). Como já indicara Bhikhu Parekh, Arendt permaneceu durante toda a sua vida intelectual aderida à fenomenologia e ao existencialismo, especialmente o alemão (PAREKH, apud HINCHMAN; HINCHMAN, 1984, p. 185). É por isso que o artigo intitulado “O que é a filosofia da existência?”, publicado em 1946 na *Partisan Review*, adquire uma relevância muito grande para estabelecer quais serão as coordenadas futuras do pensamento arendtiano e o lugar que ocupa sua obra dentro do panorama filosófico do século XX.¹ De acordo com Simona Forti,

¹ Apesar disso, Arendt nunca permitiu, durante sua vida, que esse texto fosse republicado em nenhuma coletânea em língua inglesa (YOUNG-BRUEHL, 1993, p. 284).

neste escrito dá-se a conhecer pela primeira vez a vontade de questionar a identidade de Ser e de Pensamento que para ela constitui a premissa ontológica sobre a qual se baseia a homologação da ação com o pensamento, premissa que legitima enlaçar as experiências políticas às categorias filosóficas (FORTI, 2001, p. 65).

Arendt inspira-se na crítica que certa vez Heidegger, seu mestre em Marburg durante o biênio 1924-25, aplicou à “filosofia da vida” [*Lebensphilosophie*], crítica que, segundo Arendt, pode ser igualmente administrada ao termo “filosofia da existência” [*Existenzphilosophie*]: “O nome é redundante e tão sem sentido quanto ‘botânica’ para o estudo das plantas. Mas não foi por acaso que a palavra ‘existência’ veio a substituir a palavra ‘Ser’, e nessa alteração terminológica encontra-se um dos problemas fundamentais da filosofia moderna” (ARENDR, 2008a, p. 192). Para ela, Hegel e seu sistema representam um ponto à parte no transcurso da história da filosofia ocidental, na medida em que estes ousam questionar pela primeira vez desde Parmênides a unidade entre pensamento e Ser. Certamente, Hegel coloca essa questão, mas não desfaz aquilo a que historicamente estava ligado e, no seu idiossincrásico retorno à metafísica, reafirma, se cabe ainda com mais veemência, essa ligação entre Ser e pensamento. Em vista disso, pode-se considerar toda a filosofia posterior como uma resposta de aceitação ou rebeldia ao sistema hegeliano, qualquer que seja a forma que ela adote: idealismo, materialismo, pragmatismo, ...²

Dentro desses epigonismos, Arendt destaca a influência que a fenomenologia teve sobre a filosofia contemporânea. Em concreto, o uso que Husserl faz da estrutura intencional da consciência para reconstruir o antigo elo entre o pensamento e o Ser. Basta que um objeto seja real para minha consciência para que esse objeto seja. “Assim, a questão do Ser, para não mencionar a questão da realidade, pode ser posta ‘entre parênteses’” (ARENDR, 2008a, p. 193). Nessa “operação” é igualmente atingido o contexto funcional das coisas, dos objetos e, em última instância, do mundo, quer dizer: conseguir explicar a funcionalidade das mesas não é o mesmo que conseguir explicar por que essa mesa determinada é. Ora, “é a existência *desta* mesa, totalmente à parte das mesas em geral, que desperta o choque filosófico” (idem, p. 194). Ou seja, esse *thaumadzein*, que está na origem da filosofia, não seria um assombrar-se diante de um ser indeterminado e geral, mas frente ao ser das coisas particulares, e singulares, que povoam o mundo.

² “Portanto, a *Existenz Philosophie* é, em primeiro lugar, uma rebelião contra a tranquilizadora, e ao mesmo tempo arrogante, equação entre o real e o racional, equação cabalmente formulada na época moderna, que reduz a realidade a ser a criação do sujeito pensante. Apesar das aparentes diferenças que distinguiram um sistema filosófico de outro, a tendência a encadear o imprevisível e a conjuntura do real nas malhas do pensamento persiste invariável até Hegel, com quem alcança sua máxima expressão” (FORTI, 2001, p. 65).

Na verdade – escreve Arendt (idem) –, Husserl chegava a afirmar que, por meio desse desvio pela consciência e de uma reunião geral de todo o material factual da consciência (uma *mathesis universalis*) ele seria capaz de reconstruir esse mundo agora fragmentado. Tal reconstituição do mundo pela consciência significaria uma segunda criação, no sentido de que, por meio dessa reconstituição, o mundo perderia seu caráter contingente, quer dizer, seu caráter de realidade, e não mais apareceria ao homem como um mundo dado, e sim como um mundo criado por ele.

Ainda, Arendt afirma: “Esse postulado básico da fenomenologia corresponde à tentativa mais original e moderna de fornecer uma nova base intelectual para o humanismo” (idem). Agora nós estamos em condições de afirmar que esse postulado não é só a base intelectual do humanismo arendtiano, mas o ponto de partida do seu próprio conceito de mundo.

Como seu nome indica, a fenomenologia dedica-se ao estudo dos fenômenos, isto é, das aparências, mas sem aquele recurso à coisa em si kantiana, a outro mundo, o mundo noumênico. De modo que o conhecimento extraído do mundo fenomênico deve contar-se como sendo objetivo. Assim, a filosofia husserliana eleva os acontecimentos da vida diária (o chamado “mundo da vida” ou *Lebenswelt*) a matéria de estudo, condição antes reservada unicamente à ciência natural. Portanto, Husserl, pode-se dizer, distancia-se do Kant da *Crítica da razão pura*, ao prescindir de categorias *a priori* para descrever a riqueza da experiência humana, e aproxima-se do Kant da *Crítica da razão prática* no que diz respeito à liberdade e à respeitabilidade dos princípios da ação do homem no mundo. À sua maneira, Husserl outorga uma dignidade ontológica ao cotidiano, oposta ao mundo reelaborado e reconstruído pela observação científica. Esta é uma base que posteriormente Heidegger e Arendt retomarão para si. Porém, Husserl, por esse desvio da consciência antes mencionado, voltou a colocar o foco do pensamento sobre o homem, no mesmo lugar onde Descartes o tinha colocado trezentos anos antes. Desse modo, Husserl libertou a filosofia moderna do historicismo, isto é, daquele risco que, sob a influência de Hegel, a filosofia corria de “degenerar em especulações sobre a possibilidade de leis imanentes se manifestando na história” (idem, p. 195). O preço pago foi o retorno ao subjetivismo, ou seja, a volta da unidade entre Ser e pensamento. Logo, não se deve considerar tão excêntrico, como numa primeira aproximação pode parecer, que Arendt atribuía a Kant a fundação da filosofia da *existenz* – e que “até hoje [continue] a ser seu rei secreto” (idem, p. 197) – por ter acabado, *pace* Hegel, com essa unidade de Ser e pensamento que dava por suposta a coincidência *a priori* entre *essentia* e *existentia*.

Kant – afirma Arendt (idem) – retirou ao homem a antiga segurança no Ser, ao revelar a antinomia intrínseca na estrutura da razão; e, com sua análise das proposições sintéticas, ele provou que, em qualquer proposição que faz

uma afirmação sobre a realidade, vamos além do conceito (a *essentia*) de qualquer coisa dada. Nem mesmo o cristianismo havia interferido nessa segurança: apenas a reinterpretou num ‘plano divino para a salvação’. Mas agora não se podia ter certeza do significado, ou do Ser, do mundo cristão na terra, nem do Ser eternamente presente da antiga cosmologia, nem se sustentar a definição tradicional da verdade como *aequatio intellectus et rei*.

Arendt reconhece que Descartes – filósofo que marca o início da Era Moderna na história da filosofia – tinha já pensado sobre a questão da realidade, mas sua resposta foi antiga e tradicional. Devemos a Kant saber que do “Eu penso” somente se pode extrair um Eu criado pelo pensamento, mas não um Eu que realmente vive (na versão nietzschiana: o *cogito ergo sum* não prova a existência do *ego cogitans*, mas apenas do *cogitare*).

Hannah Arendt não se ajusta completamente à verdade quando afirma que Hegel pode ser tido como o último a conseguir escapar à pergunta pela unidade entre Ser e pensamento. Hegel se debruçou sobre essa questão muito especialmente na *Ciência da lógica*, embora deva ser concedido a Arendt que sua resposta esteve em consonância – o que não significa que fosse idêntica – com o pensamento anterior à filosofia crítica. Nesse sentido, falamos em Hegel de uma recuperação da metafísica nos seus próprios termos. Hegel critica à filosofia kantiana sua moradia no âmbito da representação, enquanto a dele, dialética, supera esse estágio e circula já através das determinações do conceito. Seja como for, a destruição perpetrada por Kant da unicidade entre o Ser e o pensamento teve consequências irreparáveis, como o abandono da “crença racional em Deus – anterior ao cristianismo – baseada na proposição de que tudo o que é acessível à razão tem de existir” (idem, p. 198) ou o simples passo conceitual que vai da “autonomia individual” kantiana às múltiplas interpretações nietzschianas e pós-nietzschianas do homem, prévio passo pela morte de Deus, e assim por diante. Aquilo que Kant não teria percebido foi o alcance de sua destruição, ou seja, sua posta em questão da realidade não só do indivíduo, mas de todas as coisas. “Na verdade – assegura Arendt (idem) – estava implícito em Kant o que Schelling agora dizia explicitamente: ‘Não existe nada universal, apenas o indivíduo, e o *ser universal (Wesen)* só existe enquanto *indivíduo absoluto (Einzelwesen)*’”. A nós não deve ser complicado perceber o alcance dessas ideias para a filosofia dos séculos XX e XXI, até o ponto de Arendt (idem) afirmar que

Schelling marca o início da filosofia moderna [leia-se contemporânea], porque afirma explicitamente que está preocupado com o indivíduo que “quer um Deus providencial”, que “é o senhor do Ser”, e aqui Schelling entende por “indivíduo” “o indivíduo libertado do universal”, isto é, o ser humano real, pois “não é o universal no homem que deseja a felicidade, e sim o individual”.

A partir desse momento, a filosofia percebe que “a realidade nunca conseguirá explicar a existência” (idem, p. 196). Segundo Arendt, o primeiro filósofo a usar a palavra “existência”, atribuindo-lhe o mesmo significado que qualquer leitor depois dele entende esse conceito, foi o próprio Schelling:

Ele sabia – escreve Arendt (idem) – que, ao dar esse passo, a filosofia se afastava definitivamente da “vida contemplativa”. A filosofia do pensamento puro, por não conseguir “explicar a arbitrariedade dos eventos e a realidade das coisas”, havia levado o Eu ao “absoluto desespero”. Esse desespero subjaz a todo o irracionalismo moderno, a toda a hostilidade moderna contra o espírito e a razão. [...]. É por isso que, desde o começo, essa filosofia celebrou o *acaso* como a forma com que a realidade se apresenta diretamente ao homem, incerta, incompreensível e imprevisível (grifo nosso).

Kant, vímo-lo, terminou com a unidade de Ser e pensamento, mas, para dizê-lo de um modo plano, não acabou a tarefa. A filosofia kantiana conserva o Ser como algo dado e, com ele, a submissão do homem aos seus desígnios.³ Isso significa que o homem, que a princípio é livre, está de fato sujeito ao mundo natural, cujo funcionamento lhe é estranho, confrontado a um destino que lhe opõe resistência e acaba com sua liberdade. De acordo com Arendt, “essa liberdade não livre representa a estrutura antinômica do ser humano situado no mundo. Kant apresenta o homem como senhor e medida do homem, mas ao mesmo tempo como escravo do Ser” (idem, p. 200). Assim, parece que no mesmo momento em que o homem é lançado às alturas máximas de sua autonomia, é submergido às profundezas de um destino sobre o qual ele não tem voz. Por conseguinte, Kant faz parte de uma tradição – aquela pela qual filosofia iguala-se a contemplação – que ele mesmo ajudou a destruir. *A posteriori*, segundo Arendt (idem),

o *amor fati* de Nietzsche, o ser-resoluto de Heidegger, o desafio de Camus em enfrentar a vida em seus próprios termos, a despeito do absurdo de uma condição humana enraizada no desenraizamento do homem no mundo, todos são tentativas de salvação pelo recuo à antiga segurança (grifo no original).

Nesse sentido, não admira que Kierkegaard, no intuito de escapar do hegelianismo, se refugie – por meio das noções de morte, acaso e culpa – num “subjetivismo” que, de fato, é um “solipsismo em potência” do qual somente a filosofia de Jaspers, e só por enquanto, conseguirá escapar.

³ “O homem conseguiria conviver com essa ideia apenas se tivesse uma sensação de segurança no Ser e de pertinência ao mundo, e se tivesse certeza de poder pelo menos compreender o Ser e o curso do mundo. Essa sensação sustentou o conceito de destino da Antiguidade e, na verdade, de todo o Ocidente até o século XIX (isto é, até o surgimento do romance). Sem esse orgulho do homem, não haveria tragédia nem filosofia ocidental” (ARENDR, 2008a, p. 199).

1.1.1 Heidegger

No século XX, Arendt reconhece em Heidegger o filósofo que voltou a pensar a relação entre Ser e pensamento, problema que até esse momento ninguém retomara. Notadamente, Heidegger pretendeu restabelecer uma ontologia, apesar de Kant e contra a verissimilitude de uma filosofia muito desgastada que, em contrapartida, estava já apresentando novos conteúdos. Segundo Arendt, Heidegger nunca conseguiu revigorar a ontologia: “Para a questão do sentido do Ser, ele deu a resposta provisória e *intrinsecamente ininteligível* de que a temporalidade é o sentido do Ser” (idem, p. 205, grifo nosso). Em *O que é metafísica?* (1931), que representa uma substituição da segunda parte de *Ser e tempo* (1927), que o autor não chegou a publicar, ele “mostra com coerência razoável, e apesar de todos os seus óbvios *sofismas e jogos de palavras*, que o Ser numa acepção heideggeriana é o Nada” (idem, grifo nosso). Assim, o Ser deixaria de constituir-se como aquilo que está dado e as ações humanas adquiririam proporções divinas.

É por isso – explica Arendt (idem, p. 206) – que – embora Heidegger não admita – o nada em sua filosofia de repente se torna ativo e começa a “nadificar” (*nichten*). O nada tenta, por assim dizer, destruir o dado do Ser e usurpar de maneira “nadificante” (*nichtend*) o lugar do Ser. Se o Ser, que eu não criei, é assunto de um ser que não sou e não conheço, então o nada é, talvez, o domínio verdadeiramente livre do homem. Como não posso ser um ser criador do mundo, talvez eu possa ser um ser destruidor do mundo. (Hoje, Camus e Sartre estão explorando essas possibilidades de maneira mais clara e aberta). Tal é, em todo caso, a base filosófica do niilismo moderno, cujas origens remontam à velha ontologia; e nele ressurge como um fantasma a tentativa arrogante de encaixar novos elementos e questões na velha estrutura ontológica.

Para Heidegger, assegura Arendt (idem), o homem é aquele ser cuja essência e existência são a mesma coisa, cuja essência consiste no fato de existir, de maneira que no seu caso não se trata de indagar o *quê*, mas o *quem*. Arendt usa ironia para esclarecer a tentativa heideggeriana de transformar o homem no “senhor do Ser”: “Heidegger o define como ‘o grau onticamente ontológico mais elevado do *Dasein*’, formulação que não nos deve impedir de entender que está pondo o homem no mesmo exato lugar que Deus havia ocupado na ontologia tradicional” (idem, p. 206). Porém, ao reduzir o homem – através da nomenclatura *Dasein* – a diversos tipos de ser, demonstráveis por meio do estudo fenomenológico, esse “senhor do Ser” termina em simples e anárquicos modos de ser. De tal modo que a abordagem ontológica do *Dasein* heideggeriano ficaria no meio do caminho entre uma reformulação do *bios theoretikos* aristotélico e um funcionalismo não muito diferente do realismo de Hobbes,

posto que “se o homem consiste no fato de existir, ele não é mais do que seus modos de Ser ou funções no mundo (ou na sociedade como diria Hobbes)” (idem, p. 207).

A característica principal do ser do homem, segundo Heidegger, é seu *ser-no-mundo*. Nesta versão da “queda” bíblica, o homem foi “lançado” (*geworfen*) num mundo do qual tenta escapar através de uma projeção (*Entwurf*) da morte como sendo sua possibilidade suprema. Para o autor de *Ser e tempo*, o homem sempre está afastado de si mesmo, porque caiu no mundo e será apenas na morte que poderá voltar a ser, e ter a certeza de ser, ele mesmo. Agrava as coisas a circunstância de a filosofia de Heidegger não contemplar a possibilidade do suicídio. De fato, segundo Arendt (idem, p. 209), “quando Camus diz: ‘Existe apenas um problema filosófico realmente sério: é o suicídio’, está extraindo a conclusão lógica dessa posição”. Assim sendo, Heidegger substitui a pergunta pelo sentido do Ser pela pergunta pelo sentido do si-mesmo, apesar de caracterizar o ser do homem por aquilo que ele *não* é, pelo seu nada. Isto posto, Arendt (idem, p. 209) alega que na filosofia heideggeriana “o caráter essencial do si-mesmo é sua absoluta ipseidade, sua separação radical de todos os semelhantes”⁴. Por outras palavras: se são os outros que me impedem de ser um Eu, só na morte conseguirei realizar o absoluto *principium individuationis*. O *Dasein* enquanto *ser-no-mundo* carrega uma culpa da qual só conseguirá escapar quando se libertar definitivamente do mundo que o envolve. De acordo com Arendt,

o que surge desse isolamento absoluto é um conceito do si-mesmo como absoluto oposto do homem. Se a essência do homem, desde Kant, consistia em que cada ser humano singular representava toda a humanidade, e se o conceito de homem, desde a Revolução Francesa e a Declaração dos Direitos Humanos, passara a abranger a ideia de que toda a humanidade poderia ser aviltada ou exaltada em cada indivíduo, então o conceito do si-mesmo é um conceito de homem que deixa o indivíduo numa existência independente da humanidade, sem representar ninguém afora si mesmo – nada a não ser seu próprio nada. Se o imperativo categórico de Kant insiste que toda ação humana deveria se responsabilizar por toda a humanidade, a experiência do nada culpado insiste no exato contrário: a destruição em cada indivíduo da presença de qualquer humanidade. O si-mesmo sob a forma de consciência assumiu o lugar da humanidade, e ser-um-si-mesmo tomou o lugar do ser humano.⁵

⁴ Usamos a edição brasileira do texto “O que é a filosofia da existência?” inserida na coletânea *Compreender*, referida na bibliografia, traduzida por Denise Bottmann. Não obstante, neste caso cabe salientar que a tradutora verteu o termo *Self* por Eu, enquanto “Si” ou “Si-mesmo” seria a solução mais apropriada. No texto original, Arendt escreve: “The essential character of the Self is its absolute Self-ness, its radical separation from all its fellows” (ARENDR, 2005, p. 181).

⁵ “What emerges from this absolute isolation is a concept of the Self as the total opposite of man. If since Kant the essence of man consisted in every single human being representing all of humanity and if since the French Revolution and the declaration of the rights of man it became integral to the concept of man that all of humanity could be debased or exalted in every individual, then the concept of Self is a concept of man that leaves the

Sob esse ponto de vista, o si-mesmo heideggeriano, que já havia usurpado o lugar de Deus, substitui a figura do homem, negando em última instância sua humanidade. Arendt sela sua crítica a Heidegger no ensaio de 1946 com uma denúncia dos “conceitos mitologizantes e confusos como ‘povo’ e ‘terra’” (idem), que unicamente vêm a representar um transpasse do seu si-mesmo isolado para formas de conjunto – espécies de Super-si-mesmos – que, dito seja de passagem, só permitem ser imaginadas como sendo, elas também, isoladas. Heidegger expressa essas ideias no “Manifesto da ciência alemã em favor de Adolf Hitler”, publicado no dia 11 de novembro de 1933 em Leipzig.

No lugar do êxtase filosófico, surgiu agora a mística da comunidade do povo. [...] O patos da propriedade de *Ser e tempo* era a solidão. Mas quando o povo se torna o singular coletivo do *dasein*, essa solidão desaparece na ominosa unidade do povo. Heidegger porém não quer renunciar ao patos existencial, e assim escolhe um palco onde um povo inteiro pode ser apresentado em determinada solidão. Solitário é o povo alemão entre os demais povos (SAFRANSKI, 2005, p. 311-317).

Rüdiger Safranski, na biografia que escreveu do pensador alemão, acrescenta que o que poderia ter sido o pensamento político de Heidegger

será desenvolvido por Hannah Arendt – também *em resposta a Martin Heidegger*: nasce do “ser-junto e ser-entre-os outros do diferente”, e resiste à tentação de aprofundar gnosticamente o torvelinho do acontecimento histórico ou elevá-lo a uma história própria, que possui então aquele automatismo e aquela lógica que sempre faltará no caos da verdadeira história, que só consiste de infinitamente muitas histórias que se cruzam (idem, p. 317, grifo nosso).⁶

Em 1954, Arendt redigiu uma palestra intitulada “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política”, na qual também se referiu a Heidegger. Num tom mais elogioso e otimista em relação às possibilidades políticas do filosofar heideggeriano, ela não deixa de criticar a oportunidade perdida de transformar em pensamento político seu conceito de historicidade (*Geschichlichkeit*). De um lado, esse termo ajuda Heidegger a construir sua “história do Ser”, que revela *a la* Hegel uma lógica que estaria por trás da história humana. Nesse sentido, a historicidade resulta ser antipolítica porquanto nega significado à liberdade e

individual existing independent of humanity and representative of no one but himself – of nothing but his own nothingness. If Kant’s categorical imperative insisted that every human act had to bear responsibility for all of humanity, then the experience of guilty nothingness insists on precisely the opposite: the destruction in every individual of the presence of all humanity. The Self in the form of conscience has taken the place of humanity, and being-a-self has taken the place of being human” (ARENDR, 2005, p. 181).

⁶ Jacques Taminiaux, que no livro *La fille de Thrace et le penseur professionnel, Arendt et Heidegger*, realiza uma leitura da obra de Hannah Arendt como resposta à filosofia de Martin Heidegger, lembra que ela rejeitou a ontologia fundamental dele nos termos de “egoísmo, gosto pelo nada, irresponsabilidade, ilusão do gênio, desespero, romantismo [Egoïsme, goût du néant, irresponsabilité, illusion du génie, désespoir, romantisme, c’est dans ces termes qu’elle rejette l’ontologie fondamentale]” (TAMINIAUX, 1992, p. 22).

a ação do homem. Por outra parte, e desta vez *contra* Hegel, o conceito de historicidade heideggeriano aponta para uma intransponível finitude de toda presença ou compreensão do Ser e para uma noção da verdade necessariamente histórica.

Heidegger já havia formulado em *Ser e tempo* (1927) a “historicidade” em termos ontológicos, e não antropológicos, e posteriormente passou a compreender a “historicidade” como ser portado a seu fim. Deste modo, a história humana, para ele, coincidiria com uma história do Ser revelada no tempo. “O aspecto contrário a Hegel é que, nessa história ontológica (*Seinsgeschichte*), não se revela nenhum absoluto e nenhum espírito transcendente; como diz Heidegger: “Deixamos para trás a arrogância de todos os absolutos” (ARENDDT, 2008a, p. 448).

Heidegger, que na sua crítica à Modernidade deprecia a *praxis* como razão instrumental, iluminando os passos subsequentes de Arendt na sua censura à teleologia de meios e fins, não consegue passar da história para a política e completar aquilo que já estava sinalizando sua filosofia. Consoante Arendt, o “arcabouço conceitual” de Heidegger está mais preparado para uma compreensão da história do que para enfiar numa filosofia política de novo cunho. “Nesse ínterim – reclama Arendt (2008a, p. 449) – as questões mais prementes da ciência política e, em certo sentido, mais especificamente filosóficas – como: o que é a política? Quem é o homem enquanto ser político? O que é a liberdade? – parecem ter sido totalmente esquecidas”.

Complica ainda um pouco mais as coisas o opúsculo intitulado *A sentença de Anaximandro*, escrito em 1946 e publicado em 1950, no qual “a transformação na abordagem que Heidegger usualmente faz da ‘busca do Ser’ (*die Seinsfrage*) e do ‘esquecimento do Ser’ (*Seinsvergessenheit*) torna-se evidente” (idem, p. 459). Nesse novo cenário desenhado por Heidegger, todos, o filósofo e qualquer outra pessoa, ficam perdidos numa perambulagem sem fim. Retirado o Ser do reino dos seres, “esses entes, cujo desocultamento foi causado por este Ser, são lançados a esmo, ficam a errar, e este *errar* constitui ‘o reino do erro’ [...], o espaço em que se desdobra a história [...]” (idem, p. 460). Isso provoca o seguinte comentário de Villa, no sentido de que *A sentença de Anaximandro*

expressa uma disposição de desapego do mundo [*unworldliness*] verdadeiramente radical, uma disposição que é extrema até para os padrões da tradição ocidental [...]. Casualmente, o tom fica muito perto da sabedoria de Sileno, da visão profundamente trágica da existência que Arendt e Nietzsche (provisoriamente) também aceitam. A diferença, é claro, está em que para Nietzsche a arte, e para Arendt a ação política, poderiam redimir a existência humana. Para Heidegger, no ensaio sobre Anaximandro, não

existem tais poderes redentores: Só há “errância”, estranhamento, desamparo [*homelessness*]⁷

Desde “O que é a filosofia da existência?”, ensaio anterior a *Origens do totalitarismo*, até *Willing*, segunda parte de sua última obra inacabada, *A vida do espírito*, fica evidente que, junto com as apropriações de temas e conceitos⁸, as observações e comentários de Arendt sobre Heidegger seguem uma linha constante – não sem incoerências como veremos mais adiante – de pensamento crítico (no sentido mais aberto do termo, isto é, entre a proximidade e a distância)⁹ que vai de 1946 até 1975, ano de sua morte.¹⁰

1.1.2 Jaspers

O “subjativismo romântico” de Heidegger contrasta com a filosofia da *Existenz* de Karl Jaspers, cujo conceito de comunicação prefigura uma nova visão da humanidade, consoante ao conceito de pluralidade arendtiano. A diferença de Heidegger, Jaspers pensa a realidade do homem a partir de sua liberdade, radicada na espontaneidade. Para esse autor, os sistemas que se apresentam como “teorias coerentes da Totalidade”, tentando transmitir algum tipo de paz espiritual, são totalmente alheios ao verdadeiro espírito filosófico. Jaspers “tenta transformar a filosofia em filosofar e encontrar maneiras de comunicar os ‘resultados’ filosóficos que neutralizem seu caráter de resultado” (idem, p. 211). Nesse sentido, Jaspers e Sócrates compartilham um mesmo anseio pela comunicação e participação filosófica, isto é,

⁷ “‘The Anaximander Fragment’, then, expresses a mood of truly radical unworldliness, a mood that is extreme even by the standards of the Western tradition [...]. If anything, the tone is closest to the wisdom of Silenus, to the deeply tragic view of existence that Arendt and Nietzsche also (provisionally) accept. The difference, of course, is that for Nietzsche art, and for Arendt political action, could redeem human existence. For Heidegger in the Anaximander essay, no such redemptive powers exist: there is only ‘erring’, estrangement, homelessness” (VILLA, 1996, p. 239).

⁸ Para André Duarte, “o traço característico da apropriação arendtiana de Heidegger é o de que, ao deslocar os conceitos filosóficos heideggerianos para o âmbito da reflexão política, Arendt revela tanto o seu potencial para a renovação da compreensão política quanto elucida as deficiências e fragilidades políticas do pensamento de seu antigo mestre, das quais ela se afasta na medida em que as pensa como inseridas no campo da hostilidade tradicional da filosofia em relação à política” (DUARTE, 2000, p. 320-321).

⁹ Safranski assegura que “nas cartas ele sempre protesta que ela o compreende como ninguém mais – também e especialmente em questões filosóficas. [...] Ela reagirá complementarmente à filosofia dele e lhe dará aquela mundanidade que ainda lhe falta. Ao *precursor* (Vorlaufen) na morte ela responderá com uma filosofia do nascimento; ao solipsismo existencial da *Jemeinigkeit* [ser-sempre-meu] ela responderá com a filosofia da pluralidade; à crítica da *decaída* (Verfallenheit) diante do mundo do *a gente* (Man) ela responderá com *amor mundi*. A *clareira* (Lichtung) ela responderá enobrecendo filosoficamente a coisa pública” (SAFRANSKI, 2005, p. 178). Note-se, porém, que ao invés da complementaridade a que Safranski alude, o que realmente faz Hannah Arendt é uma reapropriação que a levará à construção de sua própria filosofia. Além do mais, na sua obra Arendt jamais usa a terminologia heideggeriana na mesma acepção.

¹⁰ A lista de textos nos quais Arendt refere-se diretamente a Heidegger é a seguinte: “O que é a filosofia da existência” (1946); “Heidegger, a raposa” (1953), extraído do Diário filosófico [*Denktagebuch*] e publicado na coletânea *Essays in Understanding* [*Compreender*]; “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política” (1954); “Martin Heidegger faz oitenta anos” (1968); *A vida do espírito*, publicado originalmente em 1978.

“um filosofar em comum, cuja finalidade não é gerar resultados, e sim ‘iluminar a existência’” (idem). Filosofar, na acepção jasperiana, significa preparar-se para decifrar a realidade individual e a coletiva, minha realidade e a do mundo que me circunda. Contrastando de novo com Heidegger, segundo Jaspers, “a existência não é uma forma do Ser, mas uma forma da liberdade humana” (idem, p. 212). Nessa mesma acepção, agir significa criar o mundo humano a partir de sua própria liberdade.

Para Jaspers – escreve Arendt (idem, p. 213-214) –, qualquer ontologia que se pretende capaz de dizer o que de fato é o Ser escorrega para uma absolutização das categorias individuais do ser. O significado existencial desse escorregar seria roubar a liberdade do homem, a qual só pode ser mantida se o homem não sabe o que de fato é o Ser. [...]. O fracasso do pensamento, portanto, é a condição que torna possível a existência, a existência livre que está sempre tentando transcender esse mundo meramente dado – a condição que permite que a existência, deparando-se com o “peso da realidade”, consiga entrar na realidade e pertencer a ela da única maneira pela qual os seres humanos podem lhe pertencer, ou seja, escolhendo-a. [...]. A tarefa da filosofia – segundo Jaspers – é libertar o homem “do mundo ilusório do que é apenas pensável” e deixá-lo “encontrar seu caminho para a realidade”. O pensamento filosófico nunca pode contornar o fato de que a realidade é irreduzível ao que pode ser pensado; na verdade, o próprio objetivo do pensamento filosófico é “intensificar [...] o intelectualmente irreduzível”. E isso é tanto mais premente na medida em que a “realidade do pensador precede seu pensar”, e é apenas sua verdadeira liberdade que determina o que ele irá ou não irá pensar.

Dessa maneira, a filosofia se liberta daquele monismo ontológico que precisava explicar tudo a partir de um único princípio e se abre para a fragmentariedade, ou seja, abandona um mundo alheio à realidade plural dos homens e abraça outro que os humanos podem chamar de “lar”.

Em 1946, Hannah Arendt (idem, p. 215), na companhia intelectual de Karl Jaspers e, de forma muito evidente, em contraposição ao núcleo da filosofia de Martin Heidegger, deixa escrito que

a existência em si, por sua própria natureza, nunca é isolada. Existe apenas na comunicação e na consciência da existência dos outros. Nossos semelhantes não são (como em Heidegger) um elemento da existência que, embora estruturalmente necessário, é ao mesmo tempo um impedimento ao Ser do Eu. Muito pelo contrário: a existência só pode se desenvolver na vida compartilhada dos seres humanos que habitam num mundo dado, comum a todos eles. No conceito de comunicação encontra-se um novo conceito de humanidade, cuja abordagem, mesmo ainda não plenamente desenvolvida, postula a comunicação como a premissa para a existência do homem. [...]. Assim procedendo, [os seres humanos] não perseguem o fantasma do Ser, nem vivem na ilusão arrogante de constituírem o próprio Ser.

Essa conclusão de “O que é a filosofia da existência”, de 1946, contrasta vivamente com a última parte da palestra, já citada, “O interesse do atual pensamento filosófico europeu pela política”, proferida na Associação Americana de Ciência Política em 1954. Nessa ocasião, Arendt verbalizou uma crítica frontal à filosofia de Jaspers e fez um intento de reabilitação muito dúbia do existencialismo heideggeriano. Em correspondência com as vicissitudes do texto de 1946¹¹, é sintomático que a palestra de 1954 não fosse publicada e restasse inédita em vida da autora, tendo em conta o dado talvez mais importante de que Karl Jaspers morreu alguns anos antes dela, em 1969. Nosso estudo não se interessa pela vida pessoal de Hannah Arendt, mas é difícil não considerá-la, nem que seja elípticamente, pois a longa passagem que reproduzimos a continuação precisaria de uma elaboração ulterior, que Arendt nunca efetuou, para ser mais convincente. Para a autora, em 1954,

as limitações da filosofia de Jaspers em termos políticos se devem, acima de tudo, ao problema que tem infestado a filosofia política ao longo de quase toda a sua história. Consiste na característica filosófica de lidar com o homem no singular, ao passo que nem seria possível conceber a política se os homens não existissem no plural. Ou, dito de outra maneira: as experiências do filósofo – como filósofo – se dão com a solidão, e para o homem – como político – a solidão é uma experiência essencial, mas mesmo assim marginal. Talvez – mas é apenas uma sugestão – o conceito heideggeriano de “mundo”, que sob muitos aspectos ocupa o centro de sua filosofia, constitua uma saída dessa dificuldade. Em todo caso, como Heidegger define a existência humana como ser-no-mundo, ele insiste em conferir uma importância filosófica a estruturas da vida cotidiana que seriam totalmente incompreensíveis se não se compreendesse o homem, em primeiro lugar, como um ser com os outros. E o próprio Heidegger tem clara consciência do fato de que a filosofia tradicional “sempre deixou de lado e descurou” aquilo que se manifestava da maneira mais imediata. Por essa mesma razão, Heidegger evitou deliberadamente o termo “homem” em seus primeiros escritos, enquanto nos ensaios posteriores tem mostrado a tendência de tomar aos gregos o termo “mortais”. O que aqui importa não é a ênfase na mortalidade, e sim o emprego do plural. Todavia, visto que Heidegger nunca expôs as implicações de sua posição a esse respeito, talvez seja presunçoso atribuir demasiada importância a esse seu uso da forma plural (ARENDR, 2008a, p. 459).

Para dizê-lo graficamente, isso é tanto quanto afirmar que a existência do doce encontra-se, não a partir nem através de, mas na mesma prova incontornável da existência do salgado. Arendt usa aqui afirmativamente o mesmo conceito heideggeriano de “mundo” em contraposição ao qual ela erigiu o seu próprio conceito. Além do mais, referir-se ao plural empregado por Heidegger para lembrar que os homens são “mortais”, e utilizá-lo como prova de adequação aos próprios postulados, não é só uma prova insignificante de um suposto

¹¹ Ver nota 1.

conceito de pluralidade na filosofia de Heidegger, como indicador de que Arendt estava, de fato, lendo sua própria filosofia política nos textos do autor de *Sein und Zeit*, revelando o que pode parecer uma ânsia patética para resgatá-lo da companhia política que ele mesmo escolheu (cfr. CANOVAN, 1992, p. 263)¹². Existem duas versões da palestra de 1954¹³, e, como já assinalado, o fato de nunca terem visto a luz pública em papel impresso faz plausível a hipótese sustentada por Margaret Canovan de que a própria Arendt não se sentiu satisfeita com o defendido na sua exposição oral.

A última palavra de Hannah Arendt sobre Martin Heidegger encontra-se em *A vida do espírito*, última obra da autora e publicada postumamente por mediação de sua íntima amiga Mary McCarthy. No segundo livro, sobre “o querer”, Arendt traz a colação o conceito heideggeriano de “ser lançado no mundo” [*Geworfenheit*], que implica uma dívida que o ser humano contraiu pela sua existência com alguma realidade externa à sua própria existência. “O *Dasein* – a existência humana naquilo que é – ‘foi lançado; está aí, mas *não* foi trazido aí por si mesmo” (ARENDR, 2009a, p. 452)¹⁴. Dessa maneira o atuar humano que decorre dessa dívida é silencioso e interno, “o oposto das ações ‘audíveis’ e visíveis da vida pública” (idem), isto é, o oposto do conceito arendtiano de ação; ação que é colocada abertamente e para todos na arena do domínio público, enquanto que “essa ‘ação’ completamente interior, na qual o homem se abre para a autêntica realidade de ser lançado, só pode existir na atividade do pensamento. Essa é provavelmente a razão – escreve Arendt (2009a, p. 452-453) – pela qual Heidegger, por toda a sua obra, ‘evitou propositalmente’ lidar com a ação”, entendida em termos políticos. Em direta oposição a esse filosofar voltado para o interior do *Dasein*, encontramos nessa última obra da autora uma dessas sentenças que Hannah Arendt (2009a, p. 424) disseminou aqui e ali no transcurso da sua trajetória intelectual, *verbi gratia*, “não acredito em um mundo, quer seja um mundo passado ou um mundo futuro, em que o espírito humano, equipado para retirar-se do mundo das aparências, poderia ou deveria chegar a sentir-se confortavelmente em casa”.

¹² “[...] It seems likely that she was reading her own political philosophy into his writings, revealing what may seem a pathetic eagerness to rescue him from the political company he himself had chosen” (CANOVAN, 1992, p. 263).

¹³ Cfr. idem.

¹⁴ Arendt cita Heidegger e grifa “*é*” e “*não*”.

1.2 A crítica da filosofia política: na caverna de Platão

No exercício de pensar com e contra Heidegger, Arendt localiza o centro da filosofia política de Platão no mito da caverna. Nessa alegoria lê-se a origem do esquecimento da política por parte da cultura europeia – ocidental, por extensão –, a aplicação da doutrina das ideias à política e o domínio da razão no âmbito dos assuntos humanos. Ao mesmo tempo que fez a sua crítica, Arendt nunca deixou de reconhecer a grandeza de Platão e a necessidade de frequentar a leitura dos diálogos, pois, ao contrário das ciências, não existe em filosofia tal coisa como uma superação de paradigmas e o humanista é aquele que é capaz de elevar-se acima da especialização e do filisteísmo de qualquer tipo na medida em que aprende a exercer livremente seu gosto. “Sabemos então como replicar àqueles que com tanta frequência nos dizem que Platão ou algum outro grande autor do passado foi superado; seremos capazes de compreender que, mesmo que toda a crítica a Platão esteja correta, Platão ainda será melhor companhia que seus críticos” (ARENDR, 2007a, p. 281).¹⁵

Platão pede que imaginemos uma caverna subterrânea com uma abertura através da qual penetra a luz. Desde a infância vivem nessa caverna alguns seres humanos sujeitos por cadeias, nas pernas e no pescoço, de modo que podem ver o muro no fundo da gruta, mas nunca a luz do sol. Acima e atrás deles, ou seja, entre os presos e a boca da cova, há uma fogueira e, entre eles e o fogo se estende um caminho um pouco elevado e uma parede baixa, que funciona como uma tela. Nesse caminho elevado passam homens com estátuas, representações de animais e outros objetos, que aparecem de cima da borda dessa parede-tela. Os presos, de cara ao fundo da caverna, não podem girar suas cabeças, não podem ver-se entre eles nem apreciar os objetos que são transportados às suas costas. Só podem ver as sombras deles mesmos e dos objetos, essas sombras que aparecem refletidas no muro à sua frente. Sombras é o único que podem ver. Esses presos representam a maioria da humanidade, a multidão que permanece durante toda a vida em estado de ignorância, que vive na sombra da realidade e escutando só os ecos da sua verdade. Como não poderia ser de outra maneira, as opiniões deles sobre o mundo é inadequada e deformada pelas suas próprias paixões e preconceitos, assim como pelas paixões e preconceitos dos outros, dos quais tomam

¹⁵ Essa passagem do artigo “A crise na cultura: sua importância social e política” (1961) pode-se ler em correspondência com a seguinte dos inícios de *A vida do espírito*: “Talvez nenhum dos sistemas, nenhuma das doutrinas que nos foram transmitidas pelos grandes pensadores seja convincente ou mesmo razoável para os leitores modernos; mas nenhum deles – [...] – é arbitrário nem pode ser simplesmente descartado como puro absurdo. Ao contrário, as falácias metafísicas contêm as únicas pistas que temos para descobrir o que significa o pensamento para aqueles que nele se engajam – algo extremamente importante neste momento e sobre o que, estranhamente, existem poucos depoimentos diretos” (ARENDR, 2009a, p. 27).

conhecimento através da linguagem e da retórica. Amarram-se a essa deformação sem nenhum desejo de sair dessa cova, que é sua prisão. De fato, se fossem liberados e convidados a contemplar os originais das cópias às quais estão acostumados, tornar-se-iam cegos por causa do brilho intenso da luz e se contentariam pensando que as sombras eram muito mais reais que a própria realidade.

No entanto, explica Platão, se um dos presos consegue escapar e adaptar-se aos poucos à luz, será capaz de perceber os objetos concretos e sensíveis, dos quais anteriormente só era capaz de distinguir as sombras. Esse homem terá passado do mundo dos preconceitos, paixões e sofismas ao mundo real. Primeiro observará com maior facilidade as sombras, depois as figuras dos homens e dos outros objetos refletidos na água e posteriormente os objetos mesmos, isto é, as realidades inteligíveis. Finalmente, poderá perceber o sol, não nas imagens projetadas na superfície da água ou em outros lugares que lhe serão estranhos, mas contemplá-lo tal como é em si e por si, no seu próprio âmbito¹⁶. Esse homem terá sido capaz de observar diretamente a ideia do bem, a forma mais alta, a causa universal de todas as coisas boas e belas, a fonte da verdade e da razão¹⁷.

O homem que viu diretamente a luz solar não pode voltar ao interior da cova, a menos que queira parecer ridículo, pois não conseguirá ter uma boa visão por causa da escuridão a que já se desacostumou, e aquilo que diga não fará sentido, pois fala de uma realidade inversa à dos habitantes da caverna. “O filósofo que retorna está em perigo, porque perdeu o senso comum necessário para orientar-se em um mundo comum a todos, e, além disso, porque o que acolhe em seu pensamento contradiz o senso comum do mundo” (ARENDR, 1993a, p. 109). Ao abandonar aqueles que até o momento eram seus pares, o filósofo teve que superar a ofuscação provocada pela perda de sua ingenuidade. Ao voltar, sua desorientação procede da sua alienação a respeito dos assuntos humanos, o que o torna um personagem suspeito e irrisório, pois a Verdade que traz não é da natureza dos assuntos humanos, sendo que ninguém pode escapar absolutamente das atividades mundanas. Não obstante, Platão menciona que “o filósofo – embora não esteja interessado nos assuntos humanos – deve assumir o governo, quanto mais não seja, por medo de ser governado pelo ignorante” (idem, p. 110). Parece que no fim do mito, Platão lembra-se de Sócrates ao dizer que esse homem esclarecido, querendo liberar e levar consigo os outros presos que ficaram nessa catacumba, seria levado aos

¹⁶ *República*, 516b.

¹⁷ *República*, 517b.

tribunais por eles, pois esses amam a escuridão e consideram que as sombras são a verdadeira realidade, porque nunca viram a Justiça em si¹⁸.

O propósito de Platão no mito da caverna, que para Arendt é “uma espécie de biografia condensada do filósofo” (idem, p. 108), é “mostrar não tanto o modo como a filosofia vê do ponto de vista da política, mas como a política, o domínio dos assuntos humanos, é visto do ponto de vista da filosofia” (idem, 109-110). Eis que

Parece óbvio demais, quase uma banalidade, e no entanto, geralmente se esquece de que toda filosofia política expressa, antes de mais nada, a atitude do filósofo em relação aos assuntos dos homens, os *pragmata on'anthrôpôn*, aos quais também ele pertence, e de que essa atitude envolve e expressa a relação entre a experiência especificamente filosófica e nossa experiência, quando nos movimentamos entre os homens. É igualmente óbvio que toda filosofia política à primeira vista parece enfrentar a seguinte alternativa: ou interpretar a experiência filosófica com categorias cuja origem se deve à esfera dos assuntos humanos, ou, ao contrário, reivindicar prioridade para a experiência filosófica e julgar toda política à sua luz (ARENDDT, 1993a, p. 107).

No caso de Arendt, também parece óbvio que a alegoria é uma narração de como a filosofia falsificou a experiência política da liberdade, instituindo-se unilateralmente como preceptora da sua tutela.

Visto através do filtro de Arendt, o simples fato de que Platão coloque esses homens dentro de uma caverna parece ser deturpação e consequência de um desdém caricaturesco pela cidade na qual se vivem e se discutem os mais variados assuntos humanos. Como se a política estivesse desprovida de honra por causa de ela estar atrelada à vida terrenal e às exigências corporais. Isso, a propósito, funciona já como um aviso, pois, quanto mais um filósofo se torna verdadeiro filósofo, mais se separa de seu corpo. Induzido a “separar-se e libertar-se das necessidades da vida, governará o seu corpo, como um senhor governa os seus escravos. Se o filósofo chegar ao governo da cidade, não fará aos seus habitantes nada além do que já fez a seu corpo” (idem, p. 107). Ademais, dir-se-ia que as correntes que aprisionam as pernas e as cabeças desses réus parecem indicar que, para Platão, os cidadãos livres de Atenas podem ser comparados a escravos presos dentro de uma cova. A isso deve somar-se a hipótese do mito, segundo a qual o propriamente humano é olhar e que a qualificação dessa atividade, a *vita contemplativa*, só está ao alcance do filósofo. A partir daí, não é muito arriscado deduzir a baixa consideração que Platão albergava pelo movimento, em geral, e pelas articulações da

¹⁸ *República*, 517d.

vita activa em particular, pois para ele¹⁹, assim como para Aristóteles²⁰, a filosofia começa com o espanto [*thaumadzein*] diante da maravilha do ser e culmina com a verdade, uma, revelada ao filósofo. Ambas as experiências são quietas e mudas²¹, e gerais demais para serem relatadas através da palavra²².

Essa preferência pelo único, inefável e imóvel é aprofundado por Platão no *Fedon*, diálogo que, além de tratar da imortalidade da alma, apresenta a clássica figura do filósofo como ser que busca a morte, e a filosofia como preparação para esse último dia²³. Isso contrasta intensamente com aquela que para Arendt é a categoria central do pensamento político, ou seja, a natalidade, ao passo que essa querência do filósofo pelo eterno constitui uma reação à *pólis*, visto que nela a verdade não passa de ser outra opinião a mais e o imperecível cai no tempo:

Assim que o filósofo submetia à *pólis* a sua verdade, o reflexo do eterno, esta se tornava imediatamente uma opinião entre opiniões. Perdia sua qualidade distintiva, pois não há uma marca visível que separe a verdade da opinião. É como se no momento em que o eterno fosse posto entre os homens ele se tornasse temporal, de modo que o simples fato de discuti-lo com os outros já ameaçava a existência do domínio em que se movem os amantes da sabedoria (ARENDDT, 1993a, p. 95).

Em carta de 8 de maio de 1954 a Martin Heidegger, que lhe havia perguntado em que estava trabalhando, Hannah Arendt lhe informa que, entre outros projetos, tem previsto empreender “partindo do Mito da Caverna [...] uma apresentação da relação tradicional entre filosofia e política” e que lhe parece decisivo “o fato de Platão transformar o bom [*agathon*] e não o belo [*kalon*] em ideia suprema: acredito que por motivos políticos” (ARENDDT; HEIDEGGER, 2001, p. 106)²⁴. Com efeito, mais tarde em *A condição humana*, Arendt (2014a, p. 281-282) escreverá:

essa transformação foi necessária a fim de aplicar a doutrina das ideias à política, e foi para um fim essencialmente político – eliminar dos assuntos humanos seu caráter de fragilidade – que Platão julgou necessário declarar que o bem, e não o belo, é a ideia mais elevada. Essa ideia do bem não é, porém, a ideia mais elevada para o filósofo, que deseja contemplar a verdadeira essência do Ser e, para isso, sai da caverna escura dos assuntos humanos para o céu luminoso das ideias; mesmo na *República* o filósofo ainda é definido como amante da beleza, não da bondade. O bem é a ideia

¹⁹ *Teeteto*, 155d.

²⁰ *Metafísica*, 982b12-20.

²¹ *Carta Sétima*, 341c.

²² *Ética a Nicômaco*, 1142a25-30, 1143a35-1143b5, 1177a15-1178b34.

²³ Essa ideia célebre será retomada mais tarde por Cícero e posteriormente comentada por Montaigne.

²⁴ Isso se converterá no artigo “Filosofia e política” (1954), que já informa nosso texto.

mais elevada para o *rei-filósofo*, que deseja governar os assuntos humanos porque tem de passar sua vida entre os homens e não pode habitar para sempre sob o céu das ideias. Somente quando volta à caverna escura dos assuntos humanos, para conviver novamente com os seus semelhantes, é que ele necessita das ideias que guiam como padrões e regras que lhe permitam medir e sob os quais subsumir a multiplicidade vária dos atos e palavras humanos com a mesma certeza absoluta e “objetiva” com que pode se orientar o artesão na fabricação e o leigo no julgamento de cada cama individual, pelo emprego do modelo estável e sempre presente, a “ideia” da cama em geral.

Arendt constata nessa passagem: (1) a transformação operada por Platão do agir ao fazer, o passo da ação à fabricação (ou produção), que constitui para ela a grande adulteração que contaminará a história da filosofia política ao menos até Marx: “essa tentativa de substituir a ação pela fabricação é visível em todos os argumentos contra a ‘democracia’, os quais, por mais consistentes e razoáveis que sejam, sempre se transformam em argumentos contra os elementos essenciais da política” (idem, 275)²⁵. (2) Inaugura também a igualação entre saber e fazer: “o rei-filósofo – a solução de Platão –, cuja ‘sabedoria’ resolve os dilemas da ação como se fossem problemas de cognição solucionáveis” (idem, p. 275-276); (3) estabelece a hierarquia entre governantes e governados: “o lugar-comum, que já encontramos em Platão e Aristóteles, [...] baseava-se mais na suspeita em relação à ação que no desprezo pelo homem” (idem, p. 277); (4) coloca a distância entre saber e agir: “Platão foi o primeiro a introduzir a divisão entre os que sabem e não agem e os que agem e não sabem, em lugar da antiga articulação da ação em começo e realização, de sorte que saber o que fazer e fazê-lo tornam-se dois desempenhos inteiramente diferentes” (idem, p. 278); e (5) pauta a redefinição técnica – em vez da compreensão prática – do político, baseada em uma transformação revolucionária da *pólis*. Em suma, e para aquilo que aqui nos interessa de modo geral,

a fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma completa fuga da política (idem, p. 277, grifo nosso).

²⁵ “Na redução da *praxis* à *póiesis* – escreve Simona Forti (2001, p. 158) – está implícita, segundo Arendt, uma concepção da comunidade que coisifica a pluralidade agente e que não demorará em considerar os homens como material para manipular e plasmar baseando-se no modelo de quem manda”.

1.3 A verdade da filosofia e as opiniões da política

Se a alegoria da caverna é o mito fundador da filosofia política, o fato histórico que abre seu período é o julgamento e a morte de Sócrates, aos quais Platão, como vimos, alude na sua narração. A condenação do seu mestre fez com que Platão se desencantasse com a vida da *pólis* e duvidasse de princípios fundamentais dos ensinamentos socráticos, como a validade da persuasão para a vida política, “desprezasse as opiniões e ansiasse por padrões absolutos” (ARENDRT, 1993a, p. 92), e fizesse uma condenação enérgica da *doxa*. Por um lado, não é de estranhar que Platão revise a *Apologia* no *Fédon* e lhe imprima um caráter amedrontador, em vez de persuasivo, através de um mito calculado para tal fim. Dessa forma, segundo Arendt, Platão fez a crítica do Sócrates do *Critias*, que não conseguiu convencer nem aos juízes nem aos seus próprios amigos de que seu principal propósito fora o bem da cidade, o bem comum. Por outro, “a oposição entre verdade e opinião foi sem dúvida a mais antissocrática conclusão que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (idem). O fundador da Academia (Platão) jogou contra a cidade aquele argumento, compartilhado pelo fundador do Liceu (Aristóteles), segundo o qual os sábios [*sophoi*] não sabem o que é bom para si próprios, logo, muito menos para os outros. Como sabemos, Tales de Mileto ficou registrado para a história como exemplo típico do filósofo distraído ao cair dentro de um poço enquanto caminhava olhando para as estrelas, provocando a risada da jovem de Trácia²⁶. “Platão não negava que a preocupação do filósofo eram as questões eternas imutáveis e não-humanas. Discordava, entretanto, de que isso o tornasse inadequado para desempenhar um papel político” (idem, p. 93). Contra o preconceito comum na *pólis*, Platão não considerava que o sábio fosse inábil para a política, pois “quando Platão reivindicou o governo para o filósofo, acreditando que somente este podia enxergar a ideia do bem, a mais alta das essências eternas, [...] sustentou que essas coisas eternas eram ainda mais ‘valiosas’ do que belas” (idem, p. 94). Assim, Platão erigiu nas *Leis* sua ideocracia, entendendo que, à diferença do belo, há no bem um elemento de uso e, de acordo com Arendt (idem, p. 94-95),

o que aparece na *República* como um argumento estritamente filosófico fora inspirado em uma experiência exclusivamente política – o julgamento e a morte de Sócrates –, [...]. A tragédia da morte de Sócrates repousa em um mal-entendido: o que a *pólis* não compreendeu foi que Sócrates não se dizia um *sophos*, um sábio. [...] A *pólis* não acreditou em Sócrates, exigindo que admitisse ser, como todos os *sophoi*, um inútil do ponto de vista político. Mas como filósofo, ele realmente nada tinha a ensinar a seus concidadãos.

²⁶ *Teeteto*, 174a.

Assim como Platão opõe a forma de falar especificamente filosófica, *dialegesthai*, à retórica e à persuasão, concebe a verdade por oposição à opinião. A arte da persuasão, que é a própria do falar político, é a contrapartida da arte da dialética, que é a do falar filosófico; logo: o erro cometido por Sócrates foi usar a dialética para dirigir-se a seus juízes, o que provocou seu insucesso na hora de persuadi-los.

Para Sócrates – escreve Arendt (1993a, p. 96-97) –, a *doxa* era a formulação em fala daquilo que *dokei moi*, daquilo que me parece. Essa *doxa* não tinha como tópico o que Aristóteles chamava de *eikos*, o provável, as muitas *verisimilia* (distintas da *unun verum*, a verdade única, por um lado, e das falsidades ilimitadas, as *falsa infinita*, por outro), mas compreendia o mundo como ele se abre para mim. Não era, portanto, fantasia subjetiva e arbitrariedade, e tampouco alguma coisa absoluta e válida para todos. O pressuposto era de 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 (*koinon*, como diziam os gregos, qualidade de ser comum a todos), ou “objetividade” (como diríamos do ponto de vista subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se abre para todos e que a despeito de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e consequentemente de suas *doxai* (opiniões) –, “tanto você quanto eu somos humanos”.

De modo que Sócrates não via uma oposição nítida e necessária entre verdade e opinião e, por isso, não viu tampouco a necessidade de estabelecer uma distinção rigorosa entre filosofia e persuasão²⁷. “O que Platão posteriormente chamou *dialegesthai*, o próprio Sócrates chamava maiêutica, a arte da obstetrícia; queria ajudar os outros a darem à luz o que eles próprios pensavam, a descobrirem a verdade *em sua doxa*” (idem, p. 97, grifo no original). Mais relevante ainda para os propósitos de Arendt, a maiêutica era para Sócrates “uma atividade política, um dar e receber baseado fundamentalmente na estrita igualdade, algo cujos frutos não podiam ser medidos pelo resultado obtido ao se chegar a esta ou àquela verdade geral” (idem, p. 98).

Esse diálogo entre iguais, cuja relevância não estriba em chegar a essa ou àquela conclusão única e verdadeira, é o que Arendt, acompanhada de Aristóteles²⁸, identifica como amizade. Amizade política e pública, a diferença da privada e íntima, que é quase o único tipo de relação entre amigos que nossos dias reconhecem por esse nome. Por isso pode nos parecer ingênua a frase da autora afirmando que Sócrates “tentou tornar amigos os cidadãos de Atenas” (idem), procurando desse modo acalmar seu espírito agonístico que tornava

²⁷ Segundo Frederick M. Dolan (cfr. 2009, p. 265), o Sócrates de Arendt se assemelha a um “liberal pluralista” para o qual cada membro da *pólis* possui uma opinião que contém uma verdade que espera ser desvelada.

²⁸ *Ética a Nicômaco*, 1133a14.

praticamente impossíveis as alianças e uma mínima visão de conjunto que favorecesse o bem de todos. De fato,

a igualação na amizade não significa, naturalmente, que os amigos se tornem os mesmos, ou sejam iguais entre si, mas, antes, que se tornem parceiros iguais em um mundo comum – que, juntos, constituam uma comunidade. O que a amizade alcança é justamente a comunidade, e é óbvio que essa igualação traz em si, como ponto polêmico, a diferenciação sempre crescente dos cidadãos inerente a uma vida agonística. Aristóteles conclui que é a amizade, e não a justiça (como afirmava Platão na *República*, o grande diálogo sobre a justiça), que parece ser o vínculo nas comunidades. Para Aristóteles, a amizade está acima da justiça, porque a justiça deixa de ser necessária entre amigos (ARENDDT, 1993a, p. 99).

Para Arendt, a opinião e a amizade defendidas por Sócrates representam um modelo de filosofia política mais confiável, sério e honesto que os compromissos com a verdade e a justiça mantidos por Platão. Impossível não ver aqui os bastidores de uma filosofia do frágil, um pensamento político que se ergue encima de pilares tão delicados que dir-se-ia que nem pilares são, mas que são os únicos com que os homens podem contar e sem os quais qualquer outra construção teórica ou prática cai pelo seu próprio peso. Nesse sentido, deve ser entendido, através dos escritos e intervenções de Arendt, que aquilo que supostamente há de mais frágil em nós acaba sendo o mais sólido, pois acabar com isso significa terminar com o ser humano.

Através dos dois mandatos: (1) “conhece-te a ti mesmo” (atribuído ao oráculo de Delfos) e (2) “é melhor estar em desacordo com o mundo todo do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”, exposto por Platão²⁹, Sócrates sabe que a verdade absoluta não está ao alcance dos homens – conteúdo da sentença “sei que nada sei” –, mas que só estando de acordo consigo mesmos eles podem compreender a verdade que avistam desde o lugar concreto que ocupam. “O importante para os mortais é *tornar a doxa verdadeira*, é ver em cada *doxa* a verdade, e falar de tal maneira que a verdade da opinião de um homem revele-se para si e para os outros” (idem, p. 100, grifo nosso). Ao contrário dos sofistas, Sócrates pensa a opinião não como uma simples ilusão subjetiva, mas como o único lugar onde a verdade pode aparecer no espaço público. De modo que, novamente, não se trata tampouco, como em Platão, de ser apto para governar os outros, já que consigo governar-me a mi mesmo. Trata-se em Sócrates da aptidão para viver com os outros porque sou capaz de conviver comigo

²⁹ *Gorgias*, 482c.

mesmo³⁰. Outrossim, se pensar é dialogar comigo mesmo – e nesse *dois-em-um* que eu sou deixa resumir-se a contribuição socrática ao conceito de identidade –, a *minima moralia* que posso exigir-me é não mentir para mim mesmo. Assim, “os homens – escreve Arendt (1993a, p. 103) – não só existem no plural, como todos os seres terrenos, mas também trazem em si mesmos uma indicação dessa pluralidade”. É a essa pluralidade à qual aponta Arendt que os filósofos, voltando a Sócrates, deveriam ter como objeto de seu *thaumadzein* se um dia quisessem abordar com propriedade os assuntos dos homens que habitam este mundo.

Em setembro de 1951, Arendt (2006a, p. 127-128) escreve no seu *Diário filosófico* [*Denktagebuch*]:

No momento da ação, para nosso desconforto, revela-se, primeiro, que o “absoluto”, aquilo que está “acima” dos sentidos – o verdadeiro, o bom, o belo –, não é apreensível, porque ninguém sabe concretamente o que ele é. Não há dúvida de que todo o mundo tem uma concepção, mas cada um o imagina concretamente como algo inteiramente diferente. Na medida em que a ação depende da pluralidade dos homens, a primeira catástrofe da filosofia ocidental, que em seus últimos pensadores pretende, em última instância, assumir o controle da ação, é a exigência de uma unidade que por princípio se revela como impossível, salvo sob a tirania. Segundo, que para servir aos fins da ação qualquer coisa serve como absoluto – a raça, por exemplo, ou a sociedade sem classes e assim por diante. Tudo é igualmente conveniente, “qualquer coisa serve”. A realidade parece oferecer tão pouca resistência à ação quanto o faria a mais louca teoria proposta por qualquer charlatão. Tudo é possível. Terceiro, que, ao aplicar-se o absoluto – justiça, por exemplo, ou o “ideal” em geral (como em Nietzsche) – a um fim, antes de mais nada se faz com que sejam possíveis ações injustas, bestiais, porque o “ideal”, a justiça mesma, já não existe como padrão de medida, mas se converteu num fim realizável, produzível, no mundo. Em outras palavras, a realização da filosofia abole a filosofia, a realização do “absoluto” abole o absoluto do mundo. E assim, finalmente, a realização ostensiva do homem simplesmente abole os homens.³¹

³⁰ Em “Filosofia e política” Arendt não explicita a referência a *Ricardo III* de Shakespeare, que pode ser encontrada em *A vida do espírito* (2009a, p. 211-213), por exemplo, mas indica que “a razão pela qual não devemos matar, mesmo quando não podemos ser vistos por ninguém, é que não queremos de modo algum estar junto a um assassino. Ao cometer um assassinato, estaríamos nos entregando à companhia de um assassino enquanto vivêssemos” (ARENDR, 1993a, p. 102-103).

³¹ Usamos a tradução de Pedro Jorgensen Jr., incluída no livro *A promessa da política* (cfr. ARENDR, 2009b, p. 43-44).

2 Totalitarismo e natureza humana: elementos para uma antropologia filosófica frágil

Costuma-se deixar por um *fait accompli* que Hannah Arendt não acreditava na existência de uma natureza humana, mas apenas numa condição humana. Todavia, e sem prejuízo da noção central que anima toda a sua filosofia política, isto é, a de *pluralidade* – “o fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (ARENDDT, 2014a, p. 8) –, perguntamo-nos pela existência na sua obra de uma concepção do ser humano. Elucidar qual é o humanismo arendtiano significa levar a sério e tentar responder à pergunta implícita nos parágrafos finais de *Origens do totalitarismo* (1951): “O que as ideologias totalitárias visam, [...], não é a transformação do mundo exterior ou a transmutação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana” (ARENDDT, 2011a, p. 510). Segundo Arendt, os campos de concentração nazistas eram laboratórios onde mudanças na natureza humana estavam sendo postas à prova. Por conseguinte, a infâmia não atingiu apenas os presos e aqueles que os administravam seguindo critérios científicos, mas a todos os homens. “A questão não está no sofrimento, do qual sempre houve demasiado na terra, nem no número de vítimas. O que está em jogo é a natureza humana em si; [...]” (ibidem). A questão pelo ser humano na obra de Hannah Arendt adquire toda a sua dimensão, e abre para a discussão que será desenvolvida em *A condição humana* (1958), naquilo que a autora estabelece alguns parágrafos atrás:

A experiência dos campos de concentração demonstra realmente que os seres humanos podem transformar-se em espécimes do animal humano, e que a “natureza” do homem só é “humana” na medida em que dá ao homem [*opens up to man*] a possibilidade de tornar-se *algo eminentemente não-natural*, isto é, um homem (idem, p. 506, grifo nosso).

Este é o paradoxo do ser humano, dos homens e das mulheres, seres capazes de colocar limites aos processos naturais, criar estruturas estáveis para a durabilidade da vida humana na Terra ou instituir leis e sistemas de direitos que são humanos, mas não naturais.

Perece evidente que o livro de 1951 estabelece já aquilo que o de 1958 articulará de forma mais extensa, a saber, que, em certo grau, o humano é um ser *não* natural, um ser desenraizado. Eis o motivo pelo qual, não somente no prefácio da segunda edição francesa de *A condição humana*³² como no artigo intitulado “Da filosofia ao político”, Paul Ricoeur (1995, p. 16) insiste no “laço de filiação” entre *Origens do totalitarismo*, obra de pensamento

³² ARENDT, Hannah. *La condition de l'homme moderne*. Paris: Calman Lévy, 1983.

político, e *A condição humana*, texto de filosofia política³³. Segundo Sylvie Courtine-Denamy (1999, p. 320), para Ricoeur, “é preciso ler *La Condition de l’homme moderne* [*A condição humana*] como o livro de resistência e de reconstrução”, resistência à hipótese do totalitarismo – segundo a qual, de acordo com a fórmula de David Rousset, “tudo é possível” – e que joga com a ausência de estabilidade da natureza humana.

Margaret Canovan, em *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (1992), chama nossa atenção para algo que facilmente poderia passar despercebido, a saber: “Os líderes totalitários acreditam que tudo é possível sem crer na liberdade e na responsabilidade humanas, nem mesmo a sua própria”³⁴. A onipotência que os embriaga, e que os diferencia de “simples” tiranos ou ditadores, faz com que os chefões totalitários acreditem estar executando leis sublimes, superiores às das faculdades propriamente humanas, e, dessa forma, desprezam e tornam supérfluas a pluralidade e a espontaneidade, qualidades que, *qua* humanas, tanto pertencem a seus súditos quanto a eles mesmos.

Gostaríamos de sugerir que não existe nem pode existir uma teoria ou uma filosofia política – mas tampouco uma pedagogia, uma psicologia, uma sociologia ou uma economia –, sem uma certa orientação, mais ou menos esclarecida, daquilo que nos torna humanos. Todavia, qual seria a consistência dessa natureza do homem que os totalitarismos, segundo nossa autora, tentariam transformar? Tratar-se-ia de um conceito redundante e autoevidente ou, pelo contrário, seria este paradoxal e contraditório? Tratar-se-ia, em Arendt, de uma ideia abstrata e metafísica ou da defesa de um humanismo político? Existem referências históricas na literatura sobre esse assunto que ajudem a definir a posição arendtiana? Parece que a resposta de Arendt à pergunta sobre o *quê* ou o *quem* do ser humano se inscreve na sua interpretação da Modernidade, parte de uma crítica às concepções iluminista e romântica, respectivamente, e inclui, entre outros, elementos importantes das duas.

Não obstante, primeiro devemos analisar, mesmo que seja sumariamente, os elementos que levaram, segundo Arendt, à cristalização do sistema totalitário, isto é, formulado à maneira kantiana: quais foram as condições de possibilidade do totalitarismo?

³³ Elisabeth Young-Bruehl, discípula e biógrafa de Arendt, interpreta as coisas da seguinte forma: “Em *Origens do totalitarismo* não temos uma história, mas antes um relato histórico sobre os elementos que se cristalizaram em totalitarismo. De idêntica maneira, *A condição humana* não é uma história de atividades humanas, mas um relato histórico dos elementos que formaram a *vita activa*” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 288). De acordo com esta lógica, a historiadora dos primeiros anos teria se convertido, na década de cinquenta, em uma “filósofa política”.

³⁴ “Totalitarian leaders believe that everything is possible without believing in human freedom and responsibility, not even their own” (CANOVAN, 1992, p. 27).

Assim, ainda que com resultados parcialmente negativos, não deixaremos de dar voltas à questão que nos ocupa neste capítulo. Justamente, Ricoeur, ao perguntar-se por aquilo que mantém juntos a filosofia e a política na obra de Hannah Arendt, coloca o seguinte:

Um primeiro elemento de resposta encontra-se na obra aparentemente mais circunstancial: *Origens do totalitarismo*. Um dos traços desconcertantes desse livro é que ele reúne observações relativas aos conhecidos fatores que favoreceram o fenômeno em causa, assim como pormenores sobre o espetacular aparelho de poder e de sedução das massas elaborado pelo hitlerismo e pelo stalinismo, sem encontrar, no final das contas, uma resposta para a terceira questão posta pelo livro: “Que aconteceu realmente? Por que isso aconteceu? Como isso foi possível?” A explicação, nesse ponto, perde-se no inexplicável, a saber, na hipótese sobre o homem que o sistema totalitário tenta tornar verdadeira pelo terror. É essa hipótese que está no limite do pensável (RICOEUR, 1995, p. 15-16).³⁵

Origens do totalitarismo apresenta primeiro uma situação na qual não existe na Europa lugar algum para os judeus, nem na sociedade, nem no Estado (*Antissemitismo*). A continuação a autora argumenta como a multiplicação dos apátridas é proporcional à crise dos Estados nacionais (*Imperialismo*). Finalmente, Arendt descreve os passos que faltavam para deixar os homens na mera superfluidez (*Totalitarismo*).

2.1 Antissemitismo

2.1.1 Antissemitismo político

Na primeira parte do livro *Origens...*, Arendt trata da história do antissemitismo, enquadrando-a desde os judeus-da-corte até o caso Dreyfus. Essa opção que ela toma deixa de fora o “ódio aos judeus”, de origem religiosa, e a forma característica que o antissemitismo adotou com os nazistas, posto que o antissemitismo estudado por Arendt pretende dar conta daquilo que fez possível, mas não necessária, a ruptura totalitária, que ela desenvolve na terceira parte da obra. Dessa maneira, Arendt descreve o antissemitismo como um fenômeno moderno e identifica-o como uma ideologia laica ligada ao funesto destino e à história política

³⁵ Além do mais, sabemos que Hannah Arendt hesitou muito em torno ao título que mais se adequava ao seu livro. Parece que *The Origins of Totalitarianism* (“Origens do totalitarismo”) para a edição norte-americana e *The Burden of Our Time* (aproximadamente, “O fardo do nosso tempo”) para a edição inglesa, os dois com data de 1951, respectivamente, eram soluções de compromisso e que a autora ficou mais satisfeita com o título que deu para a primeira edição alemã, de 1955: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, que pode ser traduzido por “Elementos e origens da dominação total”. Na entrada nº 23, de junho de 1951, do *Diário filosófico* de Hannah Arendt, lê-se o seguinte: “O método nas ciências históricas: esquecida toda causalidade. No seu lugar: análise dos elementos do acontecimento. É central o acontecimento no qual cristalizaram rapidamente os elementos. O título do meu livro é completamente falso; deveria ter sido: The Elements of Totalitarianism” (ARENDR, 2006a, p. 95, sublinhado da autora).

e social do Estado-nação do século XIX: “Na verdade, o antissemitismo moderno crescia enquanto declinava o nacionalismo tradicional, tendo atingido seu clímax no momento em que o sistema europeu de Estados-nações, com seu precário equilíbrio de poder, entrara em colapso” (ARENDR, 2011a, p. 23). Os judeus tornaram-se um símbolo das minorias e das nações sem Estado na Europa do momento.

Do mesmo modo, Arendt recusa ideias tais como as do antissemitismo eterno, o judeu como bode expiatório (para isso poderia ter servido qualquer outro grupo) ou a noção do antissemitismo como a de um nacionalismo latente. Nessas três figuras, tratar-se-ia tanto de negar a inscrição dos judeus na história como sua diversidade social, política, econômica, e assim por diante..., ao passo que o objetivo de Arendt é justamente reinscrever a história dos judeus na história da Europa. Nesse sentido, apenas iniciado o prefácio, Arendt (2011a, p. 17-18) assegura que

historicamente, o hiato entre os fins da Idade Média e a época moderna, no que se refere à questão judaica, é ainda mais marcante do que a brecha entre a Antiguidade romana e a Idade Média, ou o abismo – [...] – que separou os massacres perpetrados pelas primeiras Cruzadas e os primeiros séculos medievais. Esse hiato durou quase duzentos anos, do início do século XV até o fim do século XVI, quando as relações entre judeus e gentios estiveram mais frágeis do que nunca, quando “a indiferença [judaica] às condições e eventos do mundo exterior” foi mais profunda do que antes, e o judaísmo se tornou “um sistema fechado de pensamento”. Foi por essa época que os judeus, sem qualquer interferência externa, começaram a pensar que “a diferença entre o povo judeu e as nações era, fundamentalmente, não de credo, mas de natureza interior”, e que a antiga dicotomia entre judeus e gentios “provinha mais provavelmente de origem étnica do que de discordância doutrinária”.³⁶

Já nos séculos XVII e XVIII, os Estados-nações desenvolviam-se lentamente sob a tutela dos monarcas absolutos e por toda parte emergiam judeus anônimos à conquista das posições influentes de judeus-da-corte, que financiavam os negócios do Estado e administravam as transações financeiras dos seus soberanos. Em contrapartida, os judeus e as massas em geral continuavam a viver dentro dos padrões correspondentes à antiga ordem feudal. Quando chegou a hora dos imperialismos – minando as bases do Estado-nação e introduzindo o espírito comercial de concorrência competitiva entre as nações europeias –, os judeus-da-corte perderam seus privilégios em favor de homens de negócios de mentalidade imperialista, e tornaram-se elementos desclassificados dentro do mapa europeu, mas ainda

³⁶ Arendt atribui todas as citações a Jacob Katz, *Exclusiveness and tolerance, Jewish-Gentile relations in medieval and modern times*, Nova York, 1962 (capítulo 12). Arendt afirma que com a geração de Katz “acabou realmente a versão ‘lacrimogênea’ da história judaica, contra a qual Salo W. Baron protestou há quase quarenta anos” (ARENDR, 2011a, p. 18).

identificados com o poder de Estado. Desse modo, segundo Arendt, a hostilidade contra os judeus confunde-se com aquela dirigida às estruturas de Estado por parte dos grupos nacionais. “Isso implica que quando uma classe entra em conflito com o Estado torna-se antissemita, pois os judeus são o único grupo social que parece representá-lo” (AMIEL, 1997, p. 18). Segundo Arendt,

na era imperialista, a riqueza dos judeus havia se tornado insignificante; para a Europa, desprovida de equilíbrio de poder entre as nações que a compunham, e carente de noções de solidariedade intereuropeia, o elemento judeu, intereuropeu e não nacional, tornou-se objeto de ódio, devido à sua riqueza inútil, e de desprezo, devido à sua falta de poder (ARENDR, 2011a, p. 35).

Ricos, mas sem poder nem influência, os judeus foram considerados “parasitas e revoltantes, porque nessas condições desaparecem os últimos laços que mantêm ligações entre os homens” (ARENDR, 2011a, p. 25).

2.1.2 Antissemitismo social

Além desse sentido político, o antissemitismo tem outro sentido social cujas causas são inversas. A discriminação contra os judeus evolui à medida que a igualdade política com os outros grupos lhes é concedida, dado que seus traços diferenciados e qualidades “exóticas” destacam-se com maior facilidade, causando ao mesmo tempo rechaço e admiração. Esse é o fator que, segundo Arendt, determina a história social da comunidade judaica da Europa ocidental, visto que “é pelo fato de a igualdade exigir que eu reconheça que todo e qualquer indivíduo é igual a mim que os conflitos entre grupos diferentes, que por motivos próprios relutam em reconhecer no outro essa igualdade básica, assumem formas tão terrivelmente cruéis” (ARENDR, 2011a, p. 77).³⁷

Obrigado a dissimular publicamente sua condição, o judeu se transforma num pária social, deixando aquela só para o âmbito privado, ou, como alternativa, inventar um personagem fictício, único e excêntrico, para poder ser aceito. Este último é o caso do tipo de personagem que Charles Chaplin tantas vezes representou para o cinema e que Hannah Arendt analisa em *Die verborgene Tradition* (A tradição oculta). É precisamente num ensaio sobre o livro de memórias *O mundo que eu vi*, de Stefan Zweig, incluído nessa obra, que ela apresenta o escritor austríaco como uma das exceções que confirmam a regra. Pois,

³⁷ Arendt deixa de fazer uma distinção por comunidades, dado que as histórias dos judeus no ocidente europeu são muito diversificadas e não se deixam inserir em um único padrão.

embora a geração judaica no final do século XIX desfrutasse de uma segurança econômica, se estava plenamente convencida da igualdade de direitos garantida pela sociedade burguesa, sua situação social era muito problemática, sua posição social insegura e ambivalente. De um ponto de vista social, esses judeus eram uns párias, e só deixavam de sê-lo se procuravam sua aceitação através de meios extraordinários. No entanto, no caso de um ilustre judeu a sociedade esqueceu suas leis não escritas. “O poder irradiado pela fama” de Zweig foi uma verdadeira força social; sua aura lhe permitiu mover-se livremente e até mesmo ter amizade com antissemitas como Richard Strauss ou Haushofer. Entre os excluídos da sociedade, entre os apátridas, a fama, o sucesso, foi um instrumento para a obtenção de um entorno, uma pátria. Dado que quando é grande, o sucesso ultrapassa as fronteiras nacionais, as celebridades adquiriam com facilidade o *status* de representantes de uma confusa sociedade internacional em que os preconceitos nacionais careciam já de validade. Em qualquer caso, era mais fácil para um judeu austríaco ser aceito como austríaco pela sociedade da França que pela do seu próprio país. O cosmopolitismo dessa geração, essa curiosa nacionalidade que seus membros aduziam quando se lhes lembrava sua origem judaica, mostrava já uma fatal semelhança com esses passaportes que permitem a seus titulares permanecerem em todos os países exceto no país que os emitiu (ARENDETT, 2004a, p. 85).³⁸

Sucesso social ao preço do desespero político, posto que nem o *parvenu* – que pode ser descrito como uma figura contraposta ao pária, pelo fato de ter-se assimilado através de um casamento ou da conversão ao cristianismo – escapa à exclusão política. Prefiguração da Alemanha nazista porquanto uma sociedade desintegrada em pequenos grupos, incapaz de integrar o diferente (judeus, homossexuais, *outsiders*), e que só o *aceita* em virtude de alguma peculiaridade extraordinária, é uma sociedade que já começou a corporizar os sentimentos de clã.

2.1.3 O caso Dreyfus

Alfred Dreyfus foi o primeiro oficial judeu integrado no estado-maior francês. Em finais de 1894 foi acusado e condenado à deportação perpétua por espionagem a favor da Alemanha. Porém, o comandante Georges Picquart desconfiou de outro oficial, o também comandante Ferdinand Walsin Esterhazy, o que fez com que Picquart fosse afastado e transferido para a perigosa Tunísia. Foi quase quatro anos mais tarde, em agosto de 1898, que Esterhazy – querendo revelar um caso de corrupção com desvio de fundos –, confessou que ele era o verdadeiro autor da lista com base na qual Dreyfus tinha sido acusado. O seu imediato superior na hierarquia militar lhe teria pedido que imitasse a letra de Dreyfus. Depois de novas vistas, novos processos e uma lei de anistia promulgada pelo então Presidente da República, Émile Loubet, só em 1906 Dreyfus foi completamente inocentado.

³⁸ Tradução minha da versão espanhola da obra citada.

Porém, os franceses nunca mais o reabilitaram, foi atacado na rua em 1908 e seu agressor foi absolvido e, dessa forma, o tribunal criminal deixou claro que estava em desacordo com o julgamento que inocentou Dreyfus. Esse caso marcou uma linha divisória na vida política francesa que nem duas guerras mundiais conseguiram fazer esquecer. Para Arendt, “as *dramatis personae* do processo pareciam ter saído das páginas de Balzac” (ARENDR, 2011a, p. 113).

O caso Dreyfus causou profunda comoção social, foi uma *cause célèbre* que envolveu muitas pessoas da sociedade civil e estabeleceu um marco para aquilo que o século XX definiu como a figura do intelectual público. É famoso o manifesto de Émile Zola, “J’accuse”, publicado no jornal *L’Aurore* em janeiro de 1898, no qual perguntava se esse era um caso de erro judicial ou, pelo contrário, de uma grosseira manipulação deliberada. Porém, muitos outros homens de letras participaram, dando depoimentos em favor do acusado e contra o preconceito antissemita. Desde Georges Clemenceau, defendendo que a violação dos direitos de um homem é a violação dos direitos de todos (cf. ARENDR, idem, p. 136), e Bernard Lazare, com sua brochura “Une erreur judiciaire: la vérité sur l’Affaire Dreyfus”, até Charles Péguy, passando por Anatole France, Georges Sorel ou Romain Rolland, entre outros. Em compensação, o fato novo e surpreendente na época foi a organização da ralé, não que antes não existisse. Arendt (idem, p. 129), mesmo reconhecendo as dificuldades, diferencia de forma clara a ralé do povo:

A ralé é fundamentalmente um grupo no qual são representados resíduos de todas as classes. [...] Enquanto o povo, em todas as grandes revoluções, luta por um sistema realmente representativo, a ralé brada sempre pelo “homem forte”, pelo “grande líder”. Porque a ralé odeia a sociedade da qual é excluída, e odeia o Parlamento onde não é representada.

Entende-se que essa novidade representou um caldo de cultivo para acontecimentos futuros. Notadamente, aplainou o caminho para a legislação judaica na França de Vichy – “único episódio no qual as forças subterrâneas do século XIX vêm à plena luz nos registros da história” (idem, p. 143) –, que não teve necessidade de importar o antissemitismo de tipo alemão. Segundo Arendt, de tudo isso, “o único resultado visível foi o nascimento do movimento sionista – a *única resposta política que os judeus encontraram para o antissemitismo*, e a única ideologia na qual chegaram a levar a sério o comportamento hostil, o qual os impeliu para o centro dos acontecimentos mundiais” (idem).

Conforme já observado, Arendt rejeita emoldurar o antissemitismo em um relato trágico que frisaria o sofrimento da vítima inocente, tirando dela sua dignidade como ator

político. Pelo contrário, a autora vê nos judeus “um grupo entre outros grupos, todos igualmente envolvidos nos problemas do mundo”. Não é necessário insistir no quanto essa posição foi provocativa para a época – e, cabe dizer, ainda para a nossa –, mas revela já as concepções de ação e responsabilidade que a autora desenvolverá em obras posteriores e que veremos mais adiante. Em qualquer caso, e em palavras de Hans Morgenthau, Arendt não estava interessada em ajudar seus companheiros judeus a encontrar algum “elemento redentor na [sua] tragédia” (MORGENTHAU, 1962, p. 256, apud KLUSMEYER, 2009, p. 337). Em contrapartida, completa Douglas Klusmeyer (idem), “ela procurou incentivar a ação política, orientada por um compromisso com os princípios de justiça, para enfrentar ameaças de discriminação e perseguição”³⁹.

2.2. Imperialismo

Aquilo que Arendt explica no segundo capítulo de *Origens...* não é posterior àquilo que ela relatou no primeiro. O imperialismo também faz parte da história do antissemitismo e compreende o período que vai de 1884 até a crise da Grande Guerra de 1914, também conhecida como Primeira Guerra Mundial. No prefácio, Arendt informa que esta segunda parte do livro trata da desintegração do Estado nacional, que continha todos os ingredientes para o posterior surgimento dos governos totalitários. E agrega: “Antes da era imperialista não existia o fenômeno de política mundial, e sem ele a pretensão totalitária de governo global não teria sentido” (ARENDR, 2011a, p. 151).

2.2.1 Imperialismo colonial

Segundo Arendt, o fenômeno imperialista explica-se pela inversão dos valores que outorgou à economia a prioridade sobre a política. O imperialismo promove a extensão geográfica em base ao crescimento econômico que defende o modelo da acumulação capitalista. A eclosão do imperialismo acontece quando a classe proprietária da produção capitalista rejeitou as fronteiras nacionais que impediam sua expansão econômica. Esse é o verdadeiro motivo pelo qual a burguesia entrou na política: “Como não desejava abandonar o sistema capitalista, cuja lei básica é o constante crescimento econômico, a burguesia tinha de impor essa lei aos governos, para que a expansão se tornasse o objetivo final da política

³⁹ “She was not interested in helping her fellow jews find – in Morgenthau’s (1962b: 256) words – some ‘redemptive element in [their] tragedy.’ Rather she sought to encourage political action, guided by a commitment to principles of justice, to stand up to threats of discrimination and persecution” (KLUSMEYER, 2009, p. 337).

externa” (ARENDR, 2011a, p. 156). É nesse sentido que Arendt usa a fórmula de Cecil Rhodes – “se eu pudesse, anexaria os planetas” – como cabeceira de todo o capítulo e refere-se a Rosa Luxemburg – “os produtores capitalistas compreenderam que as formas e leis do seu sistema de produção ‘havia desde o início sido previstas para *toda a terra*” (ARENDR, 2011a, p. 178, grifos no original) – para mostrar a tendência do capitalismo a produzir capitais e mão de obra supérfluos. Assim, o imperialismo explica-se pela necessidade dos Estados europeus de canalizar esse excedente por meio da conquista de novos territórios onde poderá ser instalado.

A burguesia torna-se protagonista quando, já conquistada a dominação econômica, falta-lhe a política para continuar sua obra. Desse modo, o homem de negócios transforma-se em político, ainda que para ele a política equivalha tão-só a uma força de polícia bem organizada. Todavia, Arendt esclarece: “Imperialismo não é construção de impérios, e expansão não é conquista” (idem, p. 160). Contrariamente às estruturas imperiais da Antiguidade, o imperialismo na Era Moderna separa a nação-mãe da administração colonial. Considerada como uma raça inferior ou simplesmente uma população atrasada, a administração colonial não é percebida como um interlocutor potencial válido e é intimada a imitar os padrões de conduta e de governo dos seus senhores. Precisamente, são as teorias racistas – que passam a ocupar o lugar da nação como base da estrutura política – e seu instrumento, a organização política, que constituem os traços distintivos do imperialismo, que logo mais tarde contaminaram a Europa.

Esse tipo característico de movimento de expansão dos Estados-nações é considerado por Arendt como “um exemplo das disparidades aparentemente absurdas entre causa e efeito que assinalam a história moderna” (idem, p. 161). A força só veio a tornar-se a

essência da ação política e o centro do pensamento político quando se separou da comunidade política à qual devia servir. É verdade que isso foi provocado por um fator econômico. Mas a resultante introdução da força como único conteúdo da política, e da expansão como seu único objetivo, dificilmente teria obtido aplauso tão universal, nem a consequente dissolução do corpo político do país teria encontrado tão pouca oposição, se não correspondessem de modo perfeito aos desejos ocultos e às convicções secretas das classes social e economicamente dominantes. A burguesia, que durante tanto tempo fora excluída do governo pelo Estado-nação e, por sua própria falta de interesse, das coisas públicas, emancipou-se politicamente através do imperialismo (ARENDR, idem, p. 167-168).

2.2.2 Imperialismo continental

Além do imperialismo colonial, Arendt dedica sua atenção para os chamados movimentos de unificação ou, por outras palavras, o imperialismo continental, “inequivocamente hostil a todas as estruturas políticas existentes” (ARENDR, 2011a, p. 256). Conforme a autora, o imperialismo continental teve grande influência e repercussão entre o meio intelectual, notadamente o pan-eslavismo da *intelligentsia* russa e o pangermanismo do movimento estudantil austríaco. O antissemitismo desses movimentos de unificação afirma-se claramente como racial. Contudo,

foi muito mais importante o fato de que os governos totalitários herdaram uma auréola de santidade: bastava-lhes invocar o passado da “Rússia Sagrada” ou do “Santo Império Romano” para atizar toda espécie de superstição nos intelectuais russos ou alemães. Tolices pseudomísticas, enriquecidas por inúmeras e arbitrarias “memórias” históricas, forneciam um apelo emocional que parecia transcender, em profundidade e amplitude, as limitações do nacionalismo. De qualquer forma, foi desse apelo que surgiu um novo tipo de sentimento nacionalista, cuja violência movimentava as massas e podia substituir o antigo patriotismo nacional como centro de emoções (ARENDR, idem, p. 257-258).

Segundo Martine Leibovici, um dos resultados mais genuínos da análise arendtiana consiste em mostrar que, na contramão daquilo que se crê de ordinário, “o racismo e o antissemitismo tais como serão retomados pelo totalitarismo nazista não são a exacerbação do princípio nacional. Ao contrário, eles transcendem esses limites para repensarem a humanidade em espécies indiferenciadas, independentemente das construções políticas e históricas que são as nações”.⁴⁰

2.3 Totalitarismo

Esse apelo às massas surtiu efeito. As massas não devem ser confundidas com as classes baixas, posto que aquelas somente podem existir numa sociedade desclassada. As classes são grupos sociais que compartilham uma série de interesses, enquanto que o homem de massa não possui interesse algum que possa ser compartilhado com outros, não forma parte de nenhum grupo. A condição do homem de massa é o isolamento: “A principal característica do homem da massa não é a brutalidade nem a rudeza, mas o seu isolamento e a sua falta de

⁴⁰ “L’un des résultats les plus originaux de l’analyse d’Arendt consiste à montrer que, contrairement à ce que l’on croit d’ordinaire, le racisme et l’antisémitisme tels qu’ils seront repris par le totalitarisme nazi ne sont pas l’exacerbation du principe national. Ils en transcendent au contraire les limites pour repenser l’humanité en espèces indifférenciées, indépendamment des constructions politiques et historiques que sont les nations” (LEIBOVICI, 2000, p. 111, apud MRÉJEN, 2012, p. 40).

relações sociais normais” (ARENDT, idem, p. 367). Arendt diferencia igualmente as massas da ralé, esse grupo de indivíduos que, como já apontado, são o resíduo das diferentes classes sociais, desenraizados e prontos para a atividade criminal. As massas têm em comum com a ralé apenas uma característica: ambas estão fora de qualquer ramificação social e representação política normal, uma vez que

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 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 voto (ARENDT, 1998, p. 361).

O homem da massa é um ser conformista e indiferente ao sistema e à classe social da qual surgiu, e não reconhece interesses verdadeiros pelos quais lutar.

Os movimentos totalitários usam e abusam das liberdades democráticas com o propósito de aboli-las. Não porque os seus chefes sejam diabolicamente astutos ou as massas sejam imaturas e ignorantes. As liberdades democráticas baseiam-se na igualdade de todos os cidadãos perante a lei, mas só adquirem significado e funcionam de forma orgânica quando os cidadãos pertencem a associações ou são representados por elas, ou formam uma hierarquia social e política (cf. ARENDT, 2011a, p. 362). A crise posterior à Grande Guerra (1914-1918) deixou o homem da massa indefeso, prescindível (precedente da condição dos internos nos campos de concentração) e à disposição de qualquer causa que pudesse considerar um refúgio para sua vida malgasta. Ele perdeu até o interesse no próprio bem-estar, perdeu “a fonte das preocupações e cuidados que inquietam e moldam a vida humana” (idem, p. 365). De tal forma que para os líderes totalitários não foi uma empresa muito difícil recrutar esse tipo de elementos para sua causa. Além do mais, a insegurança econômica e social fez com que muitas pessoas perdessem qualquer interesse e responsabilidade pelos problemas de âmbito público e se preocupassem unicamente pelos seus assuntos privados. Num artigo de 1945 intitulado “Culpa organizada e responsabilidade universal”, Arendt já antevia: “Essa transformação do pai de família, de membro responsável da sociedade, interessado em todos os assuntos públicos, a ‘burguês’ interessado apenas em sua existência privada, ignorando qualquer virtude cívica, constitui um fenômeno internacional de nossa época” (ARENDT, 2008a, p. 158). Posteriormente, em *Origens...*, tipificará:

O homem da massa, a quem Himmler organizou para os maiores crimes de massa jamais cometidos na história, tinha os traços do filisteu e não da ralé, e era o burguês que, em meio às ruínas do seu mundo, cuidava mais da própria segurança, estava pronto a sacrificar tudo a qualquer momento – crença, honra, dignidade. Nada foi tão fácil de destruir quanto a privacidade e a moralidade pessoal de homens que só pensavam em salvaguardar as suas vidas privadas. [...]. [Himmler] demonstrou sua suprema capacidade de organizar as massas sob o domínio total, partindo do pressuposto de que a maioria dos homens não são boêmios, fanáticos, aventureiros, maníacos sexuais, loucos nem fracassados, mas, acima e antes de tudo, *empregados eficazes e bons chefes de família* (ARENDDT, 2011a, p. 388, grifos nossos).⁴¹

A esses dois elementos – a ralé e o homem da massa que, vímo-lo, confunde-se com o burguês na explicação oferecida por Hannah Arendt – deve-se acrescentar um terceiro: alguns artistas e intelectuais – absorvidos “pelo desejo de ver a ruína de todo este mundo de segurança falsa, cultura falsa e vida falsa” (idem, p. 378) –, hostis à sociedade burguesa, que deram seu apoio ao novo regime. Notadamente, preferiram a exaltação da violência do movimento totalitário à moral hipócrita da burguesia, para, dessa forma, engajar-se numa causa que os transcendesse. Conforme Arendt (idem, p. 381-383),

O pronunciado ativismo dos movimentos totalitários, sua preferência pelo terrorismo em relação a qualquer outra forma de atividade política, atraíram da mesma forma a elite de intelectuais e a ralé, precisamente porque esse terrorismo era tão diferente daquele das antigas sociedades revolucionárias. Já não era uma questão de política calculada, que via em atos terroristas o único meio de eliminar certas personalidades importantes que se haviam tornado símbolos de opressão. O que era tão atraente é que o terrorismo se havia tornado uma espécie de filosofia através da qual era possível exprimir frustração, ressentimento e ódio cego, uma espécie de *expressionismo político* que tinha bombas por linguagem, que observava com prazer a publicidade dada a seus feitos estrondosos e que estava absolutamente disposto a pagar com a vida o fato de conseguir impingir às camadas normais da sociedade o reconhecimento da existência de alguém. [...] A aliança temporária entre a elite e a ralé baseava-se, em grande parte, nesse prazer genuíno com que a primeira assistia à destruição da respeitabilidade pela segunda, o que aconteceu, por exemplo, quando os barões do aço da Alemanha foram forçados a receber socialmente a Hitler, o pintor de paredes e ex-fracassado confesso (grifos nossos).

⁴¹ Acreditamos que Canovan está certa ao reparar no seguinte: “Há, então, uma espécie de ambiguidade na sua explicação a respeito dos partidários do nazismo. Entre, por um lado, sua imagem do indivíduo totalmente atomizado, que se torna um adepto fanático do movimento, e, por outro, de homens de família privados, que mantiveram suas cabeças baixas e se recusaram a pensar sobre o que estavam fazendo. [There is something of an ambiguity in her account of Nazism’s supporters, then, between her picture on the one hand of the totally atomised individual who becomes a fanatical adherent of the movement, and on the other of privatised family men who kept their heads down and refused to think about what they were doing]” (CANOVAN, 1992, p. 54).

2.3.1 Sistema totalitário e Filosofia do Direito

O totalitarismo não só provocou um hiato histórico de consequências trágicas e inéditas, como uma ruptura epistemológica de primeira ordem, que instituiu um antes e um depois na tradição do pensamento ocidental. O fenômeno totalitário, por esse mesmo motivo, insere-se na *descontinuidade*, que é uma das características dominantes da Modernidade. Isso levou escritores de todo tipo, desde poetas até filósofos, a tentarem compreender o seu mundo desde a fragmentariedade, seguindo o caminho iniciado por Nietzsche, para logo juntarem, ou não, as peças e calibrar o desenho resultante.

A destruição da unidade, que remonta a Parmênides, entre ser e pensamento, efetuada pelo criticismo kantiano, provocou uma crise cujas consequências foram a solidão do homem, que já não pode contar com sua razão para a apreensão do ser, a falta de provas para os ideais da razão e a implantação da autonomia do indivíduo, que desse modo se libera do contexto universal do ser e converte-se em uma coisa entre tantas outras (cf. ARENDT, 2008a, p. 198). Nesse sentido, Celso Lafer, desde a perspectiva da filosofia do direito, escreve:

Esta destruição da identidade entre Ser e Pensamento e, conseqüentemente, do pressuposto de harmonia preestabelecida entre o homem e o mundo é, no plano epistemológico, uma das razões básicas do paradigma do Direito Natural, que explica como o paradigma da Filosofia do Direito vincula-se, [...], à preocupação kantiana com as condições transcendentais do conhecimento da experiência jurídica. Neste sentido, a análise de Hannah Arendt sobre o problema da ruptura vê-se confirmada no plano do Direito, pois o início do esfacelamento da tradição começa com a substituição do paradigma do Direito Natural pela Filosofia do Direito, a partir do questionamento do Direito como um *dado* da natureza acessível a uma razão comum a todos (LAFER, 2009, p. 82).

A filosofia posterior a Kant, segundo Arendt, segue duas vias divergentes. A primeira, cujo máximo expoente seria Hegel, é o intento de reconciliação entre ser e pensamento. Já a segunda, protagonizada principalmente por Kierkegaard e Nietzsche, aprofunda na brecha iniciada por Kant e a radicaliza⁴². Tomando esse fio, Lafer (idem, p. 83) esclarece o seguinte:

As oscilações epistemológicas que caracterizam, desde o século XIX, o paradigma da Filosofia do Direito, ora afirmando a possibilidade da unidade entre Ser e Pensamento, ora contestando-a, ora fixando-se no “*Como se faz o Direito?*”, sem considerar o “*Para que serve?*” e “*O quê?*” do significado, e vice-versa, testemunham as inquietudes cognitivas nas relações entre o homem e o mundo também no plano da experiência jurídica.

A diversidade de escolhas entre diferentes modelos para outorgar rigor jurídico aos procedimentos intelectuais destinados a interpretar, comprovar e integrar normas de Direito

⁴² No plano literário, Kafka é quem melhor exemplifica essa estranheza do mundo.

positivo, são testemunhas do esfacelamento da tradição iniciado na Era Moderna. A própria análise da linguagem jurídica representa, segundo Lafer, outro elemento ilustrativo do fenômeno da ruptura entre ser e pensamento, desde que certo dia passou-se a suspeitar sobre a equivalência entre as palavras e as coisas.

Sabemos que o objetivo de Hannah Arendt, informado em múltiplos textos, é compreender. Para tanto, discute com Lessing a dicotomia entre as contingentes verdades da história e a necessidade das verdades da razão, explorando as possibilidades de confirmação das primeiras para as segundas. Contudo, conhecimento e compreensão, ainda que interligadas, são duas coisas distintas. Em vista disso (idem, p. 85),

Ao discutir o senso comum e o raciocínio lógico, [Arendt] aponta que este pode operar independentemente do mundo e da experiência. Por isso, é incapaz de compreender e, se abandonado a si mesmo, torna-se estéril na sua consistência. Daí concluir que a redução da compreensão e do pensamento a operações da lógica representa uma diminuição da faculdade de pensar a um mínimo denominador comum, no qual as diferenças reais não são levadas em conta.

O processo de crise tomado pela religião e a filosofia, discutido por Arendt em uma conferência intitulada “Thinking and moral considerations”, publicada em 1971, comporta uma analogia perfeita com o Direito, pois a crise do Direito também se coloca como faceta da ruptura quando os jusfilósofos começam a falar no declínio e na morte do Direito e de como o Direito participa da angústia contemporânea pelas dúvidas que provoca nos próprios juristas. Outro tanto se poderia afirmar sobre a confusão entre o conhecer e o pensar que, segundo Arendt, atravessa toda a filosofia moderna, desde Descartes até os neopositivistas, consistente em aplicar ao pensar os critérios dos modelos de certeza que convêm à cognição. Arendt apoia-se na distinção, feita por Kant, entre razão (*Vernunft*) e intelecto (*Verstand*) para sublinhar a diferença existente entre as atividades dessas duas faculdades, respectivamente: “A distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo” (ARENDR, 2009a, p. 29). Lafer sustenta que essa concentração no conhecer atravessa também a reflexão sobre o Direito. Ela está presente no desejo do jusnaturalismo moderno de transformar o Direito numa ciência lógico-demonstrativa, tentando construir uma jurisprudência científica na esfera do paradigma da Filosofia do Direito e no rigor cognitivo da Teoria Pura do Direito. No entanto, como sublinha Hannah Arendt, a verdade e o desejo de conhecer não são a mesma coisa que a necessidade mais abrangente da razão de buscar o significado das coisas.

Lafer (idem, p. 88) agrega que do ponto de vista da Filosofia do Direito e de seus problemas, a concentração no conhecimento do Direito pode ser uma atitude de bom senso operacional, para lidar com um Direito em permanente mudança, mas pode levar também à *reductio ad Hitlerum*, impeditiva de qualquer questionamento do direito positivo baseado no pensar.

Entre os séculos XIX e XX os juristas com inquietudes filosóficas tentaram resolver os problemas de tipo prático e epistemológico do direito positivo, edificando o paradigma da filosofia do direito, baseado na lógica do razoável, como resposta à crise do paradigma do direito natural, sustentado na crença. Lafer (idem, p. 88-89) sentencia:

O eu pensante não pensa abstratamente algo, mas a respeito de algo, no procedimento dialético do diálogo do eu consigo mesmo, quando nós nos desligamos provisoriamente do mundo para chegar a uma conclusão sobre o sentido das coisas, diante de uma dificuldade concreta.⁴³

No entanto, esse paradigma fica em suspenso diante da ruptura que representa o totalitarismo, já que a lógica do razoável serve-se do bom senso para adequar um comportamento às circunstâncias, o que não resulta de aplicação na hora de lidar com regimes que operam sem correlato a nenhum tipo de *sensu comum* que possa ser compartilhado por todos.

A principal característica dos regimes totalitários é o movimento, a falta de estabilidade que possibilita todo tipo de situações impensáveis num estado de direito regido por normas que, entre outras, têm a função de orientar o cidadão dentro dos limites de um espaço e de um tempo. Essa desestabilidade provoca o que Lafer chama de *amorfismo jurídico*, que se reflete tanto no âmbito constitucional como na criação ou derrogação de normas. No regime totalitário não há nada de tão relativo e volúvel quanto as leis, até o ponto em que, na Alemanha de Hitler, o partido nazista e a polícia não estavam regidos por norma nenhuma. A polícia secreta, por razões óbvias, não respondia a nenhum código estabelecido, e a população desconhecia a qualidade das regras sob as quais vivia, no caso de existir alguma. Este *amorfismo jurídico* se corresponde, no plano do Estado, com um secretismo e uma falta de hierarquia aparente que faz com que a pirâmide clássica para representar o poder não seja de nenhuma utilidade. Arendt (2011a, p. 448) esclarece:

A duplicação de órgãos e a divisão da autoridade, a existência de um poder real ao lado de um poder aparente, são suficientes para criar confusão, mas não explicam o “amorfismo” de toda a estrutura. Não se deve esquecer que somente uma construção pode ter estrutura, e que um movimento – se tomarmos o termo tão a sério e literal como o queriam os nazistas – pode ter apenas direção, e que qualquer forma de estrutura, legal ou governamental,

⁴³ A dupla intelecto (*Verstand*) / razão (*Vernunft*) é de relevância também no pensamento de Karl Jaspers.

só pode estorvar um movimento que se dirige com velocidade crescente numa certa direção.

Hannah Arendt simbolizou o Estado totalitário com a figura de uma cebola⁴⁴. No centro, escondido, habita o poder real e a primeira e última fonte de decisões. A superfície, isto é, a parte conhecida pela população, é intercambiável e até eliminável, de modo que ninguém pode ter certeza de quem é que está dando as ordens a cada momento. Esse movimento considera-se necessário para a sobrevivência do regime, pois a introdução de algum tipo de estabilidade poderia converter todo o aparato em previsível e, logo, vulnerável. Nesse contexto, e somente nesse contexto, Lafer (idem, p. 96-97) pode afirmar que:

“Direito é aquilo que é bom para o movimento”, tal como entendido em função não apenas das ordens do *Führer* mas dos seus *desejos*. [...] Em síntese, o amorfismo do Estado e do Direito no regime totalitário substitui a relação jurídica pela fidelidade pessoal ao *Führer*, cuja função não é institucionalizada precisamente para impedir a estabilidade e permitir a dinâmica.

A função não só de comunicação, senão também orientadora, isto é, que informa de uma visão do mundo e que é característica do conjunto das normas num Estado de direito, é substituída, no caso do regime totalitário, pelo “princípio do chefe” ou pela “vontade de revolução” expressos pelo líder, que um dia pode dizer uma coisa, e outro, outra bem distinta. É por isso mesmo que o totalitarismo

não cria uma nova forma de legalidade, substitutiva de uma legalidade anterior: aniquila-a. A legitimidade totalitária, explica Hannah Arendt, desafia a legalidade procurando aniquilá-la ao executar a lei da História (stalinismo) ou da Natureza (nazismo), sem convertê-las em critérios de certo e errado que possam nortear a conduta individual (LAFER, idem, p. 97).

As leis do Estado totalitário são leis para um movimento desestabilizador que visa, em primeira e última instância, à permanente subjugação da população ao poder reinante. Consequentemente, o totalitarismo tira um dado conjunto de leis estáticas, que permitiam os homens se movimentar no interior delas, para implementar um conglomerado de leis em movimento, que procuram bloquear imprevistos e estabilizar seus súditos. De algum modo, o

⁴⁴ A conhecida metáfora visual da cebola perde força na tradução brasileira do texto. No original, Arendt escreveu: “Multiplication of offices, duplication of functions and adaptation of the party-sympathizer relationship to the new conditions mean simply that the peculiar *onion-like structure* of the movement, in which every layer was the front of the next more militant formation, is retained” (ARENDR, 1976, p. 413, grifos nossos). O tradutor brasileiro verteu: “A multiplicação de cargos, a duplicação de funções e a adaptação do relacionamento do simpatizante a essas novas condições significam simplesmente a conservação da estrutura peculiar do movimento no qual cada camada é a vanguarda da próxima formação mais militante” (ARENDR, 2011a, p. 462).

totalitarismo poderia ser definido como um regime que “atua” contra qualquer tipo de ação individual realmente significativa.

Assim, Lafer (idem, p. 97-98) conclui que dentro de um contexto com essas características perdem evidentemente significado o princípio dinâmico do ordenamento (Kelsen); as normas de reconhecimento (Hart); a validade como categoria de utilidade prática, por meio da qual o pensamento jurídico seleciona os seus próprios dados a partir do ponto de vista interno do sistema jurídico; a definição do Direito como ordenamento e os problemas daí derivados que levam aos pressupostos da coerência, hierarquia e inteireza do sistema jurídico; o cuidado com o rigor da análise da sintaxe e da semântica do discurso jurídico, e assim por diante.

Ao quebrar todos os princípios do Estado de direito, o totalitarismo, as suas bases, sua dinâmica, sua organização – ou a falta dela – escapa aos princípios históricos do paradigma da filosofia do direito e não se deixa analisar por ele. “No fundo – pergunta-se Arendt (2011a, p. 491) –, qual o significado do conceito de homicídio quando nos defrontamos com a produção de cadáveres em massa?” O nazismo e o stalinismo situam-se à margem da distinção legal/ilegal. De modo que, não só as respostas que possa oferecer, mas as mesmas perguntas que a Filosofia do Direito se coloca nada têm a ver com governos de natureza totalitária, nos quais as peças imprescindíveis da razão e do bom senso brilham unicamente pela sua ausência.

Em *O espírito das leis*, Montesquieu analisou a forma de ser de diferentes governos e caracterizou a república como um governo constitucional cujo poder soberano reside no povo, sendo o seu princípio de ação a *virtude*; a monarquia, como um governo dotado de leis cujo poder descansa nas mãos de um indivíduo, sendo a *honra* o seu princípio de ação; e a tirania, um governo desprovido de leis, cujo poder deve encontrar-se na vontade arbitrária de uma pessoa, sendo o seu princípio de ação o *medo*. Já o totalitarismo, conforme Arendt,

não tem precedentes porque desafia comparações. Ele demoliu a própria alternativa que sustentou as definições da natureza do governo desde os primórdios do pensamento político ocidental – a alternativa entre o governo de direito, constitucional ou republicano, e o governo sem direito, arbitrário ou tirânico. *O domínio é “sem lei” na medida em 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. A pretensão monstruosa, mas na aparência irretóquível, do governo totalitário consiste justamente em que, longe de ser “sem lei”, ele recorre diretamente às fontes de autoridade que conferem a legitimação absoluta a todas as leis positivas – baseadas no “direito natural”, nos costumes e tradições ou no evento histórico da revelação divina. O que se afigura sem lei para o mundo não totalitário constituiria, pela força resultante de se inspirar nas próprias*

fontes, uma forma superior de legitimidade, capaz de abolir a mesquinha legalidade das leis positivas que nunca podem gerar justiça em nenhum caso concreto, único e, portanto, imprevisível, e se resumem a impedir a injustiça. A legalidade totalitária, ao executar as leis da Natureza ou da História, não se dá ao trabalho de traduzi-las em critérios do certo e do errado para os seres humanos individuais, mas aplica-se diretamente à “espécie”, à humanidade. É de se esperar que, se forem executadas de maneira correta, as leis da Natureza ou da História realizarão seu fim de produzir uma “Humanidade” única, e é essa expectativa que está por trás da pretensão de domínio mundial de todos os governos totalitários. A humanidade, ou melhor, a espécie humana é vista como portadora ativa dessas leis, ao passo que o resto do universo é apenas passivamente determinado por elas (ARENDDT, 2008a, p. 358-359, grifos nossos).

Isto posto, Arendt (2011a, p. 526) afirma em *Origens...* (1951) que o totalitarismo é “uma forma de governo cuja essência é o *terror* e cujo princípio de ação [*sui generis*] é a lógica do pensamento ideológico” (grifo nosso)⁴⁵. Veremos que essa definição será matizada pouco mais tarde num ensaio intitulado “Sobre a natureza do totalitarismo: uma tentativa de compreensão” (1953).⁴⁶

Incorporado a este esquema totalitário que vai se configurando, existe uma figura fundamental conhecida com o nome de *inimigo objetivo*, que diz respeito a todos aqueles indivíduos ou grupos identificados como hostis ao regime, de cujos crimes possíveis contra a “lei suprema” é melhor ocupar-se antes que aconteçam. De acordo com isso, um bom número de pessoas podem ser eliminadas pelo fato de representarem uma hipotética afronta ao regime. Todavia, no caso de não existir, vista a necessidade de movimento contínuo, será o próprio regime quem produzirá esse inimigo objetivo. Assim, dentro desses padrões, culpa e inocência, afirma Arendt (2008a, p. 361),

se tornam categorias sem sentido; “culpado” é aquele que fica no caminho do terror, ou seja, aquele que, de bom grado ou não, retarda o movimento da Natureza ou da História. Os governantes, portanto, não aplicam leis: eles executam esse movimento de acordo com sua lei intrínseca; não pretendem ser justos nem sábios, mas dispõem de um conhecimento “científico”.

Daí que, como já observado, a fenomenologia jurídica, que relaciona os fatos da vida diária com as formalidades das leis, não possa nada num Estado em que as normas não obedecem a razoabilidade nenhuma, em que a polícia deixa de prevenir delitos para atarefar-se na

⁴⁵ Quem isto escreve escutou de pessoas mais ou menos esclarecidas a frase: “Hitler foi um filósofo que ...”. Para essas pessoas seria indicado sugerir a leitura do seguinte trecho de *Origens...* que distingue claramente entre pensamento filosófico e ideologia, dado que “o perigo de trocar a necessária insegurança do pensamento filosófico pela explicação total da ideologia e por sua *Weltanschauung* não é tanto o risco de ser iludido por alguma suposição geralmente vulgar e sempre destituída de crítica quanto o de *trocar a liberdade inerente da capacidade humana de pensar pela camisa-de-força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa*” (ARENDDT, 2011a, p. 522, grifos nossos).

⁴⁶ O presente apartado do nosso texto bebe principalmente dessas duas fontes.

liquidação de indesejáveis e em que os caprichos do *Führer* – sempre “fundados” em leis mais elevadas – viram ordens num piscar de olhos.

Afirma Arendt que o medo tirânico, como princípio de ação, é uma contradição nos termos, posto que o medo surge como desespero diante da impossibilidade de atuar. O medo nunca vai além de si, ao contrário da virtude, cujo poder autotranscendente é o amor à igualdade, e da honra, cujo equivalente psicológico é a paixão pela distinção. “O medo como princípio de ação só pode ser destrutivo ou, nas palavras de Montesquieu, ‘autocorrompedor’” (ARENDDT, 2008a, p. 356). Apesar disso, o próprio Montesquieu considera o medo como um motor ou princípio para ação de consequências imprevisíveis. Ligado ao isolamento, o medo transforma o espaço para a realização da liberdade num deserto “no momento em que a arbitrariedade dos tiranos destrói as fronteiras das leis que cercam e asseguram o campo de liberdade para cada um” (idem, p. 363). Somente nesse sentido pode ser considerado o medo como um princípio que guia as ações do homem, ao preço de estabelecer um contato mínimo e ainda temeroso com os seus iguais. Este é um deserto que “ainda conserva uma imagem, mesmo que distorcida, daquele espaço necessário à liberdade humana” (idem). Diversamente, o terror totalitário não é nem a favor nem contra os homens, não diz respeito a eles como indivíduos, mas opera exclusivamente como um fornecedor do movimento necessário para as leis da Natureza ou da História. Além do mais, o medo não faz mais sentido “quando a escolha das vítimas não guarda nenhuma relação com as ações ou pensamentos de um indivíduo. O medo, embora seja com certeza o estado de espírito geral nos países totalitários, deixa de ser um princípio de ação e não pode mais servir como guia de atos específicos” (idem, p. 367-368). Para existir, o governo totalitário precisa de um movimento constante que vise à conquista do mundo inteiro e a fusão de todos os indivíduos numa única humanidade em singular, com o intuito de reduzir a realidade da pluralidade humana à ficção de um-homem-só. Do contrário, “o terror, em sua dupla função de essência do governo e princípio, não de ação, e sim de movimento, não pode concretizar-se plenamente” (idem, p. 363). As semelhanças que existem entre a tirania e o totalitarismo são unicamente semelhanças técnicas que se aplicam, no caso das segundas, às suas fases iniciais de revolução ou conquista do poder. O totalitarismo só começa a trabalhar uma vez consolidado o seu poder, não antes. De resto,

o ditador totalitário, numa aguda distinção diante do tirano, não acredita que é um agente livre com o poder de executar sua vontade arbitrária, e se julga o executor de leis mais altas. A definição hegeliana da Liberdade como entendimento e aceitação da “necessidade” encontra aqui uma nova e pavorosa realidade. Para imitar ou interpretar essas leis, o governante

totalitário sente que basta um homem, e todas as outras pessoas, todos os outros espíritos e vontades, são rigorosamente supérfluos (ARENDDT, 2008a, p. 365)⁴⁷

Por outro lado, Arendt distingue entre totalitarismo e ditadura, no sentido de que todas as ditaduras conhecidas conferem um papel importantíssimo ao Estado e seu aparelho, enquanto nos regimes totalitários o poder executivo cai nas mãos da polícia secreta ou em formações de elite, que mais cedo ou mais tarde serão absorvidas por aquela. Além do mais, “nos Estados totalitários, o exército, a Igreja e a burocracia nunca estiveram em posição de conferir ou restringir o poder” (idem, p. 366), detalhe que distanciou o fascismo de Mussolini na Itália ou a ditadura militar de Franco na Espanha do nazismo hitleriano na Alemanha ou o bolchevismo stalinista da Rússia soviética. Ao final, no totalitarismo “nenhum grupo ou instituição do país fica ileso, não só porque têm de se ‘coordenar’ com o regime no poder e apoiá-lo explicitamente – [...] – mas porque, ao longo prazo, deixarão literalmente de existir” (idem).

Arendt define ideologia como “a lógica de uma ideia” (2011a, p. 521), que aponta para o objetivo que deve ser atingido, seja a sociedade sem classes ou a uniformidade humana. De fato,

não é preciso nem possível usar algum princípio norteador de ação tomado ao âmbito da ação humana – como virtude, honra ou medo – para pôr em movimento um corpo político cuja essência é o movimento implementado pelo terror. Em vez disso, o totalitarismo se baseia num novo princípio, que, como tal, descarta por completo a ação humana como ato livre e substitui o próprio desejo e vontade de agir por uma ânsia e necessidade de penetrar as leis do movimento segundo as quais funciona o terror. Os seres humanos, apanhados ou arremessados a um processo da Natureza ou da História para acelerar seu movimento, só podem ser executores ou vítimas de sua lei intrínseca. De acordo com essa lei, hoje eles podem ser os que eliminam as “raças e indivíduos impróprios” ou as “classes moribundas e os povos decadentes”, e amanhã poderão ser eles que, pelas mesmas razões, terão de ser sacrificados. Portanto, *o domínio totalitário precisa não de um princípio de ação, e sim de um meio para preparar igualmente os indivíduos para os dois papéis, o de carrasco e o de vítima. Essa dupla preparação, que substitui o princípio de ação, é a ideologia* (ARENDDT, 2008a, p. 368, grifos nossos).

Reduzindo tudo a um único fator, a ideologia, seja ela qual for, violenta a incoerência inerente ao mundo e independe tanto da experiência concreta quanto da imprevisibilidade das ações humanas. Ela não está preocupada como o que é, mas com aquilo que necessariamente virá a ser, *verbi gratia*, “os nazistas, à diferença de outros racistas, não tanto acreditavam na verdade

⁴⁷ Não cabe interpretar aqui uma acusação a Hegel como teórico do totalitarismo. A análise arendtiana é quanto mais genealógica, no sentido nietzschiano do termo, nunca uma relação de causa e efeito.

do racismo: o que desejavam era transformar o mundo numa realidade racial” (idem, p. 370). Isso tem importantes consequências para a noção de *verdade*, visto que

se a filosofia ocidental mantinha o postulado de que a realidade é a verdade – pois é essa a base ontológica da *aequatio rei et intellectus* –, a partir daí o totalitarismo conclui que podemos criar a verdade na medida em que podemos criar a realidade; que não precisamos esperar que a realidade se revele e nos mostre sua verdadeira face, mas podemos criar uma realidade cujas estruturas já conhecemos desde o começo, porque a coisa inteira é produto nosso. Em outras palavras, *a convicção subjacente a qualquer transformação totalitária da ideologia em realidade é que ela, quer seja verdadeira ou não, irá se tornar verdade*. Devido a essa relação totalitária com a realidade, o próprio conceito de verdade perde seu significado (idem, p. 373, grifos nossos).⁴⁸

Apartada de tudo aquilo que possa obstaculizá-la, a ideologia consegue trabalhar contra um fator tão básico como o simples interesse próprio. Com efeito, desde Maquiavel, e depois com Hobbes, o interesse se erigiu como um dos motivos principais, senão o mais importante, para explicar a ação humana. O totalitarismo, diferente nisso como em outras questões em relação às tiranias clássicas, rompe também com esse modelo explicativo. Como amostra, o modo como Hitler conduziu a guerra sem se importar excessivamente pelo destino de Alemanha⁴⁹. De fato, para o regime totalitário, que para sua efetiva consecução precisa conquistar o mundo todo, “os interesses globais sempre terão prioridade sobre os interesses locais do seu próprio território” (ARENDDT, 2011a, p. 461).

A logicidade (*logicality*), isto é, “o mero raciocínio sem consideração pelos fatos e pela experiência” (ARENDDT, 2008a, p. 377), é o exercício onanista do ideólogo, que apela às regras mais abstratas do raciocínio. A logicidade – “mero raciocínio sem consideração pelos fatos e pela experiência, [...] verdadeiro vício da solidão” (idem) é a forma, ou fórmula, segundo a qual *funcionam* os seres humanos isolados: “um homem sozinho sempre deduz uma coisa da outra e leva tudo para sua pior conclusão”, afirmava Martinho Lutero, citado por Arendt (idem), que assegura:

se leis eternas e superiores regessem todas as coisas humanas e exigissem de cada ser humano apenas uma plena adequação, a liberdade não passaria de um escárnio, de uma cilada que atrai alguém para desviá-lo do caminho

⁴⁸ “Definir a verdade como coerência, como o fazem certos lógicos modernos, é negar a existência da verdade” (ARENDDT, 2011a, p. 530).

⁴⁹ Arendt fornece outro exemplo: “A incredibilidade dos horrores é intimamente ligada à inutilidade econômica. Os nazistas levaram essa inutilidade ao ponto de 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” (ARENDDT, 2011a, p. 495).

correto; o estranhamento seria apenas uma fantasia, uma coisa imaginária, capaz de ser sanada pela decisão de se adequar a alguma lei universal identificável. E então – não menos importante – não seria preciso o conjunto dos espíritos humanos, mas bastaria um único homem para entender essas leis e construir uma humanidade que se conformasse a elas em todas as mais variadas e variáveis circunstâncias. *O “conhecimento” de um único homem seria suficiente, e a pluralidade dos dons, reflexões ou iniciativas humanas seria simplesmente supérflua.* O contato humano não teria importância; importaria somente a manutenção de uma funcionalidade perfeita no arcabouço instituído pelo único iniciado na “sabedoria” da lei. (ARENDDT, 2008a, p. 376-377, grifos nossos).

(Neste ponto, cabe fazer um breve *excursus* para mostrar a crítica aberta e geral que Hannah Arendt faz do filósofo profissional e da inaptidão do pensamento filosófico clássico em face à política, que também pode ser lida como outra crítica velada e desta vez muito concreta a um dos seus mestres, Martin Heidegger, visto que

o risco profissional do filósofo, o qual, devido à sua busca da verdade e seu interesse por questões que chamamos de metafísicas (que, na verdade, são as únicas questões que interessam a todos), precisa de solidão, de estar junto com seu próprio eu e, assim, com todos os outros, como uma espécie de condição de trabalho. Logo, o isolamento, como risco intrínseco da solidão, é um perigo profissional para os filósofos, fato que, diga-se de passagem, parece constituir uma das razões pelas quais não se deve confiar a política ou uma filosofia política aos filósofos. Não só eles têm um interesse supremo que raras vezes divulgam – ficar sozinhos em paz, ter a solidão garantida e livre de toda e qualquer perturbação, como, por exemplo, a exigência de cumprir seu dever de cidadão – como também esse interesse os tem levado naturalmente a aprovar tiranias em que não se espera nenhuma ação por parte dos cidadãos. A experiência da solidão lhes permite uma extraordinária percepção de todos esses relacionamentos que não podem ser mantidos sem esse estar sozinho consigo mesmo, mas também os leva a esquecer as relações talvez ainda mais primárias entre os homens e o âmbito por eles constituído, que brota do simples fato da pluralidade humana (ARENDDT, 2009a, p. 379).

Frente a isso, e usando as palavras de Anne Amiel (2003, p. 22), toda a obra de Hannah Arendt pode ser entendida como a recusa de um pensamento “ideológico”, fechado sobre si mesmo e unicamente dedutivo, uma obra que insiste no “carácter experimental do pensamento [...], reflexão aberta, modificando-se e aprendendo, revendo-se face às experiências com as quais ela se confronta”.)

Para existir, o governo totalitário precisa liquidar o espaço público, aquela distância entre os homens que possibilita a palavra e a ação, imprescindível para a vida de uma comunidade, a qual, no dizer de Alain Finkielkraut (2001, p. 40), se realiza “na discussão e não na coagulação”. Expressado de outra forma, o espaço público é necessário para a existência da política. Assim, o totalitarismo não é um excesso de política na vida das

peessoas, como às vezes vulgarmente se entende, mas pelo contrário, significa o total esvaziamento dela. Porém, o totalitarismo – e essa é uma nova diferença com respeito às tiranias e as ditaduras – acaba também com a vida privada das pessoas, visto que está baseado na solidão (*loneliness*), “que é uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter” (ARENDR, 2011a, p. 527). Vimos que o isolamento (*isolation*) operava no lado político da vida, agora sabemos que a solidão está relacionada com o todo dela. O totalitarismo exerce sua pressão com os dois flagelos. A solidão vincula-se ao desarraigo, à carência de um lugar garantido no mundo e reconhecido pelos outros, e à superfluidade, a possibilidade de ser descartado, substituído ou eliminado, em qualquer momento, em qualquer lugar. Não obstante isso, Arendt chama a atenção para não confundir a solidão (*loneliness*) com o estar só (*solitude*):

Quem está desacompanhado está só, enquanto a solidão se manifesta mais nitidamente na companhia de outras pessoas. [...] Em outras palavras, quando estou só, estou “comigo mesmo”, em companhia do meu próprio si-mesmo [*self*], e sou, portanto, dois-em-um; enquanto, na solidão, sou realmente apenas um, abandonado por todos os outros. [...] O que torna a solidão tão insuportável é a perda do próprio si-mesmo [*self*], que pode realizar-se quando está a sós, mas cuja identidade só é confirmada pela companhia confiante e fidedigna dos meus iguais. Nessa situação, o homem perde a confiança em si mesmo como parceiro dos próprios pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O si-mesmo [*self*] e o mundo, a capacidade de pensar e de sentir, perdem-se ao mesmo tempo (ARENDR, 2011a, p. 528-529).⁵⁰

Isolamento, superfluidade, solidão, ideologia, desarraigo, desumanização, sintomas das sociedades de massas que podem acabar cristalizadas nos campos de concentração e de extermínio (núcleo, estes últimos, dos regimes totalitários).

De acordo com a exposição arendtiana em *Origens...*, para conseguir o domínio total o primeiro passo que dá o regime totalitário é a *eliminação da pessoa jurídica do homem*, excluindo da lei certas categorias de pessoas e obrigando, por causa da sua desnacionalização, a aceitá-las “como os fora-da-lei” (ARENDR, 2011a, p. 498) por parte das outros países não

⁵⁰ “Solitude requires being alone whereas loneliness shows itself most sharply in company with others. [...] In solitude, in other words, I am ‘by myself’ together with my self, and therefore two-in-one, whereas in loneliness I am actually one, deserted by all others. [...] What makes loneliness so unbearable is the loss of one’s own self which can be realized in solitude, but confirmed in its identity only by the trusting and trustworthy company of my equals. In this situation, man loses trust in himself as the partner of his thoughts and that elementary confidence in the world which is necessary to make experiences at all. Self and world, capacity for thought and experience are lost at the same time” (ARENDR, 2004c, p. 476-477). Perto do fim da sua vida, em *A vida do espírito*, Arendt escreve: “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’ (*ich bleibe mir aus*), ou, em outras palavras, quando sou um e sem companhia” (ARENDR, 2009a, p. 207).

totalitários. De fato, nos campos de extermínio – que, segundo nossa autora, são o espaço próprio dos regimes totalitários, sendo a fabricação de cadáveres sua característica fundamental – os verdadeiros criminosos formaram uma espécie de aristocracia à parte, um tipo de concessão que o Estado totalitário fez aos preconceitos da sociedade que, dessa forma, talvez pudesse habituar-se à existência dos campos com mais facilidade.

Segundo passo: *eliminar a pessoa moral do homem*, tornando impossível – como novidade histórica – a condição de mártir e implicando as mesmas vítimas na matança dos seus companheiros⁵¹. Nos campos de extermínio, tanto os dos nazistas como os da Rússia soviética, as pessoas foram tratadas como se já não existissem. Até a morte lhes foi roubada, tornando-a anônima e, “tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada” (ARENDDT, 2011a, p. 503).

O terceiro passo para transformar as pessoas em mortos-vivos consiste em *eliminar a individualidade do homem*. A manipulação do corpo humano e a inflicção de um sofrimento extremo através de vários métodos visa destruir o indivíduo tão inexoravelmente como certas doenças mentais de origem orgânica.

Nesses parâmetros, o campo de concentração evidencia que o ser humano pode ser reduzido a um feixe de reações⁵² animais sem o menor traço de liberdade e espontaneidade, ao passo que

a dominação total, 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. *O problema é fabricar algo que não existe*, isto é, um tipo de espécie humana que se assemelhe a outras espécies animais, e cuja única “liberdade” consista em “preservar a espécie” (ARENDDT, 2011a, p. 488, grifos nossos).

De forma que o campo de extermínio não só serve para exterminar, mas para transformar o ser humano e produzir em série o novo exemplar de uma nova espécie... humana (?). Os

⁵¹ Arendt cita o livro de David Rousset, *Univers concentrationnaire*: “Quantos aqui ainda acreditam que um protesto tenha mesmo algum valor histórico? Este ceticismo é a verdadeira obra-prima da SS. Sua grande realização. Corromperam toda a solidariedade humana. A noite caiu sobre o futuro. Quando não há testemunhas, não pode haver testemunho. Dizer quando a morte já não pode ser adiada é uma tentativa de dar à morte um significado, de agir mesmo depois da morte. Para ser bem-sucedido, um gesto deve ter significação social. Somos aqui centenas de milhares, todos na mais absoluta solidão. É por isso que somos submissos, aconteça o que acontecer” (ROUSSET, 1947, p. 464, apud ARENDT, 2011a, p. 502-503).

⁵² “O assim chamado *Muselmann*, como era denominado, na linguagem do Lager, o prisioneiro que havia abandonado qualquer esperança e que havia sido abandonado pelos companheiros, já não dispunha de um âmbito de conhecimento capaz de lhe permitir discernimento entre bem e mal, entre nobreza e vileza, entre espiritualidade e não espiritualidade. Era um cadáver ambulante, um feixe de funções físicas já em agonia” (AMERY, 1987, p. 39, apud AGAMBEN, 2008, p. 49).

campos são “laboratórios onde se demonstra a crença fundamental do totalitarismo de que *tudo é possível*”, afirma Arendt (idem, grifos nossos). Com tal característica, o que contraria o bom senso

não é o princípio niilístico de que “tudo é permitido”, já delineado no conceito utilitário de bom senso do século XIX. O que o bom senso e as “pessoas normais” se recusam a crer é que tudo seja possível. Tentamos compreender certos elementos da experiência atual ou passada que simplesmente ultrapassam os nossos poderes de compreensão. Tentamos classificar como criminoso um ato que esta categoria jamais poderia incluir. Porque, no fundo, qual o significado do conceito de homicídio quando nos defrontamos com a produção de cadáveres em massa? (ARENDR, 2011a, p. 491)

Conceitualmente, o que Hannah Arendt chama de *mal radical* é esta evaporação de um desenvolvimento gradual na transformação dos valores, isto é, um tudo que se opõe a um nada, sem solução de continuidade. O tudo, representado pela possibilidade de diversas formas de vida conjunta entre os humanos, e o nada, representado pela ruína total da espécie. Arendt ilustra o significado dos campos de extermínio com a imagem do *inferno*, “onde toda a vida era organizada, completa e sistematicamente, de modo a causar o maior tormento possível” (idem, 496).

2.3.2 Estilo e método em *Origens do totalitarismo*

Hannah Arendt nunca ignorou que o estilo e o método empregados na redação do seu livro sobre o totalitarismo eram incomuns. Por esse motivo, aproveitou uma resposta à resenha do livro feita por Eric Voegelin para esclarecer alguns pontos. Esse texto apareceu na revista *The Review of Politics* de janeiro de 1953 com o título de “Uma réplica a Eric Voegelin”. Nele, Arendt começa por assumir que *Origens...* não pertence à idiossincrasia de nenhuma escola, “e não usa quase nenhuma ferramenta oficialmente reconhecida ou oficialmente controvertida” (ARENDR, 2008a, p. 418). A autora admite que seu primeiro problema foi ter que escrever sobre um fato que ela não desejava preservar, mas antes destruir. Porém, recusou-se a escrever nada desde a perspectiva única do lado da vítima, recusou-se a levantar uma apologética, o que lhe valeu a crítica da falta de unidade da obra. Arendt não escreveu uma história do totalitarismo, mas uma análise em termos históricos. Assim, como já foi apontado, “o livro não trata de fato das ‘origens’ do totalitarismo – como infelizmente anuncia o título –, mas apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo” (idem, p. 419). De acordo com sua autora, a estrutura oculta do livro é a estrutura elementar do totalitarismo e sua unidade deve buscar-se em certos conceitos

fundamentais que costuram toda a obra: Estado, Estado-nação, racismo, direito, humanidade, política, e assim por diante.

Segundo Voegelin – cuja resenha é, por outro lado, muito elogiosa –, “sem uma antropologia filosófica bem desenvolvida é difícil categorizar com propriedade fenômenos políticos, do mesmo modo que categorizar fenômenos de desintegração espiritual sem uma teoria do espírito, já que o horror moral e a carga emocional eclipsarão o essencial” (VOEGELIN, 2000, p. 29)⁵³. Arendt recusa a acusação de sentimentalismo ou moralização – que reconhece serem uma armadilha para qualquer autor – porque para ela o emocional e o essencial são complementares: “Descrever os campos de concentração *sine ira* não é ser ‘objetivo’, e sim desculpá-los” (idem, p. 420), mesmo que um autor pretensamente objetivo se sentisse obrigado a agregar uma condenação, a qual ficaria desligada de sua descrição.

Arendt assegura: “Avanço a partir dos fatos e acontecimentos, e não de influências e afinidades intelectuais” (idem, p. 421), asserção que valeria para a sua obra completa. Para a autora, as “diferenças fenomênicas” ajudam a encontrar as essências, isto é, no caso do totalitarismo o distinguem de outras formas de governo autoritário e tornam o totalitarismo “totalitário”. “O que não tem precedentes no totalitarismo não é primariamente seu conteúdo ideológico, mas o *fato* da dominação totalitária em si” (idem). Primeiro o acontecimento, em seguida a ideia. Arendt nega ter apresentado uma revelação gradativa da essência do totalitarismo, desde o século XVIII até seu desenvolvimento pleno no século XX, “porque essa essência, em minha opinião, não existia antes de seu surgimento” (idem)⁵⁴. Dessa maneira, a filósofa acrescenta que foi a concretização das políticas totalitárias que provocou a decadência das categorias tradicionais de pensamento político e juízo moral.

Cabe aqui fazer uma citação que ajude a equilibrar asseverações anteriores. Escreve Arendt:

⁵³ “It is difficult to categorize political phenomena properly without a well-developed philosophical anthropology, or phenomena of spiritual disintegration without a theory of the spirit; for the morally abhorrent and the emotionally existing will overshadow the essential.”

⁵⁴ A esse motivo, poderíamos adicionar outro, a saber, a conhecida repulsa da ideia de história concebida como uma cadeia de causas e efeitos. No texto que nos ocupa, Arendt escreve: “Minha principal crítica ao atual estado das ciências políticas e históricas se refere à sua crescente incapacidade de fazer distinções. Termos como nacionalismo, imperialismo, totalitarismo e outros são usados de modo indiscriminado para todos os tipos de fenômenos políticos (geralmente como meros termos ‘cultos’ para designar a agressão), e nenhum é compreendido em seu contexto histórico específico. [...]. Esse tipo de confusão – em que tudo o que há de distinto desaparece e tudo o que há de novo e chocante é supostamente explicado, mas na verdade anulado, com algumas analogias ou com sua redução a uma cadeia previamente conhecida de causas e influências – me parece ser a marca registrada das ciências históricas e políticas modernas” (ARENDR, 2008a, p. 423).

O professor Voegelin parece pensar que o totalitarismo é apenas o outro lado do liberalismo, do positivismo e do pragmatismo. Mas, concorde-se ou não com o liberalismo (e posso dizer aqui que tenho bastante certeza de não ser liberal, positivista ou pragmatista), o importante é que os liberais certamente não são totalitários. Isso não exclui o fato de que certos elementos liberais ou positivistas também se prestam ao pensamento totalitário; mas essas afinidades significam apenas que é preciso traçar distinções ainda mais claras, pelo *fato* de que os liberais não são totalitários (idem, grifo no original).

Arendt não concorda com a interpretação de Voegelin no sentido de que os movimentos totalitários sejam substitutos das religiões⁵⁵, entre outras razões porque, “para mim, a funcionalização, sob muitos aspectos, parece ser o último e quicá mais perigoso estágio do ateísmo” (idem, p. 423). Segundo Arendt, deduzir dos terríveis acontecimentos vividos por ela e por Voegelin que se deve voltar à fé e à religião por motivos políticos demonstra a mesma descrença em Deus dos totalitaristas.

Finalmente, Voegelin criticou Arendt por ter afirmado que o totalitarismo colocava em crise a natureza humana como tal, o que para o primeiro representava nada menos que um sintoma da degeneração intelectual do mundo ocidental⁵⁶. Arendt cita o livro de Voegelin, *The new science of politics*, quando esse discute a teoria platônico-aristotélica da alma e fica perto de afirmar que antes da descoberta da psique o homem não tinha alma. Ela faz a

⁵⁵ “A fé cristã na perfeição transcendente pela graça de Deus transformou-se – e perverteu-se – na ideia de uma perfeição imanente por meio da ação do homem. [The Christian faith in transcendental perfection through the grace of God has been converted – and perverted – into the idea of immanent perfection through an act of man]” (VOEGELIN, 2000, p. 21).

⁵⁶ Na resenha de Eric Voegelin lê-se: “‘Natureza’ é um conceito filosófico: denota aquilo que identifica uma coisa como coisa dessa classe e de nenhuma outra. Uma ‘natureza’ não pode ser mudada ou transformada; uma ‘mudança de natureza’ é uma contradição nos termos; alterar a ‘natureza’ de uma coisa significa destruir a coisa. Conceber a ideia de ‘mudar a natureza’ do homem (ou a de qualquer outra coisa) é um sintoma do colapso intelectual da civilização ocidental. Assim, de fato, a própria autora adota a ideologia imanentista; mantém uma ‘abertura de espírito’ em relação com as atrocidades totalitárias, ao considerar a questão de uma ‘mudança da natureza humana’ do homem como questão que se decidirá por ‘tentativa e erro’; e visto que a ‘tentativa’ ainda não pôde dispor das oportunidades que lhe serão outorgadas por um laboratório global, a questão deve ficar em suspenso no momento presente. É óbvio que estas afirmações da doutora Arendt não devem ser interpretadas como uma concessão ao totalitarismo no sentido mais restringido, isto é, como concessão às atrocidades do nacional-socialismo e do comunismo. Pelo contrário, são reflexo de uma atitude tipicamente liberal, progressista, pragmatista, diante dos problemas filosóficos. [‘Nature’ is a philosophical concept; it denotes that which identifies a thing as a thing of this kind and not of another one. A ‘nature’ cannot be changed or transformed; a ‘change of nature’ is a contradiction of terms; tampering with the ‘nature’ of a thing means destroying the thing. To conceive the idea of ‘changing the nature’ of man (or of anything) is a symptom of the intellectual breakdown of Western civilization. The author, in fact, adopts the immanentist ideology; she keeps an ‘open mind’ with regard to the totalitarian atrocities; she considers the question of a ‘change of nature’ a matter that will have to be settled by ‘trial and error’; and since the ‘trial’ could not yet avail itself of the opportunities afforded by a global laboratory, the question must remain in suspense for the time being. These sentences of Dr. Arendt, of course, must not be construed as a concession to totalitarianism in the more restricted sense, that is, as a concession to National Socialist and Communist atrocities. On the contrary, they reflect a typically liberal, progressive, pragmatist attitude toward philosophical problems]” (VOEGELIN, 2000, p. 21-22).

seguinte analogia: após a descoberta da dominação totalitária, há razões para temer que o homem possa perder sua alma. Por outras palavras (idem, p. 424),

o sucesso do totalitarismo equivale a uma liquidação muito mais radical da liberdade como realidade política humana do que qualquer outra coisa que presenciamos antes dele. Nessas condições, não é um grande consolo prender-se a uma natureza humana imutável e concluir que o próprio homem está sendo destruído, ou que a liberdade não faz parte das competências essenciais do homem. Historicamente, o que conhecemos da natureza do homem é apenas o que tem existência, e nenhum campo de essências eternas jamais nos servirá de consolo se o homem vier a perder suas competências essenciais.

Segundo Voegelin, a natureza de uma coisa é sua essência imutável, imune por definição aos acidentes e contingências de qualquer tipo. Já o pensamento arendtiano, pretendidamente pós-metafísico, insiste na inexistência de uma “essência” dos seres humanos no mesmo sentido que outros seres ou coisas a possuem. Segundo Lewis e Sandra Hinchman, a natureza dos humanos “não pode separar-se das condições das suas vidas e da forma como aparecem os unos para os outros. Portanto, faz sentido dizer que a ‘natureza’ do homem altera-se se as condições da sua vida têm sido mudadas fundamentalmente” (HINCHMAN; HINCHMAN, 1984, p. 184). Esse, de acordo com Arendt, foi o caso dos regimes totalitários. A discussão sobre a existência ou a ausência de uma natureza humana no pensamento de Hannah Arendt será ampliada ainda neste mesmo capítulo.

2.4 Crítica arendtiana dos Direitos Humanos: o direito a ter direitos

Uma vez determinado o que significa para Hannah Arendt o desafio à natureza do homem, perpetrado pelo terror totalitário – a saber, tornar supérfluas a liberdade e a espontaneidade humanas e dissolver sua pluralidade “em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” (ARENDR, 2011a, p. 518), que possa ser totalmente dominado –, acreditamos pertinente, para melhor compreensão daquilo que nossa autora conserva da referência à natureza humana, combinar três críticas. Sem ordem nem preferência, posto que as três se misturam e se alternam, a primeira diz respeito aos Direitos Humanos, a segunda ao Iluminismo e a terceira ao Romantismo.

Para nosso propósito, devemos voltar ao capítulo IX de *Origens...* – último da segunda parte do livro, “Imperialismo” –, intitulado “O declínio do Estado-nação e o fim dos Direitos do Homem”, e nos centraremos no seu segundo ponto: “As perplexidades dos Direitos do Homem”.

2.4.1 Direitos Humanos, direitos de quem?

Hannah Arendt saúda a Declaração dos Direitos do Homem do século XVIII como “um marco decisivo na história” (ARENDR, 2011a, p. 324). A partir desse momento, nem Deus nem a História seriam fonte de lei para o ser humano. Expressado muito kantianamente, o homem libertava-se de qualquer forma de tutela e atingia sua maioridade. Porém, havia na Declaração um significado que apenas tinha sido percebido. Esta devia servir especialmente para proteger os indivíduos quando estes não estivessem protegidos pelos seus respectivos Estados. Os Direitos Humanos, tal como entendidos durante todo o século XIX, tinham de ser invocados sempre que um indivíduo não tivesse garantidos os seus direitos pela nova autoridade estatal do seu país ou pelos novos preconceitos da sociedade. De modo que não se precisaria de nenhuma nova autoridade para colocá-los em prática – o próprio Homem seria já suficiente. Além disso, como se dava por suposto que os Direitos do Homem eram “inalienáveis, irredutíveis e indeduzíveis de outros direitos ou leis” (idem), não seria necessário positivar leis especiais que vigorassem a tal efeito. O Homem aparecia como único soberano no que dizia respeito à lei, e o povo em questões de governo, de forma que a soberania do povo proclamava-se em nome do Homem e os direitos deste último deveriam muito naturalmente ser protegidos a partir do direito do povo ao seu soberano autogoverno.

Em outras palavras –escreve Arendt (idem, p. 324-325) –, mal o homem havia surgido como ser completamente emancipado e isolado, que levava em si mesmo a sua dignidade, sem referência a alguma ordem superior que o incorporasse, diluía-se como membro do povo. Desde o início, surgia o paradoxo contido na declaração dos direitos humanos inalienáveis: ela se referia a um ser humano “abstrato”, que não existia em parte alguma, pois até mesmo os selvagens viviam dentro de algum tipo de ordem social.

2.4.2 O homem do Iluminismo

O filósofo belga Robert Legros explica no seu ensaio *L'idée d'humanité* (1990, p. 7) que para o Iluminismo o homem não é nada por natureza, isto é, a humanidade do homem é engendrada pelo próprio homem. Portanto, a crítica que o Iluminismo faria ao Romantismo se resume desta maneira: deixar-se definir por um modelo ideal ou pelas inclinações sensíveis, ou seja, deixar-se enclausurar numa tradição ou numa sociedade concreta, conduz à desumanização. Em decorrência, qualquer naturalização incorre numa alienação. É por esse motivo que a ruptura com os processos de naturalização revela-se como o propriamente humano. Desse modo, para os iluministas a autonomia individual é a norma suprema. O primeiro parágrafo do famoso opúsculo redigido por Kant em 1784, *Resposta à pergunta:*

Que é o Iluminismo – esse mal-chamado texto menor –, dá boa conta do que queremos significar:

O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo (KANT, 2013, p. 9, grifo no original).

O Iluminismo subordina o homem de uma sociedade, de uma comunidade particular ao homem da humanidade universal, que é esse indivíduo saído da menoridade sobre a qual escreve Kant. Aquele que se submete a uma religião ou a uma moral concreta com seus usos e costumes, aquele que se abandona a uma tradição, está, sob o olhar das Luzes, renunciando a sua autonomia original e dotando-se de uma forma aparentemente natural de ser humano.

2.4.3 Indivíduo ou Estado nacional

Assim as coisas, da mesma maneira que a humanidade era concebida, a partir da Revolução Francesa, como uma entidade à parte do grupo das nações, ficou gradativamente óbvio que era o Estado-nação, e não o indivíduo, quem era o representante da imagem do homem. Isto – a identificação entre direitos do homem e direitos das nações, constituídas em Estados – tornou-se evidente quando a Europa viu-se “invadida” por um número crescente de pessoas e de povos sem Estado cujos direitos mais básicos estavam sendo sistematicamente desatendidos pelos Estados-nações, que, em boa lógica, se é permitida a ironia, somente reconhecia... os nacionais, o que prefigurava aquela frase de Hitler, “o direito é o que é bom para o povo alemão” (ARENDRT, 2011a, p. 309).

Essa crise foi deflagrada em 1914, início da Grande Guerra, quando a estrutura do sistema político europeu foi colocada em evidência e o modelo do Estado-nação tornou insolúvel tanto o problema das minorias como o dos apátridas, estes últimos símbolo da desunião interna do Estado-nação. “Os apátridas estavam tão convencidos quanto as minorias de que a perda de direitos nacionais era idêntica à perda de direitos humanos e que a primeira levava a segunda” (idem, 325-326). Obviamente, para eles não serviam as medidas habituais de repatriamento ou naturalização, de forma que a salvação só podia chegar por meio de uma transgressão das leis, cometendo um crime ou, mais inabitualmente ainda, erigindo-se em um gênio que nenhum país gostaria de deixar escapar... As consequências políticas desse cenário

foram as desnacionalizações e as expulsões, a criação de campos de concentração para indesejáveis, o governo por decretos – que na prática sempre significa o esvaziamento da política – e a contaminação desse *modus operandi* aos Estados vizinhos, mesmo que adversários. Assim as coisas, Arendt (idem, 327) escreve:

Os Direitos do Homem, supostamente inalienáveis, mostraram-se inexecutáveis – mesmo nos países cujas constituições se baseavam neles – sempre que surgiam pessoas que não eram cidadãos de algum Estado soberano. A esse fato, por si já suficientemente desconcertante, deve acrescentar-se a confusão criada pelas numerosas tentativas de moldar o conceito de direitos humanos no sentido de defini-los com alguma convicção, em contraste com os direitos do cidadão, claramente delineados.

Esse estado das coisas redundou em duas perdas: a primeira, a do lar, a impossibilidade de encontrar um novo lugar de residência para as minorias e os apátridas. Concebida como uma família de nações, a humanidade expulsava todo aquele que não era reconhecido como membro de um dos seus clãs organizados e fechados. A segunda perda diz respeito à proteção do governo que, organizado em rede, por meio de tratados de reciprocidade e acordos internacionais com o restante de países, significava realmente que essas pessoas ficaram desprotegidas em nível internacional⁵⁷. Breve: a posição de um apátrida era pior que a de um inimigo. Pensada para casos excepcionais, a prática oficiosa de atender àqueles que estavam sendo perseguidos pelos seus países por motivos políticos durante o século XIX e princípios do XX, viu-se desbordada diante do tamanho e as características dos novos tipos de perseguidos.⁵⁸

Com o surgimento das minorias na Europa oriental e meridional e com a incursão dos povos sem Estado na Europa central e ocidental, um elemento de desintegração completamente novo foi introduzido na Europa do pós-guerra. A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor a sua escala de valores até mesmo sobre os países oponentes. Aqueles a quem haviam escolhido como refugio da terra – judeus, trotskistas etc. – eram realmente recebidos como o

⁵⁷ A esse respeito, Arendt assinala o seguinte absurdo: “O problema não é que essa calamidade tenha surgido não de alguma falta de civilização, atraso ou simples tirania, mas sim que ela não pudesse ser reparada, porque já não há qualquer lugar ‘incivilizado’ na terra, pois, queiramos ou não, já começamos a viver num Mundo Único. Só com uma humanidade completamente organizada, a perda do lar e da condição política de um homem pode equivaler à sua expulsão da humanidade” (ARENDR, 1998, p. 330).

⁵⁸ “Os novos refugiados – afirma Arendt (2011a, p. 328) – não eram perseguidos por algo que tivessem feito ou pensado, e sim *em virtude daquilo que imutavelmente eram* – nascidos na raça errada (como no caso dos judeus na Alemanha), ou na classe errada (como no caso dos aristocratas na Rússia), ou convocados pelo governo errado (como no caso dos soldados do Exército Republicano espanhol)” (grifos nossos.). A consequência disso, assegura Anne Amiel, é que “a questão dos apátridas torna-se uma pedra-de-toque da política. Ainda mais fundamentalmente, a crítica dos direitos do homem mostra em que perspectiva Arendt vai, seguidamente, pensar na política como tal” (AMIEL, 1997, p. 24).

refugio da terra em toda parte; aqueles a quem a perseguição havia chamado de indesejáveis tornavam-se de fato os *indésirables* da Europa (ARENDDT, 2011a, p. 302).

Isso prefigurou a maneira com que os nazistas operariam em relação ao povo judeu, pois, de acordo com a continuação do relato de Arendt,

o jornal oficial da SS, o *Schwartz Korps*, disse explicitamente em 1938 que, se o mundo ainda não estava convencido de que os judeus eram o refugio da terra, iria convencer-se tão logo, transformados em mendigos sem identificação, sem nacionalidade, sem dinheiro e sem passaporte, esses judeus comesçassem a atormentá-los em suas fronteiras. E o fato é que esse tipo de propaganda factual funcionou melhor que a retórica de Goebbels, não apenas porque fazia dos judeus o refugio da terra, mas também porque a incrível desgraça do número crescente de pessoas inocentes demonstrava na prática que eram certas as cínicas afirmações dos movimentos totalitários de que não existiam direitos humanos inalienáveis, enquanto as afirmações das democracias em contrário revelavam hipocrisia e covardia ante a cruel majestade de um mundo novo. A própria expressão “direitos humanos” tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia (idem).

Segundo ela, mais fundamental que a perda dos direitos do cidadão – a liberdade e a justiça – é ver-se privado “de um lugar no mundo que torne a opinião significativa e a ação eficaz” (idem, p. 330)⁵⁹, que é o que representa a privação fundamental dos direitos humanos. É isso o que está em jogo

quando deixa de ser natural que um homem pertença à comunidade em que nasceu, e quando o não pertencer a ela não é um ato da sua livre escolha, ou quando está numa situação em que, a não ser que cometa um crime, receberá um tratamento independente do que ela faça ou deixe de fazer. Esse extremo, e nada mais, é a situação dos que são privados dos seus direitos humanos. São privados não do seu direito à liberdade, mas do direito à ação; não do direito de pensarem o que quiserem, mas do direito de opinarem.

Esta é a origem da locução original arendtiana, “direito a ter direitos”, famosa já há alguns decênios, cujo significado é o direito de viver numa estrutura onde qualquer pessoa possa ser julgada pelas suas ações e pelas suas opiniões. A esse “direito a ter direitos” adiciona-se outro, a saber, o direito a viver numa comunidade organizada, posto que uma pessoa pode perder todos os direitos humanos sem perder seus atributos essenciais, sua dignidade humana. Porém, perder a própria comunidade o expulsa da humanidade (cf. idem, p. 331). O que deveria ter acontecido é que esses direitos operassem quando um indivíduo fosse expulso da sua própria comunidade, que os chamados Direitos de Homem não dependessem da pluralidade humana e que esses direitos funcionassem mesmo que uma única pessoa habitasse o mundo. Ainda Arendt (idem, p. 332):

⁵⁹ Arendt avança aqui temas que serão desenvolvidos principalmente em *A condição humana* e obras posteriores.

O homem do século XX se tornou tão emancipado da natureza como o homem do século XVIII se emancipou da história. A história e a natureza tornaram-se, ambas, alheias a nós, no sentido de que a essência do homem já não pode ser compreendida em termos de uma nem de outra. Por outro lado, a humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora, tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a “humanidade” assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade.⁶⁰

Isso era o que no século XVIII se esperava dos Direitos Humanos. Isso é o que no século XX, quando a humanidade teve a verdadeira oportunidade de ser posta à prova, não aconteceu.

Mesmo aplicada à humanidade como um todo, Arendt pensa que uma concepção utilitarista dos direitos humanos, isto é, “uma concepção da lei que identifica o direito com a noção do que é bom” (idem), não resolveria o problema, dado que a maioria de uma humanidade altamente organizada poderia decidir que é bom prescindir de algumas partes de si mesma. A autora acredita que essa é a confrontação prática de uma das mais antigas irresoluções da história da filosofia política, despercebida enquanto a teologia cristã fornecia as bases de todos os problemas políticos e filosóficos, mas que com anterioridade já tinha levado Platão a afirmar no diálogo *Leis* (716d) que a medida de todas as coisas humanas não é um homem, mas um deus.

2.4.4 O homem do Romantismo

Segundo Legros (cfr. 1990, p. 7), a tradição romântica argumenta que a humanidade do homem encontra-se na naturalização, isto é, no fato de ele se inserir num coletivo que copia seus próprios modelos e cultiva sua própria sensibilidade, defende suas próprias ideias e suas próprias inclinações, suas crenças e seus desejos, seus gostos particulares e suas próprias normas. O Romantismo assegura que o ser humano não é nada fora da sua inscrição num grupo particular. Isso significa que a naturalização é constitutiva da humanidade do homem, o cerne de sua originalidade. Portanto, segundo os românticos, o que é constitutivo de alienação é essa resistência à naturalização que os iluministas defendiam, é negar-se a abraçar os valores de uma humanidade – leia-se comunidade – particular. Dessa sorte, para os românticos o enraizamento é a norma suprema. Mesmo Hegel, que nesse sentido fundamental concorda plenamente com o romantismo, escreve na sua *Filosofia do direito* (§ 258):

⁶⁰ “Acredita-se – escreve Arendt no seu Diário filosófico [*Denktagebuch*], fevereiro de 1953 – que a humanidade é o conjunto dos homens, mas de tal maneira que surge a confusão de crer que a esse conjunto abstrato, meramente pensado, lhe corresponde uma realidade” (ARENDR, 2006, p. 294).

Se o Estado é confundido com a sociedade civil-burguesa e se sua determinação é posta na segurança e na proteção da propriedade e da liberdade pessoal, então o *interesse dos singulares enquanto tais* é o fim último, em vista do qual eles estão unidos, e disso se segue, igualmente, que é algo do bel-prazer ser membro do Estado. – Mas ele tem uma relação inteiramente outra com o indivíduo; visto que ele é o espírito objetivo, assim o indivíduo mesmo tem apenas objetividade, verdade e eticidade enquanto é um membro dele (HEGEL, 2010, p. 230, grifos no original).

Assim, o propriamente humano é a fidelidade à naturalização. O ideário romântico sobre a essência do humano podemos encontrá-lo também na obra de Kant, notadamente nos epígrafes § 46 e 47 da *Crítica da faculdade do juízo*, quando o filósofo crítico expõe sua concepção do gênio: “Qualquer um concorda em que o gênio opõe-se totalmente ao *espírito de imitação*” (KANT, 1995, p. 154), posto que a “*originalidade* tem de ser sua primeira propriedade” (idem, p. 153). Não obstante, essa originalidade está perpassada por um pensamento – ou por uma constelação de ideias e imagens – que lhe excede e que lhe é impossível ensinar aos outros (cfr. LEGROS, 1990, p. 68). Em sua versão política mais reacionária, o romantismo pode ser definido pela frase lapidar do seu precursor Joseph de Maistre, nas suas *Considerations sur la France* (1796):

Ao longo de minha vida, tenho visto franceses, italianos, russos, etc.; sei também, graças a Montesquieu, *que se pode ser persa*. Mas, quanto ao *homem*, afirmo que, em toda minha vida, jamais o encontrei; se ele existe, desconheço-o completamente (grifos no original).⁶¹

De acordo com o pensamento romântico, aprender a pensar por si mesmo significa entrar num mundo que está além da consciência individual e não na retirada fora do mundo e o retraimento sobre si próprio.

Nesse sentido, e conforme Arendt, o que ocorreu com os Direitos do Homem durante boa parte do século XX foi “uma confirmação *irônica, amarga e tardia*” (ARENDDT, 2011a, p. 333, grifos nossos) daquilo que no final do século XVIII o pai do moderno conservadorismo e teórico romântico *avant la lettre*, Edmund Burke, anunciara, quando mostrou-se contrário à declaração dos Direitos feita pela Revolução Francesa, na sua obra *Reflections on the Revolution in France* (1790). Os fatos, escreve literalmente Arendt, “parecem dar alento” (idem) à afirmação burkiana de que os Direitos Humanos eram uma “abstração” que poderia ser resolvida se confiada diretamente à herança de direitos,

⁶¹ “Il n’y a point d’homme dans le monde. J’ai vu dans ma vie des Français, des Italiens, des Russes; je sais même, grâce à Montesquieu, qu’on peut être Persan; mais quant à l’homme je déclare ne l’avoir rencontré de ma vie; s’il existe c’est bien à mon insu” (DE MAISTRE, 1980, p. 64-65).

transmitida de geração em geração, e afirmar que os direitos de cada um são o mesmo que os direitos de um inglês, de um brasileiro ou de um espanhol.

O conceito de direitos humanos – assegura Arendt (idem) –, baseado na suposta existência de um ser humano em si, desmoronou no mesmo instante em que aqueles que diziam acreditar nele se confrontaram pela primeira vez com seres que haviam realmente perdido todas as outras qualidades e relações específicas – exceto que ainda eram humanos. *O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano* (grifos nossos).

Burke, salienta Arendt, já avisou que os direitos naturais “inalienáveis” podiam tornar as nações civilizadas em um grupo de bárbaros associados.

O leitor terá observado que tivemos muito cuidado em salientar as palavras exatas da aproximação arendtiana ao pensamento de Edmund Burke. Uma aproximação que é “amarga” e “irônica” e que, no que tange aos fatos históricos, “parece” que estariam dando a razão à interpretação burkiana, no sentido de que os direitos humanos não se distinguiriam em nada dos direitos que outorgam as nações aos naturais do seu respectivo país. Em nenhum momento Arendt adere aos postulados do pensador inglês. O que ela afirma é a lucidez histórica de Burke, mas nunca dá sinais de compartilhar seu pensamento. Toda a sua argumentação vai na direção oposta. Breve: para Arendt, direitos humanos não são a mesma coisa que direitos nacionais. Julgar equivalentes as posturas de Edmund Burke e as de Hannah Arendt é o grave erro de interpretação no qual incorre Hauke Brunkhorst (2006, p. 143) no seu livro *El legado filosófico de Hannah Arendt*. Segundo esse sociólogo,

O autêntico ponto fraco da proposta de Arendt é que o direito a ter direitos somente consiste, em última instância, na garantia de direitos *indeterminados* de participação em *alguma* sociedade política organizada. Trata-se, portanto, de um direito humano cosmopolita a ter os direitos do inglês, do espanhol, do índio, do coreano, do groenlandês, do iraniano, do egípcio ou do segmento político que seja. Por conseguinte, é plenamente conciliável com a existência dos direitos de cidadania de segunda classe, ou com os direitos limitados para mulheres, negros, judeus, cristãos, muçulmanos, chineses, membros de castas inferiores, etc. (grifos no original).

Porém, Arendt não sanciona essa concepção do direito a ter direitos. Ao contrário, ela deplora que a profecia burkiana – à qual Arendt nunca adere, *pace* Brunkhorst (idem) – tenha se tornado realidade e que os direitos humanos não sejam nada sem o respaldo das legislações nacionais.⁶² Em compensação, e pensamos que isto fica evidente no transcurso, não só do

⁶² Robert Legros insiste na confirmação irônica dos argumentos de Edmund Burke por parte de Hannah Arendt: “Quando ela enuncia como ele, e fingindo aprová-lo: os Direitos do Homem são abstratos posto que são os

capítulo IX, mas do espírito de todo o livro *Origens...*, Arendt advoga por uns direitos humanos efetivos e supranacionais, que independam da legislação dos diferentes países e da vontade de seus governos de turno. Mas, constata, a realidade, por enquanto, não é essa. Repetimos, citando Arendt (2011, p. 331):

O fator decisivo é que esses direitos, e a dignidade humana que eles outorgam, deveriam permanecer válidos e reais mesmo que somente existisse um único ser humano na face da terra; não dependem da pluralidade humana e devem permanecer válidos mesmo que um ser humano seja expulso da comunidade humana.

Com base nisso, segundo Arendt, os Direitos do Homem do século XVIII não foram somente influenciados pelo Direito Natural, mas encerrados numa compreensão naturalista, que oculta o seu caráter político. Outro paradoxo implícito na Declaração deixa-se exprimir desta maneira: “A instituição política é um artifício necessário para a conservação de direitos naturais ou apolíticos, como uma estufa é necessária para a proteção das plantas contra um clima que elas não poderiam suportar sem um abrigo” (LEGROS, 1985, p. 32)⁶³. Contingência do essencial (a natureza universal do homem) e necessidade do artifício (a cidadania). Mas existe ainda outra contradição mais radical, que Arendt (2011a, p. 334) enuncia como segue:

Se um ser humano perde o seu *status* político, deve, de acordo com as implicações dos direitos inatos e inalienáveis do homem, enquadrar-se exatamente na situação que a declaração desses direitos gerais previa. Na realidade, o que acontece é o oposto. Parece que o homem que nada mais é que um homem perde todas as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante.

direitos de um homem concebido com independência da cidadania, de um Homem apolítico, como não perceber a ironia da aprovação – a recusa sob a forma de uma aparente confirmação – quando toda sua concepção do homem e do cidadão faz-nos entender que os direitos do homem são abstratos enquanto são independentes da pluralidade, mas concretizam-se, tornam-se reais, quando se institui a pluralidade, e podem-se concretizar, devir reais, porque os homens são ‘capazes de engendrar a igualdade’ e de ‘atuar num mundo comum’ [Quand elle énoncé comme lui, et en feignant de l’approuver: les Droits de l’Homme sont abstraits car ils sont les droits d’un homme conçu indépendamment de la citoyenneté, d’un Homme apolitique, comment ne percevait-on pas l’ironie de l’approbation – le démenti sous la forme d’une apparente confirmation – quand toute sa conception de l’homme et du citoyen nous fait entendre: les droits de l’homme sont abstraits quand ils sont indépendants de la pluralité, mais ils se concrétisent, deviennent réels, dès que s’institue la pluralité, et ils peuvent se concrétiser, devenir réels, parce que les hommes sont ‘capables d’engendrer l’égalité’ et d’agir dans un monde commun”] (LEGROS, 1985, p. 49-50).

⁶³ Todavia, e de modo geral, isso não nos deve levar a seguir o “preconceito moderno, segundo o qual a política seria uma necessidade imperiosa e que ela teria existido sempre e em toda parte. A política não é necessária, em absoluto – seja no sentido de uma necessidade imperiosa da natureza humana como a fome ou o amor, seja no sentido de uma instituição indispensável do convívio humano. Aliás, ela só começa – onde cessa o reino das necessidades materiais e da força física. Como tal, a coisa política existiu sempre e em toda parte tão pouco que, falando em termos históricos, apenas poucas grandes épocas a conheceram e realizaram” (ARENDR, 2004b, p. 50).

Em consequência, não é simplesmente como um fato, mas como um princípio, que os Direitos de Homem deixam por suposta a condição de cidadão de todo ser humano.

De acordo com Legros (cfr.1985, p. 34-35), Arendt reativa um paradoxo em relação ao modo de ser da existência humana, que Aristóteles tinha reparado já a respeito da *ousia* – a substância ou a essência – no livro Z, 3 da *Metafísica*. Esperando descobrir a substância de uma coisa, fazendo abstração de todas as qualidades que lhe possam ser atribuídas, o único que resta é a matéria, de forma que aquela coisa que se pretendia apreender com independência dos seus “acidentes” – a substância – dissolveu-se no curso da operação que visava exibi-la. Para o que nos interessa: a natureza humana, concebida como um substrato, é destituída das qualidades que a definem. Isso faz com que a distinção tradicional entre uma substância imutável e seus modos acidentais variáveis não seja operativa no caso da articulação entre o humano e o político, entre o homem e o cidadão. Desse modo, os direitos humanos não podem ser definidos como naturalmente humanos e pré-políticos, mas enraizados na cidadania⁶⁴. Assim, cabe perguntar: é a política a instituição da pluralidade humana e, ao mesmo tempo, de um mundo comum? A pluralidade e o mundo que compartilhamos são as condições, não somente necessárias, mas suficientes para o respeito dos direitos humanos? Isso nos leva a outro paradoxo, desta vez de caráter social, dado que, do ponto de vista do ser humano *qua* espécie animal, viver não é ainda coexistir na pluralidade, mas, desde a perspectiva da vida em sociedade, ao menos historicamente, pode-se seguir sustentando o mesmo. Reduzido ao seu ser social, o homem não é propriamente humano. Por um lado a socialização do homem comporta uma humanização. Sem uma superação das necessidades vitais, utilitárias e de consumo, não é possível erigir um mundo que dure. Por outro, desumaniza-o ao colocá-lo numa certa posição, num certo papel ou função, que carrega em vistas à realização de um fim. Um fim que, certamente, não é natural, mas que aparece como dado *a priori*. Isto último provoca o esfacelamento do mundo e o isolamento do indivíduo. Expressado de outro modo, lá onde só é contemplada a diversidade, os homens separam-se uns dos outros em busca dos seus próprios interesses; em

⁶⁴ Legros acrescenta: “Interpretado nesse sentido, o paradoxo que faz surgir a situação dos apátridas presta-se a uma apresentação dupla, ou se desdobra. Primeira expressão: privado de qualidades acidentais (do seu estatuto político), o ser humano é privado de sua mesma substância (é despido de qualidades propriamente humanas). Segunda expressão: tornando-se substância pura (um homem em geral), o ser humano perde suas qualidades substanciais (“as qualidades que possibilitam aos outros tratá-lo como semelhante”). [Interprété en ce sens, le paradoxe que fait surgir la situation des apatrides se prête à une double présentation, ou se dédouble. Première expression: privé de qualités accidentelles (de son statut politique), l’être humain est privé de sa substance même (est dépourvu de qualités proprement humaines). Seconde expression: en devenant substance pure (un homme en général), l’être humain perd ses qualités substantielles (‘les qualités qui permettent aux autres de le traiter comme leur semblable’)]” (LEGROS, 1985, p. 35-36).

contrapartida, lá onde só existe a unanimidade – individual ou grupal –, a experiência de um mundo real compartilhado se dissolve, perdendo sua garantia. Mas aquilo que interessa a Hannah Arendt é a combinação das duas, isto é, a unidade na diversidade. Portanto, a existência de um mundo comum só é possível quando os homens que o habitam são capazes de ir além dos processos vitais e dos comportamentos sociais para abraçar o reino da ação, o reino da política, que, em termos arendtianos, significa a preservação tanto daquilo que nos diferencia, a pluralidade, quanto daquilo que nos une, um mundo para todos. Por um lado, a política garante a durabilidade de um domínio privado, sem o qual a nossa existência seria praticamente impossível, e por outro estimula aquele âmbito destinado ao aparecer, o domínio público. Nesse sentido, os direitos humanos – que supõem a existência da pluralidade humana inserida num mundo comum – não são nada se não envolvem o concurso da atividade política.

Os direitos humanos defendidos por Arendt dependem de um mundo comum e são os direitos de homens que não se deixam reduzir a um calco social ou histórico. De fato, lá onde uma norma, que alguém gostaria de apresentar como sendo natural, quer se erigir em regra geral da conduta humana, o exercício dos direitos humanos é ameaçado. Nesse sentido, e em relação à compreensão fenomenológica da coexistência humana, Robert Legros sustenta que “Arendt abre a via para uma filosofia dos direitos do homem que rompe radicalmente com o subjetivismo moderno e, mais geralmente, com todas as formas variadas do historicismo e do positivismo” (LEGROS, 1985, p. 50).⁶⁵

Com efeito, em Arendt trata-se de legitimar direitos que estão vinculados às capacidades mais altas do ser humano, tais como a ação espontânea que desconhece qualquer modelo natural e que transcende as formas do historicismo, que reduzem o direito às leis positivas ou, simplesmente, àquilo historicamente sancionado. Igualmente, Arendt recusa toda forma de jusnaturalismo, posto que, segundo ela, a ação do homem diferencia-se da atividade da fabricação ao não pressupor modelo algum: “os direitos do homem que dependem da pluralidade são os direitos de um homem que não é o exemplar de um modelo universal dado” (idem). É nesse mesmo sentido que Arendt (2011a, p. 331-332) escreve:

⁶⁵ “Par sa compréhension phénoménologique de la coexistence humaine, H. Arendt ouvre la voie à une philosophie des droits de l’homme qui rompt radicalement avec le subjectivisme moderne et, plus généralement, avec toutes les formes variées de l’historicisme et du positivisme” (LEGROS, 1985, p. 50).

A própria linguagem da Declaração da Independência americana e da *Déclaration des Droits de l'Homme* – “inalienáveis”, “recebidos por nascimento”, “verdades evidentes por si mesmas” – implica a crença em certa “natureza” humana que seria sujeita às mesmas leis de evolução que a do indivíduo, e da qual os direitos e as leis podiam ser deduzidos. Hoje estamos, talvez, em melhor posição para julgar o que é exatamente essa “natureza” humana; pelo menos, ela demonstrou potencialidades não reconhecidas e nem mesmo suspeitadas pela filosofia e pela religião do Ocidente, que a definiram por mais de três mil anos. Mas não é apenas o aspecto, por assim dizer, humano da natureza que se tornou duvidoso para nós. O homem alienou-se da natureza desde que aprendeu a dominá-la a tal ponto que a destruição de toda a vida orgânica da terra com instrumentos feitos por ele se tornou concebível e tecnicamente possível. Desde que um conhecimento mais profundo dos processos naturais instilou sérias dúvidas quanto à existência de quaisquer leis naturais, a própria natureza assumiu um aspecto sinistro. Como deduzir leis e direitos de um universo que aparentemente os desconhece?

Como vai-se ver no próximo capítulo, a ação humana é imprevisível, “milagrosa” e “sem porquê”, recusa toda explicação. Porém, isso não significa que a ação não possa ser julgada. Não por modelos universalmente dados, mas sim por meio de uma reflexão sobre a convivência humana, da qual o próprio homem é seu agente e paciente. Desse modo, a ideia dos direitos humanos adquire um conteúdo e um objetivo muito específicos, quais sejam, garantir o direito de exercer as faculdades eminentemente humanas de agir, expressar opiniões, dialogar, manifestar-se como indivíduo, ou julgar, entre tantas outras. “E é precisamente – acrescenta Legros (1985, p. 52) – porque as faculdades eminentemente humanas são ao mesmo tempo propriamente humanas e, não obstante, sempre susceptíveis de negar-se que a excisão entre aquilo que é e aquilo que deve ser, segundo H. Arendt, é principal e irredutível”⁶⁶. Logo, segundo nossa autora, os direitos do homem transcendem as leis positivas, a história, qualquer autoridade ou até mesmo a razão, para serem identificados como uma característica geral da condição humana (cfr. ARENDT, 2011a, p. 330).

O direito a ter direitos tampouco poderia ser garantido por um Estado mundial ou outra organização análoga, mas somente pela vontade coletiva de entes políticos circunscritos, os mesmos que, por outro lado e a modo particular, instituem os seus próprios regimes de exclusão. Seyla Benhabib observa que na expressão arendtiana “direito a ter direitos” existe uma assimetria entre os usos primeiro e segundo do termo “direito”, derivada da ausência, no primeiro caso, de uma comunidade jurídico-civil de consócios relacionados por um dever recíproco. Esse dever consistiria no reconhecimento mútuo de ser membros de um mesmo

⁶⁶ “Et c’est précisément parce que les facultés éminemment humaines sont à la foi proprement humaines et cependant toujours susceptibles de se renier que la scission entre ce qui est et ce qui doit être, selon H. Arendt, est principielle et irréductible” (LEGROS, 1985, p. 52).

grupo, de ser indivíduos protegidos por autoridades políticas e jurídicas, tratados como pessoas aptas para a posse de direitos. Hannah Arendt afirma que o destinatário desse reconhecimento é a mesma humanidade, mas mostra sérias dúvidas sobre tal possibilidade (cfr. BENHABIB, 2005, p. 51)⁶⁷. Nesse ponto, devemos concordar com Brunkhorst (cfr. 2006, p. 141), quando afirma que Arendt deixa um tanto obscuro aquilo que, segundo ela, deveria ser entendido por uma humanidade civilizada em termos de cidadania, e se isso seria possível. Nossa autora não só tinha um conceito bastante baixo da Organização das Nações Unidas como rejeitava esse eventual Estado mundial que antes mencionamos, ao considerá-lo uma espécie de Estado nacional sobredimensionado. Talvez, para uma república global, Arendt depositaria sua esperança – que em qualquer caso não seria muita – numa legislação supranacional como as cortes de justiça internacionais.⁶⁸

No entanto, o que realmente surpreende em Brunkhorst é a virulência das suas críticas. Sem querer desqualificá-la em âmbito global – este não é o lugar adequado para realizar uma glosa de todo o seu livro –, precisa ser dito que, ao menos no que tange ao direito a ter direitos, sua interpretação é absolutamente tendenciosa e transforma aquilo que deveria ser um texto introdutório ao pensamento arendtiano em um ataque desaforado que, longe de convidar para a leitura da obra, impele ao menosprezo de sua autora. Segundo Brunkhorst (2006, p. 145), “a Arendt parece-lhe assombrosa a ideia de que povos ‘selvagens’ pré-políticos, ligados ao curso eterno da natureza (especialmente os negros de África e Austrália) figurem em pé de igualdade com os povos políticos, educados e civilizados da Europa”. E, sobre a situação dos bôeres na África do Sul, citando de forma um tanto livre, Brunkhorst afirma que Arendt despreende uma “simpatia, quase aprobatória” (idem) para os descendentes dos colonos europeus e escreve que “se mostra aqui claramente a razão da aversão de Arendt para fazer do *homo sapiens* portador de direitos” (idem, p. 146). Brunkhorst confunde o que é uma constatação da realidade por parte de Arendt com a vontade da autora, que não são coincidentes. Ele confunde a descrição – certamente crua – feita por Arendt da forma de

⁶⁷ De acordo com Benhabib (2005, p. 58), “enquanto para Arendt, em última instância, a cidadania era a principal garantia de proteção dos direitos humanos do indivíduo, o desafio à frente é desenvolver um regime internacional que separe o direito a ter direitos da condição nacional do indivíduo”.

⁶⁸ Mesmo assim, as próprias palavras de Arendt (2011a, p. 332), levam, explícita, uma nova mostra da sua rejeição a igualar direitos humanos e direitos nacionais: “Pois, contrariamente às tentativas humanitárias das organizações internacionais, por mais bem intencionadas que sejam ao formular novas declarações dos direitos humanos, é preciso compreender que essa ideia transcende a atual esfera da lei internacional, que ainda funciona em termos de acordos e tratados recíprocos entre Estados soberanos; e, por enquanto, não existe uma esfera superior às nações. Além disso, o dilema não seria resolvido pela criação de um ‘governo mundial’. Esse governo mundial está, realmente, dentro dos limites do possível, mas há motivos para suspeitar que, na realidade, seria muito diferente daquele que é promovido por organizações idealistas”.

pensar, e a maneira de atuar, dos bôeres (em relação aos nativos da África do Sul) com o próprio pensamento da autora que uma leitura atenta não deixa misturar⁶⁹. Segundo Arendt, o racismo foi, nas suas origens, uma resposta à horrível experiência de algo que ficava além da imaginação ou da compreensão. Assim, “foi, de fato, tentador, declarar simplesmente que aqueles [os nativos sul-africanos] não eram seres humanos” (ARENDDT, 1976, p. 195)⁷⁰. Conviver com a diferença não é fácil, e isso, que pode parecer uma obviedade, complica-se quando se constata que a solução ao problema não passa unicamente por tomar contato e maior conhecimento. Nesse sentido, Canovan (cfr. 1992, p. 242) cita Arendt em relação ao racismo na Europa do Leste, onde diferentes culturas convivem juntas há séculos, e observa que “quanto mais um povo aprende a respeito de outro, menos quer reconhecê-lo como seu igual, e mais se afasta do ideal de humanidade” (ARENDDT, 2011a, p. 267).

Para Arendt, a natureza impõe os seus limites, mas não é nem deve ser o final da partida política. Pelo contrário, o enfoque arendtiano é aquele “ponto de vista humanista de que a civilização é e deve ser construída desafiando a natureza”⁷¹. A igualdade de direitos não condiz com as diferenças postas pela natureza, mas isso, do ponto de vista arendtiano, não é nem deve ser um obstáculo para a igualdade política, posto que a natureza não é o juiz do ordenamento político, que sempre é fruto do artifício humano. Ao contrário do que sustenta Brunkhorst (cf. 2006, p. 146), em Arendt não existe essa divisão perfeita entre a classe *Homo sapiens* e a subclasse homem como ser político. Segundo ela, a natureza coloca em relevo as inexoráveis diferenças existentes entre os seres humanos, mas, por isso mesmo, não pode evitar situá-las no tabuleiro da política.

⁶⁹ Baste este exemplo para esclarecer o tom da escrita arendtiana: “Os bôeres foram o primeiro grupo europeu a alienar-se completamente do orgulho que o homem ocidental sentia em viver num mundo criado e fabricado por ele mesmo. Tratavam os nativos como matéria-prima e viviam à custa deles como se vive dos frutos de uma árvore. Preguiçosos e improdutivos, concordaram em vegetar mais ou menos no mesmo nível em que as tribos negras haviam vegetado durante milhares de anos. O grande horror que se apossara dos europeus por ocasião de sua primeira confrontação com a vida nativa foi inspirado exatamente por essa qualidade que transformava os seres humanos em parte da natureza, tanto quanto os animais. Mas os bôeres viviam à custa dos escravos do mesmo modo como os nativos viviam à custa da natureza, despreparada e inculta. Quando os bôeres, em seu pavor e miséria, decidiram usar esses selvagens como se eles fossem apenas uma forma de vida animal como qualquer outra, deram início a um processo que só podia terminar fazendo-os degenerar num grupo racial branco que vivia ao lado – em separação, mas em conjunto – com as raças negras, das quais finalmente iriam diferir apenas na cor da pele” (ARENDDT, 1998, p. 224).

⁷⁰ “It was tempting indeed simply to declare that these were not human beings”. A edição brasileira do texto pode levar a alguma confusão: “Para os brancos foi mais fácil negar que os pretos fossem seres humanos” (ARENDDT, 2011a, p. 225).

⁷¹ “[Arendt] took the humanist point of view that civilization is and must be built in defiance of nature” (CANOVAN, 1992, p. 242).

2.5 Da natureza humana à condição humana

A forma paradoxal que Arendt tem de ilustrar a humanidade de cada homem deixa-se resumir desta maneira: desenraizamento como inscrição no mundo. Em conformidade com Legros (cfr. 1990, p. 242), a filosofia de Arendt apresenta dois argumentos de tipo narrativo, que se entrecruzam e se interpenetram. O primeiro está relacionado com o espírito das Luzes e sua ideia principal vem a ser a que segue: da mesma forma que têm a capacidade de agir, pensar e julgar por si próprios, isto é, de se soltar das engrenagens de uma tradição, das exigências de uma socialização e das evidências daquilo que está dado, os seres humanos têm o poder de se desapegar à naturalização, ou seja, a todos aqueles processos que, como o vital, se apresentam como naturais. Nesse sentido, aquilo que faz os homens serem propriamente humanos consiste nessa sua capacidade de desarraigo. O segundo argumento concorda com o espírito romântico e sua crítica do subjetivismo moderno, iniciado por Descartes. A base do humanismo a partir do século XVII consiste na afirmação dos poderes dos homens para dominar a natureza por meio da ciência e da técnica, e de construir e reconstruir sociedades de acordo com a ideia de autonomia. Isso, segundo o Romantismo, leva o ser humano a uma desumanização: “A moderna matemática libertou o homem dos grilhões da experiência terrestre e o seu poder de cognição dos grilhões da finitude” (ARENDRT, 2014, p. 330).

A crítica arendtiana da Idade Moderna inicia-se com uma revisão do subjetivismo cartesiano. Com seu *Discours de la méthode*, o filósofo francês coloca uma dúvida universal que afeta tanto aos dados empíricos ou sensíveis quanto aos enganos dos nossos sentidos e do nosso pensamento, e consiste em recusar como falso tudo aquilo que aparece aos olhos do nosso corpo e aos do nosso espírito. Esse subjetivismo está intrinsecamente ligado a um ponto de vista científico e técnico, de modo que a realidade pensa-se como vinculada a um processo de construção que torna o visível suspeito. A revelação através dos sentidos não é mais uma prova do real, precisando para sua certidão de uma reconstrução científico-técnica que venha demonstrar a realidade do real. Assim, temos que somente é verdadeiro aquilo que foi cientificamente construído. Em consequência, o mundo da vida quotidiana, do qual não percebemos o mecanismo interno, é um mundo ilusório. Em contrapartida, aquilo que a ciência, com a ajuda da técnica, constrói, não reveste nenhum mistério nem segredo, não guarda nenhuma dimensão incompreensível.

O cientificismo – essa concepção da vida, resultado de uma combinação entre ciência e técnica – está ligada, segundo Arendt, corresponde-se com a vitória, na Era Moderna, do

homo faber, isto é, a uma forma de entender o mundo baseada na fabricação e na instrumentalização. O *homo faber* reduz tudo em geral à categoria de meio-fim, e a natureza em particular a um simples material para o uso do homem, fim último de todas as atividades (antropomorfismo) e vencedor de qualquer obstáculo (prometeísmo).

Para Arendt, não só a filosofia moderna, inaugurada por Descartes, é subjetivista, mas a mentalidade moderna como um todo o é, e, por extensão, toda a época, a Idade Moderna. A atitude correspondente com essa forma de pensar é aquela do *homo faber*. Desde um ponto de vista romântico, é interessante observar que esse retraimento da natureza praticado pela inteligência dos séculos XVII e XVIII, longe de ser um ato no vácuo, insere-se plenamente e com toda a coerência dentro dos parâmetros de uma época histórica. Nela, segundo Arendt, o mundo tornou-se estrangeiro para o homem e os indivíduos foram buscar a verdade recolhendo-se em si mesmos, procurando respostas no seu interior. Dessa maneira, experimentaram um grau de alienação do mundo que envolvia uma importante abstração desumanizadora, dado que no isolamento nenhuma qualidade humana pode ser exercida. O perigo de viver sob essa mentalidade consistiria em que, pretendendo elevar-se à universalidade, poder-se-ia acabar na barbárie, posto que essa forma de vida se acompanha de uma perda das noções básicas do comum e do público, uma perda daquilo que significa ser um verdadeiro cidadão, por contraposição ao mero indivíduo.

Para Hannah Arendt, pertencer a um mundo é a condição necessária de uma existência verdadeiramente humana, aquela na qual os homens escapam do processo vital. Assim, a autora distancia-se da perspectiva iluminista ao recusar o naturalismo, o individualismo e o humanismo. Recusa do naturalismo, porque, vímo-lo, os homens são capazes de ir além dos ciclos naturais e das simples faculdades de que a natureza o dotou. Recusa do individualismo naquilo que diz respeito ao isolamento constrangedor que impossibilita ao indivíduo criar um mundo junto com os seus semelhantes. E recusa do humanismo enquanto abstração de toda humanidade particular. Em compensação, Arendt guarda distância do romantismo pela forma como ela concebe o mundo: “a inscrição original num mundo não é de nenhuma maneira para Arendt uma naturalização. Por outras palavras: o mundo não é originariamente mundo natural: é sob o efeito de uma decadência (inevitável) que ele se naturaliza” (LEGROS, 1990, p. 261)⁷². Aplicando a Hannah Arendt a terminologia de Hegel, podemos afirmar que é através de uma supressão de sua característica natural básica que os homens exploram sua

⁷² “L’inscription originelle en un monde n’est nullement pour Arendt une naturalisation. Autrement dit: le monde n’est pas originellement monde naturel: c’est sous l’effet d’une déchéance (inévitabile) qu’il se naturalise.”

própria “natureza”. Expressado de outra forma: faça o que faça, atue como atue, cada homem seguirá conservando seu ser animal e continuará atrelado à natureza, ao menos no que diz respeito aos seus atributos mais básicos e mais primários. Mas é somente quando vai além das suas determinações naturais, quando as “supera”, que cada ser humano é capaz de definir suas características próprias, nunca estáticas ou definitivas. De fato, é a própria Arendt em *O que é Política?* – seu texto preparatório mais definitivo para a redação de *A condição humana* – que escreve: “Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana” (ARENDR, 2004b, p. 21, grifo no original). Por conseguinte, a alusão à natureza humana que encontramos na reflexão arendtiana não é um essencialismo, não é algo imutável, e marca uma distância importante em relação às concepções naturalistas da tradição de pensamento ocidental iniciada por Platão. Não é, não pode, nem deve ser a instituição de um novo processo que substituiria o perene ciclo vital, mas representa a possibilidade sempre renovada de instituir um mundo comum, que é vulnerável, mas que torna possível a ruptura com a repetição e o ensimesmamento.

Arendt afirma que a vida é um processo cíclico de eterno retorno do natural: o cotidiano dos membros de uma espécie é um recomeçar desde o ponto em que outros membros a deixaram quando morreram. Do ponto de vista da natureza, a vida do homem está presidida pela reprodução e o pelo consumo, sem começo nem fim, vítima de um processo repetitivo que não possui outro objeto que a própria vida: vive para consumir e consome para viver. Não obstante, ainda que *qua* animal o homem não consiga uma emancipação completa da natureza, ele pode escapar desse processo fechado. Com efeito, segundo Arendt, existir humanamente não é sinônimo de viver, dado que o homem é capaz de pensar, de julgar e de relacionar-se com as coisas ao seu redor pelo que elas são, de forma direta. Existir humanamente é, para ela, ter a capacidade – *e usá-la* – de quebrar o ciclo das exigências vitais e iniciar processos novos, não repetitivos, que nunca se sabe onde, ou em que, desembocarão.

O primeiro argumento propõe que o homem tem a capacidade de desvincular-se de todos os processos naturais e instituídos, históricos, sociais e culturais, ou, por outras palavras, aquilo que Arendt define como a capacidade humana de operar milagres, o que na linguagem da ciência define-se como a infinita improbabilidade que ocorre regularmente (ARENDR, 2014a, p. 307). O segundo argumento ampara a tese da impossibilidade do homem de se abstrair daquilo que lhe transcende. O primeiro parece apresentar o homem sob as características de Prometeu: exalta seu poder de produzir o novo, de inventar, de criar, de começar, de romper, de se extirpar, isto é, de gerar ele mesmo o propriamente humano (o

desenraizamento). O segundo aplica-se a lembrar que Prometeu está condenado a ser devorado pelo abutre.

Para Arendt, os homens são seres capazes de romper com a naturalidade, de transcender sua biologia e de esquivar qualquer tradição, instituída historicamente, mas dada *a priori*. Nesse sentido, participar, tomar parte no mundo, nunca é um processo natural e não significa deitar raízes, mas realizar o esforço do desarraigo. Isso não obstante, os homens somente podem aparecer no mundo escapando do subjetivismo, que traz em si o perigo do isolamento. Assim, a humanidade do homem se dá sempre da forma diferente e irreduzível que cada indivíduo manifesta inserindo-se num mundo comum. “Destruindo esta humanidade, como ocorre na situação dos sem-Estado, ou de modo radical, nos campos de concentração, destrói-se simultaneamente a liberdade fundamental do indivíduo, e põe-se a humanidade e a comunidade do mundo em causa” (ROVIELLO, 1997, p. 175). Arendt, em *Origens do totalitarismo*, sustenta que

a igualdade, em contraste com tudo o que se relaciona com a mera existência, não nos é dada, mas resulta da organização humana, porquanto é orientada pelo princípio da justiça. *Não nascemos iguais; tornamo-nos iguais como membros de um grupo por força da nossa decisão de nos garantirmos direitos reciprocamente iguais.*

Nossa vida política baseia-se na suposição de que podemos produzir igualdade através da organização, porque o homem pode agir sobre o mundo comum e mudá-lo e construí-lo juntamente com seus iguais, e somente com os seus iguais. *O cenário obscuro do que é simplesmente dado, o plano de fundo constituído por nossa natureza imutável, adentra a cena política como elemento alheio* que, em sua diferença demasiado óbvia, nos lembra as limitações da atividade humana – que são exatamente as mesmas limitações da igualdade humana (ARENDDT, 2011a, p. 335, grifos nossos).

Desse modo, e de acordo com a autora, a igualdade entre os homens é uma construção artificial que nada tem a ver com os dados gratuitos da natureza. Para o nosso engajamento na empresa conjunta da política, a lei deve criar para cada um de nós uma *persona* artificial – o cidadão – que toma o seu lugar na cena pública, apresentando-nos não exatamente como os seres que naturalmente somos, mas como iguais para fins políticos (cfr. WALDRON, 2010, p. 18). Assim, complementando, e intensificando, o que já afirmara alguns anos atrás na passagem citada acima, Arendt em *A condição humana* corrobora:

a igualdade presente no domínio público é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser “igualados” sob certos aspectos e para propósitos específicos. Como tal, o fator igualador não provém da “natureza humana”, mas de fora, [...]. A igualdade política é, portanto, o exato oposto da igualdade de todos perante a morte que, como destino comum aos homens, decorre da condição humana, ou da igualdade perante

Deus, pelo menos em sua interpretação cristã, na qual deparamos com uma pecabilidade idêntica inerente à natureza humana. Nessas situações, nenhum fator igualador é necessário, visto como a uniformidade prevalece de qualquer modo; pelo mesmo motivo, porém, a efetiva experiência dessa uniformidade, a experiência da vida e da morte, ocorre não apenas no isolamento, mas no completo desamparo, no qual não é possível qualquer comunicação genuína e muito menos associação e comunidade. *Do ponto de vista do mundo e do domínio público, a vida e a morte e tudo o que comprova uniformidade são experiências não mundanas, antipolíticas e verdadeiramente transcendentais* (ARENDRT, 2014a, p. 268, grifos nossos).

Ainda sobre o referido acima, segundo Jeremy Waldron, que se inspira na crítica de Seyla Benhabib ao antifundacionismo que Margaret Canovan atribui a Hannah Arendt, esta última, por motivos retóricos, às vezes acharia pertinente simular (*pretend*) que se pode afirmar a igualdade política de um grupo de entidades com independência de suas semelhanças naturais. Isso é desprezado por Waldron, que dá como exemplo a hipótese de tratar as árvores, os tigres, os bules e os adolescentes como sendo todos iguais para fins políticos, e afirma que isso não é aquilo que está na mente de Arendt⁷³. Com efeito, nós também pensamos que isso não tem nada a ver com o que estava na mente de Arendt, ainda que só seja porque a autora só estava pensando em seres humanos (e isso já invalida a analogia de Waldron). Mas, daí a concluir que a pensadora “deixou claro” que podemos ser chamados de iguais por causa de certos atributos naturais compartilhados significa desconsiderar a lição histórica, de atualidade sempre presente que, como já ficou claro, deve ser retirada da falta do “direito a ter direitos” daquelas minorias e grupos que se viram prejudicados quando implodiu a crise de 1914, que levou à Primeira Guerra Mundial, a saber: “O mundo não viu nada de sagrado na abstrata nudez de ser unicamente humano” (ARENDRT, 2011a, p. 333).

Mais afinado com o nosso intuito, o filósofo espanhol Manuel Cruz, no livro *Adiós, historia, adiós: el abandono del pasado en el mundo actual*, faz referência ao arendtiano “direito a ter direitos” para afirmar que existiria nessa formulação algum tipo de *universalidade encoberta*, isto é, uma determinada atribuição da dignidade dos seres humanos, ainda que diferente de uma dignidade metafísica ou vinculada a uma certa

⁷³ “Like Benhabib, I am skeptical that Arendt's view of equality is best understood as an antifoundationalist claim. Arendt sometimes finds it convenient, for rhetorical purposes, to pretend that she thinks that we could just hold a group of entities to be one another's political equals, irrespective of what the entities are like. But that proposition – which in itself is slightly mad (as though we could just decide to treat trees, tigers, teapots, and teenagers as one another's equals for political purposes) – is not what Arendt thinks. Her work makes it clear that we can be held to be one another's equals because of certain facts about ourselves (our nature and our condition). I suspect that those who recoil from this position, those who cling to the antifoundationalist interpretation, do so because they have not really thought through what it is to articulate a view about equality in political theory” (WALDRON, 2010, p. 18).

concepção da moral (susceptível, portanto, de rejeição por parte de outra distinta), nem mesmo ligada a uma ideia concreta da natureza humana. Tratar-se-ia, segundo esse filósofo, de um *universalismo minimalista*, sensível ao fato de que as pessoas de diferentes culturas talvez não estejam de acordo sobre aquilo que é bom, mas que ao mesmo tempo destaque que concordam sobre aquilo que lhes parece insuportável e injustificavelmente ruim. A dignidade em questão, continua Cruz, se aspira a alguma forma de universalidade, deverá sustentar-se numa dimensão constitutiva e constituinte do indivíduo, isto é, de *cada indivíduo*, em qualquer ocasião e circunstância. Cruz cita Michael Ignatieff, Amy Gutmann e Kwame Anthony Appiah, para os quais essa dimensão é constituída justamente pela faculdade de atuar, ou *agência* (cfr. CRUZ, 2014, p. 89). De acordo com o exposto até aqui, nessa lista de três nós não podemos deixar de incluir também a própria Arendt, e o fato de Cruz ter-se inspirado na locução “direito a ter direitos” tampouco dá lugar a grandes dúvidas sobre o posicionamento do autor.

No último parágrafo do capítulo V de *A condição humana*, Arendt (2014a, p. 308) faz a seguinte afirmação forte: “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”. Mas, a autora frisa, essa ontologia não é uma metafísica, pois as condições da existência humana, entre elas a natalidade, são incapazes de oferecer a explicação daquilo *que* somos ou *quem* somos, porque nunca nos condicionam totalmente. Por um lado, a resposta ao *que* somos só a poderia ter, no caso de existir verdadeiramente uma tal essência ou natureza do humano, um deus; por outro, o *quem* está sempre marcado pela contingência, não é fixo, mas imprevisível, portanto não se deixa definir. A identidade individual é narrativa, não metafísica. Para Arendt, um homem é algo eminentemente não-natural e, ao mesmo tempo, nisso radica sua característica mais expressiva, na possibilidade de tornar-se em algo distinto de um exemplar a mais do espécime humano. “A ‘natureza’ do homem só é ‘humana’ na medida em que dá ao homem [*opens up to man*] a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem”, explica Arendt (2011a, p. 506) em *Origens do totalitarismo*. Simples e repetitivos exemplares de uma espécie, desprovidos de espontaneidade e de liberdade, com o mesmo comportamento do cão de Pavlov: isso era o objetivo de transformação da natureza humana a que visavam os nazistas, segundo a autora. Por conseguinte, nas palavras de Anne-Marie Roviello (1997, p. 164, grifo no original), “a humanidade é aquilo que em cada indivíduo excede a sua natureza, é um idêntico direito a uma *apropriação diferenciada* daquilo que nos é dado ‘naturalmente’”. Portanto, em Arendt

não é o caso de uma humanidade abstrata, mas concreta e frágil e que, por isso, pode ser destruída. Os campos de extermínio queriam eliminar a diversidade dos indivíduos em proveito, justamente, de uma abstração, a espécie humana. Condição para a humanidade de cada indivíduo é sua inserção no mundo, que por sua vez garante que a liberdade de pensar e de agir seja manifestada, e, reciprocamente, sem a manifestação dessa pluralidade a possibilidade do mundo resta cancelada. Por consequência, a eliminação da humanidade em cada homem significa terminar com a possibilidade de um mundo comum. É por isso que o direito à pluralidade, definido por Arendt como “direito a ter direitos”, exige ser garantido institucionalmente, de forma jurídica e de forma política, pois, como direito fundamental, é a base para qualquer outro direito do cidadão.

Que a humanidade tal e como compreendida por Arendt não é um conceito abstrato significa que não deve ser identificada como essência profunda e idêntica do homem, mas encontrada na manifestação aparente e diferente de cada indivíduo. “Somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDR, 2014a, p. 9-10). Na sua relação e aporte à construção sempre inacabada do mundo, que se lhe apresenta em função do lugar – não simplesmente físico – que ocupa nele, o indivíduo revela sua humanidade aos outros. Por isso Arendt faz a crítica dos direitos do homem ancorados no direito natural, pois unicamente através da mediação institucional aos homens lhes é garantida sua humanidade, a possibilidade de revelar ao mundo *quem* eles são e de manifestar sua diferença, visto que a humanidade não é uma essência, mas um fenômeno público. Portanto, a humanidade em cada indivíduo não é uma natureza metafísica, mas política, ou seja, uma condição cuja fragilidade pede proteção por parte das instituições. Em decorrência, não podemos falar em Arendt de um conceito abstrato de natureza humana, mas sim do desenvolvimento de uma antropologia filosófica frágil.

Arendt escreveu *Origens do totalitarismo*, o restante de sua teoria política de modo geral, e sobre o direito a ter direitos em particular, desde a posição de quem viveu a experiência traumática de passar de cidadã alemã a ser uma judia sem Estado, desnacionalizada, refugiada e obrigada a perder seus direitos. Arendt escreve desde a posição do *pária* consciente, daquele que sabe que a perda dos direitos fundamentais equivale à expulsão da humanidade. Por isso, pensa Arendt, tornar reais os direitos humanos é, justamente por sua elementaridade, o propósito maior, mas também o mais difícil, que se possa colocar o ser humano.

Uma vez examinado o humanismo político que perpassa o pensamento arendtiano, no próximo capítulo analisaremos seu desdobramento no âmbito da *vita activa*, com especial atenção para a fragilidade da ação e sua componente trágica. Pelas suas qualidades prometeicas, os humanos são seres que visam à infinitude, mas precisam lembrar permanentemente de suas limitações, isto é, da sua finitude. A tragédia não consiste em que eles vão morrer e que a morte é inelutável, mas que, enquanto vivem, sua “margem de manobra” tem limites. Seres em busca de respostas, sua sede, seu anelo insaciável e inevitável de infinitude nunca será saciado. No seu sentido político, o trágico nos assuntos humanos é a irrevogável falta de controle da ação e a permanente tentação da desmesura, da *hubris*, a extrapolação de todos os limites, esse fator que pode gerar todo tipo de catástrofes, naturais e humanas. No mundo moderno, esse perigo vem acentuado pelo desenvolvimento científico e técnico, capaz de realizações até pouco tempo inimagináveis, tanto para a criação mas também para a destruição. Gostaríamos de sugerir que a assunção plena e afirmativa do trágico não só perpassa toda a obra de Hannah Arendt, mas a informa e a impregna até o ponto de tornar-se *conditio sine qua non* para uma compreensão tranquila do seu pensamento.

3 A fragilidade da condição humana

*I have no exact political philosophy
which I could summon up with one ism.*

Hannah Arendt

Em 1952 Hannah Arendt começou a trabalhar num estudo que intitulou “Elementos totalitários do marxismo”. O livro devia ter umas trezentas páginas e fora concebido como um complemento à sua anterior obra *Origens do totalitarismo*, aparecido por primeira vez nos Estados Unidos em 1951⁷⁴. Meses mais tarde, Arendt percebeu que o projeto estava ficando breve demais. O primeiro plano contemplava a divisão do estudo em três seções. A primeira consistiria em uma análise conceitual que se ocuparia principalmente da concepção de Marx do homem como um “animal que trabalha”, isto é, a relação entre seu conceito de trabalho como “o metabolismo do homem com a natureza”, e o seu conceito da história como algo feito pelo homem. Arendt pretendia explorar, em primeiro lugar, os conceitos políticos de Marx, e depois a relação destes com a sua noção de história. Essa seção introdutória ensejaria duas análises históricas: uma do marxismo e do socialismo europeus de 1870 até 1917, e outra da transição de Lênin a Stalin, na Rússia. Esse esquema ficou obsoleto quando Arendt centrou-se na primeira parte: a noção marxista do homem como “animal trabalhador”⁷⁵.

À medida que o tempo passava, o projeto tornava-se mais e mais volumoso, até que, ao final, transformou-se em três livros, uma série de artigos enviados a diversas revistas, e algumas palestras apresentadas em diferentes universidades europeias e norte-americanas.

⁷⁴ Para justificar uma bolsa proposta à Fundação Guggenheim, Arendt, em janeiro de 1953, escreveu uma carta na qual, entre outras coisas, reconhecia que “a lacuna mais séria de *Origens do totalitarismo* é a falta de uma análise histórica e conceitual da moldura ideológica do bolchevismo. [...] A originalidade chocante do totalitarismo, o fato de suas ideologias e métodos de governo terem sido inteiramente sem precedentes e de suas causas desafiar uma explicação adequada nos termos históricos usuais, é facilmente negligenciável quando se enfatiza demais o único elemento que tem por trás de si uma tradição respeitável e cuja discussão crítica requer a crítica de alguns dos princípios básicos da filosofia política do Ocidente – o marxismo” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 253).

⁷⁵ “Aqui concentrei-me na teoria da obra, considerada filosoficamente como distinta do trabalho. Com isso refiro-me à distinção entre o homem como *homo faber* e o homem como *animal laborans*; entre o homem como artesão e artista (no sentido grego) e o homem submetido à maldição de ganhar seu pão de cada dia com o suor do rosto. Uma distinção conceitual clara, aliada a um conhecimento histórico preciso neste campo, pareciam-me importantes, porque a dignificação da obra, por Marx, como uma atividade essencialmente criativa, constitui um rompimento decisivo com toda a tradição ocidental – para a qual o trabalho representou a parte animal, não humana, do homem. [...] Eu penso que, a menos que se perceba o quanto o mundo moderno – depois das revoluções políticas do século XVIII e da revolução industrial do século XIX – mudou todo o equilíbrio das atividades humanas, dificilmente se pode compreender o que aconteceu com o surgimento do marxismo e por que os ensinamentos de Marx, nutridos como foram pela grande tradição, puderam, apesar disso, ser usados pelo totalitarismo” (idem, p. 254-255).

Tudo o que Arendt escreveu entre 1952 e 1956 estava originariamente destinado ao seu projeto de livro sobre o marxismo, que jamais viu a luz. Os que apareceram foram: *A condição humana* (1958), *Entre o passado e o futuro* (1961) e *Sobre a revolução* (1963). Os ensaios sobre “a grande tradição” incorporaram-se na coletânea *Entre o passado e o futuro*, e a análise conceitual de Marx tornou-se um estudo sobre a obra, o trabalho e a ação em *A condição humana*. Essas obras não se centraram em um tratamento da História do marxismo desde 1870 até 1917 e desde Lênin até Stalin, como ela planejara inicialmente. O material para essas análises foi utilizado na redação do livro *Sobre a revolução*. Segundo Elisabeth Young-Bruehl, discípula e biógrafa de Arendt, “em *Origens do totalitarismo* não temos uma história, mas antes um relato histórico sobre os elementos que se cristalizaram em totalitarismo. De idêntica maneira, *A condição humana* não é uma história de atividades humanas, mas um relato histórico dos elementos que formaram a *vita activa*” (1997, p. 288). Daí Young-Bruehl conclui que a historiadora dos primeiros anos converteu-se, na década de cinquenta, em uma filósofa política (cfr. idem), apesar de que *Origens...* não possa ser chamado de livro de história, mas sim uma obra de teoria política, e de Arendt recusar o nome de filósofa na célebre entrevista concedida a Günter Gaus, em 28 de outubro de 1964, visto que

a expressão “filosofia política”, que costumo evitar, está sobrecarregada pela tradição. Quando falo sobre essas coisas, academicamente ou não, sempre digo que existe uma tensão vital entre filosofia e política. Isto é, entre o homem como ser pensante e o homem como ser atuante há uma tensão que não existe na filosofia natural, por exemplo. Como todo o mundo, o filósofo pode ser objetivo em relação à natureza e, quando diz o que pensa sobre ela, ele fala em nome de toda a humanidade. Mas ele não pode ser objetivo ou neutro em relação à política. Não desde Platão! (ARENDR, 2008a, p. 32).

Bem no início do seu livro *Homo sacer*, Giorgio Agamben afirma que Hannah Arendt não estabelece em *A condição humana* “nenhuma conexão com as penetrantes análises que precedentemente havia dedicado ao poder totalitário” (AGAMBEN, 2010, p. 11). Porém, um simples exame demonstra rapidamente a coincidência entre os temas e a forte ligação existente entre *Origens do totalitarismo* e *A condição humana*, fato que leva a pensar que Arendt deixou essa associação por evidente⁷⁶. A alienação, a destruição do senso comum, os segmentos da população que perderam o seu lugar no mundo e, com ele, a garantia dos seus direitos. Em *Origens do totalitarismo*, Arendt mostra como a submissão ao movimento

⁷⁶ Karl Jaspers assim o entendeu quando na carta do primeiro dia de dezembro de 1960 escreve para Arendt em relação a *A condição humana*: “O que me atrai muito fortemente neste livro é que aquilo do qual você com toda evidência não quer falar [...] exerce uma influência muito evidente no pano de fundo. [Ce qui m’attire très fortement dans ce livre c’est que ce dont vous ne voulez de toute évidence pas parler [...] exerce une influence si évidente à l’arrière-plan]” (ARENDR; JASPERS, 1995, p. 550).

totalitário e à sua ideologia leva para um entendimento da realidade restrito aos predizíveis e necessários processos da natureza, no caso nazista, ou da história, no caso russo. Em *A condição humana* Arendt alerta e detalha como essas mesmas restrições associadas às necessidades da existência humana funcionam em um contexto não totalitário. Ao mesmo tempo, nos dois livros a autora defende a possibilidade e a capacidade de cada pessoa eleger sua compreensão do mundo e da condição humana. Paul Ricoeur, que, como já indicado, faz questão de insistir na filiação existente entre as duas obras, considera que nesta segunda Arendt trata de pensar a possibilidade de um mundo não-totalitário, no qual

a questão da filosofia, e mais precisamente da filosofia política, após a explosão concentracionista, anuncia-se assim: que barreiras e que recursos a condição humana opõe à hipótese terrorista da indefinida plasticidade do homem-massa, posto pelo sistema totalitário no lugar do homem que ocupa uma posição ou do homem situado numa classe? O pensador político é convocado a uma *antropologia filosófica*⁷⁷, isto é, a uma investigação visando identificar os traços mais duráveis da condição humana, os que são menos vulneráveis às vicissitudes do homem moderno (RICOEUR, 1995, p. 16, grifo nosso).

Arendt denominou o seu método de trabalho “análise conceitual”, cuja tarefa consistia em encontrar a origem dos conceitos, a sua procedência. Serviu-se da filologia ou da análise linguística, da etimologia, para seguir os vestígios dos conceitos políticos até as experiências históricas, geralmente políticas, que lhes outorgaram a existência. Depois, concentrava-se no grau de afastamento que um determinado conceito tinha sofrido desde as suas origens e punha de manifesto a imbricação dos conceitos durante o transcurso do tempo, indicando os pontos de confusão linguística e conceitual. Arendt praticou um certo tipo de fenomenologia.

No exame fenomenológico de *A condição humana* existem três termos: as condições da existência humana, das atividades humanas e dos domínios nos quais desenvolvem-se essas atividades. As condições da existência humana são: a vida mesma, a natalidade, a mortalidade, a pluralidade, a mundanidade e a Terra. Todas essas condições estão conectadas com as atividades humanas que compõem a *vita activa*: o trabalho, a obra e a ação. Arendt as define desta forma:

O trabalho [*labour*] é a atividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidades vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho. A condição humana do trabalho é a própria vida.

⁷⁷ Segundo o já explorado nesta investigação, qualquer traço essencialista quedaria fora desta “antropologia filosófica” que Paul Ricoeur atribui à obra de Hannah Arendt e que, *malgré elle*, nós não temos reparo em subscrever.

A obra [*work*] é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*].

A ação [*action*], única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo (ARENDDT, 2014a, p. 8).

As três atividades estão relacionadas com as condições mais gerais da existência humana: a natalidade e a mortalidade. O trabalho assegura a sobrevivência individual e a vida da espécie. A obra e seu resultado, o artefato humano, estabelecem uma medida de permanência e durabilidade sobre a futilidade da vida mortal e do caráter passageiro do tempo humano. A ação, em função de seu compromisso com a fundação e a preservação de corpos políticos, cria as condições para a lembrança, isto é, as condições para a história. Trabalho, obra e ação relacionam-se com a natalidade pela sua missão de prover e preservar o mundo para antecipar e contar com o fluxo constante de recém-chegados, que nasceram num mundo que lhes é estranho.

3.1 O domínio privado e a intromissão do social

O trabalho é a primeira das atividades humanas de que trata Arendt. O trabalho corresponde à condição humana da vida. A condição humana do trabalho é a mesma da vida e inclui todas aquelas atividades cujo propósito básico é atender às necessidades da vida. Essa atividade está intimamente relacionada às funções biológicas mais elementares do homem. O ser humano precisa comer, beber, vestir, dormir e, ademais, ganhar o pão, isto é, participar do processo coletivo de produção material e, assim, conseguir o cumprimento dos bens mais básicos. Tem também que preservar a espécie, reproduzindo-a, e, para tanto, tem que gerar filhos. Cansado, ao final do dia precisa de repouso, mas no dia seguinte o processo recomeça. A atividade humana do trabalho compartilha com as funções biológicas da pessoa e da natureza uma categoria que define as três por igual: a categoria do *eterno retorno cíclico*. As atividades incluídas no nome genérico de trabalho não têm outro objetivo do que o de sustentar, preservar, perpetuar, ajudar e periodicamente recuperar as energias perdidas; sua origem reside no fato de que o homem é um ser corporal que possui um instinto de conservação e precisa exercê-lo.

Aquilo que é produzido pelo trabalho não perdura, sequer nem está destinado a perdurar. Paradoxalmente, as coisas que menos duram são as mais necessárias durante o processo da vida. Logo, precisamos voltar a produzi-las. Trabalho, descanso, recuperação das energias, trabalho. Comer, assimilar uma parte do que foi ingerido, expulsar o resto, e comer de novo. Este é o ciclo vital dos homens, um círculo que jamais é concluído, até que a morte chega, uma linha que passa sempre pelos mesmos pontos e que sempre volta ao ponto de partida. Em consonância,

a vida é um processo que em toda parte consome a durabilidade, desgasta-a e a faz desaparecer, até que finalmente a matéria morta, resultado de processos vitais pequenos, singulares e cíclicos, retorna ao gigantesco círculo global da própria natureza, onde não existe começo nem fim e onde todas as coisas naturais volteiam em imutável e infindável repetição (idem, p. 119).

O trabalho não produz algo permanente, pois seus produtos são consumidos pelo processo da vida, e devem ser *re*-produzidos continuamente. Eles não têm identidade nem independência, e seu significado deriva do seu lugar no processo vital. Os produtos do trabalho são bens de consumo.

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

O trabalho e a obra sempre se confundiram historicamente, porém não são a mesma coisa. Sob o nome genérico de trabalho, a autora inclui todas aquelas atividades com as quais o homem produz objetos duráveis a partir do material natural, desde simples objetos de uso até as obras de arte. À diferença do trabalho, que produz bens consumíveis, e da ação, que não

produz algo tangível, a obra produz “obras” e “objetos”. Um objeto possui uma relativa independência em relação a seu criador e precisa ser tratado de uma maneira específica. Diferentemente dos bens de consumo, ou produtos do trabalho, os objetos produzidos pela obra têm a pretensão de durar e de não serem absorvidos do momento da sua aparição. Além disso, “embora o uso esteja vinculado à deterioração desses objetos, a deterioração não é o destino destes últimos, no mesmo sentido em que a destruição é o fim intrínseco de todas as coisas destinadas ao consumo. O que o uso desgasta é a durabilidade” (idem, p. 170). Os objetos, feitos para serem utilizados, possuem a nova dimensão de oferecerem resistência ao homem (*ob-jecta*)⁷⁸ e de estabelecerem-se no mundo. Para dizê-lo de um modo diferente, se não são usados, não se “evaporam” facilmente, pois eles possuem sua própria “vida” e podem sobreviver à indiferença ou à negligência humanas. Resistentes à passagem do tempo, às vezes os produtos da obra não são apreciados tanto pelo serviço que oferecem quanto por sua capacidade de duração. Inversamente, utilizando-os, também nós somos utilizado por eles e pelo mundo que eles criam. Desde que os produtos da obra têm a capacidade de constituir um mundo de aparências, são-lhes feitas algumas exigências, isto é, espera-se que eles sejam bonitos e agradáveis à vista, debate-se sobre seu estilo, são datados e incorporados à história pessoal e coletiva, e são procuradas formas de preservá-los e mantê-los. Assim, não é pouco frequente depositar sentimentos nos objetos, coisa não tão habitual quando a relação é com os bens de consumo. Em consequência, a atividade da obra corresponde à condição humana da mundanidade. Com cada objeto durável o homem constrói um ambiente, um meio, e incrementa a distância entre ele e a natureza. Correlacionado, o mundo provê o homem do sentimento de continuidade no tempo: pelo hábito de ver, mais ou menos, as mesmas coisas cada dia, se faz consciente de ser ele mesmo um dia após o outro. O mundo substitui o conceito cíclico do tempo da natureza pelo retilíneo, que é o distintivo do ser humano (nasce, vive e morre)⁷⁹. Em outras palavras, “contra a subjetividade dos homens afirma-se a objetividade do mundo feito pelo homem” (idem, p. 171). Em contrapartida, a tragédia do *homo faber* consiste na degradação do mundo e da natureza a simples meios sem nenhum valor específico⁸⁰. De acordo com Arendt (idem, p. 195-196, grifo nosso),

o que está em jogo não é, naturalmente, a instrumentalidade como tal, o emprego de meios para atingir um fim, mas antes a generalização da experiência da fabricação, na qual a serventia e a utilidade são estabelecidas

⁷⁸ Que é colocado à vista do homem para o seu uso.

⁷⁹ Arendt faz uma análise detalhada sobre o conceito cíclico e o conceito retilíneo do tempo na história no seu ensaio “O conceito da história – antigo e moderno”, inserido na coletânea *Entre o passado e o futuro*.

⁸⁰ Cfr. CORREIA, 2014, p. xxix.

como critérios últimos para a vida e para o mundo dos homens. Essa generalização é inerente à atividade do *homo faber* porque a experiência dos meios e do fim, como está presente na fabricação, não desaparece com o produto acabado, mas prolonga-se até o destino final deste último, que é o de servir como objeto de uso. *A instrumentalização de todo o mundo e de toda a Terra, essa ilimitada desvalorização de tudo o que é dado, esse processo de crescente ausência de significado no qual todo fim é transformado em um meio e que só pode ser interrompido quando se faz do próprio homem o amo e senhor de todas as coisas*, não provém diretamente do processo de fabricação; pois, do ponto de vista da fabricação, o produto acabado é um fim em si mesmo, uma entidade independente e durável, dotada de existência própria, tal como o homem é um fim em si mesmo na filosofia de Kant. Somente na medida em que a fabricação fabrica principalmente objetos de uso o produto acabado novamente se torna um meio, e *somente na medida em que o processo vital se apodera das coisas e as utiliza para seus fins é que a instrumentalidade limitada e produtiva da fabricação se transforma na instrumentalização ilimitada de tudo o que existe*.

Um passo a mais e temos que a tragédia – de novo, em sentido lato – da sociedade moderna seja precisamente ter-se transformado numa sociedade de *animal laborans* é um dos núcleos de argumentação do livro *A condição humana*. Arendt coloca o acento na extensão que a esfera da necessidade – o natural, o biológico – experimentou no mundo moderno. Portanto,

quando a atividade do trabalho foi liberada das restrições que lhe eram impostas por seu banimento no domínio privado – e essa emancipação do trabalho não foi uma consequência da emancipação da classe operária, mas a precedeu –, foi como se o elemento de crescimento inerente a toda vida orgânica houvesse completamente superado e prevalecido sobre os processos de perecimento por meio dos quais a vida orgânica é controlada e equilibrada no lar da natureza. O domínio social, no qual o processo da vida estabeleceu o seu próprio âmbito público, desencadeou um *crescimento artificial*, por assim dizer, *do natural*; e é contra esse crescimento – não meramente contra a sociedade, mas contra um domínio social em constante crescimento – que o privado e íntimo, de um lado, e de outro, o político (no sentido mais restrito da palavra) mostram-se incapazes de se defender (ARENDR, 2014a, p. 57, grifos nossos).

Como bem observa Margaret Canovan (cfr. 1992, p. 125), a análise arendtiana do domínio do trabalho em geral, e do *animal laborans* em particular, deve ser lida como uma continuação da já iniciada em *Origens do totalitarismo*, porquanto em *A condição humana* trata-se de elucidar quais são os elementos que em sociedades democráticas continuam a contribuir para a adulteração da liberdade do homem e para a deturpação de suas capacidades que o diferenciam de qualquer outra espécie do reino animal. Com efeito,

em [*Origens do*] *totalitarismo* ela havia descrito a expansão inerente ao capitalismo como uma força que tinha feito muito para socavar as estruturas da civilização e dar lugar ao neobarbarismo. Entretanto, no momento em que

ela veio a escrever *A condição humana*, suas reflexões sobre Marx aprofundaram suas análises e o significado do capitalismo veio a ser o caminho através do qual a esfera da produção e do consumo foi expandida e exaltada, tirando o processo vital fora do seu ciclo natural e colocando-o em uma nova trajetória de forma acelerada (idem).⁸¹

Na medida em que a hierarquização platônica entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, que vimos no primeiro capítulo, antecipa o triunfo provisório do *homo faber*, as supostas inversões modernas dessa hierarquia (e, em particular a que encerra com Marx a tradição filosófica do pensamento político ocidental) não consistem tanto em elevar aquele que fabrica ao lugar daquele que contempla quanto em estender o marco tradicional em que aquela se havia formulado para introduzir o *animal laborans* em um processo pseudopolítico de fabricação que recai sobre toda a espécie humana. Se, como Arendt (2006, p. 541) escreve no seu *Diário filosófico [Denktagebuch]*, “a natureza do homem está descoberta no *animal laborans*; isso é o final do humanismo. Este alcançou seu fim”.

De todo modo, o trabalho, a obra e a ação não foram sempre valorizados da mesma maneira. A ação era a forma de atividade priorizada pelos gregos⁸², enquanto para os cristãos foi a obra. Em contrapartida, na Idade Moderna, o trabalho foi colocado acima da obra e da ação, e posteriormente, na contemporaneidade, o *homo faber* cedeu o seu lugar ao *animal laborans*. Essas mudanças correspondem às que também sofreu o domínio onde tem lugar cada uma dessas atividades. A distinção entre o domínio público e o domínio privado, fundamental para os gregos e para os romanos, desapareceu. Entre os dois surgiu o que Arendt designa como “o social” e que, aos poucos, foi-se impondo.

A família, segundo os gregos, era o domínio da necessidade, o lugar adequado para satisfazer as questões mais elementares. Por sua vez, a necessidade é um fenômeno pré-político, caracterizado pela organização doméstica privada. E a liberdade localiza-se exclusivamente na esfera política. Na contemporaneidade, entende Arendt, o domínio público (liberdade) foi absorvido pelo domínio privado (necessidade), desvirtuando ambas as esferas até o esquecimento do seu sentido próprio e abrindo passo para a predominância do *social*. O

⁸¹ “In *Totalitarianism* she had depicted the expansion inherent in capitalism as a force that had done much to undermine the structures of civilization and make way to neo-barbarism. By the time she came to write *The Human Condition*, however, reflections on Marx had deepened her analysis, and the significance of capitalism had come to be the way in which it had expanded and exalted the sphere of production and consumption, taking the life process out of its naturally cyclic rhythm and setting it off on a new trajectory with an accelerating motion” (CANOVAN, 1992, p. 125).

⁸² “De todas as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituíam o que Aristóteles chamava de *bios politikos*: a ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge o domínio dos assuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*, como chamava Platão), de onde está estritamente excluído tudo o que é apenas necessário ou útil” (ARENDRT, 2014a, p. 29).

trabalho, antes recluso, passou a manifestar-se, existindo uma reificação do processo da vida que engloba tanto o trabalhar quanto o consumir: *animal laborans* e animal consumidor são duas maneiras de definir o mesmo tipo. Ademais, o capitalismo moderno reforça-se da injeção de necessidades artificiais. Poder-se-ia denominá-la uma sociedade de “escravos” do consumo sob a aparência de liberdade. E o mundo robotizado também não libera da necessidade, porque conforme já apontamos acima, a máquina acopla-se facilmente ao processo da vida. “Com o surgimento da sociedade de massas – assevera Arendt (2014a, p. 50) – o domínio do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de uma determinada comunidade”. Assim sendo, nos termos dela, a sociedade é aquele lugar em que os interesses privados adquirem significado público, visto que

desde o advento da sociedade, desde a admissão das atividades domésticas e da administração do lar no domínio público, uma das principais características do novo domínio tem sido uma irresistível tendência a crescer, a devorar os domínios mais antigos do político e do privado, bem como a esfera da intimidade, instituída mais recentemente. [...] Por meio da sociedade, o próprio processo da vida foi, de uma forma ou de outra, canalizado para o domínio público (idem, p. 55).

3.2 O domínio público: o teatro do mundo

3.2.1 O teatro do mundo

O trabalho e a obra podem realizar-se a sós, sem companhia. Estritamente não se precisa de mais ninguém para levar a cabo essas atividades, mas, dessa forma, não se desenvolvem todas as qualidades e potencialidades especificamente humanas. Entretanto, a ação não pode ser levada a cabo sem a relação com as outras pessoas. Por isso “a pluralidade é a condição da ação humana porque somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá” (ARENDR, 2014a, p. 9-10). Todas as atividades dos homens são condicionadas pelo fato de eles viverem juntos, mas a ação é a única que não pode ser imaginada fora do seu convívio. A ação humana exige um domínio público.

O conceito de domínio público foi e segue sendo um dos conceitos fundamentais de toda filosofia política. Arendt não é uma exceção. O domínio público (*polis*) diferencia-se do domínio privado (*oikos*) na medida em que este é o lugar onde se satisfazem as necessidades

materiais, mediante o trabalho e a obra. O domínio privado representa o âmbito da necessidade. O domínio público representa o âmbito da liberdade.

Arendt sustenta que as pessoas são ontológica e epistemologicamente interdependentes, tendo em vista que o sentido que têm da sua realidade e da realidade do mundo é obtido intersubjetivamente, isto é, na relação com os outros. No domínio público pode-se ver e ser visto, conhecer e ser conhecidos, comparar as respectivas formas de ver e entender – perceber – o mundo, o que faz com que este espaço de aparição seja crucial à existência humana: ele permite o senso de realidade. “A importância de ser visto e ouvido por outros provém do fato de que todos veem e ouvem de ângulos diferentes” (idem, p. 70). Este e não outro é o significado genuíno de vida pública.

Segundo Arendt, as condições essenciais para a existência desse espaço de aparição são três: pluralidade humana, discurso e objetos públicos. O espaço ocorre entre duas ou mais pessoas livres, independentes e diferentes entre si, que defendem pontos de vista divergentes a respeito de um ou mais assuntos em comum. Se fosse o caso de todas terem e compartilharem as mesmas opiniões indiferenciadas, o domínio público de fato desapareceria e ficaria reduzido a um monólogo de diferentes vozes. Igualmente, “nas condições de um mundo comum, a realidade não é garantida primordialmente pela ‘natureza comum’ de todos os homens que o constituem, mas antes pelo fato de que, a despeito de diferenças de posição e da resultante variedade de perspectivas, todos estão sempre interessados no mesmo objeto” (idem). O mundo comum termina quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite uma única perspectiva. O totalitarismo foi a tentativa histórica mais acabada de conseguir esse fechamento, anulando a esfera pública como passo prévio à desaparecimento da política.

Arendt usa o termo “discurso”⁸³ (*speech*) ou linguagem à maneira dos gregos, como *lexis*, comunicação raciocinada e articulada. Pode ser tanto falada quanto escrita: debates, discussões, intercâmbio de opiniões, conversas. O discurso constitui um espaço entre as pessoas e, ao mesmo tempo, o transcende. À diferença dos sentimentos e das emoções – como gritar ou chorar – o discurso, por meio da linguagem, estabelece esse espaço. Quando alguém se coloca na perspectiva do outro, consegue averiguar outros possíveis pontos de vista, inspecionar o próprio e aperfeiçoá-lo ou alterá-lo. Nesse ponto, Arendt é fiel ao significado do termo *sensus communis*, definido por Kant no parágrafo 40 da *Crítica do juízo* como

⁸³ Outras soluções seriam “fala” ou “elocução”.

uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro, como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo (KANT, 1995, p. 139-140, grifos no original).

O discurso também erige um espaço entre nós mesmos, já que não se pode manter uma comunicação racional com alguém se antes não se é capaz de pensar, isto é, de estabelecer um diálogo consigo mesmo, se antes de falar não pensamos aquilo que vamos dizer, “pois nada pode ao mesmo tempo ser em si e para si mesmo senão o *dois-em-um* que Sócrates descobriu ser a essência do pensamento, e que Platão traduziu em linguagem conceitual como o diálogo sem som – *eme emauto* – de mim comigo mesmo” (ARENDRT, 2009a, p. 207, grifo nosso). Na relação com nosso interlocutor, é preciso fazer abstração de si próprio, desdobrar-se e fazer o outro presente, esquecendo de qualquer sentimento de amor ou hostilidade que possa contaminar o discurso, para logo lançar a proposição. O pensamento e o discurso antecipam-se um ao outro: pensar é falar consigo mesmo e falar é pensar com os outros. Além do mais,

a ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o pronunciador de palavras. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra, e embora seu ato possa ser percebido em seu aparecimento físico bruto, sem acompanhamento verbal, só se torna relevante por meio da palavra falada na qual ele se identifica com o ator, anuncia o que faz, fez e pretende fazer (ARENDRT, 2014a, p. 214).

Para a conceituação do domínio público, Arendt toma o teatro como metáfora e inspira-se especialmente na tragédia grega. A autora o explica da seguinte maneira:

Tanto o conteúdo específico como o significado geral da ação e do discurso podem assumir várias formas de reificação em obras de arte que glorificam um feito ou uma proeza e, por meio de transformação e de condensação, exibem algum acontecimento extraordinário em sua significação plena. Contudo, a específica qualidade reveladora da ação e do discurso, a manifestação implícita do agente e do orador, está tão indissolúvelmente vinculada ao fluxo vivo do agir e do falar que só pode ser representada e “reificada” mediante uma espécie de repetição, a imitação ou *mimesis* que, segundo Aristóteles, predomina em todas as artes, mas 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 (idem, p. 233-234, grifos no original).

A natureza política da tragédia grega a evidencia sua fundação por parte da *polis* para garantir o reconhecimento entre os cidadãos membros de uma mesma comunidade. Jean Pierre Vernant escreveu sobre a existência de uma conexão direta entre teatro e vida política na

antiga Atenas, através de funções abertas a todos os cidadãos, dirigida e interpretada por autores e atores qualificados, que transforma a própria cidade num teatro no qual se debatem seus problemas. Desse modo, a tragédia grega não só reflete a vida e a realidade da cidade como a coloca em questão (cfr. VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1996, p. 32-33)⁸⁴. Para Arendt, o teatro clássico grego na sua função institucional e na sua função artística é um referente, cuja importância seria difícil exagerar, como meio pré-filosófico de expressar as articulações da política, em consonância com a prevalência que essa autora outorga à experiência acima da teoria. A ação dramática e a realidade política são similares; as duas representam o jogo das relações humanas. Sófocles, em *Édipo rei*, exemplifica a continuidade entre realidade e ficção quando, por meio do diálogo entre os atores, que lembram os eventos do passado, aos poucos Édipo é capaz de reconstruir sua identidade. Logo ao final, ele, situado no centro do palco, revela a verdade ao espectador, e este último não só assiste como julga e, oferecendo chaves de interpretação da ação encenada, dá sentido à peça. Na *polis* os processos de conhecimento de si e reconhecimento do outro são considerados de interesse público e o objetivo da tragédia é representar esse processo (cfr. ZAPULLA, 2011, p. 113, apud EUBEN, 1986, p. 109). É nesse mesmo sentido que o domínio público é aquilo que aparece e é visto e comentado por todos: nada e ninguém existe nele cujo próprio ser não pressuponha um espectador⁸⁵. De fato, um indivíduo isolado careceria dos critérios necessários para julgar o que de fato é relevante. O domínio público é o próprio mundo, construído pelos homens, se interpondo entre eles. Lugar da opinião, seu significado reside na convivência com nossos semelhantes. Logo, não cabe identificá-lo com a natureza ou com a terra. Mesmo as coisas do domínio privado só têm realidade na medida em que são tocadas pela luz intensa do domínio público. O privado é aquele domínio no qual as coisas, as atitudes e os sentimentos não suportam a presença constante dos outros – o amor e a dor, segundo Arendt, não-mundanos [*worldlessness*] e incomunicáveis, não podem, ou nunca deveriam, se tornar a base do convívio público. Domínio da família, do trabalho, da necessidade vital (na

⁸⁴ “Tragedy is not only an art form; it is also a social institution that the city, by establishing competitions in tragedies, set up alongside its political and legal institutions. The city established under the authority of the eponymous archon, in the same urban space and in accordance with the same institutional norms as the popular assemblies or courts, a spectacle open to all the citizens, directed, acted, and judged by the qualified representatives of the various tribes. In this way it turned itself into a theater. Its subject, in a sense, was itself and it acted itself out before its public. But although tragedy, more than any other genre of literature, thus appears rooted in social reality, that does not mean that it is a reflection of it. It does not reflect that reality but call it into question” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1996, p. 32-33).

⁸⁵ Nesse sentido, é muito significativo e não podemos deixar de destacar o recurso que Shakespeare empregou em *Hamlet*, colocando um teatro dentro do teatro para que apareça diante dos olhos do novo monarca e dos outros espectadores da peça dentro da peça, o crime que seu tio cometeu, assassinando o pai e casando-se com a mãe do príncipe de Dinamarca, para alçar-se com o trono do país.

antiguidade: dominação da mulher, das crianças, dos escravos), o privado significa especialmente *privação* desse espaço público onde aparecem os homens, os proprietários, os juridicamente livres que intercambiam atos e palavras. Assim, “é-nos difícil compreender que, segundo o pensamento dos antigos sobre esses assuntos, o próprio termo ‘economia política’ teria sido contraditório: pois o que fosse ‘econômico’, relacionado com a vida do indivíduo e a sobrevivência da espécie, não era assunto político, mas doméstico por definição” (ARENDR, 2014a, p. 34-35). Por outro lado, historicamente o domínio privado conhece seu sentido positivo no acolhimento e proteção do corpo, sendo o lugar do nascimento, do amor e da morte. A propriedade privada, ao menos até o século XVI, fornecia um lugar no mundo e com ele o direito de acesso ao domínio público, onde aparece com outra cara. Por conseguinte, os domínios privado e público não devem ser pensados como antagônicos e opostos, mas como complementares e articulados.

3.2.2 A pluralidade da ação e do discurso

Sob o nome genérico de “ação”, Arendt inclui todas as atividades que se desenvolvem diretamente entre os homens. Elas compartilham algumas características formais, mas em si mesma a ação possui duas qualidades básicas. A primeira está relacionada como o inegociável envolvimento de outras pessoas. Agir é sempre um *co-agir* – agir com – e é por isso que é a única atividade humana que exige a presença dos nossos iguais. Assim, a condição básica da ação e do discurso é a pluralidade humana, que se desdobra na igualdade e na distinção. Igualdade, posto que sem ela os humanos não conseguiriam compreender-se entre eles. Distinção, pois sem ela nenhum discurso seria preciso. Por sua vez, a distinção, que é própria de toda vida orgânica, inclusive dentro dos membros de uma mesma espécie, difere da alteridade (*alteritas*), que é comum a tudo aquilo que existe além de suas qualidades particulares e que no limite da abstração só afetaria à mera multiplicação de objetos. Desse modo,

no homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha com tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos. [...] Por outro lado, uma vida sem discurso e sem ação [...] é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens (ARENDR, 2014a, p. 220-221).

Através das palavras e dos atos agregamos ao nosso aparecimento físico na vida um segundo nascimento para o mundo dos seres humanos. Esse segundo aparecer não está ditado pela necessidade (trabalho) nem pela utilidade (obra), é livre e, mesmo que esteja estimulado pela

presença dos outros, não é condicionado por eles, uma vez que “seu impulso surge do começo que veio ao mundo quando nascemos e ao qual respondemos quando começamos algo novo por nossa própria iniciativa” (idem, p. 221). Neste ponto, não é um simples detalhe que Arendt faça referência à antropologia essencialista de Arnold Gehlen, em sua obra *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (O homem: sua natureza e seu lugar no mundo), de 1955. Porém, ao distinguir entre a necessidade natural do nascimento e a liberdade constitutiva do ato e da palavra, Arendt evita o determinismo empírico do essencialismo antropológico, mas não esquiva a pertinência de qualificar sua fenomenologia da condição humana de antropologia filosófica (Ricoeur, Benhabib), mesmo que esta surja num sentido débil e pós-metafísico⁸⁶. Simona Forti (2001, p. 321) já sinalizou que “qualquer realidade humana que não consegue transcender a dimensão do natural adquire, em diversos contextos de sua obra, uma acepção negativa”. Dessa maneira, o uso do termo “antropologia filosófica” no caso de Arendt significa, por um lado, esvaziá-lo de todas suas conotações metafísicas e, por outro, do seu sentido científico. Assim, na reflexão arendtiana o sentido da política apoia-se numa antropologia filosófica que já é uma antropologia política e, portanto, pós-metafísica. Por isso há razões para argumentar que a obra dessa autora, em vez de uma filosofia política é, na realidade, um pensamento político-filosófico. A política, para ela, se situa entre os homens – *inter homines esse* – e não existe algo parecido a uma verdadeira substância da política, nem nada político que pertença à essência do homem. A humanidade, que se manifesta em cada indivíduo de forma singular através da palavra e do ato, é o nome desta relação cuja condição é a pluralidade, pois somos todos iguais, humanos, na medida em que cada um é diferente, sem importar o espaço e o tempo. Consequentemente, antropologia filosófica em sentido arendtiano significa o condicionamento da humanidade pela pluralidade e a análise daquilo que nós fazemos – uma reconsideração da condição humana – do ponto de vista da experiência.

Esse agir com os outros ao qual nos referimos acima é fator inextricável da noção republicana de poder que Arendt veicula em vários dos seus textos. Assim, em *Sobre a violência*, declara “ser um triste reflexo do atual estado da ciência política que nossa terminologia não distinga entre palavras-chave tais como ‘poder’, ‘vigor’, ‘força’, ‘autoridade’ e, por fim, ‘violência’ – as quais se referem a fenômenos distintos e diferentes e

⁸⁶ Da obra de Arnold Gehlen, Arendt diz que “faz excelente síntese dos resultados e interpretações das pesquisas científicas atuais, como abundantes intuições valiosas”. Mas que “se Gehlen, como os cientistas em cujas descobertas ele baseia suas próprias teorias, acredita que essas capacidades especificamente humanas são também uma ‘necessidade biológica’ – isto é, necessária a um organismo biologicamente fraco e mal ajustado como o do homem –, é outra questão, que não nos interessa aqui” (ARENDR, 2014a, p. 221).

que dificilmente existiriam se assim não fosse” (ARENDT, 2011a, p. 59). Por enquanto baste com dizer que à diferença do vigor (*strength*) – que diz respeito ao caráter de um indivíduo só, e da força (*force*) – que tange a movimentos físicos ou sociais – o poder (*power*) é grupal e somente existe enquanto o grupo está unido. Em *A condição humana*, Arendt (2014a, p. 250-251) sustenta que o poder “mantém a existência do domínio público, o espaço potencial da aparência entre homens que agem e falam. [...] O que mantém unidas as pessoas depois que passa o momento fugaz da ação [...] e o que elas, ao mesmo tempo, mantêm vivo ao permanecerem unidas é o poder”.

A segunda qualidade da ação diz respeito ao seu caráter de exercício de iniciativa. Na contramão da tradição metafísica de filosofia política, o pensamento de Arendt está focado na ação como manifestação espontânea da capacidade dos homens para iniciar processos, desafiar e interromper os já existentes ou introduzir mudanças. A ação é a atividade que atualiza a promessa inerente em cada ser humano e que lhe permite começar algo novo.

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 homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. *Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador*. Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes (ARENDT, 2014a, p. 222, grifo nosso).

Vimos que suas duas formas elementares são o discurso (*lexis*) e a ação (*praxis*), no sentido do agir: é que dessa maneira os homens mostram *quem* eles são, revelam ativamente suas personalidades únicas, e aparecem no mundo, enquanto o seu físico aparece, simplesmente e sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e no som singular da voz. Assim, “a ação e o discurso são tão intimamente relacionados porque o ato primordial e especificamente humano deve conter, ao mesmo tempo, resposta à pergunta que se faz a todo recém-chegado: ‘*Quem és?*’” (idem, p. 223, grifo nosso). Desacompanhada do discurso, a ação perde o seu caráter revelador assim como o seu sujeito, de forma que o ser humano poderia ser substituído por um robô executor sem fazer nenhuma diferença digna de consideração: “Desprovida de um nome, de um ‘quem’ a ela associado, a ação perde todo o sentido, ao passo que uma obra de arte conserva sua relevância, quer saibamos ou não o nome do artista” (idem, p. 226).

O conceito oposto ao de ação é o de conduta (*behaviour*), a aderência a um código, a uma rotina e a uma maneira de conduzir-se segundo o costume e de uma forma previsível. Ao contrário, a ação, como início, corresponde ao nascimento e é a efetivação da condição humana da natalidade. O nascimento de um ser humano marca a aparição de um ser irrepetível, único no mundo, considerando o passado, o presente e o futuro, e dotado da liberdade e da capacidade de atuar de uma forma imprevisível. Em consonância, “o fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável” (idem, p. 222). Essa infinita improbabilidade da ação está relacionada com seu elemento arbitrário, que consiste na quebra da cadeia entre causa e efeito, e é nessa perspectiva que Arendt seculariza a palavra “milagre”, usando-a, muito significativamente, tanto no início⁸⁷ quanto no término do capítulo que em *A condição humana* dedica à ação. De fato,

prosseguindo na direção da morte, o período de vida do homem arrastaria inevitavelmente todas as coisas humanas para a ruína e a destruição, se não fosse a faculdade humana de interrompê-lo e iniciar algo novo, uma faculdade inerente à ação que é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar. No entanto, assim como, do ponto de vista da natureza, o movimento retilíneo do período de vida do homem, entre o nascimento e a morte, parece constituir um desvio peculiar da regra natural comum do movimento cíclico, também a ação, do ponto de vista dos processos automáticos que aparentemente determinam a trajetória do mundo, parece um milagre. Na linguagem da ciência natural, é “o infinitamente improvável que ocorre regularmente” (ARENDR, 2014a, p. 307).

Observa-se ainda nessa passagem a influência existencialista, empregada *a contrario* para dar a volta ao ser-para-a-morte de Heidegger, “um discreto, mas obstinado protesto dirigido à filosofia heideggeriana”, em palavras de Paul Ricoeur (2000, p. 636)⁸⁸. Não é necessário insistir no valor significativo que supõe que uma pensadora utilize o *factum* do nascimento e o torne categoria filosófica durante a década de 1950, logo depois do final da Segunda Guerra Mundial, quando os crematórios de Auschwitz-Birkenau ainda não estavam frios...

A ação não tem autor. Ela é iniciada por um indivíduo e continuada por outros, que podem ser até perfeitos desconhecidos, pois de fato o que acontece é que a ação e o discurso estão implicados numa teia de atos e palavras provindas de outros homens, e em permanente

⁸⁷ “O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre” (ARENDR, 2014a, p. 222).

⁸⁸ “Ne faut il pas entendre ici une discrète mais obstinée protestation adressé à la philosophie heideggerienne de l'être-pour-la-mort?” (RICOEUR, 2000, p. 636).

contato com ela. Dada sua qualidade imaterial, Arendt nomeia essa realidade de “teia” de relações humanas. Existe um agente que a coloca em curso, mas seu ato provoca uma reação em cadeia sobre a qual não tem nenhum controle. O que o ato revela é o agente [*agent-revealing*], a despeito de sua ação ser puramente objetiva, e essa ação entra numa teia preexistente, da mesma maneira que quando nascemos o fazemos num mundo que já existia antes da nossa chegada e vai continuar existindo depois de nossa partida. De modo que os atos do agente influem não só na sua própria estória de vida quanto na de todos os outros com quem ele entrou em contato. Desse jeito, ninguém pode se chamar autor ou produtor de sua própria estória. Em outras palavras, as estórias, resultado da ação e do discurso, revelam um agente, aquele que as iniciou e das quais é o sujeito, na qualidade de ator e de paciente, mas ninguém é o autor. Assim, de forma arendtiana, a identidade não é substância, não é nem pode ser definida, mas sim relatada, “e relatar é dar sentido ao heterogêneo sem unificá-lo”. Não se trata em Arendt de um conhecimento imediato do próprio agente, mas de contínuas reapropriações através do relato. Arendt (2014a, p. 224-225) dá por quase certo que esse “quem”, que aparece tão inconfundível para os outros, “permanece oculto para a própria pessoa, à semelhança do *daimon*, na religião grega, que acompanha cada homem durante sua vida, sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte que só era visível para aqueles que ele encontrava”, mas não para si próprio. É uma ideia de identidade “quase dramática” na qual a obra se representa entre atores e pacientes, mas ninguém é seu autor (cfr. BIRULÉS, 2007, p. 85). Portanto, abordamos aqui uma identidade frágil, que não é soberana nem kantianamente autônoma, mas que se sabe envolvida na temporalidade e na contingência, relacionada com as ações e com as paixões de outros agentes que, como na tragédia, somente cobraram sentido retrospectivamente.

3.3 Ilimitada, imprevisível e irreversível. A ação trágica

Inseridas na rede incerta dos assuntos humanos, nossas ações não se comparam com o produto acabado da fabricação, seu resultado nunca é exatamente aquilo que podíamos esperar e, inclusive, pode chegar a ser o seu contrário. É o que Arendt chama de ilimitabilidade [*boundlessness*], primeira característica da ação, que nunca se move dentro de um círculo fechado, pois “como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros” (idem, p. 238). Ainda, da mesma forma que o *quem* de alguém só pode ser

desvendado uma vez este já não existe, o significado de uma ação, ao contrário do produto final da fabricação baseado num modelo, não pode ser dilucidado até esta fazer parte do passado.

Allen Speight (cfr. 2002, p. 527-528) mostrou como Hegel apresenta Antígona de uma forma que se assemelha à maneira de Arendt nesse sentido trágico da figura do *daimon*, sobre o qual nos referimos acima, mas com uma diferença fundamental. Lá onde ela deixa o curso da ação em aberto, ele a interpreta como algo que vai destapar poderes que já estão no mundo esperando para serem revelados. Assim, para Hegel, o trágico envolvido no desvelamento da ação do *daimon* do agente está, desde o princípio, atrelado a elementos de necessidade que vão se incorporando aos atos do próprio agente. Tanto ele como ela estão preocupados com o elemento imprevisível da ação humana, mas Hegel omite o aspecto da natalidade assim como o da ilimitabilidade, caros a ela, para descrever uma ação pensada em termos de início de alguma coisa já anunciada. No §470 da *Fenomenologia do espírito*, Hegel (2002, p. 325, grifos no original) assegura que a consciência ética “é mais completa, sua culpa mais pura, quando *conhece antecipadamente* a lei e a potência que se lhe opõem, quando as toma por violência e injustiça, por uma contingência ética; e como Antígona, comete o delito sabendo o que faz”, e agrega:

O ato consumado inverte o ponto de vista da consciência; a *implementação* enuncia, por si mesma, que o que é *ético* deve ser *efetivo*, pois a *efetividade* do fim é o fim do agir. O agir enuncia justamente a *unidade* da *efetividade* e da *substância*; que a efetividade não é contingente para a essência, mas que, em união com ela, não é assignada a nenhum direito que não seja o direito verdadeiro (HEGEL, 2002, p. 325, grifos no original).

Segundo Speight (cfr. 2002, p. 529), para Hegel toda ação é o desenvolvimento de um interesse particular e, em qualquer caso, aquilo que deve ser compreendido é que a intenção não pode ser articulada de forma satisfatória com anterioridade a uma ação dada, mas está ligada a esta. Speight não o cita, mas deve estar pensando no §120 da *Filosofia do direito*, no qual Hegel detalha que “o *direito da intenção* é que a qualidade *universal* da ação não seja apenas *em si*, porém seja *sabida* pelo agente e que, com isso, já tenha sido colocada na vontade subjetiva; assim como, inversamente, o direito da *objetividade* da ação, como pode ser chamado, é que ela se afirme como sabida e querida pelo sujeito enquanto *ser pensante*” (HEGEL, 2010, p. 137, grifos no original).

Contrastando, há na ação pensada por Arendt um elemento inextricável e eminentemente paradoxal, pois agir significa exercer a liberdade e ao mesmo tempo perdê-la, visto que atuar é cair numa cadeia de reações sobre as quais não se tem controle, e é também

ser sugado num padrão de relações das quais não resulta fácil escapar. Por isso a ação tem um caráter contraditório. *Atuar é exercer a liberdade e perdê-la no mesmo instante*⁸⁹, afirmar-se a si mesmo e colocar-se à mercê de outros cujas respostas podem alterar completamente o caráter da ação e produzir consequências opostas às pretendidas, pois de fato,

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 se consuma inequivocamente em um único ato ou evento, e que seu verdadeiro significado jamais se desvela para o ator, mas somente à mirada retrospectiva do historiador, que não age. Tudo isso é motivo suficiente para afastar, com desprezo, a capacidade humana de liberdade, que, ao criar a teia de relações humanas, parece enredar de tal modo o seu criador que este parece mais uma vítima ou um paciente que o autor e agente do que faz. Em outras palavras, *em nenhuma outra parte* – nem no trabalho, sujeito às necessidades da vida, nem na fabricação, dependente do material dado – *o homem parece ser menos livre que naquelas capacidades cuja própria essência é a liberdade*, e naquele domínio que deve sua existência única e exclusivamente ao homem (ARENDDT, 2014a, p. 291, grifo nosso).⁹⁰

Em 1904, o crítico literário inglês Andrew Cecil Bradley publicou um livro que se tornou célebre, no qual se ocupava da tragédia shakespeariana, onde encontramos uma definição do trágico que se inscreve perfeitamente dentro dos parâmetros arendtianos de análise da ação. Escreve Bradley: “Que os homens possam iniciar uma sequência de eventos mas não possam nem calculá-la nem controlá-la, é um fato *trágico*” (BRADLEY, 2009, p. 11, grifo no original). Nas circunstâncias mais restritas, o menor dos atos é portador da semente da ilimitabilidade, pois um ato pode mudar tudo. Certamente, é preciso ter a virtude da coragem para ser um iniciador, mas sabemos que Arendt não se dedica a glorificar a ação de forma imponderada, qualificando a antiga virtude da moderação como uma das virtudes políticas por excelência, assim como vê na *hubris*, no excesso – e não na vontade de poder – a verdadeira tentação política. De resto, a autora avisa que “os limites e fronteiras existem no domínio dos assuntos humanos, mas eles jamais chegam a constituir estrutura capaz de resistir de modo confiável ao assalto por meio do qual tem de se inserir nele cada nova geração” (ARENDDT, 2014a, p. 238-239).

⁸⁹ “Embora a ação seja a própria tradução da liberdade, da capacidade humana de instaurar novidade no mundo, aparentemente em nenhuma outra parte as pessoas são menos livres que nessa teia de relações” (CORREIA, 2011, p. 64).

⁹⁰ O agente parece “perder sua liberdade no mesmo momento em que faz uso dela” (PAREKH, 1981, p. 117).

Com efeito, a fragilidade da ação humana é um fato identificado – mas não assimilado –, explicitamente ou implicitamente e em maior ou em menor grau, desde antes da implementação da filosofia política inaugurada por Platão e continuada por Aristóteles. A escola socrática acreditou que o estabelecimento de leis operaria como proteção e renúncia das irregularidades do agir, com a contrapartida, diz Arendt, de instaurar um modelo de meios e fins, benfeitores e beneficiários, fazeres e resultados. Todavia, “a ação só pode resultar em um produto final com a condição de que seu significado autêntico, intangível e sempre inteiramente frágil seja destruído” (idem, p. 245). Por outras palavras, a orientação platônica e aristotélica significou transformar a ação em fabricação, a *praxis* em *poiesis*, o que, resumindo, é a mesma crítica que Arendt realiza sobre Marx por este ter pensado o domínio público não como um espaço entre iguais, mas como um espaço de distinção entre opressores e oprimidos, exploradores e explorados.

Com anterioridade, a *polis* pré-filosófica já havia tentado remediar a fragilidade da ação dos homens construindo e constituindo-se como o espaço do aparecer, mas também como o domínio da memória organizada no qual rememorar o grande e o belo.

Essas duas formas antigas de colocar limites à ação compartilhavam o mesmo esquema funcionalista, ardorosamente rejeitado por Arendt (idem, p. 243), pois “as leis, como os muros ao redor da cidade, não eram um resultado da ação, mas um produto da fabricação” que transfigura a relação das pessoas entre comandantes e obedientes, seguindo o critério pelo qual um homem capaz de autogovernar-se é apto para governar os outros.

Estamos tratando de sugerir e de evidenciar que o profundo reconhecimento trágico e jubiloso da inerente fragilidade dos assuntos humanos em geral, e da ação humana em particular⁹¹, o abandono da necessidade de categorias e fundamentos absolutos e a defesa do seu caráter contingente, é o traço definatório de Hannah Arendt como pensadora da política. É também um dos argumentos mais sólidos e conclusivos para ela rejeitar a inclusão na lista milenar dos filósofos políticos, visto que

a fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez da quietude e da ordem tem sido realmente tão recomendada que a maior parte da filosofia política, desde Platão, poderia facilmente ser interpretada como uma série de tentativas de encontrar fundamentos teóricos e meios práticos de uma

⁹¹ “O que é propriamente trágico é a inextirpável relação entre a ação e suas infortunas, por uma parte, e a demanda por uma redenção que só pode provir das capacidades da ação mesma, por outro. Trata-se, em suma, de uma *celebração do vigor da contingência constitutiva da ação*, assim como da potencialidade da ação para estabelecer ilhas de estabilidade e restaurar vínculos partidos” (CORREIA, 2011, p. 61, grifo nosso).

completa fuga da política. O que caracteriza todas essas modalidades de evasão é o conceito de governo [*rule*], isto é, a noção de que os homens só podem viver juntos, de maneira legítima e política, quando alguns têm o direito de comandar e os demais são forçados a obedecer. O lugar-comum, que já encontramos em Platão e Aristóteles, de que toda comunidade política consiste em governantes e governados (suposição na qual se baseiam, por sua vez, as atuais definições de formas de governo – governo de um ou monarquia, governo de poucos ou oligarquia e governo de muitos ou democracia) baseava-se mais na suspeita em relação à ação que no desprezo pelo homem, e resultou mais do sincero desejo de encontrar um substituto para a ação que de alguma vontade de poder, irresponsável ou tirânica. (ARENDDT, 2014a, p. 277).

A fonte do vocabulário político grego, ainda presente nas línguas europeias, encontra-se na Grécia anterior à *polis*, porém a tradição do pensamento político ocidental começou no momento da decadência da *polis* e é por isso que somente se preservam traços rudimentares de alguns escritos e do significado de algumas palavras. Assim, ao refletir sobre a ação, estamos habituados a pensar em um sistema categorial que divide meios e fins, governantes e governados, interesses e parâmetros morais”. Entretanto, Arendt sublinha que

nada podia ser mais estranho à experiência dos feitos humanos anterior à pólis do que a definição aristotélica de *praxis*, que veio a se tornar autoridade ao longo da tradição: “Com respeito ao belo e ao não-belo as ações diferem não tanto em si mesmas, mas nos fins em prol dos quais são executadas” (*Política*, vii, 1333 a 9-10). A diferença entre as coisas que são dadas pela natureza como parte do universo, bem como o próprio universo, e os assuntos humanos, assuntos que devem sua existência ao homem, não consistia em que estes são menos notáveis, mas em que não são mortais. *Nem a mortalidade do homem nem a fragilidade dos assuntos humanos eram ainda argumentos contra a grandeza do homem e a grandeza potencial de seus empreendimentos.* A glória, essa possibilidade especificamente humana de imortalidade, era própria a tudo que revelava grandeza (ARENDDT, 2009b, p. 92, grifo nosso).

Governar e agir são coisas distintas. Nessa sequência, a autora se serve dos verbos gregos *archein* (“começar”, “liderar”, “governar”) e *prattein* (“atravessar”, “realizar” e “acabar”) que correspondem aos latinos *agere* (“pôr em movimento”, “liderar”) e *gerere* (“conduzir”, “suportar”, “sustentar”) para exemplificar a degradação que historicamente sofreu o que ela entende por verdadeira ação política. A palavra que originalmente designava apenas a segunda parte da ação, ou seja, sua realização – *prattein* e *gerere* –, passou a ser o termo aceito para designar a ação em geral, enquanto a palavra que designava o começo da ação, *archein*, passou a significar, principalmente, “governar” e “liderar”, quando empregada de maneira específica, e *agere* passou a significar “liderar”, mais do que “pôr em movimento” (cfr. ARENDDT, 2014a, p. 236-237). Desse modo, o governante isolado passou a substituir o líder, ou iniciador, que era um *primus inter pares*, e a interdependência original da ação

transformou-se numa relação de governantes e governados. O governante monopolizou a força daqueles sem cujo auxílio ele jamais teria sido capaz de realizar coisa alguma. Assim surgiu a ilusão de uma força extraordinária e, com ela, a falácia do homem forte que é poderoso por estar só, num escalão supõe-se que mais elevado. Em contrapartida, a coragem, a virtude do “herói” político a que nos referimos acima, não tem nada a ver com essa figura subjugadora ou com aquele que coloca sua vida em risco, “mas sim – como explica André Duarte (2000, p. 233) – à sua capacidade de colocar o ‘mundo’ como centro de suas preocupações políticas, e não os seus interesses privados e vitais ou o seu próprio desejo de reconhecimento”. Duarte acrescenta:

O “herói” político é sempre um *primus inter pares* em seu sentido homérico originário, isto é, alguém cujo próprio destaque e preeminência não o tornam essencialmente distinto de todos aqueles sem os quais ele não é ninguém e não pode assumir qualquer iniciativa espontânea. [...] A autora jamais concebeu algo como uma “elite” política ou um “herói” político *isolados*, capazes de prescindir do auxílio e da concordância dos demais (DUARTE, 2000, p. 234-235, grifo no original).

Arendt vê em Maquiavel o único teórico político pós-clássico que, pensando e escrevendo para restaurar a antiga dignidade da política, percebeu a importância da coragem necessária para transpor o abismo entre a vida protegida e confortável do lar e a exposição aberta no domínio público. Sobre Hierão, tirano de Siracusa (269 a.C. – 215 a.C.) que se aliou aos romanos e se manteve fiel a eles, o autor de *O príncipe* escreve:

Foi de tamanha *virtù*, mesmo enquanto cidadão particular, que sobre ele se dizia que *quod nihil illi derat ad regnandum praeter regnum* [nada lhe faltava para reinar, exceto um reino]. Hierão extinguiu a milícia antiga e organizou uma nova, deixou as amizades antigas e contraiu novas, e assim que teve seus próprios amigos e soldados pôde construir sobre esta base todo um edifício (MAQUIAVEL, 1996, p. 26).

É justamente nesse cidadão particular que Arendt pensa sempre quando escreve sobre a virtude da coragem e não em alguma espécie de herói de qualidades distintas e superiores como o *Übermensch* (Além-do-Homem) que, apesar do próprio Nietzsche, nunca consegue abandonar a enganosa categoria de ídolo ou semideus. Assim,

a conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na disposição de agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma história própria. [...] A coragem e mesmo a audácia já estão presentes no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é, desvelando-se e exibindo-se a si próprio. A dimensão dessa coragem original, sem a qual a ação, o discurso e, portanto, segundo os gregos, a liberdade seriam impossíveis, não é menor se o “herói” for um covarde – pode ser até maior (ARENDRT, 2014a, p. 233).

Além do mais, Maquiavel também se deu conta da incompatibilidade entre a fé cristã e a política, pois a primeira corrompe a última se o que quer é subjugar-la. Quando são invocados valores supremos que não só pretendem dirigir a ação, mas salvar almas, a resistência contra governantes indesejáveis, que ditam em função de uma interpretação particular da bondade, torna-se impraticável⁹². Cabe notar aqui como essa disparidade já advertida por Maquiavel em 1513 (*O príncipe* foi publicado em 1532) não está nada longe, mas guarda uma relação de estreita vizinhança com aquelas Leis da Natureza e da História promulgadas por Hitler e Stalin no século XX para a realização dos seus projetos totalitários.

Em “Que é Liberdade?” Arendt (2007a, p. 199) sugere que “talvez a melhor ilustração da liberdade enquanto inerente à ação seja o conceito maquiavélico de *virtù*, a excelência com que o homem responde às oportunidades que o mundo abre ante ele à guisa de *fortuna*”⁹³. A autora detalha que a versão mais refinada da *virtù* é a “virtuosidade”, palavra empregada para designar a excelência nas artes de realização. Essas artes colocam o acento no processo, no desenvolvimento mesmo da atividade artística, e não no produto final que sobrevive a elas e que é próprio das artes criativas de fabricação (cfr. SALELLAS BOSCH, 2012, p. 192-193). De novo, a autora faz uma referência às evoluções dos atores de teatro no palco cênico, mas também, usando as metáforas gregas, aos flautistas, dançarinos, pilotos e navegantes, artes nas quais o virtuosismo é decisivo.

Inspirada por Montesquieu, Arendt indica que o princípio de uma ação tem validade universal. Desse modo, à diferença dos motivos e dos fins, que sempre são relativos às oportunidades e a grupos ou pessoas em particular, o princípio pode ser repetido inúmeras vezes pelo mesmo ou por outros indivíduos ou coletivos. À semelhança da virtuosidade, os princípios somente são revelados enquanto a ação está em curso, e somente através dela. Esses princípios referidos pela autora são a honra, também chamada de glória, o amor à igualdade, a distinção e a excelência. Por sua vez, também são princípios da ação o medo, a desconfiança e o ódio. Afirma Arendt (2007a, p. 199) que “a liberdade ou o seu contrário surgem no mundo sempre que tais princípios são atualizados; o surgimento da liberdade,

⁹² Portanto, segundo Arendt escreve em *Sobre a revolução* (2011b, p. 66), Maquiavel foi o primeiro a perceber uma esfera genuinamente secular, cujas leis e princípios de ação situavam-se fora da doutrina eclesiástica em particular, e das normas morais que transcendem o âmbito dos assuntos humanos, em geral. Por esse motivo que quando Maquiavel afirmava que o homem que entrava na política tinha que aprender “a não ser bom”, referia-se a não seguir as normas ditadas pela moral cristã.

⁹³ Com um espírito semelhante, Newton Bignotto afirma que “a *virtù* que [Maquiavel] evita traduzir para o italiano, para não confundi-la com as virtudes cristãs, diz respeito à capacidade do ator político de agir de maneira adequada no momento adequado” (BIGNOTTO, 2003, p. 24, acréscimo do autor).

assim como a manifestação dos princípios, coincide sempre com o ato em realização”. Assim, a liberdade não é um dom que se possui e “os homens *são* livres – [...] – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (idem, grifos no original). A autora pensa a liberdade como algo que se revela na ação conjunta entre as pessoas, isto é, na atualização da pluralidade humana; é “a liberdade de chamar à existência o que antes não existia, o que não foi dado nem mesmo como objeto de cognição ou de imaginação e que não poderia, portanto, estritamente falando, ser conhecido” (ARENDDT, 2007a, p. 198). Aquilo que se revela na ação, Arendt chama-o um “princípio”; à causa ela coloca o nome de “ato performativo”, e à sua qualidade, “virtude”. Aprecia-se nessa revelação da liberdade arendtiana a influência da “revelação da verdade” de Heidegger. Dana Villa (cfr. 1996, p. 117-120) explica que o autor de *Ser e tempo* estava convencido de que o modo tradicional de tratar o tema da liberdade incluía uma resposta à pergunta pela essência do homem. Por isso ele decidiu deslocar a atenção da vontade como única causa para um fenômeno que ele considerava mais importante, qual seja, o da abertura humana ou, para dizê-lo com Heidegger: o comportamento humano em relação ao Ser. No ensaio intitulado “Sobre a essência da verdade”, Heidegger (1999, p. 336) escreve:

A liberdade não é somente aquilo que o senso comum faz com facilidade circular sob tal nome: a veleidade que de vez em quando se manifesta em nós, de oscilarmos, em nossa escolha ora para este, ora para aquele extremo. A liberdade também não é a ausência pura e simples de constrangimento relativa às nossas possibilidades de ação ou inação. A liberdade também não consiste somente na disponibilidade para uma exigência ou uma necessidade (e, portanto, para um ente qualquer). Antes de tudo isto (antes da liberdade “negativa” ou “positiva”), a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal. O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono ek-sistente; graças a este abandono, a abertura do aberto, isto é, a “presença” (o “*ai*”), é o que é.

Esse questionar a identificação da liberdade com a vontade, que procede de um ponto de vista subjetivista, prepara o caminho para a problematização da tradicional concepção teleológica do conceito de ação, isto é, a ação que é dirigida pela razão, e apoiada pela vontade, com um objetivo concreto. “*A teoria da ação política de Arendt deve ser lida como uma tentativa consistente de pensar a praxis fora do esquema teleológico*” (VILLA, 1996, p. 47, grifos no original). Em contrapartida, se se pensa a liberdade em termos ontológicos, ao invés de insistir em causas, estar-se-á em condições de compreender Arendt quando afirma que a ação, sempre que livre, não se subscreve aos ditames do intelecto nem aos da vontade, e que para ser livre a ação deve se desprender, por um lado, de motivos, e por outro, de objetivos como resultado de efeitos previsíveis. Em outras palavras, sustenta Villa, só depois da compreensão do giro que

efetua Heidegger em *Ser e tempo* pode-se apreciar a ação na esfera da pluralidade como liberdade.⁹⁴

A validade universal dos princípios, através dos quais se avalia e se julga a ação, faz com que esta não seja um fim em si mesma. Duarte é muito insistente em que o caráter performativo da ação teorizada por Arendt – que tira o foco dos fins, dos motivos e das consequências – “não implica que ela tenha sucumbido a uma estetização inconsequente da ação política”, mas trata-se “de um artifício teórico por meio do qual ela reconsidera os critérios tradicionais de avaliação do sentido da ação política a partir da explicitação da relação interna entre a ação e os princípios que ela atualiza no mundo” (DUARTE, 2000, p. 225). Ele destaca que Arendt não estabeleceu nenhum metacritério que distinga entre princípios de inspiração política no domínio público, mas, certa de que a liberdade ou o seu contrário só surgem no mundo quando esses princípios estão atualizados, privilegiou os “‘republicanos’ da ‘solidariedade’ para com os outros, do ‘amor à igualdade’ e da ‘felicidade pública’, sem os quais a liberdade como engajamento político ativo em um mundo plural não pode vir a existir” (idem, p. 226). Desse modo, entendemos que a glória, ou a grandeza, que Arendt atribui aos atos livres devem ser compreendidas como manifestações de um princípio e não como alguma espécie de narcisismo ou de autocomplacência. Em compensação, Simona Forti não se mostra tão convencida da argúcia arendtiana na articulação teórica dos princípios que movem a ação política, quando considera que a autora elabora “formulações que dão quase a impressão de ser verdadeiras e autênticas *escamoteagens*” (FORTI, 2001, p. 327, grifo no original). Forti assinala que a noção de atuar a partir de um princípio “não é fácil” (idem) e que a distinção entre esta e a concepção teleológica da ação “talvez não seja tão clara e perspicua como ela houvesse querido” (idem), visto que “distingue de maneira não muito convincente entre ação que se desenvolve *in order to* (‘com o objetivo de’) e ação que se cumpre *for the sake of* (‘por amor de’)”⁹⁵ (idem). Todavia, Forti coloca a um lado aquela que ela considera ser uma debilidade argumentativa de Arendt e encontra-se com Duarte ao ressaltar que o verdadeiramente importante é que esse ator teorizado pela autora “atua não por utilidade pessoal, mas exclusivamente por ‘amor ao mundo’, para distinguir-se e para ser

⁹⁴ A esse respeito, André Duarte (2000, p. 221-222) comenta que “agir politicamente em conjunto não significa agir de maneira necessariamente consensual, muito menos almejar uma mesma concepção acerca do bem comum, definida a partir de uma estrutura teleológica previamente estabelecida. [...] Se para Aristóteles trata-se de deliberar sobre os meios para alcançar fins predeterminados, a respeito dos quais os cidadãos concordam de antemão, para Arendt a discussão e a deliberação dizem respeito à própria definição daquilo que a comunidade política deve almejar, pois tais fins só se constituem por meio do debate plural”.

⁹⁵ *For the sake of* também poderia ser traduzido por “em nome de”.

recordado” (idem, p. 328), no mesmo sentido que já apontamos algumas linhas acima, mas com problemas...

Em contraposição a essa postura clássica e tradicional, Hannah Arendt pensa a promessa e o perdão como elementos atrelados à ação – e que são ações em si mesmas – cuja importância seria difícil de exagerar para toda essa “teia” de relações humanas, tal e como pensada pela autora.

3.4 Promessa e perdão: a ação como condição de possibilidade da própria ação

Se o *homo faber* por meio da obra possui o atributo de redimir a futilidade da vida estritamente biológica do *animal laborans*, a ação não pode recorrer a outra instância, mas encontra amparo nela mesma, pois Arendt sabe que é inútil e por isso “evita submeter a ação a critérios absolutos de legitimação moral” (DUARTE, 2000, p. 235). A promessa e o perdão são recursos internos que visam paliar a realidade e os efeitos da imprevisibilidade e da irreversibilidade, respectivamente, do agir humano. A promessa ajuda a estabilizar o futuro, o perdão a suspender o passado. Eles oferecem uma relativa autonomia ao presente e fazem possível a continuidade da ação. No “oceano de incerteza” que representa o âmbito dos assuntos humanos, a promessa é uma “ilha de segurança”. O perdão, que se relaciona com o castigo e se opõe à vingança, liberta o agente e o paciente do enredo numa ação que foi danosa ou talvez prejudicial. Em qualquer dos dois casos, mas de interesse especial no que diz respeito ao perdão (por causa dos mal-entendidos que facilmente podem vir à tona), trata-se da remissão não do passado ou de atos efetuados no passado, que para Arendt tem a ver com a preservação da memória, mas da possibilidade de continuar a agir no futuro, pois “somente mediante essa mútua e constante desobrigação do que fazem os homens podem ser agentes livres; somente com a constante disposição para mudar de ideia e recomeçar pode-se confiar a eles um poder tão grande quanto o de começar algo de novo” (idem, p. 300).

A faculdade de perdoar e de prometer depende da pluralidade e da presença dos outros, “pois ninguém pode perdoar a si mesmo e ninguém pode se sentir obrigado por uma promessa feita apenas para si mesmo” (idem, p. 296). De acordo com a autora, na solidão e no isolamento, a promessa e o perdão carecem de realidade e não significam mais do que um papel que a pessoa encena para si mesma. É por isso que “o papel que desempenham na política estabelece um conjunto de princípios orientadores diametralmente opostos aos padrões ‘morais’ inerentes à noção platônica de governo, cuja legitimidade baseava-se no

domínio de si-mesmo” (idem). Arendt atribui a Jesus de Nazaré a importância que desempenha a faculdade do perdão no domínio dos assuntos humanos e agrega o seguinte:

Certos aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré que não se relacionam basicamente com a mensagem religiosa cristã, mas surgiram de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores, inclinada a desafiar as autoridades públicas de Israel, certamente incluem-se entre essas experiências políticas autênticas, embora tenham sido negligenciadas em virtude de sua suposta natureza exclusivamente religiosa (ARENDDT, 2014a, p. 298).

O perdão é o oposto da vingança, que é incapaz de libertar ninguém do automatismo processual e infundável da ação. A alternativa à faculdade do perdão é a punição, sendo as duas encarregadas de interferir e de tentar colocar um fim naquilo que por si não o tem. Nesse sentido, Arendt, numa clara referência aos totalitarismos, frisa a impossibilidade de perdoar aquilo que não se pode punir, e vice-versa, que é a propriedade daquilo que “desde Kant, chamamos de ‘mal radical’” (idem, p. 301).

Arendt faz uma leitura laica dos ensinamentos de Jesus de Nazaré. O seu conceito de perdão nada tem a ver com o amor, que por natureza é não-mundano [*unworldly*] e antipolítico, mesmo se ela concede ao amor ser “a mais poderosa das forças humanas antipolíticas” (idem, p. 302). Em Arendt o perdão tem a ver com o respeito, que é um análogo da *philia politike* de Aristóteles,

uma espécie de “amizade” sem intimidade ou proximidade; [...] consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta. Assim – continua Arendt (2014a, p. 303) –, a moderna perda do respeito, ou melhor, a convicção de que só se deve respeito ao que se admira ou se preza, constitui claro sintoma da crescente despersonalização da vida pública e social.

Sabemos que para Arendt a ação revela o agente e que antes de sua manifestação o eu [*self*] não é mais que uma entidade fragmentada e indistinta. Mas esse eu que atua apenas se revela aos outros, não a si mesmo. Somente os outros podem colocar um fim às consequências de um ato infeliz e liberar o agente para empreender novas iniciativas.

O fato de que o mesmo *quem*, revelado na ação e no discurso, permanece sempre o sujeito do perdão, constitui a razão mais profunda pela qual ninguém pode perdoar-se a si próprio; *no perdão, como, de um modo geral, na ação e no discurso, dependemos dos outros, aos quais aparecemos em uma distinção que nós mesmos somos incapazes de perceber*. Encerrados em nós mesmos, jamais seríamos capazes de nos perdoar por algum defeito ou transgressão, pois careceríamos do conhecimento [*experience*] da pessoa em consideração à qual se pode perdoar” (ARENDDT, 2014a, p. 303, grifo nosso).

Essa é a razão pela qual Susannah Gottlieb interpretou com fundamento que, em Arendt, a faculdade “interruptiva” do perdão é condição prévia da faculdade “inaugural” da promessa.⁹⁶

A faculdade humana da promessa como fator estabilizador dos assuntos humanos é uma velha conhecida. Arendt cifra sua antiguidade no centro do pensamento político na inviolabilidade dos acordos e tratados (*pacta sunt servanda*) dentro do sistema legal romano. A promessa é o recurso que possui a própria ação para mitigar a fragilidade decorrente de duas imprevisibilidades, a saber: a impossibilidade de saber quem nos tornaremos e seremos amanhã, que a autora denomina a “obscuridade do coração humano”; e o desconhecimento em relação às consequências dos nossos atos, inseridos numa pluralidade de indivíduos com a mesma capacidade de agir. Hegel (2002, p. 320-325) afirmou que “o ato perturba a calma organização do mundo ético, e seu tranquilo movimento. [...] O ato é isto: mover o imóvel, e produzir o que antes só estava encerrado na possibilidade”. Arendt (2014a, p. 304) sustenta que

a incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade; e 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 todos (grifo nosso)⁹⁷.

Prerrogativa que não admite o abuso, as promessas são “ilhas de certeza em um oceano de incerteza”, e a “capacidade de dispor do futuro como se fosse o presente” (idem, p. 305). Como o perdão, são uma alternativa ao binômio da relação dominadores de si e governadores dos outros⁹⁸. Para Arendt, a capacidade de prometer é um traço distintivo do ser humano, que redime a ação dos homens do anonimato e da necessidade da vida natural e falta de significado da vida produtiva. Quando Arendt reconhece em Nietzsche o pensador que identificou a promessa como dado diferenciador da vida humana em relação às outras vidas

⁹⁶ “One of Arendt’s central insights, which distinguishes her analysis of promising from the tradition that culminates in Nietzsche’s *Zur Genealogie der Moral*, is that the stabilizing power of promising is predicated on the interruptive faculty of forgiveness. Against the traditional ordering of these two faculties, which express itself in the almost irresistible sequence, ‘promising and forgiveness’, Arendt places forgiveness first: it is as if Abraham could not have set out on his journey without some sense that he could be forgiven his trespasses, including, of course, the binding of Isaac. The anxiety surrounding the act of promising, which finds one of its most spectacular expositions in Kierkegaard’s account of Abraham’s journey in *Fear and Trembling*, is potentially so great that this act would issue into a speechlessness that would deprive the speaker of the capacity to promise – were it not for prior promise, issued by another, of forgiveness for failing to fulfill one’s promises. The faculty of forgiveness, therefore, must come first, as it does in Arendt’s presentation of the two faculties” (GOTTLIEB, 2003, p. 153).

⁹⁷ Pelo contexto, é evidente que a alegria sobre a qual escreve Arendt nesta passagem é uma *alegria trágica*, ou seja, aquela que assume e afirma os limites da ação humana.

⁹⁸ Diferente do consentimento, a promessa significa um contrato mútuo, que é alternativa ao contrato social.

animais⁹⁹, ela introduz uma segunda acepção do conceito de soberania, defendendo que “se a soberania é, no domínio da ação e dos assuntos humanos, o que a mestria é no domínio entre ambas, é que a primeira só pode ser alcançada pela união de muitos, enquanto a segunda só é concebível no isolamento” (idem, p. 306). Nietzsche tinha escrito ao princípio da segunda dissertação da *Genealogia da moral* que a capacidade de fazer promessas era a tarefa que a natureza se deu em relação ao ser humano, cujo reverso é sua capacidade de esquecer. Em concreto, Nietzsche formula a seguinte pergunta: “Criar um animal que pode *fazer promessas* – não é esta a tarefa paradoxal que a natureza se impôs, com relação ao homem? Não é este o verdadeiro problema *do* homem?...” (NIETZSCHE, 1998, p. 47, grifos no original). Arendt compartilha com Nietzsche a associação entre promessa e esquecimento, a necessidade de “fechar temporariamente as portas e janelas da consciência” (idem). Compartilha também com ele a ideia de que “a moralidade é mais que a soma total de *mores*, de costumes e padrões de comportamento consolidados pela tradição e validados à base de acordos” (ARENDR, 2014a, p. 306)¹⁰⁰, mas se afasta dele, por motivos já aludidos, na inflexão heroica e autorreflexiva que no autor do *Zarathustra* toma o pensamento da promessa, notadamente desse

indivíduo soberano, igual apenas a si mesmo, [...]. Este liberto ao qual é *permitido* prometer, este senhor do *livre*-arbítrio, este soberano – como não saberia ele da superioridade que assim possui sobre todos os que não podem prometer e responder por si, quanta confiança, quanto temor, quanta reverência desperta – ele “*merece*” as três coisas – e como, com esse domínio sobre si lhe é dado também o domínio sobre as circunstâncias, sobre a natureza e todas as criaturas menos seguras e mais pobres de vontade? (NIETZSCHE, 1998, p. 49, grifos no original).

Em consequência, acreditamos que é pertinente a crítica que Daniel Brandes (cfr. 2010, p. 16) faz à interpretação de Bonnie Honig, segundo a qual a promessa seria a grande realização do indivíduo autodisciplinado e soberano¹⁰¹.

⁹⁹ Em nota de rodapé, Arendt escreve: “Nietzsche viu com inigualável clareza a conexão entre a soberania humana e a faculdade de fazer promessas, o que o levou ao singular discernimento da relação entre o orgulho humano e a consciência humana. Infelizmente, ambos os discernimentos permaneceram sem relação com seu principal conceito, o de ‘vontade de poder’, e não tiveram influência sobre ele, sendo, portanto, ignorados muitas vezes pelos próprios estudiosos de Nietzsche” (ARENDR, 2014a, p. 306).

¹⁰⁰ André Duarte comenta que “se Arendt recusou-se a subjugar sua consideração da ação política a critérios morais isso não implica que ela quisesse abolir quaisquer considerações morais no trato da coisa política. Antes, trata-se de encontrar o fundamento *político* de uma moralidade *não* externa à própria política, encontrada justamente nas capacidades humanas de prometer e perdoar” (DUARTE, 2000, p. 237, grifo no original).

¹⁰¹ Em *Political Theory and the Displacement of Politics*, Bonnie Honig escreve que “a promessa, como forma de vincular-se ao futuro, é a grande conquista do indivíduo autodisciplinado e soberano [promising, as a form of binding oneself for the future, is the great achievement of the self-disciplined and sovereign individual]” (HONIG, 1993, p. 86, apud BRANDES, 2010, p. 16).

Tanto para Nietzsche como para Arendt, aquele que promete entra num futuro particular no qual ele, a palavra ou o ato presente serão recuperados posteriormente. É por isso que Nietzsche pode dizer que “a tarefa de criar um animal capaz de fazer promessas, [...], traz consigo, como condição e preparação, a tarefa mais imediata de tornar o homem até certo ponto necessário, uniforme, igual entre iguais, constante, e portanto confiável” (NIETZSCHE, 1998, p. 48). Expressado de outra maneira: a promessa leva em si uma memória, nem que seja a memória da própria promessa. Mas por outro lado, no mesmo ato da promessa o agente ingressa num *futuro per se*, um futuro indeterminado e desconhecido, aceitando um risco que se renova ao longo do tempo. Este é também o motivo pelo qual Arendt, que não é uma pensadora que possua uma ética normativa, declara que

a própria moralidade não tem outro apoio, pelo menos no plano político, senão a boa vontade de se contrapor aos enormes riscos da ação mediante a disposição para perdoar e ser perdoado, para fazer promessas e cumpri-las. Estes são os únicos preceitos morais que não são aplicados à ação a partir de fora, de alguma faculdade supostamente superior ou de experiências fora do alcance da própria ação. Pelo contrário, surgem diretamente da vontade de conviver com os outros na modalidade da ação e do discurso e são, assim, semelhantes a mecanismos de controle instaurados na própria faculdade de iniciar processos novos e intermináveis. [...] Sem a faculdade de desfazer o que fizemos e de controlar, pelo menos parcialmente, os processos que desencadeamos, seríamos vítimas de uma necessidade automática, [...] característica proeminente dos processos naturais (ARENDRT, 2014a, p. 306, grifo nosso).

Diante de tanta incerteza (ilimitabilidade, irreversibilidade, imprevisibilidade), que é a marca fundamental da ação genuína – e essa só pode ser assim, trágica –, deverá haver uma contrapartida... De fato, a contrapartida fundamental não é outra que essa mesma “boa vontade” a que Arendt faz referência na passagem citada acima – além das instituições políticas republicanas – e que responde pelo nome de *responsabilidade*¹⁰². Aquele que promete torna-se responsável pelos efeitos imprevistos e imprevisíveis, e potencialmente infundáveis, do seu ato.

¹⁰² É nesse sentido que entendemos a anotação de Arendt de janeiro de 1956 no *Diário filosófico [Denktagebuch]*: “Toda moral fracassa logo que começamos a atuar. Por essa miséria inventam-se regras e padrões ‘éticos’. Quer-se limitar a ação. Mesmo assim, essas regras, posto que a princípio vêm de fora, nunca podem fazer outra coisa que limitar, nunca podem prescrever, e sempre a ação as quebrará uma e outra vez, as devassará e as ‘contravirá’” (ARENDRT, 2006a, p. 541). Alguns anos atrás, setembro de 1951, ela já havia escrito para si: “A lei que diz: se fazes isto e aquilo te acontecerá aquilo e aquilo; o contrato que estabelece: se cumpres isto e aquilo, eu cumprirei aquilo e aquilo, criam um marco de fiabilidade no imprevisível. Também os costumes fazem isso; e por este motivo a política e as constituições são tanto mais necessárias quanto menos podemos confiar nos costumes, e é assim particularmente nas épocas de ampliação do mundo, em que o choque dos costumes e das moralidades joga sobre todas elas o jeito do relativo” (idem, p. 122-123).

Com respeito a isso – escreve Arendt no *Diário filosófico [Denktagebuch]*, setembro de 1951 – é essencial que, em contraposição a Nietzsche, não nos representemos a nós mesmos nem às circunstâncias como “calculáveis”; A grandeza da promessa é que estabelece algo fiável precisamente no material do incalculável, ao que pertencemos nós mesmos. O essencial de toda moral deveria ser que somente as promessas têm vigência dentro de um mundo que a princípio deixa-se como “incalculável”, “irregular”, “não necessário”; dentro do mundo dos homens isso significa que fora da promessa não pode haver nenhum “moralismo”, que o espontâneo só pode encontrar seus limites na promessa, e que, por outra parte, esse limite tem que ser absoluto (ARENDDT, 2006a, p. 131).

É claro nessa passagem o anelo de Hannah Arendt por colocar a transcendência na imanência. Correlativo a isso, e por esses mesmos efeitos indefinidos, que podem inibir ou paralisar o futuro, o agente deve contar também com a possibilidade responsável do perdão dos outros. Enquanto para Nietzsche (1998, p. 66) “algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre interpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, e transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior”, Arendt sublinha a mundanidade da promessa, libera o eu nietzschiano do seu recolhimento e lhe dá direção e racionalidade.

Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel termina o capítulo VI, “O Espírito” da mesma forma que Arendt dá fim ao seu sobre a ação em *A condição humana*, reflexionando sobre o ato de perdoar e sua relação com o agente. Hegel coloca a ênfase na retrospectividade do ato intencional, ligando-o a motivações e consequências, diferente de Arendt, que vincula a ação à sua incondicionalidade e imprevisibilidade. Não obstante, para ambos o perdão é um dos modos que a ação possui para mitigar suas próprias frustrações, preservando a pluralidade dos agentes na forma de um *reconhecimento* (cfr. SPEIGHT, 2002, p. 530). Esse reconhecimento do que está envolvido numa ação por parte de um agente é o que em essência significa o perdão para Hegel. O momento do perdão se dá nele na reconciliação entre essas duas figuras dignas e honestas que o filósofo chama de “belas almas”. Uma consciência judiciosa que se afasta da impureza da ação ao passo que critica na outra seu ato culpável. Por sua vez, a segunda acomete a primeira pelo seu atrevimento culposo ao julgar dessa forma algo que ela própria recusa: a ação. No §661 da *Fenomenologia...*, Hegel escreve:

O movimento dessa oposição é, em primeiro lugar, o estabelecimento formal da igualdade entre o que é o mal dentro de si, e o que ela declara. É preciso que venha à luz que ele é mau, e, desse modo, seu ser-aí se torne igual à essência: a *hipocrisia* deve ser *desmascarada*. Esse retorno à igualdade, da desigualdade presente na hipocrisia, já não ocorreu porque a hipocrisia – como se costuma dizer – demonstra seu respeito pelo dever e pela virtude, justamente ao tomar-lhes a *aparência* e usá-la como máscara para sua

própria consciência, e não menos para a consciência alheia: nesse reconhecimento do oposto estariam contidas em si a igualdade e a concordância (HEGEL, 2002, p. 449-450, grifos no original).

Somente quando a consciência atuante confessa sua culpa e a consciência judiciosa oferece seu perdão é que a reconciliação chega a ter lugar. Conforme o §670,

o perdão, que concede à primeira [consciência], é a renúncia a si mesma – à sua essência *inefetiva*, a qual equipara a outra consciência que era o agir *efetivo*. [Agora] reconhece como bem o que era chamado mal, pela determinação que o agir recebia no pensamento; ou, melhor dito, abandona [tanto] essa diferença do pensamento determinado como seu juízo determinante *para-si-essente*, assim como a outra consciência abandona o determinar, *para-si-essente*, da ação. A palavra da reconciliação é o espírito *aí-essente*, que contempla o puro saber de si mesmo, como da essência *universal* em seu contrário, – no puro saber de si como *singularidade* absolutamente *essente* dentro de si: um recíproco reconhecer, que é o espírito *absoluto* (idem, p. 456, grifos no original).

Foi visto que os dois autores defendem posições diversas a respeito da forma em que o agente é associado à sua ação, porém, de acordo com Speight (cfr. 2002, p. 531), tanto para Arendt como para Hegel o perdão abre a possibilidade de restaurar a promessa de futuro contida em toda ação e de reconhecer sua perdurável pluralidade.

A faculdade da ação tem sua raiz ontológica no fato da natalidade, que é para Arendt o milagre salvador do mundo. Em paralelo, a ação é a única faculdade milagrosa [*miracle-working*] do homem, capaz de romper os automatismos naturais que determinariam a ruína da esfera dos assuntos humanos. Por esse caminho, é interessante constatar a comparação que Arendt estabelece entre as intuições crísticas sobre o poder do perdão e as socráticas a respeito das possibilidades do pensamento. Jesus reconheceu na fé a origem humana, e não divina, desse poder de operar milagres¹⁰³, enquanto Arendt mostra-se convencida de que só a plena experiência da capacidade para introduzir novos começos pode conferir ao mundo fé e esperança¹⁰⁴. De nossa parte, acreditamos que estas sejam outras formas de articular o vocábulo “confiança” – a palavra mais sagrada do vocabulário laico –, sem a qual nada é

¹⁰³ Arendt cita Marcos, 11, 25: “E quando vos puserdes em oração [...] perdoai [...] para que também o vosso Pai que está nos céus vos perdoe vossas transgressões” e Mateus 6, 14-15: “Porque se vós perdoardes aos homens as ofensas deles, também vosso pai celestial vos perdoará, mas se não perdoardes aos homens as transgressões deles, também vosso pai celestial não perdoará vossas transgressões” (cfr. ARENDT, 2014a, p. 299).

¹⁰⁴ Allen Speight chama a atenção para o fato de que tanto para Hegel como para Arendt, apesar da resistência contida nas suas respectivas filosofias da ação em relação a qualquer referência transcendental, é na sua forma de pensar o perdão que pode ser encontrado um elemento de transcendência. Para Arendt é a experiência cristã o que para Hegel é a abertura de uma possibilidade de um distanciamento especulativo no âmbito da ação em sua oposição ao juízo (cfr. SPEIGHT, 2002, p. 531).

possível no domínio livre dos assuntos humanos¹⁰⁵, pois “se a fatalidade fosse, de fato, a marca inalienável dos processos históricos, seria também igualmente verdadeiro que tudo o que é feito na história está arruinado” (ARENDDT, 2014a, p. 307).

3.5 Fragilidade: entre o agonismo performativo e o racionalismo comunicativo

Hannah Arendt reflexiona sobre o regime de igualdade na cidade-Estado grega, sem perder a consciência de que, ao mesmo tempo, “o próprio domínio público, a *pólis*, era permeado por um espírito acirradamente *agonístico*: cada homem tinha constantemente de se distinguir de todos os outros” (ARENDDT, 2014a, p. 50, grifo nosso). Ao mesmo tempo, vimos como, em Arendt, a verdadeira ação política é sempre uma *co-ação* e que nada de politicamente relevante pode surgir do individualismo – o isolamento de um indivíduo – ou das ideias e intervenções de um subjetivismo exacerbado. Neste ponto encontram-se dois tipos de exegese da obra arendtiana. Uma privilegia o aspecto agonístico, expressivo e performativo da sua teoria da ação, a outra o seu caráter intersubjetivo, comunicativo e deliberativo, tanto da ação como do discurso político. Desde a década de 1990, aqueles que se consideram como os representantes mais salientes desses dois tipos interpretativos são Dana Villa, acompanhado principalmente por Bonnie Honig, para o primeiro; e Seyla Benhabib, inspirada por Jürgen Habermas e acompanhada por Richard J. Bernstein, entre outros, para o segundo.

3.5.1 Agonismo e performatividade: Dana Villa e Bonnie Honig

Com Dana Villa, através do conceito de “alto modernismo” (*high modernism*) entendemos que Arendt abre vias para o pensamento político pós-moderno. Isso, deve ser dito claramente, não é exatamente o mesmo que aquilo que a maioria de comentadores e resenhistas têm sustentado – e que já virou um lugar-comum –, a saber: a identificação de Arendt por parte de Villa como uma “pensadora pós-moderna paradigmática” (NESBITT, 1997, p. 1) ou como “uma teórica ‘pós-moderna’ da política, *avant la lettre*” (DUARTE,

¹⁰⁵ No *Diário filosófico* [*Denktagebuch*], setembro de 1951, Arendt aponta: “Das três virtudes, a da fé é a mais pequena e a mais indispensável. Sem fé as relações humanas não poderiam durar nem um minuto em nenhum nível. A desconfiança completa é a absoluta falta de contato, do mesmo modo que a confiança completa é a mais completa das tolices. No fundo, a fé não é virtude alguma, posto que brota da referência recíproca dos homens entre si. A mera fé, ineludível para qualquer relação, pode corrigir-se sempre. [...] A política existe para garantir um mínimo de confiança” (ARENDDT, 2006a, p. 122). É interessante reparar em que, segundo se depreende dessa anotação, para Arendt a fé surge entre os homens, é uma experiência mundana que só depois pode ser dirigida a Deus, da mesma forma que para ela os estoicos nada saberiam da liberdade interior se antes não tivessem feito a experiência da liberdade exterior.

2000, p. 229). Sem negar a pertinência deste extremo, cabe notar que este não está sem problemas e que a postura de Villa considera nuances. Com efeito, Villa, através de uma análise da teoria da ação arendtiana, coloca a ênfase no seu caráter performativo e privilegia a influência de Nietzsche (por meio de Heidegger) em detrimento à de Aristóteles ou à de Kant. Nessa sequência, pode-se dizer que Villa interpreta Arendt através de um prisma estético, o que não é o mesmo que fazer de Arendt uma filósofa que, na esteira de Nietzsche, transformaria a política em estética. Ainda, Villa reconhece que a autora, com sua crítica ao platonismo político, não celebra a ação pela ação, *la politique pour la politique*, o fluxo pelo fluxo (cfr. VILLA, 1996, p. 43/150)¹⁰⁶. A convicção arendtiana de que no domínio político ser e aparência coincidem não obstaculiza para a insistência em uma estrutura ou instituição permanente do domínio público, pois “se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos, mas tem de transcender a duração da vida de homens mortais” (ARENDR, 2014, p. 67). O mínimo que se pode dizer em relação a essa passagem é que coloca limites a uma concepção *puramente* agonística da ação. Além do mais, não sobra lembrar que a leitura pós-moderna, idealista ou existencialista de um autor – a lista poderia continuar – não faz dele um autor pós-moderno, idealista ou existencialista. Conforme Villa (cfr. 1996, p. 81), a ênfase de Arendt na dimensão agonística da ação, inspirada na concepção da política prevalecente nas cidades-Estados gregas – que, seja dito *en passant*, a própria autora reconhece ser “altamente individualista” (ARENDR, 2014a, p. 242) –, deve ser lida junto à sua teoria do juízo político, a qual proporciona uma crítica vigorosa dos compromissos metafísicos e epistemêmicos adquiridos por Nietzsche na sua estetização da política, notadamente nas noções de vontade de poder e perspectivismo.

Segundo Arendt, a concepção do juízo na terceira crítica kantiana redefine a relação entre filosofia e política (a vida do espírito adquire um sentido político), fazendo de Kant o único pensador da tradição filosófica do Ocidente a dignificar a reflexão sobre os assuntos humanos. Arendt refere-se ao significado do termo *sensus communis*, definido por Kant no parágrafo 40 da *Crítica da faculdade do juízo* (KANT, 2010, p. 139-140, grifo no original) como

¹⁰⁶ “Arendt is extremely critical of the ‘Platonic’ tendencies of our tradition of political thought. This perspective, however, *does not lead her (as it does some postmoderns) to celebrate flux for the sake of flux.* [Arendt é extremamente crítica com as tendências ‘Platônicas’ da nossa tradição de pensamento político. Essa perspectiva, não obstante, *não a leva (como em alguns pós-modernos) a celebrar o fluxo por causa do fluxo*]” (VILLA, 1996, p. 150, grifo nosso). Villa repete praticamente o mesmo na resenha que escreveu do livro de Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Ver bibliografia.

uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (*a priori*) o modo de representação de qualquer *outro, como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo.

Esse “alargamento do espírito”, esse juízo chamado de *sensus communis* por Kant, não significa a garantia, mas sim a possibilidade de entendimento dos indivíduos no debate dos assuntos que a todos concernem. Em *A vida do espírito*, Arendt (2009a, p. 513) faz a seguinte observação:

O “alargamento do espírito” desempenha um papel crucial na terceira crítica de Kant. Ele é “alcançado ao compararmos nosso juízo real; e ao nos colocarmos no lugar de qualquer outro homem”. A faculdade que torna isso possível chama-se imaginação. O pensamento crítico somente é possível quando os pontos de vista dos outros estão abertos à inspeção. O pensamento crítico, portanto, sendo ainda uma atividade solitária, não exclui o de “todos os outros” por meio da imaginação, ele torna os outros presentes, movendo-se, assim, potencialmente, em um espaço que é público, aberto a todos os lados; em outras palavras, adota a posição do cidadão kantiano do mundo.

Arendt estabelece um paralelo entre a relação do ator e do espectador com a política e a do gênio e o gosto no que diz respeito à estética. Em ambos os casos, a capacidade de julgar pressupõe um espaço público compartilhado que faz possível o “jogo” da política e a criatividade artística. Assim, comenta Villa (*idem*), Arendt evita trocar a instrumentalização da ação platônico-aristotélica pela redução nietzschiana da ação na simples expressão de uma vontade de poder.¹⁰⁷

De acordo com a leitura de Villa, Hannah Arendt, através da desconstrução da filosofia ocidental efetuada por Heidegger, desenvolveu uma concepção ontológica da liberdade, assim como uma fenomenologia da ação política. A vontade de poder, expressada na ansiedade por dominar o mundo – e a natureza – através da técnica e do pensamento racionalista, levou os homens ao presente estado de alienação [*worldlessness*]. Para essa ontologia existencial da *vita activa* (trabalho, obra, ação), Arendt teria se apropriado da distinção heideggeriana entre a revelação, ou abertura, autêntica e inautêntica, própria e imprópria [*Eigentlichkeit/ Uneigentlichkeit*] e, gradativamente, afirmaria que a capacidade

¹⁰⁷ Duarte reconhece que “mesmo Dana Villa, que critica a interpretação de Seyla Benhabib atribuindo-lhe a intenção de ‘domesticar’ o caráter rebelde e individualista da ação política ao submetê-la ao procedimento, de inspiração habermasiana, da universalização dialógica de suas máximas a fim de encontrar-lhe os fundamentos morais, também acaba por admitir a existência de uma ‘tensão’ e mesmo de uma ‘contradição’ entre os modelos da ação como deliberação e como performance virtuosa” (DUARTE, 2000, p. 232).

humana para a ação clareia a liberdade ontológica assim como a experiência de um mundo compartilhado.

Arendt retoma esta distinção, espacializando-a ou externalizando-a de tal forma que a esfera pública – agora a arena da política agonista – é vista como o lugar adequado para o desvelamento autêntico, o reino em que o “Da” do *Dasein* é iluminado. A “Liberdade infundada” se manifesta na ação política, de uma forma que transforma o mundo em “um lar para o homem mortal” (*algo que nunca poderia ser para Heidegger*, o filósofo da *Unheimlichkeit* [estranheza, ou sensação de não estar em casa]) (VILLA, 1996, p. 130, grifo nosso).¹⁰⁸

Infelizmente, o grifo se faz necessário para todos aqueles que ainda só sabem ver em Arendt uma sombra de Heidegger, sendo que esta pensadora foi talvez a primeira e mais dura crítica do filósofo de Meßkirch, ao passo que sempre guardou um profundo – e às vezes inexplicável – respeito pelo seu mestre dos anos de Marburg.

Segundo Arendt, tanto Nietzsche como Heidegger (como já acontecera antes com Hegel ou com Marx) não conseguiram superar o paradigma produtivista da metafísica tradicional. Os dois deram as costas à *praxis*, transformando-a em uma *poiesis* estetizante, incapaz de dar resposta aos desafios da verdadeira política por contraposição à vontade de dominação e à governabilidade. Arendt, politizando as filosofias nietzschiana e heideggeriana, respectivamente, visou articular uma ideia de *praxis* que desse conta não só das necessidades dos tempos sombrios vividos na modernidade tardia do século XX, mas avisasse também para os seus ulteriores desdobramentos.

Apesar de tudo, a modernidade despreza – e essa é sua tragédia tal e como já apontamos quando tratamos da vitória do *animal laborans* – a suprema capacidade dos homens para iniciar e construir a novidade, em favor de uma inclinação pelo e para o controle global de caráter unidimensional e supressor da pluralidade. Villa identifica a dívida arendtiana em relação ao conceito heideggeriano de *Gestell* [dispositivo], por meio do qual Arendt analisaria o processo modernizador como um processo de alienação frente a frente com o mundo, no qual os automatismos tecnológicos fariam dos indivíduos seres escravizados por uma lógica robótica que suplantaria a vida ativa e mundana – pois o homem livre, ao mesmo tempo que constantemente está criando o mundo e humanizando-o, faz a experiência

¹⁰⁸ “Arendt takes up this distinction, spatializing or externalizing it in such a way that the public realm – now the arena of agonistic politics – is seen as the proper venue for authentic disclosedness, the realm in which the ‘Da’ of *Dasein* is illuminated. ‘Groundless freedom’ is made manifest in political action, in a way that transforms the world into ‘a home for mortal man’ (something it could never be for Heidegger, the philosopher of *Unheimlichkeit* [uncanniness, or the sense of not being at home])” (VILLA, 1996, p. 130).

dele. Desse modo, comportamentos uniformes teriam tomado o lugar da ação política, entendida como manifestação e atualização da liberdade humana, e regimes totalitários e administrações burocráticas – governos de ninguém – surgiriam como os paradigmas antipolíticos da modernidade. Mais uma vez Arendt estaria em claro desacordo com Heidegger e lhe daria a volta, pois de acordo com a transmissão de Villa (idem, p. 189) desde a perspectiva da *Gestell*, ou seja, daquilo que está por trás da tecnologia moderna,

todas as formas da atividade humana – atuar tanto quanto fabricar – aparecem como expressões da “vontade de querer”. Para Heidegger, a única “cura” para a moderna vontade-de-querer é a *Gelassenheit* [serenidade], deixar que os seres sejam (uma espécie de “vontade-de-não-querer”, tal como o coloca Arendt). A *praxis* não fornece nenhuma resposta para as patologias da modernidade; de fato, faz parte do problema.¹⁰⁹

Mesmo que qualifique a “fé na ação” de Arendt como um sinal “tanto de perda *quanto* de esperança”¹¹⁰, Villa desenha um quadro bastante pessimista da modernidade descrita pela autora, que poderia ser mais equilibrado se tivesse valorizado mais o papel do *initium* representado pela própria atividade política plural, o reconhecimento que Arendt sempre outorgou aos direitos individuais, ou ainda a possibilidade de apoderamento coletivo nos raros momentos revolucionários da história provedores da assim chamada felicidade pública.

A propósito do livro de Dana R. Villa *Arendt and Heidegger*, deve ser lembrado mais uma vez que a filosofia política de Hannah Arendt parte da sua revolta contra o totalitarismo e de sua necessidade, declarada em múltiplos ensaios e entrevistas, de compreender esse fenômeno contemporâneo, mas que não se circunscreve a ele. Da mesma forma que reduzir a obra de Arendt a um mero exercício antimodernista e nostálgico da *polis* grega é a tentação de alguns¹¹¹, encolher seu pensamento a um simples capítulo, arrogante e errado, da história hermenêutica dos regimes totalitários e da chamada “solução final” pode ser a tentação de tantos outros. Porém, isso redundaria na ignorância da prática totalidade de sua proposta político-filosófica. O texto de Villa é a prova de que é possível escrever sobre Arendt fazendo pouca, ou muito pouca, referência ao nazismo e ao stalinismo, deixando-os no entanto como ineludível e inesquecível pano de fundo, sem o qual nada se compreenderia. Esse é o risco e, como não poderia ser de outra maneira, é o fator que enfraquece o texto de Villa, o qual, por

¹⁰⁹ “Indeed, viewed from the perspective of *Gestell*, all forms of human activity – acting as well as making – appear as expressions of the ‘will to will’. For Heidegger, the only ‘cure’ for modernity’s will-to-will is *Gelassenheit*, letting beings be (a kind of ‘will-to-not-will’, as Arendt puts it). *Praxis* provides no response to the pathologies of modernity; rather it is part of the problem” (VILLA, 1996, p. 189).

¹¹⁰ “Both loss *and* hope” (VILLA, 1996, p. 270, grifo no original).

¹¹¹ Vide Kateb, 1984.

outro lado, cabe dizer que é extraordinariamente vigoroso. Jeffrey C. Isaac, em “Situating Hannah Arendt on Action and Politics” (cfr. 1993, p. 539), artigo que comenta outro da autoria de Dana Villa, “Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aestheticization of Political Theory” (1992), observa em uma nota algo que, sem mais problemas, também pode, e deve, ser referido a *Arendt and Heidegger*, a saber: anunciar a não-intenção de abordar o *corpus* arendtiano como um todo é uma tática para discutir somente e de modo isolado a parte preferida da obra da autora. A parte que parece ser mais conveniente. O que acontece geralmente, como dado mais escandaloso, é que se deixa a um lado *Origens do totalitarismo* além dos escritos sobre temática judaica, *Die verborgene Tradition* [A tradição oculta] e *The Jew as a Pariah* [O judeu como pária]. Dessa maneira, protela-se indefinidamente a discussão sobre o pensamento global de Hannah Arendt. Piora as coisas, no caso de Villa, o fato de isso não fazer com que ele deixe de reivindicar plausibilidade global para sua interpretação da teoria da ação arendtiana fazendo pouca, ou nula, referência ao *corpus* inteiro da autora (cfr. ISAAC, 1993, p. 539). Enfim, para Villa, no nosso contexto pós-moderno¹¹² – no qual o *animal laborans* reina por cima do *homo faber*, deturpa e margina o significado da ação política e faz impossível a existência de um domínio público genuíno –, a novidade e a radicalidade máxima do pensamento arendtiano estribaria em “destacar o agonismo acima do consenso, a resistência acima da docilidade, e as ‘causas perdidas’ do ‘espírito revolucionário’ acima da normalização política da democracia representativa” (VILLA, 1996, p. 270).

Bonnie Honig em *Political Theory and The Displacement of Politics* distingue entre dois tipos de filosofia política. A primeira estabiliza os sujeitos políticos, constrói consensos, mantém acordos e consolida comunidades e identidades. Honig lhe dá o nome de teoria política da virtude e identifica seus representantes mais importantes nas obras de Immanuel Kant, John Rawls e Michael Sandel. Segundo Honig, esse modelo está baseado em um “fenômeno misterioso: o deslocamento da política” (HONIG, 1993, p. 2). Sejam eles republicanos, liberais ou comunitaristas, esses pensadores coincidem na inibição da política entendida como regime de dissonância, resistência, conflito ou luta. Ao contrário, para esses filósofos, assegura Honig, a tarefa da teoria e da prática da política se reduziria à resolução de problemas institucionais e a liberar o sujeito moderno da instabilidade e do conflito político.

Frente ao modelo da virtude, Honig propõe outro paradigma que define a política em termos de dissonância, polêmica e dissenso, e chama a este “a política da *virtù*”, representada

¹¹² Discutir a legitimidade e conveniência desse termo [pós-moderno, pós-modernidade], além de levar-nos muito longe, não forma parte dos objetivos deste estudo.

por Friedrich Nietzsche, Hannah Arendt e, em menor medida, Maquiavel, cujas obras “procuram garantir a perpetuidade da disputa política” (idem, p. 3). Honig pensa as políticas da *virtù* serem mais democráticas por causa da liberdade que brindam ao desenvolvimento da subjetividade e da ação, enquanto que às da virtude confinam e adormecem o verdadeiro núcleo da política, qual seja, a promoção de opiniões e sensibilidades diversas e plurais que com frequência revelam-se irreconciliáveis. Assim, para a norte-americana, Nietzsche e Arendt oferecem uma perspectiva que celebra o conflito agonístico e que considera a política em termos administrativos como uma carga que submerge a participação na duplicidade ao mesmo tempo que pretende superá-la.

Honig realiza uma interpretação estetizante da teoria da ação política arendtiana que, semelhante à de Villa, privilegia o seu viés performativo, cujos riscos devem equilibrar-se através de uma noção de autoridade que preserve, estimule e aumente a transitabilidade no domínio público. Em Arendt, segundo o relato de Honig, essa noção de autoridade está mais bem representada na tradição do republicanismo cívico.

Para Honig e Villa, a ação pensada por Arendt tem mais a ver com um *ethos* público existencial e estético que com o modelo comunicativo proposto por Habermas ou o deliberativo e racional, de conotações morais, sugerido por Benhabib.

3.5.2 Ação comunicativa e deliberação racional: Jürgen Habermas e Seyla Benhabib

Quando Jürgen Habermas, nas primeiras páginas do seu artigo sobre o conceito arendtiano de poder¹¹³, qualifica a empresa intelectual realizada por Hannah Arendt em *A condição humana* de “antropologia da ação linguística”, sabemos que estamos lidando com uma apropriação, um exercício legítimo. Habermas reiterou em mais de uma ocasião que *A condição humana* é o livro de teoria política mais importante de Arendt, mesmo que a descrição que o filósofo faz dele, sem ser incorreta, fica curta¹¹⁴. O leitor destas páginas já é testemunha disso. Porém, quando ao final do seu texto manifesta que a autora “retrocede [...] à tradição do direito natural” a surpresa é maiúscula e sabemos que estamos diante de um erro não já de interpretação, mas de compreensão, que resulta em algo muito estranho em se tratando de um dos filósofos mais importantes e influentes da segunda metade do século XX.

¹¹³ “O conceito de poder em Hannah Arendt”. Usamos a versão espanhola do texto referida na bibliografia, com tradução de Manuel Jiménez Redondo.

¹¹⁴ Não deixa de ser interessante para nós que Jürgen Habermas compare *A condição humana* de Hannah Arendt com a já citada obra de Arnold Gehlen, *O homem, sua natureza e seu lugar no mundo*, que Habermas rotula de “antropologia racional com respeito a fins” (HABERMAS, 1979, p. 209).

Habermas usa palavras estranhas ao vocabulário arendtiano, como por exemplo “convicção”, de sorte que “uma noção de poder derivada da ação conjunta se transforma, subrepticiamente, no ‘poder das convicções comuns produzidas comunicativamente’”¹¹⁵ (DUARTE, 2000, p. 230). Outros dois exemplos, “consenso” e “validade racional”. Como já apontado por Gerard Heather e Matthew Stolz (cfr. 1979, p. 4), a pretensão de uma validade racional imanente no processo de fala só faz sentido no universo filosófico habermasiano. Como já apontamos na introdução, Arendt não foi uma pensadora racionalista, isto é, não pensava que a razão bastasse para encontrar hipotéticas soluções aos problemas de índole ética ou política, ou que os problemas advindos por causa da pluralidade tivessem que ser enfrentados com o propósito de torná-la menos viva. Assim, a seguinte passagem comenta a própria obra do filósofo alemão, mas não a da pensadora da política, a saber:

O entendimento daqueles que deliberam para atuar em comum – [...] –, significa poder na medida em que descansa sobre convicções, isto é, sobre essa peculiar coação não coativa com que se impõem as ideias. [...] A resistência a um consenso obtido em uma comunicação livre de coações tem sua medida não neste ou naquele acontecimento, mas na pretensão de validade racional que é imanente à fala (HABERMAS, 1975, p. 207).

Complementa a amostra anterior a insistência de Habermas em aplicar erroneamente o seu modelo de “comunicação não distorcida” à teoria da ação e do discurso arendtiano, cujo reconhecimento da fragilidade e da ilimitabilidade tanto do discurso quanto da ação política, e a procura pela sua relativa mitigação na promessa, no perdão e nas instituições republicanas¹¹⁶, desmentem rotundamente a afirmação segundo a qual “Hannah Arendt insiste em que um espaço público político só pode gerar poder legítimo na medida em que seja expressão das estruturas de uma comunicação não distorcida” (idem, p. 210).

Segundo Margaret Canovan, o que acontece com Habermas em relação a Arendt é que ele traduz os conceitos dela à sua própria terminologia, aplica-os a sua teoria, mas quando percebe que as conclusões dela não são as mesmas que as dele, acusa-a de inconseqüência a respeito de sua própria teoria, isto é, Arendt não tiraria as consequências da teoria que ela mesma construiu¹¹⁷. Daí resulta uma fotografia caricata da pensadora judia alemã.

¹¹⁵ Cfr. HABERMAS, 1975, p. 208.

¹¹⁶ “Entre pessoas que compartilham um mesmo mundo de instituições, a convicção unânime não é necessária para o acordo prático” [Among people who share a common world of institutions, unanimous conviction is not necessary for practical agreement]” (CANOVAN, 1983, p. 112).

¹¹⁷ “What Habermas does is to translate Arendt’s concepts into his own terminology, read his own theory into them, and then, when forced to recognize that her conclusions are different from his, accuse her of failing to realize the implications of her own theory” (CANOVAN, 1983, p. 107).

Tudo isso não obstaculiza que em Habermas se possam encontrar intuições valiosas a respeito de Arendt. Ao tratar o fato de o regime totalitário nazista ter se erguido sobre uma democracia de massa, Habermas destaca Arendt como uma crítica vigorosa do privatismo instaurado nas sociedades modernas, pois,

enquanto os representantes da teoria da dominação democrática das elites (seguindo a de Schumpeter) elogiam ao governo representativo e aos partidos pela estranha canalização que impõem à participação política de uma população despolitizada, é precisamente nisso onde Hannah Arendt enxerga o perigo. A mediatização da população por administrações públicas altamente burocratizadas, por partidos, associações e parlamentos, complementa e assegura as formas de vida privatistas que, vistas as coisas da perspectiva da psicologia social, são as que tornam possível uma mobilização do apolítico, ou seja, as que fazem possível a dominação totalitária (HABERMAS, 1975, p. 211-212).

Por outro lado, Habermas, à sua maneira, veicula críticas já conhecidas contra Arendt – sendo ele um dos primeiros a fazê-las – que, mesmo sendo revisáveis, não deixam de ser oportunas e imprescindíveis. Segundo o autor da *Teoria da ação comunicativa*, Arendt equipara a estratégia política com a instrumentalidade e é vítima de um conceito de política inaplicável às situações modernas:

baste sublinhar a peculiar perspectiva pela qual se deixa guiar Hannah Arendt: um estado desonerado do tratamento administrativo das questões sociais; uma política purificada das questões de política social; uma institucionalização da liberdade pública, independente da organização do bem-estar; uma formação radical e democrática da vontade coletiva que se imobiliza diante da repressão social – isso já não é um caminho praticável por *nenhuma* sociedade moderna (HABERMAS, 1975, p. 215, grifo no original).

Na esteira do pensador alemão, em breve veremos como Seyla Benhabib tece críticas muito parecidas à autora, embora reconheça que na própria obra arendtiana pode-se encontrar o germe para fortalecer uma teoria política que atenda às demandas de justiça social próprias das sociedades modernas.

A diferença fundamental entre Habermas e Arendt estriba em que a segunda não compartilha a crença do primeiro na possibilidade de um consenso racional sobre questões políticas. Do pensamento político de Hannah Arendt desprende-se a firmeza em relação à possibilidade de assentar juízos e opiniões sólidas através da discussão livre entre indivíduos razoáveis que chegam com perspectivas diferentes, mas não um interesse extraordinário pela comunicação e o consenso racional em questões políticas. Muito menos “convicções comuns”, sobre as quais ela fez a crítica no seu livro sobre o totalitarismo. Da obra desta

autora se desprende que, entre pessoas que compartilham um mundo comum, com suas instituições e suas regras, convicções comuns não são necessárias para chegar a acordos. Canovan comenta este ponto, sustentando que

as pessoas livres não partilham convicções comuns ou têm uma “vontade comum”: talvez em alguma situação ideal de fala eles possam chegar a isso, mas elas certamente não chegariam a isso em qualquer prática política concebível. O que eles podem partilhar não são convicções idênticas no interior de suas mentes individuais, mas um mundo comum de instituições exteriores a elas, sustentadas por suas ações (CANOVAN, 1983, p. 111-112, apud CORREIA, 2014, p. 171).

O corolário que Habermas faz decorrer da diferença entre ela e ele é que Arendt está presa em um conceito já superado de saber teórico que lhe impede conceber o entendimento sobre questões práticas como formação de uma vontade racional (cfr. HABERMAS, 1975, p. 221). Mas o certo, como observa Adriano Correia (2014, p. 167-168), é que “a oposição à qual ela se refere não é, [...], entre teoria e prática, mas entre a verdade filosófica de matriz metafísica e o caráter incontornavelmente perspectivo de toda opinião que circula no âmbito político”.

Se o poder antipolítico foi a preocupação de Arendt quando reflexionou sobre os regimes totalitários, aquele poder que não tem mais razão que a própria expansão, a partir de *A condição humana* sua inquietude se voltará para o poder que surge da fala e da ação dos homens em conjunto, ou seja, o poder político. Habermas o chama de “poder comunicativo”. Trata-se do potencial de poder que ostenta uma cidadania que se preocupa pelos assuntos públicos, de forma que esse poder não pode ser uma possessão privada e aparece apenas quando os homens atuam conjuntamente. No desempenho do seu atuar juntos (*acting in concert*) os homens são, ou chegam a ser, iguais, pois não existe entre eles uma relação de domínio. Aqui, a iniciativa do indivíduo, um *primus inter pares*, não deságua no mudo exercício de processos automáticos. Nesse contexto, as palavras e os atos são inseparáveis, as primeiras não são vazias e os segundos não são violentamente mudos, as primeiras não estão feitas para tapar intenções, mas para desvelar a realidade, e os segundos não visam à destruição e a violência, mas ao estabelecimento e a consolidação de novas percepções, criando assim novas realidades. O poder político pensado por Arendt não se revela unicamente na fundação de novas instituições, mas também na libertação por parte da cidadania daqueles corpos políticos que se anquilosaram, que perderam toda legitimidade e que apenas se sustentam por meio da violência. Habermas coincide com Arendt em que só o potencial de poder que se constitui conjuntamente pode garantir a existência e a legitimidade

de uma ordem política, pois todas as instituições políticas são manifestações e materializações desse poder. Quando falta, decaem.

No curso do debate público sobre aquilo que afeta a todos, entram em cena as diferentes perspectivas dos numerosos cidadãos, primeiro desde ângulos opostos, e depois, desde todos os ângulos. Assim iluminada, a realidade não se deixa abstrair do espaço público em que aparece. A compreensão da realidade é sempre referida à presença daqueles que a contemplam desde suas diferentes perspectivas, pois “compreensão num estado de coisas político não significa outra coisa que ganhar e ter presente a maior visão geral das possíveis posições e pontos de vista, dos quais o estado de coisas pode ser visto e a partir dos quais pode ser julgado” (ARENDT, 2004b, p. 101). Aqui reside uma diferença importante entre Arendt e Habermas, que vincula o poder comunicativo a pretensões de validade argumentativa que devem garantir-lhe uma legitimidade independente de toda comunidade política concreta. Contrariamente, Arendt se preocupa pela aparição concreta, pelo fenômeno, e não pelo estado de coisas abstrato, mas isso não significa que de perspectivas diferentes não possam chegar acordos comuns. Do que se trata, para ela, é

da experiência de ninguém poder compreender por si, de maneira adequada, tudo que é objetivo em sua plenitude, porque a coisa só se mostra e se manifesta numa perspectiva, adequada e inerente à sua posição no mundo. Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é ‘realmente’, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falarem *sobre* ele e trocarem suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados (idem, 59-60, grifo no original).

Para Habermas, não obstante, a política não pode ser reduzida ao debate e à ação em comum. Outrossim, a política tampouco pode ser igualada a fenômenos de concorrência pelo poder sem preocupar-se nem ocupar-se de *como* esse poder é gerado. Nesse sentido, tanto Habermas como, desde uma posição bem distinta, Lisa Disch (cfr. 1996, p. 41), reparam na falta de uma descrição e explanação do processo de fala e ação conjunta em *A condição humana*. Sem isso, é impossível diferenciar entre um consenso forjado através da compulsão ideológica e aquele acordo ao qual se chegou por meio de um debate realmente livre e democrático. Disch (cfr. idem, p. 56) chega a considerar que, na ausência de uma explicação das prerrogativas necessárias para o debate político, o “domínio público” apresentado por Arendt é mais um conceito metafísico que um conceito político. Preocupada pelo caráter espontâneo e imprevisível da ação, que tem mais a ver com práxis de resistência que com as complexidades

das instituições da vida política (estado, partidos, ...), as quais praticamente despreza, Arendt descuida a organização e o planejamento necessários para a visibilidade e manutenção inclusive daquelas iniciativas que surgem de maneira mais direta e espontânea como, por exemplo, o sistema de conselhos. O verdadeiro problema que se coloca no mundo moderno é ver a diferença reconhecida como valor e não apenas como um simples desvio da norma. Ao contrário daquilo que Arendt defende com tanta insistência – que o poder surge quando os homens agem unidos –, Lisa Disch (cfr. 1996, p. 57) é muito feliz ao lembrar que nem todo indivíduo ou grupo tem a visibilidade pública garantida por pura espontaneidade, pois para que gere poder a ação deve ser pública, a publicidade da ação precisa de organização e a organização precisa de recursos, não somente humanos mas também materiais.

Quanto ao mais, e como já destacado, pensamos que alinhar Arendt na escola do direito natural, ou na do racionalismo, é colocá-la na mesma tradição que ela tanto criticou e rejeitou¹¹⁸. Nesse sentido, coincidimos de novo com Correia na denúncia do caráter injustificável da relação que, segundo Habermas, haveria em Arendt entre a capacidade da promessa e o jusnaturalismo, pois quando pensa na promessa como possibilidade redentora da imprevisibilidade da ação política “Arendt tem em vista o conceito romano de lei, consoante ao qual o papel da lei não é apenas o de circunscrever os limites da ação cidadã no domínio político, entre o lícito e o ilícito. Antes de tudo a razão de ser das leis é o estabelecimento de relações, acordos, compromissos” (idem, p. 168-169). Ademais, a conjunção entre a teoria e a prática, de que Habermas diz sentir tanta falta na obra de Hannah Arendt, encontra-se nesse discurso ilimitado e ilimitável, que a Teoria Crítica procurou suprir por normas transcendentais, as do racionalismo clássico, no caso de Herbert Marcuse, ou na “comunicação não distorcida” no caso habermasiano, ao preço de reduzir a política e a opinião a simples instrumentos da filosofia e da verdade. O problema da Escola de Frankfurt, asseguram Heather e Stolz (1979, p. 3), sempre foi a crença de que, em palavras do próprio Marcuse, “a prática segue a verdade, não vice-versa”. Dessa forma, essa linha de pensamento obvia a tragicidade insolúvel da ação humana.

Jürgen Habermas tem sido sempre suficientemente elegante para reconhecer em vários lugares a dívida que contraiu com Hannah Arendt, seja para o significado fundamental da distinção aristotélica entre *techne* e *praxis*, no seu livro precisamente intitulado *Teoria e*

¹¹⁸ Nesse sentido, Arendt convida no seu ensaio “Que é liberdade” a visitar a literatura, a poesia, o drama, a história, assim como os próprios textos políticos, para uma compreensão mais adequada do mundo clássico (cfr. HEATHER; STOLZ, 1979, p. 9).

praxis (HABERMAS, 1987, p. 50), ou para afirmar que “de Hannah Arendt aprendi por onde havia que começar uma teoria da ação comunicativa” (HABERMAS, 1975, p. 358), numa palestra na New School for Social Research em 1980. Porém, o grande filósofo da segunda metade do século XX não se atreveu a tirar as últimas consequências das lições do pensamento político de Hannah Arendt.

The Reluctant Modernism of Hannah Arendt, de Seyla Benhabib é um dos estudos mais originais sobre a obra dessa autora, porquanto inicia sua investigação no lugar mais inesperado, e geralmente mais ignorado pela tradição exegética, a saber, a biografia que Arendt escreveu da *salonière* berlinesa Rahel Varnhagen, uma judia alemã do século XVIII, conhecida pelas reuniões sociais e intelectuais que organizava no salão da sua casa e pela correspondência que mantinha com outras figuras de renome sobre os mais diversos temas. *Rahel Varnhagen: a vida de uma judia alemã na época do romantismo*, primeiro livro de Arendt (logo, anterior a *Origens do totalitarismo*), foi escrito na década de 1930, mas publicado só em 1958, em mais de um aspecto traça paralelos escondidos com a biografia da própria autora. A partir daqui, Benhabib faz uma leitura da obra arendtiana através do seu contexto histórico e político, colocando o acento no judaísmo e na sua condição de mulher. Do *salon* da Varnhagen, Benhabib extrai uma nova e inesperada definição de domínio público, no qual a intersubjetividade, a interação e a cooperação – valores maiormente associados à sensibilidade feminina – confrontam-se com o modelo individualista e agonístico – valores que tradicionalmente são associados à masculinidade – exposto por Dana Villa.

Isto é precisamente o que o salão de Rahel Varnhagen foi: um espaço de sociabilidade no qual o desejo individual pela diferença e a distinção podia assumir uma realidade intersubjetiva. Esse espaço de sociabilidade, do qual os salões são só um exemplo, aponta para uma dimensão do relato genealógico arendtiano da ascensão do social que está completamente ausente em *A condição humana*. [...] De acordo com essa genealogia alternativa, a modernidade não pode ser simplesmente identificada com a propagação das relações de troca de mercadorias e o crescimento da economia capitalista; nem pode a modernidade ser reduzida unicamente à expansão da sociedade de massas (BENHABIB, 2003, p. 29).¹¹⁹

Esse enfoque é alvo da crítica do próprio Dana Villa (1998, p. 818) na resenha que escreveu sobre o livro, aduzindo que os salões eram “espaços quase tão excludentes quanto a

¹¹⁹ “This is precisely what Rahel Varnhagen’s salon was: a space of sociability in which the individual desire for difference and distinctness could assume an intersubjective reality. This space of sociability, of which the salons are only one instance, points to a dimension in Arendt’s genealogical account of the rise of the social that is wholly missing in *The Human Condition*. [...] According to this alternative genealogy, modernity cannot simply be identified with the spread of commodity exchange relations and the growth of a capitalist economy; nor can modernity be reduced to the spread of mass society alone” (BENHABIB, 2003, p. 29).

assembleia ateniense”. Não obstante, com o mesmo critério poder-se-ia reprovar Arendt – e tantos outros – por tomar a *pólis* grega como referência, um lugar unicamente masculino, de homens proprietários de outros homens no contexto de uma sociedade na qual a mulher era pouco mais que um animal de carga. Lugar onde escravos, trabalhadores, estrangeiros e residentes sem cidadania faziam possível a liberdade para a política que outros, e poucos, desfrutavam. Apesar disso, para Benhabib, mesmo existindo em Arendt um louvor do espaço político agonista grego, seria um erro ler a autora primordialmente como pensadora nostálgica de uma *pólis* idealizada. Arendt, reconhece Benhabib, dedicou tanto espaço a pensar os dilemas e perspectivas da política na modernidade como ao declive do seu espaço público. Todavia, Benhabib, criticando Arendt de forma pertinente, lembra que o advento do social na era moderna foi acompanhado pela emancipação desses grupos antes marginalizados e pela sua inserção na vida pública. No ensaio “Modelos de espaço público: Hannah Arendt, a tradição liberal e Jürgen Habermas”, Benhabib faz questão de recuperar o contexto que o domínio público tinha na reflexão arendtiana sobre o totalitarismo, em contraste com o que domina em *A condição humana*, e distingue entre o ponto de vista agonista e a visão associativa do domínio público ao qual estamos nos referindo neste capítulo. No primeiro, o âmbito público representa o espaço de aparências no qual a grandeza moral e política se mostram e se compartilham, um espaço competitivo no qual os homens buscam reconhecimento e uma garantia contra a futilidade e o passo dos assuntos humanos. Já a visão associativa coloca em relevância o atuar junto e em concerto dos homens, pois nesse modelo o domínio público é o espaço onde a liberdade pode aparecer. Benhabib identifica uma correspondência entre os modelos agonista e associativo com a experiência grega e a experiência moderna da política, respectivamente. Assim, explica ela, o espaço agonal da *pólis* foi possível graças a uma comunidade moralmente homogênea e politicamente igualitária, mas exclusiva. Já para os modernos o domínio público é essencialmente poroso, sem o acesso nem a agenda previamente definidos por critérios de homogeneidade moral e política. Depois das revoluções francesa e norte-americana, frisa Benhabib, o domínio público se amplia, de modo que

a emancipação dos trabalhadores tornou as relações de propriedade numa questão pública-política; a emancipação das mulheres tem significado que a família e a denominada esfera privada se tornem questões políticas; a obtenção de direitos alcançada por povos não brancos e não cristãos tem colocado no debate público questões culturais da autorrepresentação e outras representações coletivas. [...] Quando a liberdade emerge da ação em concerto, não pode haver temário que *predefina* o tema da conversa pública. A luta a respeito do que se inclui no temário público é em si mesma uma luta

pela justiça e pela liberdade. A distinção entre o “social” e o “político” não tem sentido no mundo moderno, não porque toda a política tornou-se administração e porque a economia converteu-se na quintessência do “público” como pensava Hannah Arendt, mas primordialmente porque a luta por fazer que algo seja público é uma luta pela justiça (BENHABIB, 2006, p. 110-111, grifo no original).

Benhabib critica as distinções rígidas que o leitor encontra em *A condição humana* e detecta em Arendt uma espécie de “essencialismo fenomenológico” (idem, p. 111) que, sem embargo, admite, o modelo associativo apresentado e desenvolvido pela própria Arendt – não substantivo mas processual – supera. Dessa forma, segundo Benhabib, as distinções entre o social e o político, e as diferenças entre o trabalho, a obra e a ação perdem tanta relevância.

Ainda, no mesmo ensaio, Benhabib não só leva em consideração como defende o outro modelo agonístico presente na filosofia arendtiana ao confrontá-lo ao princípio da neutralidade liberal dialógica, levantado por Bruce Ackerman. Esse princípio, também chamado de abstenção conversacional, não pode ser justamente tomado por moralmente neutro, argúi Benhabib, porque tira do domínio público e relega ao âmbito privado certas preocupações que alguns prefeririam que não vissem a luz do debate político, como o aborto, a pornografia ou a violência doméstica, para limitarmos aos exemplos que enumera essa autora. Dessa maneira, se imporia uma epistemologia questionável de separação estrita entre o público e o privado que “não só careceria da dimensão agonista da política, em termos arendtianos, mas talvez, e isso seria mais grave, restringiria o alcance da conversação pública de um modo que seria antagônico com os interesses dos grupos oprimidos” (idem, p. 118). Benhabib sustenta que todas as lutas contra a opressão no mundo moderno começam pela reavaliação daquilo que anteriormente foi considerado privado e questões não políticas como assuntos de interesse público e de justiça. A autora cita o movimento feminista, o movimento pela paz e os movimentos ecologistas, entre outros, como espaços de poder que seguem essa lógica de legitimação discursiva. “No modelo liberal de neutralidade – assegura Benhabib (idem) – há pouco lugar para pensar sobre a lógica dessas lutas e movimentos sociais. Em termos arendtianos, o liberalismo solapa a dimensão ‘agonista’ da vida política pública” (idem).

Voltando ao livro *The Reluctant Modernism...*, apoiando-se na leitura de *Origens do totalitarismo*, Benhabib reflexiona sobre a tensão existente entre a igualdade política e as diferenças de ordem sociocultural, genérica, étnica ou religiosa. Segundo ela, Arendt, orientada por Montesquieu, teria proposto soluções por via de um modelo associativo do

domínio público que atacariam tanto as tiranias ditadas pela maioria como seu correlato, o conformismo.

Apesar de que em condições de individualismo democrático a vida associativa pode atrofiar-se e perder relevância, nunca pode desaparecer completamente enquanto um mínimo de liberdade política seja garantida. O totalitarismo, no entanto, não procura eliminar o individualismo mas a individualidade como tal; o totalitarismo procura não só destruir associações como também aprisiona todos nas “paixões frígidas do coração”. Em suas reflexões sobre a solidão das massas sob regimes totalitários, Arendt aplicou [...] intuições toquevillianas. Ao fazê-lo, afastou-se de Heidegger e aproximou-se de uma sociologia política associativa de fundamentos mais empíricos (BENHABIB, 2003, p. 71).¹²⁰

De acordo com Seyla Benhabib, “Arendt trata os seres humanos como membros de uma mesma espécie natural, para a qual a vida na terra está dada sob certas condições, a saber, aquelas da natalidade, pluralidade, trabalho, obra e ação” (BENHABIB, 2003, p. 195). Benhabib assegura que “essa ‘antropologia filosófica’ procede em base a um nível de abstração que trata todas as formas de diferenciação cultural, social e histórica entre os humanos como irrelevantes quando medidas em relação aos ‘fundamentos’ de sua condição” (idem)¹²¹. A tese que Benhabib quer traspasar ao seu leitor é que em Arendt se encontra um “universalismo antropológico”, isto é, uma ideia universal do homem, refletida principalmente em *A condição humana*. Na prática, não vemos como essa condição à qual se refere Benhabib, cujos “fundamentos” relativizam tudo o que cai embaixo deles, saberia se diferenciar de uma natureza humana essencial e determinista, sendo que Arendt (2014a, p. 10-11) esclareceu que “além das condições sob as quais a vida é dada ao homem na Terra e, em parte, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições, produzidas por eles mesmos, que, a despeito de sua origem humana e de sua variabilidade, possuem o mesmo poder condicionante das coisas naturais”. Ademais, na obra de Arendt não só encontramos uma preocupação pela igualdade política e jurídica, mas o reconhecimento da diferença entre

¹²⁰ “Although under conditions of democratic individualism, associational life can atrophy and lose relevance, it can never quite disappear as long as some modicum of political freedom is guaranteed. Totalitarianism, however, seeks to eliminate not individualism but individuality as such; totalitarianism seeks not only to destroy associations, but it also imprisons all in the ‘frigid passions of the heart’. In her reflections on the loneliness of the masses under totalitarian regimes, Arendt applied these toquevillian insights. In doing so, she departed from Heidegger and moved toward a more empirically grounded political sociology of associations” (BENHABIB, 2003, p. 71).

¹²¹ “*The Human Condition* treats human beings as members of the same natural species, to whom life on earth is given under certain conditions, namely, those of natality, plurality, labor, work and action. This philosophical anthropology proceeds from a level of abstraction that treats all forms of cultural, social, and historical differentiation among humans as irrelevant when measured up against the ‘fundamentals’ of their condition” (BENHABIB, 2003, p. 195).

homens e culturas. Benhabib complementa a primeira parte de sua tese com uma segunda, que é a que dá título ao livro, e que sua autora expressa do seguinte modo:

Hannah Arendt foi uma modernista relutante, mas uma modernista no entanto, que comemorou a declaração universal dos direitos do homem e do cidadão; que tinha como certo que as mulheres tinham direito aos mesmos direitos políticos e cívicos que os dos homens; que denunciou aventuras imperialistas no Egito, África do Sul, e na Palestina; que não mediu suas palavras em sua crítica da burguesia e do capitalismo, ou na sua condenação dos movimentos nacionalistas modernos. Além disso, Arendt comemorou a tradição revolucionária, que ela comparou a uma *fata morgana* que aparece e desaparece em momentos inesperados da história (BENHABIB, 2003, p. 138-139).¹²²

Segundo Benhabib, a prioridade que Dana Villa outorga ao agonismo, cuja importância ela não ignora nem despreza, coloca Arendt sob a égide de Nietzsche e subestima aquilo que para ela é a maior contribuição da autora às filosofias da ação do século XX, qual seja, a descoberta fundamental da ligação entre ação, narração e interpretação. Benhabib (cfr. 2003, p. 197-198) sustenta que se não se posiciona a ação dentro do contexto da natalidade e da pluralidade o acesso ao pensamento arendtiano vê-se truncado, pois ela não foi só uma pensadora da ação, mas também da cultura e das instituições, das identidades coletivas e individuais, tendências históricas e possibilidades futuras. A leitura de Villa, de acordo com Benhabib, perde a persistência da tensão central no pensamento da autora entre o seu universalismo político e moral, através das análises dos fatos históricos mais relevantes do século XX, e a sua lealdade ao ethos filosófico do pensamento grego, transmitido por Heidegger durante as lições a que ela assistiu entre 1924 e 1925. Em suma, é isso, segundo Seyla Benhabib, o que faz de Hannah Arendt uma “modernista relutante”.

3.5.3 Fragilidade da ação e ceticismo trágico

Entre os extremos de uma verdade objetiva e filosófica, alcançada através do debate deliberativo (em uma mais do que duvidosa situação ideal de diálogo), e de um subjetivismo implícito em um agonismo individualista explícito, repousa a posição arendtiana no que tange à ação política. O apartado número 26 do livro *A condição humana*, situado no capítulo V, dedicado à ação, intitula-se “a fragilidade dos assuntos humanos”. Esse título não é nem um

¹²² “Hannah Arendt was a reluctant modernist, but a modernist nonetheless, who celebrated the universal declaration of the rights of man and citizen; who took it for granted that women were entitled to the same political and civic rights as men; who denounced imperialist ventures in Egypt, South Africa, and Palestine; who did not mince her words in her critique of the bourgeoisie and of capitalism, or in her condemnation of modern nationalist movements. Furthermore, Arendt celebrated the revolutionary tradition, which she likened to a *fata morgana* that appears and disappears at unexpected moments in history” (BENHABIB, 2003, p. 138-139).

aviso, nem uma capitulação. Um aviso para o controle de algo que precisa urgentemente de um fundamento ou uma capitulação diante de uma realidade que sai dos limites do controlável. Quando Hannah Arendt, ao abordar a ação ou, mais geralmente, o domínio dos assuntos humanos (a política, em suma), usa a palavra *frágil* – em qualquer uma das suas frases, em qualquer um dos seus livros –, sempre o faz não só como uma constatação, mas, principalmente, como uma sanção. Arendt foi sem dúvida alguma a primeira, e talvez a única, pensadora da política no século XX que assumiu jubilosamente a fragilidade do assunto que estava tratando, entendendo novamente por fragilidade não unicamente a falta de um fundamento que deveria buscar-se em algum tipo de além, como o perigo da certeza de haver encontrado um.

Nas páginas finais do primeiro capítulo do seu livro póstumo, *A vida do espírito*, dedicado a “o pensar”, Hannah Arendt (2009a, p. 234) depõe: “juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje”. Nesse mesmo sentido, o comentário de Simona Forti sobre o caráter “pós-heideggeriano” do pensamento político de Arendt vai ao encontro da nossa interpretação geral:

Sair da metafísica, ou melhor, reconhecer o esgotamento da força das suas categorias e de suas distinções, significa também para Arendt voltar a pensar nesse originário que a “filosofia profissional” esqueceu; logo significa refletir sem o amparo da *theoria*, rompendo com qualquer atitude contemplativa, sobre *essa esfera dos assuntos humanos cuja contingência e “fragilidade” constitutivas são a condição de sua própria liberdade*. É esse o modo arendtiano de romper com a metafísica; é esse o modo através do qual Arendt tenta ir além de Heidegger (FORTI, 2001, p. 102, grifo nosso).¹²³

Se, tal como lembra Forti, o domínio dos assuntos humanos, e em particular a ação, são constitutivamente frágeis, por isso não se deve entender qualquer tipo de reconciliação, conformidade ou submissão a um destino inelutável. Acontece com o trágico da ação em Hannah Arendt o mesmo que com o absurdo da vida em Albert Camus: os dois são pontos de partida, não de chegada. As palavras que acompanham o trágico e o frágil na reflexão

¹²³ “Salir de la metafísica, o mejor dicho, reconocer el agotamiento de la fuerza de sus categorías y de sus distinciones, significa también para Arendt volver a pensar en ese originario que la ‘filosofía tradicional’ ha olvidado; significa pues reflexionar, sin el amparo de la *theoria*, rompiendo con cualquier actitud contemplativa, sobre esa esfera de los asuntos humanos, cuya contingencia y ‘fragilidad’ constitutivas son la condición de su misma libertad. Es éste el modo arendtiano de romper con la metafísica; es éste el modo a través del cual Arendt intenta ir más allá de Heidegger” (FORTI, 2001, p. 102).

arendtiana são “coragem”, que já vimos, e “responsabilidade”, exemplificada nas ações livres e redentoras da promessa e do perdão, porque a responsabilidade, assim como a solidariedade, só pode conjugar-se com a liberdade, pois do contrário tratar-se-ia de coação.

Certamente, a obra de Hannah Arendt está perpassada pela consciência da colonização de “o social” em todos os âmbitos da vida pública, pela consciência de que esse fator condiciona e minguia as possibilidades de efetivar o político com todo o seu potencial. Porém, isso não significa enterrar a política a benefício do marquetismo publicitário que se apoderou da “máquina dos partidos” (cfr. ARENDT, 2008b, p. 79), ou em favor de um economicismo tecnocrático sobre o qual ela já escrevera no injustamente esquecido “Imperialismo”, segundo capítulo de *Origens do totalitarismo*. A política é rara, surge entre os homens, aparece nesse intraespaço e se estabelece como relação, “por conseguinte, *não existe nenhuma substância política original*” (ARENDT, 2004b, p. 23, grifo nosso). Em vista disso,

o espaço da aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição formal do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas possíveis de organização do domínio público. Sua peculiaridade reside no fato de que, ao contrário dos espaços que são a obra de nossas mãos, não sobrevive à efetividade do movimento que lhe deu origem, mas desaparece não só com a dispersão dos homens – como no caso de grandes catástrofes que destroem o corpo político de um povo –, mas também com o desaparecimento ou suspensão das próprias atividades. Onde quer que as pessoas se reúnam, esse espaço existe potencialmente, mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre. A ascensão e a decadência de civilizações, o declínio e o desaparecimento de impérios poderosos e de grandes culturas sem o concurso de catástrofes externas – e, na maioria das vezes, essas “causas” externas são precedidas por uma degenerescência interna que é um convite ao desastre –, devem-se a essa peculiaridade do domínio público que, pelo fato de repousar, em última instância, na ação e no discurso, jamais perde inteiramente seu caráter potencial (ARENDT, 2014a, p. 249).

Como bem observa Jeffrey C. Isaac (cfr. 1993, p. 536), baseado na verdade dos fatos, Arendt forjou sua sensibilidade e seu pensamento políticos na resistência antinazista na qual ela mesma participou. Essa experiência induziu Arendt a pensar e a escrever sobre o nihilismo do mundo moderno, caracterizado pela quantidade ingente de pessoas sem teto, deslocadas e consideradas supérfluas – que é o termo que ela usava para significar *descartáveis*. Levou-a também a reflexionar sobre a guerra e a violência, sem esquecer que a invenção da bomba atômica marcou sua época com o perigo – ao qual já parecemos estar acostumados – de explodir o mundo, eliminar as espécies e pôr em risco a vida e o futuro do planeta. Essa experiência a persuadiu da importância da ameaça da *hubris*, a palavra grega que simboliza a

desmedida causada pela ilimitabilidade da ação humana e que no século XX manifestou-se nas manobras de líderes totalitários, mas também dos revolucionários que esqueceram da contingência e dos limites da potência das ações dos homens, empenhando assim a força dos seus mais nobres impulsos. O corolário quase inevitável dessa agenda intelectual foi a importância que Hannah Arendt outorgou à coragem dos movimentos de resistência que historicamente lutam contra a opressão e a desumanização, e tentam construir espaços públicos provisórios – esses, como sabemos, são sempre provisórios – que permitam empoderar os cidadãos para conseguir estabelecer as bases do novo, os alicerces de outra esperança. O mesmo esforço de análise que Arendt realizou sobre os elementos que alteraram a ordem econômica, social e política, e que finalmente cristalizaram no fenômeno totalitário de domínio total, serviu-lhe para localizar e convocar na sua escrita aquelas pessoas, ações, instituições e tradições políticas que apresentaram, e continuam apresentando no mundo contemporâneo, oposição aos desígnios do terror absoluto. Iniciativas que visam ao sustento das qualidades exigidas a uma existência civil e cívica. Arendt (2008c, p. 9) escreveu no prefácio a *Men in Dark Times* que

mesmo no tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e [...] tal iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra.

Arendt não só pensou em G. E. Lessing, Rosa Luxemburg, Angelo Giuseppe Roncalli, Isak Dinesen ou Bertolt Brecht, alguns dos nomes que formam os perfis que a autora desenhou nesse livro singular, mas em todos os obstáculos legítimos, políticos e legais que evitam constantemente que o processo de expropriação do poder político da cidadania atinja o ponto em que a vida se tornaria completamente insuportável. Nesse sentido, Arendt afirmou em uma entrevista de 1970, publicada ao final do seu livro *Crises da República*, que em 1968 “a União Soviética marchou sobre a Tchecoslováquia, não por causa do novo ‘modelo econômico’, mas por causa das reformas *políticas* ligadas a ele” (ARENDR, 2008b, p. 187, grifo no original). Ou, expressando seu ponto de vista – isto é, seu julgamento político sem o qual o pensamento resta mudo – sobre as revoltas juvenis da década de 1960, a autora coloca o foco no prazer político redescoberto por uma geração que provocou o cambaleio nos passos dos representantes da ordem estabelecida. À pergunta de Adelbert Reif, a propósito do seu estudo *Sobre a violência*, em relação ao movimento estudantil nos países ocidentais, Hannah

Arendt (2008b, p. 174-175, grifos nossos) dá uma longa resposta da qual extraímos o seguinte recorte que consideramos significativo:

Menosprezando todas as diferenças nacionais, que naturalmente são muito grandes, e levando em conta somente que se trata de um movimento global – algo que nunca aconteceu nesta forma antes – e considerando (a menos de objetivos, opiniões e doutrinas) o que realmente diferencia esta geração em todos os países das gerações anteriores, então a primeira coisa que me surpreende é sua determinação para agir, sua *alegria em agir*, e certeza de poder mudar as coisas pelos seus próprios esforços. Isto, naturalmente, é expresso de forma diferente em cada país, conforme suas situações políticas e tradições históricas, o que em outras palavras significa conforme seus diferentes talentos políticos. [...] Esta geração descobriu o que o século dezoito chamou de “felicidade pública”, o que significa que *quando o homem toma parte na vida pública abre para si uma dimensão da experiência humana que de outra forma lhe ficaria fechada* e que de uma certa maneira constitui parte da “felicidade” completa.

Como complemento a essa declaração genérica, e concentrada no contexto estritamente norte-americano – epítome de uma sociedade massificada na qual o apetite para a ação estaria supostamente erodido (cfr. HEATHER; STOLZ, 1979, p. 17) –, no ensaio *Desobediência civil*, de 1970, a autora salienta o poder dos indivíduos isolados reunidos para a ação,

pois os norte-americanos ainda encaram a associação como “o único meio que têm para agir”, e com razão. Os últimos anos mostraram, com as manifestações de massa em Washington organizadas quase sempre na hora, até que ponto inesperado as velhas tradições ainda estão vivas. Esta consideração de Tocqueville quase poderia ter sido escrita hoje: “Tão logo alguns dos habitantes dos Estados Unidos tenham acolhido uma opinião ou um sentimento que desejam promover no mundo”, ou tenham descoberto alguma falha que queiram corrigir, “procuram por assistência mútua e, uma vez que tenham se encontrado uns aos outros, associam-se. *A partir deste instante, não são mais homens isolados mas um poder visto ao longe*, cujas ações servem de exemplo e cuja linguagem é ouvida” (ARENDDT, 2008b, 84-85, grifo de Arendt).

Por velhas tradições cabe entender, por exemplo, a história *sui generis* dos judeus dinamarqueses, que Arendt refere no livro *Eichmann em Jerusalém*, no qual destaca o comportamento único do povo e do governo dinamarqueses, que a autora cita como exemplo do “enorme potencial de poder inerente à ação não violenta e à resistência a um oponente detentor de meios de violência vastamente superiores” (ARENDDT, 2009b, p. 189-190). Podemos entender também o exemplo dos homens e das mulheres da *Résistance française* durante o nazismo, sobre a qual Arendt escreve no prefácio a *Entre o passado e o futuro* que

conforme eles mesmos o entenderam, parece ter consistido como que de duas partes interconectadas: tinham descoberto que aquele que “aderira à Resistência, *encontrara* a si mesmo”, deixara de estar “à procura [de si

mesmo] desgovernadamente e com manifesta insatisfação”, não mais se suspeitara de “hipocrisia” e de ser “um ator da vida resmungão e desconfiado”, podendo permitir-se “desnudar-se”. Nessa nudez, despido de todas as máscaras tanto daquelas que a sociedade designa a seus membros como das que o indivíduo urde para si mesmo em suas reações psicológicas contra a sociedade, *eles haviam sido, pela primeira vez em suas vidas, visitados por uma visão da liberdade*; não, certamente, por terem reagido à tirania e a coisas piores – o que foi verdade para todo soldado dos Exércitos Aliados – mas *por se haverem tornado “contestadores”, por haverem assumido sobre seus próprios ombros a iniciativa e assim, sem sabê-lo ou mesmo percebê-lo, começado a criar entre si um espaço público onde a liberdade poderia aparecer* (ARENDT, 2007a, p. 29-30, grifo nosso).

Outros exemplos incluem a revolução americana na Filadélfia de 1776 ou a francesa do verão de 1789 em Paris, passando pela organização dos conselhos de bairro na revolução húngara de 1956 em Budapeste. Esse é o tesouro perdido da tradição revolucionária, cuja “herança não é precedida de nenhum testamento” – nas belas, e amargas, palavras do poeta René Char –, que inspirou e modelou o conceito de ação política teorizado por Hannah Arendt ao longo de sua vida.

Isso tem diversas consequências. (1) Questiona fortemente a existência de dois modelos de ação e de domínio público no pensamento da autora, um agonístico e outro deliberativo (*agon* contra *telos*) como se desprenderia da leitura comparada de alguns exegetas da obra arendtiana. De fato, Maurizio Passerin d’Entrèves (cfr. 1994, p. 10) faz a distinção entre um modelo de ação expressivo e outro comunicativo e, correlativamente, Seyla Benhabib (cfr. 2003, p. 125) sugere dois modelos de política, um agonístico ou heroico e outro democrático ou associativo. Parece, não obstante, que esse binômio não forma parte do já abundante catálogo de distinções conceituais efetuadas por Arendt, mas que aquilo que a preocupava verdadeiramente era mostrar que “a política é o âmbito da *responsabilidade*, do aparecer ante os demais” (BIRULÉS, 2007, p. 92-93, grifo nosso). Essa forma responsável de ver o domínio público e seus atores na teoria política arendtiana se ajusta à interpretação de Jeffrey C. Isaac (cfr. 1993, p. 538), segundo a qual a ação política pensada por Arendt é uma ação por vezes confusa, mas sempre consequente, isto é, que produz resultados. Nem esse sujeito autônomo e autolegisador associado a Kant e às ilusões do liberalismo idealista, desacreditado na teoria por Nietzsche e Heidegger e na prática pelas derivas heterônomas do século XX; nem esse instrumentalismo transformador usado por fascistas, marxistas e liberais, baseado no cinismo da ligação entre meios e fins (“não se faz uma omelete sem quebrar

ovos”¹²⁴); “nem totalmente discursiva nem totalmente performativa, nem uma síntese dessas duas”, a ação que Arendt pensa a partir dos dados empíricos é uma ação que traz consequências¹²⁵. (2) Baseados na experiência e na história, os exemplos de resistência e de ação política revolucionária não só questionam como esfacelam e arruinam o comentário infeliz e desavisado de Isaiah Berlin (1993, p. 112) segundo o qual a escrita de Arendt seria uma “corrente de associação metafísica livre [...] sem nexos lógicos nem vínculos racionais e imaginativos”. (3) Coloca em evidência a falta de fundamento crítico para a afirmação de que a modernidade vista por Hannah Arendt só reveste conotações melancólicas e derrotistas, dizimando as leituras pós-modernas mais extremas. (4) A fragilidade da ação política teorizada por Arendt é responsável e consequente, logo jubilosamente trágica.

A certa altura do segundo volume, dedicado a “o querer”, da sua última obra, *A vida do espírito*, Hannah Arendt (2009a, p. 343) observa que “para uma filosofia de total alienação do mundo, há muita verdade na frase extraordinária com que Camus começou seu primeiro livro¹²⁶: “*Il n’y a qu’un problème philosophique vraiment sérieux: c’est le suicide*”¹²⁷. Camus (2008, p. 20) pergunta-se pelo sentido da vida e se esta merece ser vivida, pois

um mundo que se pode explicar, mesmo com raciocínios errôneos, é um mundo familiar. Mas num universo repentinamente privado de ilusões e de luzes, pelo contrário, o homem se sente um estrangeiro. É um exílio sem solução, porque está privado das lembranças de uma pátria perdida ou da esperança de uma terra prometida. Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentimento do absurdo.

Para Camus, o reconhecimento do seu absurdo é o dado fundamental da vida humana, cuja falta de sentido, longe de ser desesperadora, é o símbolo incontestável de sua gratuidade. De modo que a vida não precisa de um sentido para ser vivida, mas ao contrário, cabe afirmar o sentido da vida na sua mesma falta de sentido. Contraditório, “o absurdo, por um lado, admite ser a vida o único bem necessário – rejeitando, assim, o suicídio e a esperança –, bem como, por outro, mantém o confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio do mundo; afirmando, nesse sentido, a vida como dispar” (AMITRANO, 2014, p. 35). Tanto em Camus como em Arendt, o absurdo e o trágico – sintomas de uma existência frágil – são

¹²⁴ “A ‘sabedoria’ dos provérbios realmente populares costuma ser o resultado cristalizado de uma longa linha de autêntica reflexão filosófica ou teológica” (ARENDR, 2008a, p. 301).

¹²⁵ Segundo Isaac, Arendt, ao reconhecer que toda ação tem consequências, que se encontra no mundo *entre* os homens, afetando e alterando o curso dos acontecimentos, coloca o acento no presente da ação e se protege dessa fé das ideologias modernas nas consequências futuras dos meios presentes. Trata-se de uma ação deliberativa, mas não puramente discursiva nem ingenuamente teleológica. É demonstrativa e frequentemente confusa, tal e como Arendt – ainda segundo Isaac – observa em numerosas ocasiões (cfr. ISAAC, 1993, p. 538).

¹²⁶ *Le Mythe de Sisyphe* [O mito de Sísifo].

¹²⁷ “Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio” (CAMUS, 2008, p. 17).

formas respectivas de um pensamento afirmativo, mas não resignado e muito menos niilista. O caso arendtiano de amor ao mundo é uma transposição do *amor fati* [amor à vida] nietzschiano. Assim, o trágico da ação humana não é que ela seja produtora do incerto (os homens não “produzem” ações). O pensamento trágico consiste em aprovar que essa ação seja lançada em um espaço e em um tempo sobre os quais não tem o domínio – logo, ação trágica –, mas que sempre caem no âmbito, na esfera, da realidade imanente, longe e oposta a uma transcendência da qual o pensamento arendtiano está desprovido. O dado fundamental que informa o caráter trágico do pensamento arendtiano se encontra já em *Origens do totalitarismo*, onde se lê: “O que as massas se recusam a compreender é a *fortuidade* de que a realidade é feita. [...] O *acaso* é o senhor supremo deste mundo e os seres humanos necessitam transformar constantemente as condições do caos e do acidente num padrão humano de relativa coerência” (ARENDDT, 2011, p. 401, grifo nosso). A mesma oposição que existe entre a necessidade e o acaso é a que há entre a justificação e a aprovação. Aprovar é negar que aquilo que existe deva ser justificado, posto que essa justificação é negadora em potência por não estar disposta a aprovar sem as condições da própria justificação. Daí o qualificativo de “jubiloso” desse modo trágico de pensar, pois não existe um sem o outro. Mas, nesse sentido, aprovar não significa comemorar a felicidade e a desgraça sem distinções e fazendo tábua rasa do sofrimento suportado por pessoas e grupos. O pensamento que afirma é aquele que não foge da realidade, que a reconhece na sua desmedida e na sua fragilidade, mas que também não se resigna a ela. Por isso podemos, e devemos, falar em responsabilidade ao escrever sobre Arendt, assumindo, com Wolfgang Heuer, que para essa pensadora,

a responsabilidade política não é uma categoria moral nem uma categoria republicana de um interesse prioritário acerca do bem comum, mas uma categoria existencial. Mesmo que Arendt confronte o espaço político com o acosmismo [rejeição do mundo], a ação política não é uma obrigação moral, como se fosse um sacrifício para o nascimento e manutenção do espaço político; ela é antes e acima de tudo uma atividade que nasce da espontaneidade e do deliciar-se na ação. Por isso, responsabilidade tem de ser compreendida como resposta existencial aos desafios do tempo, como o interesse pelo outro; como a abertura para mais além dos interesses privados, para os assuntos comuns num mundo comum, como uma ação que pressupõe a disposição para tolerar situações constrangedoras, porque somente a vida comum e pública parece, ao fim e ao cabo, valer a pena de ser vivida (HEUER, 2007, p. 107).

Tomemos de novo em consideração a desobediência civil, essa forma de ação política, eminentemente moderna, que ela vinculou ao seu pensar. Trata-se de ações públicas, que devem ser organizadas e que pedem aos seus participantes coragem suficiente para enfrentar

instituições oficiais com o risco de acabar presos. Essas ações são discursivas, mas não unicamente. Invocam símbolos, música, postura, denúncia, e colocam em destaque diferenças importantes de opinião (cfr. ISAAC, 1993, p. 538). Articulam uma mensagem e pedem apoio público para princípios de justiça ou para políticas públicas de um determinado tipo. Breve: a desobediência civil é agonística e deliberativa ao mesmo tempo, mas principalmente prática. É frágil, o que não desmerece sua solidez, pois a ação, mesmo se é desobediente – e precisamente por isso –, se insere num mundo de elementos interdependentes que já existia e que faz com que recomeçar de zero seja tão só uma ilusão vã.

Existe em Arendt, portanto, um reconhecimento inquestionável e inegociável do trágico, mas não uma acomodação cínica ao realismo político que, à maneira de Trasímaco em *A República* de Platão (338c), iguala a justiça à conveniência do mais forte. Isso ficou demonstrado na sua defesa do princípio cosmopolita do “direito a ter direitos”, que foi um chamado à comunidade internacional diante dos regimes que negavam direitos fundamentais a minorias e segmentos de sua população. Ou na sua repulsa de os julgamentos de Nuremberg incluírem os “crimes contra a humanidade” perpetrados pelos nazistas na velha categoria de crimes de guerra, pois isso levava implícita a total incompreensão por parte dos juízes da novidade com a qual se defrontavam (cfr. ARENDT, 2009c, p. 279). Na prática,

foi quando o regime nazista declarou que o povo alemão não só não estava disposto a ter judeus na Alemanha, mas desejava fazer todo o povo judeu desaparecer da face da Terra que passou a existir o novo crime, o crime contra a humanidade – no sentido de “crime contra o *status* humano”, ou contra a própria natureza da humanidade. A expulsão e o genocídio, embora sejam ambos crimes internacionais, devem ser distinguidos; o primeiro é crime contra as nações irmãs, enquanto o último é um ataque à diversidade humana enquanto tal, isto é, a uma característica do “*status* humano” sem a qual a simples palavra “humanidade” perde o sentido (ARENDT, 2009c, p. 291).

Outros exemplos de defesa de políticas de resistência e preocupação pelas minorias já foram citados nestas mesmas páginas há pouco. Em qualquer caso, pensar em base a uma responsabilidade política não é o mesmo que repartir soluções¹²⁸, visto que aquilo que constitui um pensamento trágico não é a afirmação do caráter inacessível das soluções, mas a afirmação do caráter absurdo da noção mesma de solução (cfr. ROSSET, 1976, p. 55).

¹²⁸ Quando insistimos em que a filosofia de Hannah Arendt não é normativa, queremos dizer que não se assemelha a nenhum código de circulação para chegar a algum porto determinado. Arendt, nesse sentido, está longe de um Habermas ou de um Rawls.

Aquilo que há de irreversivelmente trágico na ação é que as consequências dos nossos atos desprendem-se das nossas intenções, se autonomizam e nos escapam, às vezes, por completo. Em consequência, a responsabilidade política torna-se problemática e entra em uma área na qual somos irresponsavelmente responsáveis das consequências não queridas dos nossos atos. Segundo Paul Ricoeur – que é consciente de suas afinidades – existe no entanto uma distinção entre o trágico e o frágil. Distinção que nós não levamos em consideração, mas que é interessante mencioná-la. Para Ricoeur (cfr. 2003, p. 128), aquilo que diferencia o trágico do frágil é sua relação com a responsabilidade. O trágico evoca uma situação na qual o homem toma consciência de um destino ou de uma fatalidade. Esta é uma concepção determinista do trágico decorrente do teatro grego que, mesmo tendo alguns pontos em comum já assinalados com Arendt, não é a que aqui nos interessa. Já o frágil, de acordo com Ricoeur, apela à ação, em virtude de um laço intrínseco com a ideia de responsabilidade. Por isso nossa insistência na irresignação arendtiana diante da lúcida consciência da fragilidade e da incerteza da política. Não obstante, para nós o trágico, ou o ponto de vista trágico sobre a política e os assuntos humanos em geral, tem um sentido mais amplo e filosófico que aquele que se restringe à especificidade de um gênero literário concreto. Por isso, a diferença de Ricoeur, pensamos que o trágico e o frágil, a tragicidade e a fragilidade da política em termos gerais, e da ação em particular, são dois aspectos do mesmo assunto. Um é indissociável do outro e aos dois cabe a mesma reflexão sobre os limites e a dúvida sobre a responsabilidade abrangente dos nossos atos no espaço público. Voltando mais uma vez àquela citação tão cara a nós, quando Arendt (2014a, p. 304) escreve que “a incapacidade do homem para confiar em si mesmo e para ter fé absoluta em si próprio (o que é a mesma coisa) é o preço que os seres humanos pagam pela liberdade” está pondo de manifesto a fragilidade constitutiva da liberdade humana, que é o enfoque que atravessa todo o seu pensamento político-filosófico. Quando seguidamente autora expressa a impossibilidade dos homens “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 todos”, Arendt manifesta a ótica trágica, nunca abandonada, que penetra a totalidade de sua reflexão ao longo dos anos. Em Arendt, nós encontramos essa visão, que sempre poderá ser complementada (por exemplo, pelas interpretações performativa ou deliberativa apontadas nestas páginas), mas nunca superada, como a única eficaz na consideração corajosa da liberdade, ou seja, aquela que não esconde nem tem a pretensão de solucionar seu caráter aberto e imprevisível. Sem ignorar a necessidade, a perspectiva trágica é a única que não

admite sua coerção e, por isso, mesmo que admita a possibilidade da desesperança, seguida de um quietismo conformista, advoga igualmente por uma ação firme e alegre ao mesmo tempo que lúcida e desiludida. Nesta segunda concepção, a ressonância do melhor Nietzsche em Arendt reconhece a dimensão insubmissa e criadora dos homens, de modo que aqui, e em contraste com a percepção determinista do teatro grego, o único que pode ser chamado de destino humano é sua liberdade. O problema que se coloca aqui, tentando a sorte, é atuar ou não atuar, uma vez reconhecido o fato de que só na ação, por imprevisível, ilimitada e irreversível, existe conflito trágico, pois como já observara Cioran (cfr. 1997, p. 87), o trágico dos assuntos humanos se evapora quando vistos de cima, fora do tempo.

Nietzsche usava com frequência o que ele chamava de “meu pessimismo” para distingui-lo daqueles que o precederam, mas que, no entanto, ajudaram a forjar sua concepção. Conhecidos são seus débitos com os pré-socráticos, os quais, ele pensava, possuíam uma noção afiada da natureza caótica e desordenada do mundo, e do compromisso com Schopenhauer, do qual ele, depois de um primeiro e intenso momento de admiração, afastou-se para sempre. Somadas essas dívidas às menções que ele faz ao longo de sua obra ao pessimismo do poeta italiano Giacomo Leopardi¹²⁹, compreendemos que a visão da vida e do mundo que o filósofo exteriorizava vinha de longe. Finalmente, a alternativa nietzschiana chegou no aforismo 370 de *A gaia ciência*, no qual Nietzsche começa a escrever sobre um pessimismo que ele chama de dionisíaco, principalmente por oposição a um “pessimismo romântico” cujos expoentes típicos seriam, segundo ele, a música de Wagner e a filosofia da vontade de Schopenhauer. Nietzsche não faz questão de apropriar-se do termo “pessimismo dionisíaco” para nomear sua filosofia, mas o emprega como tentativa de desenhar uma possível filosofia futura. Todavia, e talvez entrando em franca contradição, desse pessimismo, que Nietzsche diz querer distinguir da noção popular mais estendida, “um pessimismo inteiramente outro”, ele afirma: “tal visão e intuição pertence a mim, é inseparavelmente minha, meu *proprium* e *ipissimum* [quintessência]” (NIETZSCHE, 2001, p. 273). Comumente, o pessimista é apresentado como alguém que pensa e leva a vida como um fardo insuportável. Nietzsche inverte esta assunção e ostenta uma visão do pessimista como quem, no mínimo e de início, não espera nada da vida e portanto resta aberto às surpresas que o otimista só percebe como acidentes perturbadores de uma linha de progresso preestabelecida. “É tempo do *grande meio-dia, da mais terrível iluminação: minha espécie de pessimismo: –*

¹²⁹ Na *Segunda consideração intempestiva*, Nietzsche cita o poeta: “Nada vive que digno fosse de tuas emoções / e nenhum suspiro merece a terra. / Dor e tédio são nosso ser e sórdido é o mundo – nada além disto. / Aquietate” (NIETZSCHE, 2003, p. 16).

grande ponto de partida” (NIETZSCHE, 2008a, p. 92), escreve Nietzsche nos fragmentos póstumos. De todo modo, já no importante ensaio intitulado “Tentativa de autocrítica”, que principia a terceira edição, datada em 1886, de sua primeira grande obra, *O nascimento da tragédia*, Nietzsche desafia ao seu leitor e pergunta:

Será o pessimismo *necessariamente* o signo do declínio, da ruína, do fracasso, dos instintos cansados e debilitados – como ele o foi entre os indianos, como ele o é, segundo todas as aparências, entre nós, homens e europeus “modernos”? Há um pessimismo da *fortitude*? [...] E de outra parte: aquilo de que a tragédia morreu, o socratismo da moral, a dialética, a suficiência e a serenojovialidade do homem teórico – como? Não poderia ser esse socratismo um signo de declínio, do cansaço, da doença, de instintos que se dissolvem anárquicos? [...] É a cientificidade talvez apenas um temor e uma escapatória ante o pessimismo? Uma sutil-legítima defesa contra – a *verdade*? (NIETZSCHE, 1999, p. 2, grifos no original).

Para Nietzsche, a cientificidade e o “otimismo socrático” são intelectualismos, imposturas intelectuais ocupadas em fazer desaparecer, de modo que não se perceba, a fragilidade imanente da vida dos homens na Terra. (Como visto, crítica semelhante existe em Arendt, aplicada à tradição filosófica de pensamento político sobre o domínio dos assuntos humanos.) Nietzsche outorga ao pessimista dionisíaco uma mente aberta que lhe confere a prudência e a equanimidade difíceis de encontrar no otimista inveterado, que sofre por causa dos desapontamentos de um mundo caótico que não segue a linha ascendente que ele lhe atribuía, e que tampouco saberia dizer exatamente para onde o encaminhava. Assim as coisas, se o pessimista é percebido popularmente como um triste e resignado ao modo romântico e schopenhaueriano, o dionisíaco que descreve e defende Nietzsche é um pessimista espontâneo que valoriza o que lhe é dado, a vida e o mundo que recebe, apesar – ou talvez seria melhor dizer por causa – de não albergar grandes expectativas ante o futuro. De forma que esse pessimismo dionisíaco não se deixa igualar ao cinismo, ao niilismo nem ao conformismo:

Não! – exclama Nietzsche no *Nascimento da tragédia* – Vós deveríeis aprender primeiro a arte do consolo *deste lado de cá* – vós deveríeis aprender a rir, meus jovens amigos, se todavia quereis continuar sendo completamente pessimistas; talvez em consequência disso, como ridentes mandeis um dia ao diabo toda a “consoladora” metafísica – e a metafísica em primeiro lugar (NIETZSCHE, 1999, p. 23, grifo no original).

O que Nietzsche se propõe ao reivindicar esse caráter dionisíaco para esse pessimismo, que em outros momentos ele chama de pessimismo da *fortitude*, é dar a entender que o pessimismo não leva necessariamente à apatia, ao estoicismo ou a uma resignação taciturna, mas a uma atividade vivaz, porém desenganada.

A percepção do mundo que Nietzsche tinha não era diferente da de Schopenhauer, um lugar de sofrimento contínuo cujo final não se avista. Não obstante, o autor do *Zaratustra* decidiu tomar uma rua diferente para lidar com esse peso. Com Nietzsche aprendemos que a existência não vale por ela estar avançando através de uma linha imaginária de progresso sustentado; nem por seguir as diretrizes de um deus com o qual ao final da história deveríamos nos encontrar; nem por ser o lugar de castigo e expiação dos nossos erros, das nossas carências ou das nossas faltas. Para ele, a ideia mesma de uma justificação metafísica, isso que ele chama de “consoladora”, não faz nenhum sentido. O que vale para Nietzsche é essa transformação constante, essa contínua reaparição da novidade, que é a consequência, o produto próprio, junto com a decadência e a morte, da existência no tempo.

O antigo hábito, porém, de em todo acontecimento pensar em fins e de, para o mundo, pensar em um Deus condutor e criador é tão poderoso que, ao pensador, custa esforço não pensar para si próprio a falta de finalidade do mundo, por sua vez, como uma intenção. Nessa inspiração – [...] – haverão de incorrer todos aqueles que gostariam de decretar para o mundo a capacidade da *eterna novidade*, isto é, gostariam de decretar tal coisa com relação a uma força final, determinada, imutavelmente da mesma grandeza, tal como é “o mundo” – a capacidade maravilhosa da *infinita* reconfiguração de suas formas e situações (NIETZSCHE, 2008a, p. 509, grifos no original).

Sem desprezar a via aristotélica à perspectiva trágica da ética e da política, desenvolvida por autores como Pierre Aubenque, Jacques Taminiaux, Martha Nussbaum, Paul Ricoeur ou Robert C. Pirro, alguns deles com livros e textos que comentam e iluminam a obra de Hannah Arendt, e com forte arraigo na tragédia como gênero privilegiado da literatura grega¹³⁰; sem desprezar tampouco a própria autora, que, como já vimos, em diversos lugares de sua obra cita, comenta e usa a tragédia grega como apoio para os seus argumentos, pensamos que há outra via, a via nietzschiana, para explicar o caráter trágico do pensamento arendtiano como assentimento da fragilidade intrínseca dos assuntos humanos. Pensamos que a obra de Arendt está perpassada por um sensível e notório espírito nietzschiano – totalmente independente da quantidade de vezes que ela citasse Nietzsche de forma direta – e que este se expressa nela, a título de exemplo, através desta *eterna novidade* que para a autora representa a natalidade como atributo especial da condição humana. O nascimento de cada ser humano representa um novo começo e cada ação que ele empreende uma série de novas possibilidades. Portanto, está nos homens essa capacidade maravilhosa de infinita

¹³⁰ María Pía Lara observa com pertinência que “as tragédias tematizaram a compreensão histórica do que significa a fragilidade humana. Por isso Aristóteles cria que essa complexidade só poderia se mostrar através de recursos literários do gênero da tragédia, isto é, de uma história representada por meio da ação” (LARA, 2009, p. 61).

reconfiguração do mundo da qual falava Nietzsche e que na linguagem de Arendt se torna “milagre”. Se a mortalidade influi e marca nossas vidas não só no momento de nossa morte, a natalidade faz o mesmo muito para além do dia em que chegamos ao mundo. De resto, nada de tudo aquilo que os homens fazem durará para sempre, mas o fato de sua novidade pode ser apreciado pelo que ela é e representa, além das consequências que possa gerar.

Visto desde fora do seu próprio linguajar, o pessimismo dionisíaco e o pessimismo da *fortitude* que Nietzsche se atribui, ou seja, esse aspecto concreto da sua filosofia, pode ser tranquilamente categorizado como um ceticismo trágico. Nós gostaríamos de sugerir que no decurso de toda a obra de pensamento político de Hannah Arendt subjaz esse ceticismo trágico de corte nietzschiano. Essa categoria não pode ser substituída pelos traços performativo e discursivo – nem por qualquer outro que se lhe possa adjudicar de modo plausível – que coabitam na obra da pensadora, mas tampouco poderia ser ela quem os substitua. Usando a imagem, nós percebemos de forma muito viva um ceticismo trágico no plano de fundo de toda a reflexão arendtiana, que corresponde à forma eficaz de lidar com a fragilidade das questões práticas que se colocam entre os homens sem renunciar – muito pelo contrário – à ação. É importante enfatizar que nossa pretensão não é domesticar, de novo, o livre pensamento dessa autora. Não queremos encaixá-lo em outro “ismo” simplificador. Ficariamos satisfeitos com que o nosso leitor advertisse conosco a postura intelectual base de toda a reflexão político-filosófica arendtiana, que não é unicamente um subentendido, mas que aparece explícita em muitos momentos da sua produção. Como judia, Arendt viu seu mundo quebrar por causa dos excessos de um regime totalitário que desejava a eliminação do seu povo. Foi testemunha de primeira mão e sofreu os perigos e a desmesura da ação empreendida pelos homens. Teve sorte em sobreviver. Não precisamos insistir muito mais sobre isso. O que restou para sempre nela foi uma sabedoria prática, uma prudência. Arendt é uma pensadora da ação. A ação humana acontece no tempo e o nega, a ação é *kairós*, oportunidade demolidora da sucessão cronológica (cfr. SAVATER, 1981, p. 59). Entretanto, dever-se-ia apreciar também em Arendt uma filosofia dos limites que não se permite glorificar ingenuamente a faculdade humana de agir. Nesse justo sentido, parece-nos decisivo lembrar sempre aquilo que Arendt explicou ao historiador Joachim Fest em 1964: a ação conjunta – ir junto com o resto [*going along with the rest*] – é produtora de poder. Todavia, esse sentimento de poder que surge da ação combinada não é mau, é um sentimento humano geral. “Mas tampouco é bom. É simplesmente neutral” (ARENDDT, 2013, p. 43)¹³¹. Para Arendt o poder é

¹³¹ “Eichmann was outrageously stupid”. In: *The Last Interview and Other Conversations*.

apenas um fenômeno humano que produz prazer naqueles que o experimentam. Mas há também uma forma perversa da ação, reconhecida pela autora, como um mero funcionar [*the really perverse form of acting is functioning*], o comportamento rudimentar de quem segue decisões alheias. E nessa forma de agir, alerta Arendt, também existe prazer. Adolf Eichmann, um dos máximos responsáveis da “solução final”, e o único protagonista real do conhecido livro da autora – sobre o qual aqui não se falará mais –, “queria ir junto com o resto. Ele queria dizer ‘nós’, e indo-junto-com-o-resto e querendo-dizer-nós dessa maneira foi suficiente para cometer o maior de todos os crimes possíveis” (idem)¹³².

O ceticismo trágico de Arendt está na contramão da maioria de filosofias políticas do século XX e atuais que, mesmo considerando-se pós-metafísicas, refugiam-se num otimismo mal dissimulado, que participa da metafísica enquanto repulsa contra um mundo que faz sofrer. Equivoca-se aquele que pensa que o ressentimento na modernidade é propriedade exclusiva de Schopenhauer. O mito do progresso, abraçado à esquerda e à direita, e do qual estamos longe de estarmos livres, continua a precipitar para um futuro indefinido aquilo que as filosofias metafísicas projetavam para um plano transcendente. Nesse sentido, o que resulta catártico da filosofia da fragilidade arendtiana é precisamente o reconhecimento da nossa falta de poder absoluto, o desembaraço da ilusão deturpadora de nós sermos os mestres perfeitos dos nossos dias, empresa para a qual precisa-se de justificações de todo tipo, inclusive as mais temíveis. Livre da idolatria do amanhã, Arendt tomou boa nota do romance visionário de Dostoiévski, *Os demônios*, do qual escreveu uma resenha da qual extraímos aquilo que para ela é seu argumento teórico:

Se o Deus ao qual o homem deve obediência desaparece, o homem segue existindo, disposto para ser um criado, só que em vez de servir a Deus agora é servo de suas ideias; já não é uma propriedade de Deus, mas agora está possuído pelas ideias, e estas atuam como se fossem demônios. As ideias não são algo que se possua, [senão que] são as ideias as que possuem. (ARENDR, 2014b, p. 169).

Quando Arendt afirma em *Origens...* que “o acaso é o senhor supremo deste mundo” (ARENDR, 2011a, p. 401) está, entre outras coisas, denunciando o embuste daqueles que acreditam, aberta ou clandestinamente, que o mundo pode ser “caçado” por ideias postas em prática, seja quando e da maneira que for. Mas nessas circunstâncias, pergunta Nietzsche, “quais mostrar-se-ão *os mais fortes*?” A resposta do filósofo agradaria Arendt: “Os mais

¹³² “He wanted to go along with the rest. He wanted to say ‘we’, and going-along-with-the-rest and wanting-to-say-we like this were quite enough to make the greatest of all crimes possible.”

moderados, aqueles que não têm *necessidade* de princípios de crença extremos, aqueles que não só reconhecem uma boa parte de acaso, de absurdo, mas antes a amam, aqueles que podem pensar o homem com uma significativa moderação do seu valor, sem por isso se apequenarem e se debilitarem” (NIETZSCHE, 2008a, p. 55, grifos no original). Com independência de se é boa ou é má, a ação para Arendt é sempre um “nós”, não um “eu”. No segundo caso, um ator único e solitário poderia prever aquilo que deveria acontecer como consequência dos seus atos, mas no primeiro, que é aquele que Arendt chama propriamente de ação, a contingência tem um papel decisivo e incontestável. Ninguém sabe o que acontecerá simplesmente porque em boa medida depende de uma grande quantidade de variáveis, ou seja, do simples *acaso* (cfr. ARENDT, 2013, p. 118)¹³³. Abrimos um pouco mais o foco para apreciar melhor a dimensão do assunto: o caráter limitado, transitório e contingente de cada ato e de cada escolha, tomados no contexto da multidão de outros atos e de outras escolhas (pensamentos, modificações e retificações, feitas por nós e por outros), que transformaram, transformam e continuarão a transformar cidades, países, sociedades e continentes inteiros, outorgam ao domínio público e a ação conjunta dos homens uma fragilidade e uma mutabilidade que não só acomoda como aprova e estima a incerteza. Essas são as condições de possibilidade para a permanente e interminável construção de um “mundo” plural, o único digno desse nome. A isso Hannah Arendt disse “Sim”.

Situada entre “os que acreditam na ruína final e os que se entregam ao otimismo temerário”, Arendt escreveu no prefácio à primeira edição de *Origens do totalitarismo* palavras que representam um farol que nos guia para a interpretação do resto da sua obra: “Este livro foi escrito como mescla do otimismo temerário e do desespero temerário”, pois, “compreender significa, em suma, encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja” (ARENDT, 2011a, p. 12). O realismo arendtiano, ao qual nos referimos na introdução, não consiste em outra coisa, mas pensamos que as três últimas citações são tomadas comumente pelo intérprete como retórica de prólogo para logo encarar o texto da autora com lentes que podem chegar a distorcer essa sólida declaração de intenções, que Arendt nunca abandonou.

¹³³ “Nobody knows what is going to happen simply because so much depends on an enormous amount of variables; in other words, on simple *hazard*.” Arendt em conversação com Roger Errera, “The last interview”. In: *The Last Interview and Other Conversations*.

4 História e acontecimento

People think of history in the long term, but history, in fact, is a very sudden thing.

Philip Roth

4.1 Crítica da noção de processo

Não há liberdade sem ação, pois ela é a interrupção daquilo que nos foi dado e permite o início de algo novo. Só se pode fazer isso atuando. E a ação constitui o “material” da história. A história é a memória coletiva daqueles atos que são suficientemente inabituais para atraírem a nossa atenção. Na concepção arendtiana, a história origina-se daquelas ações que tiveram a capacidade de romper com a rotina habitual, e que no seu momento representaram alguma coisa nova. Sônia Schio (2006, p. 236) observa que os fatos contingentes engendrados pela ação, oriundos da liberdade, “são a matéria-prima da História. A História, como dimensão cultural da vida humana, não é simplesmente uma segunda natureza. Ela é uma criação humana, pois indeterminada, saudavelmente não imposta por processos ou por causalidades rigorosas”. Para Arendt só os homens e as mulheres podem ter história, porque somente eles são capazes de agir. E a história humana é uma história da liberdade, porque só os atos livres, os únicos verdadeiros, têm a capacidade de seduzir a atenção das pessoas e merecer a lembrança. Memória que, por sinal, não exclui os fracassos, pois estes também são geradores do mundo. Desse modo, a história é o relato das ações humanas e a ação é a atividade política por excelência.

Nas primeiras páginas do primeiro capítulo vimos como Arendt usou o verbo “cristalizar” para desenhar a maneira como diversos elementos no espaço e no tempo vinham dar forma ao totalitarismo como novo sistema de dominação no século XX. Já no segundo, acentuamos a fragilidade como característica principal a ter em conta na hora de reflexionar sobre a ação humana teorizada pela nossa autora. É quase lógico, inclusive desde um ponto de vista analítico, que o conceito de história operado por Arendt seja um que privilegia o acontecimento concreto por cima do processo geral, pois, como observa Francisco Ortega (2009, p. 34), “o acontecimento representa a interrupção das leis da natureza e da necessidade, introduzindo o acaso, contingência, novidade, diferença, vontade de jogo e de experimentação

como formas de pensamento e de sociabilidade”. No artigo “History and Immortality”¹³⁴, publicado na *Partisan Review* em 1957, Arendt faz a crítica do conceito moderno de processo, indicando que essa ideia separa, de forma mais profunda que qualquer outra, a época moderna do passado. Desdenhando o que ela qualifica de generalidades que romantizam o passado – o desencantamento do mundo de Max Weber e a alienação do homem de Karl Marx –, Arendt denuncia a submersão de todo o tangível em processos invisíveis que degradam os indivíduos a funções de uma evolução global. Afirma Arendt (1995, p. 47) que “o conceito de processo implica a separação do concreto e do geral, da coisa, o evento particular, e o significado universal. O processo que, por si só, torna significativo quanto abarca, adquiriu desse modo um monopólio de universalidade e significado”. Em contrapartida, segundo a historiografia grega e romana, a lição de cada acontecimento, ação ou evento revela-se em si mesma e por si mesma (cfr. idem), isto é, os assuntos humanos não levam uma existência independente ao mesmo tempo que o acontecimento ilumina seu contexto, sem desvincular-se dele, como (por absurdo) tampouco poderia ser de outra maneira. No paradigma antigo, “tudo que foi feito ou aconteceu contém e revela sua quota de significado ‘geral’ dentro dos limites da sua forma individual, não precisando de um processo de desenvolvimento ou de submersão para ser significativo” (idem, p. 48). É por isso, lembra Arendt, que o fluxo da narração de Heródoto – que queria “dizer o que é” (*legein ta eonta*) porque escrever e dizer estabiliza o fútil e o perecível – é o suficientemente impreciso para deixar lugar a outros relatos [*stories*], mas que no fluxo nada indica que é precisamente o geral que dá sentido e significado ao particular. Já desde o início desse artigo, e contra as críticas reducionistas da historiografia do acontecimento, Arendt (idem) deixa claro que

nessa mudança de ênfase não é relevante se a poesia e a historiografia gregas viram o significado do evento em alguma incomparável grandeza que justificara sua lembrança para a posteridade, ou se os romanos conceberam a história como depósito de exemplos tirados da conduta política concreta, que mostram aquilo que a tradição, a autoridade dos antecessores, exige de cada geração e aquilo que o passado acumulou em benefício do presente. Nossa noção de processo histórico anula ambos os conceitos, outorgando à simples sequência temporal uma importância e dignidade que nunca teve antes.

Explica Hannah Arendt que existe uma grande quantidade de evidência documental para defender a ideia de que a consciência histórica moderna deve sua origem à religião cristã, na secularização de categorias originariamente teológicas. Assim, o *De civitate Dei* de Agostinho de Hipona – na qual, segundo a autora, o mais importante dos Padres da Igreja afirma que a

¹³⁴ “Historia e inmortalidad”. In: *De la historia a la acción*.

História significativa pode separar-se dos eventos históricos particulares – seria a primeira filosofia da história. E de fato, em outra obra, *De doctrina christiana*, 2, 28, 44, Agostinho escreveu: “Mesmo quando na narração histórica contam-se também as instituições humanas passadas, não por isso há de contar-se a história entre as instituições humanas” (AGOSTINHO, s.d., apud ARENDT, 1995, p. 49). É nesse sentido que Agostinho só conta como único fato histórico relevante a morte e ressurreição de Cristo que, não sem interesse, significa a interrupção por parte da eternidade do curso da mortalidade terrenal (cfr. idem). Não parece que Arendt usara de ironia para essa descrição, ainda que nós não deixamos de encontrá-la. “Em toda a filosofia verdadeiramente cristã – acrescenta Arendt (idem, p. 50) – o homem é um ‘peregrino na terra’ e este simples fato o separa de nossa consciência histórica”. De forma que entre a concepção antiga de história e a concepção moderna não medeia uma secularização da versão cristã da história universal, mas a onipresente noção de processo “que não conhece nem princípio nem fim algum e não permite que abriguemos expectativas escatológicas¹³⁵. Nada pode ser mais alheio ao pensamento cristão que esse conceito de uma imortalidade terrena da humanidade” (idem, p. 52).¹³⁶

Seguindo Arendt, com a Idade Moderna chega a plena consciência da noção de história, sendo a metafísica hegeliana, a qual coloca no seu centro a própria história, seu epítome. À diferença da metafísica anterior, notadamente a de Platão, que procurava e encontrava sua verdade fora do espaço e do tempo, quer dizer, longe dos assuntos humanos, “pensar, seguindo Hegel, que a verdade reside e revela-se no processo temporal é característico de toda a consciência histórica moderna, tanto se expressada em termos especificamente hegelianos como se não” (idem). Isso significou, e deveria continuar a significar, que independentemente das crenças religiosas de uma pessoa no âmbito privado, como cidadão, como ator público, pensando, escrevendo ou agindo, comportava-se em base à

¹³⁵ Para Arendt, secularização significa primeiramente a separação de religião e política, sendo muito pouco provável que a transformação das categorias religiosas em categorias políticas tenha sido sem solução de continuidade. Neste ponto, vale a pena transcrever uma passagem que, ao nosso ver, convida para outra releitura possível, e muito sugestiva, da história da filosofia. Afirmar Arendt que “quando se separa totalmente uma ideia de sua base na experiência real, não é difícil estabelecer uma conexão entre ela e quase qualquer outra ideia. Em outras palavras, se pressupomos que existe alguma coisa do tipo de uma esfera independente de puras ideias, todas as noções e conceitos não podem senão estar relacionados, porque todos deveriam sua origem à mesma fonte: a mente humana em sua extrema subjetividade, não afetada pela experiência e sem nenhuma relação com o mundo – tanto se o mundo é concebido como Natureza ou como História” (ARENDT, 1995, p. 53). Desse modo, acreditamos que, para colocar só um exemplo, da autonomia do indivíduo de Kant à morte de Deus e o *Übermensch* criador dos seus próprios valores de Nietzsche só dista um passo.

¹³⁶ Que a concepção moderna de história não é uma prolongação do conceito cristão se exemplifica pela nova forma de contar o tempo, no último terço do século XVIII, concretizada no estabelecimento de um novo calendário revolucionário, no qual o ano da execução do rei e da proclamação da república era considerado como o ano I (cfr. ARENDT, 2011b, p. 57).

mortalidade humana. Porém, e em claro contraste com os exemplos grego e romano, na época moderna

não retornou a antiga confiança no mundo com um caráter mais permanente que o dos homens individuais nem nas estruturas políticas como garantia de uma supervivência terrena depois da morte; desse modo, deixou de funcionar a antiga oposição entre uma vida mortal e um mundo mais ou menos imortal. Ambos haviam se tornado perecíveis, mortais e fúteis: a vida e o mundo (ARENDDT, 1995, p. 57).

Habitado já à ideia da mortalidade, o mundo moderno¹³⁷ – a contemporaneidade – é devedor do conceito de história da Idade Moderna e daquele período de transição no qual, por um lado, a confiança religiosa da vida imortal havia perdido sua influência sobre a vida cotidiana da maioria, mas, por outro, a nova indiferença em relação à questão da imortalidade ainda estava por nascer.

Em “History and Immortality” Arendt identifica a característica distintiva da filosofia de Thomas Hobbes na sua obsessão com o futuro e a interpretação teleológica do pensamento e da ação. Ao contrário de Aristóteles, que buscava os *archai*, ou causas primeiras, o filósofo inglês preocupava-se com os propósitos e fins para estabelecer uma teleologia razoável da ação. Junto com Hobbes, Arendt cita Locke e Hume como representantes de um novo tipo de filósofos que compartilham o desejo de orientar suas especulações em concordância com as exigências do domínio público, de forma que “pode ser dito – afirma Arendt (1995, p. 60) não sem um certo otimismo – que a transformação hegeliana da metafísica em uma filosofia da história foi precedida por um intento de desembaraçar-se da metafísica em favor de uma filosofia política”. Falamos de certo otimismo por parte da autora, não só pelos restos de naturalismo existentes em cada um desses três autores, mas pelo que ela mesma confessa ser um problema, a saber, que a repentina aparição do moderno conceito de história durante o último terço do século XVIII foi em detrimento do interesse pelo pensamento puramente político. O que aqui vem se operando aos olhos de Arendt é a substituição da liberdade da ação pela necessidade na história. “O que mais, além de desespero, pôde ter inspirado a afirmação de Tocqueville: ‘Quando o passado não ilumina o futuro, o espírito vive em trevas’? Tal é a autêntica conclusão de sua grande obra (*A democracia na América*)” (idem). Além do mais, lembra Arendt, em Hegel, assim como anteriormente em Vico, a importância dos seus conceitos de história era primordialmente teórica e, como filósofos, nenhum desses

¹³⁷ No prólogo da *A condição humana*, Arendt (2014a, p. 7) estabelece que “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”.

dois autores tencionou aplicá-los diretamente como princípios da ação (cfr. idem, p. 61). Outra coisa acontece com Marx, que combinou a moderna concepção da história com o tipo de filosofia política teleológica das primeiras etapas da Idade Moderna. Marx, segundo Arendt, não só politiza o historiador mas aperfeiçoa a antiga identificação da ação [*action*] com a fabricação [*making*], unindo ação política e construção da história. Para Arendt,

O perigo dessa filosofia não radica, como tem se argumentado com frequência, no fato de que torne imanente aquilo que antes era transcendente, ao transformar os ‘fins mais elevados’ em intenções voluntárias, nem no intento de estabelecer o paraíso na terra. O perigo está na transformação de significados [*meanings*] em fins [*ends*] (idem).

A crescente carência de sentido no mundo moderno não está expressada de forma mais clara, segundo Arendt, que na interpretação e identificação marxiana do significado da história hegeliano – o progressivo desenvolvimento e realização da ideia de liberdade – com a ação do homem, ou seja, como sendo um produto final de um processo manufatureiro, seguindo o modelo tradicional da mesa como um produto final da atividade do carpinteiro. Nesse ponto, interessa-nos especialmente o comentário de Arendt sobre a negligência de Marx a respeito do acontecimento singular e a elevação de um fim – qualquer que seja – ao significado mais alto, pois “nessa versão da consciência histórica, que de nenhuma maneira limita-se em particular a Marx ou ao pragmatismo em geral, *tenta-se novamente escapar da fragilidade e frustração da ação [action] humana* analisando-a à imagem da fabricação [*making*] (idem, p. 62, grifo nosso). E, ecoando aquilo que já foi introduzido no capítulo anterior, Arendt aproveita aqui para criticar o tipo de filosofia que reparte soluções, visto que

sempre que ouvimos falar em “grandes objetivos em política”, tais como o estabelecimento de uma nova sociedade, na qual a justiça ficará garantida para sempre, ou em começar uma guerra que acabará com todas as guerras, ou em *criar um mundo seguro para a democracia*, estamos nos movendo na esfera desse tipo de pensamento (ARENDR, 1995, p. 62, grifo nosso).

Esse tipo de processo utilitarista da história, que dissolve qualquer elemento singular em favor de um último momento final, não pode outorgar sentido algum nem ao acontecimento, nem à ação, nem ao sofrimento dos indivíduos em cada etapa da sua evolução. Para Arendt,

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

uso?”, como expressado por Lessing. [...] *Em todos os intentos desse tipo aquilo que se considera um significado [meaning], de fato, é apenas um padrão.* E, dentro dos limites do pensamento utilitarista, nada mais que os padrões podem produzir significados; só os padrões podem ser “construídos” enquanto que os significados não, e, igual que a verdade, somente se desvelarão ou se revelarão a si mesmos (ARENDDT, 1995, p. 63-64, grifo nosso).

4.2 Kant

O ano de 1806 foi decisivo na história, segundo Hannah Arendt, o ano em que o calendário revolucionário francês deixou de funcionar e, com ele, a tentativa de estabelecer uma nova filosofia política. Desenhado pelo matemático Gilbert Romme, o calendário eliminava toda referência religiosa e adaptava-se ao sistema decimal. Não durou quinze anos, havendo-se estabelecido seu começo em 1792. Para Arendt foi como se nem sequer a Revolução tivesse a força suficiente para dar início a um verdadeiro novo processo histórico e “marcou também o rechaço, apesar da restauração do secular, a aceitar a convicção dos antigos de que as ações políticas eram significativas com independência de sua localização histórica e, especialmente, um repúdio à fé romana na sacralidade das fundações” (idem, p. 64-65). O próprio Kant, considerado por muitos o teórico da Revolução Francesa¹³⁸, deslocou seu interesse da política para a história e queixou-se da “falta de sentido do curso dos assuntos humanos”, da ‘desoladora contingência’ dos acontecimentos e desdobramentos históricos, dessa desesperada e insensata ‘mistura de erro e de violência’, como Goethe definiu a história” (idem, p. 65)¹³⁹. François Dosse explica na sua obra *Renascimento do acontecimento*, como

A filosofia do Iluminismo distancia-se da ideia de um plano divino e inicia um processo de laicização da história, mas retoma para si a ideia de um *télos*, de uma continuidade temporal fortemente adaptada em torno da realização do progresso humano que conduz a uma emancipação progressiva do gênero humano, graças ao triunfo de uma Razão capaz de conquistar mais transparência em cada etapa. Esse otimismo vai dar lugar a uma filosofia da história que marcará todo o século XIX, período habitualmente chamado de século da história (DOSSE, 2013, p. 23).

¹³⁸ Arendt cita em nota de rodapé o publicista e homem de estado Friedrich von Gentz como o primeiro a considerar Kant como o teórico da Revolução Francesa.

¹³⁹ “Quem quer que inicie um ato deve saber que apenas iniciou alguma coisa cujo fim ele não pode nunca predizer, ainda que tão somente por seu próprio feito já alterou todas as coisas e se tornou ainda mais imprevisível. É isso que Kant tinha em mente ao falar da ‘melancólica casualidade’ (*trostlose Ungefaehr*) tão marcante no registro da história política” (ARENDDT, 2007a, p. 120).

Nessa perspectiva, o opúsculo de Immanuel Kant, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, de 1784, representa, além do caráter crítico do seu pensamento, um modelo tanto para o idealismo alemão como para as subsequentes filosofias e reflexões sobre o que seja e possa considerar-se história, escritas, principalmente, durante o século XIX. Kant começa seu texto com uma declaração de intenções: “De um ponto de vista metafísico, qualquer que seja o conceito que se faça da *liberdade da vontade, as suas manifestações (Erscheinungen)* – as ações humanas –, como todo outro acontecimento natural, são determinadas por leis naturais universais” (KANT, 2011, p. 3, grifos no original). O filósofo declara que seu ponto de vista é aquele da metafísica que olha de certa altura para o domínio dos assuntos humanos, mesmo que depois, como veremos, matize esse asserto. Por enquanto, “o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo” (idem). Para Kant, a tarefa do filósofo é tentar descobrir “neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio” (idem, p. 4, grifos no original). A esse princípio, Kant chama-o de “doutrina teleológica da natureza”, que, supostamente, conseguiria subverter aquela “indeterminação desconsoladora” que, sem o fio condutor da razão, reina no tempo e no espaço desordenados que habitam os homens. É por isso que Kant, na sua filosofia da história, se preocupa mais da espécie e deixa o indivíduo, e sua autonomia, num segundo plano. Arendt (cfr. 1995, p. 65) lembra como Kant, e Vico antes dele, foi consciente daquilo que Hegel denominara de “ardil da razão” e se serviu de uma certa ideia rudimentar de dialética histórica quando cunhou o termo “insociável sociabilidade”, que diz respeito, por um lado, à tendência geral de qualquer homem à associação, pois é assim, segundo o filósofo, como pode desenvolver mais e melhor suas próprias disposições naturais, mas, por outro, ao isolamento, pois lhe parece a melhor forma de conduzir as coisas em direção ao próprio proveito. Nesse sentido, escreve Kant (2011, p. 9) que

Sem aquelas qualidades da insociabilidade – em si nada agradáveis –, das quais surge a oposição que cada um deve necessariamente encontrar às suas pretensões egoístas, todos os talentos permaneceriam eternamente escondidos, em germe, numa vida pastoril arcádica, em perfeita concórdia, contentamento e amor recíproco: os homens, de tão boa índole quanto as ovelhas que apascentam, mal proporcionariam à sua existência um valor mais alto do que o de seus animais; eles não preencheriam o vazio da criação em vista de seu fim como natureza racional.

Isso demonstra, segundo Arendt, até que ponto a ideia de história como processo fundamenta-se na ideia – na crença, diríamos nós – de que as ações dos indivíduos são dirigidas por algo

que as supera e do qual não são conscientes, pois não se encontra nelas uma indicação clara que ajude a decifrar o que seja esse ente superior.

Entretanto – insiste Kant (idem, p. 17, grifo nosso) – o princípio geral da constituição sistemática da estrutura do mundo e o pouco que se observou bastam para concluir com segurança a respeito da realidade de um tal ciclo. [...] Principalmente no nosso caso não deve ocorrer a indiferença, já que parece que podemos, *por meio de nossa própria disposição racional*, acelerar o advento de uma era tão feliz para os nossos descendentes. Graças a isso, o mais leve sinal de sua aproximação torna-se muito importante para nós.

François Dosse interpreta o opúsculo kantiano como guiado por um “princípio esperança” que constitui a condição de possibilidade da ação humana. “A cronosofia kantiana reúne natureza e liberdade e não está sujeita a um princípio mecânico. Ela abre a perspectiva histórica para um progresso que depende da iniciativa humana, de sua liberdade e não de um irrefutável” (DOSSE, 2013, p. 24). Arendt concorda: “É um sinal do nível político da filosofia de Kant o fato de as velhas perplexidades inerentes à ação terem sido novamente trazidas de volta” (ARENDR, 2007a, p. 119)¹⁴⁰. De fato, quando Kant confessa ser “um projeto estranho e aparentemente absurdo querer redigir uma *história* (*Geschichte*) segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais [e que] tal propósito parece somente poder resultar num romance”, está admitindo que essa ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita é na verdade uma hipótese útil para apresentar como sistemática uma agregação de acontecimentos que, apresentada de outra forma, careceria de sentido nas duas acepções da palavra, como direção e como significado¹⁴¹. Kant atua “como se” e por isso não deve ser considerado um filósofo especulativo da história. Segundo Dosse (2013, p. 24), da nona e última proposição do opúsculo¹⁴², desprende-se “um horizonte de esperança para o homem que encontra sua justificativa em uma abordagem transcendental, defensora da história concreta e contingente”. É o próprio Kant (2011, p. 22) quem autoriza a interpretação de Dosse quando bem no final do seu texto avisa que

seria uma incompreensão do meu propósito considerar que, com esta ideia de uma história do mundo (*Weltgeschichte*), que de certo modo tem um fio condutor *a priori*, eu quisesse excluir a elaboração da história (*Historie*)

¹⁴⁰ “O conceito de história – antigo e moderno”. In: *Entre o passado e o futuro*.

¹⁴¹ “Kant viu [...] aquilo que outros haviam visto antes dele: uma vez que olhamos para a História em seu conjunto [*im Grossen*], e não para acontecimentos isolados e para as eternamente frustradas intenções de agentes humanos, tudo faz sentido subitamente, pois há sempre, pelo menos, uma *estória* a contar” (ARENDR, 2007a, p. 117, grifo nosso).

¹⁴² “Uma tentativa filosófica de elaborar a história universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerada possível e mesmo favorável a este propósito da natureza” (KANT, 2011, p. 19).

propriamente dita, composta apenas empiricamente; isto é somente um pensamento do que uma cabeça filosófica (que, de resto, precisaria ser muito versada em história) poderia tentar ainda de outro ponto de vista.

Não por outro motivo Arendt argumenta a falta de confiança e o incômodo que representou para Kant introduzir no seu *corpus* uma filosofia da história à qual se viu impelido e resignado dadas as perplexidades que na Idade Moderna deram lugar à mudança de uma teoria da política (proeminência da ação) a uma filosofia da história (proeminência da contemplação). No artigo “O conceito de história – antigo e moderno” (1956), já citado, Arendt (2007a, p. 118) abunda:

Em Kant, em contraste com Hegel, o motivo para a fuga moderna da Política para a História ainda é absolutamente claro. É ela a fuga para o “todo”, e a fuga é incitada pela ausência de significado do particular. E como o interesse primário de Kant recaía ainda na natureza e nos princípios da ação política (ou, como ele o diria, na moral), era capaz de perceber a deficiência crucial da nova abordagem, o único grande tropeço que nenhuma Filosofia da História e nenhum conceito de progresso pôde remover jamais. Nas próprias palavras de Kant: “Permanecerá sempre pasmoso... que as primeiras gerações pareçam conduzir seus fatigantes negócios unicamente para o bem das posteriores... e que somente as últimas devam ter a boa fortuna de habitar o edifício [completo].

Consoante Arendt (1995, p. 66), “Kant foi talvez o único grande pensador para quem a pergunta: ‘que devo fazer?’ constituía um autêntico centro de seu filosofar e tinha uma relevância distinta que os outros interrogantes da metafísica: ‘que posso saber?’” e ‘que posso esperar?’”¹⁴³. Assim, de acordo com Dosse (2013, p. 24),

Seu “projeto de paz perpétua” não é garantido, pois depende da ação incerta dos homens e, portanto, da oscilação do acontecer humano [*évènementialité humaine*]. Apesar da vinculação com a predominância gradual da razão, a esperança dentro da perspectiva kantiana significa que sempre pode acontecer algo que permita ao sentido se sobrepor ao *nonsense*.

4.3 Hegel

Influenciada pela leitura existencial de Heidegger e Jaspers, pelas interpretações de Jean Wahl, Jean Hyppolite e Alexandre Koyré¹⁴⁴, mas principalmente pelo célebre seminário de Alexandre Kojève sobre a *Fenomenologia do espírito*, ao qual, por mediação de Raymond Aron, assistiu junto a Jean-Paul Sartre, entre tantos outros intelectuais, a postura de Arendt a

¹⁴³ “Por essa razão – continua Arendt (idem) – [Kant] não se preocupava, como mais tarde aconteceu inclusive com Marx e Nietzsche, pela tradicional hierarquia que situa a contemplação por cima da ação, a *vita contemplativa* por cima da *vita activa*.”

¹⁴⁴ Em *A vida do espírito*, Arendt (2009a, p. 301) declara seguir a interpretação de Hegel oferecida por Koyré.

respeito da figura de Hegel é ambígua. Ela, em *A vida do espírito*, o saúda como o verdadeiro teórico da Revolução Francesa, e o faz nos termos mais elogiosos que qualquer conhecedor da obra dessa autora possa imaginar: “O campo dos assuntos humanos, no qual tudo o que é veio a ser por meio do homem ou dos homens, nunca tinha sido levado em tanta consideração por um filósofo” (ARENDRT, 2009a, p. 307). O próprio Hegel admitiu que talvez a revolução inspirou-se na filosofia para seu primeiro impulso, mas seu significado histórico-universal tinha a ver com que, pela primeira vez, o homem atreveu-se a mudá-lo todo e ousou confiar no seu pensamento para edificar a realidade conforme ao mesmo (cfr. *idem*). Hegel jamais esqueceu aquela experiência. Para ele o que estava errado nas filosofias anteriores à sua era conceber a verdade como algo além dos assuntos humanos, Deus, a natureza, o mundo das ideias,... Isso provocava uma dupla alienação: a verdade colocava-se num âmbito transcendente e o mundo presente no qual os homens vivem ficava privado de verdadeiro significado. Tal como explicado por Julia Urabayen (cfr. 2009, p. 70), para Arendt a questão essencial aqui é a ruptura que encarna Hegel com a tradição filosófica, representando um ponto de inflexão com a concepção estática da verdade e com a distância infinita entre o intemporal e o secular. Assim,

a grandeza do sistema de Hegel, e a razão de que fosse tão extremamente difícil escapar à sua influência se realmente se queria permanecer no âmbito da filosofia tradicional, reside na sua incorporação dos dois “mundos” de Platão num único todo em movimento. A virada tradicional do mundo da aparência ao mundo das ideias ou, à inversa, a volta do mundo das ideias ao mundo da aparência, têm lugar no próprio movimento histórico e se convertem na forma do movimento dialético – ainda que não no seu conteúdo, que é a realização do Absoluto – (ARENDRT, 2007b, p. 56-57).

É precisamente por esse último ponto que, segundo Arendt, Hegel, apesar de sua importância, ao considerar a história como a realização progressiva da ideia ou do espírito, ao confundir teoria e práxis, não deixa de ser outra figura da tradição do pensamento ocidental que perde de vista a dignidade e o verdadeiro sentido da ação e da política. Certamente, a transformação hegeliana da metafísica numa filosofia da história esteve precedida por uma tentativa de desembaraçar-se da metafísica em favor de uma filosofia política, mas Hegel, considera Arendt, apesar da importância que concede ao tempo e ao concreto, ao entendê-lo como uma fase na evolução do espírito, nega de novo o valor da contingência¹⁴⁵ e a enclustra numa metafísica da história. Porém, longe de considerar Hegel um otimista ingênuo que identifica

¹⁴⁵ Nas lições sobre filosofia da história, Hegel declara que “a consideração filosófica não tem outro desígnio que eliminar o contingente” (HEGEL, 1999, p. 43, apud URABAYEN, 2009, p. 72).

literalmente o real com o racional, Arendt sabe que o filósofo é consciente de sua empreitada. Em *A condição humana* (2014a, p. 375-376) escreve:

A filosofia política da era moderna, cujo maior representante é ainda Hobbes, soçobra na perplexidade de que o moderno racionalismo é irreal e o realismo moderno é irracional – o que é apenas outra maneira de dizer que a realidade e a razão humana se divorciaram. O gigantesco empreendimento de Hegel – de reconciliar o espírito com a realidade (*den Geist mit der Wirklichkeit zu versöhnen*), reconciliação que é a mais profunda preocupação de todas as modernas teorias da história – baseou-se na intuição de que a razão moderna soçobrava nos escolhos da realidade.

Uma concepção da história como essa tem como sujeito protagonista não a pluralidade dos homens, mas o homem em singular, uma ideia denominada Espírito do Mundo (*Weltgeist*) ou Humanidade que, *vista dessa forma*, para Arendt – que cita uma edição não especificada da *Fenomenologia do espírito* – é um pensamento e não uma realidade, uma personificação, semelhante às que encontramos nas alegorias das narrações renascentistas. Por outras palavras, *o progresso tornou-se um projeto da Humanidade*, atuando de costas aos homens reais:

Esse “Espírito do Mundo” corporificado na Humanidade, em contraposição a diferentes indivíduos e nações particulares, leva a cabo um movimento retilíneo inerente à sucessão de gerações. Cada geração nova forma uma “nova fase de existência, um novo mundo”, e, assim, “tem que começar tudo outra vez”, mas “*começa em um nível mais alto*” porque, sendo humana e dotada de espírito, ou seja, de Lembrança, “conservou a experiência [anterior]” (ARENDR, 2009a, p. 310, grifos no original)¹⁴⁶

Arendt, que já no prefácio à sua primeira grande obra, *Origens do totalitarismo* (2011a, p. 12), rejeitou a ideia de progresso – “o Progresso e a Ruína são duas faces da mesma medalha; [...] ambos resultam da superstição, não da fé” – considera na póstuma, *A vida do espírito*, que a tentativa hegeliana ficou longe do sucesso. A noção de “sistema”, considera Arendt seguindo os passos de Koyré e de Kojève, é contraditória com a primazia que Hegel concede ao futuro. Esta última exigiria que o tempo não terminasse durante a existência dos homens na terra, enquanto que a primeira, isto é, a filosofia tal e como entendida por Hegel – a coruja de Minerva que levanta o voo somente ao entardecer – demandaria a detenção do tempo e não uma simples suspensão durante a atividade do ego pensante. Nessa interpretação, a filosofia de Hegel só poderia reclamar a verdade objetiva se a história tivesse efetivamente chegado a um final, se não houvesse nenhum futuro possível para a humanidade nem a

¹⁴⁶ “No sistema hegeliano, é o conceito de povo universal-histórico que permite a reconciliação do caráter unilinear da história universal com a diversidade antropológica-geográfica” (POMIAN, 1984, p. 136, apud DOSSE, 2013, p. 26).

possibilidade de algum acontecimento que trouxesse alguma novidade. Nesse mesmo sentido, Dosse (2013, p. 26) chega à conclusão de que “Hegel não atribui real significado aos vestígios do passado histórico com o presente. A tentação hegeliana se choca sobretudo com a impossível mediação total em um mundo fundamentalmente pluralizado”.¹⁴⁷

Não se pode negar que Hegel não contemple o acontecimento particular, mas também se pode afirmar que não o leva realmente em consideração ao subsumi-lo às necessidades de uma ordem geral¹⁴⁸. Se em “The Concept of History” (2007a, p. 96) Arendt destaca que na “metafísica histórica” hegeliana o concreto desprende-se do geral e o sucesso singular perdeu sua significação em benefício de um processo, em “History and Immortality” (cfr. 1995, p. 58-59) frisa que esse processo é independente das cidades, dos estados e das nações e engloba a humanidade inteira que, assim, deixa de distinguir-se das outras espécies pela palavra (*logon echon*), como na definição aristotélica, ou pela razão (*animal rationale*), como na medieval, para fazê-lo através da sua vida, ou seja, justamente aquilo que se supunha que compartilhava com os outros animais. O paralelismo que se pode estabelecer entre essa concepção da história como processo, o caráter processual do trabalho e o consumo como característica mais saliente do *animal laborans* (que consome até os significados), é mais do que evidente. Tal como comenta Simona Forti (2001, p. 253), “no interior de tais coordenadas, a estabilidade do mundo, a autonomia da ação e a dignidade do ato vêm-se inevitavelmente comprometidas”. Todavia, quando o acontecimento é um *novum* – uma novidade absoluta na história –, os problemas se agudizam.

Um dos grandes conhecedores da filosofia de Hegel, o filósofo e teólogo judeu Emil Fackenheim, assegura em *To Mend the World* [Reparar o mundo] que a característica principal do sistema hegeliano é a mediação de todas as coisas e, sobretudo, das mais elevadas, isto é, fazer justiça a todas elas no processo de sua mediação, aspecto que, segundo ele, outorga seriedade e profundidade ao seu projeto (cfr. FACKENHEIM, 2008, p. 133)¹⁴⁹. Por outra parte – e sem entrar a considerar, porque não é este o lugar, o sucesso ou o fracasso da própria

¹⁴⁷ “O Espírito particular de um povo pode decair, desaparecer, mas ele constitui uma etapa na trajetória geral do Espírito do Mundo e esse não pode desaparecer. Portanto, o Espírito de um Povo é o Espírito universal na figura particular que lhe é subordinada, mas que ele deve endossar à proporção em que ele existe, porque com a existência surge igualmente a particularidade” (HEGEL, 1965, p. 82 apud DOSSE, 2013, p. 25). Dosse cita *A razão na história* (1822-1830).

¹⁴⁸ Ao contrário, para Arendt “a história é uma estória de eventos, e não de forças ou ideias com cursos previsíveis” (ARENDR, 2014a, p. 314).

¹⁴⁹ Em nota, Fackenheim (idem) informa de que seu tratamento de Hegel em *To mend the world* encontra apoio nos dois prévios – *The Religious Dimension of Hegel’s Thought* e *Encounters between Judaism and Modern Philosophy* –, mas é independente deles.

empresa de Emil Fackenheim no que tange à sua insistência na criação de uma filosofia pós-holocausto –, parece-nos imprescindível lembrar que para esse filósofo o holocausto não foi só uma catástrofe dos judeus, mas de toda a humanidade. Ele reconhece que não é possível dissolver as exigências do pensamento judeu numa universalidade espúria, mas que o pensamento judeu, se desprovido de significação universal, perderia qualquer relevância e não mereceria o nome de pensamento. Em consequência, para Fackenheim, a problemática do pensamento moderno judeu é inseparável da problemática da modernidade entendida na sua totalidade (cfr. idem, p. 127-128). Segundo ele, para quem a maioria dos filósofos modernos são “semi, cripto ou quase cristãos”, Hegel encontra-se virtualmente sozinho quando explicitamente faz do cristianismo algo interior à sua obra, fator que, de acordo com o teólogo, é decisivo e sem o qual a filosofia do idealista alemão seria impossível. É por isso, continua, que é duplamente notável que Hegel faça maior justiça ao judaísmo que qualquer outro filósofo moderno de primeira linha (cfr. idem, p. 134). Porém, o maior obstáculo para a compreensão do holocausto é a “absoluta unicidade da catástrofe”¹⁵⁰, enquanto que para Hegel, nas palavras de Fackenheim, apreender a totalidade em um pensamento circular significa compreendê-la, transcendê-la e, de um ponto de vista mais elevado, perceber o significado dessa totalidade e colocá-la em perspectiva. Quando confrontamos o Holocausto, segue ele, encontramos um *todo de horror*: não podemos compreendê-lo, só podemos compreender sua incompreensibilidade. Não podemos transcender essa totalidade, só nos atinge o fato brutal de que não pode ser transcendida. Neste caso concreto, segundo o autor, mesmo o intento de encontrar um significado e de “situar-as-coisas-em-perspectiva” constitui uma dissipação, não só blasfema mas simplificadora e, por extensão, não filosófica. Blasfêmia e simplificação da totalidade do horror, isto é, o fato de que não foi casual, gradual ou acidental, mas integrado em um *mundo*; ou do horror da totalidade, ou seja, o fato de que esta carecia de propósitos não só redentores, mas racionais, de que o horror era, cruamente, último – (cfr. idem, p. 282). Assim, para Emil Fackenheim, em um mundo dominado pelo mal radical, como o é o mundo do holocausto, que por isso mesmo tem uma dimensão transcendente própria, quebra-se qualquer possibilidade de “abertura dialógica” porque aquilo que esse mal exige não é um diálogo mas uma oposição sem concessões (cfr. idem, p. 371). Portanto, expressado em termos genuinamente hegelianos, e sempre de acordo com o autor de

¹⁵⁰ Fackenheim baseia seu argumento, entre outras fontes, no livro do historiador Isaac Deutscher, *The Non-Jewish and Other Essays*. Deutscher pensava que ninguém chegaria nunca a entender os casos de Hitler, Auschwitz, Madjanek e Treblinka. Para ele a Inquisição ainda tinha restos de lógica humana, mas a fúria do nazismo sobrepassa a compreensão do historiador (cfr. DEUTSCHER, 1968, p. 163s, apud FACKENHEIM, 2008, p. 163). Para Fackenheim, “o holocausto é uma *cesura* não só para o historiador, o poeta, o filósofo. É também uma *cesura* para a fé judaica” (2008, p. 372).

To Mend the World, o holocausto impede qualquer possibilidade de *Aufhebung* (suprassunção) em alguma de suas acepções parciais ou, com a devida fidelidade, na sua complementaridade total e indissociável: abolir, preservar e transcender.

4.4 Marx

A ideia fundamental do pensamento de Karl Marx é o trabalho, que funciona com independência da vontade do homem como elemento transformador da realidade. Para o teórico de Tréveris, o mundo material independe da ideologia ou de qualquer outra força transcendente e está sujeito aos modos de produção dos meios materiais e das relações de produção, que constituem as bases para compreender a história das transformações sociais. O resto – as instituições, as leis, a cultura – está subordinado à maneira de produzir. Diferente de Hegel, o fator principal para Marx não é o Estado, como regime político concreto, mas a sociedade civil e seu conjunto de relações econômicas. Nessa perspectiva, uma investigação erudita que pretenda investigar as bases da história e os fundamentos políticos e sociológicos de uma determinada comunidade – local, nacional ou internacional – não deve ficar satisfeita com a elucidação de princípios teóricos e racionais, mas precisará detectar seus princípios reais, isto é, materiais, através dos quais *se produz a história real*. Para Marx, essa história se resume ao esforço, no tempo e no espaço, por satisfazer as necessidades humanas. A economia, o econômico, a satisfação das necessidades humanas, é o eixo em torno ao qual gira a história, o princípio motor que a move. Como Hegel, Marx busca uma conexão racional dos fatos, mas não a situa numa explicação que tranquiliza o entendimento. Coloca-a no nível concreto das necessidades humanas, que inclui a razão, mas não se limita a ela. Segundo Arendt,

Marx não era “materialista dialético” tanto quanto Hegel era um “idealista dialético”; o próprio conceito de *movimento* dialético, segundo concebido por Hegel como uma lei universal, e como Marx o aceitava, torna os termos “idealismo” e “materialismo” desprovidos de sentido enquanto sistemas filosóficos. Marx, especialmente em seus primeiros escritos, é bem consciente disto e sabe que seu repúdio à tradição e a Hegel não jaz em seu “materialismo”, mas em sua recusa a admitir que a diferença entre a vida humana e a animal seja a *ratio*, ou pensamento; que, o homem, nas palavras de Hegel, seja “essencialmente espírito”. Para o jovem Marx, o homem é essencialmente um ser natural dotado da faculdade da ação (*ein taetiges Naturwesen*), e sua ação permanece “natural” porque ela consiste no trabalhar – o metabolismo entre homem e natureza (ARENDDT, 2007a, p. 67, grifo no original).

Em Marx, os modos de produção e as relações de produção determinam os tecidos sociais e, em consequência, permitem estabelecer suas estruturas¹⁵¹. De forma que no pensamento do autor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* não se trataria tanto de reduzir a história à história da economia como de encontrar o fator econômico presente em todas as atividades humanas, que é a base da história. Esse é o princípio do famoso materialismo histórico (*Hismat*), entendido como explicação das estruturas sociais – e não unicamente das capitalistas – e das leis que regem as mudanças historicamente constatáveis.

No que diz respeito à história, e como já apontado poucas linhas acima, a consequência mais importante do pensamento de Marx é que a história é um produto. O homem, segundo ele, é capaz de produzir a história através do seu trabalho e, para tanto, só precisa conhecer a lei que rege o processo histórico. Não só isso: “A violência é a parteira de toda velha sociedade prenhe de uma nova”¹⁵², em consequência: a violência é a parteira da História” (ARENDDT, 2007a, p. 48). Como no caso de Kant ou Hegel, ou de qualquer outro dos autores que aparecem nestas páginas, não é o caso de fazer uma avaliação completa da interpretação e da opinião que Hannah Arendt tinha de cada um deles. Em Marx, Arendt vê o teórico que percebeu como nenhum outro a direção que, já no seu dia, estava tomando o mundo e a necessidade de repensá-lo com outras ferramentas; o pensador que se deu conta da importância que adquiriria o trabalho, que desafiou a interpretação tradicional do homem como *animal racional* e defendeu a ideia do trabalho como criador do homem¹⁵³; o primeiro intelectual que adquiriu consciência de que a partir da Revolução Industrial¹⁵⁴ do XIX qualquer atividade seria redefinida como trabalho. Em *Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought* [Karl Marx e a tradição do pensamento político ocidental], Arendt sustenta que

¹⁵¹ “O fato de que a política é apenas uma função da sociedade – de que a ação, o discurso e o pensamento são, fundamentalmente, superestruturas assentadas no interesse social – não foi descoberto por Karl Marx; pelo contrário, foi uma das premissas axiomáticas que Marx recebeu acriticamente dos economistas políticos da era Moderna” (ARENDDT, 2014a, p. 39).

¹⁵² Arendt cita *Capital*, numa edição da Modern Library, s.d., p. 824.

¹⁵³ Isso seria tanto como dizer que é a necessidade, e não a liberdade, o que faz humano ao homem. Essa ideia permeia, segundo Arendt, toda a filosofia da história de Marx (cfr. ARENDDT, 2007b, p. 32-33). Aquilo que é sem precedentes é a glorificação marxiana do trabalho, uma atividade considerada tão irrelevante pela tradição filosófica ocidental que jamais se interessou em compreendê-la nem interpretá-la (cfr. idem, p. 24-25). É nesse sentido que Arendt afirma que “Marx não desafia à filosofia, desafia à suposta condição *não prática* da filosofia” (idem, p. 65, grifo nosso).

¹⁵⁴ Para Arendt, a Revolução Industrial representou “a emancipação política plena da classe trabalhadora, com independência de considerações de propriedade ou de qualificação profissional. Nunca antes havia buscado nenhum organismo político a inclusão de todos os que de fato viviam nele. Se houvesse que traduzir esse acontecimento à linguagem dos séculos dezessete e dezoito, teríamos que dizer que o ser humano – inclusive no estado de natureza e dotado com nada mais do que seu trabalho e capacidade de labor – foi aceito como cidadão pleno” (idem, p. 30).

Marx viu antecipadamente o tempo em que não a classe trabalhadora mas a consciência correspondente a ela e à sua importância para a sociedade como um todo decretaria que ninguém que não fosse um trabalhador deveria ter nenhum direito, nem sequer o direito a seguir vivo. É óbvio que o resultado desse processo não foi a eliminação do resto das ocupações, mas a *reinterpretação de todas as atividades humanas como atividades do trabalho* (ARENDRT, 2007b, p. 19-20, grifo nosso).

Em menos de um século, o trabalho subiu ao primeiro lugar na lista dos valores humanos, e a preservação da vida individual, ou seja, a simples sobrevivência, tratada como a finalidade máxima. Inútil insistir que nas condições de todo tipo neste primeiro terço do século XXI as coisas continuam pelo mesmo caminho. Em qualquer caso, Arendt, em 1958, deixa escrito que “a revolução social dos nossos dias está contida no simples fato de que até não faz muito mais de cem anos havia-se negado aos meros trabalhadores os direitos políticos, enquanto hoje aceitamos como algo normal a opinião de que um não trabalhador talvez não tenha sequer o direito a seguir vivo” (idem, p. 59).

Marx foi, para o bem e para o mal, o grande estudioso da figura tardo-moderna e contemporânea que ele mesmo batizou com o nome de *animal laborans*, e não sem contradições¹⁵⁵, mas também foi o epígono de uma tradição que fez questão de ignorar a pluralidade como lei primeira que domina a terra. É nesse sentido que, de novo, colocou o Homem como sujeito da política e da história e, na esteira de Platão, confundiu o significado da ação com o da produção. E é por essa mesma perspectiva que Marx pôde dizer também que a violência é a parteira da história, porque produzir é violentar a natureza, e usar pessoas e materiais como meio para conseguir um fim determinado é violentá-los.

Ser a violência a parteira da História – escreve Arendt em “A tradição e a época moderna” (idem, p. 49-50) – significa que as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções. Unicamente nestes períodos violentos a História mostra sua autêntica face e dissipa a névoa de mera conversa ideológica e hipócrita. Novamente, o desafio à tradição é evidente. A violência é, tradicionalmente, a *ultima ratio* nas relações entre nações e, das ações domésticas, a mais vergonhosa, sendo considerada sempre a característica saliente da tirania. (As poucas tentativas de salvar a violência do opróbrio, principalmente por parte de Maquiavel e de Hobbes, são de grande relevância para o problema do poder e extremamente esclarecedoras para a antiga confusão de poder com violência, mas exerceram influência notavelmente diminuta sobre a tradição de pensamento político anterior à nossa própria época.) Para Marx,

¹⁵⁵ “Presos no ciclo infinito das atividades necessárias à sobrevivência, os homens ficam reduzidos a membros intercambiáveis e seriais de uma nova espécie animal, a do *animal laborans*. E Marx oscilava continuamente entre a glorificação de um trabalho assim entendido e da classe operária enquanto Sujeito Universal e a promessa de uma liberdade que precisamente se rege pela liberação do trabalho” (FORTI, 2001, p. 235).

pelo contrário, a violência ou antes a posse de meios de violência, é o elemento constituinte de todas as forças de governo; o Estado é o instrumento da classe dominante por meio do qual ela oprime e explora, e toda a esfera da ação política é caracterizada pelo uso da violência. [...] A glorificação da violência por Marx continha portanto a mais específica negação do *logos*, do discurso, a forma de relacionamento que lhe é diametralmente oposta e, tradicionalmente, a mais humana. A teoria das superestruturas ideológicas, de Marx, assenta-se, em última instância, em sua hostilidade antitradicional ao discurso e na concomitante glorificação da violência.

“Fazer a história” significa tratá-la como um resultado – a sociedade sem classes – e para tanto qualquer meio pode ser contado como válido. Interessa-nos salientar que o trato da história como resultado de um produto implica, mais uma vez, a ignorância da fragilidade inerente aos assuntos humanos, posto que os homens atuam e seguidamente perdem o controle dos seus atos, que caem numa rede que os leva a ter consequências imprevisíveis. Como observa Canovan (cfr. 1992, p. 78), se os seres humanos decidem fazer história usando como guia aquilo que lhes parece ser as leis naturais do processo histórico, o que provocarão será a aceleração do processo natural ao qual os homens estão sujeitos. Arendt (2011b, p. 98), em *Sobre a revolução*, reforça esse ponto, uma vez que

como Marx, à diferença de seus predecessores na época moderna, mas à semelhança de seus mestres na Antiguidade, identificava a necessidade com as premências coercitivas do processo vital, foi ele quem mais fortaleceu a doutrina politicamente mais perniciosa dos tempos modernos, a saber, que a vida é o bem supremo, e que o processo vital da sociedade é a própria essência do esforço humano.

Em toda essa lógica, Marx, como Hegel antes dele, submete os acontecimentos a um processo geral que, supostamente, deve desembocar num resultado certo e previsto com independência das experiências fatuais, que se sucedem durante o curso dos meses e dos anos. Se em Hegel o curso da história encontra o sentido no desenvolvimento da ideia de liberdade encarnada no Estado, em Marx o obtém no triunfo do proletariado, que é o único sujeito histórico capaz de satisfazer o desejo biológico de viver. Além do mais, para Arendt, já em *Origens...*,

é óbvio que a dialética hegeliana constitui [um] maravilhoso instrumento para que sempre se tenha razão, uma vez que permite a interpretação de todas as derrotas como o começo da vitória. Um dos mais belos exemplos desse tipo de sofisma ocorreu após 1933, quando os comunistas alemães, durante quase dois anos, recusaram-se a reconhecer que a vitória de Hitler havia sido uma derrota para o Partido Comunista Alemão (ARENDR, 2011a, p. 398).

4.5 Nietzsche

Embora Arendt faça referência à obra de Friedrich Nietzsche aqui e ali, de modo esparso e por motivos diversos – principalmente em *A vida do espírito* e no *Diário filosófico* [*Denktagebuch*] –, em nenhum lugar ela se reivindica como uma herdeira do pensamento do autor do *Crepúsculo dos ídolos*. Mesmo assim, para o leitor de ambos os autores, parece claro que ele foi uma inspiração para ela e, inclusive, uma influência notória. Talvez isso não se deixe apreciar tão explicitamente como na concepção da história que veiculam os dois pensadores. Nesse sentido, a *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche é um texto – além de belo e potente por si só – decisivo na configuração da noção de história de Arendt. Leva o significativo subtítulo “Da utilidade e desvantagem da história para a vida” e nele seu autor estabelece uma caracterização de três formas distintas de conceber a história: monumental, antiquária e crítica.

De acordo com Nietzsche, a visão monumental da história evita a heterogeneidade, apregoa a eternidade daquilo que é considerado como grande, defende a existência de uma corrente que liga os momentos históricos mais relevantes e, dessa maneira, não os deixa cair no esquecimento:

Que os grandes momentos na luta dos indivíduos formem uma corrente, que como uma cadeia de montanhas liguem a espécie humana através dos milênios, que, para mim, o fato de o ápice de um momento já há muito passado ainda esteja vivo, claro e grandioso – este é o pensamento fundamental da crença em uma humanidade, pensamento que se expressa pela exigência de uma história *monumental* (NIETZSCHE, 2003, p. 19, grifo no original).

A concepção antiquária da história mostra um respeito venerável por tudo aquilo que tem idade, todo o antigo, que é tratado de igual forma e recebe a mesma valoração, ao contrário daquilo que representa novidade, ou que ainda está por nascer, e que, nessa visão, é depreciado e apartado. Embora, segundo Nietzsche, essa maneira de tratar a história guarde relação com a monumental – ao colocar-se ao serviço da vida e deixar-se dominar pelos instintos vitais, na forma de conservação¹⁵⁶ – ele a considera uma visão extremamente limitada.

Assim, a história pertence em segundo lugar ao que preserva e venera, àquele que olha para trás com fidelidade e amor para o lugar de onde veio e onde se criou; por intermédio desta piedade, ele como que paga pouco a pouco, agradecido por sua existência. Conforme cuida, com mão muito

¹⁵⁶ “[...], o contentamento da árvore com as suas raízes, a felicidade de não se saber totalmente arbitrário e casual, mas de crescer a partir de um passado como a sua herança, o seu florescimento e fruto, sendo através daí desculpado, sim, mesmo justificado em sua existência – [...]” (NIETZSCHE, 2003, p. 27).

precavida, do que ainda existe de antigo, busca preservar as condições sob as quais surgiu para aqueles que virão depois dele – e assim ele serve à vida (idem, p. 25).

A ideia crítica da história considera que cada geração é o resultado das anteriores, mas tanto para o melhor quanto para o pior, resultado de aberrações, falácias e, inclusive, dos seus crimes. Uma visão crítica trata de estabelecer um antagonismo entre, por um lado, a natureza hereditária proveniente dos ancestrais e, por outro, o próprio conhecimento, cultivando um novo hábito, uma segunda natureza, para que a primeira se disseque. O risco dessa maneira de ver a história é a dificuldade de determinar e separar aquilo que é sadio daquilo que não o é e – ponto ainda mais conflitivo – construir um passado ilusório à base de eliminar os elementos desagradáveis da realidade passada. Como as outras duas, a contemplação crítica da história, conforme Nietzsche, está ao serviço da vida. Neste caso, é preciso

ter a força e aplicá-la de tempos em tempos para explodir e dissolver um passado, a fim de poder viver: [a história crítica] alcança um tal efeito conforme traz o passado para diante do tribunal, inquirindo-o penosamente e finalmente condenando-o; no entanto, todo passado é digno de ser condenado – pois é assim que se passa com as coisas humanas: sempre houve nelas violência e fraqueza humanas potentes. Não é a justiça que se acha aqui em julgamento, nem tampouco a misericórdia que anuncia aqui o veredicto: mas apenas a vida, aquele poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo (idem, p. 29-30).

Sem fazer uma condenação estrita de cada uma dessas modalidades de abordar a história, parece que Nietzsche se decanta por esta última – a crítica – ao passo que acredita ser recomendável para todos os indivíduos e para todos os povos fazer um uso misto delas, visando apenas “os fins da vida e, portanto, sob o domínio e condução suprema destes fins” (idem, p. 32). Isso é afirmado pelo filósofo do martelo em contraposição aos objetivos dos “puros pensadores” cujo objetivo, segundo ele, é o mero conhecimento e a simples acumulação de saber. Pois, nesse mesmo sentido, a segunda intempestiva nietzschiana lê-se como uma dura crítica ao historicismo, ou seja, ao anseio de tornar a história uma disciplina científica – ao grito de *fiat veritas pereat vita* (com que se faça a verdade, não importa se a vida perece) – e ao excesso de memória, que, segundo Nietzsche, impede a colocação em prática de um esquecimento criador que possibilite a ruptura e a abertura para a novidade.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Miguel Angel de Barrenechea e Mário José Dias observam que “nessa direção, a memória age de forma coercitiva para gerar indivíduos obedientes e solícitos, portanto convencidos de que não há outro caminho a não ser acatar as normas e interdições sociais. Certos disso, eles se sentem tão fragilizados, pequenos e fracos que se tornam presas fáceis para a manutenção de uma política que não deseja mudança, mas a conservação do poder. Em contrapartida, é possível pensar outras forças que os impulsionam ao esquecimento criador, capaz de torná-

Por meio deste excesso é semeada, a todo momento, a crença perniciososa na velhice da humanidade, a crença de se ser tardio e epígono, e por meio deste excesso uma época recai na perigosa disposição da *ironia* sobre si mesmo e, a partir dela, na disposição ainda mais perigosa do *cinismo*: nesta, porém, desenvolve-se cada vez mais uma práxis astuta e egoísta, através da qual as forças vitais são inibidas e, por fim, destruídas (idem, p. 40, grifo nosso).

Em geral, pode-se afirmar sempre, e sem muito perigo de erro, que lá onde Nietzsche escreve “vida”, Arendt escreveria “mundo”, de modo que, neste caso concreto, quando ele denuncia a inibição das forças vitais por meio desta práxis egoísta e astuta, devemos traduzir em terminologia arendtiana que o egoísmo e a astúcia inibem a ação – que sempre é um *co-agir* – e a possibilidade de criação de novos e diferentes processos para a renovação do mundo, indispensáveis para sua manutenção. Assim, o cuidado – ou a responsabilidade – pelo mundo é também um cuidado pela história, e vice-versa.

De acordo com Nietzsche, a obstinação pela História transforma os seres humanos em uma multidão de abstrações e sombras, “ninguém mais ousa aparecer como é, mas se mascara como um homem culto, como erudito, como poeta, como político” (idem, p. 42). Tampouco aqui parece arriscado fazer uma aproximação, *mutatis mutandis*, a Arendt e ver nas palavras dele um comentário à redefinição do ser humano em função do lugar que ocupa na divisão do trabalho, propiciada pelo advento do *homo faber* e, ainda com mais pertinência, do *animal laborans* como sujeito típico da Idade Moderna e do Mundo Moderno, respectivamente¹⁵⁸. Para o filósofo, a instrução histórica – que significa “não se espantar excessivamente com coisa alguma [...], estar contente com tudo” (idem, p. 62) – e a rocha de uma burguesia universal imperam juntas, pois embora “nunca se falou de maneira tão tonitruante da ‘livre personalidade’, não se veem nunca personalidades; silencia-se acerca das que são livres, mas fala-se muito alto de homens-universais escondidos e amedrontados” (idem, p. 42-43). Nietzsche deplora que, sob o domínio da pura objetividade, o indivíduo retraiu-se na interioridade, que já não é visto, que parece que seja necessária uma geração de eunucos (*sic*) para custodiar o grande harém universal da História, e que

los fortes para vencer os instrumentos do poder que os fragiliza. Esta é a possibilidade pensada por Nietzsche, que ele chamou de ‘grande política’” (BARRENECHEA; DIAS, 2013, p. 311-312).

¹⁵⁸ “A época atual não é uma época de personalidades prontas e amadurecidas, de personalidades harmônicas, mas a época do trabalho conjunto mais útil possível. E isto não significa mais do que o seguinte: os homens devem ser ajustados aos propósitos da época, para ajudarem o mais cedo possível; eles devem trabalhar *na fábrica das utilidades genéricas* antes de estarem maduros, sim, e com isso, não amadurecerão – pois isto seria um luxo que retiraria do ‘mercado de trabalho’ uma quantidade enorme de forças. Cegam-se alguns pássaros para que eles cantem melhor do que seus avós [...]” (NIETZSCHE, 2013, p. 61-62, grifo nosso).

quase parece que sua tarefa [a dos eunucos] fosse vigiar a história da qual nada surge a não ser histórias, mas nenhum *acontecimento*; que a sua tarefa fosse impedir que a história torne qualquer personalidade “livre”, ou seja, que ela atue verdadeiramente contra si, contra os outros, e, em verdade, em *palavras e ações* (idem, p. 43, grifo nosso).

Em sentido contrário à direção tomada pelo seu século, Nietzsche não quer saber nada de espíritos objetivos ou absolutos que realizariam ideias já preconcebidas do que seja ou deva ser a liberdade, nem de humanidades libertas em uma visionária sociedade sem classes. Para ele a história escrita com “H”, essa narrativa linear de um improvável progresso contínuo, não passa de uma teologia camuflada e, em consequência, o filósofo – que nem sempre ia tão errado quando, com sua habitual grandiloquência, definia sua própria obra como uma filosofia do futuro – faz a defesa do descontínuo, do acontecimento, daqueles momentos singulares que desviam os homens dos trilhos da verdade já preparados para eles, estimulando a criatividade e o imprevisível. François Dosse o explica da seguinte maneira:

A genealogia nietzschiana, livre da submissão ao imperativo da verdade, se desenrola em outra abordagem [...]. Ela é o inverso, em todos os pontos, da abordagem platônica, opondo o uso destruidor da realidade à reminiscência/reconhecimento; o uso da irrealização e dissociativo das identidades à tradição; e à história-conhecimento, a destituição da verdade: “A genealogia é a história como carnaval organizado” (DOSSE, 2013, p. 34).¹⁵⁹

A genealogia nietzschiana não é um método novo de fazer história a partir de suas próprias normas ou princípios, mas uma tentativa de localizar a história lá onde menos se esperava. O objeto da genealogia são aquelas práticas e instituições que, como a moralidade, habitualmente consideram-se imunes às mudanças e às evoluções. A genealogia visa demonstrar que, a instâncias da evolução histórica, essas práticas, hábitos, costumes, instituições, sofrem um processo de transformação que, na maioria de casos, escapam à nossa atenção e que, outras tantas vezes, escondem sua verdadeira origem e seu caráter especificamente histórico. Portanto, a genealogia, ao demonstrar a contingência das instituições que a história tradicional pretende mostrar como inamovíveis, gera a possibilidade de alterá-las. Nietzsche opõe-se, por um lado, à noção de que as instituições surjam regularmente na mesma forma como atualmente as conhecemos e, por outro, à ideia correlativa de que, se nos remontarmos às suas origens nos será possível determinar qual é seu propósito real, aquilo que são realmente ou aquilo que foram sempre. Uma análise retrospectiva, sustenta Nietzsche, revela que a forma em que estágios posteriores emergem de

¹⁵⁹ Dosse cita, ao final desta passagem, o Foucault de “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, texto inserido em *Hommage à Hyppolite* (apud 1971, p. 168).

estágios anteriores é qualquer coisa menos lógica é racional. Ademais, se Arendt encontra na natalidade uma categoria básica para a economia da sua obra, Nietzsche, na sua, recorre às metáforas da infância e do alumbramento¹⁶⁰, que, num sentido muito parecido ao arendtiano, impedem-nos de pensar numa progressão linear da história.

Para Nietzsche, o acontecimento é o outro lado do discurso unitário, e único, da metafísica¹⁶¹. Em contraste, os acontecimentos recebem seu significado dos diferentes pontos de vista que os apoiam, dinamizam e iluminam. Reciprocamente – como observado no epígrafe 285 de *Além do bem e do mal* –, “os maiores acontecimentos são os maiores pensamentos” (NIETZSCHE, 2008b, p. 174). O filósofo protege e concede dignidade àquilo que comumente se percebe como pequeno e limitado, mas que representa uma janela aberta para um ar novo, uma vontade afirmativa, para o inesperado e, em definitivo, para tornar o homem aquilo que ele é. E isso, deve ser lembrado, está em plena consonância com a ideia que defendíamos no capítulo segundo deste estudo, no sentido que, para Arendt, aquilo que é próprio dos homens é sua capacidade de marcar rupturas com o seu passado e, assim, iniciar novos processos através da ação conjunta avistando o futuro.

Arendt, portanto, não critica a noção de processo *per se*, mas o excesso, isto é, a concessão do mesmo lugar que antigamente estava reservado à importância das ações dos cidadãos, atuando em conjunto. Pensamos que aqui aparece diáfano um aspecto importante que cobre a obra inteira da autora, à qual pode-se aplicar o paradoxo que Jacques Derrida considera elemento-chave de sua própria escritura, qual seja, a necessidade de recorrer ao objeto mesmo de nossa crítica para poder criticá-lo. Ele o expressa da seguinte maneira:

Não faz sentido privar-se dos conceitos da metafísica para livrar-se da metafísica. Não dispomos de nenhuma linguagem – nenhuma sintaxe e nenhum léxico – que seja alheio a essa história; não podemos pronunciar nenhuma proposição destrutiva que não haja tido que deslizar-se

¹⁶⁰ “Inocência é a criança, e esquecimento; um novo começo, um jogo, uma roda a girar por si mesma, um primeiro movimento, um sagrado dizer-sim”, proclama Nietzsche (2011, p. 28-29) em *Assim falou Zaratustra*.

¹⁶¹ É nessa perspectiva que Nietzsche dirige sua crítica frontal a Hegel: “Acredito que não houve nenhuma oscilação perigosa ou mudança da cultura alemã neste século que, por meio da monstruosa, e até o presente instante ininterrupta, influência desta filosofia, a filosofia hegeliana, não tenha se tornado bem mais perigosa. Na verdade, paralisante e desanimadora é a crença em ser um filho tardio de sua época. Uma tal crença, porém, parece aterradora e dizimadora, se um dia idolatra com uma franca exaltação este filho tardio como a meta e o sentido verdadeiro de todos os acontecimentos anteriores, quando a sua miséria sapiente é equiparada a um acabamento perfeito da história do mundo. Uma tal forma de consideração acostumou os alemães a falar em ‘processo do mundo’ e a justificar a sua própria época como o resultado necessário deste processo [...]. [Hegel] disseminou nas gerações por ele fermentadas aquela admiração diante do ‘poder da história’ que praticamente converte todos os instantes em desguarnecida admiração ante os resultados positivos e conduz à idolatria do factual [...]. Quem aprendeu inicialmente a se curvar e a inclinar a cabeça diante do ‘poder da história’ acaba, por último, dizendo ‘sim’ a todo poder” (NIETZSCHE, 2003, p. 71-73).

previamente na forma, na lógica e nos postulados implícitos daquilo que precisamente pretende rebater (DERRIDA, 2005, p. 354).¹⁶²

Se para Nietzsche o passado deve ser utilizado em prol da vida, para Arendt o passado deve ser questionado em prol do mundo e sua conservação¹⁶³. Pensamos que é por esse motivo que Judith Shklar (cfr. 1977, p. 80-82), no seu artigo “Rethinking the Past”, coloca Arendt na lista dos assim denominados historiadores monumentais, mas com a devida precaução de observar que a história monumental deve ser sempre equilibrada pela história crítica se quer ser convincente e, dessa maneira, evitar as simplificações, as omissões e as exagerações. Se não for assim, o risco de cair, como que “surfando”, no elogio acrítico daqueles momentos históricos que fizeram sucesso do ponto de vista do poder subjogador, e ser esses os fatos únicos a levar em consideração, é grande e não se condiz para nada com o sentir arendtiano que conflui com Nietzsche. Este (2013, p. 7) já avisou que se adjetivava suas considerações sobre a história como intempestivas era porque as escrevia “contra o tempo, e com isso, no tempo e, esperemos, em favor de um tempo vindouro”. Não é outro o espírito e a intenção que Walter Benjamin dá, nas *Teses sobre o conceito de história*, à expressão “escovar a história a contrapelo” (Tese VII).¹⁶⁴

4.6 Walter Benjamin

Benjamin expõe nas suas teses o testemunho mais pessimista e desenganado com a fé moderna no progresso da história. Porém, como bem observa Michael Löwy (2005, p. 24), “é evidente que não se trata de um sentimento contemplativo, mas de um pessimismo ativo, ‘organizado’, prático, voltado inteiramente para o objetivo de impedir, por todos os meios possíveis, o advento do pior”. Essa fé no progresso, sustentava Benjamin, era atribuível tanto aos simpatizantes e militantes da direita política como aos da esquerda. Ao compartilhar o mesmo esquema mental, era impossível, segundo Benjamin, que esses últimos tivessem alguma chance de enfrentar o fascismo, que ele concebia como o último estágio do capitalismo. Pelo contrário, para o autor aquilo que é tido como regra é o verdadeiro “estado

¹⁶² “Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences”.

¹⁶³ De fato, nunca o velho adágio “renovar-se ou morrer” pôde ser aplicado com mais pertinência que a Hannah Arendt, seu pensamento político e sua concepção da história.

¹⁶⁴ Nesta, e em todas as citações do texto das *Teses sobre o conceito de história* de Walter Benjamin, seguimos a tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller, contida na sua integridade no livro de Michael Löwy, *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Por outra parte, e como tampouco poderia ser de outra maneira, vale observar que as reflexões de Arendt sobre a história bebem também e se inscrevem na preocupação de Heidegger em *Ser e tempo* por não representar a história como uma via conectada por diversos pontos que se dirigiriam a um suposto fim.

de exceção”, que pede com urgência um novo conceito de história, “e graças a isso nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica” (Tese VIII). De novo, o imobilismo do Partido Comunista Alemão em 1933, fruto da recusa em reconhecer a vitória de Hitler, nos serve como exemplo dessa visão linear e teleológica do tempo histórico. Benjamin morreu antes do advento da chamada “solução final” e é por esse motivo que não teve oportunidade de reflexionar sobre o *novum* inscrito nesse acontecimento. Assim, ao “fascismo hitlerista”, aquilo que ele considera como uma etapa do capitalismo, Arendt dará o nome de totalitarismo e o descreverá com todas as suas singularidades, mas para o que aqui nos interessa, fica claro que, de acordo com Arendt, inspirada entre outros por Benjamin, depois de Auschwitz e o Gulag, a filosofia da história que trabalha a partir de relações lineares de causalidade é pura ficção e o progresso um mito.

Tanto para Benjamin como para Arendt, aquilo que de fato esconde a defesa de uma mais que improvável objetividade historiográfica é a aceitação (acrítica, ingênua ou calculada?) do ponto de vista dos vencedores, e o que revela não é precisamente a falta de memória, mas o desprezo da mesma. Inclusive, como assinala Arendt no seu ensaio sobre o conceito de história,

A oposição do século XIX entre Ciências Naturais e Históricas, juntamente com a pretensa objetividade e precisão absolutas dos cientistas naturais¹⁶⁵, é hoje coisa do passado. Os cientistas naturais admitem agora que, com o experimento, que verifica processos naturais sob condições prescritas, e com *o observador, que ao observar o experimento se torna uma de suas condições*, introduz-se um fator “subjetivo” nos processos históricos (ARENDR, 2007a, p. 78, grifos nossos).¹⁶⁶

Por outro lado, cabe salientar que, a diferença do autor da *Origem do drama barroco alemão*, a reflexão arendtiana é alheia à tradição messiânica da mística judaica, ao surrealismo e, sobretudo, à caracterização e importância conferidas por Benjamin ao materialismo histórico.

¹⁶⁵ Já Nietzsche, na epígrafe 24 de *A genealogia da moral*, cita uma passagem da epígrafe 344 de outro livro da sua autoria, *A gaia ciência*, na qual assegura que “é ainda uma *fé metafísica*, aquela sobre a qual repousa a nossa fé na ciência – e nós, homens do conhecimento de hoje, nós, ateus e antimetafísicos, também nós tiramos ainda nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é verdade, de que a verdade é *divina*...” (NIETZSCHE, 1998, p. 139-140).

¹⁶⁶ Arendt acompanha sua argumentação com uma citação dos *Problemas filosóficos da ciência nuclear* de Werner Karl Heisenberg, segundo o qual “o mais importante resultado recente da Física Nuclear foi o reconhecimento da possibilidade de aplicar sem contradição tipos completamente diferentes de leis naturais a um único e mesmo evento físico. Isso se deve ao fato de que, dentro de um sistema de leis baseadas em certas ideias fundamentais, apenas certos modos bem definidos de formular questões fazem sentido e, assim, um tal sistema separa-se de outros que permitem a colocação de questões diversas” (HEISENBERG, 1952, p. 24, apud ARENDR, 2007a, p. 78-79). Assim, como observa Arendt, “as respostas da Ciência permanecerão sempre réplicas a questões formuladas por homens” (ARENDR, 2007a, p. 79).

Arendt se interessa pelos acontecimentos políticos de um passado fragmentado e disperso, tendo por ponto de apoio e referência o seu próprio presente, e com a vista colocada nas possibilidades futuras de abertura para novos começos. Como o diz André Duarte (2000, p. 144), “Arendt contrapôs-se à ordenação sistemática do passado pelas categorias e critérios tradicionais a fim de recuperar certos eventos políticos em sua rara unicidade, desafiadora de qualquer ‘classificação sistemática’”¹⁶⁷.

Como indicado acima, Arendt não é igual a Benjamin na sensibilidade pelas questões místicas do judaísmo, mas isso não significa, como parece sugerir Duarte, que ela nada tenha a ver com o conceito benjaminiano de *Jetztzeit* (“tempo-agora”): instante que interrompe o *continuum* da história. Para Benjamin, “a consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação” (Tese XV), e isso não parece muito distante do sentir arendtiano no que diz respeito à reivindicação de uma ordem alternativa ou na assunção da plenitude temporal contida no *acontecimento*¹⁶⁸. Nesse mesmo sentido, não interessa se o evento que merece a atenção de Arendt, de Benjamin, ou de pensadores afins, foi “falido”, porque continua guardando sua relevância para o presente e para o futuro, tanto do ponto de vista da reflexão como da ação. Para o historiador intempestivo de Nietzsche, como para o caçador do tesouro perdido da tradição revolucionária de Arendt, valem as seguintes palavras de Benjamin: “É somente como imagem que lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado” (Tese V). Se o historiador monumental que queria Nietzsche não cobiçava uma simples acumulação de saber, consonantemente, para o historiador revolucionário de Benjamin “articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi’ [...]. [Importa] capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo” (Tese VI). Só assim a história, na visão de Benjamin, é capaz de oferecer um serviço às classes oprimidas, aos deserdados da terra, e estimular um olhar crítico capaz de ler no acontecido há anos, há séculos, os sinais do que pode vir a acontecer no futuro mais próximo, ou aquilo que já está se passando no mesmo presente, pois nessa perspectiva, “a vitória do inimigo atual ameaça até os mortos [...] pela falsificação ou pelo esquecimento de seus combates” (LÖWY, 2005, p.

¹⁶⁷ Duarte aproveita aqui o próprio ensaio de Arendt (2008c, p. 215) sobre Benjamin na passagem em que a autora faz referência à paixão de colecionador dele.

¹⁶⁸ Duarte escreve o seguinte: “Para Arendt, a interrupção do fluxo contínuo da história pela intervenção revolucionária nada tem a ver com a suspensão messiânica do tempo histórico, implicada no conceito benjaminiano de *Jetztzeit* (“tempo-agora”), mas com a fundação de novos começos políticos que não escapam à história” (DUARTE, 2000, p. 147).

66). Entretanto, se, como já observado anteriormente, a dimensão heroica e individualista nietzschiana escapa do foco político arendtiano, passa o mesmo com Benjamin, que escreve suas teses sobre a história pensando em solidariedade com os párias, os excluídos e os vencidos, ou seja, aqueles que o suposto desenvolvimento em nome do progresso e da civilização deixou de lado¹⁶⁹. De fato, “a representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio. A crítica à representação desse avanço tem de ser a base crítica da representação do progresso em geral” (Tese XIII). Parece claro que para Benjamin a liberdade, como para Arendt a política, encontra-se nesses momentos muito raros de interrupção que o materialista histórico ou o historiador crítico – isto é, aqueles que escovam a história a contrapelo – deve saber encontrar, avaliar e estabelecer as conexões que procedem, construindo *constelações* que ligam o presente e o passado. O historiador que procede dessa forma não passa a sequência dos acontecimentos pelos seus dedos como as contas de um rosário. Ele é capaz de apreender a constelação em que sua própria época entrou com uma determinada época anterior. Por esse ângulo, o comentário seguinte que Löwy (2005, p. 136-145) faz de Benjamin é aplicável, ponto por ponto, a Hannah Arendt:

A alternativa que ele propõe é, ao mesmo tempo e inseparavelmente, histórica e política. Ela parte da hipótese de que cada momento histórico tem suas potencialidades revolucionárias. Trata-se de opor uma concepção aberta da história como práxis humana – rica em possibilidades inesperadas, que podem produzir o novo – a toda doutrina teleológica, confiante nas “leis da história” ou na acumulação gradual de reformas na via certa e garantida do Progresso infinito. [...] Seu objetivo é menos o de “decretar” a revolução do que o de defender uma concepção da história como processo aberto, não determinado antecipadamente, em que as surpresas, as chances inesperadas, as oportunidades imprevistas podem surgir a qualquer momento. Trata-se menos de um “*putsch*” [revolta] do que de ser capaz de apreender o instante fugaz em que a ação revolucionária é possível.

Aproveitamos com abundância o comentário de Michael Löwy sobre as teses benjaminianas não por simples comodidade ou por acaso, mas, como o leitor já pôde apreciar, por conter um volume muito elevado de coincidências com as observações sobre o conceito de história que podem proferir-se a respeito de Arendt – apesar das diferenças apontadas entre os dois autores – e, sobretudo, pelo tipo de leitura da filosofia arendtiana que estamos

¹⁶⁹ Como notado por Löwy, existe, além dessa, outra dessemelhança importante entre Benjamin e Nietzsche relacionada com esse mesmo ponto, pois “este, como se sabe, designava pelo termo depreciativo ‘ressentimento’ a ‘sede de vingança e de ódio’ dos oprimidos, dos esmagados, dos subjugados. De seu ponto de vista aristocrático, tratava-se de uma ‘sublevação dos escravos contra a moral’, baseada na inveja, no rancor e na impotência, que tem sua origem nos judeus, esse ‘povo sacerdotal do ressentimento por excelência’. Para Benjamin, as emoções dos oprimidos, longe de serem a expressão de um ressentimento invejoso, de um rancor impotente, são fonte de ação, de revolta ativa, de práxis revolucionária” (LOWY, 2013, p. 111-112).

tentando propor neste estudo. Isso, além das citações e das observações que o pensador marxista brasileiro efetua tanto em notas¹⁷⁰ como no corpo do seu texto, fica totalmente corroborado quando este, nas últimas páginas do seu trabalho, escreve:

Quando se leva a sério o momento trágico na visão da história de Benjamin, essa força da ação política inovadora não incita necessariamente ao otimismo: ela pode perfeitamente provocar, como demonstra abundantemente a história do século XX, resultados aterrorizantes. [...] Muitos trabalhos sobre Walter Benjamin, publicados durante os últimos anos, afirmam, ou sugerem, que esse autor fascinante pertence a uma conjuntura histórica trágica, a partir de agora ultrapassada. As problemáticas filosóficas que correspondem à realidade social e histórica atual seriam, sobretudo, as da solução de conflitos por procedimentos democráticos e racionais do agir comunicacional (Habermas) ou pelo relativismo pós-moderno dos jogos de linguagem (Lyotard) [...]. Ora, se é evidente que a história não se repete e que nossa época não lembra muito os anos 1930, parece difícil acreditar, à luz da experiência no final do século XX, que as guerras, os conflitos étnicos, os massacres pertençam a um passado longínquo. Ou que o racismo, a xenofobia, o próprio fascismo não representem mais um perigo para a democracia. [...] Ao contrário do que pretende o discurso tranquilizador da *doxa* atual, o aviso de incêndio de Benjamin guarda uma extraordinária atualidade: a catástrofe é possível – se não provável – *a não ser que...* (LÖWY, 2005, p. 151-152, grifo no original).

A não ser que, como Benjamin e como Arendt, consideremos o passado como coetâneo do nosso presente, nem justaposto nem contíguo, mas sobreposto, e abandonemos o padrão historicista de causa e efeito, pois o modo dedutivo e o princípio lógico de não-contradição não é aplicável à realidade, mas só aos argumentos racionais desligados da empiria. Na verdade, a lógica,

essa capacidade humana comum – que funciona até mesmo sob condições de completa separação do mundo e da experiência e que está estritamente “no interior” de nós – sem ligar-se a algo que é dado, é incapaz de *compreender* qualquer coisa e, entregue a si mesma, é profundamente estéril. [...] Equacionar pensamento e compreensão com essas operações lógicas significa nivelar por baixo a capacidade de pensamento – que por milhares de anos foi tida como a mais alta capacidade do homem – e seu mínimo denominador comum, em que diferenças de fato existentes não contam mais, nem mesmo a diferença qualitativa entre a essência de Deus e a dos homens (ARENDDT, 1993, p. 48-49, grifo nosso).

¹⁷⁰ “É evidente que H. Arendt foi influenciada pelas teses de Benjamin – que às vezes cita – mesmo que sua conduta filosófica geral e suas conclusões políticas jamais coincidam com as de seu amigo de exílio parisiense” (LÖWY, 2005, p. 151).

4.7 *Storytelling*: as estórias da história

Como Walter Benjamin, como tantos outros filósofos e pensadores do século XX (pense-se só em Heidegger, Camus, Foucault ou Deleuze, respeitando todas as diferenças), Hannah Arendt encontrou na *Segunda Consideração Intempestiva* de Nietzsche a melhor inspiração e ajuda para fazer a crítica das concepções teleológicas da história. Dando continuidade à sua meditação, Arendt encontra no conceito de narração [*storytelling*] a mediação que buscava entre o pensamento e o acontecimento. Ficou claro que Arendt enfoca o estudo da história sobre a base da compreensão, pois aquilo que lhe interessa são as verdades factuais, e não sobre a base do conhecimento ou as verdades da razão, erguidas sobre a relação lógica entre causa e efeito. Nesse sentido, dada a impossibilidade da objetividade e a necessidade da imparcialidade na hora de contar as estórias do passado, ela confia nas virtudes da narrativa e nas habilidades do narrador [*storyteller*] para ser o mais fiel possível aos acontecimentos. Num ensaio dedicado à escritora dinamarquesa Isak Dinesen (a baronesa Karen Blixen), Arendt (2008c, p. 107) a cita: “Quando o contador de histórias é fiel [...] à história, aí, ao final, o silêncio falará. Ali onde a história foi traída, o silêncio é apenas vácuo. Mas nós, os fiéis, quando pronunciarmos nossa última palavra, ouviremos a voz do silêncio”. Em outro texto, “Introdução na política”, da coletânea *A promessa da política*, Arendt chama nossa atenção para a decisiva importância que supõe o fato de que Homero não silencie a voz e os feitos dos vencidos, a relevância de que sua escrita na *Odisseia* seja uma testemunha tanto em favor de Heitor como de Aquiles e não torne um menor ou maior que o outro, ou a causa dos gregos mais justa e a defesa troiana injusta. Segundo a autora, a forma poética e histórica que Homero exhibe na comemoração dessa guerra de aniquilação, que já era centenária no seu tempo, desfaz a aniquilação consumada. Por esse motivo, Arendt considera que a imparcialidade homérica “está na origem de toda a historiografia, e não apenas ocidental. O que entendemos por história nunca existira antes em nenhum lugar, tampouco nenhuma história foi escrita desde então que não tenha sido influenciada ao menos indiretamente pelo exemplo de Homero” (ARENDR, 2009b, p. 224). Na sequência, Arendt convida o seu leitor a reparar no caso de Heródoto, que não deixou que os feitos, grandes e maravilhosos, de helenos e bárbaros ficassem relegados ao esquecimento (cfr. idem). E em “O conceito de história – antigo e moderno” junta-os novamente, adiciona Tucídides e, quase como uma homenagem, escreve:

Essa imparcialidade homérica, ecoada em Heródoto, [...], é ainda o mais alto tipo de objetividade que conhecemos. Não apenas deixa para trás o interesse comum no próprio lado e no próprio povo, que até nossos dias caracteriza

quase toda a Historiografia nacional, mas descarta também a alternativa de vitória ou derrota, considerada pelos modernos como expressão do julgamento “objetivo da própria história, e não permite que ela interfira com o que é julgado digno de louvor imortalizante. Pouco depois, expresso de forma magnífica em Tucídides, aparece ainda na Historiografia grega outro poderoso elemento que contribui para a objetividade histórica. Este somente poderia vir a primeiro plano após longa experiência na vida da *polis*, que em medida incrivelmente grande consistiu em conversa de cidadãos uns com os outros (ARENDR, 2007a, p. 81-82).

Em *A condição humana*, Arendt assinala que, ao contrário do produto fabricado, que é modelado em base a uma ideia preconcebida do artífice, a ação e os processos históricos só podem ser julgados uma vez acabados e, em muitas ocasiões, muito tempo depois. Para ela, “a ação só se revela plenamente para o contador da estória [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes” (ARENDR, 2014a, p. 240). Os relatos, escritos ou falados, dos próprios atores, em raros casos – pensa Arendt – constituem uma versão fidedigna das suas intenções, motivos e finalidades, tornando-se uma, mas somente mais uma, fonte de material útil para o relato do historiador, cuja estória sempre estará por cima em termos de significância e veracidade, dado que “aquilo que o contador da estória narra deve necessariamente estar oculto para o próprio ator, pelo menos enquanto este último estiver empenhado no ato ou enredado em suas consequências, pois para o ator, a significação do ato não está na história que dele decorre” (idem). Certamente, as estórias são o resultado inevitável da ação, mas não é o ator, e sim o contador quem percebe e “faz” a estória, segundo a autora. É que a escrita da história é em si mesma um artifício que, testemunha do passado, encara a fragilidade das ações terminadas e das palavras ditas. Nesse sentido, Arendt não pede do contador de estórias que preencha brecha alguma entre os tempos – presente, passado e futuro, em qualquer uma de suas relações. Isso não passaria de uma ilusão. Arendt pede do *storyteller* que conserve a memória daquilo que aconteceu e, sendo testemunha do passado, garanta a permanência de um mundo comum.

Em nenhum lugar de sua obra fica refletida a atitude eminentemente antiteórica de Hannah Arendt em relação à historiografia como no prefácio a essas *silhouettes*¹⁷¹ recompiladas sob o título de *Homens em tempos sombrios*. Lemos lá, e citaremos de novo, que mesmo nas piores épocas podemos esperar algum tipo de iluminação, “e que tal

¹⁷¹ Como caracterizou, na carta a Mary McCarthy de 21 de dezembro de 1968, essa coletânea de ensaios dedicados à vida e obra de autores tão díspares como Rosa Luxemburgo, Angelo Giuseppe Roncalli (o Papa João XXIII), Karl Jaspers, Isak Dinesen, Hermann Broch, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Randall Jarrell e Martin Heidegger.

iluminação pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra” (ARENDDT, 2008c, p. 9). Neste caso é Arendt quem, ao escrever sobre pessoas que sofreram, que se exilaram, que se suicidaram, dá conta de períodos que, sem ser idênticos, compartilham algo que nem é novo nem constitui raridade histórica: os “tempos sombrios” do título do livro. Seyla Benhabib termina um artigo assegurando que “nas mãos de Arendt, a teoria política em forma de *storytelling* transforma-se numa narrativa redentora que resgata a memória dos mortos, dos derrotados e dos vencidos, tornando presente para nós mais uma vez suas esperanças fracassadas, seus caminhos inexplorados e seus sonhos não realizados” (BENHABIB, 1990, p. 196)¹⁷². Mas o *storytelling* também pode ser, como indica Lisa Disch (cfr. 1996, p. 108), um modo de traçar um curso de ação numa época em que o fio da tradição está irreparavelmente roto, de forma tal que nos vemos diante da necessidade de compreender sem categorias preconcebidas e julgar sem aquele conjunto de regras consuetudinárias que, segundo Arendt, constituem a moralidade.

No já citado texto sobre Isak Dinesen, Arendt (2008c, p. 116) sustenta que “contar estórias revela o sentido sem cometer o erro de defini-lo, realiza o acordo e a reconciliação com as coisas tais como realmente são, e até podemos confiar que eventualmente contenha, por implicação, aquela última palavra que esperamos do ‘dia do juízo’”. Essa referência de Dinesen ao “dia do juízo”, longe de ser uma mera ocorrência, é pertinente, posto que a *imparcialidade* da qual falávamos há pouco em relação a Homero e seu relato histórico guarda um interessante paralelismo, que não pode ser ignorado, com a *imaginação* à qual alude Arendt nas *Lições sobre a filosofia política de Kant*. A imaginação não é só a capacidade de tornar presente aquilo que está ausente (cfr. ARENDT, 1993b, p. 67), como definida pelo filósofo de Königsberg, mas está intimamente ligada ao exercício da compreensão, e as duas, *imaginação* e *compreensão* são inseparáveis do *sensus communis*, que, como vimos, é a capacidade de representar-se e levar em consideração a forma de ver o mundo das outras pessoas. Assim, e entroncando com a passagem anterior de “O conceito de história”, Arendt tem certeza de que nas incessantes conversas dentro da *pólis*

os gregos descobriram que o mundo que temos em comum é usualmente considerado sob um infinito número de ângulos, aos quais correspondem os mais diversos pontos de vista. Em um percuciente e inexaurível fluxo de

¹⁷² “Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative”.

argumentos, tais como apresentados aos cidadãos de Atenas pelos sofistas, o grego aprendeu a intercambiar seu próprio ponto de vista, sua própria “opinião” – o modo como o mundo lhe parecia e se lhe abria (*dokéi moi*, “parece-me, donde *dóksa*, ou “opinião”) – com os de seus concidadãos. Os gregos aprenderam a *compreender* – não a compreender um ao outro como pessoas individuais, mas a olhar sobre o mesmo mundo do ponto de vista do outro, a ver o mesmo em aspectos bem diferentes e frequentemente opostos. As falas em que Tucídides articula as posições e interesses das partes em conflito são ainda um testemunho vivo do extraordinário grau de sua objetividade (ARENDDT, 2007a, p. 82, grifo no original).¹⁷³

Arendt vê em Tucídides e na *História da guerra do Peloponeso* o seu modelo de escritura crítica sobre a história. Uma forma que se aparta de pretensos objetivismos apolíticos. Uma maneira de “fazer” história que não se baseia em universais abstratos, mas na experiência. Lisa Disch (1996, p. 129) observa que “Arendt parece considerar Tucídides do mesmo modo que se considera a si mesma, como um teórico político para quem a questão da objetividade histórica constitui um debate metodológico irrelevante”. A tarefa de um teórico das características mencionadas não seria descrever objetivamente, mas narrar de tal modo que implique as faculdades críticas dos receptores. Por essa perspectiva, a imparcialidade política não se consegue através do desapego da política, mas estando a favor da deliberação pública que, como vimos, implica a imaginação e o *sensus communis* para poder ver o mesmo mundo do ponto de vista dos outros. Assim, de acordo com Disch (idem, p. 130), Arendt “admira Tucídides porque sua história imaginativa permite ao leitor pensar como se estivesse envolvido nos debates do seu tempo”, o que significa que, desde uma perspectiva particular, o *storytelling*, e quem o pratica, estimulam o pensamento crítico e as respostas plurais. A estratégia narrativa de Arendt – se é que de estratégia cabe falar – desde *Rahel Varnhagen* e *Origens do totalitarismo* até *Sobre a revolução*, passando por qualquer texto que trate sobre acontecimentos históricos – e aqui entra boa parte de toda a sua produção – consistiu em tentar descrever os fenômenos de uma forma fiel e própria, mas sem cair no subjetivismo nem no relativismo, e desde perspectivas que habitualmente são esquecidas. Como gosta de dizer Fina Birulés (cfr. 2009, p. 6): colocando o foco precisamente lá onde não estávamos olhando, desde ângulos imprevistos. Sem sairmos de contexto, Françoise Collin, já no segundo parágrafo do seu estudo *L’homme est-il devenu superflu*, assegura sobre Arendt que

¹⁷³ Nietzsche, *A gaia ciência*, prólogo: “Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*! Para isto é necessário permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras, em todo o Olimpo da aparência! Esses gregos eram superficiais – por profundidade” (NIETZSCHE, 2001, p. 15, grifo no original).

não é um acaso se seu primeiro livro, escrito na Alemanha mas publicado bem mais tarde, depois da guerra, está consagrado a *A vida de uma mulher judia alemã na época do romantismo: Rahel Varnhagen*. Essa biografia crítica atesta liames estreitos que unem o pensar e o contar. Posto que se a obra inteira da filósofa está vinculada à trama singular de uma vida e de uma época, essa trama, longe de limitar o pensamento, sustenta sua abertura ao mundo através da prática da “mentalidade alargada” e lhe confere uma “validade exemplar” – segundo os termos emprestados de Kant (COLLIN, 1999, p. 9-10).¹⁷⁴

Essa união entre pensar e contar é também uma maneira de definir o conceito de *storytelling*. Além do mais, resta implícito nessas primeiras linhas do texto de Collin que Arendt praticou desde o início a atividade de julgar, que, junto com o pensar e o querer, é uma das três atividades da vida do espírito, isto é, a forma arendtiana de chamar a *vita contemplativa* por contraposição, ou ainda melhor, como complemento, à *vita activa*. Pensar e julgar são atividades que estão interconectadas, não existe uma sem a outra, mas enquanto a primeira, pensar, precisa da solidão, posto que demanda do indivíduo uma retirada ao interior de si, um afastamento dos fenômenos exteriores, a segunda, julgar, está diretamente relacionada com a contingência do dado e é constitutiva do *sensus communis*, pois leva em consideração o assentimento dos outros (a “mentalidade alargada” da terminologia de Kant). Julgar é pensar em vistas à realidade fenomênica e à pluralidade. Na bela formulação arendtiana, “pensar com mentalidade alargada significa treinar a própria imaginação para sair em visita” (1993b, p. 57).¹⁷⁵

Quando Arendt faz a apropriação e extrai da *Crítica da faculdade de julgar* a que segundo ela seria a filosofia política não escrita de Kant – movimento que constitui ao nosso ver uma das “operações” filosóficas mais interessantes e originais do século XX – explica a diferença entre os juízos determinantes e os juízos reflexionantes. “Juízos determinantes subsumem o particular sob uma regra geral; juízos reflexionantes, pelo contrário, ‘derivam’ a regra do particular” (idem, p. 106). Os juízos determinantes se subsumem a um conceito. Os reflexionantes conduzem a um conceito. “No tratamento dos juízos reflexionantes, em que não subsumimos um particular a um conceito, o exemplo nos ajuda do mesmo modo que os esquemas nos ajudavam [nos juízos determinantes] a reconhecer uma mesa enquanto mesa.

¹⁷⁴ “Ce n’est pas un hasard si son premier livre, écrit en Allemagne mais publié bien plus tard, après la guerre, est consacré à *La vie d’une juive allemande à l’époque du romantisme: Rahel Varnhagen*. Biographie réfléchie, il atteste des liens étroits qui unissent penser et raconteur. Car si l’ouvre entière de la philosophe se noue à la trame singulière d’une vie et d’une époque, cette trame, loin de limiter la pensée, soutient son ouverture au monde par la pratique de la ‘mentalité élargie’ et elle lui confère une ‘validité exemplaire’ – selon les termes empruntés à Kant”.

¹⁷⁵ *Lições sobre a filosofia política de Kant*.

Os exemplos nos guiam e conduzem, e assim o juízo adquire ‘validade exemplar’” (idem, p. 107). De tal modo que nos juízos reflexionantes, os que interessam a Arendt e a nós, “o exemplo é o particular que contém em si mesmo, ou que se supõe conter, um conceito ou regra geral” (idem). E isso, que é o mais importante, vai na direção oposta a toda a filosofia política ocidental, ou ao menos é isso o que Arendt (2008a, p. 32) quer dar a entender quando, na entrevista com Günther Gaus, proclama “quero olhar a política, por assim dizer, com olhos não toldados pela filosofia”, pois

a filosofia (a cognição, *kata logon*) não se ocupa com particulares, nem com coisas dadas aos sentidos, mas com universais (*kath'holou*), com coisas que não podem ser localizadas. Seria um grande erro procurar tais universais em assuntos políticos práticos, em que sempre se trata de particulares. Nesse domínio, as afirmações “gerais”, aplicáveis igualmente em toda parte, degeneram-se imediatamente em generalidades vazias. A ação se exerce sobre particulares, e apenas afirmações particulares podem ser válidas no campo da ética ou da política (ARENDDT, 2009a, p. 222).

Entende-se, portanto, que a ação e o acontecimento comportam e exigem uma forma própria de reflexão, o tipo de pensamento que Arendt define como compreensão (*understanding*), ligado ao “fio de Ariadne do senso comum” (ARENDDT, 1993, p. 42) e distinto da filosofia especulativa habitualmente praticada pelos que ela denomina “filósofos profissionais”. Justamente, em novembro de 1972 – muito pouco tempo antes de sua morte – num colóquio no Canadá, dedicado a debater sobre a sua figura e a sua obra e ao qual ela mesma assistiu, declarou: “Eu chamo a isso ‘pensar sem corrimão’”. Em alemão, *Denken ohne Geländer*. Isto é, enquanto você sobe e baixa as escadas sempre se apoia no corrimão para não cair. Mas perdemos esse corrimão. Essa é a forma como eu o digo para mi mesma. Inclusive, isso é o que tento fazer” (ARENDDT, 1995, p. 170).

5 Fundação e tradição: a contingência da política

Para Arendt, a história só adquire algum sentido quando os homens levam à prática sua capacidade de instituir uma temporalidade que lhes é própria, contraposta ao ciclo natural e biológico, na interrupção desse contínuo automático de leis e processos históricos, através do ato da fundação e da instauração de novos começos. Considera Arendt, nas palavras de Birulés (2009, p. 3), que “se trata de iluminar o mundo como cenário da ação e não como lugar para o desenvolvimento dos processos sociais, de modo que cabe considerar que o *telos* do progresso histórico posterga o juízo além de escurecer a avaliação do significado de um acontecimento particular”. Porém, isso não significa confundir a liberdade humana com a soberania, que controlaria, através de seus meios, os processos do princípio até o fim. Isso entraria em aberta contradição com o observado no capítulo terceiro a respeito da incerteza (ilimitabilidade, irreversibilidade e imprevisibilidade) da ação humana. Do que se trata aqui é da *contingência*, que no plano geral da história é o equivalente da *fragilidade* no âmbito concreto da política.

Em *A vida do espírito*, Arendt (cfr. 2009a, p. 390-411) expressa sua simpatia pelo pensamento do filósofo medieval Duns Scotus, notadamente pelo que se conhece como seu voluntarismo. Para Scotus, nenhum bem apresentado pelo entendimento, nem que seja o Supremo, é capaz de determinar necessariamente a vontade. Desse modo, a vontade é definida como absoluta liberdade, como indeterminação. Assim, de acordo com o pensador do século XIV, podemos afirmar que a contingência é a condição da liberdade ou, se preferir, o preço a pagar pelo poder humano de introduzir, através de palavras e atos, um, ou mais de um, sentido na história. De forma que contingência não significa irracionalismo, mas pelo contrário, tem a ver com a possibilidade real de outorgar ao curso dos acontecimentos uma orientação que não chegue do puro acaso ou da pura necessidade (seja lá o que isso possa significar). Voltando ao século XX, mas sem fugir do mesmo tema, o filósofo alemão Odo Marquard (cfr. 2000, p. 23-24) distingue entre o contingente por arbitrariedade e o contingente por destino. No primeiro caso, trata-se daquilo que poderia ser de outra maneira e admite mudança. No segundo, aquilo que poderia ter sido de outra forma, mas ninguém pode fazer nada a respeito. Aplicada essa dicotomia ao pensamento arendtiano, a contingência na história é do primeiro tipo. Arendt defende a dignidade do concreto e do contingente contra o que se pretende necessário, universal e redutível a causalidades precedentes. Em “Compreensão e política”, texto de 1954, vemos que

a causalidade é entretanto uma categoria totalmente estranha e falseadora no que diz respeito às ciências históricas. Não só é verdade que o real significado de todo evento transcende qualquer número de causas passadas que possamos atribuir a ele (basta pensar na disparidade grotesca entre “causa” e “efeito” em um acontecimento como a Primeira Grande Guerra), mas também que o próprio passado só vem a ser com o próprio acontecimento. Somente quando algo irrevogável aconteceu é que podemos retrair sua história. O acontecimento ilumina o próprio passado; jamais pode ser deduzido dele (ARENDR, 1993a, p. 49).

Arendt está, do princípio até o fim, contra todo pensamento único que, com roupagens diferentes – providência, artil da razão, espírito do mundo, mão invisível, luta de classes, luta de raças, progresso –, faz da liberdade uma quimera e da ação um contra-senso. Arendt vive às antípodas de qualquer filosofia que expulse os homens e as mulheres do seu lugar como agentes na história em benefício de qualquer ideia abstrata. Entendido como abstração metafísica, o conceito de humanidade “jamais pode tornar-se um agente ativo”, assegura Arendt (2014a, p. 231) em *A condição humana*. Para Arendt, escamotear a contingência do curso dos assuntos humanos é subtrair-lhe o significado, e portanto, “todo aquele que, nas ciências históricas, acredita honestamente na causalidade nega o objeto de estudo de sua própria ciência” (idem, p. 50).

As filosofias da história que sustentam uma teleologia objetiva, regida por alguma lei sobrenatural, estabelecem um hiato entre o particular e o geral e, dessa maneira, retiram o significado do acontecimento, tanto em si mesmo como na sua capacidade de iluminar o passado e o futuro. Inversamente, nessa visão das coisas é o processo quem esclarece o significado que possa ter um acontecimento concreto, no caso em que dentro do seu esquema consiga ter algum. Nessa perspectiva, aquilo que acontece é reduzido a um meio dentro do processo em marcha, tornando o acontecimento um simples “algo” que passou. A novidade perde o nome e é aceita só pelo que tem a ver com o já conhecido e com aquilo que se prevê, ou seja, com aquilo que se adequa. Não há lugar para o inédito e o singular, o verdadeiramente novo resta oculto. “Estas opiniões, efetivamente, têm uma fonte totalmente diversa, mas todas elas tendem a obscurecer o importante tema da contingência ao que, hoje em dia, nos defrontamos por toda parte” (ARENDR, 1995, p. 72)¹⁷⁶. Por esse viés, Arendt pensa que os acontecimentos projetam luz sobre o contexto espacial e temporal no qual se fizeram possíveis: “Sempre que ocorre um evento grande o suficiente para iluminar seu próprio passado a história acontece” (idem, 1993a, p. 49)¹⁷⁷. Para Arendt, o acontecimento

¹⁷⁶ “Historia y immortalidad”, in *De la historia a la acción*.

¹⁷⁷ “Compreensão e política”, in *A dignidade da política*.

revela o inesperado da ação e da paixão humanas, aquilo que ultrapassa a soma total de todas as vontades e a significação de todas as origens. Por isso a autora sustenta que “a curva descrita pela atividade do pensamento deve permanecer ligada ao acontecimento como o círculo continua ligado ao seu núcleo” (ARENDDT, 1962, p. 2)¹⁷⁸. O pensamento de Arendt está comprometido com a liberdade política, que para ela está enraizada ontologicamente com a natalidade que, por sua vez, representa a capacidade humana para dar início. Há política, no sentido arendtiano, quando começa algo novo, quando se toma uma iniciativa, de modo que a ação política não só cria acontecimentos, mas ela mesma é um acontecimento (cfr. PAREDES, 2011, p. 234). Nesse mesmo sentido, e para apartar definitivamente qualquer tipo de confusão, vale a pena insistir no significado que tomam os fatos biológicos do nascimento e da morte que, em Arendt, relacionam-se com a possibilidade continuamente renovada de começos não deduzíveis de qualquer situação precedente. Com efeito, em *A condição humana* lemos que

o nascimento e a morte de seres humanos não são simples ocorrências naturais, mas referem-se a um mundo no qual aparecem e do qual partem indivíduos singulares, entes únicos, impermutáveis e irrepetíveis. O nascimento e a morte pressupõem um mundo que não está em constante movimento, mas cuja durabilidade e relativa permanência tornam possível o aparecimento e o desaparecimento; um mundo que existia antes de qualquer indivíduo aparecer nele e que sobreviverá à sua partida final. Sem um mundo no qual os homens nascem e do qual se vão com a morte, haveria apenas um imutável eterno retorno, a perenidade imortal da espécie humana como a de outras espécies animais (ARENDDT, 2014a, p. 119).

A noção de acontecimento está intimamente relacionada com as de natalidade e mundo, ação e começo, tradição e fundação. Nessa sequência, mais uma vez, isso se corresponde com a preocupação de nossa autora por pensar, e convidar à reflexão, sobre a importância dos episódios revolucionários portadores de liberdade em diferentes lugares e épocas, com especial atenção pela fundação dos Estados Unidos de América no último terço do século XVIII, mas também, como já é sabido, com um grande interesse pela Rússia dos *soviets* de 1917, pelos conselhos da Alemanha de 1918 e os da revolução húngara de 1956 e, finalmente, pela desobediência civil, novamente nos Estados Unidos, durante a década de 1960. O propósito de Arendt foi sempre devolver o político a si mesmo, à sua significação primigênia, anterior a governos e Estados, e sabe que para isso é contraditório apelar a nostalgias estéreis. A experiência primeira de um mundo compartilhado é aquilo que ensina e que está no cerne do conceito de *poder*: um encontro no qual os homens *atualizam* através da

¹⁷⁸ “Action and the Pursuit of Happiness”.

ação e da palavra a condição humana da pluralidade, revelando-se os uns aos outros no espaço público de aparição. De acordo com Myriam Revault d'Allones (2008, p. 44-45),

ela interroga o poder na sua fonte e é efetivamente possível que esta fonte tenha, como destaca Paul Ricoeur, o estatus do “esquecido”¹⁷⁹ e que se deixe apreender somente como rastro fugitivo que deixam na história certas experiências descontínuas: a experiência viva da *pólis* grega, a das revoluções modernas, o momento dos conselhos ou inclusive da desobediência civil...

A fundação é o ato pelo qual os homens interrompem a inércia, o curso automático da história, e dão um novo começo a processos que ninguém sabe onde irão desembocar. A preservação – um retomar permanente – do ato fundador é o que Arendt entende por tradição neste contexto. De acordo com Agnes Heller (cfr. 2001, p. 30), sem fazer referências diretas, Arendt convoca Hegel, dando por entendida a validade das instituições enquanto estas preservem o espírito público, o entusiasmo na persecução da felicidade pública, o espírito da liberdade e a permanência da ação. As duas categorias, tradição e fundação, formam uma comunidade de sentido que, sem negar as diferenças históricas, as transcende (cfr. ROVIELLO, 1987, p. 87). A história e o mundo se humanizam através deste diálogo multissecular entre fundação e tradição. Arendt, ao princípio de *Sobre a revolução*, expressa sua suspeita de que talvez fosse Políbio, o geógrafo e historiador da Grécia antiga, o primeiro que, ao contemplar os assuntos romanos, teve consciência da importância da sucessão geracional para a história. Segundo a autora, o sentimento romano de continuidade era desconhecido para os gregos, que pensavam que a mutabilidade regia o mundo dos mortais e não podia ser alterada. Em compensação, a partir da sensibilidade romana sabemos que acontecimentos singulares podem “funcionar” como conexão entre épocas distintas, de modo que gerações passadas e futuras são capazes de estabelecer um diálogo, não só de memória mas também de projeto. Essa tradição da fundação a encontramos em Roma, onde participar na política significava, antes de mais nada, preservar a fundação da cidade de Roma – “no âmago da política romana, desde o início da República até virtualmente o fim da era imperial, encontra-se a convicção do caráter sagrado da fundação no sentido de que, uma vez alguma coisa tenha sido fundada, ela permanece obrigatória para todas as gerações futuras” (ARENDR, 2007a, p. 162)¹⁸⁰ –, mais tarde reaparece na obra de Maquiavel – “os acontecimentos são as revoluções da idade moderna, e [seu] pensador é Maquiavel, situado na soleira da nossa era e que, embora nunca tenha usado a palavra, foi o primeiro a conceber

¹⁷⁹ Revault d'Allones cita o texto de Ricoeur, “Pouvoir et violence”, *Colloque Hannah Arendt, politique et pensée* (1988, Paris), Payot, “Petite Bibliothèque Payot”, 1996, reproduzido em *Lectures I*, Seuil, 1991.

¹⁸⁰ Do ensaio de 1954, “Que é autoridade?”.

uma revolução” (ARENDT, 2007a, p. 181, grifo nosso)¹⁸¹ – e, posteriormente, nos atos revolucionários dos séculos XVIII, XIX e XX.

Como quer que seja, as revoluções, que habitualmente consideramos como sendo rupturas radicais com a tradição, surgem em nosso contexto como acontecimentos nos quais as ações dos homens ainda se inspiram nas origens dessa tradição, dela haurindo sua maior força. As revoluções parecem ser a única salvação que essa tradição romano-ocidental providencia para as emergências (idem, p. 186).

Portanto, faz sentido falar em uma tradição revolucionária. De fato, segundo Arendt (2007a, 30)¹⁸², a história das revoluções, que politicamente decifra “a estória mais recôndita da idade moderna, poderia ser narrada alegoricamente como a lenda de um antigo tesouro, que, sob as circunstâncias mais várias, surge de modo abrupto e inesperado, para de novo desaparecer qual fogo-fátuo, sob diferentes condições misteriosas”. Esse tesouro foi o que na América recebeu o nome de “felicidade pública” e na França “liberdade pública”, e corresponde à visão e à experiência da liberdade, não como reação à tirania ou a algum governo despótico, mas por ter assumido a iniciativa política e, implicitamente, ter criado um domínio público onde aparecia a liberdade. Todavia, essa experiência nunca restou fixada em forma de teoria ou como quadro de referência preestabelecido, deixando a memória – para Arendt (cfr. idem, p. 31), um dos modos mais importantes de pensamento – impotente. Eis o significado da frase do poeta francês René Char, *Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* – “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”, com a qual Arendt dá início ao prefácio de *Entre o passado e o futuro* e cita em mais alguma ocasião. “Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – [...] – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem” (idem). Portanto, o conceito de tradição, contrariamente àquilo que seu nome poderia fazer pensar, não se equivale com o de conservadorismo ou de reação, não puxa para trás, mas para frente. Não representa uma negação da novidade. Pelo contrário, a novidade nutre-se da tradição e encontra nela a referência. Além do mais, tampouco sobra lembrar algo tão óbvio como que na história houve mais de uma tradição, política ou de qualquer tipo. Algumas continuam

¹⁸¹ “Ele viu que toda a história e a mentalidade romanas dependiam da experiência da fundação, e acreditou que seria possível repetir a experiência romana através de uma Itália unificada que deveria constituir para o organismo político ‘eterno’ da nação italiana a mesma pedra angular sagrada que fora a fundação da Cidade Eterna para o povo latino. O fato de ser consciente dos começos contemporâneos do nascimento das nações e da necessidade de um novo organismo político para o qual ele utilizou o termo até então desconhecido *lo stato* fez com que ele fosse habitualmente, e com razão, identificado como o pai da moderna nação-estado e de sua noção de uma ‘razão de estado’” (idem, p. 183-184).

¹⁸² “A quebra entre o passado e o futuro”.

vivas, outras se perderam para sempre, mas a eventualidade de uma nova fundação pode recuperar aquilo que já parecia totalmente esquecido.

Nessa perspectiva, os ensaios de *Entre o passado e o futuro* podem entender-se como uma reflexão prolongada das crises – por exemplo, na cultura, na educação ou na relação entre política e verdade – que são consequência da ruptura moderna com outra tradição, neste caso a romana, que se expressava com a tríade: religião, autoridade e tradição. Segundo Arendt (2007a, p. 167), em “Que é autoridade?”, “A força dessa tríade repousa na eficácia coerciva de um início autoritário ao qual liames ‘religiosos’ reatam os homens através da tradição. A trindade romana não apenas sobreviveu à transformação da República em Império como penetrou onde quer que a *pax Romana* tenha criado a civilização ocidental sobre alicerces romanos”. Com efeito, a herança política e espiritual de Roma sobreviveu e marcou a fundação da Igreja Cristã. Arendt pensa que esse não é mais o caso a partir da Idade Moderna, para a qual a tradição de Roma já não fornece respostas prontas e válidas que poupem o esforço do pensamento. A tradição romana, tão importante e duradoura como foi, não pode mais cobrir a brecha entre o passado e o futuro, e isso, além de apontar para o problema da transmissão, é uma forma de dizer que, de longa data, essa tradição não serve já para pensar o nosso presente. Isso cria perplexidade e força a re-pensar a política, pois a crise referida por Arendt resulta de um longo e continuado curso histórico, iniciado na Idade Moderna, com o desaparecimento do mundo romano e cristão, e culminado no Mundo Moderno¹⁸³. Na primeira ocorre uma fratura entre o passado e o futuro, exemplificada na divisão inédita entre política e liberdade. Quando a política deixou de ser o lugar de encontro entre cidadãos prontos para agir em conjunto, transformando-se numa relação entre governantes e governados, perdeu-se o próprio espaço onde a liberdade pública se podia manifestar (cfr. ARENDT, 2007a, p. 196)¹⁸⁴. Na segunda, a crise se radicaliza ao ponto de se transformar numa ruptura sem precedentes, numa brecha por onde escoou, entre outras tantas categorias políticas, o *sensu comum*.

Arendt sustenta que historicamente, o *sensu comum* é romano tanto de origem como em termos de tradição. Gregos e judeus não ignoravam a importância e o significado do *sensu comum*, mas só os romanos, segundo a autora, o desenvolveram a ponto de o tornarem o critério superior na gestão dos assuntos públicos e políticos. Para os romanos, recordar o

¹⁸³ Assim, a ruptura definitiva com a tradição, que ocorreu apenas no século XX e que marca a transição da Idade Moderna para o Mundo Moderno, é a culminação de um processo de radicalização da dúvida, iniciada por Descartes na primeira metade do século XVII.

¹⁸⁴ “Que é liberdade”.

passado era tradicional, e foi no sentido da tradição que o desenvolvimento do senso comum encontrou a sua expressão politicamente mais importante.

Por longos períodos em nossa história – escreve Arendt (2007a, p. 40)¹⁸⁵ –, na verdade no transcurso dos milênios que se seguiram à fundação de Roma e que foram determinados por conceitos romanos, esta lacuna foi transposta por aquilo que, desde os romanos, chamamos de tradição. 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 à atividade do pensamento e adstrita, enquanto experiência, aos poucos eleitos que fizeram do pensar sua ocupação primordial. Ela tornou-se realidade tangível e perplexa para todos, isto é, um fato de importância política.

Ligados à tradição e por ela alimentados, quando os modelos tradicionais deixam de fazer sentido e deixam de funcionar como regras gerais que permitem subsumir todos ou a maior parte dos casos particulares, o senso comum se atrofia. Escreve Arendt que

os juízos do senso comum impostos pela tradição extraíram e preservaram do passado tudo que foi conceptualizado pela tradição e era ainda aplicável às presentes condições. Esse método “prático” de rememoração baseado no senso comum não exigiu nenhum esforço, mas nos foi outorgado no mundo comum como nosso legado. Consequentemente, sua atrofia causou de imediato uma atrofia na dimensão do passado e deu início ao lento e irresistível movimento de superficialidade que estende o véu da falta de significado sobre todas as esferas da vida moderna (ARENDRT, 2009b, p. 87-88)¹⁸⁶.

Nesse contexto, emergiram, entre outros, o isolamento e a alienação do mundo, a superficialidade e a sociedade de massas, assim como os regimes totalitários da Alemanha hitlerista e da Rússia stalinista. Portanto, deve-se afirmar com tranquilidade que o pensamento político de Hannah Arendt não é fundacional, visto que, se bem se leem, é isso o que implicam as palavras da autora já no prefácio da primeira edição de *Origens do totalitarismo*:

Já não podemos nos dar ao luxo de extrair aquilo que foi bom no passado e simplesmente chamá-lo de nossa herança, deixar de lado o mau e simplesmente considerá-lo um peso morto, que o tempo, por si mesmo, relegará ao esquecimento. A corrente subterrânea da história ocidental veio à luz e usurpou a dignidade de nossa tradição. Essa é a realidade em que vivemos. E é por isso que todos os esforços de escapar do horror do presente, refugiando-se na nostalgia por um passado ainda eventualmente

¹⁸⁵ “A quebra entre o passado e o futuro”.

¹⁸⁶ “A tradição do pensamento político”.

intacto ou no antecipado oblívio do um futuro melhor, são vãos (ARENDR, 2011a, p. 13).¹⁸⁷

Arendt sabe, mais do que nunca depois das atrocidades da Segunda Guerra Mundial, que se defronta com um passado *fragmentado* que já não pode ser avaliado com certeza, mas, em compensação, tem – ela e toda a sua geração – a grande oportunidade de olhar para o passado com olhos que não obnubilam nenhuma tradição (cfr. ARENDR, 2007a, p. 56)¹⁸⁸. “O que se perdeu – escreve em *A vida do espírito* – foi a continuidade do passado, tal como ela parecia passar de geração em geração, desenvolvendo-se no processo de sua própria consistência. [...] Aquilo com o que se fica é ainda o passado, mas um passado *fragmentado*, que perdeu sua certeza de julgamento” (ARENDR, 2009a, p. 234-235, grifo no original). Igualmente, e diríamos que ainda com mais pertinência, a força dos fatos obriga ao abandono dos preconceitos, ou seja, a afastar aqueles conceitos preconcebidos vindos de uma tradição que, com o passar dos séculos, perdeu sua autoridade. Por isso tudo, Arendt faz a seguinte declaração: “Juntei-me claramente às fileiras daqueles que, já há algum tempo, vêm tentando desmontar a metafísica e a filosofia, com todas as suas categorias, do modo como as conhecemos, desde o seu começo, na Grécia, até hoje” (idem, p. 234). A preocupação de Arendt é evitar o risco de malograr todo nosso passado junto com nossas tradições. Assim, Arendt vai ao encontro de um pensamento que, alimentando-se do presente, trabalha com fragmentos arrancados do passado, extirpados do seu contexto original, que possam ter a força de pensamentos novos (cfr. BIRULÉS, 2009, p. 8). Em consequência, e novamente, de Arendt podem-se dizer as mesmas palavras que ela dedicou a Walter Benjamin. Se lá onde ela colocou o nome dele, nós colocamos o dela, o significado da seguinte passagem continua inalterado:

Na medida em que o passado foi transmitido como tradição, possui autoridade; na medida em que a autoridade se apresenta historicamente, converte-se em tradição. Walter Benjamin sabia que a ruptura da tradição e a perda de autoridade que ocorriam durante sua vida eram irreparáveis e concluiu que teria de descobrir novas formas de tratar o passado (ARENDR, 2008c, p. 208)¹⁸⁹.

¹⁸⁷ À luz dessa passagem, que se encontra bem no início de todo o *corpus* arendtiano, são surpreendentes as acusações de nostalgia – da *pólis*, ou de qualquer passado que seja – que, desde o início da sua exegese, tem se vertido sobre ele.

¹⁸⁸ “A tradição e a Época Moderna”.

¹⁸⁹ “Walter Benjamin: 1892-1940”, in *Homens em tempos sombrios*.

5.1 Autoridade

Pensa Arendt que a autoridade, seu conceito e seu significado, é algo que também, com o passar do tempo, ficou obscurecido e distorcido por uma tradição de pensamento que transformou a política numa relação de dominadores e dominados e, assim, confundiu a autoridade com o autoritarismo. É por esse motivo que já de início a autora avisa que deveria ter usado o verbo “ser” em tempo passado para o título do seu ensaio “Que é autoridade?”. Segundo Arendt, a relação que a autoridade tem com a obediência faz pensar muito amiúde que aí resta implícito algum tipo de violência legítima. “Contudo, a autoridade exclui a utilização de meios externos de coerção; *onde a força é usada, a autoridade em si mesma fracassou*” (ARENDR, 2007a, p. 129, grifo nosso). O vínculo que estabelecemos com a autoridade tampouco repousa na persuasão, pois “onde se utilizam argumentos, a autoridade é colocada em suspenso” (idem). A autoridade, de fato, é uma questão de hierarquia: “a relação autoritária entre o que manda e o que obedece não se assenta nem na razão comum nem no poder do que manda; o que eles possuem em comum é a própria hierarquia, cujo direito e legitimidade ambos reconhecem e na qual ambos têm seu lugar estável predeterminado” (idem). A autoridade não é uma instituição tão antiga que desapareceu da nossa memória. Arendt a data nos tempos da antiga Roma, enquanto que os gregos não a conheceram nem a vivenciaram. No melhor dos casos, os gregos tiveram a experiência de relações iguais entre cidadãos livres numa *pólis* onde tudo era decidido mediante palavras e persuasão, mas também padeceram a virulência de governos despóticos, e muitos a mão dura de amos que os escravizaram. Em qualquer caso, ignoraram aquela “obediência na qual os homens retêm sua liberdade” (idem, p. 144), que é a fórmula arendtiana para definir a autoridade. Na pretensão de embasar um governo de obediência a leis numa particular concepção da razão, Platão termina por colocar os alicerces de um governo despótico, protagonizado pela figura do filósofo-rei. O sinal mais claro disso, segundo Arendt, é que Platão foi levado a falar em termos de negócios domésticos privados, onde se assenta a desigualdade natural de quem governa e quem é governado, e não em termos políticos.

A fatal semelhança entre o rei-filósofo de Platão e o tirano grego, bem como o dano potencial ao âmbito político que seu governo poderia implicar, parece ter sido reconhecido por Aristóteles; o fato, porém, de essa combinação de razão e domínio implicar igualmente um perigo para a Filosofia somente foi ressaltado, que eu saiba, na réplica de Kant a Platão: “Não se deve esperar que os reis filosofem ou que os filósofos se tornem reis, e tampouco deve-se desejá-lo, pois a posse de poder inevitavelmente corrompe o livre júízo da razão” – muito embora mesmo essa réplica não vá até a raiz do problema (ARENDR, 2007a, p. 145-146).

A verdadeira questão, para Arendt, era que Platão, logo após a condenação e morte do seu mestre Sócrates, decidiu que devia retirar de circulação os processos persuasivos e argumentativos, por terem-se mostrado insuficientes “para guiar os homens, e a buscar algo que se prestasse a compeli-los sem o uso de meios externos de violência” (idem, p. 147). É assim como Platão – talvez por não ter encontrado outra “solução” – deixa-se convencer e, sobretudo, pretende convencer de uma verdade que seria inerente à razão e autoevidente àqueles que permite governar. O problema neste estágio é aquele que alguns séculos mais tarde Étienne de La Boétie chamará de “servidão voluntária”, posto que somente uma minoria deixará que a sujeitem e haverá que buscar uma maneira de submeter todo um povo à mesma e única verdade. “Esse – assegura Arendt – é o principal impasse da filosofia política de Platão e permaneceu o impasse de todas as tentativas de estabelecer uma tirania da razão” (idem, p. 147). A solução que o filósofo dos diálogos encontra em *A República* é a do mito final, apto e dirigido à multidão, que informa das punições e recompensas que numa vida futura haverão de acontecer. “Aquilo que a alegoria da caverna é, no meio de *A República*, para os eleitos ou para o filósofo, é no final do mito do inferno, para a maioria que não está à altura da verdade filosófica” (idem). Eis a doutrina que posteriormente recuperará o Cristianismo e que séculos mais tarde fará Nietzsche dizer, no prólogo de *Além do bem e do mal*, que o Cristianismo não passa de um platonismo para todos.¹⁹⁰

Aristóteles não contempla a figura do filósofo-rei na sua filosofia política; “para ele, a razão não possuía características ditatoriais ou tirânicas” (idem, p. 157). Diferente de Platão, o estagirita não propõe a existência de eruditos ou especialistas mais aptos que a maioria para o governo da cidade-estado, mas aduz a superioridade do perito sobre o leigo, indo buscar seus exemplos no domínio da fabricação. Assim, continua o ensino do seu mestre e conserva o conceito de autoridade fundamentado na dicotomia entre os dominadores e os dominados, aqueles que governam e aqueles que só podem ser governados. Para Aristóteles, a diferença natural entre jovens e velhos habilita os últimos para o governo da cidade, extremo que Arendt considera inconsistente, pois “a relação entre jovens e velhos é, em sua essência, educacional, e nessa educação nada mais é implicado a não ser o treino dos futuros governantes pelos governantes atuais” (idem, p. 160). Isso, assegura Arendt, nada tem a ver com as formas políticas tradicionais de governo, não só por questões limites temporais, mas por tratar-se de pessoas que são potencialmente iguais. Todavia, Arendt assinala consequências muito mais graves decorrentes da substituição do governo pela educação, visto

¹⁹⁰ “Cristianismo é platonismo para o ‘povo’” (NIETZSCHE, 2008b, p. 8).

que “com base nela, governantes têm passado por educadores e educadores têm sido acusados de governar. Nada é mais questionável, então como hoje em dia, do que a significação política de exemplos retirados do campo da educação” (idem)¹⁹¹. Além do mais, de acordo com a autora, o exemplo aristotélico estaria em franca contradição com o ideal grego da *pólis*, pois mais uma vez estaria se recorrendo a distinções pré-políticas e do âmbito privado justamente para a organização dos assuntos públicos. Nesse viés,

o domínio sobre a necessidade tem então como alvo controlar as necessidades da vida, que coagem os homens e os mantêm sob seu poder. Mas tal domínio só pode ser alcançado controlando a outros e exercendo violência sobre eles, que, como escravos, aliviam o homem livre de ser ele próprio coagido pela necessidade. [...] A liberdade no âmbito da política começa tão logo todas as necessidades elementares da vida tenham sido sujeitas ao governo, de modo tal que dominação e sujeição, mando e obediência, governo e ser governado, são pré-condições para o estabelecimento da esfera política precisamente por não fazerem parte de seu conteúdo (idem, p. 159).

O governo de si e a distinção entre governantes e governados são relativos a uma esfera que antecede o domínio político. O que distingue este da esfera “econômica” do lar é o fato de a *pólis* basear-se no princípio de igualdade, que não diferencia entre governantes e governados. De fato, observa Arendt, Aristóteles só estaria articulando a opinião pública grega da época, segundo a qual todo cidadão pertence a duas ordens de existência, a privada e a pública, sendo a última uma espécie de segunda vida que a *pólis* outorga a cada indivíduo, sua *bios politikos*. Contudo, ao não se beneficiar de uma experiência política imediata que apresentasse uma noção de autoridade que pudesse ser continuada, a filosofia grega não conseguiu impedir a deterioração progressiva da *pólis*. Apesar de sua grandeza, Arendt chega a duvidar da sobrevivência da filosofia política grega e seu caráter utópico, não fosse pela importância outorgada à tradição e à autoridade por parte da República romana.

A experiência e o conceito de autoridade encontra suas origens em Roma e seu ato específico é a fundação da cidade eterna: “foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação” (idem, p. 161-162). Num espaço e num tempo nos quais ser religioso equivalia a estabelecer vínculos com o passado – *re-ligare* –, os romanos reverenciavam seus

¹⁹¹ O texto “What is authority?” de Hannah Arendt foi escrito em 1954. Na passagem citada, mesmo que a autora não faça nenhuma menção, é quase impossível não pensar em Mao Tsé-tung, que governou a China entre 1949 e 1976, e *O livro vermelho*.

antepassados por estarem mais perto do ato sagrado da fundação e, portanto, dos valores que deviam ser transmitidos. De tal modo que “a religião e a atividade política podiam assim ser consideradas como praticamente idênticas, e Cícero podia dizer: ‘Em nenhum outro campo a excelência humana acerca-se tanto dos caminhos dos deuses (*numen*) como na fundação de novas comunidades e na preservação das já fundadas’” (idem, p. 163)¹⁹². Ao contrário dos gregos, que eram protegidos pelos deuses à distância, desde o Monte Olimpo, os romanos ofereceram-lhes um lar na cidade, ratificando dessa forma o caráter religioso do poder coercitivo da fundação. Assim, a trindade romana de tradição, religião e autoridade ligava todos os cidadãos a um passado sagrado. Essa autoridade baseada na tradição a possuía o senado e diferenciava-se do poder, que era exercido pelo povo: “*Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, ‘enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado’” (idem, p. 164)¹⁹³. Roma se interessa tanto pelo passado como pelo futuro, concede a mesma importância à posteridade como à anterioridade, pois possui uma consciência muito elevada da sua união. Nesse ponto opera a força vinculante da *auctoritas* depositada no senado. A *auctoritas* amplia e faz extensivo o princípio da fundação, estimula sua vitalidade.

Os romanos encaram à sua maneira a necessidade de objetivar a permanência da empresa política, Para eles o reparto da ação plural no mundo comum demanda ser experimentado no espaço, mas, sobretudo, vivido na duração: é lá onde intervém precisamente a força de ligação da autoridade. E a autoridade não assegura tanto a coisificação ou solidificação do mundo como a transmissão de suas experiências. Pode-se dizer, se se prefere, que a perenidade do mundo não é sua estabilidade, sua inalterabilidade ou sua imutabilidade, mas sua *generatividade*: sua capacidade de ser transmitido ou sua transmissibilidade. O *inter-esse* não é só o espaço intermediário que – simultaneamente – reúne e separa os homens: é também a duração que os liga e os desliga, os une e os autonomiza (REVAULT d’ALLONES, 2008, p. 63, grifo no original).

Como indica Revault d’Allones, a preeminência que Arendt concede aos romanos deve-se, em última instância, à instituição da duração pública que, segundo ela, os gregos haviam descuidado. Certamente, os gregos conheciam a conjunção do frágil e do perdurável, mas não elevaram a durabilidade do mundo comum à categoria de princípio de sua existência política e, conseqüentemente, não incorporaram o interesse pela duração numa continuidade institucional. (Por outro lado, é plausível descrever um paradoxo no âmbito acordado à

¹⁹² Arendt cita Cícero, *De Re Publica*, III, 23.

¹⁹³ Arendt cita Cícero, *De Legibus*, 3, 12, 38. “Onde a vontade popular era considerada susceptível de errar – observa Alain Renault –, como pode errar a vontade das crianças que não vivem senão no presente mais imediato, a aprovação senatorial, [...] atribuía aos atos públicos dos eleitos, detentores do poder legal, como que uma confirmação vinda dos tempos mais longínquos, que só por si lhes dava plenamente força de direito e aumentava conseqüentemente, decisivamente, o seu poder de ação” (RENAULT, 2005, p. 38).

liberdade por parte dos gregos, pois se os limites do seu espaço coincidiam com as muralhas da cidade, da *pólis*, ou, mais exatamente, dentro da *ágora* que aquela circunscrevia, não é menos certo que as famosas palavras “onde quer que vás, serás uma *pólis*” não são só a consigna da fundação das colônias gregas, mas informa que as condições do espaço público de aparição, a esfera da política, transcende as do território.) Exemplo da coerência romana foi a adoção que fizeram dos filósofos gregos como autoridades em matéria de inteligência e, dessa maneira, asseguraram-lhes uma continuidade no tempo que facilmente poderia ter-se visto truncada.

A noção de que ideias ou medidas eternas e invisíveis deviam dominar e estabelecer-se como padrão para o julgamento dos assuntos humanos terrenos cobrou nova vida, e foi parte do espírito romano – tradição, autoridade e religião – que o Cristianismo prolongou, e deturpou, através da Igreja Católica. Com o imperador Constantino (s. IV), a herança política e espiritual de Roma passou a mãos do cristianismo e a Igreja adaptou-se de tal modo ao pensamento romano em assuntos políticos, que fez da morte e ressurreição de Cristo a pedra basilar de uma nova fundação, erguendo sobre ela uma instituição humana nova e tremendamente perdurável. Testemunhas desse acontecimento, os apóstolos converteram-se nos “pais fundadores” da Igreja, dos quais derivava sua própria autoridade enquanto pudesse continuar a transmitir de geração em geração o seu testemunho através da tradição. A partir do século V, quando o papado assume o centro do seu poder, a Igreja incorpora na sua estrutura conceptual a doutrina platônica de um além de retribuições e penas que, segundo Arendt, revela uma perspectiva política.

Politicamente, a mais momentosa consequência do amálgama das instituições políticas romanas com as ideias filosóficas gregas foi o ter permitido que a Igreja interpretasse as noções um tanto vagas e conflitantes do Cristianismo primitivo acerca da vida futura à luz dos mitos políticos platônicos, elevando assim ao nível de certezas dogmáticas um elaborado sistema de recompensas e castigos para ações e erros que não encontrassem justa retribuição na terra (ARENDETT, 2007a, p. 171).

Com o Cristianismo a autoridade transpassou o âmbito do político e entrou de vez no transcendental. Roma recebia e transmitia autoridade a partir e desde a fundação da cidade, uma realização levada a cabo por homens agindo de mútuo acordo. Agora a autoridade chega de fora e passa através da Igreja, de tal forma que a combinação entre a teologia cristã e a filosofia platônica distorceram e ocultaram as origens políticas da autoridade. O Cristianismo converteu a autoridade num absolutismo e o impôs num domínio, o público, que por própria definição é plural e relativo. Essa amálgama entre pensamento grego e religião cristã acabou

diluindo, por parte da Igreja, o conceito romano de autoridade e assimilando os elementos de fabricação e violência implicados nas teorias políticas da filosofia aristotélica e platônica, respectivamente¹⁹⁴. Isso deixou o caminho livre para as tiranias e os despotismos e consolidou a subordinação da *vita activa* à *vita contemplativa*.

O cristianismo – escreve Arendt em *A condição humana* (2014a, p. 19) –, com a sua crença em um outro mundo cujas alegrias se prenunciam nos deleites da contemplação, conferiu sanção religiosa ao rebaixamento da *vita activa* à sua posição derivada, secundária; mas a determinação dessa mesma hierarquia coincidiu com a descoberta da contemplação (*theoria*) como uma faculdade humana, acentuadamente diversa do pensamento e do raciocínio, que ocorreu na escola socrática e que, desde então, dominou o pensamento metafísico e político durante toda a nossa tradição.

Esse esquema, que perdurou ao longo dos séculos, entrou em crise durante a Reforma, culminada no século XVI, que contestou a autoridade e a universalidade do catolicismo e, junto com o criticismo moderno, minou as raízes da crença religiosa e sua imbricação com o poder político. “Seja como for – frisa Arendt (2007a, p. 177)¹⁹⁵ –, o fato é que a consequência mais importante da secularização da época moderna pode muito bem ser a eliminação na vida pública, juntamente com a religião, do único elemento político da religião tradicional, o temor do inferno”. Sem uma fonte transcendente para a autoridade, as pessoas veem-se confrontadas novamente com os problemas mais elementares, mas também mais práticos e mais reais, da convivência humana.

Explica Arendt que a história preservou os tipos autoritários que traçaram um paralelismo entre o político e o experto, o médico, o educador, uma figura que está por cima do resto dos indivíduos e os pode comandar. O modelo grego fruiu de um prestígio no tempo que faltou à experiência romana da autoridade através da fundação. Os romanos, que souberam aproveitar e inserir na sua idiosincrasia os padrões da Grécia platônico-aristotélica, acabaram por se transformar em grandes transmissores do legado anterior e não conseguiram deixar sua herança mais própria, qual seja, a experiência da fundação. Isso, para Arendt, volta a ter uma exceção de peso no nome de Maquiavel. Se páginas atrás nos referimos ao florentino como aquele que fez o elogio da coragem necessária para passar da esfera privada à

¹⁹⁴ “Na medida em que a Igreja Católica incorporou a filosofia grega na estrutura de suas doutrinas e crenças dogmáticas, ela amalgamou o conceito político romano de autoridade, que era inevitavelmente baseado em um início, à noção grega de medidas e regras transcendentais. Padrões gerais e transcendentais sob os quais o particular e o imanente se pudessem subsumir eram agora requeridos para toda ordem política: regras morais para todo comportamento inter-humano e medidas racionais para orientação de todo juízo individual. Dificilmente haveria qualquer outra coisa que viesse, afinal, a afirmar-se com maior autoridade e consequências que o amálgama em si mesmo” (ARENDDT, 2007a, p. 170-171).

¹⁹⁵ “Que é autoridade?”

pública e o primeiro que alertou sobre a incompatibilidade da fé cristã e o domínio da política¹⁹⁶, agora devemos referir-nos a Maquiavel como o primeiro teórico da revolução. Ao dizer de Arendt, Maquiavel estruturou aquelas experiências romanas que os próprios romanos não souberam, ou não se preocuparam de conceitualizar: “Ele viu que toda a história e a mentalidade romanas dependiam da experiência da fundação, e acreditou que seria possível repetir a experiência romana através de uma Itália unificada” (ARENDR, 2007a, p. 183). Eis a origem da invenção por Maquiavel do termo *lo stato* (o estado), que o identificou como o pai de noções como a de nação-estado ou da mais conflitiva “razão de estado”. Seja como for, ele viu na fundação “a ação política central, o único grande feito que estabelecia o domínio público-político e que tornava possível a política” (idem, p. 184). O problema em Maquiavel historicamente volta a ser a adesão do escritor de *O príncipe* à dupla meios-fins, esse aspecto retirado do modelo *poiético* ou de fabricação, que na era moderna o emparenta com Robespierre e que costuma ser uma justificação da violência para objetivos da política. Esse porte duplo, a recuperação da experiência romana da fundação reinterpretada em termos produtivos, faz de Maquiavel, segundo o pensar arendtiano, o precursor das revoluções modernas, “as quais podem ser caracterizadas todas pela observação de Marx, segundo a qual a Revolução Francesa apareceu na cena da história em trajes romanos” (idem, p. 185). Assim, “as revoluções da era moderna parecem gigantescas tentativas de reparar essas fundações, de *renovar o fio rompido da tradição* e de restaurar, *mediante a fundação de novos organismos políticos*, aquilo que durante tantos séculos conferiu aos negócios humanos certa medida de dignidade e grandeza” (idem, grifo nosso).

O que gradualmente foi acontecendo no mundo ocidental foi o esvaziamento de uma noção de autoridade, exemplificada em diferentes figuras – monarcas, tiranos, presidentes, ... – que vinha de outro espaço, alheio ao político, e de outro tempo, alheio aos limites do humano. Como nota Arendt em *Sobre a revolução*, os próprios pais fundadores da república norte-americana foram, sem dúvida, conscientes desse extremo e preocuparam-se muito de buscar a legitimidade das suas leis positivas numa autoridade eterna e sobrenatural. Do contrário Jefferson não teria declarado: “*Consideramos estas verdades autoevidentes*”, mas “estas verdades são autoevidentes” (cfr. ARENDR, 2011b, p. 249-250) e não precisam de consentimento por parte dos humanos, posto que são elas que nos afirmam e não nós a elas.

¹⁹⁶ “Ele se opôs a ambos os conceitos de bem que 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 maldade” (ARENDR, 2007a, p. 182).

São verdades pré-rationais, que informam à razão, mas não são produzidas por ela, “A ‘luz da razão’, como gostavam de dizer na época, e suas verdades também iluminavam a consciência dos homens, para que fossem receptivos a uma voz interior que ainda era a voz de Deus e respondessem ‘Sim’ sempre que a voz da consciência lhes dissesse ‘Farás’ e, mais importante, ‘Não farás’” (idem, p. 250)¹⁹⁷. Verdades cuja assumida autoevidência as coloca fora de qualquer análise ou discussão e que, por isso mesmo, “são tão coercitivas quanto o ‘poder despótico’ e tão absolutas quanto as verdades reveladas da religião ou as verdades axiomáticas da matemática” (idem, p. 248). Também John Adams insistiu sobre “os direitos que precedem a todo governo terrenal derivados de um grande Legislador do Universo”, e sobre a lei natural como necessária para o adequado funcionamento do Parlamento do país que estava prestes a nascer, acreditando que só a divindade era hábil para promulgar leis aos homens. A verdade, não obstante, é que nem o *nomos* grego nem a *lex* romana eram de origem divina, nem requeriam sua inspiração. O erro monumental de continuar acreditando numa suposta lei natural, eterna e ubíqua, provou-se evidente quando a eclosão do totalitarismo usou e abusou do terror para sua implementação. Vestida de história ou de raça, a lei natural revelou-se como uma lei fictícia que provocou a morte real e a destruição efetiva. Este é o tipo de fundamentação dura, transcendental e metafísica contra a qual toda a teoria política de Hannah Arendt se ergue. Em compensação, a relevância incontornável da revolução americana reside, para a autora, na *consciência de um início* por parte dos seus líderes. Assim,

sentimo-nos tentados a concluir que foi a autoridade que o ato de fundação trazia dentro de si, mais do que a crença num Legislador Imortal, ou nas promessas de recompensa e ameaças de castigo num “futuro estado”, ou mesmo na duvidosa república. Essa autoridade, sem dúvida, é completamente diferente do absoluto que os homens das revoluções procuravam tão desesperadamente introduzir como fonte de validade de suas leis e manancial de legitimidade do novo governo (idem, p. 256).

Os revolucionários fundadores dos Estados Unidos da América, como os revolucionários franceses, confrontaram-se com a necessidade de um absoluto que legitimasse as ações que haviam empreendido, e não é fácil de entender, como assinala Arendt, que homens do século ilustrado precisassem ainda de um tal salvo-conduto, visto que na antiguidade nem os romanos nem os gregos sentiram essa urgência. De fato, “somente quando entendemos como lei um mandamento ao qual os homens devem obediência, sem ter em conta o consentimento

¹⁹⁷ “Farás” e “Não farás” são vertidos em espanhol por “Debes” e “No debes”, sendo que no texto original inglês se lê: “Thou shalt” e “Thou shalt not”.

e os acordos mútuos, é que a lei requer uma fonte transcendente de autoridade para ter validade, isto é, requer uma origem que deve estar além do poder humano” (idem, p. 245). Eis o caso do Direito natural, que não tinha autor, mas que precisava da autorização divina para chegar a ser efetivo. De acordo com Arendt (cfr. idem), quando os redatores das constituições estatais norte-americanas decidiram mencionar as futuras recompensas ou castigos que aguardam seus cidadãos uma vez passados por esta vida – menção que não aparece nem na Declaração de Independência nem na Constituição federal – sabiam que estavam usando o único elemento da religião tradicional de utilidade política como instrumento de governo. Seja como for,

O enorme grau de sucesso que os fundadores americanos podiam registrar para si, o simples fato de que sua revolução deu certo onde todas as outras falhariam, isto é, a *fundação de um novo corpo político* com estabilidade suficiente para sobreviver às investidas dos séculos seguintes, foi decidido no exato momento em que a Constituição começou a ser “venerada”, mesmo que acabasse de entrar em vigor (idem, p. 256, grifo nosso).

Na passagem anterior, Arendt não coloca as aspas por uma simples questão de consciência de transpasse ilegítimo – de um âmbito religioso a um espaço secular –, mas pela característica própria desse “culto”, pois a estabilidade e permanência da fundação de um novo corpo político, simbolizado no texto de uma constituição, consiste precisamente na capacidade desta última para ser corrigida e aumentada. Esta é, segundo Arendt, a autoridade da Constituição americana. Não um culto a algo sagrado, imutável e inamovível chegado do além, mas o respeito por aquilo que iniciaram outros seres humanos antepassados e que é tarefa dos herdeiros continuar, aplicando as reformas necessárias para sua sobrevivência. “Quando Madison fala dos ‘sucessores’ aos quais ‘caberá [...] aperfeiçoar e perpetuar’ o grande projeto formado pelos ancestrais, ele previa aquela veneração que o tempo confere a todas as coisas, e sem a qual o governo mais sábio e mais livre não possui a estabilidade requerida” (idem, p. 261). Reforça essa consciência a ideia inerente ao conceito romano de fundação, segundo a qual todas as mudanças acontecidas durante a história de Roma foram reconstituições, isto é, reformas das antigas constituições e restauração do ato originário de fundação que, por sua vez, foi já um reestabelecimento, uma segunda Troia, de acordo com as palavras de Virgílio. Assim, Maquiavel estava convencido de que sua empresa radicava na reforma radical das instituições antigas, e John Milton, o poeta romântico inglês, sonhar não com a fundação de uma nova Roma, mas no estabelecimento da velha... mais uma vez (*Rome anew*). Portanto, a fundação não só representa um ato de interrupção e de ruptura com a ordem histórica precedente, mas sobretudo a instituição da novidade que veio para durar.

Como já foi insinuado, Arendt não despreza, pelo contrário, enfatiza o papel das lendas e dos mitos fundacionais na construção da história¹⁹⁸. As lendas, assegura a autora, constituem os fundamentos espirituais de todas as cidades, de todos os impérios e de todos os povos antigos. As lendas e os mitos são promessas de futuro, seu significado histórico – explica Arendt em *Sobre a revolução* – diz respeito ao modo em que a mente humana tenta resolver o problema da origem, de um acontecimento novo e inconexão que quebra a sequência temporal da história, uma vez que

Faz parte da própria natureza do início que ele traga em si uma dose completa de arbitrariedade. Não só o início não está ligado a uma sólida cadeia de causas e efeitos, uma cadeia em que cada efeito se torna imediatamente a causa de futuros desenvolvimentos, como ainda não há nada, por assim dizer, a que ele possa se assegurar; é como se saísse do nada no tempo e no espaço. Por um momento, o momento do início, é como se o iniciador tivesse abolido a própria sequência da temporalidade, ou como se os atores fossem lançados fora da ordem temporal e de sua continuidade (idem, p. 264).

Nesse seguimento, quando Arendt traz a colação a IV Écloga de Virgílio, o faz em condição de “grande poema político” (idem, p. 269) e duvida da significação religiosa do poema, entendido tradicionalmente como um anseio religioso de salvação¹⁹⁹. Para Arendt é claro que o poema é um hino à natividade – de uma criança, de uma geração nova –, mas não uma predição do nascimento de um salvador divino. Arendt interpreta o poema como a afirmação da divindade do nascimento em si, a *natalidade*, o fato de que a salvação potencial do mundo reside na regeneração constante da espécie humana. Arendt conecta Virgílio, o poeta do século I a.C., com Agostinho de Hipona, o filósofo e teólogo do século V d.C. (*Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* – “para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), e nota que lhe interessa especialmente a ideia de os homens estarem preparados para a tarefa de produzir uma nova origem porque eles mesmos são origens novas. Para ela, a autêntica capacidade para a origem está contida na atividade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento.²⁰⁰

¹⁹⁸ Concretamente, Arendt refere-se a duas lendas de fundação. A primeira é a história bíblica do êxodo das tribos israelitas de Egito fugindo da escravidão, e a segunda é a narração de Virgílio sobre as viagens de Eneias depois de escapar da Troia em chamas, fugindo da aniquilação.

¹⁹⁹ Arendt referencia o ensaio de Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen Idee*, de 1924.

²⁰⁰ “O que importa em nosso contexto não é tanto a noção profundamente romana de que todas as fundações são restabelecimentos e reconstruções, e sim a ideia em certa medida relacionada, mas distinta, de que os homens estão capacitados para a tarefa, que é um paradoxo em termos lógicos, de criar um novo início porque eles mesmos são novos inícios e, portanto, iniciadores, que a própria capacidade de iniciar se radica na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento” (ARENDR, 2011b, p. 270).

A fundação encontra sua própria legitimidade no *princípio* que instaura. Este, por sua vez, dá permanência à fundação e continuidade ao mundo. O princípio autoriza – no duplo sentido de dar licença e ser autoridade – a tradição de novos começos que cumprem com sua exigência de combinar a deliberação e o pacto, isto é, o direito de igualdade e a liberdade política. Não é outro o princípio que interessa a Arendt, aquele que inspirou a revolução americana e fundou os Estados Unidos com o espírito republicano de uma cidadania politicamente livre e juridicamente igual. Perto do final do quinto capítulo de *Sobre a revolução*, “*Novus ordo saeculorum*”, Arendt defende que aquilo que salva o ato da origem de sua própria arbitrariedade é que leva atrelado seu próprio princípio, isto é, que *principium* (origem) e princípio não são só termos relacionados mas também coetâneos. “O *absoluto* do qual o início há de derivar sua validade e que, por assim dizer, deve salvá-lo de sua arbitrariedade intrínseca é o princípio que faz seu aparecimento no mundo junto com ele” (idem, 272, grifo nosso). Segundo a autora, a forma que adota o iniciador dita a lei que rege os atos de todos aqueles que continuam com o empreendimento, de tal modo que o princípio inspira e é visível durante todo o tempo que perdura a ação. Para tanto, Arendt (cfr. idem, p. 272) se apoia em Platão, que nas *Leis* (VI, 775) escreveu que “o início, porque contém seu próprio princípio, é também um deus que, enquanto mora entre os homens, enquanto inspira seus feitos, a tudo salva”, e em Políbio, que teria escrito: “O início não é meramente a metade do todo, mas se estende ao fim”. Também recorre a Aristóteles, que na *Ética a Nicômaco* (1198b) plasmou o provérbio “o início é mais do que a metade do todo” (cfr. ARENDT, 2011b, p. 381). Mas, qual é esse *princípio* que é origem e guia da ação? A resposta de Arendt é: “o princípio da promessa mútua e da deliberação comum” (idem, p. 273). Sendo assim, de que tipo de absoluto se trata? Pode-se falar em absoluto quando do que se trata é de uma origem, uma ação e um princípio estabelecidos e levados a cabo nada mais que por seres humanos?

5.2 Fundamentos da política? Uma questão de confiança...

Hannah Arendt explica no capítulo quarto de *Sobre a revolução*, que leva por título *Constitutio libertatis*, como os colonos europeus na América do Norte, já antes da travessia, consideravam que a aventura que estavam prestes a viver era o resultado da *confiança mútua* que depositaram em cada um, de sua fidelidade e resolução, de tal forma que não haveria ninguém que tivesse tomado a coragem necessária sem contar com a confiança dos outros. Os colonos, frisa Arendt, possuíam uma ideia clara e simples do caráter coletivo de sua empresa, assim como de sua alta significação. Por isso outorgavam a maior importância à ideia do

pacto e estavam dispostos, quantas vezes fosse necessário, a trocar promessas e estabelecer vínculos entre eles. Importa sobretudo a Arendt o fato de não ser nenhuma teoria, teológica, política ou filosófica, mas a decisão de um coletivo de pessoas de abandonar sua terra e viajar ao desconhecido, essa disposição para o inesperado, aquilo que as moveu a iniciar uma série de atos e protagonizar uma série de acontecimentos para os quais precisavam de toda a sua atenção, “até descobrir, quase inadvertidamente, a gramática elementar da ação política e sua sintaxe mais complicada, cujas regras determinam a ascensão e queda do poder humano” (ARENDR, 2011b, p. 226). Uma gramática e uma sintaxe, lembra Arendt, que não eram novas, mas sim esquecidas no tempo. “O que eles descobriram, sem dúvida, não foi a teoria do contrato social em nenhuma das duas formas, mas sim as poucas verdades elementares sobre as quais se funda essa teoria” (idem). Entre tantas outras coisas, os colonos e, depois deles, os revolucionários, segundo a autora, experimentaram que a ação pode ser pensada e decidida no isolamento e por um homem só pelos motivos mais vários, mas somente é levada a cabo por meio de um esforço coletivo que, implicitamente, deixa a um lado os interesses individuais de cada agente, nivelando todas as diferenças de origem e qualidade. Além disso, Arendt acentua o realismo dos Pais Fundadores em relação ao conceito ilustrado de natureza humana, ao ignorar a proposição revolucionária francesa segundo a qual o homem é bom fora da sociedade e se corrompe nela. Os colonos sabiam que, com independência do que fossem os homens na sua individualidade, podiam vincular-se em uma comunidade que, mesmo estando integrada por “pecadores”, não refletia necessariamente esse aspecto “pecaminoso” da natureza humana. De modo que o estado social, que para os franceses era a raiz de todos os males, constituiu para os novos americanos a única esperança razoável para salvar-se do mal e da perversidade, sem a necessidade da ajuda de nenhum deus. Isso faz com que Arendt cifre a fé americana na perfectibilidade humana não numa confiança de tipo pseudo-religioso na natureza humana, mas, pelo contrário, na possibilidade de frear a natureza humana individual através de vínculos comuns e promessas mútuas. “A esperança para o homem em sua singularidade consistia no fato de que não é o homem, e sim os homens que habitam a terra e formam um mundo entre eles” (idem, p. 227). O dado da pluralidade e a capacidade de prometer, isto é, de *com-prometer-se*, são para Arendt elementos tanto fundacionais como fundamentais que propiciam a perpétua construção do mundo. Pactos, promessas e convênios que afetam o presente e, especialmente, o futuro, conferindo estabilidade nesse oceano de incertezas sem predição possível.

A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera da política, é provavelmente a faculdade humana suprema (idem, p. 228).

A experiência dos colonos ensinou-lhes, diz Arendt, que as leis às quais estavam submetidos eram as leis que eles mesmos adotaram e promulgaram ao estabelecer-se nas terras que acabavam de ocupar. Obedeciam-se a si mesmos, sem necessidade da autorização de um ser superior ou de um rei, cuja carta, em qualquer caso, só viria a reconhecer aquilo que, de fato, já estava fundado. Fundado e mantido sobre o fundamento de algo tão frágil como a *confiança*.

Se a gramática da ação é a pluralidade e a sintaxe do poder é o domínio público, o idioma ao qual se aplicam essa gramática e essa sintaxe, isto é, a política no sentido que Hannah Arendt lhe atribui – que, vale lembrar, não é a igualdade, mas a liberdade –, não é compreensível, não significa nada, sem confiança entre os agentes. Isso é o que se desprende de uma leitura atenta não só do livro sobre a revolução, mas de toda a teoria da política escrita por essa pensadora, de *Origens do totalitarismo* até *A vida do espírito*, sem esquecer sua tese sobre Agostinho de Hipona ou a biografia de Rahel Varnhagen, que em nada contradizem o que aqui defendemos. Isso é, novamente, outro exemplo do que já denominamos a lucidez política e filosófica da autora. E o que a nós mais interessa, por ser algo que compartilhamos sem nenhuma ressalva, é precisamente a fragilidade da base sobre a qual faz sustentar todo o edifício dentro do qual se encontra o domínio dos assuntos humanos. No seu último livro, a poeta e filósofa espanhola de origem belga Chantal Maillard escreve: “A honestidade e a confiança são *res publica*; sem elas a democracia não deixa de ser uma palavra altissonante que roda como um caramelo na boca dos políticos impedindo-os de articular um discurso coerente e compreensível” (MAILLARD, 2015, p. 229)²⁰¹. Bastam só duas alterações para tornar esse aforismo numa sentença que a própria Arendt poderia ter assinado. Em ordem inversa, a primeira consiste em trocar a palavra democracia pelo termo política. A segunda, eliminar a honestidade, esse conceito ético. Odílio Aguiar lembra que, de acordo com Arendt,

a política é uma categoria mundana e como tal pode ser avaliada pelo critério da beleza. [...] Na Filosofia, estamos acostumados a avaliar a ação e a política a partir de categorias provenientes da ética e da moral. Essa é a regra da tradição. O Bem é a principal categoria com a qual estamos acostumados a avaliar a coisa pública. [...] A proveniência metafísica, contemplativa e

²⁰¹ “La honestidad y la confianza son *res publica*; sin ellas la democracia no deja de ser una palabra altisonante que rueda como un caramelo en la boca de los políticos impidiéndoles articular un discurso coherente y comprensible.”

alienante dessa tradição está na raiz do distanciamento de Arendt desse conceito. Ela prefere algo mais secular, que valorize uma concepção de transcendência que não ultrapasse a difícil tarefa de construir e sustentar o mundo como fruto das mãos e das palavras humanas (AGUIAR, 2011, p. 189).

Se para Arendt o sentido da política é a liberdade, a “simples” confiança é o alicerce fundamental para construir o mundo. Ingenuidade? O ingênuo é pensar que só com as leis positivas é suficiente para a fundação contínua de uma república e a convivência quotidiana de sua cidadania, pois, chegada a um limite, a judicialização da política é o esvaziamento da mesma e resulta na instauração da defesa do interesse próprio como único conteúdo (in)civilizatório. Assim, os revolucionários norte-americanos sabiam bem qual foi a causa do seu triunfo. Citado por Arendt, John Adams assegurou que foi o poder da “confiança recíproca e no povo comum que permitiu aos Estados Unidos atravessar uma revolução” (cfr. idem, p. 236). Uma confiança que não se derivava de uma ideologia compartilhada – a ideologia, como a ditadura, é uma questão de adesão –, mas das promessas mútuas, e que se converteu na base da associação, ou seja, a reunião do povo com um propósito político específico. Todavia, sublinha Arendt,

se o poder, enraizado num povo que havia se vinculado por promessas mútuas e vivia em corpos constituídos por ato, bastava para “atravessar uma revolução” (sem desencadear a violência ilimitada das multidões), por outro lado não bastava de maneira alguma para instaurar uma “união perpétua”, isto é, para fundar uma nova autoridade. O pacto e a promessa sobre a qual se fundam os pactos não são suficientes para assegurar a perpetuidade, isto é, para conferir aos assuntos humanos aquele grau de estabilidade sem o qual não poderiam construir um mundo para a posteridade, concebido e destinado para sobreviver a suas vidas mortais (ARENDR, 2011b, p. 236-237).

De modo que a confiança tem caráter recíproco e retroativo. Necessária para “fazer” a revolução, a fundação de uma nova autoridade a devolve para fazer possível a preservação do corpo que foi fundado. Em qualquer caso e em cada um desses dois estágios, sem confiança, que chamaremos de primeira categoria política – o grau zero –, não se constrói nada que vise à duração²⁰². Por isso Arendt, no *Diário filosófico* [*Denktagebuch*], insiste na ideia de que a

²⁰² Salvando as distâncias de todo tipo, fora do quadro arendtiano, e no contexto de um país como a Espanha do ano 2005 (e nesse contexto caberiam tantos outros países do Oriente e do Ocidente), o filósofo e analista político catalão Josep Ramoneda escreveu: “A confiança tornou-se uma categoria política decisiva: é o fio fino que vincula o cidadão com o governante em tempos de lealdades débeis. Confiança tem a ver com firmeza e com segurança, que formam parte do código genético do Estado. Se se aceita servir voluntariamente ao que manda é porque promete segurança para nós e para nossos pertences. Com as ideologias tentou-se selar o vínculo entre governantes e governados além dos avatares da confiança. Mas nas sociedades liberais avançadas, pouco dadas às paixões políticas (isto é, às apostas incondicionais), a confrontação política é um jogo de pôr e tirar confianças. [Em compensação], a desconfiança tem efeitos retroativos: muda o juízo sobre as coisas do passado.

política existe para garantir um mínimo de confiança. A lei e os costumes criam um marco de fiabilidade no imprevisível, mas por isso mesmo as constituições são tanto mais necessárias quanto menos podemo-nos fiar dos costumes, especialmente em épocas de ampliação do mundo, diz ela, nas quais os costumes e as moralidades carregam a (fundada) suspeita do relativo (ARENDT, 2006, p. 122-123). A modo de brevíário: sem confiança a política não é possível, sem política não há garantia para a confiança.

Arendt sabe que depois de Kierkegaard, de Nietzsche e de Heidegger; depois da Primeira Guerra Mundial, da Segunda Guerra Mundial e, sobretudo, depois dos campos de extermínio nazistas e do Gulag soviético, pensar que se pode continuar delegando em fundamentos metafísicos para a realidade política não passa de uma questão de fé. Uma fé, seja dito *en passant*, que ela, à diferença de outros autores do seu mesmo século – Eric Voegelin, Carl Schmitt, ... –, reclusa exclusivamente ao âmbito privado. E qualquer outro nome que se quisesse dar – Lei Natural, Direito Natural, ... – tampouco passaria de um transunto de uma imaginada lei divina com os atributos que cada qual lhe quisesse outorgar, a escolher entre necessidades e gostos. Tudo revestido de uma extrema gravidade que o assunto dispensa. “É por isso que Platão – aprova Arendt em *A condição humana* (2014a, p. 231) – julgava que os assuntos humanos (*ta ton anthropon pragmata*), resultantes da ação (*práxis*), não deveriam ser tratados com grande seriedade”, pois esta entra em contradição com a migrada soberania e a, por outro lado, não desprezível responsabilidade humanas diante do caráter aberto e imprevisível do mundo.

As ações dos homens – continua Arendt (*idem*) comentando *Leis* – se pareceriam com os movimentos de títeres conduzidos por uma mão invisível, oculta nos bastidores, de sorte que o homem parece ser o brinquedo de um deus. É digno de nota o fato de que Platão, que não tinha indício algum do moderno conceito de história, tenha sido o primeiro a inventar a metáfora do ator que, nos bastidores, por trás dos homens que atuam, puxa os cordões e é responsável pela estória.

Interessa-nos aqui a inutilidade da ação humana do ponto de vista de um hipotético Bem absoluto, ou a insignificância da recompensa que puderam ter num divino além as intenções dos nossos atos. Em compensação, importa-nos a responsabilidade e a seriedade que, num sentido restringido, têm nossas ações, visto que daquilo que podemos ter razoável certeza é da nossa própria agência – total dentro dos seus limites – num mundo confuso e incerto. Parafraseando Isaac (cfr. 1992, p. 119), nossa mundanidade (*worldliness*), ou seja, nossa

E muda a inclinação do terreno de jogo: a encosta se empina para aquele que perdeu a credibilidade” (RAMONEDA, 2005, *on-line*).

finitude, obriga-nos a reconhecer o caráter frágil, artificioso e provisório de nossos esforços para sustentar vidas que signifiquem e instituições sociais que funcionem. Arendt sabe da necessidade, sim, de fundar e legitimar a ação e a política, mas reconhecendo o limite e o caráter de tentativa que esse cometimento implica, isto é, ela nunca perde a consciência da relatividade histórica e da inerente falibilidade de qualquer teoria, por muito consistente que esta possa (a)parecer²⁰³. Arendt rejeita qualquer forma de essencialismo, supera a dicotomia entre fundacionalismo e antifundacionalismo²⁰⁴, e é decisiva na configuração do que tem sido chamado de pensamento político pós-fundacional.

Com apoio na escrita de Don Herzog²⁰⁵, Olivier Marchart, no livro *Post-Foundational Political Thought*, explana que o fundacionalismo pertence àquelas teorias baseadas em princípios inegáveis e não revisáveis, que se localizam fora da sociedade e da política (cfr. HERZOG, 1985, p. 20, apud MARCHART, 2009, p. 26). Nessa perspectiva, como já observamos em outros momentos do presente estudo, o funcionamento da política derivaria de um fundamento transcendente. Em contraposição, o antifundacionalismo argúi que não é necessário nenhum tipo de fundamento para o pensamento ou o exercício da política. Paradoxalmente, essa forma de abandonar a ontologia fica ainda presa a ela, pois o único que consegue é revertê-la, colocá-la de cima para baixo. Ora, no texto de Judith Butler “Contingent foundations...” há uma passagem que ajuda a entender qual é o significado do pós-fundacionalismo. Nesse cenário, do que se trata não é de abraçar de novo fundamentos últimos ou, inclusive, defender a referida postura antifundacionalista, pois, como visto, ambas as posições não deixam de ser diferentes versões do fundacionalismo e da suspicácia que este engendra. “A verdadeira tarefa aqui – sustenta Butler – consiste em interrogar que é aquilo que o movimento teórico que estabelece os fundamentos *autoriza*, e que é precisamente aquilo que exclui ou dá por fechado” (BUTLER, 1992, p. 7, grifo no original). Por conseguinte, trata-se de um enfraquecimento ontológico do *status* de fundamento que não o elimina por completo. O antifundacionalismo supõe a ausência de todo fundamento. O pós-

²⁰³ Nessa perspectiva, é iluminador o que escreve Judith Butler, no ensaio “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’”, ao defender que o termo “universalidade” deveria restar permanentemente aberto e disputado, em contingência perpétua, para não fechar aprioristicamente reclamos futuros. Para Butler, a partir de qualquer perspectiva historicamente restrita, qualquer conceito totalizador do universal suprime em vez de autorizar as reivindicações não previstas nem previsíveis, realizadas sob o signo do “universal”. Butler visa aliviar à categoria seu peso fundamentalista para torná-la um lugar de disputa política permanente (cfr. BUTLER, 1992, p. 8).

²⁰⁴ No seu estudo comparativo, Jeffrey C. Isaac (cfr. 1992, p. 110) assinala que tanto para Hannah Arendt como para Albert Camus os humanos se distinguem pela sua relação, ao mesmo tempo frutífera e trágica, entre sua enorme capacidade criativa e sua irredimível fragilidade, uma conexão que Arendt captura nos conceitos de *natalidade* e *mortalidade* e Camus nos de *rebelião* e *absurdo*.

²⁰⁵ *Without Foundations. Justification in Political Theory*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1985.

fundacionalismo significa a ausência de um fundamento último, e é justamente essa ausência que possibilita a existência de fundamentos plurais e contingentes (e aqui não será de menos lembrar que Arendt pensa a pluralidade como algo dado, sem se preocupar por oferecer uma justificação deste, seu conceito central). Sendo assim,

O pós-fundacionalismo não se detém depois de ter dado por suposta a ausência de um fundamento final, e por isso não se transforma num niilismo, existencialismo ou pluralismo antifundacional, que pressupõem a ausência de *qualquer* fundamento e tem por consequência uma liberdade absoluta e sem sentido ou uma autonomia total. Tampouco se transforma numa espécie de pluralismo pós-moderno, no qual todas as meta-narrativas desvaneceram-se no ar, pois aquilo que ainda se aceita no pós-fundacionalismo é a necessidade de *alguns* fundamentos (MARCHART, 2009, p. 29, grifos no original).

O pós-fundacionalismo torna necessária a contingência, ao contrário da debilidade que tradicionalmente lhe é atribuída, de tal modo que a ausência de fundamento último é uma ausência frutífera e não conclusiva, como facilmente se poderia pensar. Para Marchart (cfr. idem, p. 50), o conceito de *contingência* diz respeito ao nome dado ao fundamento ausente do ponto de vista do discurso teórico, sobre a base do vocabulário tradicional e da reserva conceitual acessível dentro dos parâmetros da teoria e da metafísica. Dessa maneira, segundo esse autor, não há incoerência na asserção do caráter *quase*-transcendental da contingência, ainda que a experiência desta e sua realização reflexiva estejam submetidas a condições históricas empíricas. No que tange a Arendt, Marchart privilegia o aspecto associativo, consensual e deliberativo (sobre o qual erroneamente diz que “todos os arendtianos” (sic) colocam a ênfase) por cima do dissenso, do aspecto dissociativo e agonístico. Por último, Marchart (cfr. idem, p. 70) parece que cai em contradição quando, por um lado, afirma que a política, segundo Arendt, não pode fundamentar-se em nada *fora* de si mesma e, por outro, assegura que, para ela, a política deve ser supérflua e sem fundamento. Nós estamos já em condições de afirmar que a primeira asserção é a que vale, pois Arendt é uma pensadora da política pós-fundacional que encontra seu fundamento frágil e contingente no princípio de promessa e deliberação, ou seja, dentro do próprio exercício da política. Tal e como Margaret Canovan (1992, p. 173) assegura, “atuar de acordo com um princípio não é o mesmo que em conformidade com uma lei. As leis são muros que marcam os limites da ação, enquanto que

os princípios são dinâmicos e inspiram a ação”²⁰⁶. Afinal de contas, é bom não esquecer que fragilidade e contingência não se equivalem com superfluidade e vazio.

Arendt, como Camus por outro lado, não concebe a política – a liberdade – sem o reconhecimento não só da pluralidade e da diferença, mas da contingência, da parcialidade e da fragilidade no domínio do *inter homines esse*, que é a expressão que usavam os romanos para fazer a equivalência entre “viver” e “estar entre os homens” (cfr. ARENDT, 2014, p. 9). Nos passos de Arendt, isso comporta a aceitação sem reservas do mundo como a nossa responsabilidade, a necessidade de preservá-lo através da ação conjunta, fazendo dele um lugar onde ninguém possa se sentir excluído²⁰⁷. Para tanto, dada a experiência acumulada, é preciso remar contra qualquer projeto totalizador, sonho idílico ou pensamento único, que se apresente deterministicamente como a única visão e a solução definitiva aos problemas da humanidade. Isso significa também que no pensamento arendtiano o dissenso desempenha um papel transcendental, mas não total. Em qualquer caso, o que em Arendt nunca falta é uma consciência sempre presente da desarmonia de todas e cada uma das formas e propostas políticas, por muito desejáveis que estas possam ser. A discordância faz parte da crítica e da resistência, mas também do processo aberto de construção do mundo, para o qual se precisa do acordo. De tal modo que o consenso e o dissenso configuram uma tensão frutífera que não saberia estar a uma sem a outra. Visto o caráter inacabado e interminável do mundo, esse perpétuo processo em andamento, mesmo aquilo que se poderia pensar como já estabelecido – a fundação e a constituição de uma entidade política, para recuperar o exemplo romano – necessita do movimento para continuar existindo. Por outras palavras, a revolução precisa manter intacto o espírito da rebelião que a fez nascer, e a rebelião precisa que a revolução continue preservada para seguir encontrando nela sua razão de ser (cfr. ISAAC, 1992, p. 131). É um paradoxo e consiste em preservar a fundação conservando o mesmo espírito que a alumbrou. De qualquer maneira, em *Sobre a revolução*, Arendt expõe com clareza que “encontrar um novo absoluto para substituir o absoluto do poder divino [...] é insolúvel porque o poder sob a condição da pluralidade humana nunca pode chegar à onipotência, e as leis

²⁰⁶ “Acting according to a principle is not the same as conforming to a law. Laws are fences marking the limits of actions, whereas principles are dynamic, inspiring action.”

²⁰⁷ Segundo o parecer de Wolfgang Heuer, “a obra de Arendt nos alerta sobre a fragilidade inerente à nossa civilização, tanto quanto às nossas democracias. [...] Ela contribui, pelo menos em três áreas, de maneira relevante ao pensamento político: sua definição do agir politicamente como uma dimensão fundamental da existência humana, o que implica, ao mesmo tempo, franqueza e risco; a substituição do subjetivismo e individualismo moderno por um intersubjetivismo que pauta cada relação com a realidade em uma pluralidade ativa, e a definição de uma sociedade política e livre como um lugar civilizado que tem que ser sempre mantido vivo pela ação política” (HEUER, 2007, p. 93-94).

baseadas no poder humano nunca podem ser absolutas” (ARENDR, 2011b, p. 68-69). É esse realismo, seu reconhecimento inegociável da vulnerabilidade intrínseca à política, que tradicionalmente a maioria dos filósofos ignoraram ou não tiveram o menor interesse em identificar, o que faz de Hannah Arendt uma pensadora distinta. Ela percebeu a inexistência de garantias absolutas para a ação humana, mas não por isso desprezou a necessidade de princípios fundadores da liberdade e da política que, de acordo como o seu pensar, devem encontrar sua fonte na mesma política e na mesma liberdade.

6. *Humanitas*: para uma filosofia da fragilidade

6.1 Ouriço e raposa

Num ensaio publicado em 1953 e que se tornou célebre, o ensaísta e historiador das ideias Isaiah Berlin estabeleceu uma distinção, que não pretendia ir além de um simples jogo intelectual, mas que, como todas as classificações, joga algum tipo de luz que pode ser de ajuda na função do contraste. O título, “O ouriço e a raposa”, e seu posterior desenvolvimento, procedem de um fragmento do poeta grego Arquíloco (s. VII a. C.) que reza: “a raposa sabe muitas coisas, mas o ouriço sabe de uma coisa grande”. Com base nessa discriminação, Berlin divide os intelectuais entre aqueles que pensam a partir de uma “ideia fixa” (para usarmos o termo de Paul Valéry) e aqueles cujo pensar apoia-se numa diversidade de noções e de experiências que não podem ser reduzidas a um único conceito. Na primeira hipótese, Berlin enumera os seguintes escritores, filósofos e pensadores: Platão, Lucrecio, Dante, Pascal, Hegel, Dostoievski, Nietzsche, Ibsen ou Proust. Na segunda: Heródoto, Aristóteles, Erasmo, Shakespeare, Montaigne, Molière, Goethe, Pushkin, Balzac ou Joyce. Nessa sequência, qual seria o lugar de Hannah Arendt dentro dessa classificação? É possível inscrevê-la dentro desse catálogo? E por que isso seria importante?

De um modo resumido, a primeira lista de Isaiah Berlin é a formada pelos que ele relaciona sob o rótulo de “monistas”, isto é, os defensores de uma ideia ou conceito básico e indiscutível, uma concepção racional e harmoniosa da vida e do mundo, inteligível à luz da razão de todos os homens. Os da segunda, Berlin os chama de “pluralistas”, pois admitem uma variedade de perspectivas que não são necessariamente reconciliáveis entre si através da razão que todos os indivíduos compartilham. Se abriremos o foco e interpretarmos a categorização berliniana de uma forma mais flexível – deixando a um lado qualquer consideração de tipo metafísico –, poderemos pensar a obra arendtiana tanto da perspectiva monista quanto da compreensão pluralista. Não custa repetir mais uma vez que o pensamento político de Hannah Arendt é uma reação à experiência do totalitarismo, vivida e sofrida em carne própria. Nesse sentido, não é descabido considerar o totalitarismo como a “ideia fixa” arendtiana, aquilo que moveu todos os seus recursos verbais, escritos e orais, mas que não esgotou os seus interesses. O totalitarismo como negação da política foi a alavanca sobre a qual Arendt erigiu todo o seu edifício intelectual e é por essa perspectiva que se pode afirmar a existência de um monismo arendtiano. São vários os acadêmicos e escritores que usaram o termo “totalitarismo”, desde Franz Borkenau, já em 1938, até nossos dias, passando por

George Orwell, F.A. Hayek, Karl Popper, Raymond Aron ou Claude Lefort, para citar só alguns nomes cuja conceptualização do termo pode ser diferente e estar sujeita à polêmica e à discussão, aspecto que aqui não nos interessa. Hannah Arendt foi uma dessas figuras que colocou em circulação um conceito que, na *sua* caracterização, influenciou todo o pensamento posterior. Numa época fortemente dominada pelo marxismo dentro da intelectualidade europeia, Arendt, em 1951, data da publicação de *Origens do totalitarismo*, inclui dentro do mesmo termo tanto o nazismo de Adolf Hitler como o comunismo de Josef Stalin, que fundavam seus modelos de Estado e de poder sobre a ideologia e o terror. Em plena consonância com a ideia arendtiana e com aquilo que agora nos ocupa, é interessante e pertinente recuperar a definição de totalitarismo que Jean-Jacques Raynal plasma na sua *Histoire des grands courants de la pensée politique*. Segundo Raynal, o totalitarismo pode ser definido como “uma ideologia que nega a autonomia do indivíduo e a sociedade civil e visa suprimi-la em benefício de *uma visão monista do poder e do mundo*; essa ideologia, que cobre todos os aspectos da vida humana, funda e justifica a dominação absoluta do Estado” (RAYNAL, 2006, p. 60, grifo nosso)²⁰⁸. Essa maneira de definir o totalitarismo ilustra que só é possível defender a existência de um monismo dentro do pensamento arendtiano sob a condição de apresentá-lo, paradoxalmente, como o antídoto de todos os monismos. Arendt não adota nem contempla a existência de um único conceito através do qual explicar o mundo, quanto menos um conceito metafísico, mas parte de uma experiência singular na história que despertou sua curiosidade e inquietação pelo domínio dos assuntos humanos (trocou a filosofia pela reflexão política), e que não pode ser desligada de sua produção intelectual, a risco de não entender grande coisa dela ou cair em distorções que a desfigurem. Talvez pela facilidade com que esquecemos em concreto e em geral, Arendt pode ter sido manipulada pelas mais diversas “escolas de pensamento”, liberal, comunitarista, pós-moderna, feminista, por citar algumas. É principalmente por esse viés, e usando um pouco de senso de humor, que Arendt poderia ser considerada um ouriço... perseguidor de ouriços.

Todavia, a obra completa de Hannah Arendt não é só fragmentária e assistemática, mas leva em si a radical vontade de sê-lo. Em alguns momentos, como no livro sobre a revolução – pensemos, por exemplo, no problema suscitado pela fundação de um novo corpo político e a preservação do espírito revolucionário que a propiciou – suas ideias redundam em

²⁰⁸ “On peut définir le totalitarisme comme une idéologie qui nie toute autonomie à l’individu et à la société civile et s’emploie à les supprimer autoritairement au profit d’une vision moniste du pouvoir et du monde; recouvrant tous les aspects de la vie humaine, cette idéologie fonde et justifie la domination absolue de l’État” (RAYNAL, 2006, p. 60, grifo nosso).

aporias que não são unicamente intransponíveis, mas que a autora não mostra nenhuma intenção de resolvê-las, porque antes está preocupada em deixar, de modo implícito ou explícito, o reconhecimento da sua irresolução. Mais uma vez, esse realismo é uma marca definidora do espírito de raposa. Para Bernard Crick, Arendt dava o melhor de si quando se exercitava como ensaísta, lembrando que o ensaio é um gênero diferente da monografia. Nesse sentido, o britânico não tem uma grande opinião de *A vida do espírito*. Segundo Crick, os filósofos modernos evitam o ensaio porque dão muita importância à precisão e só escrevem para serem lidos entre os membros do seu próprio grêmio. Em comparação, Crick considera que Arendt foi uma pensadora contemplativa que escolheu o ensaio porque também era uma pensadora especulativa²⁰⁹. Do ponto de vista de Crick, Arendt seria um exemplo supremo de raposa que pode aparecer como ouriço (cfr. CRICK, 2001, p. 95-96). O pensamento arendtiano pode ser interpretado em base a conceitos como os de pluralidade, natalidade ou mundo, sem maiores problemas na escolha, e estabelecendo as relações convenientes entre eles e os outros que irão aparecendo à medida que se avança na leitura dos seus textos. Além do mais, como assinala neste caso Celso Lafer, a extraordinária importância outorgada por Arendt ao tipo de juízo reflexionante, retirado da terceira crítica kantiana, não pode deixar dúvida da raposa que a habitava, pois

toda sua reflexão tem como horizonte o problema de como julgar um particular, para o qual não existe previamente o dado de um universal. Foi por essa razão que, diante das dificuldades do juízo determinante em situações-limite provenientes da impossibilidade de se aplicar um regra universal de entendimento a um caso particular, ela explorou o campo dos juízos reflexivos e raciocinantes. Estes entreabrem a faculdade de pensar o particular, através de sua validade exemplar, que pode ser realçada e comunicada. [...] Tal proposta harmoniza-se com sua visão de raposa perante um mundo percebido centrifugamente, pois a importância dos juízos reflexivos e raciocinantes deriva da relação problemática entre o universal e o particular que a ruptura [da tradição] tornou evidente. Em síntese: precisamente porque o juízo, no mundo contemporâneo, não pode ser reduzido a uma fórmula inequívoca de subsunção é que se pode falar no seu peso e na sua responsabilidade (LAFER, 1997, p. 64).

A obra de Arendt pode dar a impressão de conter uma ideia principal – outro exemplo: a política como domínio imanente dos assuntos humanos – desenvolvida através de diversos textos e noções coadjuvantes. Ou, como reação a uma experiência ímpar. Por si só, isso não estaria necessariamente errado nem sujeito a desqualificação total. Porém, a sensibilidade exibida por Arendt ao longo de toda a sua vida em torno à pluralidade ilimitada no mundo, e

²⁰⁹ Assegura Crick que para Arendt o processo do pensar já é filosofia, e não há como não ver nessa apreciação uma ressonância heideggeriana que, apesar da controvérsia que suscita, pensamos que é inspiradora.

sua preocupação obstinada em defendê-la, falam alto contra qualquer redução monística que pretenda explicar e doutrinar os seres humanos ao serviço de uma lei, conceito ou intuição privilegiada. Dependendo do lugar onde se queira colocar o acento, Arendt se tornará um ouriço ou uma raposa, mas qualquer intento de fazer dela um espécime puro de uma dessas duas metáforas não poderá evitar cair na simplificação de uma pensadora poliédrica e controvertida que é qualquer coisa menos simples ou trivial.²¹⁰

6.2 Humanidade e *humanitas*

Num ensaio dedicado ao seu mestre e amigo Karl Jaspers, Hannah Arendt escreveu em 1957 que a humanidade havia deixado de ser um conceito ou um ideal para tornar-se uma realidade urgente, e que isso só tinha sido possível não por causa dos sonhos dos humanistas ou dos raciocínios dos filósofos, e tampouco pelos acontecimentos políticos, mas quase exclusivamente por meio do desenvolvimento técnico do mundo ocidental. A verdade do diagnóstico de Arendt só aumentou desde que ela o formulara até nossos dias. A diferença é que, com o passar do tempo, nos acostumamos temerariamente a ele:

Cada país se tornou o vizinho quase imediato de todos os outros países, e cada homem sente o impacto dos acontecimentos que ocorrem no outro lado do planeta. Mas esse presente factual comum não se baseia num passado comum e não garante minimamente um futuro comum. A tecnologia, tendo proporcionado a unidade do mundo, pode destruí-la com a mesma facilidade, e os meios de uma comunicação global foram projetados ao lado de meios de uma possível destruição global. É difícil negar que, no momento, o símbolo mais potente da unidade da humanidade é a possibilidade remota de que as armas atômicas empregadas por um país, segundo a sabedoria política de uma minoria, finalmente constituam o término de toda vida humana na Terra. A solidariedade da humanidade a esse respeito é totalmente negativa; funda-se não só num interesse comum num acordo que proíba o uso de armas atômicas, mas talvez também – visto que tais acordos partilham com todos os outros acordos do destino incerto de se basearem na boa-fé – num desejo comum de um mundo um pouco menos unificado (ARENDR, 2008c, p. 92).²¹¹

Portanto, segundo Arendt, a ideia de um governo mundial, qualquer que fosse a forma que adotasse, com um poder centralizado, monopolizador do controle de todos os meios violentos

²¹⁰ Em 1953, Arendt escreveu um texto breve, intitulado “Heidegger, a raposa”. Nesse escrito, a autora conta a parábola de uma raposa indefesa e bondosa que desconhecia a exalação do perigo. Cansado, o animal constrói uma toca para refugiar-se e poder se dedicar à contemplação sem ser molestado. Desse modo, a raposa oculta suas origens e seu caminho, mas acaba ficando presa e imobilizada na sua própria guarida. O leitor notará que a metáfora que usa Arendt para descrever Heidegger difere sensivelmente da usada por Berlin na sua dicotomia entre ouriços e raposas. Porém, sem contrair o espírito do autor de *Dois conceitos de liberdade*, fica para nós um aviso que poderíamos decodificar da seguinte maneira: a raposa pode esconder algo que pertence ao ouriço.

²¹¹ “Karl Jaspers: cidadão do mundo?”

de ataque e defesa, e totalmente independente de qualquer outro poder soberano, seria não só um pesadelo, mas o final da vida política conhecida até agora. Para a autora, à luz do seu (do nosso) presente histórico, o ideal humanista do Iluminismo – que, lembremos, preconizava e celebrava a figura desencarnada do homem uno e abstrato – não passa de um otimismo perigoso. Junto a isso, assegura Arendt, o idealismo da tradição humanista do Iluminismo e seu conceito de humanidade, “na medida em que nos trouxeram a um presente global sem um passado comum, ameaçam tornar irrelevantes todas as tradições e histórias particulares do passado” (idem, p. 93).

Com o tempo, esse hipotético governo mundial, sobre o qual escrevia Arendt na década de 1950, pode ser identificado, *mutatis mutandis*, com a globalização financeira, econômica e midiática, neste segundo decênio do século XXI. Não é este o lugar para entrar em detalhe sobre o particular, tampouco se trata do mesmo fenômeno, mas o mínimo que se deve dizer a esse respeito é que Arendt, já na segunda parte de *Origens do totalitarismo*, ao refletir sobre o imperialismo, começou a nos legar alguns indícios daquilo que poderia ser sua crítica à globalização – ou mundialização – que hoje experimentamos talvez de uma forma ainda incipiente. Em verdade, o que aqui realmente nos interessa, retomando o artigo dedicado a Jaspers, é que

de um ponto de vista filosófico, o perigo inerente à nova realidade da humanidade parece consistir no fato de que essa unidade, baseada nos meios de comunicação e violência, destrói todas as tradições nacionais e enterra as origens autênticas de toda a existência humana. Esse processo destrutivo até mesmo pode ser considerado como pré-requisito necessário para a compreensão última entre homens de todas as culturas, civilizações, raças e nações. Isso resultaria numa superficialidade que transformaria de modo irreconhecível o homem, tal como o conhecemos em cinco mil anos de história registrada. Seria mais que mera superficialidade; seria como se toda a dimensão de profundidade, sem a qual não pode existir o pensamento humano, mesmo ao mero nível de invenção técnica, simplesmente desaparecesse. Esse nivelamento por baixo seria muito mais radical do que o nivelamento pelo mínimo denominador comum; chegaria finalmente a um denominador que hoje em dia dificilmente conseguiríamos imaginar (ARENDR, 2008c, p. 96).

Nesse sentido, o termo “mundialização” – que às vezes é usado como substituto ou equivalente ao de “globalização” – seria precisamente o exato oposto ao conceito de mundo defendido por Arendt, pois só existe mundo quando há um espaço-entre, enquanto que a mundialização – ou, para usar as mesmas palavras da autora, a instauração de um governo mundial – é o processo de encolhimento pelo qual o mundo, na sua diversidade, desfigura-se e torna-se um compacto homogêneo que é o fim da pluralidade. “É como se os passados

históricos das nações, em sua total diversidade e disparidade, em sua estonteante variedade e desconcertante estranheza entre si, fossem apenas obstáculos no caminho para a unidade horrivelmente superficial”, diz Arendt, e, embora qualifique isso de “apenas uma ilusão”, sustenta que “tudo parece, então, depender da possibilidade de se pôr em comunicação mútua os passados nacionais com sua singularidade original, como única forma de alcançar o sistema global de comunicação que cubra a superfície da Terra” (ARENDR, 2008c, p. 97).

De acordo com a linha de pensamento que estamos traçando, a humanidade, segundo Arendt, não é nem um ponto de partida, um dado da natureza, nem um ponto de chegada, um ideal ou objetivo a ser alcançado. Para Arendt, a humanidade está sempre em aberto, está sujeita a um processo infundável de perpétua construção, e deve ser colocada em contraste com essa outra “humanidade [que], para Kant, era aquele ideal num ‘futuro muito distante’, onde a dignidade do homem coincidiria com a condição humana na Terra”. Esse ideal kantiano, Arendt frisa, terminaria com a ação política tal como a conhecemos, registrada pela história. Não há lugar no pensamento arendtiano para o tradicional conceito de humanidade, pois ela o concebe como algo tão abstrato e tão vazio quanto o (conceito de) *Homem*. Arendt refere-se a Jaspers, mas não custa ouvir seu próprio pensamento quando assegura que

assim como o homem e a mulher podem ser os mesmos, isto é, humanos, apenas se forem absolutamente diferentes um do outro, da mesma forma o nacional de cada país só pode entrar nessa história mundial da humanidade se permanecer e aderir obstinadamente ao que ele é. Um cidadão do mundo, vivendo sob a tirania de um império mundial, falando e pensando numa espécie de esperanto glorificado, seria tão monstruoso como um hermafrodita. O elo entre os homens, subjetivamente, é a “vontade de comunicação ilimitada” e, objetivamente, o fato da compreensibilidade universal. A unidade e a solidariedade entre a humanidade não podem consistir num acordo universal sobre uma única religião, ou uma única filosofia, ou uma única forma de governo, mas na fé de que o múltiplo aponta para um Uno, simultaneamente oculto e revelado pela diversidade (ARENDR, 2008c, p. 99).²¹²

Assim, de novo em relação a Jaspers, mas podemos interpretar que falando também por si, Arendt (idem, p. 100) acentua que “uma filosofia da humanidade se distingue de uma filosofia do homem pela sua insistência sobre o fato de que não o Homem falando consigo mesmo no

²¹² Como complemento necessário dessa passagem, é quase obrigatório citar outra, retirada de *Origens do totalitarismo*, na qual Arendt sustenta que “o nacionalismo e o seu conceito de ‘missão nacional’ perverteram, [...], o conceito nacional de humanidade como família de nações, transformando-a numa estrutura hierárquica onde as diferenças de história e de organização eram tidas como diferenças entre homens, resultantes de origem natural. O racismo, que negava a origem comum do homem e repudiava o objetivo comum de estabelecer a humanidade, introduziu o conceito da origem divina de um povo em contraste com todos os outros, encobrendo assim com uma nuvem pseudomística de eternidade e finalidade o que era resultado temporário e mutável do engenho humano” (ARENDR, 2011a, p. 266).

diálogo da solidão, mas os homens falando e comunicando-se entre si habitam a Terra”. Comentando essa passagem, explica o filósofo espanhol Fernando Savater (cfr. 1990, p. 23) que a diferença conceitual entre ser homem e ter humanidade é que o primeiro é uma categoria que procede da espécie biológica e de uma noção funcionalista, enquanto a segunda implica a assunção de um valor comunicacional centrado não num fato, mas numa *vocação*. E, como toda vocação, é um chamado, uma disposição a entender e um propósito de se fazer entender²¹³. Ainda com Savater, à diferença da condição divina ou da brutalização animal, que para o autor são duas formas de isolamento, a humanidade, em tanto que condição íntegra do homem, reúne o significativo que nos chega unicamente através da companhia dos nossos semelhantes. De acordo com essas ideias, Arendt julga preciso trazer de volta e re-pensar o conceito romano da *humanitas*.

A *humanitas* é o desejo ou “presteza em partilhar o mundo com outros homens” (ARENDR, 2008c, p. 34) e seu oposto é a misantropia. Misanthropo, define a autora, é aquele que não encontra ninguém digno de partilhar e de se “regozijar com ele no mundo, na natureza e no cosmo” (idem). Em contrapartida, a *humanitas* é desejo e é presteza em partilhar porque, antes de mais nada, é a capacidade dos homens de tornar o mundo um lugar humano,

pois 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. Por mais afetados que sejamos pelas coisas do mundo, por mais profundamente que possamos nos instigar e estimular, só se tornam humanas para nós quando podemos discuti-las com nossos companheiros. Tudo o que não possa se converter em objeto de discurso – o realmente sublime, o realmente horrível ou o misterioso – pode encontrar uma voz humana com a qual ressoe no mundo, mas não é exatamente humano. Humanizamos o que ocorre no mundo e em nós mesmos apenas ao falar disso, e no curso da fala aprendemos a ser humanos (ARENDR, 2008c, p. 33-34).

Para designar o “amor dos homens”, os gregos usavam a palavra *philanthropia*, ou seja, a amizade política da qual Aristóteles trata na sua *Ética a Nicômaco* (VIII) e Arendt recupera em livros – *Sobre a revolução* – ou em intervenções mais breves, como esta que comentamos – “Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing” –, discurso escrito por

²¹³ Para Savater, “o humanamente importante do homem não é que entende (e portanto utiliza e domina) o mundo, mas que se entende com os outros homens (e portanto, em certa medida, renuncia a utilizá-los e dominá-los)” (SAVATER, 1990, p. 23). Por sua vez, o filósofo catalão Josep Ramoneda assegura que o desafio do pensamento humanista consiste na assunção plena da contingência humana: “o humanismo não é a mitificação do homem para tornar mais suportável sua condição, mas a aceitação de um ser que é toda experiência e que se esgota nela” (RAMONEDA, 2014, *on-line*). Ao nosso modo de entender, Arendt se enquadra nesse tipo de pensamento.

ocasião da aceitação do Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo, em 1959, e que, ao nosso parecer, revela-se como um dos textos mais preciosos, em todos os sentidos, da autora.

6.3 *Humanitas* como categoria, amizade como experiência

No trânsito para o mundo romano, conta Arendt, a filantropia sofreu alterações e transformou-se na *humanitas*, que consistia, fundamentalmente, no fato de pessoas de origens muito diversas e descendência étnica diferente poderem chegar à cidadania e discutir sobre o mundo e a vida com os outros cidadãos romanos. “E essa base política – assegura Arendt (cfr. idem) – diferencia a *humanitas* romana daquilo que os modernos chamam de humanidade, pelo que comumente entendem um simples efeito de educação”. Assim, a *humanitas* romana conserva, e amplia, a experiência grega da *philanthropia*, sendo o traço comum entre ambas essa amizade em sentido público, que desde então chamamos de amizade política, e que da Era Moderna (s. XVII) aos nossos dias pareceria que só sobreviveu como um anacronismo:

Mesmo onde o mundo está, ou é mantido, mais ou menos em ordem, o âmbito público perdeu o poder iluminador que originalmente fazia parte de sua natureza. Um número cada vez maior de pessoas nos países do mundo ocidental, o qual encarou desde o declínio de mundo antigo a liberdade em relação à política como uma das liberdades básicas, utiliza tal liberdade e se retira do mundo e de suas obrigações junto a ele. Essa retirada do mundo não prejudica necessariamente o indivíduo; ele pode inclusive cultivar grandes talentos ao ponto da genialidade e assim, através de um rodeio, ser novamente útil ao mundo. Mas, a cada uma dessas retiradas, ocorre uma perda quase demonstrável para o mundo; o que se perde é o espaço intermediário específico e geralmente insubstituível que teria se formado entre esse indivíduo e seus companheiros homens (ARENDR, 2008c, p. 11-12).

Na contracorrente dessa retirada, que continua a ser a tendência geral moderna, sabemos que a preocupação fundamental de Arendt, como a de Gotthold Ephraim Lessing (cfr. idem, p. 15) ou a de Karl Jaspers, é pelo mundo, que se define como esse espaço intermediário que está *entre* as pessoas. Se por um lado, Arendt (idem, p. 11) afirma que “o mundo e as pessoas que nele habitam não são a mesma coisa”, por outro (idem, p. 23) não hesita em considerar “a questão do desprendimento pessoal, ou antes a questão da abertura aos outros, [...] a precondição para a humanidade, em qualquer aspecto do termo”. Essa abertura da qual trata Arendt não está relacionada com as confissões de caráter íntimo que têm a ver com a vida privada das pessoas. De fato, segundo a autora, “estamos habituados a ver a amizade apenas como um fenômeno da intimidade, onde os amigos abrem mutuamente seus corações sem serem perturbados pelo mundo e suas exigências” (idem, p. 33). Para Arendt, Rousseau é o

grande responsável por esse tipo de concepção da amizade “que se conforma tão bem com a atitude básica do indivíduo moderno que, em sua alienação do mundo, realmente só pode se revelar na privacidade e intimidade dos encontros pessoais” (idem). Todavia, esse ditame, que não é só uma crítica ao autor das *Confissões*, mas que nos interpela de forma clara e direta, não esgota toda a questão, pois incorreríamos num erro grave – e até ridículo – se dessas palavras inferíssemos que para Hannah Arendt as relações íntimas e privadas não estão revestidas de importância alguma. Nesse sentido, cabe-nos lembrar apenas a já volumosa correspondência publicada da autora – com Martin Heidegger, Karl Jaspers, Mary McCarthy, seu segundo marido, Heinrich Blücher, Gershom Scholem ou Kurt Blumenfeld – como prova evidente e suficiente do contrário. Devemos supor que essa correspondência, como qualquer relação epistolar entre particulares, era de caráter privado e não estava destinada a ver a luz pública. Como anedota – ou como categoria –, notemos, por demais, que o fato de que hoje tenhamos acesso a ela, como a tanta outra por parte de outros pensadores, escritores e intelectuais em geral, deve-se a um fenômeno tipicamente moderno.

A partir do que conhecemos através dessas relações epistolares, do *Diário filosófico* [*Denktagebuch*] e de livros como a biografia de Arendt escrita por Elisabeth Young-Bruehl, a amizade revela-se na autora como um espaço para pensar junto e testar os próprios julgamentos, ganhar força de vontade e estimular a dos outros. Um lugar de autoafirmação para apresentar-se na grande arena do mundo. Arendt não foi uma teórica da amizade, mas, de acordo com Jon Nixon, que escreveu um livro sobre o papel da amizade no pensamento da autora, ela sabia que a simples presença dessa relação interpessoal era já uma arma e um desafio na luta contra a dominação totalitária, da mesma forma que via no consumismo, na privatização e na cultura de massas favorecedora da gratificação imediata, um perigo para as relações pessoais de amizade (cfr. NIXON, 2015, p. xii-xiii). Frente à necessária contingência da vida humana, observa Nixon (cfr. idem, p. 6), Arendt rejeitou o escapismo consolador, representado pela volta à cidadela interior que estava implícita na releitura que Heidegger e Kierkegaard fizeram da tradição filosófica. Em contrapartida, abraçou as formas do intercâmbio, da reciprocidade e da cooperação, características da atitude comunicativa e de abertura ao mundo circundante²¹⁴. Nesse ponto crucial, porque impregna toda a obra da

²¹⁴ Como sugerido por Francisco Ortega, “tratar-se-ia de sermos capazes de viver uma amizade cheia de contradições e tensões, que permitisse um determinado agonismo e que não pretendesse anular as diferenças. [...] Não estou afirmando com isso que a amizade deva procurar o dissenso, o conflito, a irreciprocidade. Acredito, no entanto, que o monopólio exercido pelo consenso, a transparência, a identificação, a fusão, a extrema intimidade nas relações de amizade deveriam ser questionados. Por isso, ao me referir à frase de Nietzsche (‘no

autora, parece-nos evidente que Karl Jaspers teve em Hannah Arendt uma influência muito mais decisiva que a de Martin Heidegger. Arendt não só elogiou publicamente, mas, de alguma forma, quis ser a herdeira da capacidade comunicativa e da importância outorgada ao discurso entre os homens, que é a marca do pensamento e da filosofia de Jaspers. No primeiro capítulo deste estudo nos referimos ao artigo “O que é a filosofia da existência?”, texto extraordinariamente crítico com Heidegger, que é tratado como exemplo máximo do intelectual isolado numa torre de marfim. Em claro e intenso contraste, Arendt frisa conscientemente o caráter aberto do filosofar jasperiano, um pensar cujas consequências se apresentam de modo inconclusivo e como alavanca para a continuação das conjeturas, da discussão e da argumentação. Assim, a assunção de igualdade entre aqueles que estão engajados no processo do filosofar – o que já pressupõe a disponibilidade para um filosofar conjunto, no extremo oposto da solidão amada e exigida por Heidegger – não é um fator contingente e descartável, mas constitutivo desse processo, isto é, uma “questão de princípio” (cfr. NIXON, 2015, p. 92). No já citado ensaio, “Karl Jaspers, cidadão do mundo?”, Arendt (2008c, p. 95) escreveu:

Uma filosofia que concebe a verdade e a comunicação como uma e mesma coisa abandonou a proverbial torre de marfim da mera contemplação. O pensamento se torna prático, ainda que não pragmático; é uma espécie de prática entre homens, não um desempenho de um indivíduo em sua solidão autoescolhida. Jaspers, tanto quanto sei, é o primeiro e único filósofo que sempre protestou contra a solidão, para quem a solidão aparecia como “perniciosa”, e ousou questionar “todos os pensamentos, todas as experiências, todos os conteúdos” sob este único aspecto: “O que significam eles para a comunicação? São tais que podem ajudar ou impedir a comunicação?”²¹⁵ A filosofia perdeu sua humildade perante a teologia e sua arrogância em relação à vida comum do homem.

Aos olhos de Arendt, Jaspers tirou a filosofia do reino da contemplação cega – exclusiva e excludente – e a colocou dentro do domínio dos assuntos humanos. Quando em 1958 lê a *laudatio* em ocasião da concessão do prêmio Alemão da Paz a Karl Jaspers²¹⁶, refere-se a si mesma como alguém que foi convidada por ele a participar desse domínio de discussão pública, não só como aluna e orientanda da sua tese de doutorado, mas na qualidade de amiga do filósofo.

próprio amigo devemos ter nosso melhor inimigo’) não se trata de preferir o inimigo ao amigo, mas de fugir desse cânone identificador da amizade, do amigo como outro eu” (ORTEGA, 2009, p. 80-81).

²¹⁵ Arendt cita, nessa passagem, “Über meine Philosophie”, de Karl Jaspers (1941).

²¹⁶ “Karl Jaspers: uma *laudatio*”.

Esse âmbito – leu Arendt (2008c, p. 89) –, onde Jaspers se sente em casa e para o qual nos abriu as vias de acesso, não reside no além e tampouco é utópico; não é do ontem nem do amanhã; é do presente e deste mundo. A razão o criou e nele reina a liberdade. Não é algo que se situe e se organize; ele estende-se a todos os países do mundo e a todos os seus passados. E, embora seja mundano, é invisível. É o âmbito da *humanitas*, ao qual todos podem vir a partir de suas origens pessoais.

Frágil e vulnerável, a amizade é uma expressão das ambiguidades e ambivalências do mundo, esse artefato criado pelos humanos e, nesse sentido, segundo Nixon (cfr. 2015, p. 7), é uma aliada da política: não como um substituto, não como uma forma de efetivá-la, mas como uma condição necessária para a sobrevivência da política tal como Arendt sempre a entendeu. A amizade se encontra entre os mundos privados, e diferentes, da família, da tribo e da afiliação religiosa e o mundo político, e igual, da inscrição institucional e associativa, sendo a pluralidade o sustento entre os dois pratos dessa balança. Ademais, tampouco é necessário explicar para ninguém que categorias políticas – mas não unicamente políticas – tão caras a Arendt como a da promessa e a do perdão estão estreitamente vinculadas a todas as relações de amizade que um dia começaram para durar ao longo da vida. A amizade, como a promessa e o perdão, representa uma ilha de estabilidade, de continuidade e de certeza num mundo de incerteza iniludível, e esse é seu sentido. Porém, e ao mesmo tempo, é essa mesma incerteza a que torna a amizade necessariamente frágil (cfr. *idem*, p. 58). Assim sendo, o mundo da pluralidade humana que, em toda sua ilimitabilidade, irreversibilidade e imprevisibilidade, faz possíveis as relações de amizade, as deixa igualmente vulneráveis, tanto por dentro, no interior da relação mesma, como por fora, pois estão sujeitas aos imponderáveis que lhe chegam do exterior, e sem solução possível.

Todavia, como já foi observado, não é na estrita relação interpessoal e na conversa de ordem privada que a Arendt interessa colocar seu foco, mas na preocupação pelos assuntos que tocam à vida política em conjunto e o mundo que todos compartilhamos. É por esse ângulo que Arendt quer recuperar a *philia* aristotélica, ou seja, a amizade entre cidadãos como condição preliminar para o bem-estar da Cidade, cuja essência, indica a autora, era o discurso²¹⁷. Tampouco aqui se trata de nostalgia, pois Arendt, como Montaigne no seu tempo, olha para os clássicos não de uma forma nostálgica, mas assimiladora (cfr. LLINÀS, 2009, p.

²¹⁷ Aristóteles, na sua ética, reflexiona: “Parece que a amizade mantém unidas as cidades e que os legisladores consagram mais esforços a ela do que à justiça: com efeito, a concórdia parece ser algo semelhante à amizade. [...] E quando os homens são amigos, não há nenhuma necessidade de justiça, enquanto que mesmo sendo justos precisam também da amizade, e parece que são os justos os que são mais capazes de amizade” (*Ética a Nicômaco*, livro VIII, 1155a, 25-29). Nessa mesma linha de pensamento, Heuer (cfr. 2007, p. 108) sustenta que o significado da amizade política é a responsabilidade pelo mundo.

141). Sustentavam os gregos que “apenas o intercâmbio constante de conversas unia os cidadãos numa *polis*. “No discurso, tornavam-se manifestas a importância política da amizade e a qualidade humana própria a ela” (ARENDDT, 2008c, p. 33)²¹⁸. Em contraste com o conteúdo da conversa privada, na qual os indivíduos falam sobre si mesmos, “essa conversa [...], ainda que talvez permeada pelo prazer com a presença do amigo, refere-se ao mundo comum, que se mantém ‘inumano’ num sentido muito literal, a menos que seja constantemente comentado por seres humanos” (idem). Nesse ponto, a *humanitas*, como categorização filosófica daquilo que exemplifica a experiência existencial da amizade, implica, segundo Savater (cfr. 1990, p. 22), uma certa circularidade sobre si própria, posto que a converte em exigência prévia daquilo que nasce a partir dela. Sua condição é semelhante à da linguagem. A partir dos elementos de compreensão e de expressão que veicula a linguagem – o discurso – brota a raiz da formação do humano enquanto abertura aos outros. O que humaniza não é a pura possibilidade da palavra, nem a palavra por si mesma, mas a palavra livre, intercambiada e aceita. Como no poema de Emily Dickinson (cfr. 2004, p. 65), o mundo, para Arendt, existe quando é falado, assim como, para a poetisa, a palavra é viva quando é dita.

6.4 A sabedoria de Nathan como validade exemplar

Arendt simpatiza com a sobriedade e a serenidade clássicas, que contrastam com o sentimentalismo e a fraternidade modernas. Destaca a exigência política da amizade antiga, que preserva a referência ao mundo e marca uma distância com a exclusividade das relações íntimas, característica das épocas moderna e contemporânea. Para ela, a intuição da relevância política da amizade é parte daquilo que o mundo moderno deve à antiguidade e é precisamente aquilo que Lessing soube transpor na peça *Nathan, o Sábio*. Por isso, a peça, sendo moderna, pode ser considerada, segundo Arendt, o drama clássico da amizade.

Nathan, o Sábio acontece em Jerusalém durante a Terceira Cruzada (1187-1191), e explica a tentativa de um comerciante ilustrado judeu, Nathan, e um templário (uma das mais poderosas ordens cristãs da Idade Média) de salvar as diferenças entre o judaísmo, o islamismo e cristianismo. Nathan retorna de uma viagem de negócios em que sua filha adotiva, Recha, foi salva de uma morte certa na fogueira por um cavaleiro da Ordem do Templo que, por sua vez, foi o único sobrevivente de um grupo de cavaleiros de sua ordem, morto pelos muçulmanos. O cavaleiro obteve a graça de Saladino, o sultão, que poupou sua

²¹⁸ “Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing”.

vida pela grande semelhança que guardava com Assad, seu irmão já falecido. Depois de salvar Recha, o templário rejeita a gratidão do judeu Nathan, argumentando que apenas cumpriu com seu dever. Enquanto isso, Saladino, atormentado por questões econômicas, pretende usurpar a fortuna de Nathan. Para tanto, o convoca a pretexto de testar sua sabedoria e lhe pergunta: Qual é a verdadeira religião? Saladino esperava que Nathan se mantivesse fiel à sua e respondesse que a única e verdadeira religião era o judaísmo, dando-lhe assim a desculpa para confiscar todas as suas propriedades. No entanto, o sábio Nathan lhe conta a parábola do anel, segundo a qual as três religiões monoteístas são como os dedos de uma mão. Surpreendido com a resposta, o sultão se torna amigo de Nathan, que, em agradecimento, oferece-lhe um empréstimo. Nesse tempo, o cavaleiro cristão, superando seus preconceitos, apaixona-se por Recha e quer se casar com ela. Nathan, que recebe com frieza a proposta de casamento, guarda silêncio. Por meio de um funcionário cristão de Nathan, o templário fica sabendo que Recha só é a filha adotiva do judeu, e que seus pais biológicos eram cristãos. O cavaleiro decide consultar sobre o casamento ao Patriarca de Jerusalém, que explode de raiva e pede para trazer esse judeu culpado de ter educado uma cristã numa falsa religião e condená-lo à fogueira. Porém, um irmão bondoso intercede fornecendo evidências de que Recha, educada como judia, é na verdade a irmã do cavaleiro cristão, e que os dois são filhos de Assad, irmão de Saladino, convertido ao cristianismo.

O comentário de Arendt sobre a peça de Lessing vai na direção da estranheza que provoca ao leitor contemporâneo o dever da amizade – “devemos, devemos ser amigos” – que Nathan dirige ao templário e a todas as pessoas que encontra no seu caminho, “pois essa amizade é obviamente muitíssimo mais importante para Lessing que a paixão do amor” (ARENDDT, 2008c, p. 35). Para a autora, a tensão dramática da peça encontra-se “no conflito que surge entre a amizade e humanidade e a verdade” (idem), fato que pode causar perplexidade para a sensibilidade moderna, mas que dialoga bem com os princípios e os interesses da antiguidade clássica. A sabedoria de Nathan, conclui Arendt, consiste em sacrificar a verdade à amizade, visto que

Lessing tinha opiniões altamente não ortodoxas a respeito da verdade. [...] Se fosse confrontado à alternativa platônica entre *doxa* e a *aletheia*, a opinião ou a verdade, não há dúvida sobre qual teria sido sua decisão. Estava contente que – para usar sua parábola – o anel verdadeiro, se é que algum dia existira, se perdesse; estava contente em consideração pelo número infinito de opiniões que surgem quando os homens discutem os assuntos deste mundo. Se o verdadeiro anel existisse, significaria o fim do discurso, e portanto da amizade, e portanto da humanidade (ARENDDT, 2008c, p. 35).

De acordo com Arendt, e isso é extraordinariamente importante, “a grandeza de Lessing não consiste meramente na percepção teórica de que não pode existir uma verdade única no mundo humano, mas sim na *sua alegria de que realmente ela não exista* e, portanto, enquanto os homens existirem, o discurso interminável entre eles nunca cessará” (idem, p. 36, grifo nosso). Essa alegria de Lessing pela inexistência da verdade única encontra seu perfeito correlato naquele reconhecimento arendtiano, trágico e jubiloso, da inerente fragilidade dos assuntos humanos, do qual tratamos no capítulo terceiro desta reflexão. Voltando-se para Lessing, mas também para uma daquelas dádivas que Arendt amava acima da maioria de todas as coisas, seu idioma materno²¹⁹, a autora sentencia: “Uma única verdade absoluta, se pudesse existir, seria a morte de todas aquelas discussões onde esse ancestral e mestre de todo o polemismo em língua alemã se sentia tão à vontade e sempre tomava partido com a máxima clareza e definição. E isso teria significado o fim da humanidade” (idem, p. 36-37). Retomando agora a distinção entre ouriços e raposas desenhada por Berlin, não pode haver a menor dúvida, confiando nas palavras de Arendt, que Lessing não deixou girar nunca seu pensamento ao redor de uma concepção fundamental de ordem metafísica a partir da qual explicar as suas ideias e intuições sobre o mundo e a vida. Portanto, deve ser contado na lista das raposas. Segundo Arendt, Lessing “queria ser o amigo de muitos homens, mas não o irmão de nenhum homem” (idem, p. 39), e se insistimos tanto na sua figura é por sua grande aparência com o perfil que deve ser traçado para descrever a nossa autora e que, de algum modo, aqui nos esforçamos em plasmar. Usando seu próprio verbo, Arendt-Lessing “era uma pessoa totalmente política, insistia que a verdade só pode existir onde é humanizada pelo discurso, onde cada homem diz, não o que acaba de lhe ocorrer naquele momento, mas o que ‘acha que é verdade’” (idem, p. 40). Essa mistura de opinião e verdade contida nessa locução, lembra a autora, não faz sentido na solidão, mas adquire toda a sua relevância no domínio público da política, no qual os homens, fazendo ouvir sua voz, enunciam aquilo que acham

²¹⁹ Buscar na estima de Arendt pela língua materna alguma sorte de nacionalismo seria errar plenamente seu sentido. Como observado por Barbara Cassin, em Arendt língua materna não se iguala à “língua do meu povo”. Uma filosofia da linguagem *a la* Arendt não seria feita em função de algum tipo de hierarquia ontológica nem em relação a uma suposta integridade nativa ou nacional, ao modo heideggeriano, mas relativa ao *fato* da sua pluralidade (cfr. CASSIN, 2015, p. 118). Em novembro de 1950, no *Diário filosófico* [Denktagebuch], Arendt anota: “Aquilo que torna inseguro o mundo não são os sentidos nem as possibilidades de engano inerentes a eles, nem a possibilidade pensada ou o pânico vivido de que tudo poderia ser um simples sonho, mas a multiplicidade de significados que estão dados com a língua e principalmente com as línguas. Dentro de uma comunidade homogênea de homens a essência da mesa é esclarecida através da palavra mesa, mas logo se abala quando chega ao limite da comunidade respectiva. / É evidente que não existira essa polissemia oscilante do mundo nem a insegurança do homem nele se não se desse a possibilidade de aprender línguas estranhas, que nos demonstra que há outras ‘correspondências’ para nosso mundo comum e idêntico, ou simplesmente se existisse tão só uma língua. Daí o absurdo da língua mundial, que vá contra a ‘condition humaine’, pois implica uma artificial e violenta clarificação inequívoca do múltiplo” (ARENDR, 2006, p. 42).

ser verdadeiro, aquilo que os une e os separa, constituindo discursivamente esse espaço entre eles que é o mundo.²²⁰

Toda verdade – insiste Arendt (2008c, p. 40) – 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, de modo que de muitas opiniões surgiria uma única, como se houvesse a habitar a Terra não homens em sua infinita pluralidade, mas o homem no singular, uma espécie com seus exemplares.

6.5 *Humanitas*, contingência e gratidão: o diálogo infinito

No universo arendtiano, Lessing e Jaspers são duas figuras que estão intimamente relacionadas pelo seu modo de pensar plural e dialógico, aberto e comunicativo, o que, por sua vez, os emparenta com Sócrates, outro nome imprescindível para a autora. Arendt distingue a forma de pensar de Lessing da maneira institucionalizada pela tradição filosófica, pois “o pensamento de Lessing não é o diálogo silencioso (platônico) entre mim e mim mesmo, mas um diálogo antecipado com outros, e é essa a razão de ser essencialmente polêmico” (idem, p. 17). Ficou claro, pelo já exposto, que esse era o mesmo caso de Karl Jaspers, e Arendt era a primeira em saber disso. Assim, como lembra Margaret Canovan (cfr. 1992, p. 266), Arendt, no ensaio “Verdade e política” (1967), diferencia entre dois modos de pensar: o político, que se orienta para um discurso entre os cidadãos com diferentes perspectivas sobre o mundo, e o filosófico, que é solitário e se orienta para a verdade, sendo que “no mundo em que vivemos, os derradeiros vestígios desse antigo antagonismo entre a verdade do filósofo e as opiniões da praça do mercado desapareceram” (ARENDR, 2007a, p. 292)²²¹. É a mesma diferença que em outro ensaio não publicado de 1965, “From Machiavelli to Marx”, a fez distinguir entre filósofos políticos e escritores políticos, contando na segunda

²²⁰ De acordo com a pensadora catalã Marina Garcés, seguindo os vestígios da filosofia, o caminho do eu leva ao nós. Mesmo na solidão mais absoluta, não existe o pensamento privado. A filosofia busca a interpelação. Sem refugiar-se no consenso, é uma voz singular que procura uma razão comum. O que pensas do que penso? Eis sua radical interrogação (cfr. GARCÉS, 2016, *on-line*).

²²¹ “Nem a verdade da religião revelada, a qual os pensadores políticos do século XVII ainda tratavam como grande malefício, nem a verdade do filósofo, desvelada ao homem solitário, interfere mais nos negócios do mundo. Com respeito à primeira, a separação entre a Igreja e Estado trouxe-nos a paz, e, quanto à última, há muito deixou de reclamar direitos – a menos que se tomem as modernas ideologias a sério como filosofias, o que é com efeito difícil, já que seus partidários proclamam-nas abertamente armas políticas e consideram irrelevante toda a questão da verdade e veracidade. [...] A verdade filosófica, ao penetrar na praça pública, altera sua natureza e se torna opinião, pois ocorreu uma autêntica [...] modificação que não é meramente de uma espécie de raciocínio para outra, mas de um modo de existência humana para outro” (ARENDR, 2007a, p. 292-295).

categoria autores como Maquiavel²²² ou Montesquieu, cuja obra está baseada na experiência política. Nessa sequência, Jaspers, de novo, é o filósofo que poderia funcionar como a ponte entre a filosofia e a política pelas qualidades do seu pensar fluido e inconclusivo, um modo de reflexão ao qual aderiu o último Heidegger e que permitiu a Arendt prefaciá-lo o primeiro volume de *A vida do espírito* com palavras retiradas do livro de 1951 do filósofo alemão, *Que significa pensar?*:

O pensamento não traz conhecimento como as ciências.
 O pensamento não produz sabedoria prática utilizável.
 O pensamento não resolve os enigmas do universo.
 O pensamento não nos dota diretamente com o poder de agir.

Assim, Arendt, adicionando à distinção anterior outra nova, pôde discriminar entre duas concepções de filosofia: uma, a tradicional, segundo a qual o pensamento persegue uma doutrina verdadeira, e outra, moderna e atual, que consiste na apresentação de um pensar que não produz resultados e está aberto a um diálogo que não termina. Em consequência, e como observa Canovan (cfr. 1992, p. 267), apesar das suas múltiplas referências a Platão e sua busca pela verdade, as intervenções e textos tardios de Arendt contêm suficientes alegações que permitem confirmar que, para a autora, essa procura não seria realmente aquilo que deveria ser esperado da reflexão filosófica. Expressado de outra maneira, a leitura do pensamento político de Hannah Arendt autoriza e aponta para a possibilidade de outra filosofia fora dos parâmetros metafísicos e ontológicos da tradição. Para além da discussão acadêmica endógena, gostaríamos de sugerir que, exemplo desse outro modo de filosofar, é essa filosofia da fragilidade dos assuntos humanos que Hannah Arendt desenvolveu desde os seus primeiros textos públicos até sua obra póstuma, na qual sustenta que o pensar levado a sério é um processo infundável, que não produz resultados e que está mais preocupado com o significado e o sentido que com a verdade e a exatidão. Não se trata, pois, de desestimar ou contestar o alcance de sua reclamação quando na conversa televisiva com Günter Gaus, em 1964, negava sentir-se dentro do “círculo de filósofos” (ARENDR, 2008a, p. 31), mas advertir ou vislumbrar, isto é, dar-se conta, ainda que seja de uma forma muito imperfeita, da possibilidade de um filosofar distinto que leva inscrito o selo da contingência e a marca da *humanitas*.

²²² Em outro lugar, observamos que “Arendt coloca o autor dos *Discorsi* na lista dos ‘escritores políticos’, já que, segundo a autora, este trata a política de forma direta, sem tentar encaixá-la em qualquer conceito que a desvirtue e a traia, tarefa mais própria, diz Arendt, dos ‘filósofos políticos’” (SALELLAS BOSCH, 2012, p. 196).

Em páginas anteriores nos referimos à dicotomia estipulada por Odo Marquard (cfr. 2000, p. 24) entre o contingente por arbitrariedade e o contingente por destino, e vimos como, na economia da obra arendtiana, a contingência na história é do primeiro tipo: aquilo que poderia ter acontecido de outra maneira e admite a mudança. As coisas poderiam ter sido de outro modo se as ações dos homens tivessem sido outras, pois está nas nossas mãos influir até um certo limite nos desígnios da fortuna. Ao lado dessa arbitrariedade contingente, Arendt não entra em contradição por assumir também a contingência por destino quando reflete sobre tudo aquilo que nos foi dado e que não haveria jeito de mudar. No final da primeira edição de *Origens do totalitarismo*, Arendt incluiu um apêndice como notas finais, “Concluding Remarks”, no qual opõe ao ressentimento, que ela considera ser a base psicológica do niilismo contemporâneo, “uma gratidão fundamental pelas poucas coisas elementares que, de fato, nos foram dadas, tais como a vida mesma, a existência do homem e o mundo” (ARENDR, 2004c, p. 630). No âmbito da política, detalha Arendt, essa gratidão enfatiza o fato de que não estamos sós no mundo, e que podemos reconciliar-nos com a diversidade da humanidade e as diferenças entre os seres humanos, através do grande dom da procriação com o qual o homem foi criado para que na Terra não houvesse um homem em singular, mas homens em plural. O pensamento político de Hannah Arendt está voltado para essa pluralidade. Pensar não pode nunca deixar de ser uma atividade individual, mas, em Arendt, sua base e seu objetivo é a ampliação do espectro mental a fim de prosseguir a construção e manutenção desse artifício humano chamado mundo. Assistemático, paradoxal e tantas vezes aporético, o pensar arendtiano substitui a razão abstrata pelo juízo concreto da experiência e do acontecimento, pois não consiste em seguir o ditado de umas regras, mas na criação das próprias. Passa com Arendt o mesmo que com Lessing, “considerava a tirania dos que tentam dominar o pensamento pelo raciocínio e sofismas, obrigando à argumentação, como algo mais perigoso para a liberdade do que a ortodoxia” (ARENDR, 2008c, p. 16). Como o criador de Nathan, Arendt nunca se deixou encarcerar dentro de um edifício milimétrico e um discurso coerente que, inevitavelmente, acaba inventando uma realidade paralela. Arendt disseminou pelo mundo sua própria espécie de *fermenta cognitionis*, cujo *motto* Lessing (cfr. idem, p. 15) definiu para sempre a todos aqueles mais preocupados em cultivar o pensamento livre – com desculpas pela redundância – que em fazer quadrar as contas:

Não tenho a obrigação de resolver as dificuldades que crio. Talvez minhas ideias sejam sempre um tanto díspares, ou até pareçam se contradizer entre si, basta que sejam ideias onde os leitores encontrem material que os incite a pensar por eles mesmos.

Epílogo

Com a publicação de *Origens do totalitarismo* em 1951, Hannah Arendt tornou-se uma voz própria, importante, e pouco menos que imprescindível, no cenário da filosofia política contemporânea. Depois de seu transpasse em 1975, sua obra sofreu de um relativo esquecimento, mas com a queda do muro de Berlim em 1989 e, posteriormente, o súbito esfacelamento da União Soviética, o pensamento da autora cobrou nova vida e hoje continua a ser um dos mais discutidos. Anterior a tudo isso, durante os anos vinte do século passado, Arendt estudou, por essa ordem, teologia em Berlim com Romano Guardini e filosofia em Marburg com Martin Heidegger, em Freiburg com Edmund Husserl e em Heidelberg com Karl Jaspers. Nesses anos a filosofia acadêmica alemã estava dominada por indivíduos e grupos desejosos de encontrar uma maneira de consolidar a vigência do saber filosófico, substituindo uma diversidade de tendências, ou “ismos”, por uma totalidade abrangente que unificasse a diversidade. Existia, observa Young-Bruehl (1993, p.78-79), a nostalgia de um sistema filosófico *a la* Hegel que superasse a parcialidade das principais facções do momento. Porém, no mesmo período, havia também outro movimento subterrâneo que considerava essa nostalgia acadêmica pela unidade perdida na metafísica como sendo algo paralisador e pretensioso. Por surpreendente que possa parecer ao leitor não especializado, não é um grande atrevimento sustentar que esse contencioso continua a existir nos dias de hoje, mesmo que seja de uma forma mais velada. De qualquer maneira, Arendt se defrontava no seu tempo, por um lado, com um tipo de filosofia continuísta daquilo que para alguns era a idade de ouro da tradição e, por outro, com a rebelião de uns filósofos contra a filosofia em geral, isto é, uma rebelião ou, de outra forma, uma posta em dúvida da identidade e significado da própria filosofia. Arendt rejeitou os metafísicos conservadores, mas tampouco se deixou convencer por aqueles que decidiram renunciar à reflexão de cunho filosófico em favor de um irracionalismo vago e vaporoso. Em compensação, tomou o caminho dos rebeldes que duvidaram da identidade tradicional da filosofia. Isso deveria bastar para reconhecermos que Hannah Arendt já estava em posse de um modo concreto de abordar a tarefa do pensar com anterioridade ao período 1939-1945. Seu método, ou a falta dele, sua aposta pelo ensaio breve tantas vezes cultivado (*Compreender, The Jewish Writings, Entre o passado e o futuro, A crise da república*, entre outros), ou sua defesa em não ter que resolver os paradoxos e problemas criados ao longo dos anos nas suas reflexões mais prolongadas (recolhidas, principalmente, nos livros *A condição humana, Sobre a revolução* e *A vida do espírito*), já

formavam parte de um olhar filosófico que continuou a praticar nos seus exercícios de pensamento político a partir do choque que supôs o incêndio do Reichstag em 27 de fevereiro de 1933. Nessa data o destino intelectual de Arendt, segundo seu depoimento, deu uma guinada do filosófico para o político, mas ela já havia maturado a ideia de que a uma realidade fragmentada e frágil só cabia uma reflexão em aberto e inconclusiva.

A obra política e filosófica de Hannah Arendt é uma reação decidida e declarada ao totalitarismo nazista – e em menor medida, mas também, ao soviético – cujo auge viu nascer e cujas implicações e consequências sofreu na própria pele. Ela, sua família, seu círculo de amigos e conhecidos. Esse fato e momento inicial é uma chave de leitura de obrigada observação. Em pouco tempo, quase da noite para o dia, Arendt virou uma *pária*, uma de tantas outras pessoas que estava sobrando, alguém colocado fora do mundo. Esse outro momento, consequência direta, quase que confundida, do anterior, é outra chave de leitura que deve ser levada em conta num estudo sério do pensamento arendtiano. Nós deixamos esse segundo momento mais implícito do que explícito ao longo destas páginas que estão chegando ao seu fim. Quem sabe, será retomado numa próxima oportunidade. Da sua tese de doutorado sobre o amor na teologia de Agostinho de Hipona até sua fenomenologia da atividade da mente, ou do espírito, publicada quando a autora não se encontrava mais neste mundo, a diversidade de temas que toca a obra de Arendt é imponente: o *homo faber* e a fabricação na idade moderna, a vitória do *animal laborans* e o trabalho no mundo contemporâneo, a esfera pública e a ação, a técnica e a alienação, Maquiavel e o republicanismo, as crises da autoridade, da educação e da cultura, a desobediência civil, o significado do pensar, a importância da terceira crítica kantiana para a reflexão sobre o juízo político... Mencionamos só alguns tópicos, muito poucos. Não acabaríamos nunca. Logo, por que debruçar-se sobre a fragilidade da política – ou sobre a fragilidade *tout court* – quando há nessa autora uma quantidade tão abrangente de questões a ser pensadas e repensadas? Certamente, “a fragilidade dos assuntos humanos” é o título da epígrafe 26, inserida no capítulo V, sobre a ação, de *A condição humana*, sua obra de teoria política mais influente. Um apartado que, por si só, não é dos mais extensos, mas que logo se desdobra no enunciado e elucubração de possíveis emendas para o dado objetivo da fragilidade: a *pólis* grega, a falsa substituição da política pelo governo, a errônea substituição da ação pela fabricação, mas também o poder redentor do perdão e a perspectiva que abre a promessa. Na verdade, a pergunta pela eleição do tema que tocamos aqui só se deixa responder de uma maneira: pela afinidade.

Como já apontamos na introdução, não existe uma filosofia que seja neutra, pois ela sempre chega condicionada pela história, pelo tempo e pelo lugar que ocupa seu autor. Com a composição que em breve termina não poderia ter acontecido uma coisa diferente, pois cada leitor lê a partir do já lido, estabelece relações, guarda ou elimina. Quem isto escreveu chegou a Arendt meio que por casualidade; era 1994, contava 24 anos de idade e vinha marcado pelas leituras de Dostoiévski, Kafka, Cioran, Nietzsche, Camus ou o Unamuno de *San Manuel Bueno Mártir*. Vinte anos mais tarde, quase de surpresa, essas leituras, e tantas outras de parecido teor, continuaram a manifestar sua potência até o ponto de revelar-se como um subtexto ou um marco flexível dentro do qual ler o pensamento arendtiano. Agora é inevitável, o escrevinhador, na tentativa de fugir da sua sombra, estampou a cara na sua escrita, mas não tinha a menor pretensão de encontrar-se nela. Colidiu. De qualquer forma, não se deveria julgar um texto por aquilo que ele não é, e é óbvio demais que este que aqui terminamos não teve nunca a pretensão de providenciar um tratamento da fragilidade como tema filosófico, ou, ainda menos, da contingência como tópico da filosofia. Nesse caso, não haveria uma necessidade peremptória de recorrer a Arendt, mas sim de uma quantidade muito maior de páginas. Para quem chegou até aqui, ficou evidente que tampouco foi nunca nosso desejo tecer uma comparação entre os autores acima citados, e os restantes que aparecem na introdução, com os meandros da reflexão arendtiana, mas frisar, antes do primeiro e depois do último capítulo, que a fragilidade da condição humana em geral, e a da política em particular, coloca em diálogo muito mais que filósofos acadêmicos. Dialoga, ao menos, com boa parte da literatura mais afamada de todos os tempos, e as referências de Arendt a escritores de romance, tragédia e poesia, espalhadas por toda a sua obra, junto com as resenhas que publicou em diferentes periódicos, são prova cabal do que dizemos. Os nomes que cada um possa acrescentar tornam-se exemplos do diálogo subterrâneo que cada leitor estabelece com o texto arendtiano. Os nossos foram indicados e, aos poucos, descobrimos que a visão do mundo e da vida que eles desenharam foram o pano de fundo silencioso sobre o qual se encenou esta meditação. Nós queríamos tão só mostrar como essa fragilidade dos assuntos humanos é um dado que perpassa toda a filosofia política de Hannah Arendt, o quanto a impregna e como ela o aceita sem procurar um refúgio metafísico, nem de qualquer outra índole, pois deve ficar muito claro que para Arendt a fragilidade pode encontrar, às vezes, reparações parciais, nunca soluções totais, e que é bom que assim seja. Pensamos que, salvo poucos comentadores – e aqui gostaríamos de lembrar os nomes de Margaret Canovan, Jeffrey C. Isaac, Anne-Marie Roviello ou Fina Birulés –, a fragilidade geralmente passa na literatura secundária, como a descontar-se, um dado quase prescindível, considerado

trivial, e raramente torna-se um tema a partir do qual pensar a obra de Arendt. Até o ponto, acreditamos, de a própria interessada deixar de perceber, ou não querer ver, que aquilo que estava propondo era outra maneira de filosofar, uma filosofia alternativa àquela da tradição que ela tanto criticou. Uma filosofia política não fundacional, tampouco antifundacional, mas pós-fundacional, cujo princípio situa-se no desenvolvimento da própria política e é, portanto, intrinsecamente frágil. Isso não significa, como tentamos demonstrar, que Arendt jubile levianamente com a fragilidade da ação, mas sim que a acolhe jubilosamente, pois sabe que dela não podemos escapar, muito pelo contrário. Parafraseando Birulés (cfr. 2007, p. 100), mais do que um elogio otimista do caráter *an-archico* da ação, Arendt parece acentuar os limites trágicos da existência no mundo. Não obstante, longe de condenar a ação como fez a tradição, aceita o convite com uma atitude de ressonâncias nietzschianas e afirma que a pluralidade não é só a *conditio sine qua non*, mas a *conditio per quam* da liberdade política. Para nós, foi esse “sim” arendtiano ao mundo na sua fragilidade, correligionário daquele “sim” nietzschiano à vida, que marca o sentido trágico, e alegre – alegre, porque trágico – da proposta filosófica arendtiana, pois a esperança dela na capacidade quase milagrosa dos homens para a ruptura e início de novas aventuras está compensado por uma consciência realista diante da imprevisibilidade, da ambiguidade, da ilimitabilidade e da irreversibilidade da ação performativa humana. Arendt pensa e escreve sobre a necessidade de medidas estabilizadoras do espaço público porque antes assumiu e celebrou sua contingência, mas, enquanto a maioria de comentadores costumam focar seus esforços na descrição e crítica dos “remédios” arendtianos, nossa pretensão foi a de colocar o foco em tudo aquilo que demonstrasse quanto do pensamento da autora deve-se à assunção dessa fragilidade constitutiva e como essa forma lúcida de encarar a pluralidade e o mundo, esse princípio e essa atitude são, sem paradoxos, os portadores da força que existe nesse pensar. Não deve ser o resultado de um acaso, nem o fruto da irreflexão, que Arendt, precisamente, usara a metáfora da ilha para as incertezas e a imagem do oceano para insegurança. Na opinião de Canovan (cfr. 2006, p. 56), os aspectos notoriamente radicais do seu pensamento tenderam a distrair a atenção geral do fato de que a preocupação por uma política dos limites é central no pensamento da autora. Porém, enquanto Canovan, no texto citado²²³, pensa que isso aproxima Arendt ao conservadorismo na sua variante trágica de perfil clássico, nós gostaríamos de sugerir que isso aproxima Arendt ao ceticismo na sua variante trágica de perfil nietzschiano, aquele que, sabendo dos riscos, decide agir de modo responsável, e não aquele que, nas

²²³ “Hannah Arendt as a conservative thinker” (1996).

mesmas condições, prefere ficar quieto²²⁴. Vincular automaticamente o ceticismo ao conservadorismo é uma associação arbitrária e, no caso de Arendt, inadequada. De nossa parte, esse ceticismo trágico que adjudicamos à autora, inspirado naquele precioso pessimismo dionisíaco de Nietzsche, trata de ser tão só uma aproximação, uma forma de abordar Arendt, nunca um rótulo capaz de descrever e identificar, ou seja, engavetar o pensamento da autora, da mesma maneira que qualquer outro também não o conseguiria. Hannah Arendt só representa a si mesma. Qualquer tentativa de encaixotá-la num “ismo”, o único que conseguirá será deformar suas ideias.

Hannah Arendt era uma estudante de filosofia até a chegada do nazismo. Inútil gastar tempo em tentar adivinhar quais teriam sido os assuntos de seu interesse uma vez defendida sua tese sobre o amor em Agostinho, nem pensar se aquela investigação teria sido o início de uma vida intelectual acorde com esse tema. A chegada de Hitler ao governo de Alemanha e os fatos que se sucederam não só levaram Arendt a dedicar seus esforços à defesa da política, mas temos o direito de pensar que constituiu uma perda da inocência e a experiência de um desengano sobre as possibilidades assustadoras e os limites inelutáveis da ação dos homens. Mas o realismo não se contradiz com a esperança e, assim, com alegria trágica, Arendt viu renascer nas revoltas dos anos sessenta uma fagulha daquele espírito revolucionário ao qual ela dedicou seu livro. Na época, os estudantes levavam *Sobre a revolução* embaixo do braço. Esse texto gira em torno do conceito de fundação, mas há nele outra palavra cujo significado é indissociável da política, a confiança. A política se extingue quando não há confiança entre as partes, embora a confiança, como observa Arendt (cfr. 2009d, p. 236), possa também ser usada para conspirar contra a política. Arendt era a favor, e a defendeu contra todo tipo de ideologia excludente e pensamento único de curto alcance, fontes, não únicas, de toda a gama de regimes autoritários. Não existe projeto que envolva uma, duas ou mais pessoas, seja no caso do domínio da política ou no âmbito do privado, que sobreviva à falta de confiança. Ao final, se bem se mira, é tudo o que temos. Finalmente, naquilo que nos tange de modo direto, pela confiança dada e pensada, por tantos outros motivos, alguns dos quais queremos pensar que aqui ficaram plasmados, a filosofia política de Hannah Arendt seguirá vigente enquanto em nossas supostas democracias livres continuem a existir elementos totalitários que as

²²⁴ Em um texto posterior, “Terrible truths: Hannah Arendt on Politics, Contingency and Evil” (1999), Canovan alterou sua posição, e expressou algo que nos parece muito mais convincente, ao escrever que a atitude de Arendt “não era de modo algum a do aborrecido pseudo-realismo conservador que despacha as supostas melhorias aduzindo que na realidade as mudanças nunca se produzem posto que nada há de novo sob o sol” (CANOVAN, 2008, p. 70). Nesse artigo, Canovan manifesta que no centro do pensamento de Arendt se encontra “a mudança genuína, a radical diferença entre o mundo que lhe tocou viver e a anterior experiência humana” (idem).

desvirtuem e as coloquem em perigo. A diminuição progressiva da esfera pública é um deles, a constante judicialização da política é outro, e a preponderância de um economicismo proveitoso só para uma pequena parte, enquanto torna descartável a maioria restante, é só mais um. Não parece que esse estado de coisas deva acabar logo, nem possível que termine absolutamente e de uma vez por todas, mas é preciso continuar pensando, e é preciso continuar agindo...

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: UFMG, 2010.
- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt, política e acontecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- _____. *A não-filosofia de Hannah Arendt: revolução e julgamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.
- AMITRANO, Georgia. *Albert Camus: um pensador em tempos sombrios*. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- ARENDRT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, 1976.
- _____. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993a.
- _____. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993b.
- _____. *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.
- _____. *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós, 2004a.
- _____. *O que é política?*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004b.
- _____. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Schocken Books, 2004c.
- _____. *Essays in Understanding, 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.
- _____. *Diario filosófico*. Barcelona: Herder, 2006a.
- _____. *On revolution*. London: Penguin, 2006b.
- _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007a.
- _____. *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*. Madrid: Encuentro, 2007b.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios 1930–1954)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008a.
- _____. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2008b.
- _____. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008c.
- _____. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009a.
- _____. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2009b.
- _____. *Eichmann em Jerusalém*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009c.

- _____. *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, 2009d.
- _____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.
- _____. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- _____. *The Last Interview and other Conversations*. New York: Melville House, 2013.
- _____. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.
- _____. *Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y literatura*. Ed. Fina Birulés y Ángela Lorena Fuster. Madrid: Trotta, 2014b.
- ARENDDT, Hannah; JASPERS, Karl. *Correspondance (1926-1969)*. Paris: Payot, 1995.
- ARENDDT, Hannah; HEIDEGGER, Martin. *Correspondência (1925/1975)*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- _____. Action and the Pursuit of Happiness. In: DEMPFF, Alois; ENGEL-JONOSI, Friedrich (Ed.). *Politische Ordnung und menschliche Existenz. Festgabe für Erich Voegelin*. Munich: Beck, 1962. p. 1-16.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- BARRENECHEA, M. A.; DIAS, J. D. Entre a memória e a política: Nietzsche e Arendt na atualidade. *Cad. Nietzsche*, São Paulo, n. 33, p. 301-326, 2013.
- BENHABIB, Seyla. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield, 2003.
- _____. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- _____. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa, 2006.
- _____. Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. *Social Research*, v. 57, n. 1, Philosophy and Politics II, p. 167-196, Spring 1990.
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BIRULÉS, Fina. *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*. Barcelona: Herder, 2007.
- _____. Contingencia, historia y narración en Hannah Arendt. In: PRIOR OLMOS, Ángel; RIVERO RODRÍGUEZ, Ángel (Coord.). Congreso Internacional: Murcia, 13-15 oct. 2009. Disponível em: <congresos.um.es/ahha/ahha2009/paper/view/6291/6031>. Acesso em: 2 maio 2016.
- BRANDES, Daniel. Nietzsche, Arendt, and the promise of the future. *Animus*, Halifax (CA): University of King's College, v. 14, p. 16-29, 2010. Disponível em: <www.swgc.mun.ca/animus>. Acesso em: 23 maio 2016.

BRUNKHORST, Hauke. *El legado filosófico de Hannah Arendt*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

BUTLER, Judith. Contingent Foundations: Feminism and the Question of “Postmodernism”. In: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan W. *Feminists Theorize the Political*. New York; London: Routledge, 1992. p. 3-21.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CANOVAN, Margaret. A Case of Distorted Communication: a note on Habermas and Arendt. *Political Theory*, v. 11, n. 1, p. 105-116, Feb. 1983.

_____. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

_____. Introduction. In: ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. p. viii.

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

_____. Terribles verdades: la política, la contingencia y el mal en Hannah Arendt. In: BIRULÉS, Fina; MUNDO, Daniel; SERRANO, Agustín (comp.). *Hannah Arendt, el legado de una mirada*. Madrid: Sequitur, 2008. p. 65-83.

CASSIN, Barbara. *La nostalgie: Quand donc est-on chez soi?: Ulysse, Énée, Arendt*. Paris: Pluriel, 2015.

CIORAN, E. M. *Cahiers, 1957-1972*. Paris: Gallimard, 1997.

COLLIN, François. *L'homme est-il devenu superflu?*. Paris: Odile Jacob, 1999.

CORREIA, Adriano. Apresentação à nova edição brasileira. In: ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014. p. xiii-xiv.

_____. Sobre o trágico na ação. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro: PUC-Rio, v. 29, p. 59-74, maio 2011.

COURTINE-DENAMY, Sylvie. *Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

CRUZ, Manuel. *Adiós, historia, adiós: el abandono del pasado en el mundo actual*. Buenos Aires: FCE, 2014.

DE MAISTRE, Joseph. *Considérations sur la France*. Paris: Garnier, 1980.

DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. London: Routledge & Kegan Paul, 2005.

DISCH, Lisa Jane. *Hannah Arendt and The Limits of Philosophy*. New York: Cornell University Press, 1996.

DICKINSON, Emily. *Amor infiel*. Madrid: Losada, 2004.

- DOLAN, Frederick M. Arendt on Philosophy and Politics. In: VILLA, Dana (Ed.). *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 261-276.
- DOSSE, François. *Renascimento do acontecimento*. São Paulo: Unesp, 2013.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- FACKENHEIM, Emil. *Reparar el mundo*. Salamanca: Sígueme, 2008.
- FINKIELKRAUT, Alain. *La ingratitud*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- FORTI, Simona. *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra, 2001.
- GARCÉS, Marina. Mort en vida. *Ara*, 17 abril 2016. Disponível em: <http://www.ara.cat/suplements/diumenge/Mort-vida_0_1560443945.html>. Acesso em: 23 maio 2016.
- GOTTLIEB, Susannah Young-ah. *Anxiety and Messianism in Hannah Arendt and W.H. Auden*. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975.
- _____. *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos, 1987.
- HEATHER, G.; STOLZ, M. Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory. *The Journal of Politics*, n. 41, p. 2-22, 1979.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. *Filosofia do Direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. Sobre a essência da verdade. In: _____. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Col. Os Pensadores.
- HELLER, Agnes. Hannah Arendt on Tradition and New Beginnings. In: ASCHHEIM, Steven E. (Ed.). *Hannah Arendt in Jerusalem*. Los Angeles; London: University of California Press, 2001. p. 19-32.
- HEUER, Wolfgang. Amizade política pelo cuidado com o mundo: sobre política e responsabilidade na obra de Hannah Arendt. *História: Questões & Debates*. Curitiba: Ed. da UFPR, n. 46, p. 91-109, 2007.
- HINCHMAN, L. P.; HINCHMAN, S. K. In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism. *Review of Politics*, v. 46, n. 2, p. 183-211, 1984.
- HONIG, Bonnie. *Political Theory and The Displacement of Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
- ISAAC, Jeffrey C. *Arendt, Camus, and Modern Rebellion*. New Heaven; London: Yale University Press, 1992.

_____. Situating Hannah Arendt on Action and Politics. *Political Theory*, v. 21, n. 3, p. 534-540, Aug. 1993.

JAHANBEGLOO, Ramin. *Isaiah Berlin en diálogo con Ramin Jahanbegloo*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1993.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Ideia de uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edi es 70, 2013.

KATEB, George. *Hannah Arendt: Politics, conscience, evil*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1984.

LAFER, Celso. *A reconstru o dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LARA, María P a. *Narrar el mal: una teoría posmetaf sica del juicio reflexionante*. Barcelona: Gedisa, 2009.

LEFORT, Claude. Hannah Arendt y la cuestión de lo político. In: BIRULÉS, Fina (comp.). *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, 2006. p. 131-144.

LEGROS, Robert. Hannah Arendt: une compréhension ph nom nologique des droits de l'homme. * tudes Ph nom nologiques*, Louvain: Ousia, t. 1, n. 2, p. 27-53, 1985.

_____. *L'idée d'humanité: introduction   la ph nomenologie*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1990.

LLIN S, Joan Lluís. *L'home de Montaigne: una lectura dels Assaigs*. Barcelona: Proa, 2009.

L WY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de inc ndio*. S o Paulo : Boitempo, 2005.

MAILLARD, Chantal. *La mujer de pie*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2015.

MARCHART, Oliver. *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE, 2009.

MARQUARD, Odo. *Apolog a de lo contingente*. Val ncia: Alfons el Magn nim, 2000.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MR JEN, Aurore. *La figure de l'homme: Hannah Arendt et Emmanuel Lévinas*. Paris: Palio, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIXON, Jon. *Hannah Arendt and the Politics of Friendship*. London; New York: Bloomsbury, 2015.

NESBITT, Darin R. In search of the political. *H-Pol*, July 1997. Disponível em: <<https://www.h-net.org/reviews/showpdf.php?id=1121>>. Acesso em: 23 maio 2016.

ORTEGA, Francisco. *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2009.

PAREDES, Diego. Hannah Arendt y el acontecimiento. El comienzo absoluto y su pasado. In: Vatter; Ruiz (Ed.). *Política y acontecimiento*. Santiago (Chile): FCE, 2011. p. 223-243.

PAREKH, Bhikhu. *Hannah Arendt & the search for a new political philosophy*. London: The Macmillan Press, 1981.

PASSERIN D'ENTRÈVES, Maurizio. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge, 1994.

PLATÃO. *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1974.

RAMONEDA, Josep. Confianza. *El País*. Madrid, 13 fev. 2005. Disponível em: <http://elpais.com/diario/2005/02/13/domingo/1108269034_850215.html>. Acesso em: 08 março 2016.

_____. Qüestions d'emancipació. *Ara*, Barcelona, 16 abr. 2014. Disponível em: <http://www.ara.cat/premium/opinio/Questions-demancipacio_0_1121287876.html>. Acesso em: 08 março 2016.

RENAULT, Alain. *O fim da autoridade*. Lisboa: Instituto Piaget, 2005.

REVAULT d'ALLONES, Myriam. *El poder de los comienzos: ensayo sobre la autoridad*. Buenos Aires: Amorrutu, 2008.

RICOEUR, Paul. *Em torno ao político*. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

_____. Fragilité et responsabilité. *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n. 76-77, p. 127-141, 2003.

ROSENFELD, Denis L. *Filosofia política & natureza humana: uma introdução à filosofia política*. Porto Alegre: L&PM, 1990.

ROSSET, Clément. *L'anti-nature*. Paris: PUF, 2011.

_____. *Lógica de lo peor*. Barcelona: Barral, 1976.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Sens comun et modernité chez Hannah Arendt*. Bruxelles: Ousia, 1987.

_____. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2005.

SALELLAS BOSCH, Alfons C. Arendt e Maquiavel, teóricos da *res publica*. In: AGUIAR, Odílio Alves et al. (Org.). *O futuro entre o passado e o presente: Anais do V Encontro Hannah Arendt*. Passo Fundo: IFIBE, 2012. p. 191-200.

_____. As liberdades de Hannah Arendt e Isaiah Berlin. *Reflexões*, ano 2, n. 2, p. 77-92, jan.-jun. 2013.

SAVATER, Fernando. *La tarea del héroe*. Madrid: Taurus, 1981.

_____. *Humanismo impenitente*. Barcelona: Anagrama, 1990.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul: Educs, 2006.

SHKLAR, Judith N. Rethinking the Past. *Social Research*, v. 44, n. 1, p. 80-90, 1977.

SPEIGHT, Allen. Arendt and Hegel on the tragic nature of action. *Philosophy & Social Criticism*, v. 28, n. 5, p. 523-536, 2002.

TAMINIAUX, Jacques. *La fille de Thrace et le penseur professionnel*. Paris: Payot, 1992.

URABAYEN, Julia. Leyendo a Hegel con Hannah Arendt: la crítica a la filosofía política y la comprensión de la política después de los tiempos de oscuridad. *La Torre del Virrey*, n. 7, p. 69-78, 2009.

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

_____. The reluctant modernism of Hannah Arendt. *Ethics*, Cambridge University Press, v. 108, n. 4, p. 817-820, July 1998.

WALDRON, Jeremy. Arendt on the Foundations of Equality. In: BENHABIB, Seyla (Ed.). *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2010. p. 17-38.

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

_____. *Hannah Arendt*. València: Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1993.