

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

Rafael Lembert Kasper

NOS LIMITES DA POLÍTICA
UM ESTUDO DOS CONCEITOS *ACTION* E *WORK* EM HANNAH ARENDT

Porto Alegre

2013

Rafael Lemberg Kasper

NOS LIMITES DA POLÍTICA
UM ESTUDO DOS CONCEITOS *ACTION* E *WORK* EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Pinheiro Pertille

Porto Alegre

2013

Rafael Lemberg Kasper

NOS LIMITES DA POLÍTICA
UM ESTUDO DOS CONCEITOS *ACTION* E *WORK* EM HANNAH ARENDT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Denis Lerrer Rosenfield (UFRGS)

Prof. Dr. Nelson Fernando Boeira (UFRGS)

Profª. Dra. Sônia Maria Schio (UFPEL)

Porto Alegre

2013

AGRADECIMENTOS

A amizade e o amor nos previnem contra a diluição dos sentimentos em relações abstratas. Como amar a humanidade, quando temos dezenas de pessoas para direcionar nossa atenção?

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família. Cada um dos meus familiares, cada um à sua maneira, acrescentou, ao longo da minha vida, uma nova dimensão ao significado da palavra “afeto”. A eles, que souberam conciliar educação com curiosidade, cuidado com liberdade, cujas expectativas nunca foram maiores do que o respeito pela minha descoberta individual, o meu primeiro agradecimento.

À Ariela, que me ajudou a compreender a afirmação de que os “homens nascem para começar” – e, embora começar não seja fácil, os dias ficam mais prazerosos quando encontramos apoio e carinho do nosso lado.

Aos meus amigos, com os quais descobri que os gregos nem sempre acertam: dois amigos não são a mesma alma em corpos diferentes; dois amigos são dois corpos, duas almas, duas identidades que se descobrem na sua singularidade. A todos os amigos, em especial àqueles que ouviram, com paciência, as novidades e as angústias dos anos de pesquisa, obrigado.

Ao Professor José Pinheiro Pertille, em quem, hegelianamente, a dissertação começa e termina (mas numa nova posição). Desde que nos encontramos para pensar no projeto, até os preparativos para a defesa, quase três anos depois, o Professor Pertille me orientou com a rara conciliação entre, de um lado, o rigor e a honestidade intelectuais, requeridos pela academia, e, de outro, a apropriação e a liberdade pessoais, requeridas pela formação não de uma escola, mas de um estudante. Ao Professor Denis Rosenfield, que, anos atrás, ao me receber como aluno ouvinte de seu seminário, abriu-me as portas da filosofia, ensinou-me lições elementares sobre filosofia política e mostrou-me a coragem exigida pelo julgamento público.

Ao Professor Nelson Boeira e à Professora Sônia Maria Schio, por dedicarem sua atenção à leitura deste trabalho e por aceitarem o convite para a banca de avaliação. Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRGS, nas figuras dos professores Paulo Faria e Alfredo Storck, por acolher o projeto que originou este texto.

À CAPES, pela bolsa usufruída durante 24 meses da pesquisa, e ao PROPG-UFRGS, pelo auxílio à minha missão científica no exterior, em 2012. Ao Professor Manuel Cruz, com quem tive o prazer de discutir, na Universidade de Barcelona, a obra de Arendt. E à Sra. Edna Brocke, que, em conversas e emails, sempre solícita, me ajudou a entender Hannah Arendt - através do que ela produziu e de como ela agiu.

LISTA DE ABREVIÇÕES DAS OBRAS DE HANNAH ARENDT

C	Compreender: formação, exílio e totalitarismo
CH	A Condição Humana
PP	A Promessa da Política
CR	Crises da República
EJ	Eichmann em Jerusalém
EPF	Entre o Passado e o Futuro
HTS	Homens em Tempos Sombrios
OT	Origens do Totalitarismo
RJ	Responsabilidade e Julgamento
SR	Sobre a Revolução
JW	The Jewish Writings
LM	The Life of the Mind

“Me desculpe o acaso por chamá-lo necessidade.
Me desculpe a necessidade se ainda assim me engano.”
Wisława Szymborska

“...the human condition is not an intellectual problem waiting for a hidden key but an existential situation, the history of which is also its structure and its logic...If laying bare concatenation and association is not a solution nor a cure, it does help us nevertheless to live with our troubles, and adds a significance and depth to our lives, even if it does not make us any happier.”
Jacob Talmon

“There is radical evil, but not radical good. Radical evil always appears when radical good is desired.”
Hannah Arendt

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
PARTE I: A destruição do mundo.....	13
1.1 Totalitarismo: a quebra da tradição.....	14
1.2 Ideologia, movimento e destruição.....	19
1.3 A inversão moral e a morte do indivíduo.....	28
PARTE II: Problemas teóricos, perplexidades políticas.....	40
2.1 Problemas da Unidade.....	41
2.2 A Produção da História.....	60
PARTE III: Respostas teóricas, implicações políticas.....	85
3.1 Ser e Pensar.....	86
3.2 História e novidade.....	98
3.3 O Homem conceitual e os homens de carne e osso.....	104
3.4 Liberdade: o significado da política.....	109
3.5 A Questão Social: política versus economia.....	135
3.6 Moral da História.....	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS	150
REFERÊNCIAS.....	158

INTRODUÇÃO

Poucos dias antes do fim deste trabalho, um dos assuntos mais comentados na esfera pública, assunto que chegou à capa de uma das principais revistas do país, era o fenômeno *big data*. A quantidade de informações produzidas pela humanidade cresce exponencialmente, assim como crescem os recursos técnicos para armazená-la e analisá-la. Ainda não conseguimos interpretar todos estes dados, mas isto é questão de tempo – e falar em tempo, na era do *big data*, é falar em *pouco* tempo. Espera-se que, com a informação abundante e com a tecnologia algorítmica, consigamos cumprir tarefas numa velocidade computacional e, o mais impressionante, consigamos prever comportamentos a partir de correlações entre dados.

Os algoritmos nos permitirão, por exemplo, além de decifrar a tendência do mercado financeiro e antever o desempenho de novos produtos de consumo, corrigir textos e compor partituras. O entusiasmo com o novo horizonte parece ignorar o elemento utópico no tratamento técnico da vida humana: ainda aguardamos uma racionalidade externa que nos diga, “faço isto e aquilo”; ainda corremos o risco de transformar o eleitorado num conjunto de informações previsíveis e, portanto, domináveis; ainda flertamos com o controle absoluto do tempo e dos homens.

Se a manipulação de dados poderá nos garantir a estabilidade dos assuntos humanos, então logo as discussões políticas e as investigações filosóficas, frequentemente terminadas em perplexidades, poderão ser substituídas por cálculos que eliminarão as respostas imprecisas que a mente humana, na sua falibilidade, costuma oferecer. Nisso, repetiremos o desprezo pela história como fonte de significados orientadores às possibilidades do futuro, a maioria delas imprevistas pelas deduções necessárias do raciocínio presente. Com isso, também voltaremos a acalantar a expectativa de um pensamento conclusivo sobre a emancipação humana na Terra, a partir do que só poderíamos ensaiar devaneios triviais sobre o cenário admirável deste novo mundo.

Mas enquanto as reflexões corrigíveis de uma mente encarnada não são substituídas por algoritmos impessoais, o trabalho a seguir propõe, antes de uma especulação sobre o futuro, um retorno ao passado. Voltaremos, primeiro, ao século anterior, e depois há séculos e cenários distantes, como a Grécia antiga, Roma clássica, os Estados Unidos dos anos 1700, e a Europa de Rousseau e Marx. Proponho interpretar os conceitos *action* e *work* em Hannah Arendt não como vocábulos técnicos que podem ser entendidos em si mesmos, mas como chaves de explicação a problemas históricos e conceituais situados no caráter inédito da destruição totalitária, na ruptura entre o século 20, o século de Hitler, dos Grandes Expurgos e da fabricação de milhões de cadáveres, e a tradição ocidental.

A primeira pergunta: como os conceitos *action* e *work* poderiam ser uma simples “revisão”¹ das categorias gregas *práxis* e *poiêsis*, se Arendt insiste que o totalitarismo, o evento histórico que redefine sua vida e captura sua atenção, extrapolou noções e experiências tradicionais? O problema não seria sanado por um simples retorno às prescrições antigas. As idéias que Arendt propõe como respostas ao ineditismo totalitário teriam de ser novas; e elas surgiriam daquela mescla típica de todo ato ou objeto *novo*: em parte remetido a causas passadas, é sempre algo mais que o passado. Quando se percebe a radical novidade do problema enfrentado por Arendt, e a originalidade de seu pensamento político, percebe-se também que o que antes parecia uma distinção pontual se revela a dicotomia estruturante de todo o seu pensamento. *Action* e *work* são conceitos que atravessam sua obra, nem sempre de forma explícita. Um dos comentadores mais competentes da autora escreve o seguinte:

...a distinção entre *praxis* e *poiêsis*, ação e produção, é absolutamente central. Na verdade, não é exagero dizer que a teoria da ação política de Arendt, sua crítica da tradição, e sua análise da modernidade seriam impossíveis sem ela. Ainda, precisamente em razão da imensa importância desta distinção, devemos ser cuidadosos para não tomar sua apropriação com base em impressões superficiais.²

Há, nos principais trechos da obra, ressonâncias, às vezes veladas, de *action* e *work*, e meu intento foi persegui-las, por mais distante que elas, embarcadas nos trens de pensamento da autora, nos levassem. As duas categorias nos darão a unidade da diversidade do que trato a seguir. Partimos do reconhecimento imediato da primeira descrição de *work* – a atividade produtiva pela qual um, e apenas um, produtor dispõe, mentalmente, do fim que traz à realidade com uso de materiais e instrumentos – e da primeira descrição de *action* – a ação de uma pluralidade de agentes, no espaço exterior em que a contingência e a temporalidade não podem ser isoladas. A partir dessas primeiras descrições, chegamos a temas como a relação entre teoria e história, entre ideologia e destruição, entre pensamento e realidade, entre economia e política.

Começo, na *Parte I, A destruição do mundo*, com o motivo da obra de Arendt. Ao romper com as categorias tradicionais, o totalitarismo rompeu com o instrumentalismo pontual que ajudava teóricos antigos a interpretar a ação política como um meio para um bem menor ou maior, particular ou coletivo, mas sempre um bem apresentável e atingível, capaz de orientar os esforços políticos e justificar eventuais usos da força. O totalitarismo apresenta, ineditamente, uma instrumentalidade radical, que só pode ser explicada pela produção ideológica de um Fim hipotético, o qual, por sua vez, exigirá o redesenho absoluto da sociedade humana. A produção histórica forçada pelas ideologias totalitárias é a categoria *work* levada ao extremo: os homens e a realidade concreta são a matéria-

¹ KATEB, G. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984. p.31. Habermas escreve que Arendt “renovou” as categorias aristotélicas, complementando que ela “permaneceu ligada à constelação histórica e conceitual da filosofia grega clássica”. HABERMAS, J. *Hannah Arendt’s Communication Concept of Power*. Social Research, 44, Spring, 1977. p. 7.

² “...we must be careful not to take her appropriation at face value.” VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996. p. 22-23 (tradução do autor).

bruta com a qual se produzirá, por meio de uma violência justificada nos próprios termos da ideologia, o Fim Futuro. Nesta obra apocalíptica, em que tanto o fim como os meios são dados pela necessidade do processo, a História se torna o único agente dotado de vontade, frente à qual as vontades individuais são anuladas. A pluralidade, a indeterminação e a espontaneidade, típicas do vocabulário da ação, cedem à violenta instrumentalidade solicitada, necessariamente, pela ideologia que os totalitários tentaram produzir através do domínio total.

A seguir, na *Parte II, Problemas teóricos, perplexidades políticas*, entro no terreno que Arendt sempre teve cautela ao pisar. A tradição não previa o radicalismo totalitário, mas será que não existem elementos tradicionais – bem entendido, idéias e eventos – que podem ser retraçados a partir dos movimentos ideológicos inéditos? Nossa autora evita o caminho direto da história das idéias, onde supostamente tudo se transforma em tudo, mas não renuncia à análise da relação problemática entre filosofia e política. A redução da ação (*action*) à produção (*work*) teria levado filósofos políticos a privilegiar o ponto de vista determinado, transcendental, a partir do qual se obtém o princípio e o fim essenciais à confecção do objeto político. Neste favorecimento da perspectiva filosófica sobre o campo da política, buscamos o que há de necessário para a unidade humana vir-a-ser, quando o caso seria reconhecer que a política pede, concretamente, pelas condições em que a liberdade pode aparecer e a pluralidade de agentes pode agir.

A *Parte III, Respostas teóricas, implicações políticas*, trata das novidades da filosofia política de Arendt. Elas compõem, pouco a pouco, o cenário com o qual a autora apresenta a especificidade da ação, sobretudo em obras como *A Condição Humana*. A redefinição da humanidade como pluralidade tenta dar um novo sentido à política como espaço em que a autonomia individual e a dissensão grupal podem ser acomodadas sem as pressões por uma identidade homogênea. Se o que é essencial ao processo político está dado, e abarca a todos por cima, indistintamente, então o indivíduo contingente não pode agir *na* história, com iniciativa. Se o tempo pode ser teoricamente estabilizado com a descoberta do princípio histórico que conduz os homens para o destino unívoco, então este *work* é uma negação do futuro como um modo temporal autêntico, aberto. Ainda, se podemos apreender o funcionamento da realidade através de suas idéias fundamentais, então estamos dispensados de analisar, com cuidado, os fatos que esta mesma realidade abre diante de nossos olhos históricos. A defesa da pluralidade, da novidade temporal, da separação entre a existência e o pensamento é uma defesa, em suma, da distinção entre *action* e *work*.

Por último, ainda na *Parte III*, trato dos desdobramentos da oposição entre *action* e *work* na política. Há prescrições? Quais os limites da política? Por que a política, como espaço circunscrito da realidade, não pode ser totalizante? Como o poder político aparece nas condições propostas por Arendt? Aqui, tento mostrar que os conteúdos da ação oferecem a Arendt uma política limitada e, ao mesmo tempo, indeterminada, já que ela se afasta das recomendações unitaristas das filosofias que pretendiam englobar e antecipar, como um todo, a experiência pública. A ação, dependente de uma

pluralidade de agentes (dependente de, no mínimo, duas identidades separadas), vinculados pela fala e pelo ato, não pode ser sintetizada na produção de um agente soberano, de uma entidade simples, racionalmente privilegiada. Na continuação, notaremos que a confusão entre economia e política, principalmente nas leituras sociológicas que tomam a sociedade de massa como o agente político, volta a borrar os limites conceituais entre liberdade, utilidade e necessidade – ou seja, entre *action* e *work*. Na última subseção, veremos que existem reservas morais na teoria de Arendt, embora elas não paguem o preço de um absoluto moral pronto para sufocar o espaço da discussão, da separação e mesmo da dúvida.

Nas linhas abaixo, pretendo mostrar que Arendt fez o possível, teoricamente, para responder à destruição totalitária sem apelar a um discurso regressista; ela se equilibrou nos limites, por vezes flutuantes, que fazem da política um objeto condicionado, porque é uma parte da realidade, mas não absolutamente condicionado, porque é a parte da realidade onde os homens podem se lançar, com iniciativa, à liberdade. Menos teoricamente, Hannah Arendt fez o possível para reverter a impotência de K., o personagem de Kafka cujo destino é controlado pelo *Castelo* “onde não há lugar para nenhum homem de boa-vontade que deseje determinar sua própria existência”.³

³ ARENDT, H. The Jew as a Pariah: a hidden tradition. In: *The Jewish Writings*. Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007, p. 294.

Parte I
A Destruição do Mundo

1.1 Totalitarismo: a quebra da tradição

This is where they load freight for Birkenau: supplies for the construction of the camp, and people for the gas chamber. Trucks drive around, load up lumber, cement, people – a regular daily routine. (Tadeusz Borowski, *This Way for the Gas, Ladies and Gentlemen*)

Todo começo filosófico é um problema do qual não se pode escapar. Pior do que negá-lo e contradizer a si próprio é negá-lo e sentir-se um estranho no mundo. O pensamento que se testa e a razão que foge dos pressupostos percebem que há algo para além da circularidade: o desconforto. Qual a maior angústia, a da razão que se pergunta o irrespondível ou a da existência que se depara com o incompreensível? Ou as duas angústias são uma só? Se conhecer é reconhecer, quem conhece assume o conhecido como parte de si, como forma de sua forma, como extensão de suas possibilidades. Mas quando os olhos da mente olham para fora e não reconhecem uma forma comum, o homem fala: “isto não é possível”. O impensável, embora não possa ser pensado, pode acontecer.

Hannah Arendt fugiu da Alemanha em 1933. Após ser detida pesquisando documentos da propaganda nazista, ela concluiu que a virulência de Hitler e de seus seguidores poderia ultrapassar os limites do anti-semitismo convencional. À ação de Arendt (a fuga para a França; a clandestinidade, a agitação intelectual e o trabalho na militância sionista em Paris), seguiu-se a repulsa ao esfacelamento da cultura de Weimar e à cooptação dos intelectuais de Marburg e de Berlim. O incômodo é que a força ameaçadora do nacional-socialismo parecia se impor não de fora, mas por dentro da sociedade alemã; e a simpatia com o movimento político ameaçador era manifestada não apenas pelos inimigos de sempre, mas também pelos amigos de antes.⁴

O primado da existência; a aceitação da contingência. O que Arendt viria a sustentar teoricamente, anos depois, impôs-se a ela como a prova de que os problemas intelectuais são formulados em resposta a situações existenciais, e não em antecipação a elas ou à revelia delas. No fim dos anos 20 e início dos 30, sobretudo em 1933, após os *pogroms* e as prisões ilegais de 27 de fevereiro (justificados pelo incêndio do *Reichstag*), a estudante de filosofia, então com 26 anos, pressentiu a radicalização política e, mesmo sem deduzir disso a forma final que os acontecimentos tomariam, viu-se impelida à política e à história, dois objetos pelos quais ela não tinha apreço.⁵ Arendt não escolheu um problema – foi absorvida por ele. Como o sujeito epistêmico pode ser autônomo e apátrida ao

⁴ Arendt, em entrevista a G. Gaus: “The problem, the personal problem, was not what our enemies did but what our friends did”. ARENDT, H. *The Portable Hannah Arendt*. Ed.: Peter Baher. New York: Penguin Books, 2000. p. 11.

⁵ A “ingenuidade” política, termo que Arendt usava posteriormente para referir a si mesma, acabou em 29, quando Hitler recebeu apoio financeiro do empresário Alfred Hugenberg. Na época, Arendt freqüentava o círculo dos sionistas da *Zionistischen Vereinigung für Deutschland* . Iniciada na política por Kurt Blumenfeld, ela começou a viajar pela Alemanha fazendo palestras sobre o sionismo e sobre a história do anti-semitismo alemão. A perspicácia política se manifestou cedo: em 29, poucos compartilhavam suas opiniões sobre os perigos do assimilacionismo e sobre a probabilidade do anti-semitismo se tornar política oficial através dos nazistas. YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: for the love of the world*. 2ª ed. New Heaven: Yale University Press, 2004. p. 97-102.

mesmo tempo? Como supor a identificação entre Ser e Pensar se, fato após fato, a realidade radicalizava as projeções do pessimismo mais coerente?

O desconforto e a agitação política finalmente cederam à incompreensão em 1943, quando se confirmaram os boatos sobre *Auschwitz*. Aquilo não podia ser explicado. Tudo bem, pensou Arendt, um povo tem seus inimigos, e o fechamento do armazém, o confisco da prataria, a apreensão do passaporte, os gritos de “voltem para a Palestina!”, e mesmo a expulsão organizada, podiam ser explicadas de acordo com as categorias históricas da política tradicional. “Mais um caso de anti-semitismo violento”. “Mais um episódio de perseguição étnica”. “Mais um evento de crueldade partidária”. *Hybris*, vontade de poder, inclinação despótica, terror instrumental. A variedade de princípios explicativos parecia dar conta do caso. Até que o caso se revelou por inteiro - e não era um caso, era um evento sem precedentes.⁶

A obra de Hannah Arendt se articula em torno da incompreensão de 1943. Estudá-la sem levar em conta os eventos das décadas de 30, 40 e 50, na Alemanha e na Rússia, ou seja, estudar as categorias apresentadas em *A Condição Humana* ou os ensaios sobre história, liberdade e poder em *Entre o Passado e o Futuro* sem considerar *Origens do Totalitarismo* é enfraquecer as conclusões da autora, que, desprovidas de seu motivo, podem ser acusadas de “construções metafísicas”⁷, de pouca utilidade para as urgências da *realpolitik*.⁸ Duas observações mais justas são as de que os argumentos de Arendt pressupõem uma *reductio ad Hitlerum* e que, portanto, apresentam as condições para a saída do “estado de natureza totalitária”.⁹ (Que a criatividade dessas caracterizações não nos faça esquecer que Hitler e o totalitarismo não são meras hipóteses do absurdo lógico).

O que Arendt escreverá sobre a política tem de ser compreendido como resposta ao domínio total experimentado na primeira metade do século XX. Se a autora volta a referenciais da política antiga, não é por “nostalgia do helenismo”, nem pela preferência intelectual a personagens mortos e a cenários descritos em livros. A “analítica histórica”, a discriminação conceitual, o repertório erudito de citações literárias, de rememoração de eventos políticos, costurados com a criatividade filosófica da autora, norteiam-se pela “maneira mais importante de julgar os eventos da nossa época”: “se são úteis ou não ao domínio totalitário”.¹⁰

O primeiro modo de perder o trem do pensamento de Arendt é recusá-lo na partida, sob a alegação de que o totalitarismo pode ser esquecido como uma extravagância histórica soterrada no passado. Um alerta aos que desprezam o passado: alguns elementos cristalizados no totalitarismo

⁶ ARENDT, H. *The Portable Hannah Arendt*. Ed.: Peter Baher. New York: Penguin Books, 2000. p. 13-14.

⁷ Hobsbawm acusa Arendt de preferir “construções metafísicas e sentimentos poéticos em detrimento da realidade”. Citado por Young-Bruhel. YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: for the love of the world*. 2ª ed. New Heaven: Yale University Press, 2004. p. 402-403.

⁸ Canovan, que introduz a segunda edição inglesa de *Human Condition*, escreve que este livro é “ligado organicamente” ao trabalho de Arendt sobre o totalitarismo. ARENDT, H. *The Human Condition*. Introduction by Margaret Canovan. 2 ed. Chicago: University of Chicago Press, 1958. p. 11.

⁹ LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 118.

¹⁰ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 492.

persistem atualmente. A sociedade de massas e a superfluidade da vida individual, o apelo ideológico e a apatia política, agora coexistindo com novos elementos, capazes de potencializar as pretensões de domínio e destruição totais – os novos recursos de comunicação, usados para a simplificação do argumento político, para a manipulação dos fatos (das imagens), para a propagação de teorias da conspiração, para o doutrinamento radical; os armamentos nucleares, antes dispostos como meio de dissuasão entre duas potências simétricas, hoje proliferados em países sem tradição política, com aspirações teocráticas e sob o espectro de grupos terroristas movidos por ideologias apocalípticas.

O esquecimento é uma das formas mais elementares de negar o terror radical, e de fugir das questões colocadas pela novidade totalitária. Outra forma de negá-lo: identificá-lo com uma categoria conhecida. Esta é mais sutil, pois obedece ao modo convencional de inteligência dos acontecimentos. O fato nos é apresentado. Da narração particular do fato, passamos à identificação da particularidade com a regra geral que nos permite explicar, avaliar, julgar o fato. Procuramos, no fato, a evidência que o vincula ao princípio de ação do qual ele se torna caso. Napoleão invadiu a Rússia. Por quê? Porque ele era sedento por poder; porque, em nome da burguesia francesa, ele queria anexar novos mercados; porque era megalômano. Temos uma regra política (a vontade de poder), uma regra econômica (o desenvolvimento das forças produtivas), uma regra psicológica (o caráter determinante) concorrendo tornar o percurso particular de Napoleão e de seu exército um exemplo de sua generalidade explicativa. Assim, explicar Napoleão é retirá-lo da particularidade para a generalidade, assumindo, em consequência, que Napoleão não foi exatamente novidade, mas repetição de alguma regra da ação humana.

Quando os arquivos do III Reich e do Bolchevismo começaram a ser abertos¹¹, Arendt percebeu que as categorias tradicionais não explicavam os fatos revelados. Politicamente, aquilo extrapolava a ditadura (quando o espaço político é fechado, mas a economia, a sociedade e a família permanecem relativamente intactas), a tirania e o despotismo (quando um impõe arbitrariamente sua vontade e, com instrumentos de violência, mantém os súditos imobilizados, estabelecendo-se entre ambos, governante e governados, um medo mútuo). Os movimentos liderados por Hitler e Stalin foram além. Daí, a aflição do observador político, com uma variedade de princípios explicativos à mão, todos desafiados pelos fatos inéditos. A comparação com formas antigas ou a abstração em generalidades estereis, como “a eterna violência humana”, seriam apenas modos mais sofisticados de negação dos episódios.

Por que o totalitarismo não foi ditadura, não foi tirania, não foi despotismo? Por que, afinal, foi *totalitarismo*? Responderei à pergunta seguindo os passos de Hannah Arendt, elencando fatos e procedimentos totalitários, de modo a mostrar que as expectativas tradicionais são insuficientes para explicá-los:

¹¹ Arendt lembra a diferença entre os registros disponíveis sobre os dois regimes totalitários, pois “no caso da Rússia soviética, basicamente não se pode recorrer a não ser a fontes duvidosas”. ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 371, nota 29.

Anti-utilitarismo. Por utilitarismo, entenda-se, num primeiro momento, o princípio do benefício econômico. A regra: por trás de toda ação política, há um interesse econômico. Todo agente político, ao fim, está orientado por alguma conta bancária – a sua, a do partido, a do líder supremo. A política é um instrumento da economia, e os objetos econômicos, o dinheiro, a terra, os instrumentos de produção, são o conteúdo, declarado ou não, da política. De acordo com a teoria utilitária, os passos da dominação nazista seriam estágios preparatórios a fins econômicos, fossem eles individuais ou coletivos – isto é, fossem eles o enriquecimento do *Führer*, da vanguarda soviética, ou, menos egoisticamente, do *Volk* alemão e da Pátria russa. Assim, *Buchenwald*, os fuzilamentos dos *Einsatzgruppen* e os expurgos de Nikolai Yezhov deveriam ser explicados (justificados) a partir de objetivos econômicos ulteriores, dois quais eles seriam meios de obtenção.

Não foi o caso. O Grande Expurgo, promovido por Stalin na década de 30, iniciado com a liquidação de 8 milhões de *kulaks* (agricultores declarados inimigos pelo regime) e prosseguido com a expropriação de terras e o extermínio de novas categorias populacionais, colapsou a economia soviética. Gerou despovoamento e fome. Se houve uma industrialização incipiente após a Revolução de Outubro, os métodos stalinistas acabaram “com toda a competência e *know-how* técnico”.¹² Entre os 30 milhões dizimados por Stalin, havia cientistas, técnicos, agricultores e trabalhadores que poderiam dar um rumo diferente à economia russa. As políticas de extermínio promovidas por Hitler tampouco podem ser explicadas pela utilidade econômica: o contingente de homens, a infraestrutura e os recursos financeiros depositados nos campos, somados aos materiais e aos investimentos acessórios (o sistema de transporte, a burocracia etc.) eram dispendiosos o suficiente para atrasar a guerra e prejudicar a exploração econômica.¹³

Na sociedade totalitária, não havia interesses em disputa, porque os laços sociais - as identidades parciais - estavam em dissolução. A sociedade de massa, base material para a dominação totalitária, é desinteressada e desarticulada. O isolamento individual só pode ser redimido com a identidade radical do todo com as partes, sem distinções internas. Objetivos econômicos, filosoficamente apresentados como objetivos da particularidade, não têm espaço no esquema totalitário. No estágio avançado da dominação, nos campos, “a exploração é praticada sem lucro”, “o trabalho é realizado sem proveito”. Qualquer vantagem técnica ou econômica que um judeu particular oferecesse deveria ser desconsiderada em prol do extermínio do judaísmo internacional.¹⁴

¹² ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 348

¹³ ARENDT, H. *OT*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 495. Ver nota 136 na mesma página. Ficou célebre, no cinema e na literatura do pós-guerra, o tema do enriquecimento de nazistas através de bens judaicos. Sabemos das contas na Suíça, dos subornos, da apropriação de quadros e jóias, lojas e apartamentos. No entanto, o enriquecimento não era um fim (para tanto, bastaria a expropriação em si), nem mesmo um meio, mas um benefício temporário, descompensado pelos custos da indústria da morte. Sobre o aproveitamento de particulares, eles eram desvios da “moral” partidária, expressa por Himmler desta maneira: “Tínhamos o direito moral (...) de exterminar esse povo [judeu] que nos queria liquidar, mas não temos o direito de enriquecer seja de que modo for, com um casaco de peles, um relógio, um único marco, ou um cigarro”. Discurso de outubro de 43, em Pose, *apud* Arendt, a partir dos autos dos julgamentos de Nuremberg. ARENDT, H. *OT*, p. 479, nota 109.

¹⁴ *OT*. Sobre a ausência de interesses particulares e mesmo de interesses comuns, p. 361, 378. Sobre a anti-utilidade dos campos, p. 508-9. Para mais sobre o tema, ver p. 348, 363, 365, 396-7, 459-60, 467, 469, 495. Também: C, p. 337.

O anti-utilitarismo, na análise de Arendt, pode ser aplicado também à instrumentalidade política. Tradicionalmente, a violência era reconhecida como um mal necessário. Um meio doloroso justificado pelo fim proveitoso. A guerra era a resolução de impasses políticos por meios não políticos. A ação sangrenta era um estágio necessário à remoção do déspota. O enfrentamento armado era o preço a se pagar pela liberdade. Mesmo no caso do tirano que impõe um fim injustificável, o fim injustificável servia como limite ao uso da violência. No totalitarismo, não encontramos motivos econômicos, nem metas políticas concretas. A “ausência de promessas” significa ausência de limites, e a vontade totalitária, reivindicando-se como fonte de toda legitimidade, não poderia ser constrangida pela avaliação corriqueira de metas menores que a expressão da vontade em si.

Nos 25 pontos do partido nazista (1918), redigidos, segundo Arendt, “por um economista amador e político maluco”, já encontramos a intenção do partido de unificar o povo sob uma “Grande Alemanha”, de atravessar questões econômicas (a nacionalização das indústrias), sociais (“liberdade de religião”, entendendo-se religião como “cristianismo positivo” e excluindo-se do conceito o “materialismo judaico”), familiares (a custódia estatal de “crianças pobres intelectualmente privilegiadas”), culminando com a remoção dos judeus do marco político, de acordo com a vinculação da cidadania à raça.¹⁵ Mas se podemos inferir a mão pesada do Estado, o rebaixamento dos judeus à segunda classe e mesmo a expulsão maciça, não conseguimos deduzir o extermínio sistemático e a máquina criminosa que seria posta em movimento décadas depois. Este é Hitler na década de 20: “Quando tomarmos o governo, o programa virá por si mesmo”.¹⁶

O líder totalitário não é freado por interesses, nem por leis. Hitler não revogou a Constituição de Weimar. Stalin contrariou as leis positivas que ele mesmo escreveu.¹⁷ “Esta é a estrutura da nossa constituição *no dado momento histórico*” (grifo meu), disse o líder comunista em 1936.¹⁸ A violência totalitária avançará sem fim concreto, sem restrições legais. Quando procuramos motivos e limites ao terror, não os encontramos. Calar a oposição? Stalin iniciou o Grande Expurgo em 1934, quando ele admitiu, no Décimo Sétimo Congresso, o “Congresso dos Vencedores”, que não havia mais ninguém a combater. Hitler criou os campos quando a arena política estava dominada, a oposição, liquidada, e a maioria da população apoiava o movimento. Os milhões dizimados não eram ameaças ao poder totalitário. Suas mortes não podiam se justificar pela “vontade de poder”. Os campos não eram um meio violento à finalidade da guerra; não eram um meio violento à manutenção das estruturas de poder; não eram um meio violento ao enriquecimento partidário.¹⁹

ARENDR, H. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad.: José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 298.

¹⁵The Avalon Project. *Program of the National Socialist German Workers' Party*. Disponível em: <http://avalon.law.yale.edu/imt/nsdapprop.asp>. Acesso em maio de 2013.

¹⁶ *Ibid.*, p. 374.

¹⁷ *Ibid.*, p. 513.

¹⁸ Em discurso ao Oitavo Congresso Extraordinário do Sovietes. Citado por ARENDR, *op. cit.*, p. 445, nota 13.

¹⁹ Arendt: “o terror, tanto na Rússia soviética como na Alemanha nazista, aumentou na razão inversa da existência de oposição política interna, demonstrando que a oposição política, ao invés de fornecer o pretexto do terror, foi o último impedimento para que este alcançasse a fúria total”, *op. cit.*, p. 443. Para a não-instrumentalidade da violência totalitária,

A violência totalitária não era meio, era fim. A destruição passou a ser um valor em si. Mas isso não significa que o totalitarismo foi a expressão de uma irracionalidade violenta, de um sadismo arbitrário, desorganizado, sem motivos que não a destruição pela destruição. A Alemanha não regrediu de súbito à paixão vândala e Hitler não é descendente de Átila. A estrutura totalitária é mais complexa que a simples animalidade de um líder bárbaro. E a violência, prescrita em linguagem técnica, resultado da propaganda e da doutrinação, levada a cabo pela gigantesca máquina burocrática, tem pouco a ver com a expressão visceral do tirano montado a cavalo.

A destruição total não é a violência particular. Embora seja o denominador comum do projeto totalitário, a violência é instituída em fases, aparece sob diferentes aspectos e desenvolve-se sob regras mais sofisticadas que o descontrole de um corpo irritado. A vontade totalitária é a vontade do líder totalitário, mas a vontade do líder totalitário, por sua vez, está ancorada num esquema de premissas e conclusões, não numa torrente de paixões. Ainda que Hitler fosse um fanático e Stalin, um paranóico, ambos os traços de caráter, sem o recurso a uma fonte mais elaborada de legitimidade, não assumiriam a força letal dos movimentos totalitários. O fanatismo e a paranóia são incapazes de criar a intrincada engrenagem do crime organizado. *A diferença específica da destruição totalitária é a ideologia.*

1.2 Ideologia, movimento e destruição

None of us desires or is able to dispute the will of the Party. Clearly, the Party is always right...We can only be right with and by the Party, for history has provided no other way of being in the right...And if the Party adopts a decision which one or other of us thinks unjust, he will say, just or unjust, it is my Party, and I shall support the consequences of the decision to the end. (Trotsky, no 13º Congresso do Partido Comunista da União Soviética)

A violência é total, e não particular, porque o esquema ideológico diz respeito ao mundo em sua totalidade. A violência totalitária não é resultado de uma vontade parcial orientada a um objeto de desejo situado. Por mais amplo que seja o objeto de desejo - a Polônia inteira, por exemplo -, é ainda um objeto delimitado no mundo. O projeto totalitário transcende limites econômicos, institucionais, territoriais, porque a representação ideológica não lida com recortes da realidade, mas pretende englobar a realidade do início ao fim. A ideologia, “a lógica de uma ideia”²⁰, apresenta uma ideia fixa, totalizante, da qual nada escapa e a que tudo submete.

A “ideia” da ideologia não é o princípio metafísico, que estabiliza a realidade visual; não é o ideal regulador da razão, que serve de parâmetro ao entendimento; não é nem mesmo o ideal

ver também, *op. cit.*, p. 345-6, 371, 375, 490. Ver ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad.: Denise Bottman. Org. Introdução e notas: Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 321. Ver *EJ*, p. 298, 314.

²⁰ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 521.

inspirador, tomado como guia orientador *à* realidade, e não como identidade inextricável *da* realidade. Por ideias, no caso totalitário, não devemos entender as entidades semânticas que nos permitem comunicar nossas experiências, nem as “comodidades do pensamento” (Borges) com as quais agrupamos os elementos da experiência em signos. A ideia ideológica é o mundo. Os processos do mundo obedecem à lógica da ideia, e a ideia não é nada mais que o mundo expresso sob seu princípio determinante. Aí está o porquê do desdém totalitário pelas leis escritas, pelo consenso firmado entre homens: o líder totalitário recorre diretamente à “fonte de autoridade”, a ideia por sobre toda e qualquer ideia.²¹

A ideologia não depende de evidências sensíveis, pois dispõe do elemento “suprassensível” que antecede e atravessa toda a realidade percebida. Ela não é uma hipótese científica voltada ao descobrimento de um aspecto da realidade. A ideia ideológica é, simplesmente, a chave para a realidade histórica desnudada. A cientificidade ideológica não pode ser testada, porque a noção de teste implica as noções de erro, alternativa e desconhecimento, contraditórias à totalidade ideológica. A “lógica” totalitária não admite premissas divergentes, e se a lógica, como método formal, desprovido de conteúdo, assume a não-contradição como limite intrínseco ao raciocínio, a “ideologia”, dotada da premissa totalizante, proíbe qualquer manifestação discursiva ou mesmo factual que contradiga seus postulados e consequências. Sob a perspectiva ideológica, não há novas ideias, nem novas experiências. Nada contradiz, nada abala o movimento da ideia.²²

Se a ideologia explica tudo – o que é, o que vem a ser, “o que nasce e passa”²³ –, então o raciocínio ideológico pode se libertar da realidade e da experiência. Os fatos não são suficientes para derrubar a rigidez ideológica, porque, seja qual for a evidência, há uma “realidade mais verdadeira” ocultando-se por trás daquilo que os sentidos oferecem à mente. Um homem observa: aparentemente, os judeus que conheço não pretendem destruir a raça ariana. O homem ideológico corrige: mas isto apenas em aparência, porque ao fundo há uma Conspiração Judaica Mundial, que domina a imprensa ocidental, *Wall Street* e as democracias liberais, e trama a extinção da raça ariana. Não existem evidências de que os acusados por Stalin estavam planejando sua derrubada? As evidências são dispensáveis, porque era lógico que, cedo ou tarde, alguém poderia querer derrubar Stalin, e uma possível crise enfraqueceria o governo soviético, o que faria Stalin recuar militarmente, e quem sabe o obrigaria a ceder territórios ou então a assinar algum acordo com Hitler etc. etc. – então é melhor se antecipar aos fatos, acusar uma conspiração e exterminá-la antes que ocorra.²⁴

Em situações normais, o critério da verdade (e da falsidade) é estabelecido pela adequação da realidade com a proposição comunicada por uma pessoa. Digo “o golfinho tem barbatana”, “Lima é a

²¹ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 513.

²² ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 522.

²³ Idem.

²⁴ Ver o exemplo de Isaac Deutscher, na biografia de Stalin, reproduzido por Arendt em *OT*, p. 477 e nota 102 da mesma página. Sobre as diversas “conspirações” que Stalin projetou à sua volta, ver p. 352-53. Quanto à importância dos *Protocolos dos Sábios de Sião* para a ideologia nazista, e a noção de uma Conspiração Judaica como antípoda à “luta” da Raça Ariana, ver p. 409, 412.

capital do Peru”, “os Visigodos invadiram a Península Ibérica”, e, para avaliar a correção da minha sentença, devo observar a natureza, viajar ou consultar um livro (diferentes tipos de evidências, mas que, de qualquer forma, são suportes materiais para a verificação da minha sentença). Proponho uma representação do mundo e, posteriormente, averiguo se há um estado de coisas no mundo conforme a minha representação. Em situações totalitárias, a possibilidade do erro é excluída através da identificação entre pensamento e ação. A afirmação do líder totalitário não é uma pretensão à verdade, mas um chamado à ação. É assim que a ideologia totalitária se livra da possibilidade de erro: produzindo aquilo que afirma ser o caso.

Então, do primeiro passo – a emancipação da realidade, com seu caráter diverso, seus conflitos inerentes (de opiniões, de interesses, de crenças, de interpretações), através da aderência inflexível a uma premissa exclusiva – vamos ao segundo – a conformação da realidade à premissa única e a seus desdobramentos. Vamos à produção da ficção ideológica. A “conspiração judaica” passa, de opinião e superstição popular, à condição de elemento real, indubitável e, dado sua nocividade, implicado na luta de vida ou morte proclamada pelos nazistas. Hitler, de palanque em palanque, acusa os judeus de enfraquecerem a economia alemã, de diluírem a unidade nacional, de macularem a pureza do sangue ariano e, portanto, de extinguírem, gradualmente, a raça ariana. Assim, justifica-se a defesa ariana contra a ameaça: o extermínio dos judeus é necessário.²⁵ Stalin afirma a superioridade do sistema soviético e esta afirmação, ideologicamente, não é apenas a opinião de um líder entusiasmado, verificada ou falsificada de acordo com a comparação, segundo critérios escolhidos, entre o sistema soviético e outros sistemas. É, ao contrário, um recado prático: se houver, em qualquer parte do mundo, algo que ponha em questão a superioridade do sistema soviético, isto deverá ser destruído.²⁶

A ideologia não é um privilégio dos sistemas totalitários. Hitler não foi o primeiro a supor que encontrara a “chave da História”. Nossos livros de história estão repletos de homens supersticiosamente inflexíveis. A novidade totalitária é que a ideologia ganha dimensão de programa político. Não um programa político com metas públicas ou com princípios norteadores, mas um plano exclusivo de produção histórica, isto é, de conformação da Humanidade ao padrão totalitário. A identificação entre *pensamento* e *ação* só é possível pela incorporação de ambos à esfera do *poder*. A autoridade política reclama para si a tarefa de *fazer o que deve ser o caso* de acordo com a coerência ideológica:

²⁵ Arendt afirma que, nos estágios iniciais da violência totalitária, Hitler conseguiu produzir o “judeu errante”, mito antes explorado apenas como retórica e propaganda. Ao remover os bens e expulsar contingentes de judeus, Hitler tornou realidade na Europa a imagem do judeu vagando de cidade em cidade, faminto, sujo, doente – um “estorvo” aos olhos dos outros europeus. *OT*. p. 465

²⁶ ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 509.

As ideologias somente são opiniões inócuas, arbitrárias e destituídas de crítica enquanto não se as leva a sério. Uma vez que se lhes toma literalmente a pretensão de validade total, tornam-se núcleos de sistemas de lógica nos quais, como nos sistemas dos paranóicos, tudo se segue compreensiva e até mesmo compulsoriamente, uma vez que se aceita a primeira premissa.²⁷

Já que a ideologia diz respeito à totalidade da realidade, a ciência enquanto validade absoluta transforma-se em política enquanto coerção absoluta. Não a coerção limitada da hierarquia tirânica ou ditatorial, mas a coerção em movimento solicitada pela produção ideológica. O movimento (o desencadeamento da destruição total) é posto em marcha através do vínculo entre a “vontade do líder” e as Leis da História e da Natureza. A comunidade totalitária é uma “comunidade de destino”.²⁸ Ao invés de uma comunidade acomodada em torno de instituições, estabilizada por regras claras, que orientam a ação individual e as decisões coletivas, temos uma comunidade conformada pela produção do destino fatal, inevitável, implicado necessariamente pelo esquema ideológico, transformado em movimento de destruição e produção constantes.²⁹

Não importa tanto o conteúdo da ideologia. Seja a premissa nazista de que a humanidade evolui através do conflito entre raças, seja a premissa soviética de que a história se desenvolve de acordo com as leis econômicas expressas na luta entre classes, o denominador comum, que permite agrupar os dois sistemas sob o mesmo signo, é a liberação do movimento profundo que vincula o projeto totalitário com a consumação da história. Na aceleração totalitária da história, o elemento propulsor é a violência. Assim, Hitler, em 1941, proíbe a expressão “raça alemã”, para não “sacrificar a ideia racial em si a favor de um simples princípio de nacionalidade” – afinal, “somente raças [podem] funcionar como conquistadores do mundo”.³⁰ A eventual adaptação do conteúdo ideológico obedece à máxima do movimento, que ou consume, ou é consumido. O movimento não pode ser um nacionalismo; deve ser um imperialismo orientado ao domínio global. A luta de classes e a destruição do inimigo não pode se fixar em uma raça ou um grupo; deve exterminar qualquer alteridade.³¹

Os líderes totalitários serão lembrados como criminosos em massa, não como lógicos. Se o raciocínio lógico repousa na conclusão ou suspende-se na implicação da contradição, a ação ideológica, após liberar as forças produtivas do padrão histórico exclusivo, incorpora a marca da necessidade ao movimento contínuo. O que está em jogo não é a qualidade das idéias ideológicas, nem o rigor lógico com que os líderes totalitários depuravam mentalmente seus conceitos. Na história do

²⁷ Idem.

²⁸ *OT*, p. 379

²⁹ George Orwell, que também reconhece a natureza inédita do totalitarismo, escreve o seguinte: “Do ponto de vista totalitário, a história é algo a ser criado em vez de aprendido. Um Estado totalitário é, na realidade, uma teocracia, e sua casta dominante, para manter sua posição, deve ser considerada infalível. Mas como na prática ninguém é infalível, muitas vezes é necessário rearranjar os eventos do passado a fim de mostrar que este ou aquele erro não foi cometido, ou que este ou aquele triunfo imaginário aconteceu de fato”. Adiante, escreve que “os despotismos do passado não eram totalitários”, pois sua repressão era imperfeita, seus dirigentes eram corruptos e não nutriam aspirações à infalibilidade. ORWELL, G. A prevenção contra a literatura. In: *Como morrem os pobres e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 209, 212.

³⁰ Trechos de discursos citados por Arendt. *OT*, p. 462, nota 68.

³¹ Na nota 97 (*OT*) na p. 474, Arendt escreve sobre as evidências de que Hitler preparava, para após o extermínio dos judeus, o assassinato em massa de poloneses. Stalin, por sua vez, reinterpretará a luta histórica de classes como a luta da revolução (encarnada nele) contra os conspiradores (categorias declaradas inimigas por ele), p. 346, nota 15.

pensamento, a lógica sempre foi um instrumento com o qual os grandes pensadores se afligiram com as contradições inerentes aos sistemas cognitivos e com a dificuldade de fundamentar os juízos mais triviais sobre a realidade – lembremos da maiêutica socrática e da dialética platônica, com seus desfechos inconclusos; das teses e antíteses aventadas por Kant, com a lição sobre a tensão entre as idéias transcendentais e o mundo intuído; do desespero kierkegaardiano frente à fundamentação circular da racionalidade e o salto, extra-racional, para a fé. Hitler e Stalin não eram investigadores lógicos, nem, muito menos, grandes pensadores. Mussolini dizia que o *Mein Kampf* era um gramofone que repetia histericamente seis ou sete notas. O que os líderes ideológicos tomaram emprestado da lógica foi o movimento necessário da implicação, traduzido, no plano da ação, pela inflexibilidade das decisões e ações.³²

O que distingue os líderes e ditadores totalitários é a obstinada e simplória determinação com que, entre as ideologias existentes, escolhem os elementos que mais se prestam como fundamentos para a criação de um mundo inteiramente fictício.³³

A “força irresistível da lógica” (Stalin) e o “raciocínio frio como gelo” (Hitler)³⁴ impelem o movimento totalitário às últimas conseqüências: à destruição de tudo aquilo que não pode ser identificado com a unidade do movimento: “O fim prático do movimento é amoldar à sua estrutura o maior número possível de pessoas, acioná-las e mantê-las em ação”.³⁵ Ao contrário da interpretação corriqueira de que o nazismo se nutria de um mito regressista, o movimento totalitário orienta-se em direção ao futuro, ao fim longínquo em que a história humana atingirá seu ponto culminante. A Hipótese Futura, inverificável por definição, autoriza o movimento totalitário à destruição incessante, justificando-a com algo que não se encontra à disposição nem no espaço, nem no tempo. A anti-instrumentalidade, então, deve ser entendida como a inexistência de um bem humanamente alcançável, de uma meta deliberada, de um objetivo razoável, de um fim que não signifique a produção do mundo radicalmente novo. Porque, ao fundo, a quimera da Sociedade Futura imprime uma *instrumentalidade radical em que todos os atos de destruição já estão justificados* pela legalidade cósmica da construção histórica. A validade da missão totalitária está acima de qualquer juízo.³⁶

³² Entre a exatidão conceitual e a inflexibilidade criminosa, o movimento ficava com a última. Himmler, em 1942, pede que “não se emitisse nenhum decreto referente à definição do termo ‘judeu’, justificando que “com todos esses compromissos idiotas, estaremos atando as nossas próprias mãos”. Citado por Arendt, *OT*, p. 414, nota 62.

³³ *OT*, p. 411

³⁴ Citados por Arendt em *OT*, p. 524. Lênin, neste aspecto, parece ter antecipado Stalin: “He followed his logic unflinchingly even to an absurd conclusion, and left nothing diffuse and unexplained unless it were necessary to do so for tactical considerations”. Sua vontade “indômita” “não podia ser desviada uma polegada sequer do caminho apontado”. CHERNOV, V. “Lenin” (1924). In: *Foreign Affairs: The Clash of Ideas – A 90th-Anniversary Special Section*, Vol. 91, N. 1, Jan/Feb 2012. p. 12.

³⁵ ARENDT, *op. cit.*, p. 376

³⁶ “It was pre-eminently the argument that communism is so obviously desirable that the cost of its establishment must not be counted”. LASKI, H. J. Lenin and Mussolini (1923). In: *Foreign Affairs: The Clash of Ideas – A 90th-Anniversary Special Section*, Vol. 91, N. 1, Jan/Feb 2012. p. 8.

De uma só vez, a vontade do líder totalitário ancora sua legitimidade na vontade ética da comunidade massificada (“Tudo o que vocês são, o são através de mim; tudo o que eu sou, sou somente através de vocês”³⁷) e nas leis fatais do desenvolvimento histórico-natural (“Quando o homem tenta lutar contra a lógica de ferro da natureza, entra em conflito com os princípios básicos aos quais ele deve a sua própria existência como homem”)³⁸. Não há espaço para nada que não seja expressão da vontade totalitária ou, o que é o mesmo, para nada que não contribua à consumação do destino histórico. Tudo se torna função do movimento. A uniformidade homogênea em ação impede a existência de espaços intactos, de atividades autônomas, de grupos liberados da torrente ideológica. Himmler disse-o claramente: “Não existe tarefa dedicada a si mesma”.³⁹ Nada é livre, porque tudo deve sua razão de ser e, principalmente, de não-ser ao esquema ideológico-totalitário:

A work of art or a performance of any sort is not good unless the creator is an Aryan, preferably Teutonic to the last drop of his blood (if such a being exists), preferably a Nazi, and in any case not a liberal or a Jew. Music, the theatre, the cinema, all have been bent to Nazi propaganda.⁴⁰

Em sociedades livres, a política ocupa um espaço limitado na vida das pessoas. As decisões políticas refletem-se no arranjo social e, em muitos casos, esferas não-políticas, como a família, são afetadas pelos acontecimentos públicos (pensemos num filho que se insurge contra o reacionarismo paterno e decide fugir de casa!). Mas parte da vida, da vida individual e, por consequência, da vida social, está livre da avaliação política. Os assuntos de Deus não se misturam com os de César, os concursos literários são decididos por méritos estéticos e as universidades, com critérios científicos e educacionais intrínsecos, independem da concepção particular de ciência e de educação formulada pelo partido no poder. Considerar o esporte um fim-em-si é admitir que o futebol, o xadrez e o hóquei no gelo possuem significados próprios, encerrados no âmbito específico da modalidade: as regras, as instituições, os jogadores e a linguagem utilizada no jogo constituem um universo particular. Na sociedade totalitária, ao contrário, tudo se tornou meio ao movimento de destruição e produção da nova realidade.⁴¹

Quando tudo é política, a política deixa de ser política. A política não pode ser tudo e algo específico de uma só vez. A política não pode aspirar a reconstruir o mundo e a preservar a liberdade ao mesmo tempo. O paradoxo é apenas aparente: dizer que o totalitarismo era a política em todos os cantos da sociedade é dizer que o totalitarismo era a política em lugar nenhum. Política em excesso

³⁷ Hitler citado por Arendt. *OT*, p. 375.

³⁸ *Mein Kampf* citado por Arendt. *OT*, p. 395, nota 10.

³⁹ Esta era a “senha” da SS. Ver *OT*, p. 372, nota 33.

⁴⁰ Esta é ainda uma descrição do nazismo em seus primeiros estágios: ARMSTRONG, H. F. Hitler’s Reich: The First Phase (1933). In: *Foreign Affairs: The Clash of Ideas – A 90th-Anniversary Special Section*, Vol. 91, N. 1, Jan/Feb 2012. p. 26.

⁴¹ “The combination of ideology and terror demolished the world of communality and common sense, the world secured politically by laws and socially by occupational distinctions, property, individual differences, private bonds of friendship, objects fabricated by men”. YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: for the love of the world*. 2ª ed. New Heaven: Yale University Press, 2004. p. 253.

ou ausência de política são duas formulações para o mesmo fenômeno: o da perda de sentido, limites e orientação. Hitler: “O Estado é apenas um meio para um fim. O fim é: conservação da raça”. Stalin: “Somos a favor da morte do Estado...”.⁴² O Estado perpetuando a raça ou o Estado consumando-se a si próprio em favor da sociedade futura são formulações cujo teor sinaliza que nenhuma dose de autonomia particular, nem mesmo da política, será suportada no processo de emancipação da Raça ou da História Humana:

...todo objetivo político que não inclua o domínio mundial, todo programa político definido que trate de assuntos específicos em vez de referir-se a ‘questões ideológicas que serão importantes durante séculos’ é um entrave para o totalitarismo.⁴³

As abstrações impostas pela ideologia total (as Raças, as Classes, a Humanidade, a História) são os sujeitos de uma ação que transcorre num período igualmente total e ilimitado. A generalização radical da ideologia, em nome da simplificação e da coerência, lidará com dois ou três sujeitos históricos numa luta cósmica compreendida apenas na perspectiva da temporalidade global. Tudo que é menor, acidental, individual, aleatório, todo detalhe e toda diversidade das sociedades humanas serão varridos pelo movimento geral de redefinição da vida na Terra.⁴⁴ Foi assim que Himmler anunciou a superação da utilidade concreta pela instrumentalidade radicalmente abstrata do destino totalitário:

Os problemas do cotidiano não nos interessam [...] estamos interessados apenas em questões ideológicas de importância para décadas e séculos, de modo que o homem [...] sabe que está trabalhando para uma grande tarefa que ocorre apenas uma vez em 2 mil anos.⁴⁵

É por isso que o senso comum, acostumado ao utilitarismo que tenta ganhar a vida diária, treinado nas categorias do interesse, do proveito e da sobrevivência, demorará para compreender a natureza inédita dos acontecimentos totalitários. O mundo não-totalitário esperará algum motivo concreto (mesmo para a violência mais chocante) que seja capaz de refrear a destruição. As categorias

⁴² Citados por Arendt. *OT*, na nota 40 da pg. 407.

⁴³ *OT*, p. 373. Lênin ironizava os “socialis-democratas” que “diziam aos operários que a luta exclusivamente sindical é uma luta por eles próprios e por seus filhos, e não por remotas gerações futuras com vistas a um incerto socialismo futuro” e usavam “essas frases burguesas” para “seduzir” os operários com o “argumento de que mesmo um aumento de um copeque por rublo valia mais que todo socialismo...”. LENIN, V. *Que Fazer?* Editora Hucitec: São Paulo, 1986, p.29.

⁴⁴ Embora o totalitarismo nazista tenha sido mais do que o desdobramento do caráter de seu líder, vale a pena ler o perfil de Hitler, traçado por Max Damarus, editor de *The Essential Hitler – speeches and commentary*: “[sobre a ‘confiança’ inspirada por Hitler] totalmente sem qualquer fundamento na realidade e resultado de nada a não ser invenções de sua imaginação”; “Hitler concebeu suas metas de vida já em 1919 e aderiu a elas rigidamente até sua morte, mesmo que elas se chocassem claramente contra a realidade”; “Ele tinha a convicção de que um homem podia mudar suas visões de mundo apenas antes desta idade [30 anos]; dali em diante, elas virariam irrevogáveis, e não haveria a necessidade de ‘aprender nada novo’”. Também lemos sobre “sua forte aversão a qualquer tipo de aplicação metodológica que exigisse atenção ao detalhe”, p. 8, 15 e 18.

⁴⁵ Discurso de 1943, citado por Arendt. ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad.: Denise Bottman. Org., introdução e notas: Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras ; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 468, nota 23.

da estratégia militar, da utilidade econômica, do acúmulo de poder político e mesmo da agressividade patológica ficarão sem fatos que as corroborem, pois o movimento liberado pela ideologia incorporou em si o signo violento da produção histórica, de modo que “se não surgirem novas categorias de vidas impróprias e parasitárias, será o fim da própria natureza como um todo” e “se não for possível descobrir novas classes que possam ser extintas pelo governo totalitário, será o fim da história humana”.⁴⁶ Talvez nem mesmo o Fim Hipotético, o domínio total da humanidade, possa ser sondado como limite final à violência, porque a dominação totalitária é inseparável da violência. A domesticação da humanidade só pode prevalecer com a supressão de tudo que não possa ser controlado e incorporado pelo organismo totalitário. Com o totalitarismo, conhecemos *a violência sem fim*.

Por outro ângulo: como não há fim à vista, a violência é o que subsiste como produto efetivo do movimento totalitário. Um produto, e nisso também há uma diferença, em constante transformação. A instrumentalidade radical mina as estruturas da própria instrumentalidade. O fim, inquestionável, necessário, situado no desfecho de séculos, justifica e provoca a violência infundável, que, mesmo na improvável vitória do totalitarismo, não poderá ser deixada de lado, sob pena de suspender o *élan vital* totalitário. As premissas ideológicas podem ser coerentes e livres de contradição na mente do líder totalitário, que pressupõe a identificação do mundo de hoje e de amanhã com as formulações de sua subjetividade, mas, quando aplicadas à realidade, com apelo urgente e necessário da inevitabilidade ideológica, provocam uma deformação marcada pela incerteza e pela perda de referências.

Daí, a analogia proposta por Arendt entre o movimento totalitário e a cebola⁴⁷ – ao invés da pirâmide ditatorial. A produção totalitária depende do desdobramento de camadas sobrepostas desde o núcleo (o líder e seus seguidores imediatos) até o mundo exterior (identificado, quando a cooptação interna estiver acabada, com as sociedades não-totalitárias). O líder totalitário cria associações partidárias profissionais (de professores, advogados, médicos, estudantes) que, primeiro, coexistem com as organizações antigas e, após, extraem o valor dessas últimas, num processo de duplicação da realidade e posterior anulação da realidade não-totalitária.⁴⁸ A “decomposição do *status quo*” (Hitler) não é a *kulturkampf*, o socialismo fabiano, nem qualquer projeto de redefinição social que aceite a complementaridade entre mudança e permanência. A expansão em camadas, como uma cebola à qual são acrescentadas novas e novas folhas, atravessa a sociedade por inteiro, mobilizando-a em diferentes níveis de radicalidade, todos relacionados entre si em camadas de mediação que têm acesso apenas às camadas vizinhas.

A SA, fundada em 1922, desdobra-se, no ano de 26, em SS; em 29, a SS vira uma formação independente; a seguir, a SS é ramificada: surgem as Tropas de Choque, depois as unidades da

⁴⁶ Arendt, C, p. 329

⁴⁷ ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad.: Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 137.

⁴⁸ OT, p. 420.

Caveira, das quais se originam a SS-Armada (*Waffen-SS*), e posteriormente o Serviço de Segurança e o Centro para Questões de Raça e Colonização.⁴⁹ A “hierarquia flutuante”⁵⁰, com as subdivisões das organizações de vanguarda, além de evitar o choque imediato entre a ficção totalitária e o mundo normal, dá, aos indivíduos incorporados pelo organismo totalitário, uma falsa sensação de pertencimento, já que são partes de um corpo sem forma, sem substrato legal, sem referência estável. Se um escalão perde em radicalismo, logo é substituído por um escalão mais radical. O indivíduo totalitário nunca ocupa um lugar no mundo. Ele está em determinado ponto da fluidez totalitária, e logo poderá estar em outro, ou não estar em ponto algum.

Assim, a sensação de pertencimento é varrida pelo novo sentido totalitário. Para que não possam “deitar raízes em nenhuma parte do mundo comum”, os membros das unidades da Caveira 1) não podiam ser convocados para servir em seu distrito natal, 2) eram transferidos após três semanas de serviço e 3) nunca eram mandados à rua sozinhos.⁵¹ A perda do mundo comum depende também da perda da linguagem comum: a novilíngua totalitária conseguiu diluir o significado de “deportação” nos codinomes “reassentamento” (*Umsiedlung*), “trabalho no Leste” (*Arbeitseinsatz im Osten*), e transmutar os inequívocos “assassinato” e “extermínio” nos termos técnicos “evacuação” (*Aussiedlung*), “tratamento especial” (*Sonderbehandlung*) e “solução final” (*Endlösung*).⁵² Sem as categorias da utilidade para interpretar a ação política, econômica e militar; sem uma linguagem comum capaz de despertar a atenção para a violência absurda dos acontecimentos; sem espaços livres para refugiar discursos de contestação e proteger modos de existência não-totalitária; sem grupos sociais desvinculados do funcionalismo radical imposto pelo movimento de destruição produtiva; sem contato com a realidade não-totalitária e, portanto, sem evidências e exemplos capazes de contestar a argumentação ideológica; em resumo, sem raízes concretas e sem referências conceituais liberadas da univocidade totalitária, os homens da sociedade total perdem os critérios para o julgamento individual e os nortes para a ação em grupo.

Não são o cinismo, nem a dissimulação os problemas dos homens totalitários, mas a absoluta falta de orientação, de modo que o

...súdito ideal do governo totalitário não é o nazista convicto nem o comunista convicto, mas aquele para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento).⁵³

Os livros de histórias e os tratados filosófico-científicos que restaram estão conformados à narrativa ideológica. Não há mais mentira, não há mais verdade – há o que foi feito e o que será feito a

⁴⁹ *OT*, p. 418. Ver também a importante distinção entre “iniciados” e “semi-iniciados” no movimento, os segundos constituindo, para os primeiros, um “amortecimento” “contra o mundo profano e hostil” (p. 426).

⁵⁰ *OT*, p. 419

⁵¹ *OT*, p. 422, nota 80.

⁵² *EJ*, p. 298

⁵³ *OT*, p. 526

seguir. A incapacidade de pensar por si e a incapacidade de agir com iniciativa são prenúncios da anulação individual. Para além da implementação da nova língua, da inviabilização dos critérios de verdade e falsidade e da violência inaudita implicada em todas essas subversões totalitárias, está o elemento mais assustador do totalitarismo: a morte do indivíduo.

1.3 A inversão moral e a morte do indivíduo

Os cães de caça ainda brincam no pátio, mas a presa não
lhes escapa, por mais que já dispare pelas florestas.
(Kafka, *Aforismos*)

O líder totalitário não é um tirano que se impõe à força. Ele é o “funcionário das massas que dirige”⁵⁴, e as massas não são nada mais do que a conformação total de indivíduos atomizados sob o amálgama da direção totalitária. O líder e a massa são um. A sociedade pré-totalitária, maculada pela I GM, desconfiada dos sistemas de partido e dos interesses de classes, impaciente com o ritualismo da democracia liberal, fornece o “material humano” para a produção ideológica. Homens dispostos a perderem seu “eu” na multidão organizada em direção ao destino redentor. Hannah Arendt vê nisso mais um dos pontos de quebra com a tradição, que sempre guardou lugar ao interesse individual e ao medo da violência e da morte. O “altruísmo” do indivíduo engolido pela massa não cessará quando ele presenciar crimes contra os inimigos do movimento. Nem mesmo quando ele, sem qualquer justificativa razoável, for declarado inimigo.⁵⁵

O ultraje individual e a revolta espontânea frente a atos de violência não têm lugar num mundo monopolizado pela necessidade ideológica. Não há indignação. A consciência individual é aplacada pelas demandas totais do movimento. Os vestígios de pluralidade são apagados do mundo externo, e também do espaço interior: o sujeito não conversa mais silenciosamente consigo, não representa para si vozes distintas, carregadas de idiosincrasias e dissonâncias que derivam tanto de formulações pessoais, como de idéias compartilhadas. *A onisciência totalitária anula a consciência individual*. Se não há diferença ou relutância na ação daqueles que me rodeiam, não há por que trazer a ponderação para a minha subjetividade. O anônimo totalitário deixa-se levar, afinal todos o estão fazendo.

A população alemã sabia o que estava acontecendo. E a população alemã apoiava o que estava acontecendo.⁵⁶ A “opinião pública” totalitária nunca fez tanto jus ao nome – era *uma opinião*. A

⁵⁴ OT, p. 375

⁵⁵ Hoje sabemos que os condenados nos Julgamentos de Moscou, os quais confessaram sua culpa, eram inocentes. Foi isso que disseram a um engenheiro estrangeiro, simpático ao sistema soviético, quando o acusaram de atos de sabotagem (dos quais não era culpado): “Se és a favor do governo soviético, como afirmas, prova-o pelos teus atos; o governo precisa da tua confissão”. Citado por Arendt em OT, p. 357, nota 7. George Steiner conta sobre o aviso que Pasternak recebeu antes do Congresso Soviético de Escritores, em 1937: “Se falares, serás preso; se não falares, serás preso por insubordinação irônica”.

⁵⁶ Ver OT, p. 339, nota 1, sobre as pesquisas de opinião pública entre os anos 1939-44. Pouco antes do término desta dissertação, o *New York Times* publicou um artigo sobre pesquisas recentes a respeito de guetos, campos de trabalho, de

hostilidade russa contra os “elementos individualistas” combinava-se com a observação de que “A única pessoa que ainda é um indivíduo privado na Alemanha é alguém que esteja dormindo”.⁵⁷ Houve aqueles que não apoiaram o movimento, mas não apoiar não significava contestar, pois não havia tribunas para a contestação e, se o ambiente social asfixiava qualquer insinuação relutante, a oposição declarada carecia de todas as condições para sua efetivação. Os opositores, imperceptíveis, tinham apenas a alternativa da “emigração interna” – o desaparecimento da cena pública. “Não eram santos, nem heróis, e mantiveram total silêncio”.⁵⁸

Os homens que conservaram noções de certo e errado tiveram de se refugiar dos olhos públicos, como fazem os criminosos nas sociedades não-totalitárias. E aqueles que compactuaram com os crimes, seja trabalhando na máquina do extermínio, seja engrossando o coro de exaltação ao líder totalitário, tomaram a cena pública uniformemente. O novo criminoso não precisa se esconder, pois a sociedade da qual ele faz parte aceitou o crime como norma.⁵⁹ A “batalha pelo destino do povo alemão” (*der Schicksalskampf des deutschen Volkes*), justificação mitológica do embate cósmico, autoriza a dissolução da normalidade ou, se preferirmos, da moralidade tradicional, substituída agora por um novo conjunto de valores e normas adequados à produção histórica totalitária. É por isso que Arendt desconfiará de toda aposta teórica numa sensibilidade inata dos homens em geral para a retidão moral (a “voz da consciência” ou o “raciocínio moral” que supostamente se sobreporiam às circunstâncias do desastre da moralidade social). A Alemanha e a Rússia trocaram as referências morais como se troca o cardápio à mesa, ao que Arendt observou que a origem latina de “moral”, “*morus*”, era adequada para indicar a fragilidade das crenças morais, que podiam se transformar como meros “costumes” que aparecem e desaparecem.⁶⁰

Não havia sinal de um imperativo categórico ou de um mandamento divino que pudesse evitar a corrosão moral. Ao contrário, a *normalização da anormalidade* inverteu o que restava de válido do Decálogo. “Não matarás” passou a ser o nazista “Matarás” e o “Não levantarás falso testemunho” passou a ser o soviético “Levantarás falso testemunho”. Essa é a razão por que Arendt enfatizará, em escritos posteriores, um juízo político que seja orientado pela criatividade e imaginação pessoais,

concentração e de extermínio na Alemanha nazista e territórios anexados. No início da pesquisa, os estudiosos esperavam catalogar cerca de 7.000 guetos e campos. No estágio atual, 42.500 guetos e campos foram catalogados, cerca de 3.000 em Berlim e 1.500 em Hamburgo. A conclusão de um dos pesquisadores beira o óbvio: os alemães sabiam dos campos. “You literally could not go anywhere in Germany without running into forced labor camps, P.O.W. camps, concentration camps... They were everywhere.” LICHTBLAU, E. *The Holocaust Just Got More Shocking*. New York Times. Março de 2013.

⁵⁷ Robert Ley *apud* Arendt em *OT*, p. 388, nota 64. Observação similar foi feita quando do julgamento do incêndio no Reichstag, durante o qual o comunista búlgaro Georgi Dimitrov, levado ao tribunal por manobra dos nazistas, confrontou Göring. A postura firme de Dimitrov contribuiu para absolvição dele e de outros acusados, e motivou o comentário corrente na época: “Sobrou um homem na Alemanha. E ele é búlgaro”. *EJ*, p. 207.

⁵⁸ *EJ*, p. 119-20. Hannah Arendt fala dos opositores internos, que eram “talvez 100 mil, talvez muito mais, talvez muito menos”, cujas “vozes nunca foram ouvidas”. Os casos públicos são raros, e não obedecem a nenhum tipo psicológico ou social definido. Havia poucos intelectuais, como Jaspers e Reck-Malleczewen, e pessoas comuns, como um artesão conhecido de Arendt, que abdicou de sua vida social e profissional quando se recusou a entrar para o Partido, e os dois rapazes camponeses que, convocados pela SS no fim da guerra, não assinaram os papéis e, com isso, foram condenados à morte.

⁵⁹ “Ou seja, o Estado, constituído para proteger os cidadãos da morte violenta, torna-se, como ‘não-Estado’, instrumento sistemático de morte violenta” ROSENFELD, Denis L. *Retratos do Mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, p. 83.

⁶⁰ ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. Ed: Jerome Kohn. Trad: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

dependente da factualidade e dos acontecimentos particulares, um juízo que não se faça refém de regras socialmente aceitas ou mesmo de regras ahistóricas, que, dadas como garantidas, não se fizeram sentir concretamente na situação-limite da história.

Os poucos ainda capazes de distinguir o certo do errado guiavam-se apenas por seus próprios juízos, e com toda liberdade; não havia regras às quais se conformar... Tinham de decidir sobre cada caso quando ele surgia, porque não existiam regras para o inaudito.⁶¹

Arendt personifica a ruptura moral em Adolf Eichmann, a partir de quem podemos tipificar o criminoso mais improvável. Eichmann, antigo vendedor de uma companhia de óleo, entrou no Partido para fazer carreira. Ele queria uma oportunidade de ascensão pessoal e conquista de prestígio. Eis os estágios de sua ascensão. Inicialmente, Eichmann trabalhou no Serviço de Segurança da SS; depois, Himmler fundiu o Serviço de Segurança com a Polícia Regular do Estado (em que se incluía a Gestapo), formando com isso o Escritório Central da Segurança do Reich, o *Reichssicherheitshauptamt* ou, simplesmente, o RSHA. Eichmann, por sua “objetividade” e conhecimento do “inimigo”, foi realocado na Seção IV da RSHA (cuja tarefa era combater “opponentes hostis ao Estado”), mais especificamente na Subseção IV-B, que tratava das “seitas” hostis (católicos, protestantes, maçons e judeus), no compartimento de número 4, o escritório destinado exclusivamente aos judeus.

A especificidade do posto de Eichmann - a Seção IV-B-4 do RSHA - não deve nos enganar quanto à importância do seu trabalho, porque o inimigo de que se ocupava tinha um papel cada vez mais preponderante no projeto totalitário. Eichmann foi responsável por boa parte da logística dedicada a solucionar a “questão judaica”, solução que passou da expulsão ao confinamento e, por fim, ao extermínio. No momento derradeiro, coube a Eichmann organizar o transporte de comunidades judaicas em territórios anexados pelo III Reich até os campos de morte. Ele negociou com autoridades locais, cuidou dos detalhes técnicos do transporte e fez o possível para que a evacuação dos judeus fosse a mais eficiente possível. Se a Solução Final foi arquitetada por Hitler, Eichmann foi um dos responsáveis por tocar a obra.

Quando a promotoria israelense iniciou o julgamento de Eichmann, em 1961, Arendt, que cobriu o evento para a revista *New Yorker*, percebeu que o Procurador-Geral, Gideon Hausner, queria projetar em Eichmann a imagem do nazista perverso, fanaticamente anti-semita, com traços de maldades à altura de seus crimes. O primeiro problema identificado por Arendt: o fanatismo, a insanidade, o anti-semitismo, a maldade instintiva não se evidenciavam nas fontes de análise psicológica de Eichmann (nos relatos, anotações pessoais, declarações e atos durante o julgamento). Eichmann não era anti-semita. Sua mãe tinha parentes judeus; um homem próximo, a quem chamava de “tio”, foi casado com uma judia que o ajudou a conseguir emprego (através de um empresário

⁶¹ *EJ*, p. 318.

judeu) e que, por sua vez, foi ajudada pessoalmente por Eichmann a escapar da Solução Final; parece que Eichmann teve uma amante judia em Viena. Ele tinha “razões particulares” para não odiar os judeus. Quando soube a ordem de Hitler para o extermínio, sentiu uma das maiores “perdas de alegria” da sua vida.⁶²

Eichmann não era criminoso sexual como Streicher, não era louco como Rosenberg, não era aventureiro como Göring, não era fanático como Hitler. Eichmann era uma pessoa “normal”.⁶³ Dedicado a questões familiares, trabalhador esforçado, sem fatos extraordinários em sua vida pré-SS, Eichmann não podia encarnar o mostro nazista que a promotora de Ben-Gurion queria apresentar ao mundo. O desconforto aumentava com as alegações da defesa, que recorriam a princípios tradicionalmente legais. Eichmann executara ordens superiores, e suas ações correspondiam a atos de um Estado soberano. Eichmann dizia que o extermínio era inevitável, e ele queria tornar seus procedimentos mais “humanos”. Eichmann, durante o julgamento, afirmou que nunca havia matado um judeu, nem um não-judeu, no que ele, tomado ao pé da letra, estava correto. É provável que ele não tivesse coragem para matar alguém pessoalmente. Eichmann era *um assassino sem assassinatos*.

Como explicar, então, o “sujeito comum” que se tornou um dos principais operadores do maior crime da história? As explicações são simplórias como o caráter de Eichmann. Ele era um carreirista e um técnico. Fazia o que sua função (e seu superior) solicitava, sem questionar e sem questionar-se a respeito. Não podemos dizer que Eichmann se expressava, porque quando ele o tentava fazer, tomava de empréstimo frases prontas e clichês. O monstro, no fundo, era um personagem ridículo, que às vezes beirava o cômico. Arendt escreve sobre a “luta heróica que Eichmann trava com a língua alemã, que invariavelmente o derrota”.⁶⁴ Sua língua era o “oficialês” (*Amtssprache*), cujo manuseio de códigos e eufemismos previne o falante de articular seu pensamento livremente. Sua incapacidade de falar com os outros derivava de sua incapacidade de falar consigo:

Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de pensar, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa.⁶⁵

Eichmann podia raciocinar a respeito dos problemas logísticos que lhe eram impostos. Mas era incapaz de se colocar fora dos termos técnicos e das ordens dadas. A atividade de pensar, como Arendt a descreve, exige o alargamento da mente, a troca de perspectivas, a dissolução de convicções. Ele não pensava; ouvia, acatava e executava. O drama da consciência de Eichmann, se é que chegou a

⁶² Esses e outros detalhes sobre a vida e o perfil de Eichmann são relatados por Arendt no capítulo II – *O Acusado*, p. 32-47 de *EJ*.

⁶³ Os tipos psicológicos dos nazistas notórios são descritos por Arendt em *OT*, p. 388, quando a autora escreve que Himmler era “mais normal” que todos os outros primeiros líderes do movimento nazista. A análise de Eichmann confirmará os achados iniciais de Arendt sobre este novo tipo de criminoso. “Motor cycles drive up, delivering S.S. officers...They greet each other in the state-approved way, raising an arm Roman fashion, then shake hands cordially, exchange warm smiles, discuss mail from home, their children, their families.” BOROWSKI, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁴ *EJ*, p. 61.

⁶⁵ *EJ*, p. 62.

existir, foi pouco a pouco anulado pela confirmação de que o mundo exterior (a sociedade totalitária) agia em conformidade com os seus preceitos. Não podia se esperar de Eichmann que fosse uma “exceção” – faltavam a ele coragem e presença individual. A única coisa que perturbava a consciência de Eichmann era descumprir ordens, ou não executá-las com eficiência. A “ilimitada admiração por Hitler”⁶⁶, cujas ordens eram tomadas como leis eternas, e o amparo na normalidade social, aglutinada pela univocidade totalitária, fizeram de Eichmann um súdito totalitário perfeito: sem convicções que não as do líder, sem visão de mundo que não a quimera futura produzida pelo movimento.⁶⁷

A *banalidade do mal*, termo celebrizado por Arendt na reportagem, não indica uma atenuação dos crimes. Ao contrário, por serem praticados como o cozimento do pão e a retirada d’água do poço⁶⁸, assumiam o caráter da repetição diária, necessária e irrefletida – e, portanto, tendiam à perpetuação reiterada. As engrenagens da máquina do crime não tinham motivos, nem pendores malignos. Eram simples engrenagens em funcionamento. Os assassinos sem assassinatos, sem mãos sujas de sangue, tinham na neutralidade e no esquecimento de si o suficiente para embarcarem na empreitada do extermínio sistematicamente continuado. A potencialidade de um mal assim instituído é muito maior que a do mal localizado no coração de uma pessoa ou na intenção de um bando fora-da-lei.

Com os regimes totais, conhecemos os “criminosos além do pecado”.⁶⁹ O pecado, o desejo maligno, o objetivo imoderado – estas eram nossas explicações tradicionais para os atos de violência que desviavam da conduta. Mas a conduta totalitária pôs de cabeça para baixo os esquemas intelectuais e as formulações teóricas a respeito do mal:

Muitos alemães e muitos nazistas, provavelmente a esmagadora maioria deles, deve ter sido tentada a *não* matar, a *não* roubar, a *não* deixar seus vizinhos partirem para a destruição..., e *não* se tornarem cúmplices de todos esses crimes tirando proveito deles. Mas Deus sabe como eles tinham aprendido a resistir à tentação.⁷⁰

Este mal indiferente, trivialmente executado por funcionários, pode se valer daquilo tomado como elemento moderador nas democracias liberais: a maioria silenciosa. A massa sem tentação é também a massa sem política, sem virtudes e sem vícios, sem opiniões plurais. E, o mais fundamental, sem rostos. O *princípio da liderança* totalitária, ao vincular todos os atos do movimento à vontade do Líder, e ao tomar o restante do Partido, o corpo do movimento e a massa simpatizante como

⁶⁶ *EJ*, p. 166.

⁶⁷ Todas essas circunstâncias apontam para a dificuldade do julgamento de um tipo sem precedentes como Eichmann – dificuldade, mas não impossibilidade do julgamento, muito menos absolvição pelas circunstâncias. Arendt, embora não tenha concordado com todos os procedimentos e conclusões do julgamento, concordou com a pena de morte a Eichmann. Para o “veredicto” de Arendt, ler as últimas páginas do Epílogo de *EJ*, 300-02.

⁶⁸ “Banal” deriva do medieval “*bannalis*”, que designava os serviços feitos nos moinhos, poços e fornos do senhor feudal pelos vassallos, que, sob compensações, podiam usar instrumentos e recursos necessários à sobrevivência, dos quais não dispunham em suas casas.

⁶⁹ *OT*, p. 510.

⁷⁰ *EJ*, p. 167.

extensões do Líder, destrói a noção de responsabilidade, da qual dependem nossas categorias políticas e morais. O Líder, colocando-se à frente, no centro e acima do movimento, monopoliza a responsabilidade: “Como fator máximo, devo, com toda a modéstia, declarar-me insubstituível...O destino do Reich depende exclusivamente de mim”.⁷¹

A multiplicação de cargos e a fluidez da burocracia totalitária servem para aumentar o senso de irresponsabilidade, com o que Arendt veio a caracterizar a burocracia como o governo onde não há responsáveis.⁷² Mesmo a responsabilidade do Líder é esvaziada. Pressuposta a sua infalibilidade, todo erro cometido por um quadro do Partido ou será assumido pelo Líder como um acerto, ou será corrigido com o aniquilamento do quadro. Onde não há responsáveis, não há culpados. A responsabilidade total de Hitler e Stalin equivale à culpa total de ambos, e, portanto, à inocência da multidão dirigida. As constrangedoras sugestões de “culpa coletiva”, culpa do “Espírito do Tempo” apenas desviam a questão fundamental colocada pela inversão totalitária. Quando o indivíduo perde sua relevância (seu nome, seu corpo, sua autonomia intelectual e sua iniciativa de ação), não há mais sentido em utilizar conceitos morais como “responsabilidade”, “culpa”, “perdão”.

O totalitarismo mata o indivíduo. Conceitualmente: os esquemas abstratos da ideologia totalitária negam a autonomia do indivíduo. Existencialmente: na medida em que, com exceção do Líder, apenas entidades abstratas têm existência autêntica, e apenas elas interessam ao esquema totalitário, então o indivíduo concreto, de carne e osso, com uma história particular, com aspirações insubstituíveis, com talentos e defeitos singulares, tornou-se supérfluo. A morte do indivíduo sob o totalitarismo não ocorre somente quando o agente da NKVD lhe atravessa uma bala na cabeça ou o oficial da SS o encerra dentro de um caminhão de gás. O indivíduo perece tão logo se inicia o movimento totalitário de consumação histórica. O totalitarismo e a pessoa individual não podem coexistir.

O ponto pode ser provado pelo estudo conceitual das ideologias totalitárias. A redução da pluralidade de indivíduos a sujeitos históricos e sociais é um requisito para o funcionamento dos sistemas ideológicos. O Líder só pode arbitrar sobre o destino de *toda* a população, se *toda* a população for enquadrada no arranjo de prescrições e determinações necessárias ao encaminhamento da produção histórica. A pessoa não pode gritar pela independência de seu nome, porque sua existência é determinada não por suas escolhas e atos concretos, mas pela essência que define o grupo no qual ela foi situada. O nome individual é um mero capricho, negado no momento em que o Líder totalitário invoca a classe na qual o nome se inscreve. A engenharia social não pode depender de nomes e atos particulares. Na fórmula da nova sociedade, não há variável que comporte a contingência individual.

⁷¹ Hitler em discurso em 1939, *apud* Arendt em *OT*, p. 458, nota 55. Para mais sobre o princípio da liderança, ver p. 423-25, 433, 438, 455, 457-58, 482.

⁷² Ver ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. Ed.: Jerome Kohn. Trad.: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 66, 92-93.

“Irmãos Cossacos!”, começa Trotsky num de seus apelos revolucionários em que jamais ouviremos nomes pessoais, apenas categorias sociais e políticas. “Vocês, Cossacos, têm sido incitados contra nós, trabalhadores e soldados”. Trotsky aponta o dedo em direção aos culpados: “os opressores da corte, os banqueiros, os senhores de terras, os oficiais superiores, e antigos servidores czaristas”. Sabemos qual o crime de que serão acusados: “Eles sempre foram fortes e poderosos na divisão do povo”. O povo é a entidade total que abarca as sub-generalidades pró-revolução (trabalhadores, soldados, cossacos etc.), demarcada em relação aos agrupamentos contra-revolucionários. Em suma, diz Trotsky, o povo somos nós que concordamos. Trotsky mesclará a linguagem da totalidade com a da fraternidade, deixando claro que as alianças e as oposições não são formadas espontaneamente no processo político, não estão sujeitas à convicção pessoal e à liberdade de posicionamento. Elas são definidas necessariamente pelo destino histórico implicado pela revolução, que arrasta os indivíduos nas correntezas grupais: “Os Cossacos, soldados, marinheiros, trabalhadores, e camponeses são irmãos”.⁷³

O domínio total, nas palavras de Arendt, “procura sistematizar a infinita pluralidade e diferenciação dos seres humanos como se toda a humanidade fosse apenas um indivíduo”.⁷⁴ A vida do corpo totalitário, e seu desenvolvimento até o destino histórico, dependem da consumação dos organismos estranhos e nocivos. A organização deste embate cosmológico não faria sentido se os elementos nocivos fossem indivíduos situados, nomeáveis, que pudessem ser presos ou exterminados, para que aí então o movimento cessasse a violência e restaurasse a normalidade. A luta de vida ou morte da unidade totalitária tem de ser travada contra agrupamentos igualmente abstratos. São estas categorias de rivais abstratos que Arendt chama de “inimigos objetivos”.⁷⁵

Ao contrário do suspeito tradicional, indivíduo que demonstra, por seus atos e palavras, intenção de derrubar o sistema ou coisa que o valha, o inimigo objetivo “é definido pela política do governo”, independentemente de sua atuação individual. “Nunca é um indivíduo cujos pensamentos perigosos tenham de ser provocados ou cujo passado justifique suspeita, mas é ‘um portador de tendências’, como o portador de uma doença”.⁷⁶ Os aspectos subjetivos (o pensamento) e existenciais (as atitudes e as declarações) não têm papel algum na definição dos inimigos objetivos, estabelecida segundo predicados gerais atribuídos naturalmente ou socialmente. A condenação é imputada ao indivíduo sem se levar em conta o que ele fez ou deixou de fazer. É assim que a inversão totalitária nos apresenta mais uma categoria implausível, a do *criminoso sem crime*.

Os criminosos sem crime começam a ser condenados pelo regime quando os criminosos políticos de fato (os assassinos de autoridades, incendiários e conspiradores) já foram presos ou eliminados. Por isso, a função das polícias secretas totalitárias não é, ao modo tradicional, investigar crimes e prender suspeitos, “mas estar disponível quando o governo decide aprisionar ou liquidar

⁷³ TROTSKY, L. *An Appeal to The Tiling, Oppressed and Exhausted Peoples of Europe*. London: Penguin Books, 1972, p. 29

⁷⁴ OT, p. 488

⁷⁵ Sobre o conceito de “inimigo objetivo”, ver OT, p 347, 370-71, 474, 475.

⁷⁶ OT, p. 474.

certa categoria da população”.⁷⁷ Stalin definia seus inimigos objetivos de acordo com as circunstâncias. O que permanecia, na expansão destrutiva da vertente soviética do totalitarismo, era noção em si de “inimigo objetivo”. O fato de pertencer a determinada classe social, de ocupar tal posição profissional, de habitar um território específico, de pertencer a essa ou àquela nacionalidade, era o suficiente para incluir, em dado estágio da Revolução, uma pessoa entre os inimigos objetivos de Stalin.

A neutralidade não é mais uma opção. Nem mesmo o apoio incondicional. De acordo com método russo de extrair confissões falsas, os agentes da polícia secreta e os membros do partido, “subjetivamente” doutrinados, quando se lhes imputava a culpa de atrasar o movimento revolucionário, compreendiam com mais facilidade sua condenação “objetiva” como algo para “o bem da causa”.⁷⁸ Hitler ganha de Stalin neste ponto. A escolha de seus “inimigos objetivos” obedece a critérios mais “coerentes” dentro da ideologia totalitária. Os inimigos objetivos de Stalin normalmente eram categorias políticas, sociais e profissionais. Mesmo que a sociedade russa pós-zarista não fosse notória pela mobilidade, um indivíduo ainda podia abandonar seus laços, ocupações e convicções antigas, e tentar jurar fidelidade máxima à Revolução. É pouco provável que o conseguisse, dada a irrelevância da atitude pessoal. Mas aos judeus de Hitler nem essa alternativa restava. Eles estavam condenados não por sua posição social, não por suas preferências religiosas, mas por seu sangue e por sua raça, elementos naturais que não podiam ser abandonados. “Num perfeito governo totalitário”, escreve Arendt, “cada ato é a execução de uma sentença de morte que a Natureza ou a História já pronunciou”.⁷⁹

É a novidade totalitária, agora sob o aspecto do anti-semitismo. Aos ataques religiosos, havia uma saída, a conversão. O Tribunal do Santo Ofício tratava do abandono da fé judaica, não do extermínio ideológico de cristãos-novos. À discriminação laica-política, de base nacional, no século XIX, também havia uma saída, a assimilação. Exigia-se o abandono da particularidade religiosa e cultural em favor da integração na substância nacional.⁸⁰ O anti-semitismo ideológico de Hitler é inevitável e inescapável. Quando se leva a sério o conceito de “sangue”, nenhuma concessão será feita à identidade escolhida pela pessoa. A conversão, a assimilação, o auto-ódio: nenhum esforço individual, por mais sincero que seja, removerá o atributo racial. A minha biologia me condena. No conflito entre raças, cabe à natureza determinar se vivo ou se morro.

O criminoso sem crime, o burocrata sem responsabilidade e sem consciência, e o inimigo objetivo são facetas da morte do indivíduo proclamada pelo totalitarismo. O aspecto fundamental

⁷⁷ OT, p. 476.

⁷⁸ OT, p. 475.

⁷⁹ OT, p. 519.

⁸⁰ R. Wolin, em seu “Filhos de Heidegger”, trata do desenlace surpreendente do anti-semitismo na Alemanha, país que havia concedido direitos políticos aos judeus no século XIX, e que apoiou o anti-semitismo ideológico de Hitler décadas depois. O autor lembra que o processo de assimilação foi abraçado com mais entusiasmo pelos judeus, inclusive pelos antepassados de Arendt, do que pelos alemães. Após a abertura dos guetos, houve mais um “monólogo judaico”, do que um diálogo – e muitos dos judeus assimilacionistas não se deram conta da precariedade de sua nova situação. WOLIN, R. *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra, 2003. cap. 2 e 3.

desta morte é que todos, ou melhor, *cada indivíduo* não conta mais como uma vida autônoma, dotada de um *self* e de um corpo reconhecível. É assim que o colorido e a variedade do mundo humano, os espaços limitados e autônomos que compõem a riqueza da vida, tanto na perspectiva individual como na perspectiva grupal, são incorporados, readaptados e, quando preciso, destruídos pelo organismo Total. A instrumentalidade é radical porque alia Natureza e História, necessidade biológica e fatalismo temporal, num processo unidirecional de produção supostamente científica. Temos a força da natureza, sobre a qual não podemos deliberar, e a violência da produção, manipulada apenas pela vontade do artífice. A ideologia global reúne o que há de mais compulsivo e destruidor na sua concepção de mundo.

Então, uma das lições do episódio totalitário: não é possível desvincular liberdade e indivíduo. Todo radicalismo ideológico nos chantageia com o vocabulário da liberdade, mas é uma liberdade que ainda não temos, que deve ser produzida, cuja planta baixa e instrumentos de execução estão à disposição apenas dos ideólogos e de seus artesãos. Se perguntarmos a eles por que devemos segui-los, eles nos dirão que estão apenas atendendo às solicitações da natureza e do destino humano.⁸¹

Quando os indivíduos foram transformados em espécimes da Espécie, podemos falar apenas na liberdade da Espécie. Mas, então, se falarmos na liberdade da Espécie Humana, nos resta o desafio de distingui-la da liberdade das Gramíneas, dos Abutres e das Moscas Varejeiras. O indivíduo e a liberdade não brotam da natureza. Não somos múltiplas repetições de um mesmo modelo. A história e a liberdade só fazem sentido se abirmos espaço para a singularidade do indivíduo e para a contingência existencial. Nada disso há no *continuum* homogêneo da natureza. Este é o perigo de pensarmos a condição humana como uma determinação muda, ancorada na necessidade natural:

A 'natureza' do homem só é 'humana' na medida em que dá ao homem a possibilidade de tornar-se algo eminentemente não-natural, isto é, um homem.⁸²

E “tornar-se algo eminentemente não-natural” não é um processo naturalmente garantido. A liberdade não é assegurada pelo corpo, não é uma conclusão necessária de postulados racionais unívocos. Como escreveu Hegel, “Só mediante o pôr a vida em risco, a liberdade se comprova”.⁸³ O pensamento tem a sua parte, mas desde que esteja vinculado à concretude histórica, desde que seja acompanhado de ação. A absoluta naturalização da história, pretendida pela manipulação totalitária da natureza humana, foi uma prova de que “o poder do homem é tão grande que ele realmente pode

⁸¹ “The morbidly stupid element is totalitarian’s saving grace. It is a mentality that is so dumb as to say that extreme and fanatical means and measures must be used with complete mobilization to achieve an end that is, in any case, historically inevitable. What could be more absurd than that?” HITCHENS, C. *Reflexions on Antisemitism*. In: BERKOWITZ, R.; KATZ, J.; KEENAN, T. *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*. New York: Fordham University Press, 2010 p. 25.

⁸² *OT*, p. 506.

⁸³ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad.: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008. p 187.

vir a ser o que o homem desejar”.⁸⁴ Em outras palavras: a liberdade do homem é tamanha que ele pode vir a negá-la absolutamente.

As três mortes do indivíduo

O domínio total é testado e aplicado, na forma mais radical, nos campos de extermínio. Ele obedece a três estágios, três mortes da individualidade. Primeiro, a *morte jurídica*. A pessoa é removida do abrigo da lei, destituída de direitos, privada de sua nacionalidade e de todos os registros que a inscrevem no âmbito concreto da legalidade comunitária. Suas propriedades são confiscadas, seus diplomas e certidões são invalidados. No campo totalitário, ela não cumprirá nenhuma pena legal, relativa a algum ato ou transgressão concreta, mas, ao contrário, ela habitará um não-espaço, um terreno onde não há possibilidade de ação. Qualquer pessoa pode ser removida subitamente do espaço legal, o que significa a anulação prévia da legalidade. Se posso perder meus direitos através de um decreto imediato do Líder, então não faz mais sentido falar em direitos. Quando perco o substrato legal onde meu nome está inscrito, perco o meu nome. A morte jurídica é a morte do nome particular.

O segundo passo para o domínio total é “matar a pessoal moral do homem”⁸⁵, a *morte moral*. As condições dos campos impedem a resistência moral do indivíduo. A exemplaridade pessoal, o significado do martírio, a rebelião espontânea ou organizada, os dilemas da consciência – nada disso consta no repertório de atitudes possíveis nos confins de *Dachau* e *Buchenwald*. O “esquecimento sistemático” só pode ser exercido numa comunidade onde os homens deixaram de lembrar, de contar, de inspirar, de agir. Onde deixaram, em suma, de ser homens. “A dor e a recordação são proibidas”, pois os nomes assassinados pelos campos nunca existiram, e aqueles que podem testemunhar o extermínio serão exterminados a seguir. O martírio não pode servir como exemplo aos cadáveres-vivos, e carece dos elementos básicos para a sua relevância, como o relato escrito e falado, e a repercussão na arena pública. O totalitarismo rompe com a dignidade da morte, mesmo da morte do inimigo, preservada pelos historiadores tradicionais. Nessas condições, qual sentido de se falar em “morte”?

Os campos de concentração, tornando anônima a própria morte e tornando impossível saber se um prisioneiro está vivo ou morto, roubaram da morte o significado de desfecho de uma vida realizada. Em certo sentido, roubaram a própria morte do indivíduo, provando que, doravante, nada – nem a morte – lhe pertencia e que ele não pertencia a ninguém. A morte apenas selava o fato de que ele jamais havia existido.⁸⁶

⁸⁴ *OT*, p. 507.

⁸⁵ *OT*, p. 502.

⁸⁶ *OT*, p. 503.

A destruição do sentido familiar destrói também a imagem ocidental de Antígona, como no caso da esposa russa que pediu divórcio quando o marido foi preso; para salvar os filhos, ela estava disposta a expulsar o marido caso ele retornasse ao lar. Que tipo de dilema moral é o da mãe grega a quem os nazistas deixaram que escolhesse um dos três filhos para ser morto? Não há o que fazer contra o destino inexorável imposto pelos campos: “A alternativa já não é entre o bem e o mal, mas entre matar e matar”. A inoperância da consciência e a impossibilidade da ação são levadas ao extremo pela “cumplicidade conscientemente organizada de todos os homens nos crimes dos regimes totalitários”. Inclusive a cumplicidade das vítimas: sabemos que, nos campos administrados pela SS, os internos eram responsáveis pelo gerenciamento da morte de seus parentes, dos amigos, dos estranhos com quem partilhavam a mesma condenação. Aos futuros mortos, era exigido que fossem também assassinos de seus pares.⁸⁷

Depois que a personalidade é destituída de seus direitos e de sua consciência, ela deve ser destituída do que restou dela. O terceiro estágio da morte individual é o apagamento da personalidade. A *morte da singularidade*. O assassinato da singularidade começa pelo que a personalidade tem de mais aparente: o corpo. Os seres humanos amontoados num “vagão de gado”, transportados como mercadoria - o “material humano” destinado às fábricas da morte, onde são descarregados, submetidos aos primeiros processos de choque, à raspagem dos cabelos, à troca das roupas individuais pelos uniformes “grotescos”, e às torturas impensáveis a que são submetidos, torturas cujo propósito não é a confissão, nem mesmo a morte rápida, mas a manipulação do corpo com vistas à destruição da singularidade e da honra pessoal. O “verdadeiro horror”, segundo Arendt, começa não nos campos administrados pela SA, em que a tortura era deixada a cargo dos “elementos anormais”, que agiam sob os princípios humanamente inteligíveis do sadismo e da perversão. O “verdadeiro horror” começa com a administração da SS, em que “a antiga bestialidade espontânea cedeu lugar à destruição absolutamente fria e sistemática dos corpos humanos, calculada para aniquilar a dignidade humana”.⁸⁸

Agora, os operadores da máquina da morte não têm “paixões pessoais”, e os cientistas do extermínio estão preocupados não apenas em aumentar a eficácia das fábricas, mas em acelerar a morte e, com isso, atenuar a agonia dos cadáveres-vivos. A animalização dos homens está concluída. Sem nomes, sem consciência, sem traços distintivos; desprovidos de sua história própria, de sua personalidade inconfundível, de sua vontade e de seu destino particulares, os homens individuais são tratados como materiais da mesma matéria, como unidades orgânicas desprovidas de alma (de ânimo), unidades que podem ser mescladas entre si numa massa disforme manipulada pelos técnicos do crime. Os “cães de Pavlov”⁸⁹ estão completamente dominados. Domínio completo equivale a determinação completa.

⁸⁷ Para esses relatos e trechos, *idem*.

⁸⁸ *OT*, p. 505.

⁸⁹ *OT*, p. 506.

As “leis da psicologia de massa” que tentam explicar a incapacidade de reação das vítimas partem do pressuposto equivocado. Quando falamos numa “psique” das massas, numa alma coletiva, assumimos de antemão a destruição da individualidade. A pergunta “por que não reagiram?” pode ser respondida da maneira mais singela: porque já não havia mais indivíduos para reagir. À aniquilação burocrática da responsabilidade pessoal, segue-se a morte da espontaneidade individual. É o fim da liberdade entendida como a capacidade dos homens de se moverem, ao menos em parte, de modo indeterminado e imprevisível. O ineditismo totalitário é que a morte do indivíduo precede a morte do corpo e a morte do corpo não possui mais significado algum. O domínio absoluto do totalitarismo resulta nas terríveis “procissões de seres humanos que vão para a morte como fantoches”.⁹⁰

A morte do indivíduo completa o repertório de acontecimentos totalitários que, como escreveu Arendt, romperam o fio da tradição. Nosso depósito de explicações, das sugestões mais ingênuas às elucubrações mais sofisticadas, quebrou ao se chocar com a natureza insondável dos movimentos totais. O totalitarismo, ao fim, foi capaz de dispensar os motivos econômicos, a tentação pelo poder, o interesse militar e a paixão pessoal, porque todos estes princípios de ação dependem de indivíduos ou grupos humanos portadores de intenções, dependem de corpos ainda dotados de vontade, e a sociedade totalitária já não admite pessoas (corpos e vontades) autônomas. Ela dispensa “qualquer tipo de auxílio humano”, e ainda podemos perguntar o quanto há de humano na vontade do Líder, cuja validade e inspiração são buscadas no âmbito trans-humano, infalível, da prescrição ideológica. A História fala através do Líder e as leis da natureza se confundem com os seus decretos. O quanto há de humano nisso?

O totalitarismo é o princípio da filosofia de Arendt. A contingência brutal do acontecimento, que desafiou as mentes mais profundas e nutriu-se do que existe de mais estreito nos sistemas unilaterais da cognição humana, só pode ser constatada *ex post facto*. A reflexão retrospectiva é uma conciliação com a efetividade, como sugeria Hegel? Não inteiramente, neste caso. Arendt dissecou o totalitarismo e afirmou ao final a impossibilidade da compreensão acabada. Mas restou o suficiente para se iniciar uma nova filosofia política, que delineará as condições humanas imersas numa história contingente, repleta de promessas e ameaças. Arendt repensará o lugar da existência na filosofia e o lugar dos indivíduos na política. Repensará o significado e as implicações da liberdade na história, e fará isso com a intensidade de quem sabe que a liberdade é tanto algo a ser garantido como algo a ser perdido. Contrariando os apologistas da história racionalmente produzida e da humanidade cientificamente organizada, a filosofia de Arendt nos contará uma lição elementar: a lição de que *a liberdade não é um fim, mas um começo*.

⁹⁰ OT, p. 507. Se, por um lado, Arendt condenará a atuação passiva de instituições judaicas (das pessoas responsáveis por elas), como os diretores dos *Judenräte*, que, basicamente movidos pela ingenuidade, pelo auto-engano e pela impossibilidade de deduzir o massacre posterior, cooperaram com os nazistas no manejo das populações confinadas e deportadas, ela isentará os internos do campo da fácil condenação sugerida por aqueles que perguntaram, como o promotor israelense Gideon Hausner, por que se deixaram levar para a morte. O julgamento de Arendt é que, depois submetidos às condições do campo e à destruição da individualidade promovida pela SS, a insurreição era inviável.

Parte II

Problemas teóricos, perplexidades políticas

2.1 Problemas da Unidade

And the Lord said, "If, as one people with one language for all, this is how they have begun to act, then nothing that they conspire to do will be out of their reach. Let us, then, go down and confound their speech there, so that they shall not understand one another's speech". (Gn., 11:6)

Origens do Totalitarismo, publicado em 1951, apresenta os elementos históricos – os eventos no terreno da *ação* – que se cristalizaram no totalitarismo. O anti-semitismo, o racismo, o imperialismo, o nacionalismo tribal, os movimentos pan-continentais eram correntes subterrâneas que emergiram, sob uma intrincada rede de circunstâncias, e também sob o aspecto do não-condicionado, na forma dos movimentos políticos totais na Alemanha e na Rússia. Essas relações entre o fenômeno e suas tendências progressas só podem ser estabelecidas retrospectivamente, sem recurso à noção de causalidade histórica, negadora da liberdade da ação. O julgador político e o historiador devem evitar a tentação de se apresentarem como “profetas virados de costas”. Em *OT*, Arendt não discute ideias ilustradas com exemplos; discute eventos iluminados por ideias. Os elementos totalitários eram resultantes do curso fragmentado da ação – eram elementos históricos.

Mas havia uma exceção. Arendt sabia que, apesar de defender a proximidade dos totalitarismos hitlerista e stalinista, *OT* tratava mais do nazismo, vivido e estudado com mais intensidade pela autora. Nos anos seguintes à publicação, Arendt decidiu preencher a lacuna, e se voltou a um elemento originário do stalinismo. Um elemento intelectual, inspirador dos acontecimentos políticos na Pátria Mãe: o marxismo. Com projeto financiado pela Fundação Guggenheim, inicialmente chamado de “Elementos totalitários do marxismo”, Arendt se debruçou sobre os componentes intelectuais da ideologia totalitária da vertente comunista. Nesta pesquisa, a autora, pela força de suas conclusões, teve de admitir que, apesar da tradição filosófica ser incapaz de antecipar o totalitarismo, algumas de suas ideias centrais podiam ser correlacionadas com concepções anti-políticas e, no extremo, proto-totalitárias. Mesmo que evitasse a condenação com base na relação causa-efeito proposta pelos historiadores das ideias, Arendt reconheceu a força de ideias, nascidas no interior da tradição, e potencialmente corruptoras da experiência política. Estas ideias podiam ser retraçadas a Marx, cujo pensamento, por sua vez, não podia ser entendido sem os conceitos e o método geral de intelecção apropriados desta tradição. No projeto ao estudo, Arendt escreve sobre,

...the only [totalitarian] element which has behind it a respectable tradition and whose critical discussion requires a criticism of some of the chief tenets of Western political philosophy – Marxism⁹¹

⁹¹ Trecho do projeto submetido à Fundação Guggenheim, citado por YOUNG-BRUHEL, E, *op. cit.*, p. 276. Ainda, em carta a Kurt Blumenfeld, Arendt escreve: “I set out to write a little study of Marx, but, but – as soon as one grasps Marx one realizes that one cannot deal with him without taking into account the whole tradition of political philosophy”, *Ibid.*, p. 279

Este estudo, iniciado por Arendt em 1952, levará a autora às questões filosóficas que se entrelaçam com as questões políticas expostas em *OT*. Desses anos de pesquisa, o livro exclusivamente sobre Marx não será publicado, mas três obras centrais ao pensamento político contemporâneo virão a público entre 58 e 62: *The Human Condition*, *Between Past and Future* e *On Revolution*.⁹² Pela investigação da filosofia política tradicional, Arendt sedimentou a sua filosofia política – uma *nova filosofia política*.

O problema da filosofia política começa pela conjunção acrítica das duas palavras, *filosofia* e *política*. A política é tomada como um objeto de tratamento filosófico, e nisso devemos restringir “tratamento filosófico” a um modo bastante específico de investigação. A filosofia incorpora a política, projetando seus modos próprios e excluindo, tanto quanto possível, elementos e cláusulas políticas. *Grosso modo*, o pensamento político é transformado em metafísica política – a busca pelos contornos fundamentais, a-históricos e racionalmente cognoscíveis do objeto que definimos como *política*.

Antes de prosseguir, algumas palavras sobre a filosofia tradicional e seu método, que tentarei caracterizar. Não iremos longe com o vago “amigo da sabedoria” ou “amor à sabedoria”: a filosofia grega nasce com o propósito de distinguir o verdadeiro do falso, no plano epistemológico, e o certo do errado, no plano moral. Esta distinção não poderia depender das opiniões pessoais, nem das variações empíricas, em que sobressaiam a relatividade e a concorrência; afinal, e esta é uma das primeiras descobertas filosóficas, para um mesmo objeto, duas proposições conflituosas não podem ser simultaneamente verdadeiras. A exclusividade da enunciação verdadeira e o caráter absoluto do julgamento moral proíbem a vinculação filosófica com o testemunho dos sentidos (pois o mundo percebido varia conforme a posição do espectador no tempo e no espaço) e com a decisão particular sobre a correção da ação (pois há muitas opiniões, muitas das quais mutuamente excludentes).

A filosofia não trata do acidental, trata do necessário. A necessidade lógica da enunciação substancial, que dá o conteúdo permanente sob o qual os filósofos podem erigir seus sistemas conclusivos, fornece o padrão do discurso filosófico em geral. As duas regras fundamentais da linguagem, o princípio de não-contradição e a exclusão do terceiro termo, tornam-se as regras do conhecimento filosófico seguro: amparado no princípio monístico indisputável, os filósofos extrairão as conseqüências e as conclusões que se seguem da sentença (do axioma) fundamental, auto-evidente. A semelhança com a geometria euclidiana não é coincidência: do teorema basilar seguem-se novos teoremas, extraídos pela força das relações dedutíveis umas das outras. Como as relações numéricas, remetidas à unidade fundamental (o “1”) da qual se desdobram unidades complementares, relacionadas em operações invariáveis, os princípios e conclusões filosóficas devem estabelecer, entre si, relações de necessidade, irrefutáveis por qualquer ser racional em boas condições mentais.

⁹² Idem. Embora o estudo sobre Marx não tenha sido concluído, Arendt, como resultado, proferiu uma conferência intitulada *Karl Marx and The Great Tradition* em Princeton, 1953. Outras partes da pesquisa preliminar apareceram nos periódicos *Partisan Review* (57) e *Review of Politics* (58). O amadurecimento da pesquisa aparecerá, num escopo mais amplo, nas três obras citadas acima.

A unidade dos homens é pressuposta (e, simultaneamente, demonstrada) pela concordância unívoca da razão, entendida como o órgão humano que dá acesso a leis e axiomas *a priori*. Sejam quem forem, vivam onde e quando viverem, os homens terão de concordar sobre determinados objetos, e estes serão os objetos da filosofia. Concordar não é a palavra - aceitar, os homens terão de aceitar os objetos dados racionalmente pela inspeção prometida pela filosofia. Para a filosofia, neste ponto, não faz diferença falar em homens ou em Homem, pois a razão é uma e a mesma para todo homem capaz de raciocínio. A obediência racional aos limites e às descobertas apresentados intrinsecamente pela própria razão fornecem o standard filosófico unificador do homem com o Homem.

Pode-se objetar que acabei de caracterizar uma filosofia demasiadamente geométrica. Mas é justamente a geometria plana que, por analogia, orienta as primeiras investigações da escola socrática. A abstração, a estabilidade, a unidade e a dedução lógica são requisitos da ciência formal e, por extensão, da primeira filosofia, com sua busca pelo que, no mundo físico, há de racionalmente determinado. A aposta grega é a aposta num padrão cósmico, cognoscível pela razão humana. O universo é um todo especificado em partes constitutivas, cada qual orientada por uma idéia específica – por um propósito intrinsecamente dado pela função que esta parte ocupa na totalidade.

O homem possui um lugar próprio neste desenho universal. A função ou a forma do homem não variam, caprichosamente, de indivíduo para indivíduo, pelo menos não no que há de substancial a ser descoberto sobre o homem. Os homens podem ser altos ou baixos, persas ou gregos, sapateiros ou matemáticos, mas, enquanto homens, eles estão sujeitos a uma mesma forma (ou função), que vem a ser a lei que o cosmos prescreveu para o desenvolvimento específico do homem. Através da realização de sua função própria, previamente estabelecida (ou eternamente estabelecida) e potencialmente inculcada, o homem entra em harmonia com o universo.

Existem instrumentos a essa realização cósmica. Meios assessórios que contribuem, ou pelo menos não atrapalham, o desenvolvimento do homem conforme seus ditames específicos. A ocupação profissional, a saúde do corpo, a relação com os amigos, por exemplo, não preenchem a plenitude potencial do homem, mas contribuem para que ele se torne um espécime bem sucedido. As ações constitutivas da realização última do homem dizem respeito não ao plano econômico ou familiar, mas ao encaminhamento moral. Nesta etapa, as particularidades convergem à universalidade: o sapateiro e o matemático se realizam como homens. Mas, além de instrumentos, existem obstáculos à realização humana no arranjo cósmico. Os obstáculos podem ser acidentais e aleatórios, como um defeito grave de nascença ou uma seca na plantação comunitária, ou impostos pelos indivíduos a si mesmos ou a outros indivíduos. No primeiro caso, por estarem além da deliberação humana, são obstáculos inevitáveis; no segundo, por serem provocados por decisões conscientes, são evitáveis.

Como evitamos esses obstáculos que retardam o desenvolvimento humano? Reconhecendo-os racionalmente. A aposta filosófica no discernimento entre o padrão de conduta correto – consoante

com a função humana designada – e todos os modos de comportamento que se opõem ao padrão correto (os inúmeros equívocos) é garantida pelo acesso racional às prescrições cósmicas. A natureza supostamente desarticulada dos homens particulares é unificada pelo princípio racional, que incide igualmente em todos os homens. A razão, geometricamente definida, não pode assumir cursos de ação opostos; portanto, racionalmente, isto é, independente da posição, da percepção, da opinião, da emoção encarnada pelo homem concreto, haverá, para além dele, o curso de ação correto. Temos, assim, delineada a tese da coincidência entre conhecimento racional e ação moral – ou, simplesmente, entre conhecimento e virtude.

O homem é um ser racional; afirmar isso é dizer que ele é capaz de detectar esse padrão e propósito geral, e também de identificar-se com eles; seus desejos são racionais se aspiram a essa auto identificação e irracionais se a ela se opõem.⁹³

A busca pela liberdade, assim, passa de fenômeno do mundo exterior – por exemplo, a luta para se libertar de uma dominação tirânica, a iniciativa para criar um corpo político, o esforço para retirar uma árvore que bloqueia o caminho – para um “conflito” interior, lógico-racional, em que busco, através do raciocínio, me “libertar” dos equívocos e das dificuldades, que são, ao fundo, equívocos e dificuldades aparentes, devidas a alguma falha no processo de conhecimento, e, tão logo corrigidas pelo raciocínio correto, serão extirpadas como o são os erros incontestes; como quando aprendemos que 10×0 é igual a 0.

Desse modo, “a liberdade é inconcebível sem submissão a esse plano”. A execução do plano cósmico, inteligível para todo e qualquer homem racionalmente apto, garante a “verdadeira autorrealização”. Não somos autorizados a falar em imposição do padrão, porque o padrão é acessível pela racionalidade humana. No máximo, podemos falar em auto-imposição pela necessidade com que o padrão se revela à razão. De acordo com esta apresentação, “ser livre é compreender o universo”, de modo que “toda a desobediência a seus propósitos...deve ser produto e expressão da ignorância”. O “criminoso, o pecador e o tolo” são variações de um mesmo tema – do sujeito incapaz de reconhecer que seus desejos e atos têm, na base, princípios irracionais, pois destoantes da “natureza fixa do universo”.⁹⁴ Neste ponto, a indecisão normalmente relacionada à busca da felicidade, bem como ao exercício da liberdade, é desfeita pela apreensão da norma de ação prescrita ao homem.

Esta liberdade exclusiva, realizada através da finalidade dirigente das demais finalidades (logicamente compatíveis com a primeira), será, seja qual for o seu conteúdo, absoluta, inopinável. A razão não pode sustentar uma afirmação e sua negação ao mesmo tempo. O vínculo entre a forma geral do Homem e a razão dos homens particulares, à parte da circunstância empírica e do desejo individual, se dará pela via *a priori* – de modo que, filosoficamente, a disputa moral seja quase sempre

⁹³ BERLIN, I. A ideia de liberdade, in: *Ideias Políticas na Era Romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. Org.: Henry Hardy, introd.: Joshua L. Cherniss, trad.: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 152.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 152-53

resolvida pela vitória do eu racional, intelectualmente emancipado, sobre o eu particular, aturdido pela urgência da sua situação, pela parcialidade da sua perspectiva. Com e pela razão, o homem particular ascende à condição de Homem em geral, e descobre a ordem pré-estabelecida que fornece “as regras e as estruturas para a vontade, o raciocínio e o juízo humanos”.⁹⁵

Para não ficarmos apenas na avaliação geral dos objetos aqui agrupados sob o título “tradição”, passemos à investigação de autores que definiram o método e o vocabulário desta conjunção problemática entre filosofia e política.

A política como ciência: Platão

Por que foi dito que a Filosofia ocidental é uma série de notas de rodapé a Platão?⁹⁶ Porque os objetos que ocuparam o pensamento de Platão se mantiveram estruturalmente os mesmos ao longo da tradição. Os problemas, e as dificuldades de resolvê-los, persistem. Contra Protágoras e a noção de que os homens são a medida das coisas, e contra Heráclito e a constatação de que o mundo físico, em constante mudança, escapa à apreensão estável solicitada pelo pensamento, Platão buscará o princípio de identidade entre o devir sensível e a unidade permanente da idéia. Deve haver algo por trás da aparente mudança que se mantenha fundamentalmente uno, podendo, portanto, ser conhecido pelo pensamento emancipado da variação sensitiva.

A classificação das entidades reais segundo suas propriedades fundamentais não pode ser arbitrária, isto é, arbitrada pelos homens, como queria Protágoras. As propriedades fundamentais, embora não possam ser atestadas pelos sentidos corporais, existem e podem ser vistas pelos “olhos da mente”. Platão recorre a uma série de analogias para explicar os fundamentos do conhecimento seguro. Não nos interessa se Platão acreditava num “mundo das idéias” ou se recorria à metáfora para elucidar a relação entre os signos mentais representativos e as entidades reais representadas. O “mundo das idéias” fala a favor de idéias inatas, infundidas pela natureza, determinantes das coisas mesmas e, o que mais nos importa aqui, independentes da percepção e da crítica humana. As idéias não são generalizações empíricas abertas a exceções, a recortes alternativos ou, eventualmente, a usos amplos, manipulados pelos usuários da língua. As idéias existem à parte dos homens, e aos homens cabe reconhecê-las racionalmente.

Lembramos da inscrição na entrada da Academia. A analogia do conhecimento filosófico com o conhecimento geométrico ensinará uma outra analogia, esta entre filosofia e arte. Por arte, devemos

⁹⁵ VINCENT, A. *The Nature of Political Theory*. New York: Oxford University Press, 2004, p. 22. Sobre o que chama de “teoria política normativa clássica”, o autor ainda destaca: a prevalência ontológica e moral da comunidade política em relação a outras esferas da vida humana; suposições “fortes” sobre a natureza humana e sobre como tais suposições são preenchidas dentro da comunidade política; uma “ansiedade” com respeito à fração e ao desacordo político, e a preferência pela visão consensual acerca do bem comum. p. 20-22.

⁹⁶ WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality: an essay in cosmology*. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press. 1978. p. 39.

entender arte científica, e não as artes secundárias, não-intelectuais, baseadas na aparência, como a cosmética (imitação da medicina) e a retórica (imitação da política). Aliás, arte e ciência são noções coextensivas. Ambas lidam com as idéias que explicam o funcionamento apropriado dos objetos. O médico não é um improvisador: ele conhece, racionalmente, as causas da saúde e, por oposição, a cura para a doença. Quando falamos em saúde ou doença, não nos referimos ao bom estado de Sócrates, nem à gripe de Aristides, mas à saúde e à doença em geral. As artes científicas, por lidarem com as idéias subjacentes às coisas, possuem uma vantagem sobre a opinião subjetiva, passível de erro. Ninguém coloca em votação o melhor modo de curar um paciente – o médico sabe.

A analogia entre geometria e arte científica se completa da seguinte maneira. Ambas tratam da idéia abstrata, e por abstrata não significa algo remoto, desprovido de realidade. O contrário: a idéia abstrata apresenta a realidade máxima da coisa, a forma definidora dentro da qual a coisa, exclusivamente, pode realizar sua função natural. O círculo abstrato não é uma “idealização”, no sentido corriqueiro, da roda da carroça; a roda da carroça é uma cópia degenerada do círculo abstrato, e, se quisermos saber algo sobre círculos e rodas, devemos reter suas formas fundamentais, intelectualmente percebidas, pois o círculo imperfeito é apenas um exemplo de si mesmo. Platão, no *Político*, compara a ciência (ou a arte) política com outras artes: o pastoreio (266a), o atletismo (294e), a medicina (295c), a navegação (297a), a tecedura (297b). A analogia favorecida é com o pastoreio, de modo que, pela comparação dos animais entre si,

...se revelaria a arte de pastorear homens, e assim poderíamos descobrir o homem político e real, colocando-o como condutor e entregando-lhe, como um direito, as rédeas do Estado por serem homens que possuem a ciência que lhes é necessária.⁹⁷

O treinador, o médico e o marinheiro sabem, em oposição ao resto das pessoas, como formar atletas, como curar doenças e como navegar embarcações. Esqueçamos as conotações inventivas e inovadoras associadas à arte e à ciência mais recentes. Para os gregos, dominar uma arte equivalia a dominar a natureza eterna da coisa; a tornar-se, assim, um especialista, uma autoridade na especialidade. A arte política, por analogia, teria de repousar sob as mesmas cláusulas das ciências particulares – o domínio da idéia e de suas conexões lógicas, a precisão e a aplicação segura do conhecimento –, mas agora ampliada à condição de ciência da cidade; a ciência mais ampla e mais importante.

O governo da cidade depende de uma ciência, “E não de qualquer ciência; mas de uma ciência crítica e diretiva, mais do que qualquer outra”.⁹⁸ A ciência deve ser crítica e diretiva: poderá banir os cidadãos degenerados e reformar, com base no conhecimento *a priori*, as leis e os procedimentos

⁹⁷ PLATÃO. *Político*. In: *Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. 266e.

⁹⁸ *Ibid.*, 292b.

políticos atuais.⁹⁹ Não há nenhum tipo de imposição nisso, porque o governante (o cientista) sabe o que é próprio ao desenvolvimento dos homens e da cidade, e o sabe pela exatidão do conhecimento racional, liberado das variações materiais, porque “...as realidades incorpóreas, que são as maiores e mais belas, revelam-se apenas à razão e somente a ela, e é a tais realidades que se refere nossa discussão agora.”¹⁰⁰

Os procedimentos políticos vigentes nas cidades gregas, como a deliberação pública, o rodízio de cargos, a reunião de colegiados, são postos em questão, pois o que conta é a autoridade do filósofo-rei que conhece os caminhos próprios aos cidadãos:

E não será verdade que os chefes sensatos podem fazer tudo, sem risco de erro, desde que observem esta única e grande regra: distribuir em todas as ocasiões, entre todos os cidadãos, uma justiça perfeita, penetrada de razão e ciência, conseguindo não somente preservá-la, mas também, na medida do possível, torná-la melhor?¹⁰¹

O discernimento racional, Platão nos alerta, é para poucos. Assim como a maioria das pessoas não é composta de médicos, nem de treinadores, nem de navegadores, poucos serão os filósofos e os cientistas políticos - a esta altura, unificados no mesmo sujeito.¹⁰² A exclusão dos cidadãos da política é justificada cientificamente: o verdadeiro governante não apenas imporá fins e normas legítimas, boas para todos, como também libertará os homens errantes de sua irracionalidade, fazendo-os cumprir aquilo que, embora não seja percebido por eles, é bom para eles. Após a revelação racional do que fará da cidade uma “obra que seja perfeitamente uma por suas propriedades e estruturas”¹⁰³, os homens que insistirem no erro, revelando-se prisioneiros de sua irracionalidade, serão enquadrados conforme a sua condição: “Aqueles que permanecem na ignorância e abjeção, ela [a ciência] submeterá ao jugo da escravidão.”¹⁰⁴

Frente à ciência diretiva de Platão, ainda nos resta uma liberdade: a liberdade de errar e pagar pelo erro. Quem objetar que Platão está apenas descrevendo uma teoria orientadora da ação política, e que ele seria um mau teórico se descrevesse, como parâmetro, uma cidade caótica, terá de levar em conta as seguintes considerações. A teoria de Platão, a busca pela essência da política, não se detém naqueles elementos bastante gerais, obtidos pela indução empírica ou pela observação histórica, que definem, largamente, a cidade como cidade; tampouco se ocupa daqueles aspectos que

⁹⁹ “Nossa política, a política verdadeiramente conforme à natureza, jamais consentiria em constituir uma cidade formada de bons e maus...Reservaria...a si o governo e a direção, assim como faz o tecedor com relação aos cardadores e a todos os demais auxiliares que preparam os materiais que ele urdirá, mantendo-se constantemente junto deles para governar e dirigir todos os seus movimentos, e determinando a cada um as obrigações que julga necessárias ao seu próprio trabalho de tecedura”, *op. cit.*, 308d-e.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 286^a.

¹⁰¹ *Ibid.*, 297b.

¹⁰² “Que a massa, qualquer que seja, jamais se apropriará perfeitamente de uma tal ciência de sorte a se tornar capaz de administrar com inteligência uma cidade e que, ao contrário, é a um pequeno número, a algumas unidades, a uma só, que é necessário pedir esta única constituição verdadeira” (297c). É daí que Arendt escreve sobre “a identificação platônica do conhecimento com comando e governo, e da ação com obediência e execução”. Arendt, *CH*, p. 280.

¹⁰³ PLATÃO. Político. In: *Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. 308c.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 309^a.

os homens sociais supostamente aceitam, ou devem aceitar, para que a cidade possa subsistir. Platão não trata da suposição de que há uma sensibilidade que unifica os corações humanos, ou que os homens, apesar de seus conflitos de interesses, ao fim concordam com regras civilizatórias, como a repulsa à violência injustificada, o respeito pela propriedade alheia, a solidariedade em situações extremas etc. (Proposições, de todo modo, duvidosas após as experiências políticas do século passado).

Platão não busca um fundo comum, mas o tecido perfeito da cidade. O padrão político-filosófico buscado por Platão considera o Homem um ente externamente definível, cuja função própria (*eidōs*) é racionalmente dada, o que condenada, de antemão, todas as propostas destoantes à ilegitimidade.¹⁰⁵ Assumindo que qualquer resultado inferior ao conhecimento absoluto dos propósitos internos equivaleria à relatividade, à não-inteligibilidade e, com isso, à impossibilidade de reflexão sobre a política, a escola platônica apostou que os assuntos humanos seriam, ao fundo, objetos epistêmicos:

Enquanto se valerem da ciência e da justiça, a fim de conservá-la, tornando-a a melhor possível, e por semelhantes termos definida, uma constituição deve ser, para nós, **a única constituição correta**.¹⁰⁶ (grifo do autor)

A ciência platônica, aplicada à diversidade da *pólis*, se torna a ciência dominante, “que dirige a todas [ciências]”, “que une todas as coisas num tecido perfeito”, e que se permite reger a educação, o ócio, e até mesmo a procriação.¹⁰⁷ A pretensão de obter as regras definitivas da conduta humana, fundamentará as reivindicações rígidas formuladas por filósofos morais continuadores da tradição inaugurada por Platão. A identificação do agir com o produzir, com o produzir epistemologicamente amparado, foi proclamada.¹⁰⁸ A demonstração do propósito moral humano, único e convergente, concretizável na cidade racionalmente ordenada, acabará por borrar conflitos inerentes à condição humana, como os conflitos entre...

the urge to break away, and the need to belong; between the desire for self-expression, and the yearning for self-surrender; between the quest for freedom, and the longing for redemption; between the instinct of adventure, and the hope for tranquility and security; between the impulse to display power and vitality, and the love of justice and the wish for certainty; between hubris, and the sense of sin.¹⁰⁹

¹⁰⁵ Arendt escreve, em *CH*, sobre o modelo político platônico, em que “todos ‘agiriam’, na verdade, como um só homem, inclusive sem ter a possibilidade de dissensão interna, e muito menos luta de caráter partidário...”, p. 279.

¹⁰⁶ PLATÃO. Político. In: *Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. 293e.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 305e, 310d. PLATÃO. *A República*. Org.: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012. 468c.

¹⁰⁸ “...Platão, o primeiro a desenhar uma planta para a construção de corpos políticos, inspirou todas as utopias posteriores... [Essas utopias] serviram como veículo dos mais eficazes para conservar e desenvolver uma tradição de pensamento político na qual o conceito de ação era, consciente ou inconscientemente, interpretado em termos de produção e fabricação”. Arendt, *CH*, p. 283-84.

¹⁰⁹ TALMON, J. L. *The Unique and the Universal: some historical reflections*. New York: George Braziller, 1965, p. 19.

Estes conflitos, na maioria das vezes incomensuráveis entre si, só podem ser reconhecidos pelo homem que descobre os dilemas existenciais constitutivos da nossa experiência. Tais dilemas, quando muito, podem ser imperfeitamente acomodados e temporariamente conciliados, tanto na vida pessoal, como no encontro social e político entre muitas vidas. O favorecimento a apenas um dos lados da condição existencial – a necessidade de ordem, a racionalidade convergente, a aceitação do bem comum, a renúncia do individual em favor do coletivo –, supostamente obtido pela prevalência do princípio racional sobre os desvios irracionais, estabelece o cenário para uma teoria unilateral. A identificação entre conhecimento e virtude, entre liberdade e necessidade racional, entre autorrealização e realização coletiva, suposta no intento platônico, constitui as bases para um modo de conceber e, ao mesmo tempo, adulterar a política.

Platão pode ser criticado por certos aspectos de sua filosofia, mas não por ser um pensador sem abrangência e profundidade intelectual. Ele reconhece a dificuldade de obter ao que aspira e, freqüentemente, coloca o ponto final nos seus diálogos sem, contudo, chegar aos resultados rigorosos que o levaram a escrever.¹¹⁰ Mas a aposta platônica por uma cientificidade política foi feita. E a tradição que seguiu Platão não a esqueceu.

O fim natural: Aristóteles

Aristóteles não é mero continuador de Platão. Sua *Política* dedicará passagens para refutar as teses unitaristas da política platônica. “The state, as I was saying, is a plurality”.¹¹¹ O filósofo grego responderá a Platão articulando filosofia e senso comum em conclusões elementares: se a cidade é formada por uma diversidade de homens e por uma diversidade de associações, exigir que ela se torne uma implicaria destruir o conteúdo que a anima. A cidade não é uma unidade, mas uma associação. Adiante, cogitar que a propriedade seja totalmente compartilhada, e que os filhos de um sejam tratados como filhos de todos, equivale a cogitar o desaparecimento do indivíduo e de suas relações particulares. Se o que é meu é de todos, a responsabilidade se dilui a ponto de desaparecer. Ainda, não é porque o “bem” é um mesmo signo lingüístico que ele será predicado sempre no mesmo sentido. Há uma relatividade do bem (que é dito de diferentes maneiras), e aos homens caberá encontrar não a forma eterna do Bem em geral, mas o bem alcançável pelos homens.

¹¹⁰ No *Político*, por exemplo, Platão, em determinado momento, pergunta: “E não é, porventura, impossível, ao que permanece sempre absoluto, adaptar-se ao que nunca é absoluto?” (294c). A conclusão do diálogo, em que o Estrangeiro sugere a Sócrates que o governante deve ter uma mescla dos “caracteres humanos de energia e moderação”, além de um esboço da teoria de Aristóteles sobre as virtudes, é uma concessão ao senso comum; as cláusulas e solicitações de cientificidade política, feitas ao longo do diálogo, pouco têm a ver com o reconhecimento, bastante trivial e realista, de que um governante deve ser enérgico para tomar decisões e defender a cidade, pois os enérgicos “quando se trata de agir possuem mais espontaneidade que ninguém”, enquanto que “As pessoas de temperamento moderado são, com efeito, circunspectas, justas, pouco propensas a se aventurarem, mas falta a elas a agudeza e essa espontaneidade que é própria à ação”. (311^a)

¹¹¹ Aristóteles, Pol.II.51263b36.

Ao contrário de Platão, Aristóteles alerta que objetos distintos pedem métodos de conhecimento distintos. A ética tem um déficit de cientificidade¹¹²; seus objetos não são “fixos”, são ontologicamente variáveis e imersos no mundo da mudança. Aristóteles distingue os objetos epistêmicos dos objetos práticos.¹¹³ E entre os últimos, os objetos práticos, o filósofo anuncia a distinção entre *práxis* e *poiêsis*, entre a ação e a produção.¹¹⁴ Com isso, Aristóteles responde a Platão, que tentou pensar a política nos termos da produção. E, ao mesmo tempo, Aristóteles lança um problema a seus leitores, a seus comentadores e a Hannah Arendt, que, séculos mais tarde, retomou a distinção para perguntar: qual é mesmo a diferença entre ação e produção?

Apesar do anúncio, Aristóteles parece não explicitar suficientemente a distinção. Ele intui quase todas as dificuldades do pensamento sobre a ação. Filosofia prática não pode ser geométrica, porque lida com objetos empíricos. O jovem pode ser um excelente matemático ou um excelente gramático, mas os prudentes costumam ser mais velhos. O sucesso na ação não se resume ao raciocínio formal ou à habilidade lingüística. A experiência, o hábito nas boas ações, a capacidade de perceber as circunstâncias são o que fazem o homem prudente. Existem casos de homens que conseguem definir o conteúdo das virtudes, mas, ainda assim, não conseguem agir com virtude – o fenômeno da *akrasia*, da fraqueza de vontade. A teoria das virtudes não é uma demonstração de axiomas auto-evidentes, extraídos da razão e relacionados logicamente entre si; é um compilado das virtudes reconhecidas pela audiência ética de Aristóteles e, mesmo que o filósofo consiga situá-las, teoricamente, na oposição aos extremos viciosos, ele sabe que a passagem do conceito à ação (do reconhecimento lingüístico e intelectual da “coragem” para a ação propriamente corajosa) não é uma operação simples, uma produção determinada, unilateralmente, pela mente conhecedora.

[T]hey [os objetos da ética] do not fall under any art or set of precepts, but the agents themselves must in each case consider what is appropriate to the occasion.¹¹⁵

Mesmo que a moderação e a coerência sejam marcas da filosofia aristotélica, sua teoria ética tem dificuldades para conciliar as cláusulas acima, que sugerem uma ética não-científica, em que a ação extrapola a reflexão, com outros conteúdos e métodos que aparecem em seus escritos. Parece que Aristóteles tenta combinar suas intuições sobre a particularidade da ética e da política com a influência do cânone platônico. Arendt observou que “a despeito de suas enfáticas tentativas de distinguir entre ação e fabricação, *práxis* e *poiêsis*”, Aristóteles concebeu “a ação em termos de

¹¹² HÖFFE, O. *Aristóteles*. Artmed: Porto Alegre, 2008, p. 174.

¹¹³ Para a distinção entre objetos “necessários, eternos, imperecíveis”, com os quais lida a *episteme*, e as coisas que podem ser de outra maneira (“things that can be otherwise”) ver, entre outros, o trecho 1139b14 a 1140^a24 dos capítulos 3 e 4, livro VI, *Nicomachean Ethics*.

¹¹⁴ Ver, entre outros, livro VI, cap. 4, *Nicomachean Ethics*.

¹¹⁵ *Nicomachean Ethics*.II.2.1104^a6-7.

fabricação”.¹¹⁶ Ou seja, a despeito de suas enfáticas tentativas, Aristóteles não renunciou ao paradigma platônico da ação racionalmente apreensível e produzível.

Tentarei provar o ponto a partir das dificuldades encontradas na distinção entre *práxis* e *poiêsis*. A dificuldade geral pode ser assim anunciada: a estrutura da ética aristotélica é fortemente teleológica, isto é, voltada à execução do fim que o agente dispõe, de antemão, no início da ação. Esqueçamos por ora se o fim é legítimo, ilegítimo, geral, particular, ideal ou concreto. A estrutura da teleologia é a estrutura da *poiêsis*: o *telos* (fim) de que disponho, mentalmente, no início da ação é o *telos* (fim) em que desembocará a minha ação, assim como o modelo mental do produtor resultará, após o emprego dos meios eficazes, na realização concreta do modelo (a obra) ao fim do processo produtivo. As dificuldades de um são as dificuldades do outro: as contingências e os acidentes podem prejudicar o processo; o processo não é necessário. Mas assumindo-se que os meios e as circunstâncias apropriadas sejam reconhecidos, o agente concretiza na realidade sua intenção, analogamente ao produtor que executa sua obra final. O processo é “necessário por hipótese”.¹¹⁷

Este modelo teleológico, baseado na estrutura do desejo, se verá com dificuldades para explicar o que é o fim-em-si, a *práxis*, que, enquanto ação autossuficiente, voltada a si mesma, interrompe a cadeia meios-e-fins, entregando ao agente o bem que legitima a ação precedente e a ação presente. Mas como posso definir a *práxis*, a ação moral, como o fim em si, se agir no mundo é produzir conseqüências, que, por sua vez, produzem novas conseqüências, raramente esgotáveis? E o caso do homem que constrói uma casa para um amigo – ele agiu bem ou produziu com eficácia?¹¹⁸ Seria a *práxis*, do ponto de vista formal, um tipo de *energeia* (o ato puro, como os gregos supunham o movimento dos astros), enquanto a *poiêsis*, formalmente, seria uma *kinesis* (o movimento através da mudança)¹¹⁹, ou seriam, ambas, hipóteses de um exagero analítico? Outra sugestão, que esqueçamos as noções de fim transitivo e fim intransitivo: Aristóteles não oferece um critério que funcione perfeitamente, e o máximo que podemos estabelecer é que na *práxis* há mais deliberação do que na *poiêsis* – a dificuldade de perceber as circunstâncias da ação virtuosa é maior do que a escolha e o emprego dos meios à produção técnica.¹²⁰

Minha sugestão é mais simples. *Práxis* e *poiêsis* são dificilmente separadas, porque, na análise de Aristóteles, prevalece a noção da *poiêsis*. Vejamos. Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*, fornece as três condições para a boa ação. São elas: que o agente saiba o que está fazendo (a condição do conhecimento), que ele escolha a ação por ela mesma (a condição do valor intrínseco) e que ele aja com firmeza de caráter (a condição da convicção).¹²¹ A primeira condição, a condição do conhecimento, coloca Aristóteles no grupo dos propositores da ação soberana, vinculada à intenção

¹¹⁶ CH, p. 245

¹¹⁷ ZINGANO, M. *Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica*. Revista Analytica, Vol. 1, No. 3, 1996, p. 78.

¹¹⁸ BESNIER, B. *A Distinção entre Práxis e Poiêsis em Aristóteles*. Analytica, vol. 1, n 3, 1996, pp. 162, 163.

¹¹⁹ NATALI, C. *A Base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação*. Analytica. Vol. 1, n 3, 1996, p. 123.

¹²⁰ ZINGANO, M. *Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica*. Revista Analytica, Vol. 1, No. 3, 1996.

¹²¹ *Nicomachean Ethics*. 1105a32.

do agente, intenção, por sua vez, amparada no conhecimento possuído pelo agente. Se, em outras passagens, Aristóteles fala na capacidade perceptiva e circunstancial, habilidade não-científica, aqui ele fala em conhecimento, e conhecimento, no esquema aristotélico, não é o conhecimento intuitivo, nem a capacidade prática de decidir-se na situação, mas o domínio intelectual, a partir das causas formais e finais, das condições que determinam a correção do ato. Para garantir a conexão tradicional entre responsabilidade pelo ato e conhecimento do ato, Aristóteles limpa a contingência do terreno da ação, retira a pluralidade de agentes e juízes externos, ignora a imprevisibilidade das conseqüências, e identifica a ação com o projeto mental prévio à ação – a intenção e o conhecimento racional da validade da intenção. A terceira condição ao ato moral, a condição da convicção (agir com firmeza de caráter), reforça o ponto: por que o agente agiria com relutância, inquietando-se com a dúvida, se ele sabe o que faz, sabe por que faz e sabe que, provavelmente, o fará bem?

Há um problema adicional. O naturalismo aristotélico, baseado nas noções estruturantes de causa final e causa formal, determinantes do propósito natural das entidades, ameaça a autonomia da discussão ética e política, que pressupõem experiências como a liberdade, a reflexão e a criação. Experiências, como diriam os idealistas alemães, espirituais, não naturais. Se, em muitas passagens, Aristóteles afasta das suas teses morais o peso do naturalismo, em outros trechos, centrais à sua obra, ele parece retomar o horizonte naturalista. Em *Nicomachean Ethics* III.3.1112b12-12, lemos: “Nós não deliberamos sobre fins, mas sobre o que contribui para os fins”.¹²²

Com isso, Aristóteles resolve dois problemas: primeiro, ele unifica as teleologias particulares, os bens aparentes e os múltiplos instrumentos numa finalidade, ou num conjunto harmônico de finalidades, unívoco para todos os espécimes humanos, salvando a escolha do relativismo; segundo, ele resolve o problema da circularidade da justificativa à ação, de modo que a pergunta “para quê?” tenha como termo final o bem fixado pela natureza como o melhor, o correto, o desejável por si. Não precisamos decidir se o fim fixado é a vida contemplativa, a atividade de acordo com a excelência racional, ou se admite também os fins morais politicamente exibidos, as virtudes práticas. Importa, apenas, reconhecer que o fim humano, ancorado na noção de função própria (*ergon*) do homem enquanto homem, recebendo a validade diretamente da natureza, é unívoco.¹²³

Aristóteles resolve o problema da relatividade e da circularidade com o fim substancialmente humano. Mas permanece com um problema: por que a racionalidade humana é convocada em todo o percurso ético, menos no momento de decisão sobre o fim-final, sobre a legitimidade e as limitações dos valores que estruturam a ação dos homens?¹²⁴ Isso não seria, novamente, transformar o homem

¹²² Ver também *Nicomachean Ethics*.1111b26-27: “wish relates rather to the end, **choice to what correspondê to the end**” (grifo do autor).

¹²³ As discussões entre comentadores aristotélicos giram em torno do conteúdo e da extensão deste bem comum – se uma ação garante a *eudaimonia* (felicidade), ou se a felicidade depende de ações repetidas ao longo do tempo; se a melhor atividade é a contemplação filosófica ou se a contemplação filosófica admite ao seu lado o exercício das virtudes. Poucas discussões, no entanto, questionam a noção do fim naturalmente fixado, embutido previamente na natureza do homem.

¹²⁴ “...the specifically moral problem of the means-end relationship – whether all means can be justified by ends- is never ever mentioned by Aristotle”. ARENDT, H. *The Jewish Writings*. Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007. P. 61.

individual em instrumento de realização do padrão cósmico (natural), idêntico para toda a espécie, racionalmente apreensível, mas racionalmente inquestionável?¹²⁵ A uma finalidade assim, rigidamente legada aos homens pela natureza, cabe a observação de Hegel sobre a consciência ética, direcionada pelo dever no “reino da eticidade”:

Nela não existe nenhum arbítrio, e também nenhum conflito, nenhuma indecisão, já que foram abandonados o legislar e o examinar das leis; ao contrário a essencialidade ética é para essa consciência algo imediato, inabalável e imune à contradição. Por conseguinte, não se oferece o triste espetáculo de uma colisão da paixão com o dever, e ainda menos o [espetáculo] cômico de uma colisão de dever contra dever.¹²⁶

Se a ênfase aristotélica no hábito, no treinamento nas boas ações, em parte, diminui a solicitação pelo conhecimento epistêmico, ela reforça, por outro lado, a idéia da conduta previamente fixada, fora do alcance da disputa conceitual. Isso é inofensivo quando se defende, com a serenidade de Aristóteles, virtudes como a coragem, a temperança e a justiça, aceitas em geral pelos homens como boas ações; mas, para além do conteúdo, a estrutura ética ancorada no fim homogêneo e rígido, somada à prescrição do hábito, forma um quadro teórico que, nas mãos e na mente do pensador autoritário, pode ameaçar a liberdade. (E, se o pensador aliar-se a um revolucionário francês, até mesmo as virtudes podem assumir um caráter destrutivo).

Em comentários sobre Aristóteles, lemos a respeito da vinculação imediata, não problematizada, entre racionalidade / soberania / virtude / felicidade, coroadas com a aprovação da natureza sobre os fins fixados (pela própria natureza), como se pudéssemos resolver todos os problemas da ação num simples ato de apreensão intelectual – quando apreendo, racionalmente, que esta é a minha natureza legítima, sendo isto o que devo fazer, o que, não por acaso, é idêntico ao que todos os outros seres humanos devem fazer. O escritor conclui o argumento de bom grado, sem desconfiar das implicações do seu modelo:

In the ideal state, however, the system of education, and the whole political system itself, are the expression of my own rational will, since friendship associates me with the rest of the community. I should therefore not regard the system of education as interference, but as part of the system that I rationally choose by identifying my own interest with the common interest. The law is not imposed on citizens in someone else's interest; it prescribes what is required for the common good.¹²⁷

¹²⁵ T. Irwin escreve que, segundo Aristóteles, “nós devemos identificar maior liberdade com maior extensão do meu controle racional sobre as condições da minha vida”. IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. New York : Oxford University Press, 1988, p. 422. Em outro texto, porém, o comentador lança mão de uma entidade suprapessoal, a natureza, como definidora do “meu controle racional sobre as condições da minha vida”: nós devemos fazer “what nature requires”, o que a natureza nos solicita. IRWIN, T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, Vol. 1. New York : Oxford University Press, 2007, p. 145

¹²⁶ HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad.: Paulo Meneses. Petrópolis : Vozes : Bragança Paulista : Editora Universitária São Francisco, 2008, § 465

¹²⁷ IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. New York : Oxford University Press, 1988, p. 422.

Aristóteles apontou para separação entre *práxis* e *poiêsis*, mas parece que não seguiu os caminhos que o levariam a separar a ação externa, em meio à pluralidade e à contingência, inscrita na história, da produção isolada, individual, tecnicamente definida, cujos meios e fins estão justificados, de antemão, pela finalidade fixada. Parece que Aristóteles, numa página, sopra a liberdade para dentro dos seus escritos e, na página seguinte, retoma o ideal da conduta e da política cientificamente estabelecidas pela apreensão privilegiada do filósofo que define o modelo determinante do homem e do cidadão, e assim prescreve que:

Neither we must suppose that anyone of the citizens belongs to himself, for they all belong to the state”, e, “since the whole city has one end,...education should be one and the same for all.¹²⁸

A justiça só pode ser feita ao Aristóteles completo. Se o filósofo grego não nos entrega uma ética unificada, livre de impasses (e talvez seja bom que não o faça), ele possui o mérito de alertar seus leitores para especificidades dos objetos morais e políticos. O aviso contra a unidade política, proposta por Platão, ganha consistência com o anúncio da separação entre *episteme* e *práxis* e o reconhecimento de sabedorias práticas extra-discursivas (ou não plenamente discursivas), como a habilidade *na* ação. A descoberta do problema da vontade (do homem que sabe, mas não consegue fazer) é o início do reconhecimento de temas próprios aos homens encarnados, situados em meio a problemas que, embora possam ser anunciados discursivamente, só podem ser tratados na ação livre, e não reduzidos à intelecção pura. Além disso, a análise da ação em elementos como os meios e o fim, a intenção e as conseqüências, a responsabilidade e a aprovação, contribui para que a ética aristotélica mantenha sua impressionante atualidade.¹²⁹

Mas o valor da obra de Aristóteles, e a cautela que ele reserva a suas formulações éticas, sintetizadas na figura canônica do *prudente*, não podem nos impedir de reconhecer, na sua teoria, estruturas que contribuirão para o problema a que Arendt chama atenção. Elementos aristotélicos, como a teleologia natural e a racionalidade prática, misturados a temas contemporâneos, como a filosofia da história e o desenvolvimento dos sistemas econômicos, aparecerão, por exemplo, em Karl Marx, com toda sua força teórica e seu desastre potencial para a liberdade. Talvez não seja exagero

¹²⁸ P.1337^a21-29

¹²⁹ McDowell propõe uma interpretação bastante atual, e interessante, da ética aristotélica. Para ele, os problemas reportados pelos comentadores sobre a distinção *práxis-poiêsis* são como “tempestades em copo d’água”. O autor ainda escreve que a polêmica em torno do trecho que citei acima, *Nicomachean Ethics*.III.3.1112b12-12, se deve a um problema de tradução. *Práxis*, nesta leitura, são aquelas ações a que conferimos valor, ações que são, para nós, aqui e agora, o que é o bem agir, enquanto que *poiêsis* representa ações assessorias, que antecedem e proporcionam as ações valoradas por si. Para McDowell, a participação da racionalidade na ética não requer a descoberta de um fundamento “metafísico”, validador, mas a simples reflexão interna, como um marinheiro que conserta o barco em meio à viagem. McDowell, J. “Some Issues on Aristotle’s Moral Psychology”, in: McDowell, J. *Mind, Value, and Reality*. Cambridge : Harvard University Press, 1998. Por mais atrativa que seja a leitura, ela parece desconsiderar algumas cláusulas, como notou Irwin, quando escreveu que, para Aristóteles, agir bem não é fazer aquilo a que conferimos valor, mas fazer “o que a natureza requer”. IRWIN, T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, Vol. 1. New York: Oxford University Press, 2007. P 143-45.

dizer que, ao pensar a política com auxílio dos conceitos *action* e *work*, Arendt retomou Aristóteles contra Aristóteles.¹³⁰

Rousseau: a Vontade Geral, Indivisível e Inequívoca

Pensemos numa categoria imprecisa a que damos o nome de “filosofia moderna”. Ela deriva de um período histórico igualmente impreciso, a modernidade, usado ora como uma referência temporal para transformações visíveis, ora como um depósito de tendências de toda sorte. Não exigirei muito da definição de uma filosofia moderna ou de uma modernidade. Basta que reconheçamos a importância que o indivíduo ganha no cenário científico, religioso e político. Descartes trouxe o fundamento da ciência para o raciocínio individual; Lutero transferiu a força da religião das instituições para a consciência pessoal; os movimentos políticos colocaram os indivíduos no lugar dos estamentos medievais e das ordens hierárquicas naturalmente justificadas.

De acordo com esta virada antropológica¹³¹, filósofos contratualistas situaram o indivíduo como agente da liberdade, legitimador da autoridade e fonte da lei. Percebeu-se que havia um erro básico em tratar a lei humana como lei natural: a primeira é uma prescrição do indivíduo, fruto de sua liberdade e de sua reflexão, a um mundo que ele pretende constituir; muitas vezes, expressa um dever regulador, que refreia e contradiz a natureza primitiva do homem, mas se mostra necessário pela observação das cidades caóticas ou, como pretendem os filósofos a-históricos, pelo raciocínio isolado. A lei natural, por outro lado, expressa aquilo que sempre foi, é e continuará sendo, queiramos ou não, e nenhum ato de vontade, nem de liberdade humana será convocado a opinar sobre falhas ou carências da lei natural. Para os contratualistas, falar numa natureza humana é falar num tipo especial de natureza: uma natureza que pode ser contida e transformada.

A validade desta transformação não será procurada em nenhuma natureza cósmica, propositora de uma finalidade comum, mas na natureza elementar do indivíduo. “*Lê-te a ti mesmo*”, é a recomendação de Hobbes.¹³² Ao invés de vincular a liberdade com o reconhecimento racional de um conjunto doutrinário de virtudes, ou de máximas supostamente emuladas pelo homem moral, estes novos pensadores trarão a liberdade para a experiência imediata do indivíduo concreto; a liberdade de movimento e de desejo, isto é, a liberdade que a pessoa tem de definir o seu próprio bem. A hipótese

¹³⁰ Esta hipótese também é defendida por D. Villa: “Arendt argues *against* Aristotle, and not merely against his philosophical prejudices. Her theory of action attempts a radical reconceptualization of action, one that proceeds, in part, through a critique and transformation of Aristotelian *praxis*”. *Heidegger and Arendt: the fate of the political*. New Jersey : Princeton University Press, 1996, p. 4

¹³¹ Paul Johnson escreve sobre o novo status adquirido pelo 55orrespondên neste cenário: “With the decline of clerical power in the eighteenth century, a new kind of mentor emerged to fill the vacuum and capture the ear of society. The secular intellectual might be deist, sceptic or atheist. But he was just as ready as any pontiff or presbyter to tell mankind how to conduct its affairs”. JOHNSON, P. Jean-Jacques Rousseau: ‘An Interesting Madman’. In: *Intellectuals: from Marx and Tolstoy to Sartre and Chomsky*. New York : Harper & Row, 1990, p. 1.

¹³² HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, p. 28.

da liberdade individual absoluta (do movimento plenamente livre) esbarrará em considerações práticas, formuladas pelo raciocínio orientado à busca de bens futuros: a liberdade total poderá equivaler à violência total, ao choque destrutivo dos corpos em sentidos contrários, então, para a segurança do meu próprio movimento, devo renunciar a parte de minha liberdade em favor de um órgão político regulador dos movimentos particulares.

Não me deterei sobre detalhes do contratualismo. O importante é reconhecer que pensadores políticos modernos, como Hobbes e Locke, perceberam que noções e experiências como liberdade e autoridade; desejo e ordem; movimento e segurança, não podem ser identificadas, nem plenamente acomodadas na mesma estrutura lógico-conceitual, como se uma implicasse, sem contradição, a outra. A afirmação absoluta do indivíduo é inviável; então, no extremo, devemos afirmar também a coletividade, como contra-peso. O indivíduo e a sociedade não são instantaneamente unificados. O princípio da determinação individual terá de ser complementado e, portanto, parcialmente negado pelo princípio da ordem social. Este conjunto de pensadores modernos assume que “a liberdade absoluta e a conformidade total”, mutuamente incompatíveis, são,

...no máximo, frouxamente combináveis em algum compromisso instável, com fronteiras incertas entre as duas, deslocadas de novo a cada nova mudança histórica, de acordo com os diferentes temperamentos dos povos, legisladores e condições materiais.¹³³

Rousseau não aceita este resultado. O pensador francês retomará a expectativa de encontrar um conjunto de prescrições ancoradas num absoluto. Agora, com a posição do indivíduo na condição de legislador e legitimador, Rousseau deverá adaptar o argumento. O indivíduo é livre e, como ser espiritual, não apenas mecânico, tem de procurar a liberdade em si mesmo.¹³⁴ Nenhuma autoridade será confiada, a menos que a autoridade seja o próprio indivíduo em busca de sua liberdade absoluta e fundamental. No esquema rousseauiano, liberdade e autoridade se tornam a mesma coisa. O indivíduo só é livre se encontra as prescrições legais acessíveis a ele e a todos os demais indivíduos. A fragmentação da ação em teleologias particulares, proposta por Hobbes, e o equilíbrio entre liberdade econômica (a propriedade privada) e liberdade política (a participação pública), proposto por Locke, são deturpações do conteúdo puro, constitutivo da verdadeira política. A lei, para Rousseau, não é uma restrição da liberdade individual, mas um produto desta liberdade – o produto que confirma esta liberdade. Uma se realiza na outra.

Não devemos procurar a liberdade no exercício da vontade egoísta, mas no reconhecimento emancipador da legalidade ordenadora da Cidade-Estado; um reconhecimento que, por estar livre do conteúdo parcial do desejo isolado, leva o indivíduo ao cerne da política verdadeira, onde participará

¹³³ BERLIN, I., *op. cit.*, p. 179-80.

¹³⁴ ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Vol. II, São Paulo : Editora Nova Cultural Ltda., p. 66

da comunhão com os outros cidadãos, mergulhando no caldo homogêneo da política. Rousseau tenta conciliar o princípio republicano do respeito à lei com o ideal científico de uma liberdade auto-imposta nos termos desta lei. Ele chama esta lei de Vontade Geral, que suplanta o relativismo das vontades particulares, e dá o conteúdo único da política. É assim que um apresentador interpreta a noção rousseauiana de lei:

Tudo se organiza, portanto, em torno da noção de lei. Esta é a expressão da vontade geral. A vontade é geral quando racional, isto é, quando seu próprio objeto é geral, quando estabelece um princípio válido para toda razão. E infalível no sentido preciso em que tem a infalibilidade da razão perante a evidência dos princípios.¹³⁵

A vontade geral não é o somatório das vontades particulares, porque isso seria apenas a expressão provisória de uma variedade de desejos parciais. Não é, tampouco, a verificação estatística da opinião compartilhada pela maioria da população. Este tipo de imprecisão não cabe no desenho da cidade rousseauiana. A vontade geral “se refere somente ao interesse comum”¹³⁶ – e, se é comum, deve emanar, convergentemente, de todos os cidadãos. Não há meio termo: ou é absolutamente comum, ou não é comum. Agora, a pergunta que nos inquieta: como, para Rousseau, conseguiremos chegar ao absolutamente comum? O primeiro passo é anular o que há de particular na vontade, deixar que os múltiplos e variados interesses pessoais neutralizem-se entre si. “Quando...se retiram dessas mesmas vontades [particulares] os mais e os menos que se destroem mutuamente, resta, como soma das diferenças, a vontade geral.”¹³⁷

O indivíduo rousseauiano é uma unidade fragmentada em duas porções. Uma porção responde pelo egoísmo, pelas paixões particulares, pelo auto-interesse burguês. A outra porção responde pela racionalidade verdadeiramente humana, pelo princípio que salva o indivíduo da estreiteza e lhe entrega o conteúdo a partir do qual ele definirá, em plena concordância com os demais indivíduos, o que vem a ser a vontade geral. Através desta vitória do eu autenticamente político sobre o eu ilegitimamente particular, o indivíduo concreto passa a ser indivíduo em geral. E, assim, Rousseau opera uma transformação impensável para outros contratualistas: a particularidade ressurgue, como um fênix lógico, na forma da generalidade; sem conflito, sem repressão, sem oposição.

Basta que o eu autêntico apareça, calando o eu parcial. Não é apenas o eu parcial que deve ser calado, mas o encontro conspirador de diferentes eus parciais:

Se, quando o povo suficientemente informado delibera, os cidadãos não tivessem nenhuma comunicação entre si, do grande número de pequenas diferenças haveria de resultar sempre a vontade geral, e a deliberação seria sempre boa.¹³⁸

¹³⁵ Pierre Burgelin em prefácio: ROUSSEAU, J. J. *Contrato Social*, Martins Fontes, 3 ed., São Paulo, 1996, p. xv.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 37

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ *Idem.*

Rousseau proíbe qualquer agrupamento que não seja o corpo político máximo, propositivo da vontade geral. Se a vontade geral é exata, grupos parciais, associações e partidos políticos só tenderiam a corrompê-la. O desacordo político é um problema de cálculo, originado na falha de alguns ou muitos homens em perceberem o caminho correto. A deliberação política, assim, deixa de ser o teste público dos argumentos, a exposição de seus defeitos, a comparação de propostas possíveis, em que se misturam a capacidade de avaliar o discurso não apenas por sua lógica interna, mas por sua plausibilidade, pelos fatos que o amparam, por sua viabilidade circunstancial. A deliberação rousseauiana é um processo simples, inequívoco, logicamente determinado. Numa contradição com a defesa da liberdade espiritual em *Discurso sobre a Origem...* (trecho acima citado), o filósofo francês escreve, em *O Contrato Social*, que “sob a lei da razão, não menos que sob a da natureza, nada se faz sem causa”.¹³⁹

A lei moral é naturalmente determinada; se, para o Rousseau do *Discurso*, o coração humano era o órgão unificador (escutando o seu coração, o homem individual escutava o coração universal), para o Rousseau do *Contrato Social*, o acesso individual a essa lei moral naturalmente determinada é oferecido pela razão. O homem é “como um receptáculo sagrado que contém os comandos da natureza”.¹⁴⁰ Chegamos, assim, ao auge do ideal filosófico da equivalência unitária entre razão e virtude, entre individual e geral: “...cada um com todos e todos com cada um”.¹⁴¹

Rousseau, parece que sob influência de diferentes tradições filosóficas e políticas, ignora todas as dificuldades em favor de um resultado claro e distinto, em que o exercício da liberdade e da autoridade atingem seu ponto máximo. A liberdade é necessariamente racional, e o homem individual, ascendendo à sua condição de homem geral, revela a si próprio (e a toda humanidade) o conteúdo da sua liberdade autêntica. Com isso, voltamos à liberdade enquanto possibilidade de erro, semelhante à liberdade que tenho de afirmar que $2 + 2$ são 5 . A contingência, expulsa do sistema de liberdade, assemelha-se à contingência, ingênua e acidental, das conclusões de um matemático destreinado. O filósofo francês ignora os limites da racionalidade política, e parece confundir as condições aceitas (e eventualmente impostas) para o exercício político com a postulação de uma premissa, um método e uma conclusão necessários, os quais, se obedecidos, sumprimirão o tumulto da arena política.

Enquanto muitos homens reunidos se consideram como um só corpo, têm uma só vontade que se refere à conservação comum e ao bem-estar geral. Então todos os móveis do Estado são vigorosos e simples, suas máximas são claras e luminosas, não existem interesses confusos e contraditórios, o bem comum mostra-se por toda parte com evidência e não exige senão o bom senso para ser percebido.¹⁴²

¹³⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴⁰ BERLIN, I. *op. cit.*, p. 200.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴² *Ibid.*, p. 125.

Neste estágio do argumento, Rousseau proibiu as associações minoritárias, a oposição política, a opinião divergente, a paixão, o interesse e, na base disso tudo, o indivíduo concreto. Reivindicá-los na assembleia seria o mesmo sinal de fraqueza que reivindicar a divisão da soberania estatal, que, enquanto expressão da Vontade Geral, tem de ser absolutamente exercida e necessariamente aceita. Senão, formaríamos um Frankenstein político, fazendo do “soberano um ser fantástico formado de diversas peças entremeadas, tal como se formassem o homem de vários corpos, um dos quais tivesse olhos, outro braços, outro pés, e nada mais”.¹⁴³ A metáfora do organismo político em perfeito funcionamento assusta, justamente por ignorar a substância que o próprio *philosophe* assumiu, no início do argumento, como princípio animador do corpo político: o indivíduo. O organismo soberano, circular de sua legitimidade e de sua liberdade, tira de cena não apenas os organismos concretos, independentes e livres - os indivíduos -, mas ameaça, com a sua autoridade lógico-racional, a cena política. Não apenas a deliberação, mas também a lei se torna supérflua frente à expansão ilimitada, promovida por Rousseau, do espectro da universalidade concordante. O *a priori* se torna o único ator político:

Um Estado assim governado precisa de pouquíssimas leis e, à medida que se faz necessário promulgar outras novas, tal necessidade é reconhecida universalmente. O primeiro a propô-las não faz senão dizer o que todos já sentiram, e não cabem nem discussões nem eloquência para converter em lei o que cada um já resolveu fazer, desde que esteja certo de que os demais o farão como ele.¹⁴⁴

Rousseau, ponto de confluência da emancipação moderna do indivíduo com a pressuposição platônica de uma unidade política racionalmente estabelecida, canaliza as maiores ansiedades intelectuais e os maiores problemas da tradição. A irresignação de Rousseau com a falha, a dissidência e, mais concretamente, o egoísmo testemunháveis na França e na Suíça de seu tempo, o levará a postular uma fonte de acesso individual ao plano passado ou ao plano hipotético, em que reina a pureza humana. Rousseau não esgotará as pretensões de uma política filosoficamente resolvida. A noção de que há um “vínculo social” prestes a unir “os corações”¹⁴⁵, bastando para isso o raciocínio sincero, e o abandono da humanidade artificial em favor de uma humanidade autêntica, unificadora desses corações, será retomada pelos revolucionários da virtude e da salvação pública, na França, e pela tinta do pensador mais revolucionário da Alemanha, para quem a resolução filosófica da política equivalia ao acabamento da obra histórica.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 35

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 126

¹⁴⁵ *Idem.*

2.2 A Produção da História

Mundo mundo vasto mundo
 se eu me chamasse Raimundo
 seria uma rima, não seria uma solução
 (Carlos Drummond de Andrade, *Poema de Sete Faces*)

E assim o problema da unidade se transforma no problema da história. Vemos, na cidade presente, homens explorando homens, governantes acumulando privilégios, grupos sociais rivalizando com outros grupos sociais. A cidade é uma apenas no nome: o cenário é dividido e imperfeito; os interesses colidem entre si, e a justiça, se existe, é superficial. Serve para manter a ordem vigente, e não penetra no âmago da justiça autêntica. Uma multidão de homens e mulheres clama pela redenção de seus problemas, e a Era da emancipação racional-científica não pode deixá-los para trás. Os séculos XVIII e XIX encaram as possibilidades da ação histórica como nenhuma das fases medievais e nenhuma das sociedades antigas puderam fazer.

A história deixa de ser a coleção de eventos registrados. É agora o caminho na direção do futuro aperfeiçoado. As descobertas ideais descem à concretude; ou será que os filósofos desprezaram ficções irrealizáveis? Não, todos falaram sobre a realidade como tal, e se a realidade presente não corresponde à idéia, será pelo estudo da idéia que identificaremos os aspectos destoantes, para, a partir daí, os corrigirmos, e nos aproximarmos da idéia real. No encontro da razão com a história, a humanidade entra em cena, realizando-se conforme a primeira, a razão, na segunda, a sucessão cronológica. A filosofia política deixa de ser um conjunto de recomendações extraídas do homem modelar, que Aristóteles, sem otimismo, julgava mais próximo da divindade, e passa a ser o sistema teórico que articula os princípios e conclusões da emancipação humana ao longo de grandes períodos de tempo.

Não há espaço para analisar todas as minúcias destes acontecimentos, e dos movimentos intelectuais que os acompanharam. Apresentarei sínteses históricas e interpretações conceituais de modo geral, para que o contexto seja visível, e algumas correspondências, na forma de semelhanças mais ou menos precisas, sejam estabelecidas. Será bastante se conseguirmos perceber como o problema da unidade se radicaliza conceitualmente, e como, por circunstâncias históricas que tanto me escapam como desviariam a leitura que proponho, estas idéias emergem na ação concreta, desvirtuando os propósitos emancipadores e, comprovando, como que numa relação inversa efeito-causa, que a simplicidade das idéias não determina a complexidade real – em resumo, que a idéia de justiça pode acarretar novos episódios de injustiça.

Antes, faço um alerta. Embora, nas linhas abaixo, criticarei a aplicação das idéias de Rousseau pelos revolucionários franceses, que forçaram sua execução até ouvirmos, numa reunião da Convenção Nacional Francesa, “Por piedade, por amor à humanidade, sejam desumanos!”¹⁴⁶, assim

¹⁴⁶ ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo : Companhia das Letras, 2011, p. 128.

como tentarei identificar os elementos potencialmente destrutivos de alguns postulados gerais dos marxismo, reconheço o óbvio: as pressões históricas que ambos representam são, em grande parte, legítimas. A reação em defesa da ordem natural, negadora da mudança histórica, a defesa, por exemplo, dos privilégios da corte francesa e da brutalidade czarista teria sido um erro histórico na época e um erro de juízo agora. Quero salientar, porém, e este é um dos pontos gerais deste trabalho, que a *mudança histórica* não pode ser tomada com um dever abstrato, um axioma irrefutável. Há situações que precisam mudar, e situações que mudarão independente da vontade consciente. Mas então: como identificar o que precisa (o que *deve ser*) mudado? Mais importante: *como* mudar; quais meios para a finalidade da mudança são legítimos ou a mudança, por si, justifica o emprego de qualquer meio? Ainda: podemos traçar uma linha divisória entre conteúdos da mudança histórica, entre fins da ação plausíveis e implausíveis, aceitáveis e inaceitáveis?

Primeiro, a identificação de problemas e a proposta de soluções têm de levar em conta a distinção, que tentei traçar anteriormente, entre realidade factual e construção ideológica. Em linhas gerais, a primeira recorre a idéias e a proposições para se aproximar da concretude, enquanto a segunda recorre a idéias e a proposições para se afastar em direção ao abstrato. A primeira se ampara na descrição factual (em situações empíricas), enquanto a segunda se vale de representações ideais vagamente verificáveis na realidade (abstrações baseadas em generalizações frouxas). A primeira encara a história como um repertório de situações inspiradoras, de desastres pregressos, de eventos representativos, cujos significados servem de orientação para o futuro, enquanto a ideologia considera a História como um bloco de destruição e criação sucessivas, que, normalmente, desembocarão num plano existencial mais elevado. A primeira, embora reconheça situações injustas, reconhece também as capacidades limitadas de que os homens dispõem para transformar essas situações, e, com base numa “natureza humana” complexa e imprevisível, recusa a hipótese de um salvacionismo amparado numa entidade suprapessoal como a razão histórica, a natureza ou o materialismo dialético.

Os problemas da unidade, explicitados no método de Rousseau, quando trazidos para a esfera da ação, trazem consigo elementos conceituais potencialmente violentos e anti-políticos: os conceitos de necessidade racional, de humanidade autêntica, de essência nacional, de consciência verdadeira etc. São conceitos que mesclam categorias filosóficas, baseadas na apreensão determinada, com noções políticas, a partir daí transformadas em parâmetros indisputáveis, que servirão para distinção entre os conteúdos políticos corretos e incorretos. O *eidos* platônico, aqui, pode figurar como o patriota francês, o amigo da revolução, o proletário, ou como entidades mais abstratas, como Povo, Nação ou Humanidade. Estas formas verdadeiras cercarão o terreno conceitual em que triunfará o arquétipo do homem legitimamente encaminhado pela história. Todos os grupos e indivíduos que, por ventura, apresentem aspectos externos, serão desautorizados no processo de mudança. Todo o material que atrasa a produção histórica deve ou ser conformado à linha da produção, ou descartado.

Não basta prestar atenção ao vocabulário dos atores políticos. Todos falarão em liberdade e justiça. O historiador das idéias nos ajuda a identificar duas escolas de democracia, produtos dos movimentos de emancipação dos séculos XVIII, XIX. Embora partam do mesmo vocabulário, elas pensam e agem de modos diferentes:

Both schools affirm the supreme value of liberty. But whereas one finds the essence of freedom in spontaneity and the absence of coercion, the other believes it to be realized only in the pursuit and attainment of an absolute collective purpose.¹⁴⁷

Cada um com todos, e todos com cada um. A segunda escola, representativa da história que estou tentando interpretar, assume a fragmentação dos homens e da sociedade apenas como um momento transitório, que, com auxílio da racionalidade prática, agora ressurgida como racionalidade histórica, passará. A natureza humana reside no princípio exclusivo, eventualmente impedido de se manifestar por ação de forças contraditórias que brotam no interior do indivíduo e se transferem para a sociedade, desviando-a do caminho da emancipação. Quem pensava que o homem era um enigma enganou-se: ele é um objeto decifrável, com uma natureza profunda e autêntica:

Now the paradox is that human nature, instead of being regarded as that stubborn, unmanageable and unpredictable Adam, is presented here as a vehicle of uniformity, and its guarantee.¹⁴⁸

Por ora, tomarei o exemplo do terror jacobino para localizar, no seu modo de concepção e de ação, o modelo que tento apresentar com o problema da unidade. Quero mostrar como o ideal da liberdade como conhecimento, e ambos como virtude, implicará, em parte, a intransigência revolucionária na definição de seus princípios e de suas demandas, e, assim, a voracidade com que o projeto jacobino se jogará em direção à história. Não farei análise semântica de Robespierre, pois o Incorrupível, ao modo de seu mestre *philosophique*, está mais preocupado com a unidade do resultado, do que com os meios reais de produção dessa unidade – o que prejudica a coerência de seu vocabulário. Robespierre falará em razão, em coração, em consciência, em virtude, termos intercambiáveis que servem para designar o instrumento de acesso do indivíduo à condição de representante do Povo, da Pátria, da Humanidade, expressões igualmente intercambiáveis, definíveis contato dos revolucionários com esse verdadeiro padrão de realização política.¹⁴⁹

¹⁴⁷ TALMON, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York : Frederick A. Prager, 1960, p. 2. Talmon chama a primeira de democracia liberal, aproximada às formas históricas da política inglesa dos últimos séculos, e a segunda de democracia totalitária, originada no movimento revolucionário francês, cujas influências foram sentidas no século XIX e, mais radicalmente, na primeira metade do século XX. Para a análise, tomo os argumentos e os exemplos como complementos à leitura de Arendt, sem ignorar o problema da expressão “democracia totalitária” e a abrangência pouco fenomenológica do quadro de análise proposto por Talmon.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 28

¹⁴⁹ O tema específico da economia na Revolução Francesa (a questão social; a invasão da esfera da liberdade pelas necessidades corporais; o fundamento natural da noção de Povo definida pelos franceses), abordado por Arendt em *Sobre*

A tarefa assumida por Robespierre não era escrever um livro, como Rousseau, mas escrever a História. Um pouco de especulação psicológica: Robespierre, protótipo do líder ideológico, não construiu, gratuitamente, um sistema de premissas e conclusões que, segundo seus cálculos, afastariam os adversários da cena pública. Ele *acreditava* na premissa da unidade política. Ele acreditava na dicotomia individual entre o lado puro e o lado impuro, o lado próprio e o lado impróprio. Robespierre acreditava na regeneração do homem, desde que lhe fosse mostrado o caminho correto, e o modo apropriado de percorrer o caminho. Como autor da História, Robespierre estava autorizado a conduzir os passos, a definir o destino das pessoas envolvidas no seu enredo.

Mas esta não era uma história qualquer. Era a História escrevendo a si própria pelas mãos de Robespierre. A obra jacobina não era um ato de criatividade livre, incondicionada e explicada apenas pelos caprichos da genialidade de seu autor; era, ao contrário, um ato de necessidade irresistível, necessidade reconhecível pela razão desobstruída, pela consciência corretamente guiada. Se Rousseau, d’Holbach, Helvétius acreditaram que a legislação era uma ciência firme, por que Robespierre exigiria menos de seus atos do que a precisão científica? A inflexibilidade de Robespierre se inspira na pressuposição rousseauiana de que a vontade só é legítima quando é soberana, e o menor ruído da oposição funciona como um alerta de que ainda há algum fator alheio (um conspirador, um inimigo do povo, um corpo vicioso, uma mente obstruída) perturbando o triunfo definitivo da Revolução. “Hence disagreement could not be considered by them as a mere difference of opinion, but appeared as crime and perversion, or at least error.”¹⁵⁰

A unidade não aceita mediação. Os inimigos do povo francês não podem, logicamente, participar da política francesa. Como a História de Robespierre é escrita na ação, pouco adiantará pedirmos por uma definição exata do Povo Francês. Os miseráveis são candidatos óbvios, a pequena burguesia, os setores oprimidos politicamente no Terceiro Estado, mas, para fins práticos, o Povo será nomeado por Robespierre. E aqueles que apoiarem suas idéias receberão, incidentalmente, o predicado de amigos do povo. Representantes do clero e da aristocracia, antigos bajuladores da monarquia, reacionários, grandes comerciantes, especuladores e financistas gananciosos, estrangeiros, jornalistas da oposição, girondinos e, conforme a revolução se desdobra, moderados, homens isentos e indiferentes à política, e mesmo revolucionários pegos em momento de dúvida, cairão na categoria de inimigos do povo – e, assim, não serão tolerados.

a Revolução, será tratado na parte final deste texto. Um dos méritos deste livro de Arendt é tentar amalgamar os diversos temas dos revolucionários franceses num framework identificável. A tarefa não é fácil: a “revolução do estômago” poderia ser também a “revolução da consciência”, e a conclusão geral de Arendt é que tanto os temas da privacidade, como as demandas corporais servirão aos revolucionários para evitar qualquer compromisso público que limitasse o seu próprio movimento. ARENDT, H. *Sobre a Revolução*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo : Companhia das Letras, 2011. O duplo aspecto da necessidade corporal (o estômago e a consciência) reivindicado pela Revolução e apontado por Arendt em *SR* é confirmado por outro comentador, segundo quem Robespierre transformou a campanha pela melhoria das condições materiais numa guerra entre virtude pública e corrupção privada. DART, G., *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003, p. 35.

¹⁵⁰ TALMON, J. L. *op. cit.*, p. 81.

Saint-just o disse com clareza: “Não é somente os traidores que devem ser punidos, mas também os indiferentes.”¹⁵¹

E, Robespierre, seguindo as recomendações de seu raciocínio, estipulando a ilegitimidade *a priori* de seus adversários, somando a isso a noção de que o bem justifica a violência, afirma, não mais para a nossa surpresa: “...people shall be led by reason, but the enemies of the people by terror”¹⁵²

Os jacobinos não pretendiam somente conceder igualdade política aos franceses alijados da participação pública. Não pensavam, tampouco, em propor reformas graduais que orientassem o sistema político mais para os problemas econômicos, e menos para a manutenção dos privilégios instituídos. Robespierre e os jacobinos são organizadores, intérpretes e autores da História, providos de uma “certeza fanática” e de uma “planta baixa da realidade”¹⁵³, ânimo e meta suficientemente dispostos para a produção do destino autorizado pela razão histórica. A democracia, para Robespierre, é simultaneamente uma forma de governo e “um padrão social e moral”.¹⁵⁴ Então, com os sentimentos ajustados às demandas do povo, com o olhar atento aos conspirados e com um senso de “agora ou nunca”, os revolucionários levam a cabo a salvação, simultânea, da política, da sociedade e do indivíduo. Nos termos de Arendt, eles deformam *action* em *work*: “The function of a government was according to Robespierre to direct the physical and moral forces of the nation towards the purpose for which it was instituted.”¹⁵⁵

Discordar do propósito é tanto um ato de traição como uma recusa à verdadeira liberdade. “So long there is opposition there can be no freedom”.¹⁵⁶ Daí, a necessidade de forçar os homens a serem livres; forçá-los a ver o que estão com dificuldades de ver: que sua emancipação, e a emancipação da nação, correspondem à idéia jacobina de emancipação. A proibição da particularidade frente à unidade aparece como exigência de conformismo dos indivíduos. O proto-totalitarismo jacobino ainda não mostrará a negação prévia, ideológica, do ato individual, que fez com que Hitler e Stalin extinguissem categorias populacionais como burocratas assinam despachos. Mas o ato individual espontâneo já não será tolerado pelos revolucionários franceses:

“To have remained silent on some past and half-forgotten occasion, where one should have spoken; to have spoken where it was better to hold one’s peace; to have shown apathy where eagerness was called for, and enthusiasm where diffidence was necessary; to have consorted with somebody whom a patriot should have shunned; avoided one who deserved to be befriended; not to have shown a virtuous disposition, or not to have led a life of virtue – such and other “sins” came to be counted as capital offences, classifying the sinners as members of that immense chain of treason

¹⁵¹ Saint-Just *apud* Dart em DART, G. *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*. Cambridge : Cambridge University Press, 2003, p. 37.

¹⁵² TALMON, J. L. *op. cit.*, p. 119

¹⁵³ *Ibid.*, p. 135.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 138.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 118.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 137.

comprising the foreign plot, Royalism, federalism, bureaucratic sabotage, food speculation, immoral wealth, and vicious selfish perversion”¹⁵⁷

Características locais e elementos pessoais não possuem relevância no esquema coletivo. Ainda assim, os movimentos de produção do fim radical necessitam de um indivíduo ou de um conjunto restrito deles: o líder, ou os líderes (por coerência, os predicados de onipotência e onisciência admitem apenas um líder e, quando existe mais de um, eles entrarão em conflito interno para que apenas um deles prevaleça). A contradição é aparente, pois o líder, mesmo que dotado de personalidade única e temperamento inconfundível, é nada mais do que o receptor das prescrições racionais e históricas. A infalibilidade do líder não é tanto um resultado do seu caráter ou de sua arrogância, mas uma consequência natural da demonstração ideológica do modelo único de liberdade. A “nova importância adquirida pelas idéias como agentes históricos” é também a nova importância do líder como entidade interpretadora e aplicadora da idéia na História. É ele, e apenas ele, que pode produzir a História.

“Tudo deve ser mudado na ordem política e moral”. A necessidade da mudança (do fim) é pressuposta como algo auto-evidente. Então, segue a autorização para se empregar todos os meios disponíveis para a mudança necessária. Assim, os revolucionários assumem que a mudança acontecerá sem derramamento de sangue. Basta que a sociedade reconheça a racionalidade do projeto. Se, eventualmente, algum aspecto da realidade insistir em contrariar as revelações jacobinas – se, por exemplo, um rei insistir em continuar na França –, violências pontuais serão praticadas. Mas o padrão finalístico, com a definição do cidadão próprio, fornecerá a justificativa para as violências ocasionais. Se muitos aspectos da realidade continuarem em desacordo com a idéia revolucionária, então a violência se ampliará até o ajuste derradeiro do material humano e social, pois só assim a verdadeira democracia será produzida. Robespierre e Saint-Just costumavam dizer que “este decreto” é o último, já que bastava apenas “este decreto” para conformar a sociedade à ordem natural e autêntica.¹⁵⁸

Frente à matança do Terror, os revolucionários jamais admitiram algum erro. Robespierre concluiu, pessimista, que o mundo era feito de “patifes”, e havia pouquíssimos “homens generosos, amantes da virtude por ela mesma”. Saint-Just creditou a violência ao erro de percepção, de raciocínio, a alguma incapacidade das vítimas de aceitarem o bem revolucionário: “If only they had thought of that particular thing, the *Institutions Républicaines*, all the evil might have been avoided, all the crimes would not have happened!”¹⁵⁹

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 192.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 134–35.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 135.

Marx e o Fim da História

Marx é o epílogo da tradição. Não apenas cronologicamente, mas conceitualmente. Enquanto Hegel se esforçou para organizar a filosofia e a história precedentes num sistema dialeticamente demonstrável, Marx fez algo similar, acrescentando duas novidades. Em primeiro lugar, ambas, filosofia e história, agora passam à condição de subproduto da economia. Em segundo, a coruja, nas mãos de Marx, não alça seu vôo na noite presente onde o passado acabou de se precipitar, mas se lança ao futuro, ao horizonte dourado onde passado e presente culminarão. Marx olha para trás e para frente: a imanência de um historicismo extremo convive com o lugar privilegiado, trans-histórico, do cientista social que observa, do alto, a precipitação da Humanidade em direção à sua conclusão.

Marx é hostil à passividade filosófica exemplificada na retrospectiva de Hegel. Ele se apresenta, então, como o que poderíamos chamar de “pensador prático”. Mas esta reinvenção do papel do pensador é conquistada não com um favorecimento da práxis, mas com um fortalecimento da teoria. A descoberta da Idéia na História, por mais que a Idéia submirja impregnada de matéria, garante o lugar privilegiado do teórico. Marx abandona a relutância do filósofo que, mesmo vislumbrando a força prescritiva da idéia, se contentava em escrever livros e compelir leitores a seguir seus passos até a verdade conceitual. A dialética de Marx o levou a descobrir o potencial transformador da ação no substrato estável da teoria. Não ouviremos mais o lamento do teórico frente à corrupção da cidade atual, à ignorância dos homens do presente. O desenvolvimento da idéia até a realização de sua potência máxima, antes uma aposta na racionalidade humana, agora é garantida pela produção da racionalidade na história.

Leiamos este mito platônico:

... Sob o seu governo, não havia Estado, constituição, nem a posse de mulheres e crianças, pois era do seio da terra que todos nasciam, sem nenhuma lembrança de suas existências anteriores. Em compensação tinham em quantidade os frutos das árvores e de toda uma vegetação generosa, recebendo-os, sem cultivá-los, de uma terra que, por si mesma os oferecia. Nus, sem leito, viviam no mais das vezes ao ar livre, pois as estações lhes eram tão amenas que nada podiam sofrer, e por leitões tinham a relva macia que brotava da terra.

A vida sob o império de Cronos, descrita por Platão no *Político*¹⁶⁰, é mais um dos anseios mitológicos por um passado perdido em que os males presentes não existiam. Platão o reconhece como mito e reconhece, com isso, as frustrações potenciais em tentar aplicar as prescrições da razão a uma cidade degenerada, a uma cidade que condenou Sócrates. Mas, no marxismo, o mito cede à ciência. Não é o mito, mas o ímpeto de um progresso científico que levará Marx a sentenciar,

¹⁶⁰ 271e-272b.

deixando de lado toda moderação filosófica, que “...a humanidade só levanta os problemas que é capaz de resolver...”.¹⁶¹ Nisso, Marx é também um dos filósofos da Idade da Razão, para quem,

...man posed no problem. He was for them an understandable, simple affair. Their admiration, alas adoration, of the human mind hindered them from realizing the metaphysical dilemma and existential paradoxicality, indeed absurdity, embedded in the human “I” awareness. They saw man in his glory but failed to see him in his tragic plight. They considered the individual ontologically perfect and existentially adequate.¹⁶²

Por que o homem não representa nenhum problema para Marx? Não há paradoxo em afirmá-lo de um dos pensadores que mais criticou seus contemporâneos. Os homens atuais, especialmente os homens opressores e as formas sociais vinculadas a eles representam, sim, um problema. Mas eles, ao fundo, são exemplares de uma classe que ocupa uma posição relativa na história. Eles representam um momento, um grupo e um modo de vida que serão superados pelo desenvolvimento das forças produtivas. Há, por outro lado, homens, sobretudo aqueles em posição de inferioridade, que surgem como candidatos a representarem a nova forma histórica que está nascendo (sempre haverá formas históricas morrendo e nascendo, até a atualização da sociedade final). Tanto uns quanto os outros, tanto estes homens como aqueles homens, possuem pouco ou nenhuma relevância no curso da história marxista, uma história que joga segundo suas próprias regras.

“He was for them an understandable, simple affair”. Para Marx, o homem é um objeto cognoscível. Não cognoscível transcendentemente. Não temos, aqui, o homem conhecendo a si próprio pela auto-referencialidade do pensamento ou pela emancipação intelectual. O homem é transformado num objeto mais elementar: um objeto determinado pelo estômago. A atividade mais básica do homem, o *labor*, atividade que condiciona a perduração da vida biológica, condiciona, por extensão, todos os desenvolvimentos, dos mais simples aos mais complexos, da vida individual, social e histórica.

Acompanhemos, passo a passo, o processo. Primeiro, em nome da estabilidade científica, Marx recorre à noção de necessidade. Mas, ao invés da necessidade racional, Marx tratará da necessidade biológica, natural. O artifício estabilizador do homem é sua vitalidade primitiva, não sua exuberância intelectual. A generalização do homem em *animal laborans* é a primeira parte do argumento. A segunda é que o homem não apenas labora – isto é, planta, colhe, come, digere, dorme e acorda –, em períodos cíclicos, acompanhando o sol que sobe e desce. Ao laborar, ele também produz.¹⁶³ O ímpeto natural é também um ímpeto criador. No processo laboral, o homem desenvolve

¹⁶¹ MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Trad.: Maria Helena Barreiro Alves. 2ª Ed. São Paulo : Martins Fontes, 1983, p. 25.

¹⁶² SOLOVEITCHIK, J. B. *The Lonely Man of Faith*. New Milford : Maggid Books, 2012, p. 22.

¹⁶³ “Portanto, a produção é imediatamente consumo, o consumo imediatamente produção. Cada um é imediatamente o seu contrário...O consumo produz duplamente a produção” MARX, K. op. cit., p. 209. Esta expansão da categoria trabalho à categoria de produção (nos termos de Arendt, transformação de *labor* em *work*) é um dos pontos centrais da crítica de Arendt a Marx: “A era moderna em geral e Marx em particular, fascinados, por assim dizer, pela atual produtividade

a si próprio, criando formas mais complexas de produção e consumo: “the transformation of nature is also a self-transformation”.¹⁶⁴ A expansão do labor em labor produtivo assume implicações históricas, pois as relações produtivas adquirem uma força impessoal, uma vida própria. A história não é produzida conscientemente, como supunha Vico, mas segundo uma dialética contra a qual as consciências dos homens pouco podem fazer: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência”¹⁶⁵

Marx desfere, de uma só vez, dois golpes contra a liberdade. Primeiro, quando elege o labor, a pulsão vital à sobrevivência, como fundamento da ação individual e coletiva. Segundo, quando adiciona ao ímpeto necessário do labor a qualidade da produção, atividade auto-justificada, ou seja, necessária em relação ao fim previamente fixado. Ao posicionar o labor produtivo como o regente ontológico do processo histórico, Marx torna a política um instrumento da economia. Mas diferentemente do liberalismo de um Adam Smith, Marx retira do indivíduo a liberdade de determinar seu próprio fim, e postula um conteúdo convergente do fim humano em geral, uma solução para a desarmonia liberal: o reino futuro da liberdade, onde os homens viverão em consonância. A história não apenas se move pelas forças produtivas da humanidade trabalhadora, como se move, simultaneamente, em direção ao desfêcho, à obra final deste trabalho criativo. Os homens, a sociedade e a política, em qualquer momento histórico, são, assim, veículos tanto da satisfação das carências (*labor*), como da produção da solução definitiva para as contradições deste mesmo processo de satisfação das carências (*work*).

A História marxista é o enredo de um personagem: o Homem. Não o homem concreto, mas o Homem enquanto espécie ou, tecnicamente, enquanto “essência genérica”¹⁶⁶ atuante na história. O Homem marxista é potencialmente imortal, e os estágios de sua vida são contados em séculos. No início, analogamente ao *Geist* hegeliano, o Homem de Marx é uma entidade simples, indiferenciada, em conjunção com a natureza. No processo de desenvolvimento histórico, o Homem, impelido pela força laboral em direção à natureza, à matéria exterior, começa a se complexificar. Dialeticamente: cria no seu interior determinações que se opõem a determinações resultando em novas determinações. Historicamente: cria novas formas políticas e novas organizações sociais, novas ideologias e novos mitos, novos modelos de agrupamentos; o aparecimento destas formas históricas é determinado pela força profunda que empurra o desenvolvimento do enredo marxista – as relações do trabalho produtivo ou, simplesmente, as relações econômicas.

sem precedentes da humanidade ocidental, tendiam quase irresistivelmente a considerar todo trabalho como obra e a falar do *animal laborans* em termos muito mais adequados ao *homo faber*...” Arendt, *CH*, p. 108. A noção de trabalho produtivo também é encontrada em Hegel (mas com implicações diferentes das de Marx): “...o trabalho, o qual pelos mais diversos processos específica o material imediatamente fornecido pela natureza...”. HEGEL, G. W. F., *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. : Paulo Meneses ... [et al.]. São Leopoldo : Ed. Unisinos, 2010, §196

¹⁶⁴ Ver interessante resumo da perspectiva marxista feita por Charles Taylor em TAYLOR, C. *Hegel*. London : Cambridge University Press, 1975, p. 548.

¹⁶⁵ MARX, K. *op. cit.*, p. 24. Ainda: “é preciso, pelo contrário, explicar esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças produtivas sociais e as relações de produção”. p. 25.

¹⁶⁶ TAYLOR, *op. cit.*, p. 549.

Fora precisamente Marx quem primeiro descobrira a grande lei da marcha da história, a lei segundo a qual todas as lutas históricas, quer se processem no domínio político, religioso, filosófico ou qualquer outro campo ideológico, são na realidade apenas a expressão mais ou menos clara de lutas entre classes sociais.¹⁶⁷

As diferenciações internas do Homem na História, isto é, os antagonismos científicos, as disputas religiosas, os enfrentamentos entre nações são subprodutos da contradição fundamental: aquela entre classes sociais opostas pela lógica imanente do labor produtivo em expansão.

A história de toda a sociedade até nossos dias moveu-se em antagonismos de classes, antagonismos que se têm revestido de formas diferentes nas diferentes épocas. Mas qualquer que tenha sido a forma assumida, a exploração de uma parte da sociedade por outra é um fato comum a todos os séculos anteriores.¹⁶⁸

As cizânias no interior da Humanidade em dado momento histórico são reflexos das oposições fundamentais, como aquela, na época moderna, entre os proprietários e os trabalhadores. O isolamento da particularidade em posições fixas não faz sentido quando consideramos a necessidade do trabalho humano sob o ponto de vista da espécie. Igualmente, a transformação das obras, dos produtos do trabalho, das mercadorias de consumo em entidades externas, concentradas somente nas mãos de uns, transformadas em objeto de fetiche por outros, são signos da parcialidade histórica deste Homem cindido, que ainda não ampliou sua consciência parcial à consciência essencial. E qual é a consciência essencial? Aquela que percebe a totalidade do processo e não reivindica uma posição privilegiada no interior da Espécie.

Mas, dialeticamente, a complexificação das diferenças engendra, pela negação, a superação dessas diferenças em formas superiores. Essas *aufhebungen* sociais significam o seguinte: o desenvolvimento do capitalismo é a destruição do capitalismo; a auto-alienação do Homem é o início da reconciliação do Homem consigo mesmo. Ao expandir suas forças produtivas, o Homem cria as condições para o desfecho do processo de expansão. Ele cria novas técnicas, novos postulados científicos, novos horizontes da racionalidade histórica. Pouco a pouco, o Homem começa a tomar a consciência do sentido desse processo inexorável (pouco a pouco, ele apreende a lógica da idéia), entrando em confluência com ele, aceitando, em suma, o porvir da sociedade sem classes. O fim da oposição econômica é o fim da oposição em geral: “À medida que for suprimida a exploração do homem pelo homem será suprimida a exploração de uma nação por outra.”¹⁶⁹

A verdadeira liberdade reside no futuro da Espécie reconciliada. Isso não significa que os homens não experimentam doses de liberdade durante os estágios intermediários da História. A liberdade de iniciativa e a liberdade política são ganhos relativos em direção à liberdade absoluta da

¹⁶⁷ Prefácio de Engels para a Terceira edição: MARX, K. Manuscritos Econômicos-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos. São Paulo : Abril Cultural, 1974. P. 333.

¹⁶⁸ MARX, K. *Manifesto Comunista*. São Paulo : Boitempo, 2002, p. 57.

¹⁶⁹ MARX, K., *op. cit.*, p. 56.

sociedade comunista.¹⁷⁰ A particularidade – suponhamos, o objeto que eu desejo, a nação a que pertencço, a religião que professo – é aceita com mais ou menos tolerância por Marx como expressões momentâneas de uma Humanidade que ainda não se desenvolveu suficientemente. Marx, dessa maneira, funcionaliza toda a diversidade humana e histórica como meios (estágios) ao fim comunista. Ao homem que insistir em afirmar sua discordância com o processo ou em exercer sua vontade no sentido contrário do processo, o teórico marxista responderá que ele ainda está determinado por uma forma de consciência parcial, que desaparecerá com o fim do conflito econômico.

Marx mescla, no vocabulário teórico e na pretensão política, aspectos da necessidade laboral, da necessidade produtiva e da necessidade racional. Assim, armado com este tridente contra a liberdade individual, ele desautoriza seus oponentes tanto por seus equívocos conceituais (a falsa consciência, por exemplo) como por seu descompasso com a História (o pertencimento a uma classe anacrônica). A compulsão histórica, em Marx, remove todo significado autônomo, toda atitude individual dissonante, todo objeto feito para resistir à passagem do tempo, transformando tudo e todos em funções da sociedade futura, onde aparecerá a verdadeira liberdade (absolutamente exercida), a verdadeira autoridade (auto-imposta, sem coerção), a verdadeira humanidade (homogeneamente reencontrada). Não é surpreendente que esta teoria prática seja possivelmente a mais iconoclasta já concebida, algo assumido pelo próprio autor:

A revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais de propriedade; não admira, portanto, que no curso de seu desenvolvimento se rompa, de modo mais radical, com as idéias tradicionais.¹⁷¹

A prescrição teórica de Marx, portanto, não é apenas hostil à oposição política, como poderia sugerir uma leitura condescendente de Rousseau. Marx fala em ruptura radical, porque toda a sociedade atual, determinada pela forma econômica cindida em si mesma (o capitalismo), deve ser redesenhada como um todo. Não há pregação moral neste “deve-ser”: a necessidade histórico-biológica segue sua marcha independente da intenção, da psicologia e dos dilemas pessoais. O propósito da teleologia histórica determinada pelas relações de trabalho é tão livre e consciente quanto o propósito do rio que corre para sua confluência.¹⁷²

¹⁷⁰ Hayek escreve sobre a “nova liberdade” prometida pelo socialismo, que, por definição, reduz toda liberdade concreta exercida no presente, seja política ou mesmo econômica, à condição de insuficiente, relativa, mero “passo” à realização da liberdade ulterior. HAYEK, F. V. *O Caminho da Servidão*. Trad.: Leonel Vallandro. 2ª Ed. Porto Alegre : Editora Globo, 1977, p. 24.

¹⁷¹ MARX, K., *op. cit.*, p. 57

¹⁷² Um comentador aposta numa História marxista não-fatalista, argumentando que a transformação das circunstâncias históricas trazem consigo novas possibilidades para o futuro. BALL, T. History: Critique and Irony, In: *The Cambridge Companion to Marx*. Edited by Terrell Carver, Cambridge : Cambridge University Press, 1997, p. 140-41. A explicação contextualista do presente pelo passado, ou do futuro pelo presente, não toca no ponto fundamental: o surgimento de novas circunstâncias, em qualquer momento da história, não pode ser “explicado” pela via da determinação (circunstâncias encadeadas em circunstâncias), mas emerge da imprevisibilidade e da espontaneidade (a indeterminação), tanto individuais como sociais, elementos suficientemente desafiadores da fixidez teórica da interpretação marxista.

O desfecho do enredo histórico é afirmação da unidade humana. Mais que a unidade da consciência humana em geral: a unidade dos homens movimentando-se em harmonia, todos produzindo e todos gerindo os meios de produção; todos empregando suas habilidades; todos usufruindo conforme sua necessidade; todos com todos, sem exigir mais nem menos do que a parcela que corresponde à parte do todo. A sociedade final de Marx é “aberta” e “democrática”. O governo é de todos os cidadãos. Os meios de produção são públicos; a produção, planificada e ordenada. Não há exploração, nem alienação, muito menos ilusão ideológica. Todos os homens são livres para desenvolver autenticamente suas personalidades.¹⁷³

A liberdade, neste cenário futuro, é absoluta, porque a economia está absolutamente resolvida – e, como vimos, a pacificação da economia é o propósito fundamental da sociedade humana. A verdadeira liberdade é a liberação (organizada, não exploratória) da necessidade. Aí, a força de trabalho individual encontra sua justa medida em relação à Espécie como um todo. A produção de um é a produção de todos e vice-versa. Então, quando todos trabalham, produzem e beneficiam-se igualmente do processo laboral, os indivíduos estarão, ao fim da jornada de trabalho organizada, livres para serem artistas ou pescadores. A liberação da necessidade é, ao mesmo tempo, liberação para o ócio, um ócio absolutamente livre, sem se prender a identidades fixas, sem se deixar levar por fetiches ideológicos.

Num tal Estado, Marx não encontrará motivos para conceder liberdade política aos cidadãos. Que eu possa me juntar a outros partidários para criticar o governo; que jornais com linhas editoriais heterodoxas sejam publicados; que movimentos espontâneos de protesto reivindiquem mudanças no sistema político; que alguém se lance à carreira pública como reformador, e não como burocrata – nada disso será plausível. Melhor, nada disso será possível, porque as possibilidades da política se esgotam quando sua função de instrumento à produção da sociedade sem classes estiver cumprida. Marx, como outros pensadores da tradição, considera a política apenas na sua capacidade de produzir a unidade humana. Assim, a política não pode ter exigências próprias. Mandos e desmandos, leis escritas e leis revogadas, assembleias abertas e assembleias fechadas – politicamente, tudo valerá na construção do novo estágio histórico, porque a política, em si, não tem valor autônomo.

A estranha liberdade postulada por Marx garante que as coisas, os homens incluídos, serão meramente “administradas” pelo Estado, uma entidade que apenas prescreve aquilo que, de todo modo, é bom para o Homem. Não são poucas as perplexidades implicadas pelo esquema de Marx, muitas das quais Arendt apontou em *Entre Passado e Futuro*:

¹⁷³ *Ibid.*, p. 139

Se o trabalho é a mais humana e mais produtiva das atividades do homem, o que acontecerá quando, depois da revolução, “o trabalho for abolido” no “reino da liberdade”, quando o homem houver logrado emancipar-se dele? Que atividade produtiva e essencialmente humana restará? Se a violência é a parteira da História e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do Estado, nenhuma violência for sequer possível? Como serão os homens capazes de agir de um modo significativo e autêntico? Finalmente, quando a Filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará?¹⁷⁴

Se “as incoerências de Marx são bem conhecidas”¹⁷⁵, nos resta também reconhecer seus acertos e sua impressionante influência. Ali onde o economista e o observador social são chamados, Marx descreveu, com bastante precisão, processos econômicos e relações sociais. A evidência empírica à sua disposição, o nascente capitalismo industrial inglês, com suas péssimas condições de trabalho, talvez o tenha levado a associar capitalismo a injustiça, e a prever o esgotamento do modelo econômico com base na sua própria imoralidade. Com isso, Marx iniciou uma tendência incorporada por seus herdeiros intelectuais e políticos: a de descartar soluções capitalistas (baseadas na propriedade privada, na competição e na arrecadação desigual) para o problema da pobreza (por exemplo, a geração de empregos, o aumento geral da riqueza, o barateamento de alimentos ou, de acordo com o modelo social-democrata, a simples transferência de parte da propriedade). Hoje, a tendência foi amenizada, mas ainda encontramos neo-marxistas que se opõem a qualquer tipo de melhoria econômica que não esteja comprometida com a substituição do modelo econômico. Aqueles que julgavam o aumento de salários e a diminuição da jornada de trabalho como barganhas oferecidas com o objetivo de manter o atual sistema econômico, agiam como o médico que, frente à descoberta de um método alternativo, diz a seu paciente: “...é preferível morrer dentro das regras a escapar contrariando a faculdade”.¹⁷⁶

Marx continua influente porque algumas de suas predições se confirmaram ou algumas de suas predições se confirmaram por causa da influência de suas teses? Mesmo que admitamos as duas hipóteses, parece que a teoria de Marx ganhou vitalidade ao se fundamentar na experiência básica do trabalho e na força inerente às relações econômicas. Os termos marxistas não estão longe da nossa situação: “...a humanidade começou a substituir as sociedades vinculadas nacionalmente, e a terra a substituir o restrito território do Estado”.¹⁷⁷ O atual fascínio pelo “social” – oposto, por definição, ao indivíduo –; as premissas ideológicas ancoradas numa “consciência social”; o recuo dos princípios políticos e das identidades nacionais, pelo menos no Ocidente, frente às demandas mais imediatas,

¹⁷⁴ Arendt, *EPF*, p. 51. Ver, entre outros: “...a posse coletiva é, a rigor, uma contradição nos termos”. Arendt, *CH*, p. 320. Mesmo em sua obra menos política, Arendt 72orresp este comentário, desprovido de concessões, sobre Marx: “...Marx’s turning...to a cyclical time concept where the prehistoric innocence of the beginning would finally return, no less triumphant than the second coming”. Arendt, *LF*, Vol. 2, p. 216.

¹⁷⁵ Arendt, *EPF*, p. 51.

¹⁷⁶ REVEL, J. *A Revolução Imediata: Da segunda revolução americana à segunda revolução mundial*. Trad.: Maria Emília Mauhin, Lisboa: Livraria Bertrand, 1970, p. 38.

¹⁷⁷ Arendt, *CH*, p. 320.

mais “realistas”, de uma economia internacionalizada – não seriam expressões de um marxismo, ainda que heterodoxo, prevalente?

Mas os eventuais acertos de Marx, e sua captação do espírito do tempo, não o isentam das conseqüências de seu sistema teórico rígido, totalizante, que, sob a necessidade de ser científico, se revelou unilateral, e em muitos aspectos dogmático. A política não é uma máscara da economia. Quem enxerga a experiência humana apenas com as lentes da economia distorce boa parte do que vê. Marx não conseguiria explicar o surgimento, na fronteira dos séculos 20 e 21, de ideologias de inspiração religiosa que, embora se utilizem de slogans neomarxistas para fins de propaganda, não estão reivindicando uma parcela no controle dos meios de produção, nem estão se queixando da falta de benefícios materiais. Sua teoria tampouco nos ajuda a entender por que não deveríamos aceitar uma tirania assentada sob boas condições econômicas – onde todos têm trabalho, têm conforto, mas não têm a prerrogativa de pensar e falar livremente. Aliás, em que difere sua sociedade organizada cientificamente deste tipo de tirania?

O mais alarmante, contudo, são as estruturas formais do pensamento marxista que poderiam ser chamadas, com Arendt, de “elementos totalitários”. Como vimos, Marx levou o problema da unidade à sua solução mais radical. A universalidade de Marx, vinculada à produção organizada do labor humano, está muito distante do reconhecimento de estruturas comuns, obtidas pelo pensamento ou pela experiência, que permitiriam aos homens um entendimento político. O bem comum é o Fim Unívoco da espécie comportada segundo o princípio natural, o labor, racionalmente harmonizado. De novo, tudo isso é postulado independentemente do indivíduo, o qual deverá abrir mão de sua particularidade em nome dessa catarse instantânea no reino da humanidade conciliada.¹⁷⁸

Marx e os teóricos marxistas posteriores terão de explicar por que, se a História segue um curso necessário, é preciso que a vanguarda revolucionária ordene a construção histórica. Além disso, se a História é determinada pelas forças materiais que, por sua vez, determinam a consciência humana, como exatamente se daria o ressurgimento da consciência humana na posição de agente histórico? Será que teríamos de falar num tipo especial de revelação pela qual se descobre a lei última do materialismo dialético, a qual, por fim, autorizaria a produção revolucionária? O problema básico da teoria de Marx, bem como o das ideologias totalitárias baseadas em leis de produção histórica, pode ser iluminado por uma observação de Arendt. Quando refletia sobre o uso das categorias meios-e-fim na teoria política, uso que justificou a violência das ideologias revolucionárias no século 20, a autora costumava lembrar o comentário de um amigo:

¹⁷⁸ “A característica comum a todos os coletivistas pode ser definida, numa expressão cara aos socialistas de todas as escolas, como a organização deliberada dos trabalhos da sociedade para um objetivo social determinado. O fato de faltar à nossa sociedade atual essa direção ‘consciente’ para uma finalidade única, e de serem as suas atividades guiadas pelos caprichos e fantasias de indivíduos irresponsáveis – eis aí uma das maiores censuras que lhes fazem os seus críticos socialistas”. HAYEK, F. V. *op. cit.*, p. 53.

Arendt explained that those who believe that ‘one cannot *make* an omelet without breaking eggs’ fail to realize that – as Randall Jarrell once said – the eggs are not consulted, and the chef makes a mess.¹⁷⁹

Revolução não é omelete. Ação não é produção.

Nota sobre a Questão Judaica

No texto *Sobre a Questão Judaica (Zur Judenfrage)*, uma resposta às especulações de Bruno Bauer sobre o mesmo assunto, Marx escreve:

...a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*.¹⁸⁰

O indivíduo só alcançará a verdadeira emancipação quando se identificar com a sociedade. Tornar-se “*ente genérico*” “na sua vida empírica” significa abandonar qualquer particularidade que não esteja harmonizada com o todo social. Devemos entender esta harmonia com o todo social (“...quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” como forças sociais...”) como a inserção do indivíduo na organização econômica. A “força social” não é uma força política como a nação, o partido ou o estado concreto; não é uma força religiosa, fruto da falsa consciência; não é nem mesmo um estrato sócio-econômico, pois as classes serão abolidas após o advento do comunismo. Força social é a sociedade humana como um todo. Na sociedade sem classes, a posição individual é determinada pela sua função à totalidade. Marx não admite que isso seja um modo de servidão, pois, na sociedade marxista, só pode existir liberdade autêntica no trabalho pela Humanidade conciliada. A liberdade da sociedade humana e a liberdade do indivíduo vêm a ser uma e a mesma coisa.

Há um motivo para Marx escrever este trecho num ensaio sobre a “Questão Judaica”. Os judeus eram um exemplo da cisão humana que Marx problematiza. Aliás, a identidade judaica, afirmada separadamente da identidade humana em geral, era, para Marx, uma confirmação de sua teoria. A diferença específica dos judeus não era a crença heterodoxa, como acreditava Bauer. O

¹⁷⁹ YOUNG-BRUHEL, E. *op. cit.*, p. 323. O excerto do poema “Uma Guerra”, de Jarrell, aparece como epígrafe a um texto, possivelmente redigido para um discurso de Arendt na década de 50: “Devagar partiam para um Outro Mundo/Às quatro, nas manhãs de inverno, diferentes pernas.../Não se quebram ovos sem fazer uma omelete./ - *É o que eles dizem aos ovos.*” ARENDT, H. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad.: Denise Bottman. Org., introdução e notas: Jerome Kohn. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 294.

¹⁸⁰ MARX, K. *Sobre a Questão Judaica*. Apresentação e posfácio: Daniel Bensaïd. Tradução: Nélcio Schneider. São Paulo : Boitempo Editorial, 2010, p. 54.

problema da conciliação dos judeus com o restante da humanidade não devia ser buscado na religião, mas naquilo que determina a religião, a situação econômica.

Não procuremos o mistério do judeu em sua religião; procuremos, antes, o mistério da religião no judeu real.
Qual é o fundamento secular do judaísmo? A necessidade *prática*, o *interesse próprio*.
Qual é o culto secular do judeu? O *negócio*. Qual é o seu deus secular? O *dinheiro*.
Agora sim! A emancipação em relação ao *negócio* e ao *dinheiro*, portanto, em relação ao judaísmo prático, real, seria a autoemancipação da nossa época.¹⁸¹

Marx reduz o judaísmo à economia. E, para encontrar o princípio econômico da situação judaica, realiza uma indução comum aos círculos anti-capitalistas do século XIX: todos os judeus se transformam em judeus-da-corte, comerciantes e usurários. A família Rotschild deixa de ser um caso para ser a identidade abstrata do “judeu”.¹⁸² Para Marx, a definição do judeu em geral não era sua vinculação ao judaísmo, nas bases instáveis que essa vinculação pode assumir na experiência (do judeu secular, observador de rituais e prescrições mínimas, ao judeu ortodoxo, que vive em estrita observância, passando pelo judeu assimilado ou convertido), mas sua vinculação ao capitalismo. Por isso, Marx apoiava a emancipação política dos judeus (a concessão da cidadania), desde que essa etapa fosse sucedida pela emancipação humana dos judeus. A emancipação humana dos judeus significa a renúncia ao judaísmo. Ao contrário de outros solucionadores da Questão Judaica, Marx não clama pelo extermínio físico dos judeus, mas pelo abandono do judaísmo, tanto como ideologia quanto como prática: “A *emancipação do judeu* equivale, em última análise, à emancipação da humanidade em relação ao *judaísmo*”¹⁸³

A proposta de Marx toca num problema bastante discutido em séculos de Europa medieval e, depois, nos séculos da Europa secular. Talvez a questão judaica possa ser assim resumida: Como considerar os judeus e o que fazer com eles? Retomarei algumas poucas circunstâncias históricas que me permitirão apresentar o problema conceitualmente. O tópico não é apenas ilustrativo. A Questão Judaica e suas tentativas de solução, culminando na Solução Final de Hitler, são elementos históricos e conceituais decisivos para entendermos a redefinição da humanidade como pluralidade, por Hannah Arendt.

Na *Carta aos Gálatas*, Paulo, séculos antes do problema judaico se instalar dentro da cristandade medieval, prenuncia a questão. O apóstolo descreve a situação que reinará depois da

¹⁸¹ MARX, *op. cit.*, p. 56

¹⁸² Formulações do tipo eram comuns entre teóricos do socialismo francês primitivo: Saint-Simon: “...rebaixado de todos os lados à categoria de besta, o inabalável israelita diz, em seu íntimo: eu sou o homem de Deus”; Fourier: “É assim que o estabelecimento de um vagabundo ou de um judeu basta para desorganizar inteiramente o corpo dos mercadores de uma grande cidade...”; Toussenet: “Chamo com esse nome desprezível de judeu a todo traficante de espécies, a todo parasita improdutivo...”; Proudhon: “O judeu é um inimigo do gênero humano. É preciso reenviar essa raça para a Ásia ou exterminá-la.” POLIAKOV, L. De Voltaire a Wagner. São Paulo: Perspectiva, 1985.

¹⁸³ MARX, *op. cit.*, p. 56.

“chegada da fé”, ou seja, depois da aceitação da verdade revelada por Jesus: “Não há mais diferença entre judeu e grego, entre escravo e homem livre, entre homem e mulher, pois todos vocês são um só em Jesus Cristo”¹⁸⁴

A chegada de Cristo representa, ao mesmo tempo, a confirmação da aliança do homem com Deus, registrada no Antigo Testamento, e a atualização da mensagem divina pelas palavras e obras do Filho, de modo que à verdade primitiva da revelação monoteísta seguia-se a verdade mais completa inscrita nos evangelhos. “...se vocês pertencem a Cristo, então vocês são de fato a descendência de Abraão e herdeiros conforme a promessa”.¹⁸⁵ O problema da permanência dos judeus como um povo separado da cristandade ensejou debates teológicos e resoluções políticas. Ocasionalmente pregações e práticas de tolerância, baseadas no amor incondicional ao outro ensinado por Cristo, foram ofuscadas pelos atos mais comuns de hostilidade, nas suas diferentes gradações (separação social, discriminação política, expulsão territorial ou massacres em nome da fé). Uma das saídas teológicas foi a “teoria do testemunho”. A permanência dos judeus, negadores e crucificadores de Cristo, enquanto um aglomerado à parte poderia servir como um testemunho da verdade da trindade, sobretudo se os judeus permanecessem sob o estado miserável característico dos bairros judaicos na Europa medieval.

Em 1205, o Papa Inocêncio III, declarou:

...the Jews, against whom the blood of Jesus Christ calls out, although they ought not to be killed, lest the Christian people forget the Divine Law, yet as wanderers ought they to remain upon the earth, until their countenance be filled with shame and they seek the name of Jesus Christ, the Lord. That is why the blasphemers of the Christian name ought...to be forced into the servitude of which they made themselves deserving when they raised sacrilegious hands against Him Who had come to confer true liberty upon them, thus calling His blood upon themselves and upon their children.¹⁸⁶

A inexistência, na época, de um abrigo político livre do dogma religioso fazia com que a situação dos judeus – se seriam tolerados e sob quais condições – variasse conforme as circunstâncias históricas, os contextos regionais e as atitudes dos líderes cristãos. Mas, de um modo ou de outro, a integração sob o mesmo marco institucional estava descartada. A existência dos judeus e do judaísmo passou, assim, a ser uma questão aberta, sem resolução definitiva, e sujeita a diferentes “soluções”. Em muitos casos, elas não eram apenas justificativas teológicas à manutenção do *status quo*, como a teoria do testemunho, mas também resoluções políticas para o aprofundamento da separação. No IV Concílio de Latrão, por exemplo, ficou decidido que os judeus usariam uma marca especial na roupa. Em 1266, na Polônia, o Conselho Ecumênico da Igreja de Wroclaw decidiu separar o bairro judaico

¹⁸⁴ *Gálatas*, 3:28. BIBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990. p. 1497.

¹⁸⁵ *Gálatas*, 3:29. BIBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

¹⁸⁶ PODHORETZ, N. *Why Are Jews Liberals?* New York: Vintage Books, 2010. p. 13.

da seção cristã com uma cerca, um muro ou um fosso.¹⁸⁷ Sob o mesmo impulso, um apologista cristão do século XVIII proclamou que a separação física valia mais que qualquer oposição abstrata: “A Jewish ghetto is a better proof of the truth of the religion of Jesus Christ than a whole school of theologians”¹⁸⁸

A verdade de Deus foi revelada à humanidade; não a este ou àquele povo, o que condicionaria a validade universal da palavra cristã ao acidente da particularidade. Inversamente, a plenitude humana só pode ser encontrada na aceitação incondicional do verbo e do exemplo cristãos. A primeira solução integral da Questão Judaica, numa época em que o critério da humanidade autêntica era dado pela adesão à Trindade, foi a conversão. Aqui, a emancipação humana depende pura e simplesmente do ato de fé; do novo ato de fé acompanhado da renúncia da fé antiga. Quaisquer que sejam as minúcias e as nuances do debate teológico, percebe-se já uma angústia pré-política – mas com implicações políticas – pela unidade condicionada por um conjunto fechado de crenças e hábitos convergentes: “E quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para Deus seja tudo em todos”.¹⁸⁹

O Fim da Idade Média trouxe uma nova perspectiva de emancipação aos judeus. Terminada a “espessa noite gótica” (Rebelais), o cenário parecia, pouco a pouco, abrir um horizonte em que novas descobertas, novas leis, novas fontes de autoridade recolocariam, sob novos contornos, as experiências da liberdade e da justiça. Para os judeus, a separação da cidade de Deus da cidade dos homens parecia significar a possibilidade de aceitação sem conversão. Locke colocou assim o ponto: “If a Jew do not believe the New Testament to be the Word of God, he does not thereby alter anything in men’s civil rights”¹⁹⁰

O espaço político ganhava autonomia frente ao espaço religioso. E, como um fenômeno social, a religião organizada (o cristianismo) passou a ser atacada pelas vozes dos defensores da razão. O homem autônomo, e não o servo heterônimo que recebe passivamente ordens externas, que aceita o senhor enquanto senhor, sem questioná-lo, sem lutar por uma nova posição no mundo – este homem, ao mesmo tempo crítico e tolerante, simultaneamente um cidadão de seu país e um representante da humanidade, começou a ser concebido pelos teóricos do iluminismo. A concessão da cidadania ao homem, e não ao fiel, foi tomada pelos judeus como sinal de uma melhoria na sua condição.

Mas, como Arendt costumava dizer, “World History” é ardilosa; a ambivalência é uma quase-regra dos acontecimentos históricos. E, desde o início, o discurso dos teóricos da Idade da Razão sobre os judeus também foi ambíguo. Voltaire, entusiasta da tolerância e da liberdade pública, escreveu em seu Dicionário Filosófico, sem auto-censura, que “era com desgosto que ele discutia os

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.18-24.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 24. Uma sinceridade semelhante pode ser encontrada nas palavras do Frei Bernardino de Siena: “In respect of abstract and general love, we are permitted to love them [os judeus]. However, there can be no concrete love toward them”. *Ibid.*, p. 16.

¹⁸⁹ *Coríntios*, 15:28. BIBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

¹⁹⁰ *A Letter Concerning Toleration* (1689), citada por PODHORETZ, *op. cit.*, p. 31.

judeus”, pois “essa nação é, sob muitos aspectos, a mais detestável que já conspirou a Terra”.¹⁹¹ Sua recomendação à “tribo árabe” era clara: “Vocês são criaturas calculadoras. Tentem ser criaturas pensantes”.¹⁹² O Barão d’Hollbach não escolheu outro tom: “Já que eles são obedientes apenas aos seus sacerdotes, os judeus se tornaram inimigos da raça humana”. E, em outro diagnóstico: “...os judeus se tornaram uma nação de ladrões...”.¹⁹³

A ambivalência é que, se a hostilidade individual era inequívoca, a gradual aceitação dos judeus foi favorecida pelas formulações mais abstratas dos pensadores iluministas. Voltaire, ao fim, se tornou uma influência teórica à emancipação.¹⁹⁴ Por emancipação, no entanto, não tomemos ainda o conceito puro. Talvez a expressão mais adequada seja “melhoria”, e uma melhoria provisória. Essa melhoria provisória pode ser analisada, para fins didáticos, em dois tipos: social e política. Na medida em que os muros de pedra do mundo cristão começaram a ruir, oportunidades sociais e econômicas foram abertas aos judeus; não aos judeus enquanto povo, ou ao judeu enquanto judeu, mas aos judeus individuais enquanto excepcionais. O atalho para a ascensão social era a excelência na profissão, o enriquecimento, e também a genialidade artística ou intelectual.

Arendt escreveu recorrentemente sobre os judeus excepcionais, aceitos pela sociedade não-judaica, mas nunca aceitos sem tensão. Em *OT*, ela registra que,

Os judeus lisonjeados como exceções, os judeus “excepcionais”, sabiam muito bem que só a ambigüidade – isto é, o fato de serem judeus, mas presumivelmente não iguais aos judeus – abria-lhes as portas da sociedade. Ao se satisfazerem com esse tipo de relação, procuravam ao mesmo tempo ‘ser e não ser judeus’.¹⁹⁵

Do judeu excepcional era esperado que ele não fosse um “judeu comum” e tampouco um homem comum, ordinário, “uma vez que, afinal de contas, era judeu”. Essa aceitação parcial, ocasionada por um misto de aversão e atração, impunha condições que, para Arendt, nada tinham a ver com o respeito individual ou a dignidade política. Os laços eram instáveis; dependiam da distinção pessoal, e não da igualdade de direito. O judeu excepcional, assim, podia causar ressentimento social entre judeus (pela falta de solidariedade) e entre não-judeus (pelo privilégio recebido). Arendt emprega uma tipologia para se referir ao judeu socialmente aceito: *parvenu*. O *parvenu*, em oposição ao *pariah*, é o judeu arrivista, que se sujeita a papéis e funções sociais, preocupa-se antes com a sua situação, e “forja” sua identidade tanto quanto seja necessário para assegurar sua aceitação.

Um exemplo de *parvenu* eram os judeus-da-corte, banqueiros ou agiotas que, com a diminuição da influência cristã, tanto na economia como na política, e com o desenvolvimento do

¹⁹¹ SUTCLIFFE, A. Can a Jew Be a Philosopher? Isaac de Pinto, Voltaire, and Jewish Participation in the European Enlightenment. In: *Jewish Social Studies*, March 22, 2000

¹⁹² Idem.

¹⁹³ PODHORETZ, *op. cit.*, p. 39

¹⁹⁴ Um judeu contemporâneo de Voltaire, escreveu, logo após a morte do filósofo: “The Jews forgive him all the evil he did to them because of all the good he brought to them, perhaps unwittingly”. PODHORETZ, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹⁵ Arendt, *OT*, p. 78.

comércio burguês e das cortes pré-estatais, se tornaram patrocinadores de reis e príncipes, de projetos públicos e privados. Jean-Baptiste Colbert, ministro das finanças de Luís XIV, pronunciou-se assim sobre os judeus: “If it were a question of religion, we should be quite ready to expel them; as it is a question of commerce, let them remain so long as they are useful to the country”¹⁹⁶

O caminho estava aberto ao judeu, desde que o judeu fosse útil. A excepcionalidade estava atrelada a uma função, a um papel que aquele judeu exercia com seu talento incomum. Por isso, Arendt julgava que os judeus arrivistas não compreendiam o caráter duplamente anti-político de sua aceitação: ela não favorecia a emancipação dos judeus enquanto grupo e carecia de bases sólidas – de garantias político-jurídicas. Que um judeu seja útil está muito longe de significar que os judeus sejam livres. Esta saída individual, baseada na barganha social ou no exotismo pessoal, refletia, ao fundo, “a ignorância política dos judeus”¹⁹⁷, que sempre se submeteram à ordem política encontrada na diáspora. Mas a questão judaica não era social, era política. E a pergunta fundamental era: os judeus seriam aceitos como judeus?

A emancipação política provou que não. Aqui voltamos ao problema da unidade. Talvez em razão da inflexibilidade axiomática dos revolucionários franceses, a igualdade foi mesmo levada a sério, e os judeus franceses foram os primeiros a desfrutar da legalização política de sua condição (1791). No século seguinte, a igualdade política foi concedida a judeus de outras regiões, como a Prússia (1812) e a Inglaterra (1830). Mas a emancipação veio sob uma onda de ressentimento social e desconfiança política. Socialmente, os judeus foram aceitos, como vimos, com base na excepcionalidade – em suma, na diferença –, e sua posição estava atrelada a privilégios. Agora, tais condições (o privilégio, a diferença, a excepcionalidade) eram incompatíveis com a igualdade, regra da esfera política. Setores das populações europeias, principalmente os estratos mais pobres, passaram a ver os judeus como uma ameaça dupla: um povo estranho, contando com privilégios sociais e com o benefício da cidadania. Politicamente, a acusação é que os judeus formavam um “povo dentro do povo”, uma “nação dentro da nação”.

Em discussão sobre a Questão Judaica na Assembléia Nacional (1789), o Conde Clermont-Tonnerre deu ao impasse uma formulação célebre: “The Jews should be denied everything as a nation, but granted everything as individuals”.

Ao concluir que “The existence of a nation within a nation is unacceptable to our country”¹⁹⁸, Clermont-Tonnerre amplificou uma queixa corrente nas arenas públicas europeias. Para o nacionalismo, ou mesmo para o humanismo nascente na Europa secular, judaísmo e patriotismo, ou judaísmo e universalismo, eram incompatíveis. A idéia de “francês” ou a idéia de “homem” era mutuamente excludente com a idéia de “judeu”. Caso quisessem ser aceitos, aqueles indivíduos deveriam agir e viver conforme prescrevia a substância do cidadão nacional (na perspectiva do

¹⁹⁶ PODHORETZ, *op. cit.*, p. 34

¹⁹⁷ Arendt, *OT.*, p. 76

¹⁹⁸ PODHORETZ, *op. cit.*, p. 51

nacionalismo) ou do homem emancipado (na perspectiva do cosmopolitismo), relegando o judaísmo a um segundo plano ou, eventualmente, a plano nenhum.¹⁹⁹ Pretender ser francês e, ao mesmo tempo, vestir-se de forma particular, observar um calendário festivo à parte, cultivar hábitos culturais estranhos e freqüentar açougues *kosher* era uma inconsistência, tomada como prova de que os judeus não eram cidadãos nacionais verdadeiros e, se fossem permitidos na política, poderiam corrompê-la com seus interesses e hábitos alienígenas.

Nos tempos medievais, a saída para a discriminação religiosa era a conversão. Agora, na época da emancipação política, a saída para a hostilidade secular passou a ser a assimilação. As vozes contra e a favor da emancipação assim se dividiam: os primeiros diziam que a emancipação era impossível, porque os judeus jamais deixariam de ser judeus; os segundos diziam que, sim, a emancipação era possível e, além do mais, justa, porque os judeus, no fundo, eram seres humanos. Hegel expressou assim o ponto:

Assim se teria tido o direito formal de ser contra a concessão de direitos civis aos *judeus*, visto que eles não deveriam ser considerados meramente um grupo religioso particular, porém pertencentes a um povo estrangeiro, assim o clamor que se elevou contra esse e outros pontos de vista negligenciou o fato de que eles são, antes de tudo, *homens*...²⁰⁰

O argumento de Hegel, tomado isoladamente, não causa nenhum problema. Ao contrário, ele está na base de qualquer humanismo. Homens são homens, não importam suas crenças, sua raça, sua nacionalidade; todos são um fim em si, kantianamente; todos, abstratamente, têm o mesmo valor; todos são, em suma, iguais. Hannah Arendt alerta que este expediente teórico de validação pode ser politicamente enganoso. Consideremos novamente o pensamento de Arendt como inversão da perspectiva tradicional: partimos não da igualdade abstrata, mas da semelhança e da diferença percebidas. Pela fenomenologia da ação, os homens só são iguais no espaço concreto da cidade. Eles se tornam artificialmente iguais pela ação e pela produção de leis – pela convenção das instituições. “We are not born equal; we become equal as members of a group on the strength of our decision to guarantee ourselves mutually equal rights”.²⁰¹

A igualdade natural-metafísica dos homens pretende ser uma validação teórica da qual se deduz, necessariamente, a cidadania concreta e, em muitos casos, o desenho final da cidade ordenada. Mas, primeira objeção, o ato de constituição da cidade é livre. Não é porque somos necessariamente iguais que confirmamos a igualdade política, mas porque escolhemos o caminho da liberdade, não-

¹⁹⁹ SUTCLIFFE, *op. cit.*, observa a ambiguidade na atitude iluminista que, mesmo referindo-se à realização da universalidade, só podia fazê-la no contexto nacional, alternando, portanto, entre duas tendências discursivas: “its desire both to universalize and to nationalize history; to overthrow and to retrench social distinctions; and to correspond and to correspond cultural difference”.

²⁰⁰ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. : Paulo Meneses ... [et al.]. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010, § 270, nota 16, p. 246. Ver também, § 209: “O homem vale assim, porque ele é homem, não porque ele é judeu, católico, protestante, alemão, italiano etc.”

²⁰¹ Arendt, “The Perplexities of the Rights of Man”, in: *The Portable Hannah Arendt*..., p. 43

necessário, em que enfrentaremos as contingências do futuro na condição política de iguais. Segundo, esta “validação teórica”, se não for acompanhada de ação, não garante nada ao homem concreto. Ao contrário, a ação garante a validação. Afirmar a igualdade natural é, sim, uma afirmação abstrata e sem efetividade. As *displaced persons* do século XX provaram, na pele, a falta de efetividade de formulações desvinculadas de suas condições concretas.

The paradox involved in the loss of human rights is that such loss coincides with the instant when a person becomes a human being in general – without a profession, without a citizenship, without an opinion, without a deed by which to identify and specify himself...²⁰²

Não é a substância humana que se realiza na política, mas a política que garante a realização da substancialidade, das potencialidades humanas. Mais do que isso, a política garante a discussão do que é essa substância humana, como a entendemos, o que ela significa para a vida individual e para as relações sociais – levando-se em conta a liberdade na determinação das escolhas, e não a necessidade na dedução dos resultados. Arendt formulou o ponto com a expressão “right to have rights”. A cidadania e a ação são garantidoras do estatuto humano, e não o oposto. A esperança de que o conteúdo da política seja dado por uma metafísica, por um pré-conjunto de validações, nega os modos de ser da fenomenologia política – a igualdade relativa de direitos, o significado da ação, a responsabilidade atrelada ao ato, a abertura da história, a relevância da opinião individual etc.

Havia ainda um problema adicional. Um problema menos teórico, e mais perigoso. Arendt, frente aos desdobramentos históricos do III Reich, concluiu que o argumento de que “os judeus deveriam ser aceitos, pois, no fundo, eram homens” mascarava a indisposição de aceitar os judeus enquanto tais. Nessa solicitação pela humanidade substancial dos judeus, escondia-se a expectativa que Marx declarou sem tergiversar: que os judeus abandonassem o judaísmo, em todos os seus aspectos. Num dos raros trechos em que Arendt oferece restrições ao pensamento de Lessing, ela diz, aludindo à peça *Nathan, o Sábio*, o seguinte:

Ressalto tão explicitamente meu pertencimento ao grupo de judeus expulsos da Alemanha, numa época relativamente inicial, pois pretendo evitar alguns mal-entendidos que podem surgir com excessiva facilidade quando se fala em humanidade. A esse respeito, não posso atenuar o fato de que, por muitos anos, considerei que a única resposta adequada à pergunta “quem é você?” era: “um judeu”. A única resposta que levava em conta a realidade da perseguição. Quanto à afirmação com que Nathan, o Sábio (de fato, embora não na frase efetiva) se contrapõe à ordem: “Aproxime-se, judeu” – a afirmação: “Sou um homem” –, eu a teria considerado como nada além de uma evasão grotesca e perigosa da realidade.²⁰³

²⁰² *Ibid.*, p.43-44. Ver também: “Em tal estado de ausência de mundanidade [nos tempos sombrios, quando restam às *displaced persons* apenas o socorro da fraternidade] e realidade, é fácil concluir que o elemento comum a todos os homens não é o mundo, mas a ‘natureza humana’ de tal e tal tipo”. Arendt, *HTS*, p. 24

²⁰³ Arendt, *HTS*, p. 26. O texto original é do discurso que Arendt proferiu quando recebeu o Prêmio Lessing da Cidade Livre de Hamburgo, em 1959.

A saída – “sou judeu, mas sou homem também” – parece admitir que a afirmação do homem só pode ser feita pela negação do judeu. Os judeus do século XIX responderam de diferentes maneiras à solicitação. Os ortodoxos mantiveram a vestimenta da época, a roupa e o chapéu negros, como sinal de sua recusa a serem incorporados pela sociedade não-judaica. Os socialistas abraçaram o cosmopolitismo em sua expressão revolucionária e, pela realização da justiça por que tanto tempo esperaram, estavam dispostos a abrir mão de sua identidade (Rosa Luxemburgo: “...I cannot find a special corner in my heart for the ghetto”). Os sionistas, atentos às implicações do anti-semitismo, deram uma resposta política nos moldes da auto-determinação nacional. Mas talvez a reação mais comum tenha sido a assimilação.

O movimento dos judeus em direção à sociedade não-judaica, incentivado pela emancipação política, recebeu amparo teórico da *Haskalah*, o iluminismo judaico, cuja origem remonta ao século XVIII e a figuras como o filósofo Moses Mendelssohn. Em linhas bastante gerais, o iluminismo judaico propunha uma integração entre a cultura e os ensinamentos judaicos com os valores iluministas, as novas aspirações científicas e filosóficas da Europa emancipada pela *Aufklärung*.²⁰⁴ Essa conciliação entre, em termos técnicos, particularidade e universalidade, era, na prática, mais difícil do que se supunha. Um *maskil* (iluminista) russo recomendava: “seja um judeu em casa e um homem na rua”.²⁰⁵ Disso, poderíamos entender “não aparente ser um judeu”.

Arendt, cuja família havia optado pelo caminho da assimilação, observa que este fenômeno não foi uma integração política, mas uma homogeneização cultural e social. Não foi solicitado, aos judeus, que se entregassem à política nacional com respeito às regras e às instituições ou, nos casos revolucionários, com devoção à reforma ou à mudança radical. Foi solicitado que eles emulassem um tipo de comportamento que, supunha-se, estava de acordo com o modelo de cidadão estabelecido, e que raramente admitia algum hábito do antigo conjunto de crenças e costumes, o judaísmo. E o problema, esse de fundo histórico, é que por mais que os judeus se esforçassem para mostrar seu patriotismo, sua devoção às causas políticas e às atividades culturais de seus países, permanecia a suspeita de que pertenciam a um povo estrangeiro, um corpo externo que, dadas suas características nocivas²⁰⁶, tendia a corromper a pureza da política e da cultura nacionais. O judeu integrado sempre corria o risco de ser acusado de farsante.²⁰⁷

²⁰⁴ “Assimilation always meant assimilation to the Enlightenment”. Arendt, *JW*, p. 22.

²⁰⁵ Judah Leib Gordon *apud* PODHORETZ, *op. cit.*, p. 48.

²⁰⁶ Para além do estereótipo medieval do judeu errante, sobre o qual recaíam libelos de rituais assassinos e de proliferação de doenças, o estereótipo do “anti-semitismo secular” estava mais ligado à situação financeira e à proeminência nas atividades liberais, culturais e jornalísticas (o controle das finanças, o monopólio da imprensa etc.), e também ao egoísmo e ao auto-interesse, cuja prova era o vínculo trans-nacional das comunidades judaicas. Pouco a pouco, como muitas das fileiras socialistas eram engrossadas por judeus, uma variação do anti-semitismo, agora de cunho aristocrático, acusava os judeus em geral de conspirarem contra as instituições nacionais em nome da revolução universal. Podhoretz identifica algumas tendências na definição dos judeus pelo anti-semita: a idéia de que o judeu, e apenas o judeu, encarna os piores vícios da humanidade – mesmo que, em muitos casos, esses vícios sejam mutuamente contraditórios, como a devoção máxima ao capitalismo e ao socialismo. PODHORETZ, *op. cit.*, p. 60, 92.

²⁰⁷ Sobre isso, a resposta mais bem humorada foi a do scholar russo Daniel Chwolson. Quando perguntado, ele respondeu que havia se convertido por convicção: “a convicção de que era melhor ser um professor na Academia de São Petersburgo do que um *melamed* (um professor da escola judaica elementar) em Eisheshok”. *Ibid.*, p. 48

A solução da assimilação, por fim, provou-se uma não-solução. O problema da diferença foi escancarado, intensificando uma disposição inicial: os gentios jamais deixariam de ver os judeus como judeus. E essa assimilação “forçada”, baseada na emulação de um lado pelo outro, e não no encontro espontâneo e genuíno entre as duas partes, com suas dificuldades e suas oportunidades, mostrou-se ao fim mais traumática do que a separação rigorosa dos tempos medievais. Os judeus não tinham como deixar de ser judeus. A condição judaica era uma condição existencial – um dado irrevogável daquelas pessoas. Solicitar que manifestassem sua humanidade separando-a de seu judaísmo era solicitar-lhes uma tarefa tão abstrata quanto impossível. O anti-semitismo racial de Hitler foi o corolário desse processo histórico, com a novidade de que agora não havia escapatória pela conversão, nem pela assimilação. A negociação ilusória, sem contrapartida, em que os judeus europeus entraram a partir do século XVIII tinha como premissa implícita a dissolução gradual do judaísmo. Hitler, ao romper com o senso-comum e adaptar o preconceito social a um sistema político de produção ideológica, deu a expressão mais radical à recusa histórica de encontrar um espaço no mundo para os judeus.

Para Arendt, emancipação política dos judeus na Europa dos séculos XVIII e XIX nunca foi o que deveria ter sido, “...an admission of Jews as *Jews* to the ranks of humanity, rather than a permit to ape the gentiles or an opportunity to play the parvenu”²⁰⁸

Confrontada pelo extermínio totalitário, Arendt formulou uma nova máxima da ação política, a qual repetiu ao longo de sua obra: “*you can only defend yourself as the person you are attacked as*”.²⁰⁹ A resposta genuína ao anti-semitismo não é “eu sou um ser humano”, mas “eu sou, sim, um judeu”. E aqui temos mais um alerta contra o pensamento político cimentado em categorias estanques: a universalidade só pode se manifestar através da particularidade. Impor um quadro fixo – um modelo de comportamento e pensamento – a partir do qual o particular se desnudaria na pureza universal é, além de uma simplificação da *liberdade na ação*, uma ignorância de como o encontro entre particularidades pode ensejar novos marcos universais, sempre sujeitos à revisão ou à melhoria.²¹⁰

O conceito de “humanidade”, mesmo quando tomado como pressuposição à política, é um condicionante, mas não um determinante dos percursos e dos resultados da aventura pública. Se lembrarmos que o totalitarismo nos solicitou uma reflexão sobre o conceito de humanidade, que

²⁰⁸ Arendt, “The Jew as Pariah: a Hidden Tradition”, in: *JW*, p. 275.

²⁰⁹ Arendt, “The Jewish Army – The Beginning of Jewish Politics?”, in: *JW*, p. 137. É claro que, no registro de uma humanidade homogênea, unificada sob a mesma perspectiva, mesmas crenças, mesmo hábito social, mesma atitude política, a existência de qualquer grupo dotado de uma identidade específica será uma afronta à maioria. Assim, a proposta de bombardeio dos trilhos que levavam a Auschwitz, bem como a discussão sobre o futuro de Israel, serão sempre assuntos que dizem respeito apenas aos judeus.

²¹⁰ O livro de Podhoretz, *Why Jews...*, é um estudo sobre a tendência universalista no comportamento político dos judeus norte-americanos, mesmo quando as plataformas “mais universais” contrariam seus “interesses mais imediatos”, como a manutenção da meritocracia (ao invés da afirmação das cotas), a competição criativa no mercado (ao invés da regulação estatal em nome da redistribuição de renda), o apoio inequívoco a Israel (ao invés de tendências isolacionistas ou ambivalentes na política externa). A ativa participação dos judeus norte-americanos, majoritariamente “liberais” (isto é, filiados à corrente progressista do partido democrata), na campanha pelos *civil rights* ao lado dos negros, é uma prova de como a experiência e o passado da particularidade podem fornecer um impulso decisivo à ação em busca de novas formas da universalidade.

culmina, em Arendt, com o conceito de “pluralidade”, lembraremos também que parte do conteúdo conceitual emerge pela história. Enfrentar as vicissitudes do tempo, encarar as missões políticas na condição mutuamente garantida de cidadãos iguais, representantes da pluralidade humana, é bastante diferente de esperar que a política funcione como um instrumento de síntese dos homens numa unidade básica, em que os problemas, as angústias e os conflitos cessariam.

A unidade é sufocante. Só podemos experimentar a liberdade quando nos concedemos espaços em que podemos respirar.

Parte III

Respostas teóricas, implicações políticas

3.1 Ser e Pensar

I heard what was said of the universe,
 Heard it and heard it of several thousand years,
 It is middling well as far as it goes – but is that all?
 (Walt Whitman, *Song of Myself*)

A liberdade no pensamento tem somente o puro pensamento por sua
 verdade; e verdade sem a implementação da vida.
 (Hegel, *Fenomenologia do Espírito*)

O objetivo deste capítulo é, do ponto de vista do senso comum, simples. E, do ponto de vista da filosofia, complexo. Pretendo me equilibrar entre ambos para afirmar o seguinte: existe uma realidade que precede o nosso pensamento. A realidade independe do modo como a apreendemos. *As coisas são*, quer o pensamento as reconheça, quer não. Embora possamos conhecer alguns ou muitos aspectos da realidade, temos indícios suficientes para acreditar que a realidade, sobretudo nos seus aspectos fundamentais, nos escapa. Todo ato de conhecimento deve pressupor a existência do objeto que vai conhecer – um objeto ainda não conhecido, mas já existente. *O começo do conhecimento não é que Eu penso, mas que As coisas existem.*

Classifiquei o problema, filosoficamente, como complicado, porque ele é um dos problemas básicos da história da filosofia: a relação mente-mundo. Como passamos de um para o outro? Só posso apreender a realidade através da representação mental que faço dela. Mas o que garante que as representações me entreguem a realidade? As representações não são a realidade, e eu somente atesto a realidade representada. Mesmo quando eu falo e aponto para o objeto existente, não consigo fazê-lo sem que alguma dimensão do meu aparelho cognitivo esteja envolvida. Além do mais, qualquer defesa da independência da realidade, bem como qualquer defesa seja do que for, lançará mão de palavras, idéias e conceitos, que nada mais são do que subprodutos da mente. Se a realidade é, desde sempre, realidade pensada ou realidade representada, se a existência necessariamente chega a mim através da minha mente, como posso provar a autonomia da existência?

Adicionarei uma dificuldade ao capítulo. Filósofos e sistemas filosóficos serão mencionados de forma abrangente. Escolherei vieses que ajudam a reconstituir o problema, sem ignorar que a comunidade de especialistas neste ou naquele filósofo estará a postos para indicar esta ou aquela nuance que desautoriza o veredicto sobre o filósofo em questão. Mesmo que o tratamento seja superficial, espero reproduzir as principais facetas de um problema que toca a ciência e o pensamento político. Se, ao fim do capítulo, vislumbrarmos uma saída ao impasse formulado pelo idealismo (como escapar das idéias e chegar ao mundo?), e que, no século passado, foi atualizado pela filosofia da linguagem (como escapar das palavras e chegar ao mundo?), atingiremos nosso objetivo. Espero que, ao longo da seção, fique claro por que a discussão importa à filosofia política de Hannah Arendt.

A pergunta de Platão, no *Teeteto*: Como conhecer o mundo, se o mundo, atestado pelos sentidos, está em constante mudança? A solução, pelo menos do Platão da Teoria das Formas, como vimos, foi buscar na geometria o modelo do conhecimento em geral. Os círculos imperfeitos circunscritos no mundo são derivações, ou melhor, são cópias degeneradas do círculo ideal, que só pode ser concebido abstratamente. O mesmo vale para as cadeiras, para os homens, para beleza e para a justiça: por mais conflitantes que pareçam as imagens concretas instanciadas na realidade, há, para cada uma delas, uma forma fundamental que dá a elas, por participação, o seu ser. A diversidade do mundo, e a aparente incognoscibilidade dos fenômenos percebidos pelos sentidos, é remetida a formas originais, prévias, cujos limites são conhecíveis pela razão, e somente pela razão – nesta etapa, os sentidos, por suas evidências conflitantes, são desautorizados. Através das formas, garantimos a identidade entre pensamento e mundo. Pelo pensamento, abstraímos e retemos as estruturas fundamentais da realidade.²¹¹

Aristóteles sabia que a relação entre particular intuído e universal pensado implicava dificuldades à fundação do conhecimento. “[A]quilo que é predicado diretamente dos individuais terá mais unidade”.²¹² A solução das formas platônicas não pode ser aceita por uma simples razão: as formas *não estão* na realidade. A experiência como biólogo definirá a abordagem científica de Aristóteles. Os modos básicos de existência podem ser catalogados. As categorias nos dão um inventário da realidade discriminada em funções e relações do ser. Mas, dos muitos modos que dizemos o ser, haverá o modo primeiro: o modo substancial. A substância aristotélica, ao contrário do *eidos* platônico, é *forma e matéria* – a substância *está* na coisa; ou melhor, ela dá, enquanto substrato primeiro, o ser da coisa.

A essência da substância, a *ousia*, é a solução aristotélica para a comunicabilidade entre o corpo fluído e a forma posta. A segunda *conforma* a primeira. Mas, ao fim, temos dificuldades para saber como o universal desce para definir, estruturar e direcionar a vida orgânica e, ainda mais, a matéria inorgânica, desprovida de qualquer finalidade intrínseca. A essência aristotélica também se apreende pelo pensamento. Ela não pode ser remetida à concretude material que, na ordem ontológica, a sucede, e, em sua variabilidade acidental, é fonte suspeita para o conhecimento. A epistemologia biológica de Aristóteles traz os arquétipos platônicos para as coisas, mas continua com problemas para responder a pergunta original: de que maneira a forma inteligível é posta nas coisas e como nós, seres intelectuais, apreendemos a forma inteligível a partir das coisas? Mais, de que maneira poderemos lograr isso sem qualquer auxílio das evidências perceptuais?

²¹¹ Sócrates a Teeteto: “Seria absurdo, menino, se uma quantidade enorme de sensações estivessem apinhadas dentro de nós como num cavalo de pau, sem se relacionarem com uma única idéia, ou seja, a alma ou como te aprouver 87orrespo-la ponto de convergência delas todas, por meio da qual, usada como instrumento, percebemos todo o sensível”.(184d). PLATÃO. *Diálogos – Teeteto; Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém. Universidade Federal do Pará, 1973. 194 p.

²¹² Aristóteles, Met.999^a5-6.

O realismo aristotélico aponta o dedo para o solo, mas conserva, na mente, a idéia da ligação entre as estruturas fundamentais do mundo e o reconhecimento racional que delas fazemos. A identidade entre o pensamento e o ser das coisas continua garantida pela inspeção mental, e pelo acesso que esta inspeção racional nos dá *àquilo que é fundamental no mundo*. Os sentidos e a aparência ainda são tratados como fonte de engano. Conhecer é mergulhar na natureza primeira da coisa, na natureza que repousa no substrato para além da aparência variável. Aqui, ainda não cabe a idéia de uma mutação circunstancial e adaptativa das espécies – a liberdade, digamos, da natureza de mudar a si mesma. O cosmos impassível dos gregos não é o universo em expansão da física contemporânea, o universo da singularidade gravitacional, dos buracos espaciais onde a curvatura se torna infinita e as leis do espaço são suspensas. A ciência antiga era limitada pelo reconhecimento *prévio* dos fundamentos cosmológicos, os quais ditavam *por que* a vida no universo se comportava como se comportava. Nada havia, de substancial, a se reconhecer além disso.

Qual o lugar da dúvida no esquema científico antigo? A confiança no conhecimento estável da realidade será compatível com o pedido científico pela revisão e pela tentativa de refutação? E, mesmo que nossos sentidos estejam em condições ótimas, se tudo não passar de um sonho, se a dúvida, princípio do conhecimento claro e distinto, for levada ao extremo em que a realidade como um todo se torna uma camada de ilusões engendrada por um demiurgo maligno? E se as proposições matemáticas não forem universalmente válidas, mas válidas apenas nos confins da mente humana? E se eu duvidar de tudo e de todos? Bom, neste caso, não poderei duvidar da dúvida em si. O pensamento pode questionar tudo, duvidar de tudo, menos da capacidade interna de pensar (nesta etapa, igualada à capacidade de duvidar). O indubitável duvidar cartesiano, proclamado numa época em que a ciência telescópica constrangeu o olho nu, e descobriu corpúsculos ínfimos para além da realidade naturalmente evidenciada, emerge como o único fundamento possível em meio às ruínas da ciência medieval. Se a natureza da realidade é dubitável, a natureza do pensamento não o é. A única certeza inabalável – que *eu penso* – será o começo da minha filosofia e da minha ciência.²¹³

Assim, Descartes radicaliza a desconfiança platônica sobre as aparências. A vidência dos sentidos perde para auto-evidência do pensamento. Há leis matemáticas que regem o movimento aparentemente disforme do universo. A matematização da ciência, promovida por Descartes, abre mão da tentativa aristotélica de conciliar a complexidade da realidade com a estabilidade requerida pela *episteme*, estabelecendo, como resultado, uma relação unidirecional em que as idéias, simples e puras, fornecidas pela razão, determinam a complexidade do mundo exterior. A existência será compreendida apenas nos limites estipulados pelo método e, como o método matemático é derivado das regras formais do pensamento, a compreensão da existência dependerá, logicamente, do

²¹³ “*Je suis, j'existe*: cela est certain; mais combien de temps? A savoir, autant de temps que je pense; car peut-être se pourrait-il faire, si je cessais de penser, que je cesserais na même temps d'être ou d'exister”. Descartes, “Les Méditations”. In: *Ouvres Philosophiques II (1638-1642)*. Textes établis, 88orrespon et annotés par Ferdinand Alquié. DESCARTES, Les Méditations. In: *Ouvres Philosophiques II (1638-1642)*. Textes établis, presents et annotés par Ferdinand Alquié. Paris : Classiques Garnier, 1999. p. 418.

pensamento que a precede. A busca pelo fundamento do objeto revela uma desconfiança quanto à existência do objeto. E a degeneração posterior da discussão sobre o verdadeiro, o bem e o belo a uma disputa sobre “valores” parece indicar que o objeto do pensamento não está na realidade, mas no modo como o pensamento interpreta e cria para si sua própria realidade.²¹⁴

A metafísica matemática, ao projetar o formalismo da mente para as estruturas do real, postula a predição do funcionamento da natureza, agora reduzida a um maquinário inteligível e operável. A ciência que nasceu da dúvida extingue-a para construir um edifício inabalável. O racionalismo moderno, verificando-se a partir de si mesmo, só errará por uma falha no raciocínio, e nunca por uma evidência externa que o comprometa. Nada abala a fundação da razão pela razão. A não ser um ponto: de novo, o problema da conexão entre os conceitos e a realidade – o problema, em termos cartesianos, da “comunicação das substâncias”. Como provar a identidade entre, ou o desdobramento de uma na outra, se o método foi construído a partir das diferenças entre as duas substâncias, a *res cogitans* e a *res extensa*? Quando se parte da desconfiança radical de todo dado existencial, só Deus, mesmo que um *Deus Ex Machina*, poderá ajudar o pensamento a sair dele mesmo.²¹⁵

Então, Kant, recebendo o problema da tradição, enuncia-o. As categorias transcendentais condicionam nossa percepção do mundo, mas não nos entregam o mundo, que, enquanto tal, só pode ser intuído empiricamente. Pensar não é conhecer. Que eu deva postular, para os propósitos do conhecimento, um sujeito puro e transcendente, não garante que a pureza transcendental, que a indivisibilidade da alma, ou que quaisquer outras qualidades conceitualmente pressupostas sejam qualidades reais. “[A] simplicidade da representação de um sujeito não é, por isso, um conhecimento da simplicidade do próprio sujeito”.²¹⁶ Não é porque a mente humana solicita as noções de ordem, unidade, causalidade, que podemos daí concluir pela existência de uma causa não-causada ou de um Ente que, por ser perfeito, não poderá carecer de existência.

Hannah Arendt, em ensaio sobre a filosofia da existência²¹⁷, afirma que Kant “estilhaçou” a unidade entre Ser e Pensar. A “coincidência prévia entre *essentia* e *existentia*” foi refutada pela divisão kantiana, a partir da qual as descobertas antes creditadas à metafísica conhecedora das essências que davam o ser ao mundo material se tornam, tão somente, produtos da razão em abstrato, e não objetos da realidade. Assim, depois de Kant, “afirmações sobre a realidade são mais do que afirmações conceituais”. Arendt fala de uma perda de “fé nos conceitos”, entendendo-se por “conceito” o signo

²¹⁴ GILSON, E. *Methodical Realism: A Handbook for Beginning Realists*. Translated by Philip Trower. San Francisco : Ignatius Press, 2011, p. 103

²¹⁵ *Ibid.*, p. 64

²¹⁶ Kant, I. CRP. A355. “O *eu penso* é, pois, o único texto da psicologia racional de onde esta deverá extrair toda a sua sabedoria. Facilmente se vê que se esse pensamento deve referir-se a um objeto (a mim próprio), não poderá conter senão predicados transcendentais, porque o mínimo predicado empírico destruiria a pureza racional desta ciência e a sua independência relativamente a qualquer experiência”, A343. Para outros trechos em que Kant critica o sistema cartesiano, A346, A348, A349, A408.

²¹⁷ O ensaio, “O que é a filosofia da existência?” (“*Was ist Existenz-Philosophie?*”), de 1948, aparece traduzido para o português em *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, Trad.: Denise Bottman. Org., introdução e notas: Jerome Kohn. São Paulo : Companhia das Letras ; Belo Horizonte : Editora UFMG, 2008, p. 192-216.

universal cognoscível apenas em si mesmo, sem auxílio dos fenômenos e da realidade percebida. A “idéia de uma harmonia preestabelecida entre o homem e o mundo” é destruída, e a razão não pode nos oferecer mais a passagem instantânea ao âmbito de um além supra-sensível. A constatação de que o homem, ao invés de receber uma lei superior, legisla por e para si implica tanto uma responsabilidade quanto um desconforto sem precedentes. “O homem nunca pareceu ter subido tão alto e ao mesmo tempo ter caído tanto”.²¹⁸

A revolução iniciada por Kant seguiu duas rotas. De um lado, o idealismo, que exacerbou a tese de que não podemos ultrapassar os limites da razão humana na busca de um conhecimento fundamental, pré-discursivo, da coisa-em-si. O homem deve ater-se aos limites da simples razão. De outro lado, a fenomenologia, ou, como no artigo de Arendt, a filosofia da existência. Nesta vertente, a antítese é exacerbada: se a mente humana, pela abstração, não consegue penetrar no âmbito das essências puras, de modo a conhecer a natureza pré-sensitiva das coisas, então o pensamento e as categorias conceituais servirão para abordar os objetos concretos oferecidos à consciência. Para a fenomenologia, todo ato da consciência se dirige a um objeto que, enquanto tal, é diferente da consciência. Não é uma idéia, nem uma natureza profunda, mas uma entidade existente que informa o pensamento – invertendo, portanto, o processo de determinação mental das estruturas do real. A consciência não pode mais reconstituir o mundo a partir de si mesma. A realidade, na sua complexidade, deve ser sondada aos poucos, levando-se em conta os limites de uma razão situada, incapaz de descobrir o plano racional último buscado pela metafísica pré-crítica.

O núcleo da filosofia da existência é o homem, não mais como o ideal regulador, não mais como a espécie informada por determinações *a priori*, mas como o ser-aí concreto, aturdido por categorias que não cabem no inventário permanente e impessoal do entendimento. O ser (*Sein*) do homem não é o Ser em geral, o substrato indefinível que precede a realidade, senão que o ser da existência dada, concreta, deslocada da ordem conceitual. Arendt escreve sobre categorias de Kierkegaard e de Jaspers num tom que lembrará as formulações de suas obras futuras. Para o filósofo dinamarquês, a *morte* é o princípio de individuação, que contém em si o absurdo sinalizado pelas reflexões sobre a existência: a morte é o universal que atinge apenas o indivíduo. O *acaso*, entendido como a realidade dada, constantemente subjugando o indivíduo e seu lugar no mundo. E a *culpa*, inerente à posição do homem no tempo e no espaço da contingência, em que ele se responsabiliza por conseqüências que fogem ao seu controle; e em que as decisões que ele toma significam, para além da imprevisibilidade futura, o abandono de situações que se foram e de projetos que não chegaram a ser.²¹⁹

A “exceção” kierkegaardiana será chamada de “situação-limite” por Jaspers. Ambos partem da impossibilidade do pensamento conceitual de apreender racionalmente *esta* existência, “que vivo neste momento”, e que, embora não possa ser explicada por nenhuma ordem necessária, “é a única coisa de

²¹⁸ *Ibid.*, p. 197-200.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 204.

que posso ter certeza”. O ser (a existência), segundo Jaspers, é dado: a realidade do mundo, a imprevisibilidade dos nossos semelhantes e o fato do homem não ter criado a si próprio. A liberdade, ao contrário dos sistemas metafísicos antigos, em que era realizada na convergência do homem com o esquema predeterminado, cognoscível em geral, agora emerge da situação contingente e indeterminada de um homem cuja trajetória não se resume à emulação do comportamento universal, necessariamente deduzido do arquétipo.

O fato de eu não poder reduzir a realidade ao pensamento se torna o triunfo de minha liberdade potencial. Em termos paradoxais: somente porque não fiz a mim mesmo é que sou livre. Se eu tivesse me feito, poderia me prever e, portanto, teria me tornado não-livre.²²⁰

A liberdade existencial se afirma no desconhecimento parcial do ser, em oposição à liberdade ontológica tradicional, ancorada na absolutização dos modos de ser. É porque o homem não é, de um lado, determinado absolutamente pelo passado, e, por outro, não determina absolutamente o seu futuro, que a “falsa paz de espírito”²²¹ oferecida pelos sistemas filosóficos que igualavam ação à cognição pouco terá a oferecer a esse homem que se defronta, constantemente, com uma realidade incapaz de ser totalmente assimilada. Se os homens só podem pensar a partir dos fenômenos – do que lhes aparece –, então o ser da existência é necessariamente fragmentado e diverso, o que explica, por exemplo, a obsessão de Arendt em aplicar discriminações conceituais à camada da realidade percebida, ao invés de propor uma metafísica em que tudo se torna um – em que a diversidade real desemboca, funcionalmente, na forma fundamental.

A Filosofia também se viu liberta da necessidade de ter de explicar tudo monisticamente, na base de um princípio único, ou seja, na base dessa substância onipresente. Pelo contrário, podemos aceitar a “fragmentação do Ser.”²²²

A objeção idealista

O idealismo contestará a tentativa fenomenológica de acercar-se dos “dados” da realidade, para, a partir deles, iniciar o processo de pensamento, pois, ao extremo, não existem dados que não sejam mediados pela mente. Perceber a realidade é percebê-la intelectualmente. Os idealistas sustentam: por mais incoerente que seja o repertório intelectual de um indivíduo, a partir do momento em que utiliza a linguagem e o pensamento para articular sua compreensão do mundo, ele o fará dentro do seu espaço mental. Podemos pressentir que, nestes termos, não encontraremos uma

²²⁰ *Ibid.*, p. 212.

²²¹ *Ibid.*, p. 211.

²²² *Ibid.*, p. 215.

saída para o impasse. Não haverá pensamento para além do pensamento, e mesmo que defendamos uma intuição primitiva da realidade, seremos conclamados a explicar, conceitualmente, do que se trata esta intuição primitiva.

Para respondermos à objeção idealista, devemos recusar os termos idealistas, “because all idealist objections to the realist position are formulated in idealist terms”.²²³ O termo “pensamento” não é uma prisão da qual não temos como fugir. O conselho do filósofo realista é referir-se, no lugar de “pensamento”, a “conhecimento”.²²⁴ Queremos conhecer algo que não os nossos próprios pensamentos. “A something beyond *thought* may well be unthinkable, but it is certain that all *knowledge* implies a something beyond thought”. O objeto do conhecimento será dado *através* do pensamento, mas não *pelo* pensamento.²²⁵

A identidade entre o sujeito e o objeto só poderá ser alcançada aos poucos, após a observação, sob uma dada perspectiva, do objeto; será, certamente, uma identidade mediada, uma identidade entre dois diferentes, que manterá, ao fim, tanto a autonomia do sujeito que conhece o mundo quanto a independência da parcela do mundo conhecida. A consciência não poderá absorver todos os aspectos fundamentais da realidade, com a pretensão de esgotar os dados da existência em esquemas mentais pré-definidos. Porque a consciência, como o olhar do telescópio, por mais profundo que vá, ainda assim se verá sempre numa perspectiva limitada; limitada pelo campo de visão, pelos confins da razão, pelos dados oferecidos à consciência sem a sua participação:

What knowledge grasps in the object is something real, but reality is inexhaustible, and even if the intellect had discerned all its details, it would still be confronted by the mystery of its very existence.²²⁶

Filósofos contemporâneos, de inspiração hegeliana, utilizam a expressão “mito do dado”²²⁷ para se referir a uma das principais conclusões epistemológicas de Hegel: é impossível alcançar um imediato sem mediação. Suponhamos que A é o início do conhecimento ou a pedra angular da minha metafísica. Toda a tentativa de me referir a A, deduzindo de A a continuidade do meu sistema, se confrontará com duas frustrações: ou paramos na enunciação tautológica A é A, ou teremos de recorrer a um segundo termo para colocar o discurso em movimento, A é B. O que significa que A, de algum modo, é não-A; caso contrário, nada extrairíamos de sua identidade absoluta. O Ser e o Não-Ser absolutos, considerados em isolamento, são impenetráveis.²²⁸ Toda a tentativa de definição

²²³ GILSON, E. *op. cit.*, p. 93.

²²⁴ Idem.

²²⁵ *Ibid.*, p. 95. Sobre o 92orrespo, Gilson ainda escreve: “it is a doctrine which lives by logic, and only by logic, because in it the order and connection of ideas replaces the order and connection between things”, p. 99.

²²⁶ *Ibid.*, p. 102.

²²⁷ SPEIGHT, A. *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. New York: Cambridge University Press, 2001. p. 2.

²²⁸ HEGEL, G.W.F. *The Science of Logic*. Translated and Edited by George di Giovanni, New York : Cambridge University Press, 2010.

requerirá ao menos duas entidades, uma demarcando-se frente à outra e obtendo, assim, seu espaço conceitual específico. Nesta perspectiva, toda tentativa de alcançar uma fundação absoluta, um além metafísico, é frustrada.

Arendt subscreveria o ponto, mas com uma ressalva crucial. *Conceitualmente*, não podemos saltar para uma validação absoluta (para o reino das essências, para as determinações a-históricas, para o conjunto de significados prévios à experiência etc.). Quando pensamos, nos movimentamos dentro de um espaço em que conceitos dependem de conceitos, idéias associam-se a idéias, imagens remetem-nos a imagens. Mas quando Arendt e a corrente de filósofos da existência falam em *dados da realidade*, eles não estão falando de elementos conceituais. A existência, a contingência, a imprevisibilidade são termos frágeis, signos lingüísticos para experiências que escapam à organização pretendida pelo discurso filosófico. A realidade é indemonstrável pela via da argumentação. O evidente só pode ser visto. Não quero, com isso, supor que a apreensão da realidade seja um processo simples. Mas se temos problemas para apreender o objeto de modo inequívoco, isso só diz a favor do objeto: ele existe. E, se o objeto não pode ser reduzido à forma mental, é porque ele a extrapola.

Talvez o problema se deva à tentativa da filosofia tradicional em impor seus critérios de conhecimento à *realidade como um todo*. O conceito agrupa as múltiplas entidades existentes sob signos estáveis, livres da variação circunstancial, porque, ao fim, a determinação do conceito só pode ser desafiada por modos acidentais do ser. Podemos enunciar verdades contingentes – choveu na sexta-feira passada –, mas tais verdades são insignificantes quando cotejadas com as verdades conceituais, as quais enunciam o que é e sempre será no mundo. Assim, todo o conhecimento da realidade se fará nos termos da universalidade, da determinação e da cognoscibilidade absoluta.²²⁹ É fácil perceber porque os temas da filosofia da existência são taxados de anti-científicos pela filosofia empenhada nas classificações do entendimento abstrato.

Em trechos de *Life of the Mind*, Arendt coloca um problema adicional. Embora a linguagem seja um instrumento para a descrição da experiência, ela, a linguagem, não é a experiência. O mundo vivido não pode ser identificado diretamente pela linguagem; ele pode ser apenas sondado - abstratamente representado ou descrito com signos que, de todo modo, não substituem a experiência. “Something smells *like* a rose, tastes *like* pea soup, feels *like* velvet, that is as far as we can go”.²³⁰

²²⁹ Lebrun escreve sobre os percursos da revolução kantiana, que culminará com a descoberta do juízo estético: “a escolha do conhecimento como gênero indica que a reabilitação do sensível efetua-se sempre no espírito do intelectualismo. E é precisamente isso que Kant não aceitará: se se tentou, com uma intenção de unificação louvável, reduzir todas as faculdades à faculdade de conhecer, percebeu-se ‘há algum tempo’ que essa tentativa era vã”. LEBRUN, G. Kant e o Fim da Metafísica, São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 409.

²³⁰ *LM*, Vol. 1, p. 120. Arendt, em nota (pp. 229-30), escreve sobre a revisão tardia de Wittgenstein à tese em que ele apresentava a linguagem como espelho do mundo, e definia a proposição lingüística como uma imagem da realidade. A adequação do intelecto discursivo com as coisas, segundo Arendt, será abandonada pelo Wittgenstein tardio, cuja famosa tese dos “jogos de linguagem” indica o caráter assessorio e circunstancial da linguagem em relação à realidade. A respeito do “famoso aforismo de Wittgenstein: ‘Sobre o que não podemos falar, devemos silenciar’”, Arendt diz que, “Se levado a sério, isso não se aplicaria apenas ao que está além da experiência dos sentidos, mas, ao contrário, sobretudo aos objetos da sensação”. “Quando dizemos: ‘A água está fria’, nem a água nem o frio são falados exatamente como nos são dados pelos sentidos”. Arendt, *RJ*, p. 361, nota 4.

As palavras e as ideias não são a realidade. São instrumentos para abordarmos a realidade. Se é verdade que a vida na realidade depende da linguagem, também é verdade que o mundo externo, embora suscetível à linguagem e ao pensamento, existirá quer pensemos a respeito dele, quer não. Nossas vidas particulares deverão seguir em frente quer as articulemos com coerência conceitual, quer não. Quando alguém diz que “não encontra palavras” para expressar algo, isto não diminui sua capacidade discursiva, mas aumenta a força independente da realidade percebida e experimentada:

For no discourse, whether dialectical in the socratic-platonic sense, or logical, using established rules to draw conclusions from accepted premises, or rethorical-persuasive, can ever match the simple, unquestioned and unquestionable certainty of visible evidence.²³¹

O problema do idealismo (não há como escapar das idéias) foi atualizado, *grosso modo*, pela filosofia da linguagem contemporânea: não há como escapar das palavras. Não podemos abandonar as palavras para alcançarmos mundo, porque nossa percepção do mundo é condicionada por categorias lingüísticas. Todo discurso sobre o mundo é, no fim das contas, um discurso auto-referente sobre as condições da linguagem. Perceber o mundo é percebê-lo através de definições lingüísticas, expressas em unidades condicionadas por regras discursivas, como o princípio de não-contradição. Os filósofos da linguagem dizem: a menos que o observador fique quieto, sua apreensão do mundo poderá ser transcrita no papel, e ali analisada.

O limite da linguagem

Num debate entre filósofos de Oxford, centro irradiador da filosofia contemporânea da linguagem, um argüidor perguntou a outro:

“Você quer dizer que...uma investigação sobre o uso da nossa linguagem é uma investigação sobre a estrutura do mundo tal como experimentado pelos seres humanos?”
“Sim”, respondeu o outro.²³²

Ficarei com o filósofo minoritário para enunciar que o mundo não pode ser reduzido à linguagem e, para uma pessoa, a parte mais importante da experiência não pode ser adequadamente traduzida em conceitos. À máxima analítica de que “o que não pode ser dito não poder ser dito nem assobiado”, só pode ser respondida com o fato de que “*qualquer* coisa assobiada é algo que pode ser

²³¹ Idem.

²³² A discussão entre Bryan Magee e A. J. Ayer, ambos filósofos formados em Oxford, é relatada por Magee no capítulo “The Inadequacy of Linguistic Philosophy”. MAGEE, B. *Confessions of a Philosopher*. New York : Modern Library, p. 1999, p. 74-75

assobiado, e não dito”.²³³ A música não tem realidade no mundo dos filósofos da linguagem. Mas não apenas a música: as percepções, as experiências vividas, mesmo as formulações intelectuais próprias daquela mente única que as pensou. O filósofo, depois de concluir que o mundo só pode ser experimentado por signos gerais, se verá com dificuldades de explicar à esposa por que escolheu *ela*, e não qualquer outra entidade predicada sob o termo “mulher”.²³⁴

Na perspectiva da filosofia da linguagem, a realidade humana é a realidade feita palavra. O repertório de palavras, significados e regras de linguagem são compartilhados. Não são expressões subjetivas, não são criações pessoais (quando o são, têm de ser posteriormente incorporadas por outros falantes). As palavras são as mesmas e a linguagem é um conjunto unificado. As palavras, e este conjunto unificado que chamamos de linguagem, agrupam situações e entidades reais sob significados, funções, descrições que retêm os aspectos fundamentais e humanamente comunicáveis da realidade. Se temos o mesmo conjunto de significados compartilhados, submetidos às mesmas regras, denotando as mesmas experiências e os mesmos objetos, então se espera que os falantes empreguem a linguagem no mesmo sentido. O *mesmo* mundo denotado pela *mesma* linguagem, submetida às *mesmas* regras, só pode resultar, sob as condições do pensamento e da fala corretos, no *mesmo* discurso.

Ao contrário desses pressupostos da filosofia da linguagem, sugiro que o discurso significativo depende tanto do compartilhamento de regras e significados como do uso pessoal, e da nova vida que o discurso assume na fala e na escrita individual. A singularidade da pessoa se reflete no seu discurso: as palavras escolhidas e o tom empregado às palavras, faladas ou escritas, são únicos e intransferíveis. *Este* poeta acrescenta este novo elemento de beleza ao mundo – ele amplia, assim, o repertório de palavras, significados, imagens e experiências que associamos à “beleza”. *Este* teórico, ainda que reflita sobre o mesmo objeto que aquele teórico, apresenta uma nova faceta do objeto, um insight inesperado, uma metáfora clarificadora – ele alarga, assim, a compreensão do objeto que se propõe a entender. Contra a dicotomia do absoluto *versus* o relativo, defendo uma relação tríade, em que, na passagem de uma ponta para outra do triângulo, há uma perda e um ganho: a realidade percebida não é exatamente a realidade feita palavra; e a realidade feita palavra por uma pessoa não é exatamente a realidade feita palavra por outra pessoa. “The plain fact is that none of our direct experience can be adequately put into words”.²³⁵

E se a reflexão mental também transcender o uso de unidades lingüísticas? E se nossas idéias forem gestadas não apenas através de palavras concatenadas em palavras, mas através de uma “experiência imaginada”, com auxílio de “formas, forças, interações” que compõem “imagens”?

²³³ *Ibid.*, p. 78. A primeira passagem é de F.M.Ramsay.

²³⁴ Magge, talvez não por acaso um filósofo com experiência política, descreve a maioria dos filósofos da linguagem de Oxford como “soulless”, e pouco imaginativos (p. 85). Também julga que alguém que vive a maior parte de sua vida interior ou exterior em termos conceituais é alguém cuja vida é “esvaziada do que a faz viva, purgada do que a faz única e *delé*” (78).

²³⁵ *Ibid.*, p. 77.

“...numerous observations prove that in man the cognitive functions, even the most complex ones, are not immediately linked with speech (nor with any other means of symbolic expression)”.²³⁶ E quando nos falta a palavra para algo que sabemos o que é? Sabemos o que é, mas não lembramos imediatamente da palavra que representará este algo que sabemos. Será que não temos suficientes indícios para suspeitar que nossa atividade mental não se reduz ao encadeamento lógico de enunciados lingüísticos, e que nossa vida concreta não pode ser identicamente transposta para o discurso conceitual?

Abramos, novamente, espaço para a diversidade. A riqueza da realidade pede diferentes tipos de abordagens. Aristóteles o havia proclamado, e Arendt, a autora das distinções e da pluralidade, insiste que diferentes modos de existência serão incorporados, tanto quanto possível, por diferentes modos de conhecimento. O discurso sobre a realidade será articulado diferentemente: uma definição não é uma descrição; uma proposição de identidade não é uma analogia; uma formulação dialética não é um silogismo unidirecional. O conhecimento matemático, o conhecimento conceitual e o conhecimento factual dependem de três tipos de verdades – a verdade formal, a verdade da generalidade, a verdade do particular. Quando enuncio que “O homem é um animal desejante” e que “a I Guerra começou em Sarajevo” estou operando em diferentes níveis discursivos, ou seja, referindo-me a diferentes aspectos da realidade, com maior ou menor alcance epistemológico, sujeitos a maiores ou menores possibilidades de refutação.

Para Arendt, a compreensão política – a compreensão da factualidade – não é o mesmo que a cognição – a classificação conceitual. A cognição depende da abstração: *abs-traio*, trago para fora da concretude e reduzo o particular à forma geral que independe de suas condições materiais de individuação. A cognição é inequívoca porque, a partir do momento em que o objeto é delimitado em geral, a operação de apreensão, reduzida à categorização abstrata, estará concluída. Por outro lado,

A compreensão, diferentemente da informação correta e do conhecimento científico, é um processo complexo que nunca gera resultados inequívocos. É uma atividade interminável por meio da qual, em constante mudança e variação, chegamos a um acordo e a uma conciliação com a realidade, isto é, tentamos sentir o mundo como nossa casa.²³⁷

A complexidade da compreensão se deve à natureza contingente e, em parte impenetrável, do objeto que inicia o processo de compreensão: o fato. Como os fenômenos não podem ser completamente desnudados, isto é, remetidos à sua causa inequívoca e fundamental – o que significaria que o fato, além de inevitável, poderia ser desprezado em nome da causa determinante –, resta-nos iluminá-lo sob diferentes aspectos, aceitar a concorrência de diferentes princípios explicativos e, mais importante, preservar, tanto na descrição como na explicação, os aspectos que

²³⁶ Jacques Monod, geneticista, prêmio Nobel de 1970, em “Chance and Necessity”, citado por MAGGE, *op. cit.*, p. 80.

²³⁷ ARENDT, H. *Compreender...*, p. 330.

confirmam a singularidade do caso. Compreender não é perdoar, nem justificar²³⁸ – ancorar a ação num princípio universalizável e, com isso, admitir que todos os homens estariam propensos a agir da mesma forma. Compreender não é combater: a opressão concreta pede soluções mais urgentes que o longo, meditativo, processo de compreensão dos eventos.

A dependência do fato significa que o processo de compreensão não pode ser apenas verificado em si mesmo, como nas operações lógicas, e muito menos que o fato poderá ser anulado de antemão por uma regra de determinação. É porque dispomos de diferentes maneiras de relatar, explicar, ponderar; porque dispomos de diferentes palavras, diferentes recursos discursivos, que se tornam ainda mais particulares de pensador para pensador, de observador para observador, que a compreensão de fenômenos complexos é um processo demorado, que ocorre numa comunidade de pensadores, de juízes e de espectadores, dotados não somente de acesso aos fatos, mas da capacidade individual de pensar e imaginar a partir dos fatos. Arendt produziu um juízo diferente e particular sobre, não obstante, o mesmo evento.²³⁹ E o fez isso porque assumiu que as verdades factuais devem orientar o processo de reflexão e, ao mesmo tempo, o processo de reflexão será guiado pela imaginação e pelo raciocínio individual.²⁴⁰

Assim, Arendt, partindo da análise factual, poderá chamar os campos de concentração de “inferno”, na aproximação mais precisa da realidade fenomênica aberta pelo ineditismo totalitário.²⁴¹ A força da realidade não pode se perder na esterilidade abstrata. O nazismo e o stalinismo não são modos de “queda do ser”. Quando assumimos que a inteligência da realidade é complexa e retrospectiva, quando assumimos, em suma, que a mera classificação abstrata ou a mera análise lingüística (que apenas dissolve o discurso pronto, mas não cria um novo discurso, nem o coteja com os dados primários da realidade) não nos entregam a diversidade e o colorido do mundo, então estamos prontos para entender a compreensão como uma atividade que demanda, para além do rigor lógico e demonstrativo, uma energia pessoal, uma entrega ao objeto e uma reflexão criativa.

O filósofo, quando reduzido ao inspetor do método, ou ao analista do discurso, equivale ao homem que senta para limpar as lentes dos óculos, e assim permanece, limpando e limpando, sem

²³⁸ Isaiah Berlin observa, sobre os sistemas da racionalidade absoluta, em que todos os cursos de ação podem ser remetidos a conexões necessárias de ordem lógico-causal: “Perseguimos um ladrão porque o motivo para o seu roubo é compreendido por nós de maneira imperfeita: mas quando o chamamos de cleptomaníaco, a sua ação é cientificamente atribuída a seu lugar correto no sistema universal e deixamos de 97orr-lo ou odiá-lo. Compreender, nesse sentido, é aceitar; e aceitar é eliminar alternativas”. BERLIN, I. *Ideias Políticas na Era Romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. Org.: Henry Hardy, introd.: Joshua L. Cherniss, trad.: Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 156.

²³⁹ Ver, por exemplo, as objeções de David Riesman sobre o papel da ideologia e da planificação racional nos movimentos totalitários, superestimados, segundo o sociólogo, pela análise de Arendt em *OT*. Também, a disputa proposta por Eric Voegelin em torno da expressão formulada por Arendt a respeito da tentativa totalitária de “mudar a natureza do homem”. YOUNG-BRUHEL, E., *op. cit.*, p. 252-255.

²⁴⁰ Arendt chega a escrever: “Os fatos devem bastar; a avaliação ou a pregação moral só lhes diminuirá o peso e a intensidade. Já não existe nenhuma moral consagrada que possa alicerçar sermões...A luta atual contra o totalitarismo precisa apenas de um fluxo constante de informações fidedignas...Apenas as fontes falam – documentos, discursos, relatórios e similares –, e esse material é de imediato acesso, não precisando ser organizado nem institucionalizado”. ARENDT, H., *Compreender...*, notas 2 e 5, p. 470.

²⁴¹ Ver “A Reply to Eric Voegelin”, in: *The Portable...*, p. 159

colocar os óculos para enxergar o mundo.²⁴² A “reconciliação com a realidade”, o processo de reconhecimento do factual e de reflexão interpretativa a partir do factual, está mais para um “...novo jeito de olhar as coisas...[que] lança uma nova luz sobre elas, iluminando-as e, ao mesmo tempo, permanecendo racionalmente criticável e defensável.” Tais idéias, formulações, pensamentos “são essencialmente conquistas pessoais”.²⁴³ Esta é uma aproximação da palavra com o ato, da idéia com a realidade, não uma substituição de uma pela outra. O ato precede a apreensão epistemológica. Politicamente: a “coragem” e a “dignidade” são mais do que objetos epistêmicos a serem incorporados pelo entendimento mental. São atitudes em direção à experiência.²⁴⁴

3.2 História e novidade

E Deus disse a Moisés: ‘Serei O que serei’ (Ex, 3:14)²⁴⁵

Borges lembrou que o espanto de Heráclito não era somente com o rio, constantemente em fluxo, no qual não podíamos entrar duas vezes; não podíamos entrar duas vezes, porque nós também somos feitos de mudança, somos feitos de tempo, como o rio.²⁴⁶ “...man is not just temporal; he is Time”.²⁴⁷ O início do homem é o início do tempo, como Agostinho escreveu e Arendt não cansava de repetir. O tempo está na raiz da frustração filosófica: a), o conhecimento deve ser atemporal; mas, b), o homem é temporal, ele é feito de tempo, ele *é* o Tempo – como poderá alcançar o atemporal? A lógica e a matemática nos garantem um conhecimento fora do tempo. Mas as estruturas do pensamento falam de si próprios. Em algum momento a filosofia ultrapassou os limites do solipsismo que persegue, em voltas silenciosas e solitárias, as próprias costas? A solução foi construir uma morada fora do tempo, onde nos protegemos da aflição de perceber que o que hoje é amanhã deixa de ser:

²⁴² MAGEE, B., *op. cit.*, p. 88

²⁴³ *Ibid.*, p. 90

²⁴⁴ “...Hannah Arendt insiste na inexistência de uma oposição dicotômica excludente entre espírito e vida, razão e paixão, afirmando a possibilidade de um pensar no qual pensamento e vida constituam uma unidade que se funde”. LAFER, C. *op. cit.*, p. 89

²⁴⁵ O rabino Jonathan Sacks qualifica como “o grande erro de tradução” as opções cristãs por fórmulas como “Eu Sou o que Sou” ou “Eu sou quem Eu sou”, que favorecem a substancialidade permanente de um Deus desde sempre conhecido como firmamento da Terra. Sacks afirma que a fórmula hebraica “*Ehyeh asher ehyeh*” equivale a “I will be what I will be”. “What this means is that God cannot be predicted or controlled. He cannot be confined to categories or known in advance. He is telling Moses, ‘You cannot know how I will appear *until* I appear; how I will act *until* I act. My mercy, my compassion, my strategic interventions into history, cannot be controlled or foretold. I will be what, when and how I choose to be. I am the God of the radically unknowable future, the God of surprises. You will know me when you see me, but not before””. SACKS, J. *Future Tense*. London: Hodder & Stoughton, 2009. p. 232-33.

²⁴⁶ BOGERS, J. L. *Borges, oral & Sete noites*. Trad.: Heloisa Jahn. São Paulo : Companhia das Letras, 2011, p. 21

²⁴⁷ ARENDT, H. *LM*, Vol. 2, p. 42

Thought seems to arise in monologue. Is it so? Is there here – where, as the philosophers say, pure subject separates itself from the concrete person in order to establish and stabilize a world for itself – a citadel which rises towering over the life of dialogue, inaccessible to it, in which man-with-himself, the single one, suffers and triumphs in glorious solitude?²⁴⁸

Na cidade de pedras do pensamento retirado do tempo, sabe-se tudo de uma vez. Não há o que descobrir, porque a descoberta se dá no tempo. Os homens não poderão agir com iniciativa, pois não há nada que possa ser iniciado. As coisas são continuação das coisas. As entidades que existem, existem necessariamente segundo uma ordem de pré-determinações. “No campo da pura teoria e dos conceitos isolados, não pode existir nada de novo sob o sol”.²⁴⁹ Mas um tempo cíclico não é tempo. O vínculo necessário entre isto e aquilo fornece a certeza que só pode ser conquistada com a derrota do tempo. Se ainda acreditarmos no movimento, será no movimento eterno de um drama cujos papéis estão dados. No drama anti-temporal, o desfecho é anunciado no prólogo, e os personagens são encenações solicitadas pela ordem do autor:

The Greek view of nature, at least cosmology transmitted from them to later ages, was essentially dramatic. It is not necessarily wrong for this reason: but it was overwhelmingly dramatic. It thus conceived nature as articulated in the way of a work of dramatic art, for the exemplification of general ideas converging to an end. Nature was differentiated so as to provide its proper end for each thing...Nature was a drama in which each thing played its part.²⁵⁰

Segundo esta noção, algo como “uma *filosofia* da história seria uma contradição em termos”.²⁵¹ As “possibilidades do futuro”²⁵² estão fechadas para astros e grupos vivos que percorrem círculos recorrentes. Hoje, quando se tornou uma platitude reconhecer que os “tempos mudam”, nos parece estranha a noção de um tempo que serve apenas para medir a troca contínua de estações. Embora a noção de história judaico-cristã, bem como a memorização secular dos atos “imortais”, obedecem a critérios inconciliáveis com os critérios da filosofia e da cosmologia antigas, a conjunção da filosofia com a história foi declamada e exercida por autores modernos como se a tensão entre ambos os campos não existisse. *Como se o tempo fosse conhecido antes do tempo*. A definição de uma filosofia da história, “...a interpretação sistemática da história universal de acordo com um princípio através do qual eventos históricos e sucessões são unificados e dirigidos até um sentido último”²⁵³, é uma definição a favor das idéias – ou melhor, *da* idéia – e contra os eventos.

²⁴⁸ BUBER, M. *Between Man and Man*, Translated by Ronald Gregor-Smith. With an introduction by Maurice Friedman. Taylor & Francis e-Library, 2004, p. 30.

²⁴⁹ ARENDT, H. *Compreender...*, p. 332.

²⁵⁰ WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality: an essay in cosmology*. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press. 1978, p. 8.

²⁵¹ LÖWITZ, K. *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1949. p. 6.

²⁵² *Idem*.

²⁵³ *Ibid.*, p. 1. (tradução do autor)

Assim, o que passa a imperar é a noção de processo. Não interessa se o processo é concebido à imagem do ciclo natural, retornando a si, ou à imagem do desenvolvimento produtivo, culminando no fim previsto inicialmente. Em todos os casos, prevalece no processo a força da necessidade. A necessidade direciona tudo o mais ao sentido do processo – à sua regra geral de realização. “Entidades singulares”, “ocorrências individuais”, “causas distintas e específicas” são recusadas pela lógica exclusiva do processo.²⁵⁴ A liberdade dos homens de ação equivale agora à liberdade das peças de dominó que caem umas sob o efeito das outras.

Ao transformar o tempo em objeto, os sistemas de interpretação acabam por aniquilar a noção do tempo como o espaço da novidade e da contingência. O esquema Determinação Causal - Consequência Causada está presente na teoria da ação que recusa a quebra temporal e a novidade futura como elementos autênticos. O historiador que aponta as causas pregressas; o filósofo que antevê o Fim da História; o agente que determina o futuro a partir de si - todos tratam passado, presente e futuro como objetos coextensivos, negando a cada um deles sua dimensão própria. As representações presentes determinam o futuro, sendo que as representações presentes foram angariadas no passado. *O futuro, assim, se torna o prolongamento necessário do passado.*²⁵⁵

Mas a liberdade enquanto indeterminação, proposta por Arendt, apresentará a dignidade da contingência não-causada, pois “everything that appears to the human eyes, everything that occurs to the human mind, everything that happens to mortal for better or worse is ‘contingent’, including their own existence”.²⁵⁶ A liberdade não vem com o certificado da necessidade. A responsabilidade, o sentido e o ato protagonizado por indivíduos só podem ser afirmados através de negação de um sentido trans-humano, predeterminante do acontecido. Arendt lembra que não é o Tempo que age *sobre* os homens, mas os homens que agem *no* tempo.

Para a ação não-soberana²⁵⁷, aceitar a contingência equivale a aceitar a fragilidade da situação humana. Os três “Is” da ação política, afirmados por Arendt em *A Condição Humana* – imprevisibilidade, irreversibilidade, ilimitabilidade²⁵⁸ - avisam ao produtor de utopias que ele está fadado ao fracasso, pois os homens e o tempo não são um material moldado e determinado externamente. Na última obra de sua vida, Arendt interpreta o problema como “a incerteza básica” da vontade, o órgão humano voltado para o futuro. A vontade não trata de objetos, mas de projetos. Ela lida não somente com “...things that are absent from the senses and need to be made present through the mind’s power of re-presentation, but with things, visibles and invisibles, that never existed at all”.

²⁵⁴ ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad.: Mauro W. Barbosa. 6. Ed. São Paulo : Perspectiva, 2009. p. 93.

²⁵⁵ “The view that everything real must be preceded by a potentiality as one of its causes implicitly denies the future as an authentic sense: the future is nothing but a consequence of the past...”. ARENDT, H. *LM*, Vol. 2, p. 15

²⁵⁶ *LM*, Vol. 1, p. 60

²⁵⁷ “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 100 respostas 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”. *CH*, p. 304.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 238, 294, 304.

Divididos entre a necessidade de estabilidade e a agitação pela mudança, os homens não podem parar de projetar e, ao mesmo tempo, não podem recusar a constatação de que os objetos futuros raramente correspondem aos projetos representados. A angústia e a frustração são inevitáveis, “...we are dealing with matters that never were, that are not yet, and that may well never be”.²⁵⁹

Por outro lado, a ação não-soberana – tanto a recusa de um princípio extra-humano, como a recusa do indivíduo isolado que produz o futuro a partir do presente (da re-presentação) – traz a história de volta para o chão dos homens finitos e falíveis. Arendt abandona o projeto de uma história das idéias, pois a “História é uma estória de eventos, e não de forças ou idéias com cursos previsíveis”.²⁶⁰ A história e o tempo são conciliáveis com a iniciativa, e não com o comportamento condicionado. Arendt nos oferece não o historicismo da parcialidade contextual, “em que todas as coisas podem sempre se transformar em alguma coisa”²⁶¹ e nada pode ser comparado com nada, nem a pura transcendência anti-histórica. Buscamos, na história, o memorável e o permanente.

Walter Benjamin escreveu, a partir de um quadro de Paul Klee, a parábola que supera toda tentativa teórica de expressar a força da singularidade. Eis a aflição do anjo da História:

A Klee painting named ‘Angelus Novus’ shows an angel looking as though he is about to move away from something he is fixedly contemplating. His eyes are staring, his mouth is open, his wings are spread. This is how one pictures the angel of history. His face is turned toward the past. Where we perceive a chain of events, he sees one single catastrophe which keeps piling wreckage upon wreckage and hurls it in front of his feet. The angel would like to stay, awaken the dead, and make whole what has been smashed. But a storm is blowing from the Paradise; it has got caught in his wings with such violence that the angel can no longer close them. This storm irresistibly propels him into the future to which his back is turned, while the pile of debris before him grows skyward. This storm is what we call progress.²⁶²

O anjo gostaria de ficar, acordar os mortos, refazer o que foi destruído. O anjo queria conservar a imagem da catástrofe sob seus olhos. Mas a tempestade o empurra com força em direção ao Paraíso; durante esta viagem forçada, ele perceberá somente uma cadeia de eventos indiscerníveis, borrões enfileirados entre um passado perdido e um futuro inadiável.

A ambigüidade, a saída política exercida por Arendt²⁶³, definirá a postura da autora também com relação à história. A história, interrompida pelo choque do ineditismo totalitário, será, ao mesmo tempo, tomada por Arendt como base para a articulação de suas respostas conceituais ao

²⁵⁹ *LM*, Vol. 2, pp. 13-14

²⁶⁰ *CH*, p.314. “No domínio das ideias, existem apenas originalidade e profundidade, que são qualidades pessoais, mas nenhuma novidade absoluta, objetiva...distintamente dos eventos, as ideias nunca são sem precedentes...” p. 323.

²⁶¹ *EPF*, p. 141

²⁶² BENJAMIN, W. Theses on The Philosophy of History. In: *Illuminations*. Edited and with an introduction by Hannah Arendt. Translated by Harry Zorn. London : Pimlico, 1999

²⁶³ YOUNG-BRUEHL, E. Hannah Arendt: for the love of the world. 2ed. New Heaven: Yale University Press, 2004. P. 90

totalitarismo. Uma história que não é nem transitoriedade, nem repetição; que nos confronta com o singular, mas também nos fornece experiências que definirão nossa percepção do mundo e equilibrarão nossa atuação livre na abertura temporal.²⁶⁴ De acordo com Arendt, sempre que falamos em política, evocamos algo da experiência precursora na *pólis* grega²⁶⁵: a igualdade entre os pares, o rodízio entre os chefes de família, a separação entre público e privado. Mas a experiência política, na história, não será a mera restauração da ágora. Outras experiências, também singulares, acrescentaram novas dimensões ao que conhecemos como política.

A atitude “centrífuga”²⁶⁶ de Arendt impedirá que sua organização conceitual desfaça a variedade das comunidades humanas no tempo. As palavras *liberdade* e *política* podem ser instanciadas, com igual legitimidade, em concretudes não exatamente iguais. Reconhecer “entidades históricas autônomas” é a exigência que nos faz uma liberdade buscada nos frágeis e contingentes assuntos humanos, os quais, caso sejam frutos da liberdade, conservarão em si algo de inexplicável, mesmo de “milagroso”.²⁶⁷ Quando misturamos casualidade com causalidade e aceitamos que a história não é um fio contínuo, podemos desconfiar dos períodos de longa duração apresentados sem eventos que os representem, e dos juízos que se agarram no primeiro princípio de explicação à mão, sem prestar atenção no acontecimento em si. Ao frenesi contemporâneo que anuncia a morte da história, confuso com a distinção entre evento e interpretação do evento, e desconfiado do testemunho humano em geral, nossa autora responderá, como que enunciando um “lugar-comum”, que existe, sim, verdade na história: a verdade dos fatos.²⁶⁸

Arendt parece às vezes radicalizar a preferência pela singularidade. Se afirmássemos a singularidade absoluta, “cada caso é um caso”, o juízo, a intelecção e mesmo o sentido ficariam suspensos, pois não poderíamos envolver os acontecimentos com nenhum signo geral. Além disso, nossa orientação depende de classificações e de antecipações, instrumentos com os quais ordenamos nossa percepção da realidade e nossas atividades rotineiras. Mas a necessidade de comparação e de categorização não invalida o ponto de Arendt. Não é porque precisamos das generalidades ordenadoras que podemos estar certos de que a realidade corresponderá a elas. Fora do pensamento, não existem tipos puros. Quanto mais gerais nossas teorias, maiores os riscos de serem contestadas pela particularidade. Péricles não é Julio César, Julio César não é Carlos Magno, Carlos Magno não é Churchill.

Além do mais, Hannah Arendt tem boas razões para iluminar o singular: a história se decide no extraordinário. As situações-limite nos impressionam, porque elas não são facilmente assimiláveis

²⁶⁴ Em entrevista na década de 70, Arendt falou claramente sobre a incompletude do conhecimento histórico: “Não sou certamente da opinião de que se possa aprender muito da história – pois a história constantemente nos confronta com o novo – mas há algumas poucas coisas que seriam possíveis aprender”. ARENDT, H. *Crises da República*. Trad.: José Volkman, 2. Ed., São Paulo : Perspectiva, 2008. P. 181.

²⁶⁵ ARENDT, H. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad.: Denise Bottman; posfácio: Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. P. 220

²⁶⁶ LAFER, C., *op. cit.*, p. 13.

²⁶⁷ “O novo sempre aparece na forma de um milagre”. *CH*, p. 222

²⁶⁸ *EPF*, p. 285

a outras ocorrências automaticamente julgáveis e resolvíveis. Nelas, o juízo requer atenção e criatividade, e não a aplicação de técnicas. O extraordinário tem de ser enfrentado, com coragem, por homens de ação e de pensamento, pelo estadista destemido e pelo observador independente – de quem os manuais burocráticos nunca oferecerão um substituto à altura.

“The end of the old is not necessarily the beginning of the new”.²⁶⁹ A *necessária intrusão da contingência*, somada à limitada capacidade do conhecimento, situa os passos da ação humana numa rota cujos caminhos se bifurcam e cujo horizonte, ofuscado por uma densa neblina, nos aparece aos poucos, quase sempre confrontando o modo como o imaginávamos. Se os homens não tivessem coragem para mudar, ainda viveríamos sob os auspícios do Deus-Sol, e sob a tirania fratricida da sociedade egípcia. Se os homens não fossem facilmente seduzidos pela promessa de mudança, hoje poderíamos estar livres da memória totalitária. Entre conquistas inequívocas e tragédias irreparáveis, como nos equilibramos no instável mirante de onde tentamos avistar o dever-ser histórico? Goethe nos disse que “No começo havia o *ato*”²⁷⁰, o ato anterior à reflexão e à palavra. Parece que o movimento histórico tem, na sua origem, a experiência de uma Queda, traduzida na contradição entre o impulso ao aperfeiçoamento e a inevitabilidade da falha:

...isn't clear to everyone that the world is not, and has never been, what it *ought* to be? And who knows, or has ever know, what this “ought” should be? The “ought” is utopian; it has no proper *topos* or place in the world.²⁷¹

“Perdoa-lhes, pois eles não sabem o que fazem”.²⁷² Para fazer a liberdade aparecer na história, não precisamos do homem quase divino de que falavam Platão e Aristóteles, nem da perspectiva *sub specie aeternitatis*. Precisamos de homens singulares, dotados de senso público, dispostos a tomar posição a favor ou contra os outros, mas cientes de que, de um modo ou de outro, eles permanecerão *com os outros*. Não precisamos de uma mente onisciente a direcionar todas as outras, mas de homens plurais, capazes de preservar os limites da *pólis* ao mesmo tempo em que se defrontam com as novidades temporais. Homens cujo pendor para ação coexista com a habilidade para o discurso. Não o *logos* formal e atemporal, nem a retórica aleatória dos políticos profissionais, mas o discurso encarnado na experiência, cujos significados são fontes de ensinamento, regozijo e lamento, e, sobretudo, de esperança: “What makes human language unique is that *it contains the future tense*. We can speak of things that have not yet happened, and therein lies our freedom.”²⁷³

²⁶⁹ *LM*, Vol. 2, p. 204

²⁷⁰ “Im Anfang war die *Tat*”, “In the Beginning was the *Act*”. GOETHE, J. W. *Faust*. Translated by Bayard Taylor. The Pennsylvania State University, 2005, p. 44

²⁷¹ *LM*, Vol. 2, p. 196

²⁷² *LM*, 23:24

²⁷³ SACKS, J. *op. cit.*, p. 243

3.3 O Homem conceitual e os homens de carne e osso

Presumo que la eterna Leonidad puede ser aprobada por mi lector, que sentirá un alivio majestuoso ante ese único León, multiplicado en los espejos del tiempo. Del concepto de eterna Humanidad no espero lo mismo: sé que nuestro yo lo rechaza, y que prefiere derramarlo sin miedo sobre el yo de los otros (J. L. Borges, *Historia de la Eternidad*)

Como podemos conhecer a natureza do homem? Podemos elencar as qualidades das espécies animais que nos cercam e dos objetos que nos rodeiam, mas determinar o homem de cima a baixo, isso não parece ser tão simples. O “problema da natureza humana” é o problema de quem tenta “saltar sobre a própria sombra”.²⁷⁴ Como posso escapar da circularidade discursiva e demonstrar, instantaneamente, que este é a faceta que organiza todas as outras? O homem é racional, mas é a racionalidade do animal que descobre leis eternas impostas pela natureza ou do animal que calcula conseqüências práticas da ação?

Junto com as dificuldades filosóficas, as dificuldades políticas. Vimos como o totalitarismo aniquilou o indivíduo antes mesmo de matar seu corpo: negando a ele um lugar na planta baixa da organização científica da sociedade. O indivíduo que age e fala, que faz ou deixa de fazer, que foge ou luta, este indivíduo não existe, pois o essencial independe dele – a espécie, as categorias, os predicados objetivos. Dizer Homem é negar a autonomia do homem concreto? Afirmar a autonomia do homem de carne e osso – *deste* homem – é arriscar o significado permanente do Homem conceitual? O impasse filosófico tem de ser desafiado pela defesa política dos homens individuais.²⁷⁵

Arendt identificou pelo menos quatro elementos históricos que se cristalizaram na novidade radical totalitária: o anti-semitismo, a decadência dos Estados Nacionais, o racismo e o expansionismo. Por trás desses “elementos totalitários”, estavam problemas que solicitavam novas respostas teóricas e políticas. O anti-semitismo persistente pedia uma reflexão sobre a questão judaica. A decadência dos Estados Nacionais ensejava novos modos de organização dos corpos políticos. O racismo e o expansionismo, por sua vez, solicitavam uma redefinição do conceito de humanidade, em que o problema dos limites territoriais e da organização dos povos na Terra teria de ser rediscutido.²⁷⁶ Arendt percebeu que a resposta a esses problemas implicava também uma reflexão sobre o conceito de política, de modo que prescrições ideológicas e soluções quase-totalitárias fossem

²⁷⁴ ARENDT, H. A Condição Humana. Trad.: Roberto Raposo, revisão: Adriano Correia. 11ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2010. p. 12.

²⁷⁵ Sobre a relação entre totalitarismo e a filosofia política tradicional, poucas vezes Arendt é tão explícita como quando escreve que “philosophy itself is not entirely free of guilt in this business. Not of course, in the sense that Hitler somehow had something to do with Plato...But in the sense that occidental philosophy never had a pure concept of politics and could not have such a concept because it always spoke of Man and never dealt with human plurality”. YOUNG-BRUEHL, E. *op. cit.*, p. 255.

²⁷⁶ Outros “elementos” cristalizados na experiência totalitária são as superpopulações, a aliança da massa com as elites financeiras, o desenraizamento social, a apatia política. YOUNG-BRUEHL, E. *op. cit.*, pp. 202, 205.

evitadas. Era preciso se opor à tentativa totalitária de redesenhar o mundo, funcionalizar a sociedade e transformar os homens em joguetes de uma vontade unívoca.

Teoricamente, Arendt faria de tudo para evitar o que percebera ser o *Summum Malum* da experiência política: a Unidade Indivisível.²⁷⁷ A autora inverte a perspectiva. Ao invés de ancorar a política no sujeito formal que pensa a si mesmo, e pensa somente consigo, ela se colocará ao lado dos *fenômenos*.²⁷⁸ Se não conseguimos ver a Humanidade, e as tentativas de demonstrá-la a partir de estágios pré-rationais são suspeitas, então nos bastará aceitar o dado elementar da pluralidade humana. O “fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo”.²⁷⁹ Não é que, ao invocar a condição da pluralidade humana, Arendt “recuse adotar uma visão normativa”.²⁸⁰ Pelo contrário: sua normatividade e suas recomendações não poderão desdizer o fato da pluralidade. A proposta é a seguinte: se pensarmos da perspectiva dos homens (*men, not Man*), a quais resultados chegaremos?

Podemos falar em “natureza do homem” se admitirmos que ela é mais ou menos determinada. E este *mais ou menos* é o que nos interessa aqui: “(...) somos todos iguais, isto é, humanos, de um modo tal que ninguém jamais é igual a qualquer outro que viveu, vive ou viverá”.²⁸¹ As *condições humanas*, que Arendt preferirá à unívoca natureza humana, são condições encontradas pelos homens nascidos para viver na Terra e morar no mundo. Os homens nascem e morrem; produzem objetos e constroem abrigos; pensam, falam e agem entre uma pluralidade de seres únicos. E respondem às condições de inscrição no mundo com três atividades básicas: o labor ou o trabalho (*labor*), a produção (*work*) e a ação (*action*).

O *labor*²⁸² corresponde à porção do homem que continua submersa na natureza. Os homens respiram e comem, depois dormem, depois acordam. Enquanto laboram, estão em comunhão com as voltas cíclicas do mundo biológico. Tomados sob o aspecto da fisiologia, os homens são seres homogêneos pressionados pelas demandas necessárias do organismo. A *produção* deriva da condição que Arendt chama de mundanidade. É a atividade organizada pelas categorias meio e fim. O produtor antevê a forma do produto final e emprega os meios para produzi-lo. Os resultados podem ser obras

²⁷⁷ SMITH, V. “Dissent in Dark Times”. In: Berkowitz, R.; Katz, J.; Keenan, T. *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*. 1st ed. New York : Fordham University Press, 2010..., p. 109. KRISTEVA, *op. cit.*, p. 84. “Her experience of totalitarianism’s attempt to create one Man of gigantic dimensions out of plural and unique individuals made her rightly skeptical of *any* attempt to inculcate a univocal sense of the public good in citizens”. VILLA, D. “The development of Arendt’s Political Thought”. In: *Cambridge Companion to Hannah Arendt*...p. 15.

²⁷⁸ Ao contrário do conhecimento essencial, que “...afirma que o homem é capaz de transcender, em conhecimento e vida, a finalidade, o extravio, e as incertezas da existência humana...”, a fenomenologia de Arendt partiria do reconhecimento de que “‘O homem não senta no trono de Deus’, participando assim de seu conhecimento essencial de tudo que é. O homem não tem posição de pura objetividade sobre a finalidade e o extravio. Sua função cognitiva é essencialmente condicionada, como todo seu ser”. TILLICH, P. *A Coragem de Ser: baseado nas Conferências Terry, pronunciadas na Yale University*, tradução de Eglê Malheiros. 3^a edição. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1776, p. 98-99

²⁷⁹ O trecho aparece várias vezes na obra de Arendt. Ver, por exemplo, *CH*, p. 8., e *SR*, p. 227.

²⁸⁰ JAY, M. “The Political Existentialism of Hannah Arendt”. In: *Permanent Exiles: essays on the intellectual migration from Germany to America*. New York : Columbia University Press, 1985, p. 243.

²⁸¹ *CH*, p. 9-10.

²⁸² Desconsiderarei a longa discussão sobre a tradução da categoria labor. Sim, Arendt tem em vista o conceito marxista de labor, difundido em língua portuguesa como “trabalho”. Mas acredito que o termo “trabalho”, tão popular e polissêmico, não ajuda a entender a especificidade da categoria “labor” em Arendt.

(*works*) úteis ou livres – no primeiro caso, objetos usados como meios para outras atividades; no segundo, objetos de livre fruição, dotados de valor próprio. A instrumentalidade assessora a construção do mundo (e o aparecimento da liberdade), mas não os garante enquanto tais. Sem a instrumentalidade, sem as divisões abstratas das técnicas e das ciências organizadas, sem a possibilidade de transformar idéias e eventos em objetos duráveis, os homens carecem do espaço estável que os abrigará das torrentes naturais, em que não há memória, apenas repetição. O produtor está no meio do caminho entre a necessidade e a liberdade.²⁸³

A liberdade humana aparece quando os homens agem no mundo. *Ação* é a categoria chave para entendermos a filosofia de Hannah Arendt. A pluralidade é viva: os homens falam e atuam; e quando o fazem, arriscam-se no espaço exterior onde a contingência não pode ser isolada, e onde eles jamais estão sós. Estão uns com os outros. A pluralidade, condição animadora da ação, não pode ser fixada num ponto determinado, pois isso significaria que os homens são totalmente previsíveis (e totalmente domináveis). Na rede de ações e reações, marcada pelo cruzamento de intenções, a liberdade começa a aparecer como o estranho dom de duas faces, a surpresa e a frustração. “Action (...) insofar as it is free is by definition undetermined”.²⁸⁴

Essas três categorias (*labor*, *work*, *action*) são as três notas com as quais Arendt compõe sua resposta aos problemas da filosofia política tradicional. A autora sugere que a maioria dos filósofos políticos tradicionais (não apenas Marx) borrou as fronteiras conceituais entre as três atividades e privilegiou o ponto de vista de uma em detrimento das outras. O caso mais comum é o do filósofo pensando a *práxis*, a ação, a partir do ponto de vista da *pôêsis*, a produção. Em linhas gerais, as soluções empregadas comprometem o entendimento da liberdade, da história e da existência. Arendt responderá à tradição mostrando a complementaridade das três atividades. O homem labuta, o homem produz, o homem age. Cada uma tem o seu modo de existência assegurado pela análise proposta em *The Human Condition*.

Imaginemos o caminho: os homens passam pelas pressões naturais (o modo da necessidade), avançam na busca de objetivos e na organização da vida a longo prazo (o modo da utilidade), e então chegam ao território condicionado porém aberto, em que seus passos não são apenas respostas determinadas, mas escolhas que reconfiguram, a todo instante, o contorno impreciso do horizonte à frente (o modo da liberdade). Nem tudo está dominado pelo princípio do labor corporal; nem tudo pode ser tratado como projeto fixado pela mente. Nesse trajeto, a Espécie Humana, eternamente

²⁸³ O fato de que Arendt não oferece definições aristotélicas (baseadas na identidade pura da espécie), mas descrições fenomenológicas, que caracterizam ora um aspecto da atividade, ora outro, contribui para confusões sobre a categoria *work*. Por exemplo, uma perspicaz comentadora errará ao dizer que o *homo faber*, para Arendt, é uma das “variantes medíocres da humanidade”. Kristeva, *Hannah Arendt: Life is a Narrative*, p. 41. O exagero pode ter sido influenciado por Heidegger, para quem a produção mecânica estava ligada principalmente ao esquecimento de si. Hans Jonas é preciso na observação: “[neither] the artificiality nor the durability nor the public commonality of this pragmatic web is stressed by Heidegger. For Hannah Arendt the man-made world of things is more than a utility...”, JONAS, H. “Acting, Knowing, Thinking”, in: *Social Research*, 44, 1977, p. 32. *Sobre a categoria work como condição necessária mas não suficiente à preservação do mundo político, ver CH, p. 195.* (grifo do autor).

²⁸⁴ KOHN, J. “Freedom: the priority of the political”. In: *Cambridge Companion to Hannah Arendt*, New York : Cambridge University Press, 2000. p. 124.

estabelecida, permite-se dissolver em homens singulares, mortais, livres para trilharem jornadas particulares.

No homem, a alteridade, que ele partilha com tudo o que existe, e a distinção, que ele partilha como tudo o que vive, tornam-se unicidade, e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos.²⁸⁵

Arendt pensa o “indivíduo sem individualismo”.²⁸⁶ Ela supera as abordagens que optam por apenas um dos lados da dicotomia entre o indivíduo atomizado e o sujeito coletivo. Em ambos os casos, ficaremos sempre com uma identidade fixa – mesmo no caso do indivíduo atomizado tornado modelo abstrato. Em Arendt, o indivíduo está rodeado de indivíduos (a pluralidade), todos imersos num contexto (o mundo). O indivíduo, para entrar no mundo e interagir com seus pares, não pode ficar preso nas demandas interiores do seu *self* e, ao mesmo tempo, não pode perder sua identidade única, não pode confundir-se com a paisagem dos outros. Quando Arendt pede que o homem concreto saia de si para o mundo, ela não pede que o homem concreto esqueça de si – da sua perspectiva – e dilua-se na voz única que ele supõe ser a voz do mundo.

Mas, afinal, por que arquétipos e sujeitos formais estão proibidos na história de Arendt? Por que a observação histórica, ao modo da indução empírica, não é capaz de nos fornecer padrões de comportamento a partir dos quais recomendaremos nossas conclusões? Porque a liberdade do indivíduo reside na sua concretude singular. O indivíduo é indefinível, e essa indeterminação, essa impossibilidade de resumi-lo em predicados e predições, tem a ver com a sua liberdade. Nos termos de Arendt, *quem é* e *o que é* são formas de conhecimento distintas: a primeira é a revelação da singularidade, a segunda, o conhecimento da generalidade.

No momento em que queremos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer o *que* esse alguém é; enleamo-nos em uma descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou um ‘caráter’, na antiga acepção da palavra, com resultado de que sua unicidade específica nos escapa.²⁸⁷

A impossibilidade de definir o indivíduo não é um capricho existencialista. É uma “notória impossibilidade filosófica”²⁸⁸, celebrizada na querela dos universais e decidida, na história da filosofia, com raras exceções, a favor dos universais. Além da definição substancial, toda caracterização

²⁸⁵ CH, p. 220

²⁸⁶ PERTILLE, J. P. Revisitando Hegel à luz de Hannah Arendt. In: Danilo Vaz Curado de Menezes Costa; Paulo Albino Pimentel Jr.; Adriano Silveira Silva. (Org.). *Dialética e Metafísica: o legado do Espírito*. Recife, 2010. p. 60. É por isso que julgo pouco instrutivas as suposições de que em Arendt há uma teoria individualista “expressivista” (ou agonística), baseada na experiência grega, e exposta em CH, e uma teoria “acomodacionista” (ou comunicacional), mais voltada ao acordo coletivo, baseada na experiência revolucionária norte-americana, e exposta em SR. A expressão individual está na raiz do conceito de pluralidade, que, por sua vez, será desdobrado nos limites e modos próprios à política. As duas “teorias” são discutidas, por exemplo, em d’Entreves, M. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, New York : Routledge, 2001, p. 85.

²⁸⁷ CH, p. 227.

²⁸⁸ Idem.

adicional será incapaz de circunscrever o particular. Ele é homem, alto, magro, branco, atleta, extrovertido – como quer que caracterizemos uma pessoa, o faremos sempre com predicados gerais, aplicáveis a ela e a outras pessoas. Os “dons, qualidades, talentos e defeitos”²⁸⁹, bem como as intenções e as justificações prévias e posteriores à ação, não revelam *quem* alguém é – no máximo, o categorizam; filiam-no a um grupo. Mas quando tratamos de categorias, os categorizados se tornam intercambiáveis e, por que não?, dispensáveis.

“Tudo que existe aparece necessariamente...”.²⁹⁰ Aparecer é assumir uma forma. Não uma forma geral, mas a forma de um fenômeno composto por circunstâncias, por cores e por materiais, por vozes e por rostos únicos. A revelação da pessoa começa a acontecer no exato instante em que ela começa a agir. Quando aparecemos, ultrapassamos as qualidades subjetivas, as determinações do caráter e as explicações fixadas em proposições lingüísticas. A “ação é entregue a forças exteriores”.²⁹¹ Entregar-se a forças exteriores é entregar-se à situação, cujos contornos existenciais jamais podem ser apreendidos ao modo de um objeto cognitivo.²⁹² Além disso, a entrega a forças exteriores é a entrega à dinâmica da vida, a exposição aos outros, a descoberta dos dilemas da ação, e a aceitação de que, no terreno da contingência, o aparecimento do *quem* é em parte conduzido por quem aparece, em parte interpretado por quem vê e, num terceiro aspecto, em parte afetado pelas novas realidades que se abrem.

Quem aparece: o aparecimento nos dá uma definição de outro tipo; o que conta agora não é a generalidade do que se agrupa, mas a descrição do como se vive ou se viveu. O conhecimento de quem aparece é possível pela narração dos atos e das palavras. Na narração histórica e política, estão o Eu que age, os outros Eus que agem simultaneamente, e as circunstâncias que tanto os condicionam como são condicionadas por eles. A intenção, a qualidade e a identidade são transformadas no espaço ativo e na mudança temporal, em que o ator se vê acometido pela sorte. Arendt responde ao esquema Pensamento-(determina)-Realidade abrindo um espaço, uma cisão, entre, de um lado, o pensamento e as qualidades determinadas e, de outro, a indeterminação do aparecimento fenomênico.

[A]queles que os demônios encarregaram de nos seduzir”²⁹³, os atores históricos e políticos, dão vida aos *atos* – que não são feitos, produzidos, mas dos quais eles participam, em parte como agentes, em parte como pacientes. A memorização é tanto provável quanto o evento e os atores constituam um aparecimento improvável. Os lugares únicos pelos quais passou, o modo como concatenou as palavras e definiu o estilo de seu discurso, as pessoas inconfundíveis que atravessaram sua trajetória, os atos singulares que deixou atrás de si. A biografia, escrita e julgada pelos outros que

²⁸⁹ CH, p. 224

²⁹⁰ CH, p. 216

²⁹¹ HEGEL, G. W. F. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. : Paulo Meneses ... [et al.]. São Leopoldo : Ed. Unisinos, 2010, § 118.

²⁹² “Um eu, que se tornou matéria de cálculo e manobra, deixou de ser um eu. Tornou-se uma coisa. Você deve participar de um eu a fim de conhecer o que ele é. Porém em participando você o transforma. Em todo o conhecimento existencial, tanto o sujeito, como o objeto são transformados pelo próprio ato de conhecer. O conhecimento existencial é baseado num encontro no qual uma nova significação é criada e reconhecida”. TILLICH, P., *op. cit.*, p. 98

²⁹³ ROSENZWIEG, F. Hegel e o Estado. Trad.: Ricardo T. de Souza. J. Guinsburg, Roberto Romano e Ricardo Timm de Souza (coord.). São Paulo: Perspectiva. 2008. P. 316

testemunharam, é o retrato de *quem aparece*. “Só podemos saber *quem* alguém é ou foi se conhecermos a história da qual ele é herói.”²⁹⁴

Os perigos da liberdade não nos autorizam a reduzi-la a um comportamento determinado. Sabemos que as observações gerais a respeito dos homens nos levam a generalizações que tanto ordenam nossa percepção do mundo quanto nos previnem de reconhecer modos alternativos de vida livre. A escolha, a escolha que confronta princípios de ação conflitantes, igualmente importantes, que justapõe rotas com circunstâncias inesperadas e arriscadas, a escolha ancorada na ação e na entrega ao futuro é uma das experiências prometidas pela política. A possibilidade de dizer “Não vou por aqui, vou por ali” e, com isso, se entregar às “forças exteriores” do aparecimento é o pretexto da política. O homem é a novidade: “Não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador”.²⁹⁵ A existência livre, a existência que se decide, age e cria novas circunstâncias, é início e fim da aventura política.

3.4 Liberdade: o significado da política

For liberty is...the only ideal which faces the future without proposing to mould it to some particular form, the only ideal that can survive criticism and give human society a fixed point by which from time to time reestablish its balance. There are those who question the future of the ideal of freedom. To them we answer that it has more than a future: it has eternity (Benedetto Croce, *Of Liberty*)

Nas seções anteriores, escrevi sobre liberdade, política, pluralidade e ação sem oferecer definições sistemáticas de cada um desses termos. Tentarei, a partir de agora, organizar o conteúdo conceitual da teoria de Arendt tanto quanto possível. Isso porque a autora se esforça para permitir que seus parâmetros coexistam com a noção de contingência, ignorada por muitos pensadores como um elemento alheio à determinação teórica. Contingência, palavra que podemos equivaler a imprevisibilidade ou indeterminação, está intrincada na definição de liberdade proposta por Arendt. A definição de Arendt é, portanto, também uma indefinição. A autora tem em mente a aporia kantiana da liberdade não-causada, do começo de uma nova série que não pode ser deduzida da série anterior, quando escreve que, “Os homens, embora tenham de morrer, não nascem para morrer, mas para começar”.²⁹⁶

²⁹⁴ CH, p. 232-33.

²⁹⁵ CH, p. 222.

²⁹⁶ Arendt, CH, p. 307. Para a definição oferecida por Kant numa de suas antinomias, ver CRP A 438, B466. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas: Alexandre Fradique Morujão. 5. Ed. Lisboa : FCG, 2001, p. 402-403.

Pensemos num dos tantos dilemas de Hannah Arendt. Ela se defrontou com o movimento totalitário de consumação do mundo. A primeira reação teórica poderia ser a afirmação inflexível de um dever-ser perdido na ruptura totalitária com a tradição. Qualquer autor com capacidade de indignação poderia simplesmente retomar um conceito esquecido – a moderação grega, a autonomia pessoal kantiana, o interesse individual hobbesiano – e afirmá-lo como regra transgredida pela *hybris* ideológica. Mas Arendt percebe que o problema é mais profundo: ele emerge como sinal da perda da tradição; ele não encontra respostas na tradição; e, ao mesmo tempo, possui estranhas ressonâncias com o modo de pensamento político desenvolvido pela tradição.²⁹⁷

A autora sabe que afirmar um dever-ser inflexível, tomando os homens como objetos determinados, como se eles participassem de um jogo cujo resultado pode ser antecipado, seria repetir o erro intelectual que ela denuncia. Assim, ela faz um esforço notável para apresentar prescrições (muitas vezes veladas na fineza de seus argumentos) sem incorrer na contradição teórica de quem, pelos seus postulados, inviabiliza a legitimidade da história e da existência de uma realidade, pelo menos em parte, incontrolável. Essa me parece ser uma das grandes lições de sua obra: o pedido de moderação não apenas aos homens políticos, mas também aos pensadores políticos. Nós lidamos com conceitos, oferecemos conselhos e julgamos os fatos passados. Mas isso, depois que constatamos as inconsistências da teoria frente à realidade, depois que percebemos o espaço indeterminado que separa o princípio conceitual do particular concreto em que o princípio ganha vida e, principalmente, após a destruição causada por ideologias totalizantes, deve ser feito com cautela. Como? Readmitindo cláusulas fenomenológicas apontadas por Arendt, como a independência da ação, a contingência como confirmação da liberdade e a flagrante não-soberania, não-onisciência com que os assuntos humanos se desenrolam.

Nenhuma recomendação teórica, portanto, supera a afirmação que Arendt faz da liberdade humana como um “segundo nascimento”. O princípio da “natalidade” carrega, implicitamente, a negação de todo princípio teórico totalizante – com exceção do princípio da indeterminação em si. A descoberta teórica da liberdade, desse modo, é sempre uma descoberta parcial, válida provisoriamente até o próximo nascimento, até o próximo desafio lançado pela contingência. “Os homens nascem para começar” é uma afirmação com ressonância filosófica, política, histórica e existencial:

- Ela significa que um homem, embora seja em parte determinado pelos vários predicados que o caracterizam – seu código genético, sua identidade religiosa, seu lugar de nascimento, sua posição na história, sua psique, suas experiências e idéias pregressas etc. –, não é completamente determinado por eles. O homem concreto reserva, em si mesmo, uma singularidade indeterminada;

²⁹⁷ Por isso, quando um observador escreve que “Ela [Arendt] não perguntou por que a razão clássica foi a grande provedora da desrazão ideológica de nosso século [XX]”, ele parece não ter atentado para a sutileza do projeto de Arendt. Ela pensa neste problema, e escreve sobre ele ao longo de toda sua obra, evitando, no entanto, imputar um nexo causal no campo das idéias e evitando, também, tratar a “razão clássica” como um aglomerado homogêneo. LEBRUN, G. *Passeios ao Léu*, São Paulo : Editora Brasiliense, 1983, p. 58.

- Significa, portanto, que os homens não são supérfluos, e não haveria mistério, nem deslumbramento frente à diversidade da experiência se todos os homens fossem iguais, se agissem e pensassem da mesma forma; os homens e, por extensão, a sociedade humana não são “materiais” plenamente inteligíveis ou moldáveis, mas são vidas com intenções, idéias e circunstâncias, na melhor das hipóteses, acomodáveis;

- Significa que a história não é um eterno retorno; os eventos particulares contém algo de irreduzível, os cenários históricos mudam e, mesmo que não sejamos presas indefesas do tempo atual, existe algo da história que escapa à organização consciente proposta pela mente humana;

- Significa que não há identidade acabada entre teoria e realidade, de modo que o teórico não pode manipular externamente o comportamento da pluralidade de homens, determinar suas escolhas, prever o ritmo da história e propor soluções definitivas para a organização da cidade;

- Significa que iniciativa não é repetição, e ação não é comportamento. Bilhões de homens viveram e vivem, mas isso não garante que o somatório das experiências, as induções e as prescrições colecionadas durante a aventura humana possam diminuir as dificuldades, as angústias, as surpresas e os eventuais sofrimentos que advém *desta* vida individual.

- Significa que nossas escolhas não são determinadas. Quando respondemos a pressões naturais, não escolhemos. Mas, para além das tantas necessidades que a vida nos impõe, somos capazes de escolher. E toda escolha confronta dois cursos de ação relevantes, para os quais não há um critério técnico de solução. Além disso, quando escolhemos algo, e não apenas repetimos um curso de movimento previamente condicionado, nos lançamos a um futuro que não está garantido;

- Significa, politicamente, que os homens podem fundar uma república, podem criar um espaço de deliberação e, depois de constituído este espaço, podem se confrontar, livremente, com desafios que não haviam previsto; os homens podem reformar este espaço, emendar a constituição e, eventualmente, podem vir a perder a liberdade que os fundadores lhes concederam. A política não é apenas o espaço da rotina e da burocracia, mas é também o terreno da novidade e da ação;

- Politicamente, ainda, significa que, por mais que os políticos profissionais e os formadores de opinião tentem nos convencer da *necessidade* de suas propostas, podemos dizer “não” a elas. No espaço político livre, em que encontramos, no mínimo, mais de uma vontade, com aspirações nem sempre harmonizáveis, há espaço para o dissidente;

- Significa, historicamente, que, quando os gregos fundaram a primeira Cidade-Estado; quando os romanos propuseram a divisão republicana de poderes; quando Agostinho recusou o *ethos* grego em favor da nova comunidade cristã; quando os ingleses aprovaram o *Bill of Rights*; quando Tocqueville viajou aos Estados Unidos para estudar a democracia de massa; quando as revoluções de 1848 irromperam na Europa; quando os judeus fundaram o primeiro Estado contemporâneo, democrático e, ao mesmo tempo, nacionalmente judaico; quando o movimento pelos *civil rights* tomou

as cidades norte-americanas; quando a União Soviética desmoronou – a liberdade apareceu no mundo sob uma nova face e, com isso, abriu, para o futuro, novas circunstâncias que os homens teriam, e terão, de enfrentar.

A gênese do poder

Numa breve passagem de *Antígona*, Hemon diz a Creonte:

“Não há cidade que seja de um só”.
 “A cidade não pertence a quem governa?”, pergunta Creonte.
 A resposta de Hemon sintetiza o pensamento político de Arendt:
 “Belo governante serias, sendo único numa cidade deserta”²⁹⁸

Se ainda não estamos satisfeitos com as evidências fenomenológicas sobre a pluralidade, acompanhemos, passo a passo, a gênese do poder proposta pela autora, no capítulo V de *A Condição Humana*, capítulo dedicado à ação. Ali, veremos que sua noção de poder político, além de oferecer uma resposta à unidade totalitária, depende de instituições e rituais políticos cuja legitimidade raramente é questionada. Práticas contemporâneas aprovadas no teste do tempo, noções desarticuladas do senso comum e teóricos modernos sensíveis à política, como Montesquieu e Locke, estão ao lado das conclusões da autora.

O poder político só pode surgir ali onde há mais de uma pessoa: “Todo aquele que, por algum motivo, se isola e não participa dessa convivência é privado do poder e se torna impotente, por maior que seu vigor e por mais válidas que sejam suas razões”²⁹⁹

Os homens precisam aparecer uns para os outros (deixar momentaneamente a casa), falar uns com os outros (abandonar momentaneamente a introspecção) e agir uns com os outros (recusar momentaneamente a inércia). O poder não é atributo do *animal rationale*, mas do *zoon logon ekhon*, do animal dotado de discurso. Na razão comum, diluímos nossas identidades nas estruturas diretas do pensamento; pelo discurso e pela ação, vinculamos nossas identidades aparentes nesta ou naquela posição. O poder, portanto, emerge da pluralidade³⁰⁰ e só ganha efetividade quando a pluralidade entra em ação. O vínculo dialógico e ativo da pluralidade, vínculo público, exclui, portanto, o critério unívoco da dedução lógica, as demandas da privacidade e a violência gritada.

Arendt parte de observações quase triviais: é preciso mais de um homem para fazer política; a política se dá no tempo e no espaço; ela ganha concretude entre corpos dotados de rostos e nomes, capazes de iniciativa e de discurso. Pensemos, então, neste vínculo inquebrável entre poder e

²⁹⁸ SÓFOCLES. *Antígona*. Trad.: Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999, p. 55-56

²⁹⁹ ARENDT, H. *CH*, p. 251.

³⁰⁰ “O único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens”. Idem.

pluralidade; pensemos que o poder só é ato no espaço exterior; pensemos que, para o vínculo entre a pluralidade, as capacidades pressupostas não são o pensamento ou o sentimento unificados, mas a linguagem dialógica e a ação entre-pares. Agora, acompanhemos as implicações de um poder assim apresentado, no que ele diz respeito a outros termos de alcance político:

A igualdade não é natural, nem absoluta – é artificial e relativa. Como vimos nas seções anteriores, Arendt não está disposta a ancorar seu conceito de poder na igualdade unitária do homem natural. As experiências da iniciativa, da liberdade e da associação advêm da atuação viva destes homens, e não de um impulso subjacente de uma natureza determinada e impessoal. Ainda, a política só pode produzir a absoluta igualdade dos homens destruindo a pluralidade (a semelhança e a diferença). Se vincularmos a política à absoluta igualdade natural dos homens, estaremos a um passo de totalizar a política, isto é, de transformar todos os assuntos relativos ao homem (os afetos, as preferências particulares, os hábitos íntimos, as identidades sociais, a curiosidade científica, os modos de lazer etc.) em assuntos relativos ao cidadão e, no extremo, ao governante. A igualdade é artificial: convencionalizada entre os atores políticos, que se concedem mutuamente a condição de iguais. E a igualdade é relativa: os pares são iguais no espaço circunscrito da lei, das instituições, da arena pública. O limite da igualdade são os muros do espaço público. Em suma, “A igualdade presente no domínio público é necessariamente uma igualdade de desiguais que precisam ser ‘igualados’ sob certos aspectos e para propósitos específicos”.³⁰¹

Quando há poder, não há hierarquia: não há governantes, nem governados. A liberdade só pode ser exercida no encontro entre iguais, em que a palavra e o ato de um têm relevância formal equivalente à palavra e ao ato de outro – ou seja, num espaço em que o aparecimento da minha face pública não é previamente desautorizado. Hierarquias pré-determinadas, como vozes de comandos e reações de obediência, são comuns em âmbitos familiares, econômicos, religiosos. As leis da casa (*oikos-nomia*) são a desigualdade, a pressão do necessário, a determinação prévia da produção fixa. Na esfera do poder, os cidadãos *podem* exercer sua liberdade: suas opiniões e seus atos contam. Os cidadãos podem oferecer assentimento ou oposição. A pluralidade participa do poder, porque o poder é a atualização da liberdade que os homens plurais têm de constituírem sua cidade, de organizarem sua memória e de deliberarem publicamente: “...a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de ‘ser participante no governo’ – afóra isso, não é nada”³⁰²

Poder é poder dividido. Nenhuma justificativa extra-política, de ordem divina, cultural ou mesmo filosófico-científica, poderá retirar o poder do espaço entre-cidadãos, colocando-o num espaço fechado a árbitros exclusivos. Isso anularia não apenas a condição da pluralidade, mas a da igualdade e da liberdade não-hierarquizada. “...é possível dividir o poder sem reduzi-lo, e a interação de poderes,

³⁰¹ CH, p. 268

³⁰² SR, p. 278. Uma formulação semelhante é: “Os homens são livres – diferentemente de possuírem o dom da liberdade – enquanto agem, nem antes, nem depois; pois ser livre e agir são uma mesma coisa”, EPF, p. 199. Ver também CH, p. 39

com seus controles e equilíbrios, tende, inclusive, a gerar mais poder”.³⁰³ O poder não é força, nem vigor, cuja concentração e acúmulo num corpo aumenta o seu alcance. O corpo vigoroso e os instrumentos de força podem ser monopolizados por uma entidade única, mas o poder - concertado, falado e livre – se expande horizontalmente entre homens dispostos a “...entrar em alianças duráveis sem perder suas identidades”.³⁰⁴ Não é a massa desarticulada, o governante único ou os indivíduos atomizados que são depositários do poder, senão que homens, ou entidades representativas desses homens, com faces e identidades reconhecíveis, aptas a agir, a falar e a confrontar-se com a realidade aberta pelo significado de seus atos. Lembremos a metáfora da mesa: o poder político reúne, sem espremer, os homens em torno de um objeto comum. Cada um ocupa um lugar único ao redor da mesa, que os aproxima e os separa simultaneamente.

Onde há poder, não há soberania. Só pode ser soberano aquele que se apartou do mundo. Lá, no círculo minúsculo do seu retiro, ele determina, controla e manipula os materiais à sua disposição. Protegidas da contingência temporal e do convívio com outros, suas intenções são soberanas. Se quisermos preservar a pluralidade e a liberdade entre iguais, temos de negar ou, pelo menos, restringir o privilégio da soberania. A onipotência soberana aniquila a potência dos pares iguais. Arendt recusa a cisão tradicional entre governante-governado, conhecedor-fazedor, em que o processo de determinação política é unidirecional. É por isso que a autora, lembrando Montesquieu, diz que a tirania confunde poder com força, e a pretensão de onipotência logo gera impotência, “gera as sementes de sua própria destruição”, já que a relação entre tirano e súditos está assentada no isolamento e no medo.³⁰⁵

Por que ação (*action*) não é produção (*work*)

“A ação...se empenha em fundar e preservar corpos políticos...”³⁰⁶ No que, então, precisamente, a ação difere da produção? Fundar e preservar não equivalem a produzir? A resposta, como estamos vendo, tem vários aspectos, e a questão diz respeito às principais formulações teóricas de Arendt. A primeira resposta, bastante simples, pode ser a de que a fundação da cidade não determina o fim da cidade. No acordo original, não estão dados todos os critérios técnicos de decisão para os assuntos que aparecerão no futuro. Além disso, o exercício político não pode significar repouso absoluto, reprodução ao infinito de padrões de comportamento, pois tais resultados significariam, complementarmente, que os homens são totalmente determinados, que a liberdade é produto simples do pensamento antecipado e da execução conforme este pensamento, que, em suma,

³⁰³ CH, p. 251.

³⁰⁴ SR., p. 223.

³⁰⁵ CH, p. 253.

³⁰⁶ CH, p. 10.

o futuro é uma continuação simples do passado, e os homens que nascerão não têm nada de novo a acrescentar ao artifício mundano e à memória humana.

Ao escrever sobre os predicados do produtor, Arendt lembra que suas atividades e suas noções correspondentes são alheias ao modo de ser da política, conforme apresentado por sua teoria. No último capítulo (VI) de *A Condição Humana*, a autora delinea as “atitudes típicas do *homo faber*”, correspondentes, segundo ela, a algumas das principais características da era moderna:

a instrumentalização do mundo”, “a confiança na onibrangência da categoria meios-fim, a convicção de que qualquer assunto pode ser resolvido e qualquer motivação humana reduzida ao princípio da utilidade; a soberania, que concebe todas as coisas dadas como material...”, “o equacionamento da inteligência com a engenhosidade”, com o seu desprezo implícito por qualquer pensamento que não seja rapidamente aplicável, que não identifique automaticamente uma solução; e, “finalmente, sua identificação natural da fabricação com a ação.³⁰⁷

A produção se impõe ali onde os processos são controlados por um agente único. Ela nega, portanto, a pluralidade. A produção pressupõe a antecipação mental do produto (fim) que irá produzir. Ela nega, portanto, o futuro enquanto modo temporal autêntico. A produção fixa o fim, forçando os materiais e os meios disponíveis à fabricação. Ela suprime o fenômeno da liberdade por uma cadeia de justificações forçadas, que suspendem a discussão do fim (posto pelo artífice) e dos meios (impostos pelo fim). A produção, dessa maneira, para ter sucesso, deve constranger o tempo, a liberdade e a pluralidade. Apenas uma vontade prevalece na produção: a vontade auto-referente, auto-justificada, do produtor.

A intenção do produtor vem à realidade como produto. A intenção do político, nem sempre. O que condenamos nos revolucionários franceses e russos não são suas intenções puras de remediação da pátria ou da humanidade, mas os muitos ovos que eles tiveram de quebrar na tentativa de fazer o prato principal da história. A política não é a produção intencional do fim dado, da meta antecipada, por revelação ou intuição; ao contrário, a ação política diz respeito ao “acordo frágil e temporário de muitas vontades”.³⁰⁸ Supor o contrário, supor que exista uma vontade unicamente legítima, sobre a qual todas as vontades particulares devem necessariamente coincidir, nega o que constitui o exercício da política: a explicitação que os indivíduos fazem de suas vontades e de suas avaliações da realidade, sempre atreladas a sua situação. Como formular o bem fora do mundo, fora do tempo e do espaço, se o bem é objeto da ação, e a ação se inscreve, desde sempre, no terreno da existência?

Antes de pensarmos nos remédios possíveis, compatíveis com o modo de ser da ação humana, temos de aceitar integralmente este modo de ser - “both its miraculous openness and its desperate contingency”. A solução não pode ser uma “fuga da fragilidade dos assuntos humanos para a solidez

³⁰⁷ CH, p. 381-83.

³⁰⁸ CH, p. 251.

da quietude e da ordem”.³⁰⁹ Os assuntos humanos são inerentemente frágeis: podem ser esquecidos e perdidos; são *ilimitados*³¹⁰: podemos isolar analiticamente o curso de um evento e suas conseqüências, mas não podemos limitar o alcance das novas realidades abertas; são *irreversíveis*³¹¹: não há eufemismo capaz de mistificar a audiência sobre os males praticados, não há comitê de propaganda capaz de suprimir todos os atos heróicos dos opositores; são *imprevisíveis*³¹²: o espaço exterior e temporal é uma teia de ações, em que intenções, propósitos e conseqüências se entrecruzam de modo que o agente nunca detém o controle total das circunstâncias da ação.

“Basta um ato e, às vezes, uma palavra para mudar todo um conjunto”.³¹³

A procura por remédios a estes aspectos incontornáveis da ação tem de assumir que não há solução definitiva para “escapar da acidentalidade e da irresponsabilidade moral inerente à pluralidade dos agentes”³¹⁴ – nem mesmo a solução totalitária do absoluto comando e domínio dos homens, que chegou a destruir parte do mundo e a matar milhões, mas não durou nem perto da centena de anos que seus líderes previam. Confirmando que o problema da instrumentalidade na política chegou à sua afirmação máxima com o radicalismo produtivo dos totalitarismos, Arendt escreve:

Somos, talvez, a primeira geração a adquirir plena consciência das conseqüências mortíferas inerentes a uma linha de pensamento que nos força a admitir que todos os meios, desde que sejam eficazes, são admissíveis e justificados para alcançar alguma coisa que se definiu como um fim. Contudo, para evitar esses caminhos batidos do pensamento, não basta fazer certas restrições, como a de que nem todos os meios são admissíveis, ou de que, em certas circunstâncias, os meios podem ser mais importantes que os fins...Falar de fins que não justificam todos os meios é cair em paradoxo, pois a definição de um fim é precisamente a justificação dos meios; e os paradoxos sempre indicam perplexidades, jamais as resolvem, e por isso jamais são convincentes. Enquanto acreditarmos que lidamos com fins e meios no domínio político, não poderemos impedir que alguém recorra a todos os meios para alcançar fins reconhecidos.³¹⁵

Work: estabilidade complementar

A ação não é produção, mas podemos compreendê-las através do contraste e da discriminação mútua.³¹⁶ Além do contraste conceitual, há uma relação adicional entre ação e produção – a de complementaridade. Ela responde pela mútua determinação entre *estabilidade* e *mudança*. Qualquer pessoa, para ser reconhecida, requer uma identidade mais ou menos estável. Para se auto-reconhecer

³⁰⁹ CH, p. 277

³¹⁰ “O motivo pelo qual jamais podemos prever com certeza o resultado e o fim de qualquer ação é simplesmente que a ação não tem fim”. CH, p. 291

³¹¹ CH, p. 295

³¹² CH, p. 239

³¹³ CH, p. 238

³¹⁴ CH, p. 275

³¹⁵ CH, p. 286

³¹⁶ Vollrath indica destaca dois elementos do que poderíamos chamar de método – nunca explicitado – de Arendt: o reconhecimento de fatos e a aplicação de discriminações e oposições conceituais. VOLLRATH, E. Hannah Arendt and the Method of Political Thinking. Social Research, 44, Spring 1977. p. 173-74.

ou para ser reconhecida, ela depende de elementos físicos e espirituais que a dêem um senso de unidade. Essa unidade, no entanto, enquanto viva, também é mutável. Mais do que isso: a unidade, para se manter viva, precisa de estímulos externos, de chamados à mudança, de sinais de alteridades que ainda não fazem parte dela, e a levam a agir.

De modo similar, a vida social ou política – as cidades, as comunidades, as instituições –, animadas por vidas individuais, manifestam essa relação complementar entre permanência e alteração. A cidade conserva seu nome, sua posição geográfica, suas ruas e seus bairros. Os patrimônios tombados são análogos às experiências memorizadas pela consciência individual. Sem a preservação desses aspectos identificadores, os homens não se localizariam fisicamente no espaço da cidade, nem se reconheceriam espiritualmente nesta pequena porção do mundo à qual pertencem. Mas todas estas unidades relativamente coesas, ainda que sejam impessoais, também estão sujeitas às mudanças provocadas pela iniciativa humana, pela precipitação histórica e até mesmo pela ação natural. Estes objetos mundanos não subsistem por si: eles dependem da conservação e da defesa feitas pelos homens, das reformas e atualizações conscientes, assim como também estão sujeitos, quando esquecidos ou negados, à destruição e ao desaparecimento.

Hannah Arendt escreve que,

...nem a capacidade do homem para a mudança nem sua capacidade para preservação são ilimitadas, sendo a primeira limitada pela extensão do passado no presente – nenhum homem começa *ab ovo* – e a segunda pela imprevisibilidade do futuro. O anseio do homem por mudança e sua necessidade de estabilidade sempre se equilibraram e controlaram mutuamente (...). Nenhuma civilização – o artefato humano para abrigar gerações sucessivas – teria sido jamais possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudança.³¹⁷

A morada humana é construída não pela projeção mental com que a filosofia grega tentou estabilizar o rio de Heráclito, mas, fenomenologicamente, por objetos concretos e visíveis, que oferecem uma referência para que os homens possam se situar espacialmente e, o principal, dotar suas vidas de significados que lhes conferem um frágil senso de continuidade em meio ao devir temporal e ao consumo cíclico das voltas naturais. “Sem um mundo interposto entre os homens e a natureza, há eterno movimento, mas não objetividade”.³¹⁸

Pensemos em alguns modos e aplicações dos objetos produzidos. Primeiro, se compreendermos o mundo como a “morada humana”, as edificações que abrigam os homens. O homem só pode habitar o mundo se tiver um teto próprio, uma moradia onde ele poderá resguardar sua intimidade e criar sua família. Os construtores e produtores, neste sentido, são responsáveis por erguer estruturas e confeccionar instrumentos que permitirão aos homens suprir suas necessidades, obter conforto e segurança, estabelecer um endereço próprio. Estes produtos, mesmo aqueles úteis à

³¹⁷ ARENDT, H. *Crises da República*. Trad.: José Volkmann, 2. ed., São Paulo : Perspectiva, 2008.p. 71-72.

³¹⁸ CH, p. 171. Ver também: “Os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, podem recobrar sua constância [*sameness*], isto é, sua identidade, por se relacionarem com a mesma cadeira e a mesma mesa”. *Ibid.*, p. 170-71

natureza mais primitiva do homem, constituem um conjunto de artefatos que distinguem, pouco a pouco, a vida na cidade (dotada de significado e propensa à liberdade) da vida natural (bruta, irrefletida e inarticulada).

Os produtos, sempre concretos e visíveis, variam em escalas de utilidade. E alguns destes produtos, seja por sua forma visual, seja pelo significado veiculado internamente, ou pelo simbolismo projetado externamente, se tornam mais livres. Um caso é a obra de arte, que, dado seu valor particular não pode ser considerado um mero instrumento. Quando abrimos as páginas de Shakespeare ou apreciamos os contornos de Matisse, não estamos diante de um objeto cujo propósito reside fora de si. São objetos marcados menos pela necessidade e pela utilidade, e mais pela liberdade e pela espontaneidade. Inclusive o pensamento humano se torna objeto e se torna, com isso, pensamento deste ou daquele homem, no instante em que passa da elucubração mental ao registro grafado no papel. A *Metafísica* de Aristóteles, quando transcrita e editada, por mais universais que fossem seus argumentos, se tornou um objeto do mundo humano, um produto da civilização histórica. Os objetos, concretos e inanimados, conservam algo da vitalidade humana que os produziu conscientemente ou os motivou incidentalmente: “É sempre na ‘letra morta’ que o ‘espírito vivo’ deve sobreviver”.³¹⁹

Vejam agora a complementaridade específica da produção à ação política. Em linhas gerais, ela se deve ao fato de que a política, embora seja indeterminada, tem de ser parcialmente condicionada e identificada. Os homens em ação precisam de marcos, objetos estáveis e fontes de significado com os quais possam reconhecer a si próprios, satisfazendo o requisito de estabilidade subjacente à mudança. Os objetos criados, neste caso, sempre posteriores à ação, começam a constituir a memória compartilhada publicamente:

...os homens que agem e falam necessitam da ajuda do *homo faber* em sua capacidade suprema, isto é, da ajuda do artista, dos poetas e historiadores, dos construtores de monumentos ou escritores, porque sem eles o único produto da atividade dos homens, a estória que encenam e contam, de modo algum sobreviveria.³²⁰

Uma política exercitada em ato, uma política que *é* somente porque *aparece*, precisa não apenas da presença de atores plurais, mas de produtores políticos: poetas, historiadores, escritores. O que sabemos e lembramos a respeito da política, o fazemos *após* o aparecimento da política no mundo. Em outras palavras, precisamos de fatos políticos para pensar e falar sobre a política, e para orientar a política futura. Os assuntos humanos, fugazes, devem ser testemunhados e registrados em objetos que, se não são a política em si, são complementos condicionantes à política.

Arendt, ao afirmar a mútua relação entre produção e política, responde, de uma só vez, ao postulado teórico da ação determinada por uma entidade externa à pluralidade (a Lei Histórica, o

³¹⁹ CH, p. 211.

³²⁰ CH, p. 217.

Homem, a Consciência Social, o Cidadão Modelo) e à violência gerada pela aplicação totalitária deste postulado, cujo resultado foi um movimento de destruição ditada por uma ideologia. Hitler e Stalin destruíram construções, queimaram livros, expropriaram multidões, apagaram nomes e endereços na sua tentativa particular de produzir a história. Essa identificação radical entre *action* e *work* corrompeu ambas as atividades: no lugar da relação complementar, mediada, entre estabilidade e mudança, a destruição absoluta poderia ser muito bem chamada de estabilização da violência.

Como o mundo humano pré-totalitário ainda aceitava, pelo senso comum, a relatividade da permanência e da novidade, a absoluta cisão promovida pelo movimento totalitário teve de instrumentalizar tanto as vontades e as vidas singulares, transformando-as em objetos determinados, como teve de construir novos artifícios e escrever novos livros a partir da aniquilação dos produtos culturais pré-totalitários. Sob o domínio e a violência totais, as obras não são mais resultados da aventura histórica dos homens, mas objetos conscientemente empregados na construção da ficção ideológica.

Até mesmo o homem mais modesto, ao se abrir para a realidade, descobre que ele pode agir, mas não construir sua participação no mundo, nem controlar conscientemente a sua trajetória como um dramaturgo de si mesmo. Ação não é produção, em suma, porque, “ninguém é autor ou produtor de sua própria estória de vida”.³²¹

Work: Instituições Políticas

Ao lado dos livros, dos relatos, dos monumentos, existem outros produtos sem os quais uma comunidade política não subsiste: os códigos legais e as instituições. Enquanto os escritores registram as ações pregressas em obras que retêm os atos e as palavras dos homens que passaram, as instituições retêm os acordos e os ideais que inspiraram a ação criadora do espaço público. O *nomos* grego tem também a conotação de “muro” que protege a cidade³²² e o *auctor* romano, de onde deriva a noção de autoridade, é aquele “cujo espírito...se acha representado na própria construção”³²³. Aqui, o vínculo de mútua dependência entre produção e ação é claro: a produção não antecipa, nem substitui a ação, mas grava, na letra morta, aquilo que a ação transforma em fato, e também aquilo que impõe a si mesma como limites e regras para o futuro.

Arendt não fará uma demonstração transcendental de tais e quais leis devem ser adotadas pelas comunidades humanas em geral, como se as leis pudessem ser recebidas instantaneamente, num ato simples de apreensão intelectual – e como se esse conjunto de leis, por seu caráter “natural” ou “eterno”, devesse ser imediatamente aceito pelos homens, sem discussão e consentimento. Pela análise

³²¹ CH, p. 230

³²² CH, p. 77, nota 62.

³²³ EPF, p. 164

fenomenológica de Arendt, a lei não existe antes dos homens, fora da história, mas é convencionalizada por homens, na história. Imaginar que a lei possa ser, integralmente, imposta e realizada numa comunidade humana, sem a participação dos atores que a animam, é mais uma das ficções hostis à liberdade na ação. A instituição política deve emergir da política, e por mais ampla que se pretenda a validade de seu conteúdo, ela depende da iniciativa e da argumentação dos cidadãos.

“...mesmo a lei revelada de Deus só pode funcionar entre os homens quando eles a ouvem e aceitam”³²⁴

As instituições condicionam a ação - não são a ação. Para Arendt, a *estabilidade* e a *publicidade* oferecida pelas leis, independente de seu conteúdo, já são um aspecto positivo, um aspecto negado pela realização direta (violenta e não-deliberada) da lei histórica supostamente descoberta pelos totalitarismos. Mesmo o tirano que anuncia, publicamente, sua intenção de fechar o espaço político, ou que declara o nome de seus inimigos, torna audíveis seus termos e propósitos; assim, ele estabiliza regras em torno das quais os homens poderão orientar sua ação – acataremos, resistiremos, fugiremos?

Mas, para além do aspecto estável e público (o aspecto objetivo) das instituições, não podemos esquecer a condição humana que anima a política e que, portanto, moldará os produtos derivados da ação: a pluralidade. A lei e a instituição, entendidas não como uma imposição externa ou como uma necessidade funcional, são resultados de atos concertados entre-homens. O *consensus iuris* depende de homens no plural: é um produto derivado de umas poucas capacidades estabilizadoras inerentes à ação, a capacidade de prometer. A promessa não se realiza no pensamento isolado, nem nas profundezas do coração, mas provém da fala; um homem promete a outro. A promessa não consegue suprimir totalmente a imprevisibilidade do futuro, pois os homens “jamais podem garantir hoje quem serão amanhã” e as conseqüências dos atos numa “comunidade de iguais, onde todos têm a mesma capacidade de agir”, são, em certa medida, incontroláveis.³²⁵ Mas a promessa oferece um senso de estabilidade e orientação resultante da própria atuação política.

Este caráter não-soberano (dual) e livre (não-imposto) da promessa é evidenciado pelo *contrato*, a promessa com peso político-legal. Arendt lembra que a “grande variedade de teorias do contrato” reconhece o poder de prometer como capacidade vinculante de homens no plural. Quando homens prometem entre si, eles instauram pequenas ilhas de certeza (as instituições) em meio a oceanos de incerteza (a ação histórica).³²⁶ A autora oferece, ainda, uma distinção entre dois tipos de contrato, um dos quais está mais próximo da sua concepção política. O primeiro, o contrato horizontal, como o de Hobbes, culmina na transferência de autoridade e poder a uma entidade artificial, externa, que incorpora a soberania, e pressupõe o esgotamento da ação política na

³²⁴ OT, p. 514. Na mesma página, Arendt discute a diferença entre justiça e legalidade, cuja “discrepância” “nunca pode ser corrigida”. A lei natural, a lei divina ou os costumes têm um caráter geral e diretivo, enquanto que a legalidade pormenorizada, e os julgamentos individuais tratam de casos concretos, com a sua complexidade inevitável.

³²⁵ CH, p. 304.

³²⁶ *Ibid.*, p. 304-305. SR, p. 228.

segurança dos particulares. O contrato mais próximo da política teorizada por Arendt é o de tipo horizontal, lockeano, em que os indivíduos fazem uma aliança entre si, conservam e distribuem o poder horizontalmente, vinculando-o à sua base social, sem transferi-lo absolutamente para uma entidade concentradora, como um Estado burocrático ou um Partido de Vanguarda.³²⁷ Este tipo de contrato preserva a igualdade dos cidadãos associados e sua liberdade em tomar parte nos assuntos públicos. Além disso, ele evita que a formação do “Nós” público, encarnado nas instituições, negue a realidade dos “eus” que agirão dentro destas instituições:

Um contrato pressupõe uma pluralidade de pelo menos dois, e toda associação estabelecida e atuando conforme o princípio do consentimento, baseada na promessa mútua, pressupõe uma pluralidade que não se dissolva mas que tome a forma de uma união – *e pluribus unum*³²⁸

A pluralidade se inscreve nas instituições genuinamente políticas, porque, ao contrário das manobras autoritárias ou totalitárias, as instituições não servem à negação da pluralidade como vistas à afirmação de uma autoridade incontestável. Arendt chama atenção para a relação tripla entre pluralidade, liberdade e objeto político no que se refere à constituição. O problema básico do ato constituinte – como legitimá-lo – é, segundo Arendt, o problema básico da ação livre, da espontaneidade, do início incondicionado. Se a legitimação for absoluta, ou seja, retirada de uma esfera não-arbitrada pelos homens, então o impasse é desfeito, mas, com ele, também é desfeita a liberdade do ato.

As fundações pré-modernas resolviam o problema da legitimidade com recurso ao mito, à sanção divina. As fundações seculares, pós-absolutistas ainda serão instadas a procurar algo mais sólido, mais próximo da validade platônica, e menos dependente do frágil vínculo entre palavras meramente humanas. A ambivalência foi manifesta, inconscientemente, nas palavras escritas na abertura do segundo parágrafo da Declaração de Independência norte-americana: “We *hold* these *truths* to be *self-evident*...” (ênfase minha). “We hold”, “nós sustentamos”, uma opinião. Uma opinião pode ser uma sentença com validade consentida entre nós, mas não algo auto-evidente, que não precisa nem de sustentação, nem de aceitação.³²⁹

De modo similar, a *constituição*, enquanto palavra, também preserva esta ambivalência entre o ato (a ação) e o objeto (a produção)³³⁰: algo está em constituição é diferente de algo está na constituição; nela, temos tanto a lembrança do ato de constituir como do documento constituído. O ciclo vicioso em que se vêem os constituintes só pode ser rompido pela aceitação da liberdade

³²⁷ Ver *CR*, p. 77. *SR*, p. 222-23.

³²⁸ *CR*, p. 83

³²⁹ O trecho inicial da constituição norte-americana é repleto dessas ambivalências: fala-se na “necessidade” de um povo “em romper com as ataduras”, necessidade cuja legitimidade reside na “Lei da Natureza”, na “Natureza Divina”, e também nas “opiniões da humanidade”. THE DECLARATION OF INDEPENDENCE. Disponível em: <http://www.ushistory.org/declaration/document/>. Acesso em maio de 2013. Ver também *SR*, p. 249-50.

³³⁰ *SR*, p. 259

contida no ato de constituir, de fundar o corpo político. É o princípio da natalidade, do novo começo como liberdade, que está afirmado quando os homens, rompendo com o recurso ao absoluto, convencionam a dignidade e o respeito às palavras faladas e aos atos executados entre eles como referências ao encontro dos homens públicos que se seguirá dali adiante:

É inútil procurar um absoluto para romper o círculo vicioso em que todo início se encontra inevitavelmente preso, porque esse ‘absoluto’ reside no próprio ato de iniciar em si.³³¹

Mesmo que as justificativas políticas recorram à sanção de Deus, à evidência racionalmente incontestável ou à solicitação inadiável da História, os homens que as proferiram estavam determinando a si e a seus concidadãos – ou seja, eles se assumiram em parte como indeterminados. Eu posso acreditar que Deus criou o homem à sua imagem, com um ser igualmente livre para criar – mas, se eu trazer este argumento para o espaço público, ele poderá ser testado por homens com convicções menos religiosas. No espaço restrito da política, a convicção comum se constitui em torno da possibilidade de testar convicções, de se deixar inspirar, mas também de se deixar criticar.

Mesmo quando as palavras brotam diretamente do nosso coração, a mediação institucional solicitará que nossas sensações sejam traduzidas em proposições acatáveis e atacáveis. A aparente fraqueza da falta de um absoluto torna-se a força da ação e da palavra institucionalizadas na fundação da *pólis*: por não haver o absoluto unicamente produzível, podemos discutir, concordar e discordar, agir e voltar atrás, formar consensos e dissensos. Podemos encarar a abertura do futuro sem negar a liberdade, sem dissolver a pluralidade. O começo político é *um* começo.³³² *O poder político equivale ao poder de começar.*

“Republicano” é um dos poucos predicados que servem para enquadrar o pensamento político de Arendt. Diferentes momentos da história política e da história do pensamento podem nos auxiliar a compreender o conceito de política em Arendt, no que ele tem de prescritivo à organização institucional. A *isonomia* grega; o princípio romano de que “enquanto o poder reside no povo, a autoridade repousa no Senado”³³³, afirmado pelo lema republicano de que quem cuida dos homens não deve cuidar das leis, e quem cuida das leis não deve cuidar dos homens; a divisão dos poderes e o espírito encarnado nas leis e nas instituições, formulações de Montesquieu. Mas talvez o conceito de política em Arendt, ancorado na pluralidade humana, seja mais bem entendido se observarmos as instituições e as circunstâncias abertas pelos pais fundadores norte-americanos.

Nossa autora, levada à reflexão política pelos acontecimentos na Europa totalitária, encontrou um novo lugar no mundo na costa nordeste dos EUA. O abrigo não foi achado por acaso.

³³¹ *SR*, p. 262

³³² “The genius of the American Revolution was the recognition that it formed a beginning, not the beginning”. Bernstein, J. M. “Promising and Civil Disobedience”, In: *Thinking in Dark Times...*, p. 125

³³³ Uma das tantas citações de Cícero pode ser encontrada em *EPF*, p. 164

Nova York e outras cidades da região eram um destino para multidões de refugiados, que, mesmo com as restrições migratórias impostas pelo governo americano em 1941, atracavam aos milhares nas águas do Rio Hudson, levados pelos versos de Emma Lazarus, escritos na Estátua da Liberdade: “Give me your tired, your poor/ Your huddled masses yearning to breathe free”. Uma das primeiras impressões de Arendt, após sua chegada, foi a de que, nos EUA, a liberdade não era um mero ideal, ou um atributo inato do indivíduo, mas uma condição inerente ao recebimento da cidadania e inseparável do exercício da cidadania. Arendt se tornou membro do espaço político ao aceitar a constituição e, se aprendeu o inglês, não foi para falsear uma ancestralidade comum aos nativos, mas para se inserir, sob o abrigo institucional, na vida política e social. As diferenças da política americana com relação à européia eram claras:

...o que me convenceu foi a existência factual de um corpo político, totalmente diferente dos Estados-nação europeus, com suas populações homogêneas, seu senso orgânico de história, sua divisão mais ou menos decisiva em classes e sua soberania nacional com sua noção de *raison d'état*.³³⁴

As circunstâncias históricas e a sabedoria política levaram os americanos a criar outro “modelo” político, em grande medida inédito: uma república moderna, de grandes proporções, comprometida com a diversidade de sua população. Os primeiros peregrinos, expulsos da Inglaterra por motivos religiosos, sabiam que quando a liberdade está atrelada a um conjunto delimitado de práticas e crenças, ancoradas num dogma inquestionável, é liberdade apenas no nome. Um pacto foi firmado a bordo do *Mayflower*. Um pacto entre diferentes, dispostos a fazer de suas capacidades individuais e de suas identidades inconfundíveis o impulso, e não o impedimento, à prosperidade coletiva. Esta natureza co-associativa, contratual, está na base das instituições americanas, sobretudo da constituição. O que norteia a ação política e, paralelamente, preserva a diversidade da sociedade americana é a referência a instituições e assuntos comuns (a um mundo comum), e não a um povo comum, amalgamado em torno de uma mesma vontade, um mesmo sentimento, uma mesma origem ou um mesmo destino. A unidade da política norte-americana é conquistada pela preservação da diversidade:

Um dos mais promissores e perigosos paradoxos dos Estados Unidos está na ousadia da prática da igualdade em meio à população mais desigual do mundo.³³⁵

O perigo, perigo político a que vale a pena se submeter, é que o senso de unidade, eventualmente requisitado pela coisa pública, não é conquistado com tanta facilidade como nas comunidades que pressupõem uma homogeneidade natural. É o perigo da aceitação da liberdade, e de

³³⁴ Arendt, *RJ*, p. 66. Do que ela conclui: “...o que me influenciou quando vim para os Estados Unidos foi precisamente a liberdade de me tornar cidadã sem ter de pagar o preço da assimilação”, *idem*.

³³⁵ *OT*, p. 77

concessão da liberdade a outros cidadãos, talvez não tão cientes da dignidade e mesmo das dificuldades de uma vida livre e tolerante. Os fundadores americanos, e os cidadãos que deles se seguiram, aceitaram a diversidade também como um sinal da desigualdade social, inerente a diferentes comunidades, diferentes religiões, diferentes hábitos e diferentes escolhas profissionais. Politicamente, a equalização desses homens significava precisamente que eles não eram “naturalmente iguais”, nem socialmente homogêneos, e que a deliberação livre, na condição de iguais, era tanto uma condição quanto um fim estritamente políticos.³³⁶

Podemos procurar as marcas da pluralidade em diversas instituições americanas. Por exemplo: a primeira emenda constitucional, que proíbe o Congresso de estipular uma religião dominante, de restringir a liberdade de imprensa, de impor obstáculos ao direito de assembléia.³³⁷ A emenda proclama, em suma, a salvaguarda da pluralidade, “a aguda exigência que se impõe à minoria de se proteger contra a maioria”³³⁸, pois a “tirania da maioria”, a tomada da república por uma vontade majoritária era um dos grandes temores dos fundadores. Similarmente, o contrabalanço de poderes, a instituição do sistema de *checks and balances*, em que os três poderes - o executivo, o senado (“a instituição duradoura para a opinião”) e o judiciário (“a instituição duradoura para o julgamento”³³⁹) – não são independentes, nem soberanos, mas obtêm sua legitimidade através do exercício de controle e dependência mútuos.

O Senado, em especial, de acordo com a sua função de “purificar” as opiniões³⁴⁰, é o espaço em que os representantes dos cidadãos confrontam opiniões e intenções, trazendo-as do abrigo da subjetividade para o espaço público, onde as perspectivas são alargadas e as eventuais estreitezas individuais têm mais chances de serem reguladas pela avaliação alheia. Na esfera pública, são pessoas que discutem e definem suas propostas; são indivíduos que criticam os erros e os acertos provocados no momento em que uma proposta ganha a realidade. No Senado, o líder pode ser criticado, e a história se manifesta apenas incidentalmente, pela boca de homens que falam livremente. Estamos no terreno do uso público da razão:

Como as opiniões se formam e se testam num processo de troca de opiniões contrárias, suas diferenças só podem ser mediadas por um corpo de homens, escolhidos para este fim; tais homens, tomados individualmente, não são sábios, mas

³³⁶ *SR*, p. 344. Tais aspectos vão ao encontro da tese de que 1) não é uma natureza pré-política que determina o conteúdo da política, mas, sim, a política que transforma o homem num ser não-natural (“A fé americana não se baseava absolutamente numa confiança quase religiosa na natureza humana, mas, ao contrário, na possibilidade de refrear a natureza humana...graças a promessas mútuas e obrigações comuns”, *SR*, p. 227) e 2) a liberdade e a igualdade são relativas ao marco institucional (“A liberdade em sentido positivo só é possível entre iguais, e a própria igualdade não é de maneira nenhuma um princípio de validade universal, sendo ela também, aplicável apenas com limitações dentro de certos limites especiais”, *SR*, p. 344)

³³⁷ CORNELL UNIVERSITY LAW SCHOOL. Legal Information Institute. Disponível em: http://www.law.cornell.edu/constitution/first_amendment. Acesso em maio de 2013.

³³⁸ *SR*, p. 345.

³³⁹ *SR*, p. 288, 290.

³⁴⁰ *SR*, p. 288.

têm como finalidade comum a sabedoria – a sabedoria nas condições da falibilidade e da fragilidade da mente humana.³⁴¹

A arena pública, compartilhada, não é compatível com a onisciência do Líder que prescreve, a partir do acesso a uma esfera privilegiada, normas para a vida política, para a vida social e para vida íntima. Ali, no Senado, nos jornais, nas praças públicas, homens discutem sobre fatos e sobre as idéias provocadas pelos fatos. Mesmo que busquem toda sorte de justificativa e de necessidades para suas propostas, eles sabem, previamente, que elas são isto, propostas. Sabemos que o debate público também é o terreno da sordidez, do ressentimento e, eventualmente, da baixaria; mas, por ser público, desde que o público não tenha sido transformado em uno, as deformações podem ser denunciadas. Além disso, o exercício público da decisão e da revisão não pode ser separado das imperfeições que se manifestam numa cidade livre. Não esqueçamos que a ação nem sempre sabe o que faz.

Mas, para isso, para a vigilância política se efetivar, a política não pode ser esquecida. A obsessão federalista de T. Jefferson tem como origem esta crença no fortalecimento do poder através da fragmentação, dos atos concertados ou concorrentes, protegidos pela mesma carta constitucional. Para Jefferson, a divisão da União em federações não era o bastante. Cada federação tinha de ser dividida em bases ainda mais palpáveis, ainda mais próximas, não do povo em abstrato, mas dos cidadãos concretos:

...o sistema distrital se destinava a fortalecer não o poder de muitos, e sim o poder de 'cada um' dentro dos limites de sua competência...dividindo 'os muitos' em assembléias...³⁴²

Quando Jefferson foi eleito para a presidência, em 1800, proferiu, após uma campanha de intensos ataques partidários e pessoais, um discurso inaugural que sintetiza suas idéias sobre o espírito republicano. Ele sabia da importância de, após uma campanha tão ostensiva, reintegrar os cidadãos sob o mesmo marco institucional. Para fins de integração, porém, Jefferson não iria sugerir um mito original comum, um destino inescapável ou um modelo patriótico unitário. Ele falaria tão somente das instituições e dos princípios que as animam. Jefferson lembrou que o “enfrentamento de

³⁴¹ SR, p. 289. Arendt, em discussão sobre Kant, a liberdade de imprensa e de comunicação, escreve que “A razão humana, por ser falível, só pode funcionar se o homem pode fazer ‘uso público’ dela...”. *EPF*, p. 291

³⁴² SR, p. 319. Arendt discute a ênfase republicana de Jefferson, com suas propostas de participação municipal e distrital, que serviriam para concretizar o exercício da ação pelos cidadãos, evitando que a democracia americana virasse um “sistema abstrato”, do qual os cidadãos participariam apenas uma vez em anos, no dia da eleição. Arendt sempre enalteceu experiências de participação política, como no caso dos conselhos da Revolução Húngara. Ela parecia ignorar, deliberadamente, um problema colateral da participação direta: a fiscalização de líderes partidários, que impediria a autenticidade do julgamento e da iniciativa pessoal (lembrar Robespierre, para quem um suspiro na hora errada bastava para identificar um inimigo). Mas o ponto de Arendt é claramente defensável no interior da sua teoria, que responde aos fenômenos recentes da apatia política, da crença de que a política é um assunto terceirizável. Ainda, ela lembra muitos dos impasses da representação nas políticas de massa: a profissionalização da política, a intrusão de critérios econômicos, a substituição das opiniões singulares pela opinião pública (majoritária e moldável), a ênfase na relação comandante-comandado etc. (SR, pp. 299-301) Mesmo assim, o modelo da política plural, da diversidade equalizada, é facilmente acomodado em instituições e ritos como o do sistema eleitoral, com seu direito de voto, pelo qual, através do voto livre, “everyone is given the opportunity to distinguish himself in those things in which all are equals to begin with”, “Reflections on Little Rock”, In: *The Portable Hannah Arendt...*, p. 237

opiniões” talvez tenha impressionado aqueles “desacostumados a pensar livremente e a falar e a escrever o que pensam”.³⁴³ O político evocou “as regras da constituição” e “a vontade da lei [the will of the law]” para lembrar do princípio de que “embora a vontade da maioria tende a prevalecer, esta vontade, para ser legítima, deve ser sensata [reasonable]” e que “a minoria possui seus direitos iguais, que leis iguais devem proteger, e cuja violação equivaleria à opressão”.³⁴⁴

Jefferson lembrou que a intolerância religiosa foi banida das terras americanas, mas que isso pouco adiantaria se a intolerância política não fosse afastada das discussões públicas. O *founding father* estabelecia claramente que o júízo e a iniciativa livres, e as diferenças que emergiriam das liberdades civis, não significavam a desagregação da república. Ao contrário: “...diferença de opinião não é diferença de princípio”. O confronto de propostas e a variedade de opiniões só podem aparecer no espaço onde o princípio da liberdade foi instituído. Era isso, a compreensão das regras que animavam a liberdade política, que faziam dos cidadãos americanos iguais uns aos outros. “We are all Republicans; we are all Federalists”. “Se alguém entre nós quiser dissolver a União e desfazer sua forma republicana”, Jefferson ponderava, “deixem-no em paz, como monumento da proteção com que o erro de opinião é tolerado nos lugares onde a razão é livre para combatê-lo.”³⁴⁵

Jefferson ainda elogiou o controle compartilhado, não-soberano, que se instala numa comunidade de iguais governada por si, e não por ditames externos:

Sometimes it is said that man cannot be trusted with the government of himself. Can he, then, be trusted with the government of others? Or have we found angels in the form of kings to govern him?

O presidente recém empossado falou então sobre a honra e a confiança que enlaça os cidadãos, “produtos não do nascimento, mas de nossas ações e do significado delas”. E concluiu seu primeiro discurso como o novo mandatário com uma descrição do governo representativo nas condições da prudência história, do limite institucional e do respeito à diversidade encarnada pela sociedade em suas formas não-políticas. Em suma, “a wise and frugal government, which shall restrain men from injuring one another...and shall not take from the mouth of labor the bread it has earned.”³⁴⁶

Os Estados Unidos de Jefferson são ainda fonte de um caso extremo sobre a relação complementar entre ação e produção; caso tratado por Arendt, de modo mais explícito, em *Sobre a Revolução* e nos textos que compõem *Crises da República*. Na sua tentativa de mostrar a coexistência entre os objetos institucionais e a permanência da atuação política, a autora busca um exemplo

³⁴³ JEFFERSON, T. We Are All Republicans; We Are All Federalists. In: *American Political Speeches*. Ed. Richard Beeman. New York : Penguin Civic Classics, 2012, p. 12

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 13.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 13-14.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 14-15.

recente na história americana: a desobediência civil. Os movimentos pelos *civil rights*, que ganhou o espaço público americano na segunda metade do século passado, seria uma prova de que os princípios constitucionais são guias norteadores, mas suas formas de aplicação precisam ser discutidas.³⁴⁷ A constituição é um documento vivo, que requer interpretação e atenção. Assim com as demais instituições, ela não encerra a ação, senão que a ensaja, criando o espaço propício para que os desafios de uma vida livre possam ser tratados com dignidade política.³⁴⁸

Instituições não são edifícios burocráticos. O institucionalismo não pode se transformar num obstáculo à atuação individual sobre temas delicados. Princípios constitucionais como a igualdade política e a autonomia das federações podem colidir, o que exigirá interpretações na Suprema Corte, opiniões nos jornais e ações nas praças públicas. Quando Martin Luther King optou pela desobediência civil, provocando sua própria prisão em Birmingham, ele se apresentou não com um contraventor (aquele que quer abrir uma exceção na lei para si), nem como um opositor de consciência (que não compactua, mas tampouco age), mas como um homem de ação, comprometido com uma mudança no mundo político, mudança que, longe de destoar dos princípios institucionais, estava de acordo com as idéias de liberdade e de igualdade prometidas pelos Estados Unidos da América.³⁴⁹ Ao optarem pela não-violência, os contestadores civis, segundo Arendt, colocavam-se como “a derradeira forma de associação voluntária”, afinada “com as mais antigas tradições do país”.³⁵⁰

Conceitualmente, os contestadores tinham duas lições a oferecer. A primeira, como vimos, sobre a relação de complementaridade (e não de identidade) entre os produtos institucionais, legados pelos fundadores e emendados pelos cidadãos posteriores, e a ação viva, encarnada no presente, por homens confrontando-se com orientações passadas e expectativas futuras. A segunda lição, mais elementar, era sobre o modo de existência da ação. O concerto entre homens era também desconcerto. O vínculo de indivíduos voluntários em torno de princípios pressupunha a existência de diferentes vínculos, eventualmente de vínculos contrários, de associações que, embora conflitantes entre si, estejam de acordo com o espírito constitucional da liberdade de atuação e de pensamento.

³⁴⁷ “...as emendas à Constituição aumentam e ampliam as fundações originais da república americana; desnecessário dizer, a própria autoridade da Constituição americana reside em sua capacidade intrínseca de ser emendada e aumentada”. *SR*, p. 260

³⁴⁸ Em nota à *SR*, Arendt cita Adam Ferguson (*Essay on the history of civil society*), numa passagem que revela o que a autora pensa sobre a relação entre ordem institucional e ação: “...A boa ordem das pedras num muro é estarem devidamente assentadas nos lugares para os quais foram talhadas; se se moverem, o edifício cai: mas a boa ordem dos homens em sociedade é estarem colocados onde estão devidamente qualificados para agir...Quando buscamos na sociedade a ordem da mera inércia e correspondência, esquecemos a natureza de nosso objeto e encontramos a ordem de escravos, não a de homens livres”. Citado por Arendt na p. 363, nota 14. Em nota à *CR*, Arendt fala sobre a relação entre ação e leis como aquela entre um jogo e as regras do jogo. Mesmo que queiramos mudar ou acrescentar alguma lei, devemos “aceitar as regras do jogo”, aceitar as condições políticas da comunidade em que nos inserimos. Assim, existem leis mais “diretivas” do que “impositivas”, que exigem mais “apoio” do que “obediência”. Nota 62 à página 140 (ver p. 164).

³⁴⁹ M. L. King Jr., em carta escrita durante sua prisão e endereçada a autoridades religiosas, distingue-se dos conformistas, que aconselhavam a inação, e dos nacionalistas negros, que pregavam a violência; King estipula os quatro passos da “campanha não-violenta”: 1) coleta de fatos que evidenciem a situação injusta, 2) negociação, 3) auto-purificação (preparação para atitudes que exigem doses de auto-controle), 4) ação direta. KING, JR, M. L. Letter from Birmingham Jail, in: *The Best American Essays of Century*, Ed. Joyce Carol Oates, New York : Houghton Mifflin Company, 2000. P. 265

³⁵⁰ *CR*, p. 85.

Em poucas palavras, a conclusão é que: “Dissidência implica consentimento e é a marca do governo livre”.³⁵¹ Só podem concordar aqueles que podem discordar.

As lições da experiência política americana não podem ser aplicadas (produzidas) instantaneamente em outros lugares do mundo, pois dependem, em grande parte, de circunstâncias históricas e culturais intransferíveis. Mas seus elementos conceituais mais amplos, suas idéias de fundo, rendem aos melhores episódios da república americana a condição de experiências orientadoras – aquilo que podemos chamar de particularidades exemplares. Nestes termos, a ação jamais poderá ser constantemente sufocada por alguma razão de estado, ou por algum modelo prévio de unidade, negador da mediação da pluralidade.

Quando escreveu sobre algumas das táticas americanas de vigilância interna, durante o período da Guerra Fria, Arendt denunciou ex-comunistas que, conversos à causa da liberdade, tentavam transformá-la numa ideologia fixa, que deveria exigir adesão incondicional dos cidadãos que dela se beneficiavam. Eles, possivelmente sem perceber, estavam importando métodos proto-totalitários, baseados na cumplicidade incontestada, para defender os EUA. Nossa autora observava que este equívoco sobre o conceito e a experiência da liberdade, que pressupõem teorias e práticas diferentes dos sistemas ideológicos fechados, refletia a confusão tradicional entre agir e fazer, *acting* e *making*:

America, this republic, the democracy in which we are, is a living thing which cannot be contemplated or categorized, like the image of a thing which I can make; it cannot be fabricated. It is not and never will be perfect because the standard of perfection does not apply here. Dissent belongs to this living matter as much as consent does. The limitations on dissent are the Constitution and the Bill of Rights and no one else. If you try to “make America more American” or a model of a democracy according to any preconceived idea, you can only destroy it.³⁵²

O significado intrínseco da política

Podemos entender de várias maneiras a afirmação de “que a ação não tem fim”.³⁵³ Nesta seção, pretendo explorar alguns dos aspectos fenomenológicos da observação de que embora a ação tenha um começo, ela não tem um fim definido. Com isso, quero mostrar que a teoria da ação de Arendt não é facilmente acomodável numa estrutura teleológica, e que as tensões entre ambas, a ação livre e a ação teleológica, ajudarão a autora a defender uma política intransitiva, não-funcionalizável;

³⁵¹ CR, p. 79.

³⁵² O trecho do artigo “The Ex-Communists”, publicado originalmente no periódico *Commonweal*, é citado pela biógrafa YOUNG-BRUHEL, *op. cit.*, p. 274. Os americanos conhecem muito bem os riscos e as imperfeições da liberdade: talvez não seja exagero dizer que as teses e slogans adotados pelos movimentos anti-americanos nas décadas recentes tenham sido provocadas por denúncias e críticas (legítimas ou ilegítimas) oriundas da própria sociedade americana, ou seja, “produtos” da liberdade.

³⁵³ CH, p. 291

por mais importante que seja, a política é uma parte, e não mais que uma parte, de uma realidade diversa, em que nem tudo se refere a tudo.

A ação não tem um fim, porque tem diversos fins, isto é, muitos desdobramentos. A performance de um ato, ou o desenrolar de um evento, não é um fim propriamente dito, como o destino é o fim da viagem, porque o ato e o evento são, agora, a nova realidade, enquanto o fim é algo projetado no futuro, algo que só vem a existir quando o caminho que nos levou até ele foi percorrido e, portanto, superado. Vimos que, de acordo com as reflexões de Arendt sobre o tempo, a estrutura finalística da ação pressupõe uma identidade, ou uma continuidade simples, desdobrável, entre presente e futuro. Isso é plausível quando fixamos um fim trivial, facilmente alcançável num curto espaço de tempo. Mas quando nossos projetos dizem respeito a representações gerais de um futuro complexo ou a representações de uma situação futura que envolve uma diversidade de intenções, então a fixidez teleológica, com a pressuposição de que o tempo pode ser estabilizado e a contingência, detida, tem de se confrontar com o aspecto cambiante da realidade.

Hegel escreveu que o fim é a “alma” da ação, “mas, ao mesmo tempo, enquanto fim posto na *exterioridade*, a ação é entregue a forças exteriores, que ligam a isso algo totalmente diverso do que ela é para si e a prolongam em conseqüências distantes, estranhas”.³⁵⁴ Como, então, vamos atrelar o significado e a existência da política a um fim, a uma idéia de futuro que, pelas “leis da ação”, dificilmente coincidirá com as conseqüências abertas no mundo *agora*, quando o futuro chega? A finalidade não pode ser critério suficiente para a avaliação do espaço concreto aberto pela iniciativa política. Quando muito, porque fins e intenções são mais propriedades mentais do que reais, e a política diz respeito ao que foi constituído e ao que aparece publicamente na realidade compartilhada. O fim, entendido como um objeto a ser produzido, não pode ser a justificativa da política, porque os objetos “produzidos” politicamente derivam de fins negociados, concertados e debatidos, fins que se transformam em algo diverso na “exterioridade”. A “exterioridade” nos apresenta fatos que não podem ser remetidos a um fim prévio, como se a factualidade estivesse pré-contida numa mente produtora. Em poucas palavras, a realidade política é tal que, “toda boa ação por um mau fim efetivamente acrescenta ao mundo uma parcela de bem; toda má ação por um bom fim efetivamente acrescenta ao mundo uma parcela de mal”.³⁵⁵

A ideia de um fim último da política também associa experiências atreladas à liberdade e à participação de diversos agentes a experiências como a violência e a força, engendradas por uma perspectiva única, inapelável. De acordo com a célebre formulação maquiavélica, os meios estão pré-contidos, como implicações necessárias em função do fim postulado, que justifica todos os instrumentos à sua persecução. “O fim justifica os meios” significa que o fim, a partir do momento em

³⁵⁴ HEGEL, G. W. F., *Filosofia do Direito...*, §118. Ainda: “As conseqüências, enquanto são a configuração imanente própria à ação, manifestam apenas sua natureza e não são outra coisa senão ela mesma; por isso a ação não pode negá-las nem desprezá-las”. E em outros termos: “O desenvolvimento da contradição que contém a *necessidade do finito* é precisamente no ser-aí a reversão da necessidade em contingência e vice-versa. Por isso agir quer dizer, segundo esse aspecto, *entregar-se a essa lei*”.

³⁵⁵ Arendt, *HTS*, p. 161-62

que é colocado, colocará todo e qualquer recurso para a sua produção; nesse momento, a liberdade de discussão e de distanciamento em relação aos fins e aos meios será suspensa. Se a verdadeira liberdade só poderá ser encontrada quando se encontra este fim atrelado à política, então não somos livres agora, mas apenas no futuro, e a liberdade nunca está *na política*, senão que na sua eficácia em entregar esse fim-futuro onde reside a liberdade autêntica.

A aplicação das categorias meio-fins à política ainda se vê com um problema elementar, que atinge toda ação dependente de um encadeamento instrumental. A serve para B que serve para C que serve para D. A associação de toda experiência à pergunta pelo propósito da experiência – “Para que serve isso?” – rende ao questionamento instrumental a necessidade de encontrar um objeto livre da avaliação instrumental. Assim, os critérios que servem para avaliar todos os momentos da ação não servem para avaliar o momento derradeiro da ação. “Para que serve o servir?”, Arendt costumava repetir a pergunta-paradoxo de Lessing. Ou o avaliador instrumental aceita a instrumentalização de todos os movimentos da ação, enredando-se assim numa busca por algo que nunca obtém, ou aceita que a instrumentalidade não pode dar os critérios para a sua própria avaliação.

O problema da estrutura teleológica da ação – ação em função de um fim – é desfeito pela entrega de um fim não-instrumental, de um fim com valor evidente, seja porque inscrito na natureza íntima do agente, seja porque apreendido num ato de aceitação ou recepção não-instrumental. Assim, a definição da política em função de um fim pré-contido na definição suspende o problema básico de toda experiência política: de onde vem a legitimidade deste fim? Mesmo que se descubra que a legitimidade do fim está inscrita em alguma esfera da necessidade, essa descoberta só pode ser feita após uma discussão pública ou uma investigação livre – através de experiências políticas! – sobre a legitimidade e a aceitação deste fim.

O problema foi em grande parte ignorado por filosofias políticas que, na tentativa de oferecer definições à política, ofereciam justificativas³⁵⁶: revelavam o propósito, o *por que* causal ou final da política. Se definir é oferecer o fim que dá a razão de ser do objeto definido (como a cadeira é um objeto *para* sentar, a rua é um espaço *para* andar), então temos de aceitar que o objeto definido tende sempre para fora de si, para um propósito que, longe de ser auto-referente, funcionaliza o objeto definido. Ou seja, se aceitamos que a compreensão da política significa a descoberta do fim último da política, então assumimos que a política é um instrumento, uma função de algo que não ela mesma – e que, portanto, a política só é útil se entregar o fim a que se propõe; e, ainda, que quando a política cumprir a sua função, ela poderá ser dispensada. Isso implicaria a estranha formulação de que o êxito da política é a sua própria consumação:

Se fosse certo que a ação política persegue fins e deve ser julgada de acordo com a sua conveniência, se seguiria que a ação política se ocupa de coisas que não são políticas

³⁵⁶ ARENDT, H. *A Promessa da Política*. Organização e Introdução de Jerome Kohn; Trad.: Pedro Jorgensen Jr.. 2ª ed. Rio de Janeiro: Difel, 2009. p. 169.

em si mesmas, mas superiores à política, assim como todos os fins devem ser superiores aos meios por via dos quais são alcançados.³⁵⁷

O problema é, em parte, terminológico. O defensor da finalidade política dirá que a ação e os objetos podem não ser reproduções idênticas das intenções que as motivaram, mas só vieram a existir em função desses fins postulados. As linhas da constituição dizem respeito a fins que devem ser observados na realidade: a livre discussão, a eleição de representantes de tantos em tantos anos, a regulação de um poder pelo outro. Pode-se dizer ainda que idéias como a liberdade, a igualdade e a justiça são fins da política. Mas, nesse caso, teríamos a transformação de todo o vocabulário que regula a experiência política em fins, em elementos, de acordo com a estrutura teleológica, localizados no término das etapas que o precedem e o provocam. O domínio da noção de fim, vinculada aos modos instrumentais de entendimento e avaliação do mundo, renderá, no entanto, problemas mais que terminológicos. Ao orientar-se a política apenas ao futuro, se terá a percepção de que a política é apenas um instrumento, eventualmente ineficaz e demorado, para provocar algo de que não dispomos no presente, durante o processo em que a política se dá. Se a política depende do preenchimento de uma função, então a política mesma pode ser desprezada no momento em que encontrarmos outros meios de satisfazer esta função.

Mesmo o “fim-em-si”, que Arendt costumava grafar entre aspas, é um conceito que privilegia a noção de busca, a qual pode ser exitosa ou não. A autora sugere, então, que a política tem um *significado intrínseco*. O significado da política não deve ser buscado fora dela, num elemento alheio que a justifique pela base da utilidade ou pela transferência de conteúdo. Os fatos políticos, que aparecem ao público e constituem a realidade compartilhada, devem ser avaliados de acordo com o vocabulário político. Do mesmo modo, a existência do mundo político tem de ser legitimada por si mesma, pela liberdade e pela dignidade encarnadas na ação e nos objetos públicos. A quem insistir na “utilidade” da política, podemos responder que a utilidade da política reside nela mesma. A liberdade, se fosse constrangida por um fim, um objetivo ou uma atividade exterior a ela, deixaria de ser liberdade:

Pois um fim, assim que é atingido, deixa de ser um fim e perde sua capacidade de orientar e justificar a escolha de meios, de organizá-los e produzi-los...O significado, ao contrário, deve ser permanente e nada perder de seu caráter, quer ele seja alcançado ou, antes, encontrado pelo homem, quer o homem fracasse e o perca.³⁵⁸

Arendt também quer liberar a política das cadeias funcionais, típicas de leituras sociológicas, segundo as quais os fenômenos do mundo podem ser reduzidos a poucas categorias (funções) fundamentais. Assim, atitudes políticas esconderiam motivos religiosos, bem como as competições

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 258

³⁵⁸ *CH*, p. 193

esportivas seriam válvulas de escape para paixões psicológicas. Quando aplicamos este recurso à política, os conteúdos públicos são esvaziados e os critérios que os avaliam são retirados de outras esferas da realidade, como a economia, a religião, ou mesmo a subjetividade. O problema do esvaziamento da política é agravado quando se apresenta, como fim da política, um objeto ou um estado de coisas unificador. A expressão “Bem Comum”, sempre usada por argüidores políticos para se socorrerem frente aos usos privados da política, carrega consigo essa conotação hostil à diferenciação do indivíduo político e, nos casos extremos, à liberdade de separação inerente ao processo político. Seja o Bem Comum definido como a união nacional, a sociedade equalizada ou a contemplação religiosa, em todos os casos, as cisões políticas, as atividades cansativas de discussão e decisão, e a constante confusão presenciada na disputa pública são tomadas como etapas, úteis ou necessárias, à obtenção daquilo que realmente interessa, o objeto ou o estado não-político. Confrontado com o fim externo, estes procedimentos políticos parecem injustificados.

O uso da política para produzir a unidade, como vimos, também assume a pluralidade e a liberdade animadoras do espaço público como elementos primários à estabilização final dos assuntos humanos. Mesmo que o fim fixado tenha reminiscências políticas – a ordem absoluta, a razão de estado, a liberdade verdadeira etc. –, quanto mais inflexível for sua postulação, mais os procedimentos da liberdade serão constrangidos pelas justificativas produtivas, abrindo-se espaço para a violência, o desrespeito constitucional e a restrição da participação pessoal. Mas como a liberdade pode ser instrumento de algo fora dela? Como admitir a liberdade de duas pessoas quando uma terceira apresenta uma finalidade inquestionavelmente superior à liberdade das duas primeiras? O esvaziamento do conteúdo e do vocabulário político resulta nisso, na perda da liberdade.

Arendt pretende liberar a liberdade. O ponto fundamental é que, para a liberdade se instalar no espaço público, o espaço deve estar livre de um Fim Último. Para discutirmos e escolhermos fins, devemos estar desobrigados com um fim fundamental. Caso contrário, a deliberação pública seria uma encenação que a nada leva, e nada provoca, apenas adornando a busca obrigatória *do* fim político. Ainda, se o fim político pudesse ser estipulado de antemão, conformando-se a sua busca a padrões técnicos, entregues a especialistas e burocratas, insistiria-se no erro de uma *pólis* produzível, logo, completamente controlada por um projeto único. A legitimidade do poder político, se quisermos aceitar a liberdade *na* política, não pode advir de nada que não seja a própria política – entendida não como um objeto determinado, mas como um exercício intransitivo e permanente. Isso não significa que a política esteja livre de fins, mas que os fins estipulados a partir da liberdade política só podem ser estipulados pela desobrigação política com um fim derradeiro. Os fins e as metas, escolhidas dentro da política, e acabados em êxito ou fracasso, não superam o significado intrínseco da política, o encontro livre e mediado de uma pluralidade de agentes, que, como tal, é auto-legitimado:

Quando uma ação política que não está sob o signo da força bruta deixa de atingir seus objetivos – o que sempre acontece na realidade –, isso não a torna inútil nem destituída de significado. Ela não pode ser despropositada, porque nunca teve um “propósito”, isto é, um fim, mas visou somente a objetivos, com maior ou menor êxito; e não é destituída de significado, porque no vaivém da troca de discursos – entre indivíduos e povos, entre Estados e países – esse espaço em que tudo o mais acontece é primeiro criado e depois sustentado.³⁵⁹

Arendt não pretende com isso recusar a estrutura teleológica da ação. Ela pretende apenas mitigá-la, sugerindo que o movimento dos homens no mundo não se direciona apenas a fins situados no ainda-não temporal, mas também se orienta por experiências que se encerram em si mesmas. Os padrões do *homo faber* não podem dominar toda avaliação dos assuntos humanos.³⁶⁰ Isso significa tanto que intenções e projetos particulares, bem como intenções e projetos públicos podem ser livremente perseguidos, ou discutidos, pela existência de uma esfera não-funcional, livre de padrões teleológicos. Pois, na política, não é apenas a discussão de fins que conta, mas o modo como os fins são discutidos e avaliados. O que legitima a política, antes dos resultados que ela oferece, é o modo próprio de ser da política, o modo livre, com que discussões são mediadas pelas instituições públicas:

...enquanto para o fazer e o produzir os fins predominam totalmente sobre os meios, para o agir é exatamente o oposto: os meios são sempre o fator decisivo.³⁶¹

Como agimos, como perseguimos fins, como organizamos a *pólis*. O *como* (os “meios”) da política, pautado pelas liberdades civis, pela igualdade de poder entre os cidadãos, pela livre reunião e separação, pela depuração pública de opiniões e pela interpretação pública de fatos, não pode ser constrangido por um fim exclusivo, mesmo que um fim investido de aura política, como o progresso. Ninguém duvida que a deliberação pública pode atrasar a obtenção de um fim. Poucos discordariam do governante que acusasse a oposição de prejudicar a união nacional. Quem hesitaria em condenar os “elementos individualistas” que, por um motivo ou por outro, se opõem à proposta de redenção social apresentada pelos comunitaristas? Mas, em todos os casos, a política seria avaliada por parâmetros externos, e sempre nos termos da utilidade, da conveniência para o fim designado.

Em nome da liberdade, a política, às vezes, tem de ser inútil ou inconveniente. Mesmo quando a política se volta para um tema como a segurança pública, tema que Arendt não classificaria com essencialmente político, “meios” políticos modelam a prática da segurança, que, se fosse postulada como fim absoluto da política, poderia muito bem negar expedientes como o direito ao

³⁵⁹ *PP*, p. 257. Em tom similar, Arendt escreve que: “O poder...é, como se diz, “um fim em si mesmo”. (Isto, naturalmente, não significa negar que os governos seguem políticas e empregam seu poder para alcançar objetivos determinados. Mas a estrutura de poder em si precede e dura mais que qualquer meta, de tal modo que o poder, longe de ser o meio para atingir um fim, é na verdade a própria condição que permite a um grupo de pessoas pensar e agir conforme a categoria dos meios-fins.) E uma vez que o governo é essencialmente poder organizado e institucionalizado, a pergunta: Qual é o fim do governo? Também não faz muito sentido. A resposta será, ou questionável – capacitar os homens a viverem juntos – ou perigosamente utópica – promover a felicidade, ou tornar realidade a sociedade sem classes ou algum outro ideal não-político, que se for seriamente tentado só pode acabar em alguma forma de tirania”. *CR*, p. 129

³⁶⁰ *CH*, p. 195. *EPF*, p. 270

³⁶¹ *HTS*, p. 162

sigilo, a fiscalização pública e o recurso da oposição política de criticar os projetos de segurança do governo em exercício. Aceitar que a política tem um significado próprio recomenda que, ao discutirmos fatos e idéias políticas, usemos palavras como “liberdade” ou “opressão”, “igualdade” ou “mando”, “poder” ou “coerção”; falaremos no “líder”, nos “princípios” que reúnem “cidadãos”, nas formas de “governo”, nos “limites”, nas “instituições”, nas “revoluções” e nos “protestos”. Usaremos um vocabulário próprio da política, que, tanto quanto possível, permanecerá imune a termos como “lucro”, “bem-estar”, “balança comercial”, “consciência”, “amor” – palavras e experiências extrapolíticas.

A política, assim como os principais produtos e atos civilizacionais, é aquilo que não existia nas sociedades totalitárias: uma porção autônoma da realidade. Essas porções não podem ser subitamente assaltadas por um fim que não passe pela mediação da própria liberdade. A inovação teórica de Arendt foi remeter a orientação da política não ao fim³⁶², mas ao início. Se insistirmos que a liberdade é o fim da política, teremos de aceitar um paradoxal fim que nunca acaba; um fim que, como escreveu Croce na epígrafe deste capítulo, é “o único ideal que encara o futuro sem propor moldá-lo numa forma particular”. Um fim que significa novos começos.

Essa remissão da política ao início, e não ao fim, também revela o tipo de normatividade que Arendt nos oferece – uma normatividade compatível com a liberdade e a indeterminação. Antes da norma, há as condições para se fazer a norma. “Power serves to maintain praxis from which it springs. It becomes consolidated and embodied in political institutions.”³⁶³ O vínculo original da política – o vínculo discurso e ativo entre homens – é a norma (se preferirmos, o fim, o fim que se obtém no início, e nunca se esgota) que permite toda discussão posterior, todos os atos, as surpresas e os fracassos, dos homens em ação na cidade. “Promising is higher than justice because it is the condition for it – no idea or norm can be authoritative unless it derives from our collective deliberation”.³⁶⁴ O poder não se justifica por algo fora de si, mas se legitima por si mesmo, por reunir e preservar a reunião de homens dispostos a dar contornos políticos ao cenário onde vivem.

O poder não necessita de justificação, sendo inerente à própria existência de comunidades políticas; o que realmente necessita é legitimidade.³⁶⁵

³⁶² Em texto recém publicado em português, editado a partir de conferências que originaram *The Human Condition*, Arendt propõe uma distinção entre diferentes orientações da política: “o fim que ela persegue, o objetivo que tem em mente e pelo qual se orienta e o significado que se revela no curso da ação”; ainda, haveria o “princípio” que a inspira. A intenção de Arendt é apresentar uma política orientada, mas nunca determinada por idéias ou causas; uma política, em suma, plural, cujas direções podem ser diversas e os significados, variados, contanto que a autonomia da política, e dos atores que a animam, seja preservada. PP, pp. 258-59

³⁶³ HABERMAS, J. *op. cit.*, p. 6. Habermas favorece o aspecto do acordo: “...agreement is na end in itself”, p. 5, que representa apenas um aspecto do conceito de Arendt; ainda assim, o autor localiza o elemento de normatividade intrínseca ao poder não-teleológico: “the communication 134orrespond power also has a normative 134orrespo”, p. 7

³⁶⁴ BERNSTEIN, J. M. *op. cit.*, p. 121

³⁶⁵ ARENDT, CR, p. 129. “Ele [o poder político] não necessita de justificação devido a sua forma de surgimento e de manutenção...”. SCHIO, S. M. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul : Educs, 2006, p. 197.

3.5 A Questão Social: política *versus* economia

Se os cidadãos continuam a encerrar-se cada vez mais estreitamente no pequeno círculo de seus interesses domésticos e a agitar-se aí sem repouso, pode-se temer que acabem tornando-se inacessíveis a essas grandes e poderosas emoções públicas que perturbam os povos, mas os desenvolvem e renovam (Alexis de Tocqueville, *Democracia na América*).

Nesta seção, proponho testar o argumento de Arendt a respeito do significado intrínseco da política. A autora tentou proteger, tanto quanto possível, a fenomenologia política de absolutos morais, teórico-rationais, sentimentais. Mas talvez sua proposta de autonomia da política seja mais bem entendida em confronto com o conceito de economia. Nesta oposição, veremos em operação alguns aspectos da diferença entre *action* e *work*. Arendt, contra liberais e contra marxistas, argumenta que a política não é função da economia. Para os liberais, o Estado seria um mal necessário para a ordenação das buscas individuais – os bens particulares. Para os marxistas, o Estado seria um bem necessário para a promoção da busca coletiva da sociedade sem classes – o bem comum.³⁶⁶ Para Arendt, a liberdade política e a estrutura constitucional não podem ser entendidas através de categorias econômicas. A liberação da necessidade não equivale ao exercício da liberdade política.

A linha de argumentação de Arendt a leva a desautorizar, como não-políticas, por exemplo, preocupações com o bem-estar, o emprego e a distribuição de renda. Sabemos que a política contemporânea trata, em grande parte, destes temas econômicos, e a vinculação das duas esferas, a política e a econômica, chegou ao ponto de que uma crise monetária pode ser o meio mais eficaz de derrubar um governo. A distinção proposta por Arendt levou comentadores favoráveis à autora a classificar sua dicotomia como “muito rígida”.³⁶⁷ Outro comentador observou que assuntos não vêm com o selo de “político”, “econômico” ou mesmo “privado”, e que a discussão sobre o que é e o que não é político cabe à própria esfera pública.³⁶⁸ Escreveu-se ainda que Arendt defende uma “*politique pour la politique*”.³⁶⁹

As críticas procedem se o critério para a análise dos argumentos for dado apenas pela política do dia-a-dia, ou pelo que hoje entendemos como realismo político. Mas nenhuma reflexão crítica sobre a política, por mais vinculada à realidade que se pretenda, acabará por corroborar os dados empíricos como legítimos em si mesmos. O dever-ser de Arendt, frágil e compatível com a liberdade,

³⁶⁶ CH, p. 135

³⁶⁷ VILLA, D. *Cambridge Companion...*, p. 19. HABERMAS, *op. cit.*, p. 14.

³⁶⁸ R. Bernstein (Rethinking the political and the Social, in *Philosophical Profiles*, p. 252) citado por D'ENTREVES, *op. cit.*, p. 61. O ponto de Bernstein me parece mais facilmente refutável. Como vimos, na constituição do espaço público, os homens políticos põem limites a si mesmos. Estes limites não resolvem, de antemão, os assuntos futuros, mas oferecem orientação sobre o tipo de temas próprios e impróprios ao escrutínio público. Embora não passamos fornecer uma fórmula prévia de quais assuntos terão relevância pública, sei que a minha vida íntima, ou as minhas escolhas profissionais não têm nenhum interesse político.

³⁶⁹ JAY, M. *Permanent Exiles...*, p. 242. A expressão não é de todo equivocada, mas as conclusões e os comentários de Jay, como veremos adiante, erram o ponto – por vezes grotescamente.

formulado na reflexão pós-totalitária com o auxílio de conceitos e experiências progressas, oferece uma normatividade para os perigos latentes na política atual. Um dos maiores perigos é a confusão progressiva entre economia e política. Embora seja irrealista propor uma separação absoluta entre ambas, a defesa conceitual de uma realidade plural, em que nem tudo é política e nem tudo é economia, requer critérios para a discriminação e a organização da vida pública. Abaixo, apresentarei o argumento de Arendt; tentarei mostrar como sua exposição conceitual se integra à defesa de uma política não-totalizante.

Sabemos que na Grécia antiga os cidadãos eram os chefes da casa – a propriedade e a auto-suficiência econômica era uma condição *para a* política, não *a* política. A casa era o espaço da hierarquia, da produção, do sustento da necessidade; ali, na obscuridade do lar, o homem guardava sua privacidade. Ele era privado, e também privado de liberdade. A liberdade era experimentada na deliberação pública entre iguais, cujos assuntos orbitavam em torno da cidade, e não em torno do “eu” ou da soma dos “eus” privados. Essa distinção grega entre economia e política, por vezes simétrica à distinção entre privado e público, é preservada pelos romanos e, mesmo que a situação tenha sofrido um deslocamento na política moderna³⁷⁰, até as discussões revolucionárias mais recentes, de inspiração comunista, e até as experiências totalitárias do século 20, negadoras da separação dos conteúdos sociais, ela foi respeitada. A política mantinha uma relativa distância da propriedade³⁷¹ e não estranharíamos se ouvíssemos este homem político lamentando as desatenções afetivas e os prejuízos financeiros acumulados durante a vida pública:

I had been thirteen years engaged in public service, that during that time I had so totally abandoned all attention to my private affairs as to permit them to run into great disorder and ruin, that I had now a family advanced to years which require my attention and instruction...³⁷²

Conceitualmente, Arendt separa a experiência econômica da experiência política, vinculando-as a diferentes atividades da condição humana. Elas compõem a diversidade da vida, coexistindo, e não subsumindo-se uma na outra, como na organização teleológica dos impulsos vitais, proposto no esquema marxista, em que a política e o labor desembocam na produtividade socialmente organizada. Na teoria de Arendt, a economia está vinculada às atividades *labor*³⁷³ e *work*: com ela, tratamos de satisfazer nossas necessidades mais primitivas, e essa satisfação pode evoluir para modos

³⁷⁰ CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos, in: Filosofia Política. Trad.: Loura Silveira. Porto Alegre: L&PM, 1985. p. 15

³⁷¹ “Antes da era moderna...todas as civilizações tiveram por base o caráter sagrado da propriedade privada”. CH, p. 75

³⁷² JEFFERSON, T. “Letter to James Monroe”. In: *Political Writings*. Edited by Joyce Appleby and Terrence Ball. Cambridge : Cambridge University Press, 1999, p. 5.

³⁷³ Wolin sumariza as diferenças entre ação e labor: “Thus political action and labor signified primordial opposites: freedom versus necessity; extraordinary action versus repetitive activity; life-risking versus life-sustaining; action occurring in the bright light of the public stage versus activity hidden away in private places and private transactions; and finally, action constituted and signified by utterance and preserved in remembrance versus activity that’s is speechless, that issues in products destined to be consumed and forgotten”. WOLIN, S. Hannah Arendt and the Ordinance of Time, In: Social Research, 44, Spring 1977. p. 98.

teleologicamente ou tecnicamente organizados, em que o que antes era impulso natural se torna, agora, uma busca arquitetada de fins particulares. A economia é orientada pelos critérios da necessidade e da utilidade, e tem suas figuras no *animal laborans* e no *homo faber*.

Através da mudança histórica, as experiências antigamente confinadas na casa (a satisfação das necessidades, a produção do sustento, a administração do lar) começam a ganhar relevância pública, sobretudo com a admissão gradual de mais e mais pessoas ao espaço político. Arendt situa o aparecimento da “sociedade” no amplo período moderno. Nem todas as manifestações do que reunimos na categoria “sociedade” têm motivações econômicas. Na sociedade, não existem apenas classes econômicas, mas também grupos culturais, associações de lazer, comunidades religiosas. Mas, ainda que os agrupamentos sociais não possam ser reduzidos ao labor ou à produção, eles se inscrevem na esfera da determinação individual, ou no arbítrio de grupos que, se não são exatamente análogos aos fenômenos da vida privada antiga, não serão, por isso, objetos da ação pública.

Arendt oferece duas leituras do fenômeno social – uma mais abrangente, abordada em obras como *CH*, e outra mais pontual, apresentada em artigos como *Reflections on Little Rock*. As duas oferecem oposições à esfera pública, mas elas não são idênticas entre si. O que as unifica, além da exterioridade ao modo de ser da política, é a vinculação com o modo de organização econômica prevalentes em cada modelo. As duas leituras de sociedade podem ser remetidas a duas formas históricas, uma mais e outra menos compatível com a autonomia de uma política livre. A mais compatível, descrita em textos como *Reflections...*, diz respeito à *sociedade livre*, com distinções internas oriundas da divisão da produção, das escolhas profissionais, dos hábitos culturais, e por aí em diante.

Ao discutir o problema da integração de crianças negras numa escola do estado de Arkansas, e com a sociedade norte-americana em mente, Arendt escreve que “What equality is to the body politic – its innermost principle – discrimination is to society”.³⁷⁴ A discriminação é intrínseca à sociedade, pois ali nos movemos segundo escolhas parciais, que não afetam, pelo menos não diretamente, a coisa pública. A religião a que nos filiamos, a profissão que escolhemos, os amigos com que nos reunimos, o modo como buscamos o nosso sustento – tudo isso exige uma capacidade de discriminação que resulta numa inevitável desigualdade, numa desigualdade social, que se soma à desigualdade física, naturalmente constitutiva dos indivíduos. Que eu faça parte desta ou daquela classe social, e me identifique com tais ou quais grupos pode ser tanto resultado da minha situação natural, como de decisões parciais que, por seu caráter individual ou social, não têm relevância pública. Assim, somos levados à esfera social,

...by the desire to follow our vocation or enticed by the pleasure of company, and once we have entered it, we become subject to the old adage of ‘like attracts like’ which controls the whole realm of society in the innumerable variety of its groups and associations.³⁷⁵

³⁷⁴ Arendt, “Reflections on Little Rock”, in: *The Portable...*, p. 237

³⁷⁵ Idem.

Pedir que a capacidade de discriminar seja suspensa é, de acordo com Arendt, pedir que o princípio da livre associação seja abandonado. Somos impossibilitados, pelo caráter parcial e situacional da vida, de estabelecer vínculos associativos com uma multidão de pessoas, de dedicar nossa atenção para todos os grupos sociais. Somos impossibilitados, inclusive, de emitir juízos adequados, de desfazer pré-conceitos, sobre todos os aspectos da realidade mais próxima ou mais longínqua – seja porque não somos obrigados a isso, seja porque o conhecimento não “preconceituoso”, isto é, independente de algum pressuposto, de alguma generalização inadequada sobre algo que nos é distante, é humanamente impossível. Por isso, a economia também é resultado da capacidade de discriminar, de escolher ou sofrer o resultado de escolhas parciais. A tentativa de trazer a categoria política da igualdade (uma igualdade convencional, relativa aos rituais e objetos políticos) para a sociedade só pode ser feita através de um rígido controle social:

The question is not how to abolish discrimination, but how to keep it confined within the social sphere, where it is legitimate, and prevent its trespassing on the political and the personal sphere, where it is destructive.³⁷⁶

Este desenho de sociedade, com suas diferenciações internas, funciona como um complemento ao espaço político, em que os diferentes são artificialmente equalizados pelas regras da participação política. A sociedade oferece, e retém na sua geografia desigual, os homens que se transformarão em cidadãos. Nesta passagem, será solicitado que os homens abandonem a estrita preocupação com sua exclusividade social ou econômica. Mas isso não significa a imediata anulação da condição contingente e parcial *deste* homem. É provável que sua posição na vida social lhe ofereça insights políticos, inacessíveis a homens em outras posições. Eventualmente, as diferenças sociais poderão funcionar como uma “reserva da pluralidade”, como no caso em que a arena pública é tomada por paixões unânimes ou forçada por razões de estado. Ainda que Arendt não admita a instrumentalização liberal da política por esta sociedade diversificada – o governo como mal necessário para a liberdade social –, ela afirmará a razoabilidade do convívio relativamente harmônico entre as duas esferas. É um republicanismo liberal que não se confunde com liberalismo econômico.

Mas há uma concepção de sociedade nociva à liberdade política. Ela é apresentada, com maiores detalhes, em diferentes seções de *The Human Condition*. A figura histórica que corresponde a este conceito de sociedade é, claramente, a *sociedade de massas*, que Arendt identificou como uma das condições materiais para o fenômeno totalitário. Em *CH*, numa recapitulação histórica e numa reflexão conceitual que extrapolam o escopo das sociedades totais, Arendt fala sobre o “advento do social”, que coincide com uma gradual, porém constante, perda das referências antigas sobre os limites entre as casas particulares e a arena pública:

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 238

O aparecimento da sociedade – a ascensão da administração do lar, de suas atividades, seus problemas e dispositivos organizacionais – do sombrio interior do lar para a luz da esfera pública não apenas turvou a antiga fronteira entre o privado e o político, mas também alterou o significado dos dois termos..., ao ponto de torná-los quase irreconhecíveis.³⁷⁷

A predominância da noção de “sociedade” sobre as noções de coisa pública, de família, de grupos comunitários, e mesmo de classes sociais, está na gênese de um movimento histórico, em expansão desde a complexificação moderna das sociedades e seus modos de produção, que tende a borrar todos os contornos internos à cidade. A sociedade, assim, se torna uma entidade híbrida, que traz os assuntos privados ao espaço público, fundindo-os num todo em que as diferenciações já nos escapam, e os limites referenciais se tornam fluídos, sempre submetidos à predominância hegemônica do todo social. A sociedade começa a ser vista como uma grande família, em que os esforços produtivos e a regulação do comportamento são remetidos ao princípio unicamente determinante – o interesse social.³⁷⁸

Arendt tem em vista o conceito marxista de sociedade, conceito que, como vimos, tende a englobar a humanidade em sua totalidade (a humanidade socializada). Mesmo que este processo não seja regido por técnicas marxistas de engenharia social, isto é, mesmo que se mantenha a aparência de uma sociedade que se desenvolve livremente, com regulações pontuais advindas da esfera política, a predominância da perspectiva social acabará por restringir a liberdade política de modo muito próximo ao que a teoria comunista recomendava. A obsessão de sociólogos pela equalização da diversidade social em denominadores comuns, cientificamente apresentados, e o recurso dos economistas à medição dos produtos totais do desempenho social (o PIB, as balanças comerciais, os indicadores de crescimento, os percentuais de emprego), transformados em critérios políticos, tendem a reduzir a variedade humana situada numa determinada sociedade a uma entidade unificada, cientificamente mensurável, recaindo nos perigos da unidade forçosamente obtida.

A economia...só veio a adquirir caráter científico quando os homens tornaram-se seres sociais e passaram a seguir unanimemente certos padrões de comportamento, de sorte que aqueles que não seguissem as regras podiam ser considerados sociais ou anormais.³⁷⁹

Numa sociedade assim conceituada, não existe ação, apenas comportamento. O comportamento é aferido segundo critérios científicos que constroem a pluralidade em faixas ou tipos de hábitos previsíveis, potencialmente manipuláveis. Não temos leis escritas que estabilizam o cenário onde a pluralidade se movimenta, mas pressupomos, ao contrário, que a pluralidade pode ser

³⁷⁷ *CH*, p. 46

³⁷⁸ “A humanidade socializada é aquele estado da sociedade no qual impera somente um interesse, e o sujeito desse interesse são as classes ou o gênero humano, mas não o homem nem os homens”. *CH*, p. 401

³⁷⁹ *CH*, p. 51

reduzida a um punhado de leis inscritas nos homens mesmos, leis que os estabilizam e os tomam como objetos determinados. A sociedade, assim, não tem múltiplas vozes, mas *uma* opinião pública.³⁸⁰ Não vemos mais atores que revelam seu *quem* singular nas arenas públicas, senão que transformamos os homens em números estatísticos, interpretando a realidade como uma matemática sem espaço para o singular, para o inédito – em que o espaço para a dissidência é sufocado pelas “esmagadoras maiorias”, percentualmente estipuladas.³⁸¹

Mas o critério sócio-econômico mais antagônico à liberdade é o tratamento processual e coletivo da necessidade. Com o “advento do social”, e a transformação da sociedade numa família gigantesca, economicamente organizada, eis os fins da política: a produtividade, a abundância, o índice de crescimento anual – medido com relação ao ano anterior e, portanto, pressuposto que a produção da riqueza é um processo continuamente progressivo. Neste contexto, a apresentação do governo como um novo chefe da casa, um diretor geral da produção social, que atua em nome do bem evidentemente comum (a prosperidade social), oprime o espaço da autonomia política, o terreno das deliberações lentas, das revisões e das oposições, esparramando o fenômeno da necessidade coletiva na ilha, outrora protegida, da liberdade plural.

Vimos que o poder político, na proposta de Arendt, não pode estar sujeito a um fim supremo, muito menos a fim supremo não-político, como o acúmulo material. Toda ditadura que não caia no erro totalitário de aniquilar a expertise técnico-produtiva da sociedade poderá experimentar algum tipo de “milagre econômico”. Quando a sociedade – o Social – se torna o único agente político, a ação é substituída pelo processo mudo do trabalho produtivo, tecnicamente organizado, com o qual não podemos discordar ou concordar. Não é que agimos politicamente, como os liberais, pela vida individual, por *esta* vida. Ao contrário, diluímos esta vida, antes relativamente independente, na vida coletiva, cuja vontade é sempre ditada de fora, e definida por critérios que me desconsideram enquanto pessoa única. Os processos impessoais da economia, colocados na primeira fila dos interesses políticos, redundam ou num governo dirigista, ou num governo-de-ninguém³⁸², diferentes nos seus procedimentos, mas igualmente inapeláveis, pois nos dois casos a discussão pública cedeu ao único critério que restou à avaliação política: estamos produzindo o suficiente?

Para Arendt, um dos grandes erros dos revolucionários franceses foi dar conteúdo econômico à sua ação política, e degenerar o que seria uma revolução pela liberdade numa “rebelião do estômago”.³⁸³ A colocação da necessidade biológica como critério político trouxe os elementos de

³⁸⁰ Sobre a opinião pública unânime: “...significa a morte de todas as opiniões”. *SR*, p. 290

³⁸¹ “As leis da estatística são válidas somente quando se lida com grandes números e longos períodos de tempo, e os atos ou eventos só podem aparecer estatisticamente como desvios ou flutuações”, *idem*. Outro instrumento matemático de medição da ação humana, a probabilidade, também ignora problemas levantados pela filosofia de Arendt: a probabilidade supõe que o futuro é uma extensão simples do presente – tenta-se antecipar o futuro assumindo-se basicamente que o futuro será idêntico ao presente.

³⁸² Arendt costumava alertar para os perigos dos governos impessoais, baseados na administração burocrática de fins e processos necessários, automáticos: “...o governo de ninguém não é necessariamente um não-governo; pode, de fato, em certas circunstâncias, vir a ser uma das suas mais cruéis e tirânicas versões”. *CH*, p. 49

³⁸³ *SR*, p. 155

voracidade e violência implicados na liberação das carências vitais, e cegou os revolucionários jacobinos para o auto-condicionamento – a consagração de limites, a estipulação de procedimentos, a escritura de leis estáveis – requerido pela ação política. Havia uma calamidade econômica na França, e ela merecia remédios; mas daí para se imaginar que o controle político da sociedade salvaria todos no ímpeto de um “tudo ou nada” é um caminho longo, no qual a política e a economia, ao serem identificadas, tendem a resultar numa mistura permeada de raiva, quase sempre redundante em problemas mais graves.

O objeto político para o qual o cidadão se volta é o mundo³⁸⁴: a estabilidade das leis, os fatos testemunhados, o arcabouço constitucional, os assuntos inéditos que mexem com as paixões públicas. Esta objetividade mundana, mesmo que não seja uma objetividade definitiva, está ausente do processo contínuo, fluido, inscrito no andamento econômico.³⁸⁵ As atividades básicas da política – a fala e a ação livre acompanhada de significado – não podem ser buscadas numa atividade cujo princípio reside nas demandas inarticuladas do corpo: “O domínio social...desencadeou um crescimento artificial, por assim dizer, do natural”.³⁸⁶

A separação entre os conteúdos da liberdade e os conteúdos da necessidade (e do desejo) dificilmente será encontrada na realidade de uma forma absoluta. Arendt sabe disso. Ela sabe do peso, na sociedade contemporânea, das reivindicações em torno dos “direitos de segunda geração”³⁸⁷. Ainda, ela reafirma que a liberação das necessidades é muito mais urgente que o exercício da liberdade política.³⁸⁸ O cerne da sua recomendação, no entanto, não é a ignorância quanto à dimensão social, mas a preservação de certos limites conceituais e práticos. Categorias políticas como a liberdade e a dignidade; rituais como a divisão de poder e a deliberação pública; expedientes como a oposição e a crítica serão rapidamente anulados quando submetidos aos critérios da eficiência:

O que protege a liberdade é a divisão entre poder econômico e poder governamental, ou, na linguagem de Marx, o fato de que o estado e sua constituição não são supra-estruturas.³⁸⁹

³⁸⁴ “Para Arendt, a liberdade não está em lograr a satisfação das necessidades vitais, que são incomensuráveis e sempre exigirão uma satisfação maior, senão que em possuir um lugar no mundo” (trad. Minha). GALETTO, G. Hannah Arendt: Sentido Comum y Verdad. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010. P. 172. Outro comentador escreve que a filosofia política de Arendt não é centrada na pessoa, nem em “valores”, mas nos objetos e no vocabulário políticos, que compõem o mundo (world-centered). D'ENTREVES, M., *op. cit.*, pp. 147-148.

³⁸⁵ “Essa permanência [do processo de acumulação], contudo, é de outra natureza: é a permanência de um processo, mais que a permanência de uma estrutura estável”. *CH*, p. 84

³⁸⁶ *CH*, p. 57

³⁸⁷ Uso, para me referir aos direitos econômicos, a expressão sugerida por LAFER, *op. cit.*, p. 127

³⁸⁸ *SR*, p. 156

³⁸⁹ *CR*, p. 183. Nesta entrevista de 1971, Arendt se vê com um entrevistador que insiste em saber as “chances do socialismo” no mundo de então; ao que Arendt responde em termos políticos, sugerindo, por exemplo, que a comparação entre EUA e União Soviética não era entre capitalismo e socialismo, mas entre liberdade e tirania – pois uma das poucas liberdades preservadas no Leste era a liberdade de enriquecer. A autora recusa a expressão “liberdade burguesa”: “...liberdade é liberdade” (p. 190). Ainda, sobre o gradual aparecimento de liberdades civis (por exemplo, a livre expressão) em países como a Tchecoslováquia, Arendt creditava o fenômeno a reformas políticas, e não à alteração do modelo econômico (p. 187).

Existem direitos econômicos, mas eles não podem ser confundidos com as atribuições políticas. Aquele que preferir ater-se a seus benefícios privados, “[q]ualquer um que não esteja interessado em assuntos públicos terá simplesmente que se satisfazer com o fato de eles serem decididos sem ele.”³⁹⁰ Quando não se observa o aviso sobre os limites da economia e os da política, podemos assistir, em qualquer momento, ao avanço destrutivo do governo sobre a economia social, num movimento de imobilização e controle da segunda pelo primeiro, ou então podemos consentir ao assalto caótico da coisa pública pelos particulares. A corrupção do público em privado, ou do privado em público, tem origem na mesma dificuldade em estabelecer os limites das ilhas de liberdade em relação aos oceanos da necessidade.

Aceitar a relativa autonomia, por um lado, dos conteúdos econômicos e, por outro, dos conteúdos políticos, implica que se deixe a economia com seus modos e leis – as técnicas, os bens particulares, a competição, o mercado, os contratos, a criatividade científica e tecnológica –, sem que os atores políticos se apresentem como aquilo que nunca foram, gestores econômicos. Mesmo que se admitam regulações e controles eventuais, a inclinação da política sobre a economia não pode ignorar que a segunda é mais bem resolvida com técnicas que não têm diretamente a ver com o vocabulário da ação. Arendt o diz claramente:

...nada pode ser mais obsoleto do que tentar libertar a humanidade da pobreza utilizando meios políticos; nada seria mais inútil e mais perigoso.³⁹¹

Os serviços e procedimentos econômicos costumam ser arruinados com a “politização” da produção social, e a liberdade política costuma ser comprometida sempre que a vanguarda partidária se apresenta como o único instrumento possível para o conserto da sociedade. O governante que se apresenta como chefe da casa é o pai da família gigantesca – e o paternalismo é um dos fenômenos que impõem à política as categorias da autoridade irremovível, da hierarquia permanente, do dirigismo inevitável, todas alheias à participação de homens plurais. A chantagem eleitoral é um dos resultados quando se substitui a ação política por uma relação simples do tipo fornecedor-cliente. Os políticos profissionais, sentados sobre a esfera econômica, trocam a preocupação pelo mundo com a administração, mercadologicamente controlada, de interesses específicos, sobretudo do interesse específico capaz de renovar o seu mandato.

Caso se insista que o mundo empírico solicita critérios imediatos, atuais, e que um discurso a favor da separação dos conteúdos esbarrará nas preocupações gerais com o bem-estar,³⁹² basta lembrar os resultados da constante mistura entre o público e o privado em países como o Brasil. Mesmo que a realidade nem sempre respeite as separações analíticas, podemos constatar que as

³⁹⁰ *CR*, p. 201.

³⁹¹ *SR*, p. 157.

³⁹² “Não existe mais um discurso político que possa seriamente convidar os homens a abandonar sua preocupação com a segurança e o bem-estar”. *LEBRUN, G. op. cit.*, p. 57

ressonâncias econômicas das atividades públicas (os investimentos materiais, a transferência de recursos, a gestão de empresas estatais, por exemplo) são quase sempre submetidas a critérios políticos: editais são publicados, investimentos são debatidos, desempenhos são questionados. A “economia política” não é a de um fim fixado e arbitrado por um particular – é aquela de fins e procedimentos *negociados* publicamente.

A distinção conceitual proposta por Arendt pode ser “rígida”, mas não é ingênua. Sabemos da sua autenticidade quando arriscamos nosso emprego ao emitir um juízo político que provavelmente contrariará o nosso chefe. O conceito de política proposto por Arendt, com seus critérios de participação livre, mediação das diferenças e preservação da dignidade do processo público, desautoriza o político que, representando uma democracia constitucional, firma um acordo com uma tirania, e justifica tal ato com base nos benefícios à balança comercial. A coragem, requisito para o engajamento na política, se manifesta quando deixamos o lar, e esquecemos momentaneamente os negócios privados em nome dos negócios públicos. A conquista da liberdade requer ação, e ação, como vimos, contém riscos. A contrapartida é que, uma vez conquistada a liberdade, e trazida a liberdade à vida, descobrimos que nenhuma vantagem temporária vale mais do que ela.³⁹³

3.6 Moral da História

I shall be telling this with a sigh
Somewhere ages and ages hence:
Two roads diverged in a wood, and I,
I took the one less traveled by,
And that has made all the difference.
(R. Frost, *The Road Not Taken*)

Como pacificar a pluralidade sem a força de um absoluto moral? Mas o que é um absoluto moral, e como ele se encarna na vida tumultuada da cidade livre? Talvez a nossa obsessão por absolutos já tenha provado os efeitos nocivos de todo princípio afirmado inflexivelmente, sem olhar para os lados, sem lembrar que, no terreno da contingência, falamos mais em possibilidade, e menos em necessidade. Nesta última seção, discutirei as implicações morais da teoria de Arendt – com o cuidado para não tomar todo conteúdo humano como conteúdo moral; há tempos, descobrimos que homens maduros e responsáveis podem escolher sua boa vida. A aposta, com a autora, é que, para encontramos vínculos entre-homens, mesas que os reúnem livremente, não precisamos postular que eles sejam espelhos uns dos outros.

³⁹³ Como nota biográfica, vale lembrar que uma das situações históricas que alertou Arendt para os perigos de se buscar a sobrevivência (a afirmação da vida biológica) a todo custo foi a postura apolítica dos judeus frente aos acontecimentos pré-totalitários e totalitários. Antes das comunidades judaicas perceberem o desfecho trágico do seu destino europeu, a regra era aceitar passivamente os golpes provisórios contra a sua situação, sempre em nome da preservação da vida. O episódio totalitário mostrará para Arendt que, sem um lugar no mundo político-jurídico, sem a possibilidade de ação, sem um endereço e um nome reconhecido, a vida vale pouco.

Tentei mostrar, até aqui, que a teoria de Arendt concilia aspectos de uma normatividade tênue com a afirmação inegociável da liberdade plural – “os homens nasceram para começar”. A autora teve sensibilidade teórica para perceber que, após a ruptura totalitária, nenhum discurso restaurador podia falar a uma platéia já arrebatada pelo deslocamento histórico, movimentando-se entre as ruínas e a edificação de um novo mundo. Ainda mais: nenhuma teoria poderia relativizar o problema da liberdade; é mais fácil tratar os homens como um rebanho ordenável, mas já vimos que, na perspectiva de Arendt, liberdade não é sinônimo de facilidade. O projeto da pensadora requer paciência e detalhamento para ser compreendido, pois em nenhum momento se propõe uma simplificação da desconfortável posição do teórico que vê, sem controlar, a precipitação da história.

Podemos ser confundidos por pontos incompletos de sua reflexão, e talvez seduzidos por erros prováveis. Ainda assim, o *cuidado com o mundo* e as regras de ação recomendadas por Arendt são claramente favoráveis à dignidade e à liberdade na política. Por isso, surpreende a facilidade com que comentadores, uns entusiastas, outros claramente antipáticos à autora, emitem pareceres equivocados sobre as implicações morais de escritos como *The Human Condition*. Uma comentadora dá a entender que Arendt, ingenuamente, gastou páginas e páginas para escrever tudo, menos normas ou “fundamentos”: “...by leaving ungrounded her own ingenious formulation of the ‘right to have rights’, Arendt also leaves us with a disquiet about the normative foundations of her own political philosophy”³⁹⁴. Outro comentador, também simpático à autora, escreve que “her general theory of action can too easily accommodate great substantive evils”.³⁹⁵ Falou-se, ainda, na “mentalidade existencialista” de Arendt, que “proclama a permissibilidade e a possibilidade de tudo”.³⁹⁶

Espero que, nesta etapa do texto, tenhamos informações suficientes para desqualificar, ou pelo menos ponderar, tais críticas. Vimos que certos métodos e axiomas morais têm dificuldades cognitivas, dificuldades que se intensificam quando confrontadas com os procedimentos solicitados pela política. Como apresentar e validar um conjunto de postulados morais? O assentimento, pressuposta a racionalidade do conteúdo, é obrigatório e automático? Ainda, o problema do *phronimos*: eu reconheço a justiça como ideal norteador, mas o que é o justo neste caso repleto de circunstâncias conflitantes? Como uma idéia moral é instanciada na vida – e quão difícil é seu reconhecimento, sua interpretação, e a avaliação de seus contra-efeitos? Todos estes pontos provisórios falam a favor de uma *mediação política da moralidade*, entendendo-se a moralidade como o conjunto de idéias que norteiam as condições gerais da vida socialmente constituída.

³⁹⁴ BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks : Sage, 1996, p. 82. Nesta passagem, Benhabib parece ignorar a inversão fenomenológica proposta por Arendt, seguida da descrição de regras e procedimentos que animam a vida política. Se quisermos insistir em termos como “normatividade” e “fundamento”, termos que Arendt evita propositalmente, as noções de “pluralidade”, e a própria expressão “direito a ter direitos”, serviriam como “fundações” das conclusões a que Arendt chega.

³⁹⁵ KATEB, G. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. New Jersey : Rowman & Allanheld, 1984, p. 31

³⁹⁶ JAY, M. *op. cit.*, p. 244. A leitura de Jay, classificada como “intelectualmente indolente [lazy]” por D. Villa (*Heidegger and Arendt*, p. 115), é estranhamente hostil a Arendt, do início ao fim do artigo. Chega-se a imaginar se Jay não estaria tomando parte na antiga desavença entre Arendt e os frankfurtianos da teoria crítica.

Voltemos ao vocabulário de Arendt. Em escritos como *CH* e *SR*, a autora, atenta à diversidade dos fenômenos e aos seus diferentes modos de manifestação, dirá que a moralidade é apolítica, não-mundana. Os exemplos a que Arendt recorre derivam da moral cristã, da bondade praticada pelo amor à bondade, que sempre supôs a não-publicidade do ato caridoso:

No instante em que uma boa obra se torna pública e conhecida, perde o seu caráter específico de bondade, de não ter sido feita por outro motivo além do amor à bondade.³⁹⁷

O homem bom tem de se apartar da luz pública, porque sua bondade ficará sob suspeita se for comunicada. O caridoso age de modo que a mão esquerda não sabe o que a mão direita faz³⁹⁸, e a bondade perderia todo seu caráter de pureza se a ela fossem atreladas as exigências da aparência pública. Também, o caráter estrito e privado da bondade reside na raridade dessa pureza – lembramos da dificuldade do Deus hebraico em encontrar homens justos ao longo do *Tanach*, e de que “todo o relato da vida de Jesus parece atestar o quanto o amor à bondade resulta da compreensão de que nenhum homem pode ser bom”.³⁹⁹ Adiante, para além do caráter privado da caridade, Arendt lembrará que “o amor é não mundano”⁴⁰⁰ por ser imediato; ele espreme e pressiona os que se amam, entre os quais existe um vínculo íntimo e, enquanto durar, incondicional. Se todos nos amamos, como podemos nos opor uns aos outros?

Arendt tem mente os perigos do “moralismo” – tomado como ordens de comportamento fixadas como objeto da política. Ela nos remete, também, aos desdobramentos históricos dos movimentos políticos imbuídos de forte apelo moral, como a atuação jacobina na França e a revolução bolchevique na Rússia. No momento em que é invocado um princípio de adesão sanguínea, como o amor ou a irmandade, a política se torna um espaço claustrofóbico, que não poderá suportar aqueles que não sentem como os homens bons sentem. Junto com a dissimulação que esta atitude pode provocar, temos também a anulação da consciência como reserva individual, espaço acessível apenas ao indivíduo, onde sua ambigüidade se debate e se esconde. Ao pedir que os homens revelassem suas consciências, interrompendo as voltas intermináveis e equívocas do pensamento, Robespierre, que já havia determinado as conclusões a que todas as consciências deveriam chegar, impunha o abandono da integridade pessoal.

...faz parte da própria essência dessas coisas que toda tentativa de obrigar a bondade a se mostrar em público termine com o aparecimento do crime e da criminalidade no palco político. Na política, mais do que em qualquer outra esfera, não temos como distinguir entre o ser e a aparência.⁴⁰¹

³⁹⁷ *CH*, p. 91.

³⁹⁸ *CH*, p. 92.

³⁹⁹ *Idem*.

⁴⁰⁰ *CH*, p. 302.

⁴⁰¹ *SR*, p. 138.

Uma moralização política nestes termos leva ou à mentira (quando a pessoa afirma publicamente o que sua consciência não aceita) ou à adesão irrefletida de massas apaixonadas pelos slogans revolucionários. Arendt ataca esta concepção moral, baseada no caráter absoluto e homogêneo, supostamente obtido por uma racionalidade dogmática ou pela pureza de algum órgão do corpo humano.⁴⁰² Essa moralidade não pode ser o “fundamento” da política, pois aí não haveria política, ou seja, a política seria transformada no meio para a moralização da sociedade – *no meio para a produção do absoluto moral*.

Em outros textos, Arendt aborda a moralidade sob uma perspectiva mais próxima daquilo que ela entende como a política autêntica. Ambas, política e moralidade, continuam a ocupar âmbitos distintos, porque, para ficarmos com o desenho antes apresentado, uma diz respeito ao público, aos atos e palavras exibidos e discutidos por uma pluralidade, e a outra diz respeito à consciência privada, da qual apenas o indivíduo é testemunha. Mas pode haver uma correlação positiva entre moral e política, se o agente moral, pré-político, for mais um examinador do que um acatador de regras. Discutimos, no primeiro capítulo, o contexto da inversão moral levada a cabo pelo totalitarismo. Naquele cenário social, em que as regras tradicionais tinham tanto perdido sua validade como, na forma mais extrema, tinham derivado o conteúdo oposto das regras antigas (o “*Matarás*” no lugar do “*Não Matarás*”), só puderam resistir aqueles que pensaram sem o apoio das regras prevalentes. Arendt insiste que os “emigrantes internos”, que se retiraram da cena pública, e os poucos insurgentes não correspondiam ao tipo do “bom homem”, nem eram homens de um caráter moral inequívoco. Eles simplesmente falaram para si: “isto eu não posso fazer”.⁴⁰³

Nossa autora, frente ao problema moral totalitário, descobrirá no juízo estético kantiano uma pista para o tipo de julgamento que, segundo ela, os resistentes fizeram – e que, como recomendação geral, pode oferecer uma orientação a uma época em que os mandamentos perderam seu caráter absoluto. Muito se comentou sobre a apropriação que Arendt faz do juízo de gosto do filósofo alemão, apresentado na terceira crítica. Não pretendo iniciar uma discussão exegética, porque, além de tal discussão não ser o objetivo deste texto, creio que a mensagem de Arendt, neste ponto, pode ser simplificada. Kant afirma que a avaliação estética deve se guiar pelo objeto avaliado no seu caráter particular, sem se antecipar se ele corresponde ou não a uma regra de que já dispomos.⁴⁰⁴ Na continuação, se a obra de arte for original, ela deverá fornecer a sua própria “regra”, isto é, ampliar o entendimento daquilo que, antes desta obra aparecer, tínhamos como “arte”. Ao recorrer a seu contrerâneo, Arendt propõe o seguinte: preste atenção ao fato; tente iluminá-lo por diferentes perspectivas; teste-o frente a regras gerais, e pense se alguma se aplica ao caso, ou se mais de uma se

⁴⁰² Neste trecho, Arendt é enfática: “...ninguém em sã consciência pode ainda afirmar que a conduta moral é algo natural”. *RJ*, p. 124. Ou seja, o pensamento moral depende de uma reflexão e de circunstâncias que não podem ser comparadas a uma sensação primitiva ou a um raciocínio simples.

⁴⁰³ *RJ*, p. 107

⁴⁰⁴ Na Primeira Seção, § 5, da crítica kantiana, lemos “...esta própria contemplação é tampouco dirigida a conceitos; pois o juízo de gosto não é nenhum juízo de conhecimento...”. No § 8, “No que concerne à quantidade lógica, todos os juízos de gosto são juízos singulares”. KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª Ed. Tradução Valério Rodhen e Antonio Marques. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1995

aplicam, e se essa aplicação não tem problemas colaterais; se o fato parece mais complexo que as regras gerais à disposição, tente interpretá-lo, com mentalidade alargada e imaginação, em novos termos, explicitando o que nele há de singular ou ambíguo. Aí, sim, diga: isto está certo, ou isto está errado.

O problema de Arendt, mais do que as dificuldades epistêmicas implicadas na demonstração de regras morais, é a atitude conformista, unidirecional, daqueles que se recusam a avaliar a realidade - pensá-la e julgá-la. A paralisação do pensamento e a transferência da responsabilidade são atitudes tipicamente totalitárias, mas que também se vêem em outros contextos: a postura ideológica, mesmo que não-totalitária, de negação ou minimização dos fatos em nome da coerência abstrata da ideologia⁴⁰⁵; o conformismo social que se recusa a analisar os defeitos das regras sustentadas socialmente, ou que se recusa a conceder qualquer mudança na conduta estabelecida; a inflexão abstrata do teórico que afirma um dever-ser formulado em termos tão gerais, que ficamos sem saber algo sobre a aparência que este dever-ser deve tomar nesta realidade. O “homem ético”, nesta perspectiva de Arendt, seria o antípoda de Eichmann, o burocrata que resumiu assim a sua situação após a queda do Reich, em 08 de maio de 45:

Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida.⁴⁰⁶

O que Arendt não aceita é esta procura por um senhor moral que dite nossas ações e nossas opiniões, isentando-nos da responsabilidade. Julgar moralmente está mais para uma atividade de rastreamento das oposições, dos prós e contras, com o qual tentamos oferecer uma unidade e um sentido a um objeto assumidamente complexo, e menos para uma identificação simples e automática entre o conceito absolutamente válido e o caso absolutamente idêntico ao conceito. Reduzir o pensamento moral a uma operação logicamente linear, com axiomas e conclusões auto-evidentes, equivale a falsear a complexidade da reflexão moral viva que, sempre que suspende o movimento para iniciar a deliberação, o faz porque tem diante de si problemas intelectuais e existenciais, como a extensão da validade das regras e suas possíveis exceções; os cursos de ação igualmente difíceis ou igualmente importantes, para os quais não há um critério técnico de decisão; a constatação de que, seja qual for a decisão ou a recomendação, as conseqüências práticas não podem ser antecipadas.⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Neste aspecto, marxistas e neo-marxistas, sempre os primeiros a denunciar as ideologias dos adversários, não percebem os pressupostos ideológicos, as reduções implicadas no seu sistema, que acaba por negar o problema da existência e da liberdade. Quando recebem uma crítica, a resposta costuma ser: “tudo é ideologia!”. Mas uma cabeça aberta por um tiro, uma mulher estuprada por um bando de soldados, uma expropriação em massa não são ideologias. Pensar, como dizia Arendt, é destruir convicções, e mesmo quando assumimos ideias que orientarão nossa vida, não podemos interromper o processo, por vezes angustiante, de confrontação das nossas crenças com a realidade à volta.

⁴⁰⁶ Citado por Arendt em *EJ*, p. 43-44.

⁴⁰⁷ Sobre os que resistiram ao totalitarismo, Arendt escreve: “...os não participantes foram aqueles cuja consciência não funcionava dessa maneira, por assim dizer, automática”. *RJ*, p. 107.

Esta ética ancorada no questionamento individual (questionamento sobre as próprias convicções, sobre os costumes aceitos coletivamente, sobre as leis escritas, sobre as opiniões dos outros) não precisa redundar sempre numa posição *pariah*.⁴⁰⁸ Posso questionar, alargar minha perspectiva sobre um fato ou sobre uma proposta de ação, e mesmo assim confirmar minha predisposição. Mas provavelmente o farei numa nova posição, ciente das fragilidades assumidas na minha decisão, ou com novas validações que corroborem minha convicção. Justamente porque a ética tem como base o indivíduo, recomenda-se que ele retenha um senso de individualidade, uma relativa autonomia sobre sua existência; assim, mesmo que ele busque amparo em regras e situações externas, a mediação a que ele os submeterá no seu pensamento coincidirá com sua preparação para a liberdade e para a responsabilidade:

...nada melhor pode suceder a uma multidão do que ser novamente dividida em homens particulares, aos quais se pode apelar na sua singularidade.⁴⁰⁹

A dificuldade com o tópico da responsabilidade é que temos de recuperá-lo sem garantir a vinculação soberana e certa entre tais e tais postulados, o que transmitiria ao indivíduo moral uma falsa sensação de segurança. Não há manuais para o pensamento. Se a questão se resumisse a ditar, externamente, um conjunto simples de normas, o problema da responsabilidade individual seria resolvido nos termos de uma ilusão⁴¹⁰: “Faça isto e aquilo; pronto, agora você é responsável!” Pode-se *iniciar* uma criança ou um jovem, incuti-lo noções básicas de “certo” e “errado”, apresentá-la a alguns limites morais, mas se isso não for acompanhado de uma instigação ao auto-questionamento, à busca de soluções pessoais, à exposição a situações desafiadoras, se estará apenas adestrando alguém fechado à liberdade.

Segundo Arendt, o espaço pré-fenomenológico da consciência individual é informado pelos dados fenomenológicos da realidade plural. Um sujeito com raízes no mundo antecipa, no seu pensamento, vozes e perspectivas plurais que encontra na realidade. Um naufrago solitário numa ilha pode gastar tempo pensando sobre alternativas de sobrevivência, mas jamais pensará sobre questões morais ou políticas. O pensamento, este processo interminável, normalmente destrutivo⁴¹¹, em que o sujeito se faz dois-em-um para dar vida ao diálogo interior, raramente contém, de antemão, as

⁴⁰⁸ Arendt chega a escrever que este tipo de ética, baseada na individualidade, perde força em contextos de normalidade: “...o eu como critério fundamental de conduta é, politicamente, uma espécie de medida de urgência”. *RJ*, p. 169. Se as pessoas ainda concordam sobre condições e limites à agitação pública, limites como, por exemplo, o respeito à propriedade, a repulsa à violência injustificada, a abominação do crime reiterado, a admissão da liberdade individual, não há por que ser, diariamente, um “desconstrutor de valores”. Mas a sensibilidade histórica de Arendt parece apontar, ao mesmo tempo, para a conclusão de que nenhuma época pós-totalitária pode dar como assegurada a razoabilidade e a permanência de suas crenças morais; assim, recomenda-se uma permanente vigilância pessoal.

⁴⁰⁹ *RJ*, p. 169.

⁴¹⁰ Assy, B. “Em uma ética da responsabilidade, a descrição em termos normativos não faz sentido, tal qual nas éticas prescritivas baseadas no indivíduo moralmente bom”. “Fases privadas em espaços públicos: por uma ética da responsabilidade”, Introdução à edição brasileira. *RJ...*, p. 52.

⁴¹¹ “Pensar significa examinar e questionar; sempre implica aquela destruição de ídolos de que Nietzsche tanto gostava”. *RJ*, p. 168. “Não há pensamentos perigosos; o próprio pensar é que é perigoso”. *RJ*, p. 245.

soluções por que procura. O único critério que pode ser oferecido não serve para resolver o problema a ou o problema b, mas diz respeito à minha auto-percepção enquanto tento resolver o problema a ou o problema b, enquanto penso e, depois, enquanto ajo; e o critério é a pergunta que faço para mim: se eu agir desta maneira, consigo manter minha integridade?⁴¹²

“Os homens não só existem no plural, tal como todos os seres terrenos, mas também têm dentro de si uma indicação dessa pluralidade”.

Assim,

“Ao cometer um assassinato, você se coloca na companhia de um assassino para o resto da vida”⁴¹³

⁴¹² *RJ*, p. 190-191.

⁴¹³ *PP*, p. 65.

Considerações finais

Deixamos de lado, por ora, a preocupação tradicional com a validade dos critérios operativos do raciocínio moral. Sabemos que o argumento pretensamente científico da moralidade utilitária, da “maior felicidade do maior número de pessoas”, jamais poderá lutar contra a decisão totalitária de dizimar uma minoria incômoda, e que mesmo o imperativo categórico kantiano, no seu alcance universal, pode derivar uma estranha inação universal (não mato, mas tampouco ajo contra os que matam). Os argumentos morais, por mais sólidos e abrangentes, têm seus pontos cegos, e Arendt não tentará resolvê-los com uma meta conjunto de comandos morais. Para a autora, o juízo moral não é mera opinião subjetiva, mas tampouco é a manifestação de uma objetividade inequívoca:

...ele [o juízo moral] reivindica a aprovação dos outros porque no ato de julgar já os levou em consideração e, por isso, espera que seus julgamentos venham conter uma certa validade geral, ainda que talvez não universal. A validade vai se estender a toda comunidade...⁴¹⁴

Se a comunidade se transformar numa unidade, se “os outros” se transformarem em extensões simples de mim (ou eu me transformar num apêndice indiferenciado dos outros), se o processo de pensamento deixar de emergir dessa deliberação equívoca, e os decretos de um se transformarem, automaticamente, em decretos de todos, a condição da pluralidade, que anima a política e, como estamos vendo, tem ressonâncias morais, se apagará. O critério não é a manutenção da identidade pura do sujeito consigo mesmo (a não-contradição), mas a preservação das condições que respeitam a pluralidade exterior, e dão sentido ao diálogo público.⁴¹⁵ Não se trata de nunca contrariar a pluralidade, numa suspensão coletiva do julgamento, mas simplesmente de, nas circunstâncias do juízo e da ação, tentar preservar condições mínimas para o aparecimento desta pluralidade.

A ênfase de Arendt sobre a pluralidade como *condição por que* da política, com a fala e a ação não-condicionadas enquanto manifestações supremas do homem político, se não entrega prescrições morais absolutas, instaura uma “moralidade interna”⁴¹⁶ ao jogo político. Vimos, ao longo deste trabalho, muitas das cláusulas desta “moralidade” política: a reconsideração da singularidade individual, a proteção constitucional das minorias, a não-violência na deliberação e na execução política, a aceitação dos limites da razão e do poder humanos, a recuperação de experiências que

⁴¹⁴ *RJ*, p. 207. Confrontar com o § 7 da crítica kantiana: “...aqui a universalidade é tomada só comparativamente; e então há somente regras gerais (como o são todas as empíricas), não universais...”

⁴¹⁵ “Arendt noted in her *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, it is only in Kant’s *Critique of Judgment* that we find room for the idea that judgment is not the faculty of noumenal selves legislating for mankind as a whole, but the faculty of concrete subjects operating in a worldly space of appearances”. D’ENTREVES, *op. cit.*, p. 113.

⁴¹⁶ “The internal morality of politics makes itself felt only where the *ressentiment* driven desire to *remake* the world (a necessarily *violent* undertaking) is suspended and a commitment to the world is allowed to flourish”. VILLA, D. *Heidegger and Arendt...*, p. 79.

dependem de mais de um agente, como a promessa e o perdão. Ainda, na linha de moderação à *hybris* tecnológica e científica, assim como da denúncia da engenharia social, pode-se falar numa “profunda linha metafísica no pensamento de Arendt”⁴¹⁷, se lermos “metafísica” não como uma categorização dos fundamentos da realidade, mas como uma abertura para o imaterial, para aquilo a que podemos atribuir significado, mesmo sem explicá-lo completamente: a “fé na ação”, a “valorização do finito contingente”, o “respeito” pelos dados da condição humana, o “milagre da existência”, são todos termos e experiências, inclusive com sonoridade religiosa, que se depreendem das obras de Hannah Arendt.

As condições e limites básicos com os quais os homens enfrentam a aventura da ação na história e na vida não dizem o que fazer, nem o que concluir. A prescrição de Arendt é mais uma descrição: de *como* a ação pode se manifestar preservando suas próprias condições; e *como* o pensamento pode se prevenir contra simplificações ideológicas. Essa retomada da autonomia individual não prevê um indivíduo esclarecido, saído do século XVIII, que pensa apenas por si; é mais uma retomada de uma dignidade individual inserida num mundo em que as informações e os critérios para a ação e para o pensamento não podem ser completamente absorvidos por este indivíduo. Nem o indivíduo, nem a sociedade são entidades simples disputando o privilégio da fundação teórica. A validade não está absolutamente em mim, nem absolutamente lá fora, mas na mediação, nesta dialética constante entre a pessoa, com sua integridade, e a realidade, com sua complexidade viva.

Neste movimento entre o indivíduo e a realidade, com seus múltiplos objetos e seus outros indivíduos plurais, o discurso significativo não pode ser isolado; suas regras e critérios não podem ser apenas auto-referentes, instantaneamente obtidos. Assim, o discurso entre o indivíduo e a pluralidade requer também a retomada da opinião como fonte legítima de significação, sem a qual o andamento político não pode existir. Esta revalorização da opinião, mais um dos pontos de cisão com a tradição, coloca a filosofia da Arendt na rota das críticas que denunciam a “permissividade e possibilidade de tudo”. Ao assumir a legitimidade da opinião, a autora política teria aberto as portas para a fluidez incontida de discursos relativos, para os quais não haveria parâmetros de diferenciação.

Quero me deter sobre este ponto, como uma última defesa da originalidade da teoria de Arendt, que tenta conciliar normatividade com liberdade indeterminada. Como vimos, o sujeito ensimesmado não é o critério último do discurso, mas a realidade fenomenológica. Podemos, e Arendt pensa que esta é uma das vantagens da sua proposta, ter uma variação relativa ao aparecimento da realidade para uma e para outra pessoa. A autora fala sobre diferentes maneiras de ver o mundo. Mas há uma realidade comum, um conjunto mínimo de objetos os quais aceitamos como ponto-de-partida para a troca de opiniões. Na filosofia política de Arendt, estes objetos que nos aparecem são sobretudo os fatos, as ações retidas pelo testemunho a partir de sua manifestação contingente. O fato de que a

⁴¹⁷ GALETTO, G. *op. cit.*, p. 145, 157, 161. “Para a autora não haveria nem fé nem esperança se não fosse esta capacidade [de agir, iniciar]”; “Se pode observar a profunda linha metafísica no pensamento de Arendt, que vincula claramente o cuidado pelo mundo e o respeito pelo próximo com o dado prévio e evidente de que o homem é criado”.

Rússia invadiu o Afeganistão ou de que o meu avô faleceu na década de 80 não é uma opinião, muito menos uma construção narrativa que pode ser desconstruída, ou criticada por sua lateralidade discursiva. Podemos trocar opiniões desde que assumamos como base uma realidade comum. Aqui há mais uma inversão de Arendt: não são as essências ideais, pensadas, que estabilizam o discurso, mas a referência a uma realidade que, na acidentalidade do seu aparecimento, fornece os dados primitivos em cima dos quais o discurso se movimenta.

“Tal coisa aconteceu”. Bom, agora discutiremos se isto é bom ou se é ruim; por que aconteceu; o que isto significa para o nosso futuro etc. Então, aqui já teríamos um alerta de que Arendt não defende a opinião pela opinião, mas a opinião enquanto manifestação discursiva provocada pelas verdades factuais; a opinião referida ao mundo, e não à subjetividade – “eu acho porque eu acho”.⁴¹⁸ Há, atualmente, uma crença na igualdade formal da política como um estatuto neutralizante, contrário ao julgamento. Assume-se que, se somos todos iguais, então não podemos julgar uns aos outros, não podemos elogiar, nem reprovar; não podemos incentivar, nem censurar, porque aí concluiríamos, contraditoriamente, que os homens não são todos iguais. Arendt dizia que posições desse tipo acabariam não apenas com o julgamento, mas com o exercício político. A igualdade artificial nos capacita para a ação e para a opinião; mas, a partir daí, o que conta é o que fazemos e falamos. A avaliação e o pensamento dependem de *como agimos*.

A opinião leva a pessoa para fora de si – ninguém dá uma opinião a si mesmo -, vinculando-a a uma comunidade de discussão, onde opiniões são aceitas, refutadas ou, no melhor dos casos, depuradas. Sabemos que as condições concretas da comunicação pública costumam ser opostas àquelas que Habermas, inspirado por Arendt, procurava com sua teoria da ação comunicativa. Mesmo num debate entre poucas pessoas, no âmbito privado, há vários *problemas de comunicação*. Ninguém gosta de ouvir “sua opinião está errada”, sobretudo em comunidades sem o hábito do livre debate; em muitos casos, discussões costumam ser “vencidas”, sem o alargamento de nenhuma perspectiva, mas com a simples subjugação de uma pela outra. Nesta vitória, influenciam mecanismos extra-discursivos (ou independentes do conteúdo), como a habilidade oral, a linguagem corporal, a reputação e a simpatia dos debatedores, bem como, considerando-se grandes audiências, a simplicidade da mensagem e os mecanismos simbólicos destinados a comover multidões menos pela capacidade de exame, e mais pela adesão rápida a alguma mensagem. Mas, como vimos, é neste terreno imperfeito e corrigível que Arendt situa a discussão pública.

Um autor definiu o homem civilizado como aquele que “percebe a validade relativa de suas convicções e, mesmo assim, defende-as resolutamente”. Mas, perguntou o outro autor, “se as convicções são apenas relativas, por que defendê-las resolutamente?”⁴¹⁹ Uma saída para o impasse talvez seja oferecida pela filosofia política da Arendt. Deixemos de lado a obsessão por termos como

⁴¹⁸ “I should note that opinion is something of a term of art in Arendt. It does not refer to our knee-jerk, ideologically conditioned political views on a given issue; rather, an opinion is something that gets formed through thought, discussion, and debate”. VILLA, D. *Cambridge Companion...*, p. 20, nota 15.

⁴¹⁹ J. Schumpeter é citado, e ponderado, por J. SACKS, *op. cit.*, p. 258.

validade, relatividade, absoluto, que, como todas as categorias excessivamente repetidas, tendem a imobilizar o pensamento. Primeiro, o livre processo de formação de convicções; a livre formulação das convicções e a crítica livre que as convicções formuladas podem sofrer. As convicções bárbaras se apresentam como imunes à mudança e à crítica. As vontades estipuladas, individual ou coletivamente, em ambientes protegidos por instituições políticas tendem a assumir esta legitimidade da deliberação pública de que os dogmas, os objetivos particularmente arbitrados e as metas violentas carecem.

Este seria um primeiro teste, se não da racionalidade, ao menos da liberdade com que a convicção foi formada. Mesmo que não tenhamos um critério último de desambiguação, e que tampouco possamos resolver impasses com a demonstração da validade absoluta de uma proposição (e a nulidade absoluta da outra), reconhecemos a diferença entre formação de opiniões e imposição de dogmas. Embora justificativas, explicações e argumentações sejam incapazes de apresentar o “fundamento” essencial daquilo que justificam, explicam e pelo que argumentam (quando não seja pelo caráter contingente ou parcial do que conhecem), conseguimos discernir entre argumentos mais refletidos e opiniões mais subjetivas, irrefletidas, amparadas apenas nesta posição de que “minha opinião é minha opinião”. Também não há roteiro para a boa argumentação – ela depende do objeto sobre o qual se detém e, por outro lado, das capacidades daquele que argumenta. Mas, mesmo nesta falta de regra, sabemos quais as capacidades mais gerais, que, combinadas entre si, podem elevar qualquer discussão: atenção aos fatos, amparo em evidências, mínima coerência lógica, criatividade discursiva, confrontação de diferentes perspectivas, todas reunidas numa entrega sincera ao debate.

Assim conseguiremos resolver os tumultos da discussão pública? Certamente, não. Muito do que se discute pode ter soluções alternativas e todas as soluções, mesmo quando soluções pela inação, mantêm um caráter aberto, indeterminado, ou determinado aos poucos pelo tipo de realidade que contribuem para configurar. Assuntos contemporâneos como a legalidade do aborto, os limites da ciência, as atribuições do estado, o alcance da religião têm argumentos sólidos para perspectivas contrárias, e muitos desses argumentos são *relativos* a problemas e contextos particulares, dos quais não podemos derivar conclusões gerais. Então, estamos enredados numa discussão pública que é uma indecisão? Em parte, sim. Mesmo assim, ao invés de sugerir a suspensão do julgamento ou a moderação como regra geral, Arendt recomenda paixão na entrega à avaliação dos fatos e opiniões. Sua vida política é um testemunho disso. A autora, em debates e artigos, costumava apresentar suas posições com a firmeza, e eventualmente com a arrogância, de quem se propõe a pensar sobre o mundo sem compromissos prévios:

“Como é arriscado dizer a verdade sobre os fatos sem recorrer a floreios teóricos ou eruditos.”⁴²⁰

⁴²⁰ Em carta a Mary McCarthy. Tradução minha a partir do espanhol. *Entre Amigas: 153 correspondência entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*. Ed., intro. Y prólogo: Carol Brightman, Trad.: Ana María Becciu, Barcelona : Lumen, 2006, p. 238.

As categorias que Arendt oferece podem nos auxiliar a formular juízos possíveis, mas também podem esbarrar em pontos em que a rigidez conceitual não consegue dissipar todas as perplexidades. Eventualmente, critérios como a participação plural e a singularidade pessoal podem conflitar com exigências pela estabilidade e pela proteção das instituições políticas. Podemos seguir o exemplo e as pistas deixadas pela autora; no entanto, a nova aparência do mundo, que nos confronta com temas difíceis como a ameaça do terrorismo nuclear, a letalidade dos arsenais bélicos, o aparecimento de potências menos comprometidas com a liberdade, o desgaste da política partidária etc., exige que pensemos e julguemos a realidade pública por nossa conta, sem “corrimãos”. Pensar situações limites é pensar “when the chips are down”.

Ainda que as palavras sejam conhecidas, elas merecem ser repetidas: *The ceremony of innocence is drowned; / The best lack all conviction, while the worst / Are full of passionate intensity.*⁴²¹

A percepção sobre os limites da ação histórica, sobre a difícil fundamentação de máximas morais e sobre o papel das opiniões no debate público pode fazer do homem livre um defensor relutante, cindido entre a coragem e a angústia. Quando ele se enfrenta com o ataque de um dogmático, percebe-se uma diferença de temperamentos capaz de comprometer a defesa da liberdade. Aqui, proponho uma distinção entre juízos possíveis, sobre os quais lemos acima, e juízos impossíveis, assumindo-se as cláusulas propostas por Arendt. Nem todos os juízos são possíveis, se assumirmos como critério a proteção do espaço onde juízos pessoais são, precisamente, possíveis. A pluralidade, em suma, não equivale a um pluralismo de valores segundo o qual diferentes conjuntos morais, empiricamente localizados e historicamente consolidados, teriam valores equivalentes, os quais não poderiam ser comparados entre si.

Proponho, então, como último teste, utilizar categorias e referências históricas apresentadas neste trabalho para avaliar, resumidamente, três fenômenos contemporâneos com implicações no campo político. Tentarei mostrar como eles se opõem ao sentido político sugerido por Arendt não apenas pela maneira com que seus postulados contradizem os significados da liberdade, mas sobretudo pelo modo como suas práticas corrompem os espaços vivos em que os homens tentam ser livres. Se assumirmos a liberdade como a possibilidade que os homens têm de determinar sua vida, com iniciativa e atenção às conseqüências, então nem tudo pode ser relativo.

Muito se fala sobre o *politicamente correto*, sem, no entanto, oferecer-se uma definição esquemática do que seria este fenômeno. Isto se deve, em parte, à natureza do objeto: não há um manifesto do politicamente correto, nem uma tentativa de articular logicamente suas premissas e conclusões num discurso unificado. Não tentarei explicitar os conteúdos comumente apresentados como causas da correção política, pois sua fluidez – símbolos de um espectro político quase-ecumênico – não é dada a uma apreensão simples. Quero enfatizar, apenas, como sua estrutura conceitual (seus postulados), aplicada ao tema que for, inviabiliza a experiência da liberdade de

⁴²¹ YEATS, W. B. The Second Coming. In: *The Collected Poems*. Free Press: EUA, 2013.

juízo e de posicionamento. Pois, para a mentalidade politicamente correta, existem juízos prévios, formulados como orientações gerais, sobre os objetos oferecidos para a discussão. Assume-se que há uma perspectiva correta, mesmo antes da investigação e da discussão. Em parte dos casos, as orientações estão realmente vinculadas a temas legítimos como a dignidade dos homens e a busca por justiça. Mas, para além do mérito, o discurso da correção política, ao apresentar áreas sensíveis em que o pensamento não pode penetrar mais do que penetrou, inibe tanto a apropriação individual da discussão, como a comunicação desimpedida e sincera dos resultados dessa apropriação. O problema não são as causas do politicamente correto, mas a forma como o discurso e o pensamento são imobilizados em nome da urgência dessas causas.

Como segundo exemplo, proponho a observação de um fenômeno que não é exatamente novo, mas que se tornou representativo, principalmente na política contemporânea da América do Sul. Chamo de *democracia autoritária* a prática de usar mecanismos e procedimentos democráticos – ou, nos nossos termos, de usar instituições da liberdade – para impor, de forma mais ou menos velada, uma vontade exclusiva. O autor único ascende ao governo usando expedientes politicamente legítimos, como a livre comunicação, o direito de assembléia e o voto secreto. Mas, após a tomada do poder político, ele passa, gradualmente, a anular os meios políticos pela força da vontade que apresenta como unicamente válida. Pela justiça social, pela legislação divina, pela revolução do povo – seja qual for a finalidade, ela é superior aos instrumentos políticos que, após a consagração da autoridade no poder, se tornam dispensáveis – e, em muitos casos, contrários ao fim redentor. Pensemos na Venezuela bolivariana, no kirchnerismo argentino ou no Egito pós-Mubarak. Com suas realidades particulares, tais movimentos, pela intimidação dos outros poderes pelo executivo, pela imobilização da opinião pública através do controle da imprensa, pela consagração da autoridade única na carta constitucional, enfraquecem, quando não suprimem, os rituais e as forças políticas voltadas à liberdade.

Podemos elucidar o fenômeno da democracia autoritária com uma metáfora simples. Suponhamos um jogo de futebol. Proponho-me a jogar e, simultaneamente, tento convencer todos de que apenas a minha vitória é um resultado legítimo. Não importa a justificativa que ofereço, desde que a minha vitória seja apresentada como um futuro mais que possível, um futuro necessário. Posso eventualmente subornar o juiz; a situação acabada, no entanto, se dá quando o juiz, mesmo sem ser subornado, está convencido da necessidade da minha vitória, e passa a me favorecer. A torcida me apóia unanimemente; os torcedores adversários não vão ao jogo ou “viram a casaca”. O time adversário aceita previamente sua derrota: ele joga, como parte da encenação, mas sabe que deve perder. Os jogadores adversários, com o tempo, tentam se transferir para o meu time. Ao fim, o jogo de futebol continua a existir; o jogo, no entanto, não é mais aberto, não há uma disputa verdadeira, pois apenas o meu time detém o monopólio da vitória.

Um terceiro fenômeno, religioso, mas com conseqüências político-militares, é o *fundamentalismo islâmico*. Das três religiões monoteístas, parece que o Islã, ao menos nas suas

interpretações radicais, não prescreveu uma separação dos conteúdos religiosos e políticos. Muito se discute se as interpretações extremas são necessárias ou acidentais a partir do que seria a essência do Islã. Deixo a questão de lado, para reconhecer, apenas, que nas leituras fundamentalistas, seja de tipo salafista, com sua pregação ao retorno da pureza original das primeiras gerações muçulmanas, seja na vertente xiita *mahdista*, com sua crença no retorno no décimo segundo imã, o *Mahdi*, que instaurará o período de paz definitiva com a aceitação global de *Allah*, a religião fornece um absoluto a ser realizado (produzido) por meios políticos.

A *sharia* é incompatível com as leis e a constituição livres, garantidoras do debate secular e da livre determinação pessoal. A divisão estratégica do território mundial entre a Casa do Islã (*Dar al-Islam*), território que coincide com a maior extensão do antigo califado, e que deve ser imediatamente reunificado, e a Casa da Guerra (*Dar al-Harb*), o resto do território que, com o tempo, deverá submeter-se ao credo islâmico, é um sinal dos termos unitaristas, aliados à noção de um fatalismo histórico, com que os fundamentalistas islâmicos conferem significado a suas crenças e práticas. A rígida conjunção dos conteúdos religiosos, morais, políticos e pessoais faz deste tipo de pensamento um dos mais ameaçadores à liberdade.⁴²²

“Não é preciso ser profeta para dar-se conta de perigos iminentes”.⁴²³ Os inimigos da liberdade continuam à vista, e não temos evidências para crer que a mera passagem do tempo os derrotará. Esta é uma das sugestões da abertura histórica proposta por Arendt. Por outro lado, a “fé na ação” recomenda uma precaução contra o otimismo e o pessimismo extremados de uma época que, se não perdeu o gosto pelo pensamento utópico, divide-se entre uma esperança exagerada, acalentada por inovações tecnológicas que supostamente virão acompanhadas de uma emancipação moral, e uma nostalgia saudosa de tempos em que a destruição do mundo, por “eles” ou por “nós”, não parecia tão iminente.

A única solução a se prescrever é a continuidade da reflexão sobre as condições da liberdade. Talvez seja difícil demonstrar conceitualmente a liberdade; talvez apenas nos reste postulá-la. Mas sem ela, e sem a recuperação de um humanismo ancorado na singularidade pessoal, podemos perdurar historicamente enquanto espécie, sem, no entanto, preservar o estatuto que dá sentido às nossas categorias morais, às nossas decisões coletivas e às nossas escolhas individuais. Ainda que não possamos vislumbrar uma paz perpétua, as categorias e experiências recomendadas por Arendt sugerem uma esperança de que a condição humana consiga acomodar a si própria no instável espaço da mudança temporal. A esfera do entendimento universal só pode se concretizar em formas

⁴²² Os três fenômenos, embora com facetas e atuações distintas, pressupõem o exercício da política como um instrumento para a unidade e para afirmação de uma vontade exclusiva. Na mesma linha, reparemos no vocabulário usado pelo grupo *anonymous*, praticante do cyberterrorismo contra países, instituições e empresas que julga contrários às suas opiniões (raramente explicitadas e frequentemente apoiadas em teorias da conspiração): num dos últimos comunicados do grupo antes da conclusão deste texto, ouvimos “We are uniting humanity...”; “United as one, divided by zero”. ANONYMOUS. *Comunicado*. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=uUtb9hGj1Bk&feature=player_embedded. Acesso em junho de 2013.

⁴²³ HAYEK, F. V. *op. cit.*, p. 3

particulares e, portanto, imperfeitas. Entre a expectativa por uma redenção harmônica e uma cisão irrecuperável entre ortodoxias rivais, a aposta na liberdade indica o caminho da ponte gradual, impregnada de contingência, entre as particularidades e a universalidade - um caminho constantemente traçado pelo pensamento de Arendt. Numa de suas entrevistas, a autora sintetizou assim os perigos e possibilidades oferecidos pela ação:

The venture into the public realm seems clear to me. One exposes oneself to the light of the public, as a person. Although I am of the opinion that one must not appear and act in public self-consciously, still I know that in every action the person is expressed as in no other human activity. Speaking is also a form of action. That is one venture. The other is: we start something. We weave our strand into a network of relations. What comes of it we never know. We've all been taught to say: Lord forgive them, for they know not what they do. That is true of all action. Quite simply and concretely true, because one *cannot* know. That is what is meant by a venture. And now I would say that this venture is only possibly when there is trust in people. A trust - which is difficult to formulate but fundamental - in what is human in all people. Otherwise such a venture could not be made.⁴²⁴

⁴²⁴ Arendt, *The Portable...*, p. 21.

Bibliografia

Obras de Hannah Arendt.

ARENDDT, H. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

_____. *A Condição Humana*. Trad.: Roberto Raposo, revisão: Adriano Correia. 11ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *A Promessa da Política*. Organização e Introdução de Jerome Kohn; Trad.: Pedro Jorgensen Jr.. 2ª ed. Rio de Janeiro : Difel, 2009.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Trad.: Denise Bottman. Org., introdução e notas: Jerome Kohn. São Paulo : Companhia das Letras ; Belo Horizonte : Editora UFMG, 2008.

_____. *Crises da República*. Trad.: José Volkmann, 2. ed., São Paulo : Perspectiva, 2008.

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

_____. *Entre Amigas: correspondência entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*. Ed., intro. y prólogo: Carol Brightman, Trad.: Ana María Becciu, Barcelona : Lumen, 2006.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad.: Mauro W. Barbosa. 6. ed. São Paulo : Perspectiva, 2009.

_____. *Homens em Tempos Sombrios*. Trad.: Denise Bottman; posfácio: Celso Lafer. São Paulo : Companhia das Letras, 2008.

_____. *Origens do Totalitarismo*. Trad.: Roberto Raposo. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

_____. *Responsabilidade e Julgamento*. Ed.: Jerome Kohn. Trad.: Rosaura Eichenberg. São Paulo : Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sobre a Revolução*. Trad.: Denise Bottmann. São Paulo : Companhia das Letras, 2011.

_____. *The Jewish Writings*. Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York : Schocken Books, 2007.

_____. *The Life of the Mind*. New York : Harcourt, 1978.

_____. *The Portable Hannah Arendt*. Ed. and Introd.: Peter Baher. New York: Penguin Books, 2000.

Outras Obras.

ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: Ross, D. Vol. 2, New Jersey : Princeton University Press, 1995.

_____. *Nicomachean Ethics*. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: Ross, D. Rev.: J. P. Urmson. Vol. 2, New Jersey : Princeton University Press, 1995.

_____. *Politics*. Barnes, J. ed., in: *The Complete Works of Aristotle*. Trad.: Jowett, B. Vol. 2, New Jersey : Princeton University Press, 1995.

- BALL, T. History: Critique and Irony. In: *The Cambridge Companion to Marx*. Edited by Terrell Carver, Cambridge : Cambridge University Press, 1997.
- BENHABIB, S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996.
- BENJAMIN, W. *Illuminations*. Edited and with an introduction by Hannah Arendt. Translated by Harry Zorn. London : Pimlico, 1999.
- BERKOWITZ, R.; KATZ, J.; KEENAN, T. *Thinking in Dark Times: Hannah Arendt on ethics and politics*. 1st ed. New York : Fordham University Press, 2010.
- BERLIN, I. *Ideias Políticas na Era Romântica: ascensão e influência no pensamento moderno*. Org.: Henry Hardy, introd.: Joshua L. Cherniss, trad.: Rosaura Eichenberg. São Paulo : Companhia das Letras, 2009.
- BESNIER, B. *A Distinção entre Práxis e Poiêsis em Aristóteles*. Analytica, vol. 1, n 3, 1996.
- BORGES, J. L. *Borges, oral & Sete noites*. Trad.: Heloisa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- BOROWSKI, T. *This Way for The Gas, Ladies and Gentlemen*. Introduction by Jan Kott. New York : Penguin Books, 1976.
- BUBER, M. *Between Man and Man*, Translated by Ronald Gregor-Smith. With an introduction by Maurice Friedman. Taylor & Francis e-Library, 2004.
- CONSTANT, B. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. In: *Filosofia Política*. Trad.: Loura Silveira. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- DART, G., *Rousseau, Robespierre and English Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- D'ENTRÈVES, M. P. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Routledge, 2001.
- DESCARTES, Les Méditations. In: *Ouvres Philosophiques II (1638-1642)*. Textes établis, presents et annotés par Ferdinand Alquié. Paris : Classiques Garnier, 1999
- DOMARUS, M. *The Essential Hitler: speeches and commentary*. Edited by Patrick Romane. Foreword by Charles W. Sydnor, Jr. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers, 2007
- GALETTO, G. *Hannah Arendt: Sentido Comum y Verdad*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010.
- GILSON, E. *Methodical Realism: A Handbook for Beginning Realists*. Translated by Philip Trower. San Francisco : Ignatius Press, 2011
- GOETHE, J. W. *Faust*. Translated by Bayard Taylor. The Pennsylvania State University, 2005.
- HABERMAS, J. *Hannah Arendt's Communication Concept of Power*. Social Research, 44, Spring, 1977.
- HAYEK, F. V. *O Caminho da Servidão*. Trad.: Leonel Vallandro. 2^a Ed. Porto Alegre: Editora Globo, 1977
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad.: Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

_____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito, ou, Direito natural e ciência do estado em compêndio*. Trad. : Paulo Meneses ... [et al.]. São Leopoldo : Ed. Unisinos, 2010.

_____. *The Science of Logic*. Translated and Edited by George di Giovanni, New York : Cambridge University Press, 2010.

HOBBS, T. *Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil*. Trad.: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo : Nova Cultural.

HÖFFE, O. *Aristóteles*. Trad.: Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre : Artmed, 2008.

IRWIN, T. *Aristotle's First Principles*. New York : Oxford University Press, 1988.

_____. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*, Vol. 1. New York : Oxford University Press, 2007.

JAY, M. The Political Existentialism of Hannah Arendt. In: *Permanent Exiles: essays on the intellectual migration from Germany to America*. New York : Columbia University Press, 1985.

JEFFERSON, T. *Political Writings*. Edited by Joyce Appleby and Terrence Ball. Cambridge : Cambridge University Press, 1999

_____. We Are All Republicans; We Are All Federalists. In: *American Political Speeches*. Ed. Richard Beeman. New York : Penguin Civic Classics, 2012.

JOHNSON, P. Jean-Jacques Rousseau: An Interesting Madman. In: *Intellectuals: from Marx and Tolstoy to Sartre and Chomsky*. New York : Harper & Row, 1990

JONAS, H. *Acting, Knowing, Thinking*, in: *Social Research*, 44, 1977

KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. 2ª Ed. tradução Valério Rodhen e Antonio Marques. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 1995

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas: Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa : FCG, 2001

KATEB, G. *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984.

KING, JR, M. L. Letter from Birmingham Jail. In: *The Best American Essays of Century*, Ed. Joyce Carol Oates, New York : Houghton Mifflin Company, 2000

KRISTEVA, J. *Hannah Arendt: life is a narrative*. Toronto : University of Toronto Press Incorporated, 2001

LAFER, C. *A Reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*, São Paulo : Martins Fontes, 2002

_____. *Passeios ao Léu*, São Paulo : Editora Brasiliense, 1983

LENIN, V. *Que Fazer?* Apresentação de Florestan Fernandes. São Paulo: Editora Hucitec, 1986

LÖWITZ, K. *Meaning in History*. Chicago. The University of Chicago Press, 1949

- MAGGE, B. *Confessions of a Philosopher: a personal journey through western philosophy from Plato to Popper*. New York: The Modern Library, 1999.
- MARX, K. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Trad.: Maria Helena Barreiro Alves. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.
- _____. *Manifesto Comunista*. São Paulo : Boitempo, 2002.
- _____. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- _____. *Sobre a Questão Judaica*. Apresentação e posfácio: Daniel Bensaïd. Trad. de Karl Marx: Nélío Schneider. Trad. de Daniel Bensaïd: Wanda Caldeira Brant. São Paulo : Boitempo, 2010.
- MCDOWELL, J. *Mind, Value, and Reality*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- NATALI, C. *A Base Metafísica da Teoria Aristotélica da Ação*. *Analytica*. vol. 1, n 3, 1996.
- ORWELL, G. *Como morrem os pobres e outros ensaios*. São Paulo : Companhia das Letras, 2011.
- PLATÃO. *A República*. Org.: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- _____. *Diálogos – Teeteto; Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém. Universidade Federal do Pará, 1973.
- _____. Político. In: *Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- PERTILLE, J. P. Revisitando Hegel à luz de Hannah Arendt. In: Danilo Vaz Curado de Menezes Costa; Paulo Albino Pimentel Jr.; Adriano Silveira Silva. (Org.). *Dialética e Metafísica: o legado do Espírito*. Recife, 2010.
- PODHORETZ, N. *Why Are Jews Liberals?* New York: Vintage Books, 2010.
- POLIAKOV, L. *De Voltaire a Wagner*. São Paulo: Perspectiva, 1985.
- REVEL, J. *A Revolução Imediata: Da segunda revolução americana à segunda revolução mundial*. Trad.: Maria Emília Mauhin, Lisboa: Livraria Bertrand, 1970.
- ROSENFELD, Denis L. *Retratos do Mal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- ROSENZWIEG, F. *Hegel e o Estado*. Trad.: Ricardo T. de Souza. J. Guinsburg, Roberto Romano e Ricardo Timm de Souza (coord.). São Paulo: Perspectiva. 2008.
- ROUSSEAU, J. J. *Contrato Social*, Martins Fontes. 3 ed. São Paulo, 1996.
- _____. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Vol. II, São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1996.
- SACKS, J. *Future Tense*. London: Hodder & Stoughton, 2009.
- SCHIO, S. M. *Hannah Arendt: história e liberdade (da ação à reflexão)*. Caxias do Sul : Educs, 2006.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad.: Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- SOLOVEITCHIK, J. B. *The Lonely Man of Faith*. New Milford: Maggid Books, 2012.

SPEIGHT, A. *Hegel, Literature and the Problem of Agency*. New York: Cambridge University Press, 2001.

SUTCLIFFE, A. Can a Jew Be a Philosopher? Isaac de Pinto, Voltaire, and Jewish Participation in the European Enlightenment. In: *Jewish Social Studies*, 2000.

TYLOR, C. *Hegel*. London: Cambridge University Press, 1975.

TROTSKY, L. *An Appeal to The Toiling, Oppressed and Exhausted Peoples of Europe*. London: Penguin Books, 1972.

TALMON, J. L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Frederick A. Praeger, 1960.

_____. *The Unique and the Universal: some historical reflections*. New York: George Braziller, 1965.

TILLICH, P. *A Coragem de Ser: baseado nas Conferências Terry, pronunciadas na Yale University*, Tradução de Eglê Malheiros. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

VILLA, D. *Arendt and Heidegger: the fate of the political*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

_____. *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. New York: Cambridge University Press, 2000.

VINCENT, A. *The Nature of Political Theory*. New York: Oxford University Press, 2004.

VOLLRATH, E. *Hannah Arendt and the Method of Political Thinking*. *Social Research*, 44, Spring 1977.

WHITEHEAD, A. N. *Process and Reality: an essay in cosmology*. Edited by David Ray Griffin and Donald W. Sherburne. New York: The Free Press. 1978.

_____. *Science and The Modern World*. Pelican Mentor Books: New York, 1948.

WOLIN, S. Hannah Arendt and the Ordinance of Time. In: *Social Research*, 44, Spring 1977.

WOLIN, R. *Los hijos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra, 2003.

YOUNG-BRUEHL, E. *Hannah Arendt: for the love of the world*. 2ªed. New Heaven: Yale University Press, 2004.

ZINGANO, M. *Particularismo e Universalismo na Ética Aristotélica*. *Revista Analytica*, Vol. 1, No. 3, 1996.

Outras referências

BIBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

FOREIGN AFFAIRS: *The Clash of Ideas – A 90th-Anniversary Special Section*, vol. 91, Jan/Feb 2012.

LICHTBLAU, E. *The Holocaust Just Got More Shocking*. *New York Times*. Março de 2013.

ANONYMOUS. *Comunicado*. Disponível em: http://www.youtube.com/watch?v=uUtb9hGjIBk&feature=player_embedded. Acesso em junho de 2013.

CORNELL UNIVERSITY LAW SCHOOL. *Legal Information Institute*. Disponível em: http://www.law.cornell.edu/constitution/first_amendment. Acesso em maio de 2013.

THE AVALON PROJECT. *Program of the National Socialist German Workers' Party*. Disponível em: <http://avalon.law.yale.edu/imt/nsdappro.asp>. Acesso em maio de 2013.

THE DECLARATION OF INDEPENDENCE. Disponível em: <http://www.ushistory.org/declaration/document/>. Acesso em maio de 2013.