

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - Unioeste
Centro de Ciências Humanas e Sociais
Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia

ROBERTO LOPES DE SOUZA

**FUNDAMENTOS DA POLÍTICA NO MUNDO
SECULARIZADO, SEGUNDO HANNAH ARENDT**

TOLEDO
2013

ROBERTO LOPES DE SOUZA

**FUNDAMENTOS DA POLÍTICA NO MUNDO
SECULARIZADO, SEGUNDO HANNAH ARENDT**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Tarcílio Ciotta e coorientação do prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera.

TOLEDO
2013

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

S729f Souza, Roberto Lopes de
Fundamentos da política no mundo secularizado, segundo
Hannah Arendt / Roberto Lopes de Souza. -- Toledo, PR : [s.
n.], 2013.
124 f.

Orientador: Prof. Dr. Tarcílio Ciotta
Coorientador: Prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade
Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de
Ciências Humanas e Sociais.

1. Filosofia política 2. Arendt, Hannah, 1906-1975 3.
Secularização 4. Pluralidade 5. Espaço público 5. Juízo I.
Ciotta, Tarcílio, Orient. II. Pancera, Carlo Gabriel Kszan,
Orient. III. T.

CDD 20. ed. 193
320.01

ROBERTO LOPES DE SOUZA

**FUNDAMENTOS DA POLÍTICA NO MUNDO SECULARIZADO,
SEGUNDO HANNAH ARENDT**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do CCHS/UNIOESTE, *Campus* de Toledo, como requisito final à obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Tarcílio Ciotta e coorientação do prof. Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Tarcílio Ciotta - Orientador
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dr. Rosalvo Schütz - Membro
Universidade Estadual do Oeste do Paraná

Prof. Dra. Maria Cristina Müller - Membro
Universidade Estadual de Londrina

Toledo, 25 de fevereiro de 2013.

DEDICATÓRIA

À minha mãe, Carmem Gonçalves de Souza.

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida, pelas oportunidades, e pela vontade de aprender.

Ao professor Dr. Tarcilio Ciotta, que me orientou com muita dedicação ao longo desta pesquisa.

Ao professor Dr. Carlo Gabriel Kszan Pancera, meu coorientador, pelas suas observações e sugestões.

Ao professor Dr. Rosalvo Schütz, que me ajudou a optar pelo estudo de Hannah Arendt.

Aos professores membros da banca, pela dedicação na leitura desta dissertação e pela contribuição de suas observações.

A todos os professores e funcionários do Programa de Mestrado em Filosofia da Unioeste, pela seriedade no desempenho de suas funções.

À Capes, pela bolsa de estudos.

“Nossa tradição de pensamento político começou quando Platão descobriu que, de alguma forma, é inerente à experiência filosófica repelir o mundo ordinário dos negócios humanos; ela terminou quando nada restou dessa experiência senão a oposição entre pensar e agir, que, privando o pensamento de realidade e a ação de sentido, torna a ambos sem significado” (ARENDDT, 2011a, p. 52).

SOUZA, Roberto Lopes de. *Fundamentos da Política no Mundo Secularizado, Segundo Hannah Arendt*. 2013. 124 fls. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2013.

RESUMO

Esta pesquisa analisa o modo como Hannah Arendt pensa a política no mundo secularizado. Partimos de sua crítica à tradição da Filosofia Política Ocidental, caracterizada pela submissão da política às verdades imutáveis, contempladas pelos filósofos. Esta concepção foi iniciada por Platão e continuada através da aliança entre Igreja e Império, estendendo-se até o início da Idade Moderna. Filósofos como Hegel, Kierkegaard, Marx e Nietzsche, quiseram romper com esta tradição, mas não conseguiram isto de modo satisfatório. Segundo Arendt, a troca dos padrões tradicionais por outros aconteceu no século XX, especificamente na implantação dos regimes totalitários, como o Nazismo e o Bolchevismo. Diante disso, o problema é determinar se é possível superar a tendência ao totalitarismo na política sem recorrer às categorias transcendentais oferecidas pela filosofia e pela religião. Nossa posição é que Arendt defende a secularização, mas não considera suficiente o rompimento com os referenciais transcendentais. Há outras condições que precisam ser observadas para que a política aconteça, especialmente a troca de opiniões, baseada no respeito à pluralidade humana. Além da independência entre política e religião, consideramos que sua teoria política propõe uma nova relação entre política e filosofia. Depois de considerar a superação da metafísica na política, e a consequente eliminação da hierarquia entre contemplação e ação, analisamos o modo como a autora trabalha a relação entre o discurso e a aparência. Percebemos que a ação política necessita de um espaço público definido, no qual os cidadãos possam fazer pactos entre si. A durabilidade de um mundo comum depende da superação do subjetivismo, característico do liberalismo da era moderna, no qual predomina a liberdade privada. Assim como nas revoluções do século XVIII, a dificuldade da política no mundo moderno é equilibrar a estabilidade e a novidade. Arendt propõe a promessa para garantir a continuidade, e o perdão, para romper a cadeia causal dos acontecimentos e proporcionar um novo começo. Na política, a novidade é possível quando a ação está vinculada ao pensamento, mas não um pensamento especulativo, que visa fazer universalizações. É por isto que, para Arendt a política não necessita de um sistema racional de verdades predefinidas, o que não significa que ela se oponha a todo tipo de encontro entre filosofia e política, mas ao modelo tradicional. Ela aceita a proposta de Sócrates, na qual a atividade de pensar é mais importante que o resultado do pensamento. Aí ela encontra um limite para o mal e nos permite iniciar uma reflexão sobre a relação entre ética e política. Contudo, o princípio socrático também é limitado, revelando o que não fazer, mas não ajudando a determinar uma nova ação. Então, Arendt analisa a filosofia kantiana e, apesar de rejeitar o seu conceito de obrigatoriedade da vontade, aceita a noção de faculdade do juízo, considerando que esta é a faculdade que nos permite fazer política.

Palavras-chave: Mundo Secularizado. Tradição. Pluralidade. Espaço Público. Juízo.

SOUZA, Roberto Lopes de. *Fundamentals of Politics in the Secularized World, According to Hannah Arendt*. 2013. 124 pgs. Dissertation (Master's Degree in Philosophy) – Western Parana State University, Toledo, 2013.

ABSTRACT

This research analyzes the way Hannah Arendt thinks the politics in the secularized world. We start from her criticism about the tradition of the Western Political Philosophy, characterized by the submission of the politics to the immutable truths, contemplated by philosophers. This concept was initiated by Plato and continued through the alliance between Church and Empire, extending to the beginning of the Modern Age. Philosophers like Hegel, Kierkegaard, Marx and Nietzsche, wanted to break with this tradition, but they could not do that on a satisfactory way. According to Arendt, the exchange of traditional patterns by others happened in the twentieth century, specifically in the deployment of totalitarian regimes, like the Nazism and the Bolshevism. Thus, the issue is to determine if it is possible to overcome the tendency to totalitarianism in the politics without resorting to transcendent categories offered by philosophy and religion. Our position is that Arendt defends the secularization, but does not consider enough the break with the transcendent reference. There are other positions that need to be observed for the policy happens, especially the exchange of views, based on the respect for human plurality. Besides the independence between politics and religion, we believe that her political theory propose a new relationship between politics and philosophy. After considering the overcoming of the metaphysics in politics, and the consequent hierarchy elimination between contemplation and action, we analyze the way the author presents the relationship between the speech and appearance. We realize that the political action requires a defined space, in which citizens can make pacts with each other. The durability of a common world depends on overcoming the subjectivism, characteristic of the modern times liberalism, in which predominates the private freedom. Similarly as in the revolutions of the eighteenth century, the difficulty of the politics in the modern world is to balance stability and novelty. Arendt offers the promise to ensure continuity, and the forgiveness to break the causal chain of the events and provide a new start. In politics, the novelty is possible when the action is linked to thought, but not the speculative thought, which aims to make universalization. That's why, for Arendt the policy does not require a rational system of predefined truths, but this does not mean that she is opposed to any kind of encounter between philosophy and politics, but the traditional model. She accepts the proposal of Socrates, in which the activity of thinking is more important than the result of thought. There she meets a limit to evil and allows us to start thinking about the relationship between ethic and politics. However, the Socratic principle is also limited, revealing what not to do, but not helping to establish a new action. Then, Arendt analyzes the Kantian philosophy, and despite rejecting the requirement of the will concept, she accepts the notion of judgment faculty, considering that this is the faculty that allows us to make policy.

Keywords: Secularized World. Tradition. Plurality. Public Space. Judgment.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 SECULARISMO E MODERNIDADE	17
1.1 INDAGAÇÕES SOBRE O SENTIDO DA POLÍTICA	17
1.1.1 O Sentido Original da Política.....	18
1.1.2 A Superação das Opiniões.....	26
1.2 A MODERNIDADE E O FIM DA TRADIÇÃO	31
1.3 A SECULARIZAÇÃO E O PROBLEMA DO ABSOLUTO.....	36
1.3.1 A Perda da Autoridade	46
1.3.2 A Perda do Político.....	47
2 CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA POLÍTICA NO MUNDO	
SECULARIZADO	52
2.1 O FIM DA METAFÍSICA	52
2.1.1 A Relação Entre o Discurso e a Aparência.....	56
2.2 AÇÃO E ESPAÇO PÚBLICO	59
2.2.1 Poder e Violência.....	60
2.2.2 Definindo o Espaço Público	62
2.3 A DURABILIDADE DO MUNDO	67
2.3.1 A Infinitude da História.....	69
2.4 PERDÃO E PROMESSA.....	71
3 AÇÃO, PENSAMENTO E JUÍZO	78
3.1 A RELAÇÃO ENTRE VERDADE E POLÍTICA	78
3.2 A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA	85
3.2.1 A Atividade do Pensamento	90
3.2.2 O Problema da Vontade em Kant	95
3.2.3 Considerações Sobre a Vontade em Paulo e Agostinho.....	98
3.4 A FACULDADE DO JUÍZO.....	102
3.4.1 A Crítica de Benhabib.....	113

CONCLUSÃO.....	116
REFERÊNCIAS	121
Obras de Hannah Arendt.....	121
Obras de Outros Autores.....	122

INTRODUÇÃO

Na teoria política de Hannah Arendt, a reflexão sobre a modernidade toca num tema pertinente aos nossos dias, que é a secularização. O rompimento entre política e religião continua sendo assunto de muitos debates no mundo atual. Por um lado, parece óbvio que há uma independência entre as duas. Por outro, ainda é possível identificar acontecimentos, nos quais a política é influenciada pela religião. Autores como Sheldon Wolin e Talal Asad discutem sobre a difícil tarefa de definir o secular na modernidade. Para Wolin, ainda está muito presente nos Estados Unidos, sobretudo entre os republicanos, uma forte influência religiosa, e uma tendência de aumentar ainda mais a mistura entre política e religião (Cf. WOLIN, 2008, p. 168). Para Asad, o ataque terrorista de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos, e o modo como os americanos reagiram a isto, é interpretado por muitos historiadores como sendo a expressão de convicções religiosas (Cf. ASAD, 2003, p. 7). É preciso reconhecer que, mesmo havendo independência entre o poder político e o poder religioso, é difícil que não haja qualquer tipo de influência entre eles. Há políticos que tomam suas decisões, pautados em suas convicções religiosas, assim como há políticos que agem de acordo com o seu posicionamento não religioso. O problema é quando, tanto o discurso religioso, como o seu extremo oposto, a negação da religião, são usados para dominar, impondo a uniformidade e calando as vozes da diversidade. Esta é uma questão presente nas preocupações de Arendt. Ela reconhece que a secularização não significa o fim da religião, e que, portanto, muitos defensores da secularização, eram homens com convicções religiosas. Porém, o que defendiam é que os assuntos políticos não fossem fundamentados em categorias transcendentais e sim, nas coisas do século.

Para compreendermos a análise arendtiana sobre a secularização, antes mostraremos o que possibilitou a aliança entre a política e a religião no mundo ocidental. Segundo Arendt, isto foi possível devido a uma tradição anterior ao Cristianismo, que foi iniciada por Platão, e que consistia, basicamente, em submeter a ação política a padrões predefinidos pela filosofia. Posteriormente, através da filosofia de Agostinho, o Cristianismo compartilhava com a metafísica de Platão a concepção de que existiam verdades eternas para serem contempladas, e a partir destas verdades, os homens deveriam orientar suas ações. É importante ressaltar que, após a aliança entre Igreja e Estado, Arendt fala de um tripé formado por tradição, religião e autoridade. Segundo ela, o fim de um destes elementos do tripé abala também os outros dois. Em sua análise da era moderna, ela vê em Kierkegaard, Marx e Nietzsche o propósito da

ruptura com esta tradição, precedida pelo pensamento de Hegel, mas, segundo ela, estes filósofos, mesmo criticando a tradição, ainda continuaram utilizando suas categorias. Portanto, o que ela constata é que a secularização aconteceu logo no início da Idade Moderna, enquanto que a autoridade e outros elementos da tradição ainda permaneceram ao longo deste período, e só chegaram ao fim no século XX.

Arendt apoia o fim da tradição da Filosofia Política Ocidental, porém aponta para as drásticas consequências da perda de referências transcendentais. Não seria a perda destes referenciais o que teria possibilitado a existência dos regimes totalitários no século XX? Em alguns momentos, quando ela aponta o fim da tradição e os horrores dos regimes totalitários, a impressão que temos é que ela está propondo a recuperação de alguns elementos desta tradição que, pelo menos, assegurava certos critérios de bem e mal, certo e errado. Porém, ao longo de suas reflexões, nos deparamos com a afirmação de que a política não deve se ocupar com a noção de verdades eternas e imutáveis, e sim, com a troca de opiniões. Se a preocupação com a verdade é somente do interesse da filosofia e da religião, então entendemos que a política precisa romper com as duas. Quanto à religião, Arendt considera que este é um fato consumado através da secularização. E quanto à filosofia, fica uma questão: até que ponto este rompimento já aconteceu ou ainda precisa acontecer? Arendt declara-se contra a metafísica tradicional, e neste sentido, defende a independência da política em relação à filosofia, declarando-se, ela mesma, não filósofa, mas teórica política. Porém, levantamos a seguinte problemática: diante de um mundo secularizado, sujeito a uma série de relativismos, tanto no âmbito moral como no âmbito político, é possível encontrar fundamentos para a ação política, que tenham autonomia em relação às noções de verdades absolutas oferecidas pela filosofia ou pela religião? A impressão que temos é que, se a religião não pode oferecer fundamentos para a política, então a filosofia poderia fazê-lo. Por isto, queremos investigar até que ponto Arendt se opõe à filosofia. Para responder a estas questões, há duas relações que consideramos pertinente analisar no pensamento de Arendt: a relação da política com a verdade e a relação da política com a moral. A hipótese que queremos desenvolver é que estes temas fazem parte de suas preocupações, pois lhe permitem pensar, não o rompimento, mas outro modo de relação entre filosofia e política.

No primeiro capítulo abordaremos a análise arendtiana sobre a modernidade e o secularismo. Para isto, nossa primeira preocupação é a questão conceitual. O que Arendt entende por época moderna e mundo moderno? O que ela entende por secularização? Acreditamos que o esclarecimento a respeito destes termos, utilizados pela autora, nos ajudará a compreender a origem do seu questionamento sobre o sentido da política. Há uma grande

diferença entre o modo como a política era compreendida em suas origens gregas e o modo como é compreendida atualmente. Mas a perda do sentido original da política não é fato recente. Ela começou quando Platão colocou a política em condição de submissão à filosofia. A partir daí, ela deixou de ser considerada como fim em si mesma e passou a ser considerada como meio para um fim mais elevado. Para entendermos a crítica de Arendt a Platão, mostraremos a interpretação que ela faz da política no período pré-socrático, no qual ela propõe uma compreensão da sociedade grega a partir de duas dimensões da vida: a vida contemplativa e a vida ativa. Para Arendt, a vida ativa podia ser compreendida em três atividades: o trabalho, a obra e a ação. Esta última caracterizava-se por ser política, pois, diferente das outras duas, acontecia num espaço de liberdade, e não visava o atendimento das necessidades da vida privada, e sim, o bem da *polis*. Portanto, não eram todos os membros da sociedade grega que participavam da política, mas somente o grupo dos homens livres.

A igualdade que havia entre os cidadãos gregos era o exercício da liberdade e o direito de expressar suas opiniões no espaço público. Arendt diz que Sócrates exerceu sua filosofia trazendo para o espaço público o seu método maiêutico, que não oferecia noções prontas de verdade, mas levava as pessoas a purificar suas opiniões, tirando de dentro de si uma nova concepção de mundo. Platão percebeu que o método socrático não foi suficiente para livrá-lo da morte, e não seria suficiente para conferir estabilidade à política, por isto desenvolveu uma noção de autoridade, na qual os que contemplavam a verdade deveriam ser obedecidos por aqueles que não tinham esta capacidade de contemplação. Arendt percebe que após a secularização do mundo, ocorrida na época moderna, os referenciais transcendentais não tinham mais força para sustentar a autoridade na política. Segundo ela, a autoridade foi se enfraquecendo ao longo da época moderna, sobretudo a partir da Revolução Francesa e da Revolução Americana. É neste ponto que começamos a nos deparar com o nosso problema: como fundamentar a ação política sem a utilização da sanção religiosa? A resposta de Arendt poderia se basear numa fundamentação meramente racional como muitos filósofos o fizeram, porém percebemos o seu cuidado em evitar que este tipo de solução despreze a pluralidade e acabe com a troca de opiniões. Por isto, Arendt critica também o racionalismo e o empirismo da época moderna, e aponta para as consequências de uma concepção funcionalista, na qual o mais importante é o funcionamento das coisas. Disso, ela conclui que a época moderna supervalorizou a ação, mas não no sentido político, e sim, científico.

Depois de falarmos sobre a perda da autoridade, apresentaremos a análise arendtiana sobre as Revoluções dos séculos XVIII, XIX e XX, para mostrar que, no seu entendimento, aquilo que, de fato, caracterizou a ação política nestas revoluções, não teve continuidade.

Arendt distingue entre os teóricos das revoluções e aqueles que as fizeram na prática. Ela cita os conselhos que surgiram espontaneamente, funcionando como espaço de decisões e de participação popular. Segundo ela, depois das revoluções, os conselhos foram substituídos pelos partidos, e esta forma de representatividade, restringe muito a participação e contribui para a petrificação das ideias, dificultando o nascimento do novo. Os membros dos partidos acabam representando as ideologias e os interesses do próprio partido, e não os do povo. Neste ponto, Arendt mostra os limites dos partidos, não só nos regimes totalitários, como também nos regimes democráticos do século XX. Diante do seu posicionamento crítico, ela é chamada de antidemocrática e antimodernista por alguns autores, que defendem a eficácia do modelo de representatividade das democracias modernas. Mas, para Arendt, por trás das ideologias dos partidos, estão presentes concepções universalistas, que impedem a valorização da singularidade e da pluralidade. Em nosso entendimento, Arendt não rejeita a modernidade. Ela reconhece os acontecimentos que foram autênticas expressões do agir político, e neste sentido, apoia a secularização, que possibilitou a independência da política perante a religião. Porém, ela conclui que não basta secularizar o mundo para a política acontecer em seu sentido pleno. Além da secularização, existem outras condições que precisam ser observadas.

No segundo capítulo nossa intenção é abordar os pressupostos arendtianos para a política no mundo secularizado. Para isto, nosso primeiro passo será mostrar o posicionamento de Arendt perante a metafísica tradicional. Ela considera que a distinção entre contemplação e ação, verdade e aparência, teoria e prática, contribuíram para a perda do sentido da política. Por muito tempo, ao longo da tradição ocidental, houve uma supervalorização da contemplação em detrimento da ação. Com a época moderna, isto se inverteu e a ação foi supervalorizada. De qualquer modo que se estabeleça uma hierarquia entre contemplação e ação, a política será prejudicada. Por isto, Arendt propõe o fim da distinção, entendendo que o espaço público das aparências é condição para a ação política, mas esta aparência não pode ser forjada pela propaganda de uma ideologia, e sim, construída através da troca de opiniões. Sendo assim, o discurso não deveria ser usado para ocultar ou para fabricar uma imagem, mas para revelar a diversidade. Quando o discurso é usado para a dominação, além da fabricação de imagens, é muito comum o uso da violência, como se esta fosse sinônimo de poder. Arendt diz que é o contrário: a utilização da violência é sintoma de um poder fraco. Portanto, ela defende um poder desvinculado da violência, que seja expressão de um acordo mútuo, baseado na pluralidade.

A pluralidade precisa de um espaço público no qual as opiniões sejam partilhadas e a ação política aconteça, o que significa dizer que Arendt se opõe a toda forma de organização

política na qual os cidadãos sejam tratados como massa. Na definição do espaço público, é preciso levar em conta, não somente o aspecto geográfico, mas o conteúdo e o modo como acontece o debate político. Para Arendt, a política não deve ocupar-se com a defesa dos interesses privados dos indivíduos, mas com o bem comum dos cidadãos. Este posicionamento é alvo de críticas, pois parece delimitar o que pode ou não ser discutido na política, inclusive dando margem para que alguns críticos considerem Arendt como elitista e contrária às causas sociais. Benhabib é uma das críticas do conceito arendtiano de espaço público. Segundo ela, na teoria de Arendt há dois modelos contrastantes de espaço público, o agonístico e o associativo. O primeiro, ligado aos primórdios da *polis* grega, era caracterizado pela disputa entre os cidadãos para ver quem apareceria mais, e o segundo, próprio da época moderna, é caracterizado pelo agir em conjunto. Em nosso entendimento, é importante levar em conta estas duas concepções, mas não de modo contrastante e sim, complementares, pois elas nos ajudam a valorizar a aparência e o acordo. Através dos acordos, os cidadãos assumem compromissos para o futuro, garantindo a durabilidade de um mundo comum.

Acreditamos que o princípio do amor ao mundo ajuda a superar o subjetivismo e a mera defesa dos interesses próprios. Com base neste princípio, as opiniões devem ser trocadas e as promessas devem ser feitas. Portanto, há sempre uma perspectiva de futuro no agir político, harmonizando duas noções, que são a estabilidade do corpo político e a busca por criar algo totalmente novo em relação ao que já foi feito no passado. É nesta perspectiva que abordaremos os conceitos de milagre, perdão e promessa, trabalhados por Arendt, como modos de superação de uma compreensão política condicionada pela noção de processo. Trata-se de recuperar a relação da política com a liberdade, e propor a quebra da relação causal entre os acontecimentos. Sabemos que é um grande desafio harmonizar a novidade e estabilidade dentro da política, e este é um dos pontos críticos que Arendt aponta nas revoluções. Se por um lado, o perdão e a promessa são importantes para este equilíbrio, por outro, uma questão ainda permanece: qual a motivação para acreditar nas promessas, se não há garantias de que elas serão cumpridas? Há algum limite para o acordo mútuo, de modo que ele não coloque em risco o próprio futuro do mundo? Existe alguma ética que precisa ser respeitada? Esperamos encontrar respostas para estes questionamentos analisando um novo tipo de relação entre filosofia e política, presentes no pensamento arendtiano.

Para entendermos o modo como Arendt considera pertinente o encontro entre filosofia e política, iniciaremos o terceiro capítulo mostrando a relação entre verdade e política. No início de seu artigo, presente no livro *Entre o Passado e o Futuro*, a autora nos deixa perplexos ao afirmar que política e verdade nunca se entenderam. É como se ela estivesse

concordando com a prática da enganação na política. Porém, no decorrer de sua exposição, vamos percebendo que não se trata unicamente de rejeitar a verdade na política. Arendt distingue entre a verdade racional, própria da metafísica, e a verdade fatural, na qual o oposto é a mentira. Ao mostrar que a sua preocupação está mais na verdade fatural do que na verdade racional, percebemos a insistência de Arendt em rejeitar tudo aquilo que está ligado à tradição do pensamento filosófico ocidental. Causa-nos certa estranheza quando Arendt considera válido a utilização da mentira em algumas circunstâncias políticas. Porém, ela mesma reconhece que a mentira generalizada é autodestrutiva. Sendo assim, entendemos que Arendt propõe que a continuidade da política depende da verdade fatural, mas não da verdade racional. Nossa reflexão poderia chegar ao fim se considerássemos que filosofia é sinônimo de verdade racional. Sendo assim, de fato, estaria descartada a relação da filosofia com a política. Porém, entendemos que por trás das afirmações de Arendt há algo mais a ser considerado. O que ela entende por verdade racional está ligado à tradição iniciada por Platão. A sua rejeição é a este tipo de verdade imutável e já definida, acessível a poucos, e obedecida pela maioria. De acordo com Arendt, esta noção de verdade impede que as pessoas pensem por elas mesmas. No entanto, ao falar sobre o limite da mentira na política, Arendt nos possibilita a conexão com outro tema de interesse filosófico, que é a ética. E, além disso, quando mostra a relação entre a falta de pensamento e os crimes cometidos pelos regimes totalitários, faz-nos perceber que a atividade do pensar, mesmo não sendo exclusividade dos filósofos, é o ponto de contato entre eles e todos os que se dispõem a esta atividade, como Sócrates, que considerava possível o diálogo com todos os homens, pois acreditava que todos eram capazes de pensar.

Nosso objetivo principal, ao longo deste capítulo, é mostrar o nexos entre ação, pensamento e juízo. É a ação, desvinculada do pensamento, que propicia os absurdos dos regimes totalitários, por exemplo. Quando o indivíduo, em sua singularidade, renuncia a atividade do pensamento, ele deixa de julgar por si próprio, e passa a obedecer padrões predefinidos. Se no longo período da tradição da Filosofia Política, os padrões eram determinados a partir de conceitos metafísicos e religiosos, no mundo moderno, eles passam a ser ideologicamente determinados, utilizando como fundamento teórico, o discurso científico. Arendt acredita que as Ciências Naturais dos séculos XVI e XVII influenciaram a filosofia, a política e o comportamento moral das pessoas, de modo que tudo passou a ser aceito com base em sua funcionalidade. Neste sentido, os crimes cometidos dentro dos regimes totalitários, como o nazismo e o bolchevismo, eram aceitos como se fossem necessários para o funcionamento de um plano de realização da humanidade com alcance universal.

Na filosofia de Sócrates, Arendt encontra um princípio moral que impede a realização do mal, o qual propõe a não contradição do eu consigo mesmo. No entanto, só isto não é suficiente, pois tal princípio, mesmo evitando o mal, não proporciona novas ações na política. Sua reflexão se expande com elementos da filosofia kantiana, na qual a faculdade da vontade é analisada. Diferente de Sócrates, Kant localiza na vontade a decisão de fazer o bem ou o mal, e para resolver o problema da autonomia da vontade, Kant introduz o conceito de obrigação. Mostraremos a crítica de Arendt a Kant e a outros pensadores que também elaboraram uma reflexão sobre a vontade, como Paulo e Agostinho. Nesta questão, parece que a maior preocupação de Arendt consiste no conceito de liberdade interior, proposto por estes autores, pois tal concepção desvincula a liberdade do agir político. Deste modo, depois de toda uma exposição sobre a vontade, inclusive dedicando um livro sobre o querer, Arendt conclui que existe outro conceito kantiano que possibilita entender o agir político e o agir moral, que é a capacidade de julgar com base na faculdade do juízo estético.

Devido ao fato de Arendt ter falecido antes de escrever a terceira parte de sua obra *A Vida do Espírito*, que seria dedicada ao Julgar, utilizaremos, basicamente, as suas reflexões presentes nas palestras que ela proferiu sobre a Filosofia Política de Kant. Segundo Arendt, é possível perceber na filosofia de Kant um gradativo deslocamento da preocupação moral para a preocupação política, mesmo que Kant não tenha elaborado, sistematicamente, uma Filosofia Política. Pode nos causar admiração o fato de Arendt se apropriar, para suas reflexões políticas, da Terceira Crítica Kantiana e não da Segunda, o que também lhe rendeu algumas críticas. Parece que teria uma ligação mais óbvia com a política a Crítica da Razão Prática e não a Crítica do Juízo. Porém, analisando a rejeição de Arendt a toda pretensão de universalidade na política, fica mais fácil de entender sua opção. Esperamos que, encerrando a nossa pesquisa com este tema, consigamos responder satisfatoriamente as questões que foram colocadas já no primeiro capítulo. Em nosso entendimento é através do juízo estético que Arendt nos permite pensar filosoficamente a política, sem cair no universalismo da filosofia política tradicional, tão criticado por ela.

1 SECULARISMO E MODERNIDADE

Ao lermos as obras de Hannah Arendt, percebemos o seu interesse pela análise do mundo ocidental, no qual se desenvolveu uma tradição de Filosofia Política, pautada na submissão da política a um absoluto transcendente. A era moderna, caracterizada pela secularização, marcou o rompimento com esta tradição. Neste capítulo, queremos mostrar a interpretação de Arendt sobre o fenômeno da secularização. Para tanto, faremos uma exposição sobre alguns conceitos importantes no seu pensamento, como a *polis* grega, a liberdade e a autoridade. Ela constata que o rompimento com a tradição não se deu de modo rápido e bem definido, pois os seus próprios contestadores, continuaram utilizando suas categorias conceituais, mesmo querendo superá-las. Arendt os critica e mostra que a dificuldade de muitos pensadores em superar a tradição está fundamentada numa compreensão errada da ação política, que na era moderna passa a ser entendida num sentido unicamente funcional. Portanto, a conclusão de nossa autora é que a secularização, por si só, não foi suficiente para recuperar o sentido da política. No lugar do absoluto transcendente, muitas vezes se colocou outros absolutismos, chegando-se aos extremos dos regimes totalitários. Para evitar este perigo, é preciso levar em conta algumas condições que possibilitem a troca de opiniões entre os cidadãos e o agir em conjunto.

1.1 INDAGAÇÕES SOBRE O SENTIDO DA POLÍTICA

Quando Arendt interroga sobre o sentido da política, ela fala a partir de uma reflexão sobre a época moderna. Entender o que aconteceu no pensamento político neste período histórico ajuda a compreender a política no mundo contemporâneo. Percebemos que, na linguagem arendtiana é comum a identificação do mundo moderno com o período contemporâneo. Isto não deve ser entendido como uma confusão conceitual acerca dos períodos tradicionalmente identificáveis na história ocidental, mas é a afirmação de que alguns eventos que marcaram o século XX, como no caso das duas grandes guerras mundiais, têm uma forte conexão com aquilo que foi iniciado já no século XVII. No livro *A Condição Humana*, Arendt diz o seguinte:

Contudo, a era moderna não coincide com o mundo moderno. Cientificamente, a era moderna, que começou no século XVII, terminou no limiar do século XX; politicamente, o mundo moderno em que vivemos hoje nasceu com as primeiras explosões atômicas (ARENDR, 2010a, p. 7).

O enfoque na expressão “mundo moderno” deixa claro a sua preocupação com as características da modernidade, marcada pelo distanciamento de uma tradição que teve seu início com Platão¹. A compreensão do que significa esta tradição nos ajudará a entender a natureza de alguns problemas apontados por ela.

Segundo Arendt, esta tradição nasce do encontro do filósofo com a *polis*². Ao abordar este tema, no livro *O que é a Política?* ela cita Parmênides e Platão, mas o seu enfoque principal é sobre este último, ao qual ela atribui uma grande mudança de concepção em relação a política: com ele a política deixa de ser entendida como fim em si mesma e passa a ser entendida como meio para um fim mais elevado. E este fim era a filosofia. Poderíamos, então, questionar: e o que isto tem a ver com a modernidade? É que, enquanto para Platão, a política era um meio para possibilitar a poucos a ocupação com a filosofia, já na era moderna, ela passou a ser entendida como um meio de assegurar a manutenção da vida dos indivíduos. O que é comum a estas concepções é o fato de pensar a política como um meio necessário. Para Arendt, este é o preconceito moderno, “segundo o qual a política seria uma necessidade imperiosa e que ela teria existido sempre e em toda a parte” (ARENDR, 2009a, p. 50).

Quando Arendt diz que a tradição da filosofia política nasceu do encontro entre o filósofo e a *polis*, precisamos esclarecer dois pontos: primeiro, que a política nem sempre esteve junto com a filosofia, e segundo, que não é o simples encontro do filósofo com a *polis* que dá origem a esta tradição. Portanto, inicialmente abordaremos como Arendt entende a política em sua origem, antes do contato com a filosofia, e em seguida, o que significou o encontro de Sócrates com a *polis*. Feitas estas distinções, será mais fácil perceber o papel de Platão como iniciador de uma tradição.

1.1.1 O Sentido Original da Política

Originalmente, ainda no período pré-socrático, a liberdade era o distintivo da vida na *polis*, mas isto não significa que ela era o objetivo da política, como se a política fosse um meio para atingi-la. Ser livre e viver na *polis* era a mesma coisa (Cf. ARENDR, 2009a, p. 50). Arendt lembra que na sociedade escravagista grega, era preciso se libertar das ocupações com

¹ Ao longo de nosso trabalho apresentaremos muitas referências de Arendt a Platão. Não é nosso propósito confrontar suas interpretações com a de outros autores, que também interpretam Platão, mas de modo diferente. Portanto, queremos deixar claro que o nosso texto focará somente a interpretação arendtiana de Platão.

² Do grego πόλις: significa cidade; imediações da cidade; região habitada; reunião dos cidadãos (Cf. PEREIRA, 1990, p. 467). Ao longo do trabalho utilizaremos este termo (*polis*), que é uma transliteração para o português para denominar a cidade. É assim que Arendt se refere ao originário espaço geográfico e de participação a partir do qual surgiu a política.

a esfera da vida privada para poder se dedicar à política. Esta libertação baseava-se na coação e na força que o senhor da casa podia utilizar. Portanto, a liberdade não era algo natural, e sim, o resultado de uma conquista, e do mesmo modo, podemos dizer que a política não era um fenômeno natural, e sim, o resultado do artifício humano.

Hannah Arendt retoma o conceito grego de *polis* para fundamentar uma compreensão de espaço público, no qual os cidadãos podem agir através do diálogo. Para explicar o modo de participação na *polis*, Arendt, em seu livro *A Condição Humana*, faz uma interpretação da vida ativa dos gregos no período pré-socrático, distinguindo três atividades: trabalho, obra e ação³. Com isto, ela procura mostrar o modo como a política era entendida por eles, embora eles mesmos não fizessem tal distinção.

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

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*um-naturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre-recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. [...] A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*].

A ação, única atividade que se exerce diretamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo (ARENDR, 2010a, p. 8).

A ação é a atividade política, propriamente dita. Na *polis*, os cidadãos dialogam entre si sobre aquilo que deve ser feito pelo bem da cidade. Não são os interesses particulares que estão em jogo, e sim, os interesses comuns. As necessidades vitais devem ser resolvidas na esfera privada, e não na esfera pública. Ou seja, o espaço da liberdade é a *polis*, enquanto que o espaço das necessidades é a família. “O traço distintivo da esfera do lar era o fato de que nela os homens viviam juntos por serem a isso compelidos por suas necessidades e carências” (ARENDR, 2010a, p. 36). Dentro da família, os gregos admitiam relações de domínio. O pai de família tinha a função de comando sobre a esposa, os filhos e os escravos. Isto era interpretado como algo necessário e natural, assim como é natural a luta pela sobrevivência. Nesta esfera privada, portanto, as relações eram baseadas na desigualdade entre seus

³ Optamos em seguir esta tradução, que difere das anteriores. Segundo nota de Adriano Correia, “do ponto de vista conceitual, a principal intervenção consistiu na alteração da tradução dos termos *labor* e *work*, traduzidos anteriormente por *labor* e *trabalho* e vertidos na presente edição como *trabalho* e obra – consoante as traduções italianas (*lavoro*, *opera*) e francesa (*travail*, *oeuvre*) e distintamente da tradução espanhola (*labor*, *trabajo*)” (ARENDR, 2010a, p. V).

membros. “O domínio da *polis*, ao contrário, era a esfera da liberdade, e se havia uma relação entre essas duas esferas era que a vitória sobre as necessidades da vida em família constituía a condição óbvia para a liberdade na *polis*” (ARENDR, 2010a, p. 36). Agir politicamente só era possível para o grupo seletivo dos cidadãos livres, que dispunham de tempo para isto, graças às outras pessoas que resolviam as questões ligadas ao âmbito das suas necessidades vitais.

Na *polis* a relação se dava a partir de uma igualdade construída artificialmente. Para entender melhor o que isto significa, convém apresentar a distinção que Arendt constata no mundo grego entre natureza e mundo. Para Arendt, o que caracteriza a natureza é o processo biológico. Ela é um ciclo eterno de nascer e morrer, ao qual todos os seres vivos estão submetidos. Neste sentido, os animais podem ser considerados imortais, enquanto espécie, pois todos estão sujeitos à causalidade da natureza, que se repete em um movimento cíclico. Mas são mortais, quando vistos em sua individualidade. Porém, apenas o ser humano tem consciência desta mortalidade. E procura imortalizar-se através de seus feitos. O trabalho humano serve apenas para sustentar o âmbito da necessidade vital, e neste sentido, é consumido naturalmente pelo corpo, não acrescentando nada à natureza. Por outro lado, o mundo é aquilo que o homem cria para permanecer. Isto acontece na fabricação de objetos, e na criação do espaço público para a atividade política (a ação no sentido grego). Portanto, o mundo, na concepção grega, é aquilo que não é consumido pelo processo natural da vida. É neste espaço que o homem pode imortalizar-se através de suas ações, que serão recordadas pelas gerações futuras.

Em sua análise sobre os primórdios da política, Arendt relaciona a ação com a palavra. Ela cita Homero para exemplificar a união entre o agir e o falar. Para Homero, eram livres os heróis, que ingressavam no exército e arriscavam a vida no espaço público da guerra. Os feitos heroicos precisavam ser contados para assegurar glória aos seus autores. Porém, quando retornavam da guerra, este espaço público era desfeito, e a sua transformação em política dependia de um espaço físico na cidade. Este espaço, originalmente era construído “em torno da praça do mercado, na qual os livres e iguais podiam encontrar-se a qualquer hora” (ARENDR, 2009a, p. 54). Neste encontro, os grandes feitos eram contados pelos seus próprios autores. Segundo Arendt, em Homero, “o autor de grandes feitos também deve ser sempre, ao mesmo tempo, um orador de grandes palavras” (ARENDR, 2009a, p. 56). A constatação de Arendt é que, na tradicional concepção de liberdade, entende-se que o agir e o falar são separados, como duas capacidades diferentes do ser humano. Sendo assim, pode-se compreender que, um é o que age (obedece), e outro é o que fala (ordena).

Encontramos uma reflexão aprofundada sobre a liberdade na obra *Entre o Passado e o Futuro*. Nela, Arendt distingue a liberdade enquanto fato, e a liberdade enquanto objeto de reflexão filosófica. Como fato da vida cotidiana, a liberdade sempre esteve presente na política, mas como objeto de reflexão filosófica, é um dos elementos mais tardios da tradição. A preocupação de Arendt é mostrar como a tradição ocidental incorporou este elemento, provocando uma transformação na compreensão do sentido da política.

Quando se levanta a questão da liberdade, Arendt diz que uma dificuldade é a contradição entre nossos princípios morais e o nosso agir cotidiano. Enquanto nossa consciência nos apresenta princípios morais através dos quais agimos livremente, o mundo externo nos faz experimentar ações que estão de acordo com leis da física e, portanto, não podem ser consideradas livres. Arendt diz que nas questões práticas, como a política, a liberdade humana é considerada de forma axiomática, e é graças a isto que as leis são elaboradas, “as decisões são tomadas e que juízos são feitos” (ARENDR, 2011a, p. 189). Por outro lado, no campo teórico e científico, nada escapa à “causação”, nem mesmo nossa vida. O que a ciência reconhece é que se há “um eu primariamente livre em nós mesmos, ele certamente jamais aparece de modo claro no mundo fenomênico e, portanto, nunca pode se tornar objeto de verificação teórica” (ARENDR, 2011a, p. 189). Além de não ser possível conhecer todas as causas das ações humanas, os motivos humanos são desconhecidos, tanto de observadores externos, como da própria introspecção.

A insistência de Arendt é que a liberdade não pertence ao âmbito do pensamento, mas da vida prática. Isto significa dizer que ela não é, originalmente, um problema filosófico e sim, político. Quando a filosofia ocupou-se desse problema, o tema tornou-se obscuro.

Não há preocupação com a liberdade em toda a história da Filosofia, desde os Pré-socráticos até Plotino, o último filósofo da Antiguidade. E quando a liberdade fez sua primeira aparição em nossa tradição filosófica, o que deu origem a ela foi a experiência da conversão religiosa – primeiramente de Paulo, e depois de Agostinho (ARENDR, 2011a, p. 191).

Segundo Arendt, em Paulo e Agostinho a reflexão sobre a liberdade parte de um estranhamento do mundo. O mundo exterior, físico e terreno, é limitado e passageiro. A total realização humana não pode acontecer neste mundo, mas no mundo definitivo, na vida eterna. Sendo assim, a liberdade é entendida, não com base no mundo passageiro, sujeito às leis da matéria, e sim, na interioridade humana. No entanto, o que Arendt nota é que mesmo o conceito de liberdade interior não seria possível se não fosse baseado na experiência mundanamente tangível da liberdade. O problema deste conceito de liberdade interior é que

ele é apolítico. Para ser livre é preciso libertar-se da política. Esta é uma total inversão da experiência originária da política. Na Antiguidade Grega era preciso libertar-se da esfera privada para exercer a liberdade na *polis*. Com a mudança de sentido, é preciso libertar-se da política para ser livre na esfera privada. Ora, mas para ser livre na *polis* não bastava apenas libertar-se das necessidades da vida. Era preciso, além disso, estar na companhia de outros homens em um espaço público, no qual todos pudessem participar através de palavras e feitos (Cf. ARENDT, 2011a, p. 194). A liberdade, portanto, não é apenas uma questão de convivência. “Onde os homens convivem, mas não constituem um organismo político – como, por exemplo, nas sociedades tribais ou na intimidade do lar -, o fator que rege suas ações e sua conduta não é a liberdade, mas as necessidades da vida e a preocupação com sua preservação” (ARENDT, 2011a, p. 194-195).

Tanto na obra *O que é a Política?* como na obra *Entre o Passado e o Futuro*, a reflexão arendtiana sobre a liberdade, desemboca em sua crítica aos regimes totalitários. Eles ajudaram a confirmar a teoria de que política e liberdade são coisas opostas.

O ascenso do totalitarismo, sua pretensão de ter subordinado todas as esferas da vida às exigências da política e seu consequente descaso pelos direitos civis, entre os quais, acima de tudo, os direitos à intimidade e à isenção da política, fazem-nos duvidar não apenas da coincidência da política com a liberdade como de sua própria compatibilidade. Inclina-mo-nos a crer que a liberdade começa onde a política termina, por termos visto a liberdade desaparecer sempre que as chamadas considerações políticas prevaleceram sobre todo o restante (ARENDT, 2011a, p. 195).

De acordo com a citação acima, podemos dizer que, se um modo de acabar com a política, é a supervalorização da esfera privada, outro modo é o seu oposto: a supervalorização da política, ou, em outras palavras, a extinção da esfera privada e a totalitarização da esfera pública. O que os regimes totalitários pretendiam era transformar tudo em Estado, mas não a partir da política, e sim, da administração. A consequência disso é a eliminação da individualidade, algo a que se prestaram os campos de concentração. Comentando sobre isto, Margareth Canovan diz o seguinte:

O verdadeiro significado dos campos é que o totalitarismo é uma tentativa de transformar os seres humanos em ‘amostras dos melhores seres humanos’, através da privação de sua individualidade e sua capacidade de agir espontaneamente (CANOVAN, 1992, p. 25)⁴.

⁴ A citação é uma tradução nossa do texto original em inglês. No decorrer desta dissertação, todas as traduções desta obra serão acompanhadas pelo texto original no rodapé, como se segue: “The true significance of the camps is that totalitarianism is an attempt to turn human beings into 'specimens of the human beast' by depriving them of their individuality and their capacity to act spontaneously” (CANOVAN, 1992, p. 25).

Segundo Arendt, o mais assustador de tudo isto “não é a negação da liberdade ou a afirmação que a liberdade não é boa nem necessária para o homem, e sim a concepção segundo a qual a liberdade dos homens precisa ser sacrificada para o desenvolvimento histórico” (ARENDR, 2009a, p. 51). Segundo as ideologias⁵ totalitárias, a liberdade não se concretizava, nem nos homens e nem no espaço de diálogo entre eles, e sim, no processo histórico.⁶

Depois de falar sobre o totalitarismo, no livro *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt inicia uma reflexão sobre o liberalismo⁷. Ela questiona o credo liberal que propõe a diminuição do espaço ocupado pela política, para aumentar o domínio da liberdade. Nesta concepção, a compatibilidade da política com a liberdade só é possível na medida em que proporciona uma liberdade da política (Cf. ARENDR, 2011a, p. 195). Evidentemente, os liberais não concordam com esta interpretação arendtiana do liberalismo. Habermas, por exemplo, entende que o Estado liberal proporciona a participação dos cidadãos no debate político⁸. De qualquer forma, buscando as origens do liberalismo, Arendt afirma que sua definição de liberdade política não é algo recente, mas remonta aos séculos XVII e XVIII, quando a maioria dos pensadores “identificavam liberdade política com segurança” (ARENDR, 2011a, p. 196). A segurança proporcionada pela política deveria contribuir para que a liberdade acontecesse fora do espaço político. Desde autores com concepções políticas

⁵ Amiel comenta a definição arendtiana de ideologia, apontando para a sua diferença em relação a Marx: “É importante aqui compreender a definição tão controversa da ideologia que dá Arendt, e que não tem qualquer relação com a definição marxista. A ideologia segundo Arendt é muito precisamente o que o seu nome indica: a lógica de uma ideia. O acento aqui deve ser colocado no termo ‘lógico’. O que é importante antes de tudo na ideologia é o movimento de dedução. *Movimento* porque se refere, mais uma vez, a um processo. Dedução, porque se trata de um movimento interno, sem confrontação com o exterior, com a factualidade, a experiência, o acontecimento” (AMIEL, 1996, p. 42).

⁶ “Do ponto de vista teórico, torna-se decisivo a liberdade não ser localizada nem no homem atuante e semovente nem no espaço que surge entre os homens, mas sim apresentada num processo que se realiza pelas costas do homem atuante e age, às escondidas, do outro lado do espaço visível dos assuntos públicos” (ARENDR, 2009, p. 51). Este modo de conceber a liberdade, próprio das ideologias totalitárias, não admite a participação dos cidadãos como sujeitos de opinião própria dentro do espaço público, mas transforma-os em massa, seguidores de uma opinião única e executores de um projeto de alcance universal, no qual há uma ideia de humanidade a ser realizada.

⁷ Atualmente, um dos grandes representantes do liberalismo político é Habermas, que afirma o seguinte: “O liberalismo político (defendido por mim na forma específica do republicanismo de Kant) entende-se como uma justificativa não religiosa e pós-metafísica dos fundamentos normativos do Estado constitucional democrático” (HABERMAS, 2007, p. 27).

⁸ Habermas tem uma opinião diferente de Arendt quanto à participação dos cidadãos no Estado liberal. Enquanto Arendt entende que no Estado liberal, a liberdade é buscada somente no âmbito privado, limitando a participação dos cidadãos na política, Habermas diz o seguinte: “O Estado de direito constituído democraticamente não garante apenas liberdades negativas para os membros da sociedade preocupados com o seu bem-estar social. Ao permitir as liberdades comunicativas, ele incentiva também a participação dos cidadãos no debate público sobre temas que dizem respeito a todos” (HABERMAS, 2007, p. 36).

bem diferentes, como Montesquieu⁹ e Hobbes, até a ascensão das Ciências Sociais e Políticas dos séculos XIX e XX, há sempre uma identificação entre liberdade política e segurança, ressaltando que nos séculos XIX e XX, aumenta ainda mais a distância entre liberdade e política. A diferença entre a concepção de segurança de Hobbes¹⁰ com a dos séculos XIX e XX é que Hobbes propunha uma segurança individual contra a “morte violenta”, enquanto que estes últimos defendiam “uma segurança que permitisse um desenvolvimento uniforme do processo vital da sociedade como um todo” (ARENDDT, 2011a, p. 196). Arendt conclui que a separação entre liberdade e política não é apenas o resultado de uma desconfiança atual, com base nas experiências negativas dos regimes totalitários, mas uma herança que vem desde a Antiguidade Grega, e perpassa a Idade Média e a Idade Moderna. Ela retoma este tema, mostrando que, tanto os cristãos primitivos, como os filósofos da antiguidade, se afastavam da política, em nome da liberdade (Cf. ARENDT, 2011a, p. 197). Os filósofos se afastavam porque consideravam que a vida ativa se orientava pela necessidade, e somente a vida contemplativa poderia proporcionar a liberdade. E os cristãos, se afastavam da política, por entenderem que os políticos se preocupavam com as coisas passageiras do mundo, no qual prevaleciam a luta pelo poder e a busca pela glória. Os cristãos entendiam que tudo isto era ilusório e, portanto, a liberdade deveria ser buscada fora do âmbito político.

Ao expor a reflexão arendtiana acerca da liberdade, ficou também evidenciado que a política, em sua origem grega, não tinha relação com a filosofia. A oposição de Arendt ao casamento entre política e filosofia está justamente nesta transformação que a filosofia provocou na política. O que queremos mostrar em seguida, é que esta transformação não se deu pelo simples encontro do filósofo com a *polis*, ou seja, não foi uma consequência necessária do encontro a submissão da política à filosofia. É pertinente fazer esta distinção porque, nos escritos de Arendt, não poucas vezes, sua rejeição à Filosofia Política, pode nos dar a impressão de que filosofia e política precisam, necessariamente, ser separadas. Porém, analisando sua obra de um modo mais amplo, não é isto que concluímos. Arendt rejeita um modo específico de encontro entre filosofia e política, mas não todo e qualquer encontro. É

⁹ Montesquieu concebe a política como um direito para a manutenção da sociedade. “Fora o direito das gentes, que diz respeito a todas as sociedades, existe um direito político para cada uma. Sem um governo, nenhuma sociedade poderia subsistir” (MONTESQUIEU, 1973, p. 35).

¹⁰ No *Leviatã* Hobbes afirma o seguinte: “As paixões que fazem os homens tender para a paz são o medo da morte, o desejo daquelas coisas que são necessárias para uma vida confortável, e a esperança de consegui-las através do trabalho. E a razão sugere adequadas normas de paz, em torno das quais os homens podem chegar a acordo” (HOBBS, 1983, p. 77).

por isto que, antes de falarmos sobre a tradição criticada por ela, queremos lançar um olhar sobre o que vem antes desta tradição. Estamos nos referindo à filosofia socrática.

Num ambiente de diálogo entre os cidadãos gregos, podemos localizar a filosofia socrática. Entretanto, na época de Sócrates já se percebe uma mudança naquele conceito original de política. Segundo Arendt, com o passar dos anos, os próprios gregos passaram a identificar a política somente com as questões práticas da vida, distanciando o pensamento da ação. Sócrates caminha no sentido inverso. Ele acredita que não existe esta separação, e por isto, propõe uma filosofia que reflita a partir do cotidiano das pessoas. O método socrático consiste em provocar as pessoas através do diálogo, no qual certas concepções de senso comum são questionadas. A intenção de Sócrates não era ensinar uma verdade já pronta, mas possibilitar que as pessoas tirassem de dentro de si uma verdade que só era possível através da exposição das opiniões. Neste sentido, Sócrates estava muito mais interessado na atividade do pensar do que em seu resultado. Arendt valoriza muito esta filosofia, pois vê nela uma harmonia entre pensamento e ação. A atividade política, em seu sentido original, encontra em Sócrates um grande referencial, por conceber o espaço público como o local onde as opiniões aparecem e são purificadas através do diálogo. A política não é apenas a realização de obras, mas o agir em comum dos cidadãos livres, não havendo distinção entre um grupo que pensa, e outro que age, ou um grupo que governa, e outro que é governado. Para Sócrates, todo ser humano era capaz de pensar filosoficamente, e isto deveria ser concretizado na *polis*. Portanto, para Sócrates, não deveria haver separação entre a filosofia e a política.

O que Sócrates não concordava, e Arendt o apoia, é uma separação entre o filósofo que sabe e os outros cidadãos, considerados ignorantes. Para Sócrates, o reconhecimento da própria ignorância era uma condição de possibilidade para a verdade, não só dos cidadãos em geral, mas também daqueles que se consideravam filósofos. “Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ajudando cada cidadão a parir suas próprias verdades” (ARENDR, 2010b, p. 57). Diante desta maiêutica socrática¹¹, inevitavelmente surgia a seguinte questão: como fundamentar o agir político se todos os conceitos são questionados? Para Sócrates, o único meio era a persuasão, o que será rejeitado por Platão. Arendt diz que Platão não seguiu o método socrático por concluir que ele foi insuficiente para convencer os cidadãos da *polis*. Sócrates não conseguiu convencer os seus acusadores, e por isto, foi condenado à morte.

¹¹ ‘Maiêutica’ é um termo de origem grega que significa “dar à luz”. A Maiêutica Socrática era o método pelo qual Sócrates, através do diálogo, levava o seu interlocutor a abandonar suas ideias e dar à luz ideias novas. Na obra *Teeteto*, de Platão, Sócrates explica a inspiração deste nome na profissão de sua mãe, que era parteira. (Cf. PLATÃO, 2001a, p. 45).

Arendt encontra em Jaspers, seu contemporâneo, uma grande semelhança com o método socrático. O que há de comum entre os dois é entender a política como espaço de comunicação.

Na concepção de Jaspers, a comunicação é a forma por excelência da participação filosófica, que é ao mesmo tempo um filosofar em comum, cuja finalidade não é gerar resultados, e sim 'iluminar a existência'. A semelhança entre esse método e a maiêutica socrática é evidente, com a ressalva de que Jaspers chama de 'apelo' o que Sócrates chamaria de método maiêutico (ARENDR, 2008, p. 211).

Evidentemente, esta é uma concepção de filosofia que não se baseia em sistemas fechados, com pretensões universalizantes, mas uma filosofia que valoriza o particular. É desta concepção filosófica que a teoria política de Hannah Arendt se aproxima.

1.1.2 A Superação das Opiniões

Depois de entendermos o que foi a política na Antiguidade Grega, antes de Sócrates, e posteriormente, com Sócrates, queremos nos deter na análise arendtiana sobre Platão e a tradição iniciada por ele. Platão foi discípulo de Sócrates e, tendo-o conhecido de perto, também escreveu sobre ele. Nestes escritos, mostra que o método de Sócrates ajudava as pessoas a se libertarem de concepções petrificadas na história e, consideradas pelo senso comum como verdadeiras. Questionando certos conceitos, ele proporcionava aos seus interlocutores a descoberta do mundo das opiniões, onde a verdade só tinha sentido, aparecendo através do diálogo. Embora sendo discípulo, Platão não concordou com o mestre Sócrates sobre o valor da opinião na *polis*. A persuasão proposta por Sócrates não foi capaz de livrá-lo da pena de morte, e não seria capaz de manter a ordem entre os cidadãos. Para Platão, as ideias perfeitas superam as opiniões.

E foi nessas circunstâncias que Platão concebeu a tirania da verdade, na qual não é aquilo que é temporalmente bom, ou de que os homens podem ser persuadidos, que deve governar a cidade, mas a verdade eterna, aquela de que os homens não podem ser persuadidos (ARENDR, 2010b, p. 53).

A partir de Platão, o enfoque não é tanto a distinção entre o público e o privado, sendo o primeiro o reino da liberdade, e o segundo, o da necessidade, mas a contraposição entre contemplação e ação. Sendo assim, somente a contemplação caracteriza a liberdade, enquanto que a atividade política também é considerada no âmbito da necessidade. É por isto que

Platão defendia que o filósofo era o único apto a governar, pois só ele era capaz de contemplar a verdade. Por isto, considerava a contemplação mais importante que a ação. A existência de verdades absolutas e eternas acima do mundo sensível provoca uma mudança de foco na busca pela imortalidade, o que faz Platão valorizar muito mais o filósofo do que o político. “Uma coisa é certa: é somente em Platão que a preocupação com o eterno e a vida do filósofo são vistos como inerentemente contraditórios e em conflito com a luta pela imortalidade, que é o modo de vida do cidadão, o *bios politikos*” (ARENDRT, 2010a, p. 24). A ação política, antes entendida como o único modo de imortalidade, passa a ser vista sob a ótica da necessidade, tornando-se algo precível. A partir desta concepção, a imortalidade só será atingida através da contemplação, e não da ação. Porém, Platão considera que a política é necessária para o bem da cidade, e por isto, alguém precisa se ocupar com esta atividade. Arendt constata que a ação, em seus primórdios gregos, caracterizava-se por dois aspectos: o ato de começar e o ato de realizar aquilo que foi começado, ou seja, dar continuidade ao novo começo. Mas, com Platão, a ação passa a ser entendida unicamente no sentido prático. Como bem enfatiza Wagner, em sua interpretação de Arendt, Platão fez isto com o intuito de eliminar a imprevisibilidade da ação.

Ao buscar ordenar o mundo comum com o objetivo de eliminar a imprevisibilidade da ação humana, Platão separou, teoricamente, *archein* – o ato de começar – de *prattein* – o ato de realizar – que para os gregos eram correlatos, como se viu. Atribuiu o início ao governante e a realização aos governados, de modo que a ‘ação’, em sua teoria, foi transformada em relação entre governante e governados (WAGNER, 2006, p. 45).

A percepção de Platão é que nem todos estavam aptos a acompanhar o raciocínio filosófico, por isto criou uma estratégia para facilitar a absorção de sua teoria: a utilização do mito. O seu famoso Mito da Caverna¹² tem como finalidade convencer as pessoas acerca da

¹² “- Depois disto – prossegui eu – imagina a nossa natureza, relativamente à educação ou à sua falta, de acordo com a seguinte experiência. Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância...” (PLATÃO, 2001b, p. 315) Assim inicia o *Mito da Caverna*, também conhecido como *Alegoria da Caverna* no qual Platão descreve, em forma de diálogo, como seria se existisse um grupo de pessoas aprisionados desde a infância em uma caverna. Ele supõe que eles receberiam uma iluminação vinda de uma fogueira localizada longe e atrás deles. Estes prisioneiros, acostuariam a ver sombras projetadas pela luz do fogo na parede da caverna e pensariam que estas sombras seriam a realidade. No caso de alguém ser libertado da caverna, num primeiro momento, seus olhos não suportariam a luz e ele teria dificuldade de acreditar naquilo que veria fora da caverna. Ele precisaria se habituar ao mundo superior, e depois de habituado, ele contemplaria o próprio Sol, compreendendo que este é que causa as estações e os anos e “que tudo dirige no mundo visível”. Ora, a percepção deste homem o levaria a concluir que antes, na caverna, ele vivia num mundo de ilusões. Porém, se ele voltasse para contar isto aos habitantes da caverna, eles não acreditariam e o matariam. E a alegoria conclui que o mundo visível pode ser comparado com a caverna, a luz da fogueira pode ser comparada com a força do Sol, e a subida para fora da caverna pode ser comparada com a ascensão da alma ao mundo inteligível. Na continuidade do diálogo, é ressaltada a importância de se contemplar a ideia do Bem,

superioridade dos filósofos. Este mito serve para mostrar que existem verdades absolutas, às quais os homens devem obedecer. Somente quem as contempla no mundo das ideias pode dizer aos habitantes da caverna o que deve ser feito. É o filósofo que está nesta condição e, portanto, é o único apto para governar. Com isto, Platão traz para o espaço público uma noção de autoridade que era própria da esfera privada, como, por exemplo, a relação pai e filho, ou senhor e escravo. O filho ou o escravo não poderiam contestar o senhor. Do mesmo modo, o governante filósofo deveria ser obedecido, sem questionamentos. Logo, na *polis*, a relação entre os cidadãos não deveria ser de igualdade de participação, mas de desigualdade, entre os que sabiam e os que não sabiam¹³, os que mandavam e os que obedeciam, os que governavam e os que eram governados. Outro mito platônico citado por Arendt é o mito do inferno, que, segundo ela, tinha a função de convencer as pessoas a fazer o bem. Mais que isto, era um modo de estimular a obediência na esfera política. A utilização do mito é um recurso que Platão encontrou para convencer as pessoas, sem a necessidade de usar a violência ou a persuasão¹⁴ (Cf. ARENDT, 2011a, 147).

Quando Arendt fala da tradição da Filosofia Política, um elemento bastante ressaltado por ela, não é apenas o encontro da filosofia com a política, mas também o encontro destas duas com a religião Cristã. A aliança entre Igreja e Estado marcou a história política do Ocidente, sobretudo ao longo da Idade Média. Dois fatores a se considerar são o histórico e o filosófico. O fator histórico é marcado pela decisão do imperador Constantino em consentir o Cristianismo. E o fator filosófico concentra-se basicamente na fundamentação teórica de Agostinho para esta aliança.

Vale lembrar que o Cristianismo, em seus primórdios, não contava com o apoio do Império Romano. Pelo contrário, muitos cristãos eram perseguidos e até mortos. Tal ambiente de turbulências levava os cristãos a tomar distância em relação à política. A conclusão a que

compreendendo que esta é a causa do justo e do belo, e “senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para ser sensato na vida particular e pública” (PLATÃO, 2001b, p. 319).

¹³ A seguinte citação nos ajuda a entender a distinção entre os que sabem e os que não sabem: “- É nossa função, portanto, forçar os habitantes mais bem dotados a voltar-se para a ciência que anteriormente dissemos ser a maior, a ver o bem e a empreender aquela ascensão e, uma vez que a tenham realizado e contemplado suficientemente o bem, não lhes autorizar o que agora é autorizado.

- O quê?

- Permanecer lá e não querer descer novamente para junto daqueles prisioneiros nem partilhar dos trabalhos e honrarias que entre eles existem, quer sejam modestos, quer elevados” (PLATÃO, 2001b, p. 322-323).

¹⁴ No livro *Entre o Passado e o Futuro*, Arendt afirma o seguinte: “Em *A República*, o problema é resolvido através do mito final das recompensas e punições na vida futura, um mito no qual o próprio Platão obviamente nem acreditava nem pretendia que os filósofos acreditassem. Aquilo que a alegoria da caverna é, no meio de *A República*, para os eleitos ou para o filósofo, é no final o mito do inferno, para a maioria que não está à altura da verdade filosófica” (ARENDT, 2011a, 147).

se chegava é que o lugar da liberdade não era a política, mas a própria interioridade humana. Além disso, segundo Arendt, os primeiros cristãos afastavam-se das questões políticas porque entendiam que os ensinamentos de Jesus de Nazaré eram apolíticos. Diferente do mundo da política, no qual as ações devem aparecer, Jesus propunha que as pessoas fizessem o bem no anonimato. A divulgação de uma boa ação traria para o seu executor uma recompensa imediata, que desqualificava a bondade da ação, por estar em jogo um segundo interesse. Na interpretação de Arendt, portanto, faltava no Cristianismo alguns elementos que caracterizavam a política. Um deles é a necessidade da divulgação dos feitos. Outro é o agir em conjunto, a partir da troca de opiniões. O Cristianismo não propunha uma troca de opiniões, mas uma verdade eterna e imutável.

Historicamente, o que se sabe é que Constantino foi um imperador romano que, de 312 a 323 governou somente a parte ocidental do império, e de 323 a 337 foi imperador, tanto do Ocidente como do Oriente. Sua conversão ao Cristianismo teria se iniciado em 312. Em virtude disso, seu governo é marcado pelo fim da perseguição aos cristãos. No entanto, um dado que é bom ressaltar, é que não foi ele que determinou o Cristianismo como religião oficial do império, e sim, Teodósio, em 380 (Cf. PIERINI, 1998, p. 127-131). Para a nossa reflexão, o que interessa é a incorporação de uma tradição espiritual e de autoridade na esfera política que, segundo Arendt, é derivativa, do mesmo modo como Platão fez derivar ideias políticas do âmbito filosófico (Cf. ARENDT, 2011a, p. 166-167).

Assim, após Constantino, o Grande, ter recorrido à Igreja para assegurar ao império decadente a proteção do 'Deus mais poderoso', a Igreja conseguiu por fim superar as tendências antipolíticas e anti-institucionais do credo cristão que tantos problemas haviam causado nos primeiros séculos e que eram tão manifestos no Novo Testamento e nos escritos cristãos iniciais, e aparentemente tão intransponíveis (ARENDT, 2011a, p. 168).

O fato histórico cria uma necessidade no campo teórico: como conciliar a política com a mensagem cristã? Para Arendt, isto foi realizado por Agostinho, considerado por ela como o maior filósofo cristão. Se, anteriormente, mencionamos o conceito de liberdade interior, desenvolvido por Agostinho, como justificção do afastamento dos cristãos em relação à política, agora falamos da leitura que Arendt faz da sua fundamentação filosófica acerca da aliança entre Igreja e Estado. Em sua obra *A Cidade de Deus*, Agostinho consegue transferir para a vida pós-morte conceitos extraídos da experiência política de Roma, e ao mesmo tempo, fundamenta a autoridade temporal através da autoridade transcendente, graças à utilização que faz da filosofia platônica.

Arendt explora bastante a experiência política romana, para entender o elemento de autoridade na tradição da Filosofia Política. Se com Platão, a autoridade se fundamentava na superioridade do governante em relação aos governados, na experiência romana, ela se baseava na fundação.

Foi nesse contexto que a palavra e o conceito de autoridade apareceram originalmente. A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação. Aqueles que eram dotados de autoridade eram os anciãos, o Senado ou os *patres*, os quais a obtinham por descendência e transmissão (tradição) daqueles que haviam lançado as fundações de todas as coisas futuras, os passados chamados pelos romanos de *maiores* (ARENDR, 2011a, p. 163-164).

A fundação de Roma dava impulso para todas as outras ações políticas. Para ter respaldo, os novos feitos políticos deveriam colaborar para a ampliação da fundação, ou seja, a ampliação do império. Os romanos entendiam a religião de um modo muito parecido com a autoridade. “Em contraste com a Grécia, onde a piedade dependia da presença imediatamente revelada dos deuses, aqui a religião significava, literalmente, *re-ligare*: ser ligado ao passado” (ARENDR, 2011a, p. 163). Portanto, podemos dizer que o próprio ato de fundação tinha um caráter religioso, de modo que, os deuses recebiam um lar na cidade, que era fundada para permanecer eternamente, diferente dos gregos, que possuíam deuses que os defendiam, mas moravam distante deles (Cf. ARENDR, 2011a, p. 163). A aliança da Igreja Católica com o Império Romano levou para dentro dela esta mesma compreensão de autoridade ligada à fundação histórica. Assim como Roma, a autoridade da Igreja se baseia num fato histórico: o nascimento, morte e ressurreição de Jesus. Os Apóstolos, como testemunhas deste evento, são considerados fundadores da Igreja, “dos quais esta deveria derivar sua própria autoridade na medida em que legasse seu testemunho através da tradição de geração em geração” (ARENDR, 2011a, p. 168). É com base nestas considerações acerca da aliança entre Igreja e Império que Arendt constata a formação de uma tríade formada por tradição, religião e autoridade.

A tríade foi tão fortemente solidificada que, o fim de um dos elementos, destruiria também os outros dois. Neste sentido, Arendt critica Lutero e Hobbes. O primeiro, porque considerava possível acabar com a autoridade temporal da Igreja, e ao mesmo tempo, preservar a tradição e a religião, e o segundo, juntamente com teóricos do século XVII, porque queriam preservar a tradição ocidental, sem autoridade e sem religião (Cf. ARENDR, 2011a, p. 171). Se não é possível manter a autoridade sem recorrer à religião e à tradição, como pensar numa autoridade política no mundo secularizado? Com base nesta questão de

Arendt, a conclusão que podemos tirar é que a política, no mundo secularizado, não tem autoridade, ou sua autoridade é, pelo menos, alvo de controvérsias. O que percebemos é que a insistência de Arendt sobre a unidade entre os três elementos da tríade está fundamentada num aspecto que diferencia a filosofia platônica da socrática: a autoevidência da verdade. Isto significa dizer que a verdade não precisa ser demonstrada. Ela precisa apenas ser aceita. A aceitação incondicional da verdade é algo que pertence ao âmbito religioso. Mas, também no âmbito político, é muito cômodo quando os súditos aceitam como verdade as ordens do seu rei. Isto explica porque os interesses políticos se beneficiam da sanção religiosa¹⁵.

Com base na tese arendtiana da tríade, poderíamos concluir que a secularização acabou imediatamente com a tradição e a autoridade, mas o que constatamos é que isto não aconteceu de modo tão rápido e tão definido. Talvez seja bem mais fácil identificar a secularização do que o fim da tradição e da autoridade. É bom lembrar que a tradição da Filosofia Política começou antes do Cristianismo, e faz sentido que ela perdure ainda por algum tempo após a secularização. Elementos da tradição permaneceram durante um período após a secularização, mesmo que alguns filósofos não se deram conta disso. Pensadores como Hegel, Marx, Kierkegaard e Nietzsche, embora tenham se rebelado contra a tradição, ainda continuaram utilizando suas categorias. Portanto, consideramos que, para entender a teoria política de Hannah Arendt, além de sua crítica à tradição, é preciso levar em conta também a sua crítica ao fim da tradição e da autoridade.

1.2 A MODERNIDADE E O FIM DA TRADIÇÃO

Uma das características da modernidade apontadas por Arendt é o esforço de muitos pensadores em romper definitivamente com a tradição. Porém, segundo ela, eles não conseguiram um rompimento satisfatório. As categorias conceituais das quais Marx, Kierkegaard e Nietzsche não conseguem se libertar estão ligadas à hierarquização entre contemplação e ação, teoria e práxis, essência e existência. Hegel foi o precursor deste rompimento com o modelo platônico, ao substituir a transcendência pela imanência, procurando entender a ideia de um absoluto presente no próprio mundo.

¹⁵ Exemplo claro disso é a utilização prática do medo do inferno. Apesar de aparentar ser um tema religioso, segundo Arendt, seu potencial era político (Cf. ARENDT, 2011a, p. 173-175). Por isto, quando acontece a separação entre Igreja e Estado, já na Idade Moderna, o medo do inferno é o único elemento político da religião tradicional, que é eliminado da vida pública (Cf. ARENDT, 2011a, p. 177).

De fato, Hegel foi o primeiro que se afastou de todos os sistemas de autoridade, pois, ao vislumbrar o desdobrar completo da História Mundial numa unidade dialética, minou a autoridade de todas as tradições, sustentando a sua posição apenas no fio da própria continuidade histórica (LAFER, 2003, p. 53).

Com base na filosofia hegeliana, a autoridade política não se fundamenta num absoluto transcendente, mas na manifestação do Espírito Universal, entendido como vontade presente no mundo. Deste modo, Hegel explica que as verdades contingentes dos homens conduzem a um fim que possui um significado geral, o qual só será entendido posteriormente pelo eu pensante. “A realização de princípios e pensamentos da *vita contemplativa* no campo secular dos acontecimentos humanos da *vita activa* – por exemplo, a Revolução Francesa – está no centro do sistema hegeliano” (LAFER, 2003, p. 90). Através da unidade dialética acontece uma identificação entre o particular e o geral, de modo que a história passa a ser entendida como a concretização de um Espírito Universal. Arendt rejeita esta proposta hegeliana porque entende os homens como indivíduos únicos, com capacidade para ações originais, enquanto Hegel pretende explicar os indivíduos dentro de uma totalidade. Diante da filosofia de Hegel surge o existencialismo moderno, do qual Kierkegaard foi um grande expoente. Se Hegel identifica o pensamento e o ser, o existencialismo vai utilizar o termo “existir” “em oposição ao que é apenas pensado, apenas contemplado; usado como o concreto em oposição ao meramente abstrato, o indivíduo em oposição ao meramente universal” (ARENDR, 2008, p. 198-199). Para Kierkegaard, “a tarefa do homem é ‘tornar subjetivo’ um ser conscientemente existente, sempre ciente das consequências paradoxais de sua vida no mundo” (ARENDR, 2008, p. 202). Quanto a Marx, ele se contrapõe a Hegel ao colocar a ação como determinante do pensamento, mas ele segue a mesma dialética hegeliana.

Na filosofia de Marx, que não virou Hegel de cabeça para baixo tanto assim, mas inverteu a tradicional hierarquia entre pensamento e ação, contemplação e trabalho, e Filosofia e Política, o início feito por Platão e Aristóteles demonstra sua vitalidade, ao conduzir Marx a afirmações flagrantemente contraditórias, principalmente na parte de seus ensinamentos usualmente chamada utópica. As mais importantes são suas predições de que, sob as condições de uma ‘humanidade socializada’, o ‘Estado desaparecerá’, e de que a produtividade do trabalho tornar-se-á tão grande que o trabalho, de alguma forma, abolirá a si mesmo, garantindo assim uma quantidade quase ilimitada de tempo de lazer a cada membro da sociedade. Essas afirmações, além de serem predições, evidentemente contém o ideal de Marx da melhor forma de sociedade. Como tal, não são utópicas, reproduzindo antes as condições políticas e sociais da mesma cidade-estado ateniense que foi o modelo da experiência para Platão e Aristóteles e, portanto, o fundamento sobre o qual se alicerça nossa tradição (ARENDR, 2011a, p. 45).

Há dois conceitos presentes na sociedade ideal de Marx que nos fazem retomar o sentido original da política na Antiguidade e sua posterior transformação. São os conceitos de liberação do trabalho e liberação da política. Se na *polis* pré-socrática, a política, entendida como a mais nobre atividade, dependia da liberação do cidadão em relação ao trabalho e à fabricação, a partir de Platão ela torna-se meio para outra atividade mais nobre, que é a filosofia. Acontece a transformação da política, de fim em si mesma, para meio. Arendt percebe que Marx continua preso a esta concepção de política como meio, e por isto fala em liberação da política, propondo uma sociedade que seja apolítica (Cf. ARENDT, 2011a, p. 47).

Quanto a Nietzsche, a crítica de Arendt é em relação à vida como fundamento da ética.

Nietzsche se considerava moralista, e sem dúvida ele o era; mas estabelecer a vida como o bem mais elevado é realmente, no que diz respeito à ética, uma pressuposição cuja verdade pode ser questionada, porque toda ética, cristã ou não cristã, pressupõe que a vida *não* é o bem mais elevado para os homens mortais, e que na vida há sempre algo mais em jogo do que a manutenção e a procriação de organismos vivos individuais (ARENDT, 2004, p. 114).

Arendt não concorda que a vida seja tomada como princípio moral, pois ela vê aí um elemento contraditório. A defesa da vida, a partir de uma concepção unicamente biológica não propicia a valorização da pluralidade como condição para a política. Na luta por defender a sua própria vida, um ser humano pode agir de modo egoísta, colocando em risco a vida do outro e do próprio mundo. Evidentemente, nesta sua análise, Arendt percebe que o princípio da vida continua reforçando a elevação do *animal laborans*¹⁶ ao grau mais elevado, de modo que a política é entendida apenas como modo de satisfazer as necessidades vitais. Ela diz: “Por isso, o único princípio moral novo, proclamado nos tempos modernos, revela ser não a asserção de ‘novos valores’, mas a negação da moralidade como tal, embora Nietzsche, é claro, não soubesse disso” (ARENDT, 2004, p. 115).

Sobre Kierkegaard, Arendt diz que ele levou para a religião a dúvida e a desconfiança. E fez isto, tentando salvar a fé. “A tentativa de Kierkegaard de salvar a fé do assalto da modernidade tornou moderna até mesmo a religião, isto é, sujeitou-a a dúvida e desconfiança” (ARENDT, 2011a, p. 59). A modernização da religião implica no mesmo sentido de funcionalidade aplicado aos diversos âmbitos do saber. É preciso retomar a relação entre ação e contemplação para entender isto. Se Platão estabeleceu uma hierarquia na qual a

¹⁶ Arendt utiliza o termo *animal laborans* para se referir ao ser humano que realiza a sua vida ativa focado unicamente no trabalho que provê a manutenção do processo vital da vida.

contemplação era mais importante que a ação, a modernidade propõe o contrário. Sob a influência das Ciências Naturais, o trabalho passa a ocupar o topo de tudo. Um conhecimento só será aceito com base em sua funcionalidade. Aplicando-se a dúvida e a desconfiança também à religião, o salto para a fé pode parecer mais uma necessidade de segurança do que propriamente a busca pela contemplação da verdade. Neste sentido, a respeito de Kierkegaard, Arendt diz o seguinte:

Kierkegaard, na descrição da atividade interior, passou para a psicologia, e Marx, na descrição da atividade exterior, para a ciência política, mas com a diferença de que Marx de fato voltou atrás e aceitou a segurança da filosofia hegeliana, que ele não transformou tanto quanto imaginava ao ‘colocá-la de novo sobre os pés’ (ARENDR, 2008, p. 204).

Quando ela fala em psicologia e ciência política, está chamando atenção para um aspecto característico da modernidade que é a utilização do método das Ciências Naturais, na qual a descoberta de leis naturais permite compreender a sequência causal dos fenômenos. A aplicação destas leis ao âmbito do comportamento humano serve para negar a sua liberdade. Os acontecimentos políticos, como por exemplo, a Revolução Francesa, seja do ponto de vista de Hegel, como do ponto de vista de Marx, passa a ser explicada dentro de um processo dialético, no qual teria que acontecer necessariamente. Isto significa a perda do particular em detrimento ao universal, o que coloca em xeque a importância da participação livre do cidadão dentro de uma comunidade política.

O pano de fundo da crítica arendtiana é que as teorias elaboradas pelos críticos da tradição não propiciaram uma maior participação dos cidadãos na esfera política. Semelhante aos primórdios do Cristianismo ou ao período medieval, a relação dos cidadãos com a política continua sendo de distanciamento, e ela continua sendo considerada como meio para um bem mais elevado, no caso, a solução dos problemas sociais, a preocupação com o *animal laborans*. Esta leitura arendtiana da política no mundo moderno vale, tanto para os regimes totalitários do nazismo e do bolchevismo, como para o sistema capitalista. Seguindo as palavras de Canovan, "como os totalitários que se subordinaram à necessidade do destino racial ou luta de classes, os capitalistas e trabalhadores igualmente tornaram-se servos de um processo que era inumano, o processo biológico de produção e consumo" (CANOVAN, 1992, p. 83)¹⁷. Neste sentido, acontece uma supervalorização da ação identificada com o trabalho, e

¹⁷ Texto original: "like the totalitarians who subordinated themselves to the necessity of racial destiny or class struggle, capitalists and labourers alike became servants of a process that was inhuman, the biological process of production and consumption" (CANOVAN, 1992, p. 83).

a consequente desvalorização da contemplação, já que é somente na ação que é possível aplicar a lógica das leis naturais. Poderíamos então questionar: Se a ação é o que caracteriza a política, por que o rompimento com uma tradição, focada na contemplação, não foi suficiente, por si só, para recuperar o sentido da política? Numa interpretação do pensamento arendtiano, Serena Parekh afirma o seguinte:

Depois do eclipse da transcendência, as pessoas não estavam lançadas de volta para dentro do mundo como frequentemente se acredita, mas bastante circunscritas dentro delas mesmas. O que define a modernidade não é a alienação do eu, mas a alienação do mundo entendido como um espaço comum no qual as pessoas aparecem durante o curso de suas vidas (PAREKH, 2008, p. 3)¹⁸.

A alienação do mundo é uma falta de consideração das pessoas perante a própria realidade. Disso resulta a falta de comprometimento com a transformação desta realidade, até mesmo porque se pensa que tudo está subordinado a uma ordem universal, da qual somente poucos têm acesso. O que fazer para recuperar o sentido do mundo como espaço comum do aparecimento, ou seja, como espaço público da troca de opiniões entre as pessoas? A perda do sentido original da política provocou o esquecimento de aspectos autenticamente políticos ocorridos ao longo da história. Com base nestas constatações de Arendt, convém apresentar uma citação que parece justificar a tradição:

Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição – que selecione e nomeie, que transmita e preserve, que indique onde se encontram os tesouros e qual o seu valor – parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem (ARENDR, 2011a, p. 31).

Quando Arendt analisa o encontro da filosofia com a política segundo o modelo platônico, sua crítica é endereçada a uma metafísica que queria oferecer padrões de verdade com alcance universal, pois este modelo não levava em conta as particularidades e o valor da opinião. Porém, ela também constata que o rompimento com esta tradição na modernidade contribuiu para o relativismo dentro da ética e da política, e também possibilitou o surgimento de regimes totalitários. Por que isto aconteceu? Porque, não foi somente a tradição da

¹⁸ Utilizamos uma tradução nossa do texto em inglês de Parekh. Em seguida, apresentamos o texto utilizado: “After the eclipse of transcendence, people were not thrown back into the world as it is often believed, but rather withdrew into themselves. What defines modernity is not alienation from the self, but alienation from the world understood as a common space in which people appear during the course of their lives” (PAREKH, 2008, p.3).

Filosofia Política que se perdeu, mas também a transmissão da memória de fatos importantes e iluminadores para a vida política. Exemplo disso, Arendt encontra na análise das duas grandes revoluções da era moderna, o que nos permite perceber também a relação entre o fim da tradição e o fracasso da autoridade.

1.3 A SECULARIZAÇÃO E O PROBLEMA DO ABSOLUTO

Como já vimos, a partir da tradição, a política sempre fez uso da autoridade para assegurar certa harmonia entre os cidadãos. Tratava-se de determinar quem teria o direito à última palavra nas questões políticas. Levando em conta que a reflexão arendtiana sobre a secularização passa pela sua análise sobre a Idade Moderna e as duas revoluções que a marcaram, queremos elucidar as seguintes questões: como as revoluções dos séculos XVII e XVIII, sobretudo a Revolução Francesa e a Revolução Americana, se comportaram diante da questão da autoridade? Como interpretar a ação política a partir delas? Seria possível uma política sem autoridade?

Segundo Arendt, uma das principais consequências da secularização foi o absolutismo europeu, concretizado na figura de “um soberano absoluto cuja vontade é a fonte do poder e da lei”¹⁹ (ARENDR, 2011b, p. 209). Contra isto lutavam os revolucionários, que esbarravam na dificuldade de encontrar um novo absoluto que substituísse a vontade do soberano. A função de um absoluto

dentro da esfera política sempre foi a mesma: ele era necessário para quebrar dois círculos viciosos, um visivelmente intrínseco à criação humana de leis, o outro inerente à *petitio principii* que acompanha todo início novo, ou seja, em termos políticos, inerente à própria tarefa da fundação (ARENDR, 2011b, p. 212).

Diante desta dificuldade, Arendt mostra a diferença de desfecho entre a Revolução Francesa e a Revolução Americana. Os franceses erraram, ao acreditar que o poder e a lei provinham da mesma fonte, enquanto que os americanos acertaram, ao considerar que provinham de fontes diferentes.

¹⁹ O grande expoente para a fundamentação da soberania é Hobbes, para o qual o poder soberano representa a síntese de todas as vontades. No *Leviatã*, ele afirma: “A única maneira de instituir um tal poder comum, capaz de defendê-los das invasões dos estrangeiros e das injúrias uns dos outros, garantindo-lhes assim uma segurança suficiente para que mediante seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viver satisfeitos, é conferir toda a sua força e poder a um homem, ou a uma assembleia de homens, que possa reduzir suas diversas vontades, por pluralidade de votos, a uma só vontade” (HOBBS, 1983, p. 105).

Os revolucionários americanos aceitavam o povo como fonte do poder, mas a fonte da lei deveria ser uma Constituição. Ora, a Constituição, por si só não resolve este problema, até porque, isto não é uma exclusividade dos americanos. Arendt fala das diversas constituições elaboradas pelos franceses. Segundo ela, foram catorze, entre os anos 1789 e 1875 (Cf. ARENDT, 2011b, p. 194), o que acabou desgastando o sentido da palavra ‘constituição’ na França. Outra questão que podemos formular é a seguinte: se a fonte das leis é a Constituição, e não o povo, quem é a fonte da Constituição?²⁰ De que modo ela é elaborada? Segundo Arendt, a Constituição pode ser elaborada pelo povo ou pelo governo. Se ela for elaborada pelo governo, sem a participação do povo, ela não dura muito, devido ao seu caráter autoritário. Por outro lado, se o povo elabora uma Constituição, ele não está sendo fonte das leis? Quando fala dos americanos, Arendt ressalta justamente este dado, que é a elaboração da Constituição a partir das experiências de base das organizações políticas que foram se formando nos diversos estados, ou seja, não eram documentos impostos de cima para baixo, do governo para o povo, mas contava com a participação popular, tanto na formulação dos artigos, como em sua revisão (Cf. ARENDT, 2011b, p. 193). Este jeito de fazer a Constituição não nos permitiria concluir que, nos Estados Unidos, a fonte das leis também é o povo?

De fato, a Constituição americana foi elaborada a partir dos anseios populares. Porém, no ato da elaboração da Constituição, os seus fundadores concluíram que o povo não poderia modificá-la a todo instante, a seu bel prazer. Aqui é bom mencionar as duas funções da Constituição: a de constituir um corpo político, e a de ser fonte das leis. Uma vez fundado o corpo político, ele não precisa ser fundado novamente. Com esta compreensão, os americanos elaboraram sua Constituição e não precisaram fazer outras Constituições a cada tempo, mas apenas as adaptações necessárias (Cf. ARENDT, 2011b, p. 207). Por outro lado, o grande diferencial da Constituição americana, comparada às dos franceses, é que na sua elaboração, a preocupação maior não era assegurar os direitos civis dos cidadãos, mas estabelecer o novo poder e os mecanismos para limitá-lo.

²⁰ Carl Schmitt reflete sobre os limites da Constituição, propondo a sua definição de soberania. “Soberano é quem decide sobre o estado de exceção” (SCHMITT, 2006, p. 7). Sua afirmação parte do argumento de que existem momentos em que a Constituição de um Estado não é suficiente para dar respostas a certas situações inesperadas, que escapam daquilo que é o ordinário. Para estes momentos é preciso ter uma solução, alguém precisa decidir, e este é o soberano. “Ele decide tanto sobre a ocorrência do estado de necessidade extremo, bem como o que se deve fazer para saná-lo. O soberano se coloca fora da ordem jurídica normalmente vigente, porém a ela pertence, pois ele é competente para a decisão sobre se a Constituição pode ser suspensa *in Toto*” (SCHMITT, 2006, p. 8). Não é difícil perceber que esta concepção de estado de exceção pode levar a uma justificação dos regimes absolutistas, mesmo que não fosse esta a intenção de Schmitt, e neste sentido, compreendemos a rejeição de Arendt à noção de soberania.

No livro *Sobre a Violência*, Arendt fala sobre a compreensão de poder que geralmente se tem. “Se nos voltamos para as discussões do fenômeno do poder, rapidamente percebemos existir um consenso entre os teóricos da política, da esquerda à direita, no sentido de que a violência é tão-somente a mais flagrante manifestação do poder” (ARENDR, 2010e, p. 51). Esta identificação entre violência e poder é um equívoco. Procede de uma noção que tem suas raízes no surgimento do Estado-nação europeu soberano, e coincide também com a concepção de domínio da Antiguidade Grega (Cf. ARENDR, 2010e, p. 54-55). Arendt lamenta o fato da atual ciência política não distinguir termos como ‘poder’, ‘vigor’, ‘força’, ‘autoridade’, e ‘violência’. Tudo é entendido como se fosse sinônimo de dominação (Cf. ARENDR, 2010e, p. 60). Por ora, nos interessa os conceitos de ‘poder’ e ‘autoridade’, os quais citamos abaixo²¹.

O *poder* corresponde à habilidade humana não apenas para agir, mas também para agir em concerto. O poder nunca é propriedade de um indivíduo; pertence a um grupo e permanece em existência apenas enquanto o grupo se conserva unido (ARENDR, 2010e, p. 60).

A *autoridade*, relacionada com o mais enganoso desses fenômenos e, portanto, um termo do qual se abusa com frequência, pode ser investida em pessoas – há algo como a autoridade pessoal, por exemplo, na relação entre a criança e seus pais, entre aluno e professor -, ou pode ser investida em cargos como, por exemplo, no Senado romano (*auctoritas in Senatu*); ou ainda em postos hierárquicos da Igreja (um padre pode conceder a absolvição mesmo bêbado).²² Sua insígnia é o reconhecimento inquestionável daqueles a quem se pede que obedeçam; nem a coerção nem a persuasão são necessárias (ARENDR, 2010e, p. 62).

²¹ As outras definições que Arendt apresenta no livro *Sobre a Violência*, citamos aqui: “O *vigor*, de modo inequívoco, designa algo no singular, uma entidade individual; é a propriedade inerente a um objeto ou pessoa e pertence ao seu caráter, podendo provar-se a si mesmo na relação com outras coisas ou pessoas, mas sendo essencialmente diferente delas. [...]”

A *força*, que frequentemente empregamos no discurso cotidiano como um sinônimo da violência, especialmente se esta serve como um meio de coerção, deveria ser reservada, na linguagem terminológica, às ‘forças da natureza’ ou à ‘força das circunstâncias’ (*la force des choses*), isto é, deveria indicar a energia liberada por movimentos físicos ou sociais” (ARENDR, 2010e, p. 61).

“Finalmente, a *violência*, como eu disse, distingue-se por seu caráter instrumental. Fenomenologicamente, ela está próxima do vigor, posto que os implementos da violência, como todas as outras ferramentas, são planejados e usados com o propósito de multiplicar o vigor natural até que, em seu último estágio de desenvolvimento, possam substituí-lo” (ARENDR, 2010e, p. 63).

²² Arendt tem razão em parte. De fato, se o padre tem a faculdade para ouvir confissões, e por uma eventualidade, alguém o procura para receber este sacramento, e ele o absolve mesmo estando alcoolizado, o sacramento não perde o seu valor. Porém, é preciso distinguir entre o Sacramento da Ordem e a faculdade de ouvir confissões. Nem todos os padres têm autorização para ouvir confissões. É o Ordinário local, ou seja, o Bispo Diocesano, que tem a competência “para dar a quaisquer presbíteros a faculdade para ouvirem confissões de todos os fiéis” (Código de Direito Canônico, 1983, cân. 969, § 1). Por outro lado, o mesmo Ordinário, pode também revogar esta faculdade. “Revogada a faculdade de ouvir confissões pelo Ordinário local que a concedeu, [...] o presbítero perde esta faculdade em toda a parte” (Código de Direito Canônico, 1983, cân. 974, § 2). Um dos motivos que pode levar o Ordinário a revogar a faculdade de ouvir confissões é o alcoolismo do presbítero. Porém, “qualquer sacerdote, mesmo que não tenha a faculdade de ouvir confissões, absolve válida e licitamente de qualquer censura e de qualquer pecado qualquer penitente em perigo de morte” (Código de Direito Canônico, 1983, cân. 976).

Fazendo uma relação com a análise arendtiana da política, em suas origens gregas, o poder surge a partir do diálogo entre iguais, enquanto a autoridade serve para justificar a relação entre desiguais. Filósofos como Platão e Aristóteles introduziram a autoridade na vida da *polis*, até com boas razões políticas, porém como solução improvisada para distinguir entre governantes e governados (Cf. ARENDT, 2011a, p. 159). Evidentemente, nossa tradição nos fez acostumar com esta distinção, de modo que é difícil imaginar uma organização política sem ela. Podemos até ter a impressão de que Arendt é contra a existência do governo na política, mas não é isto que ela afirma. O governante, em seu entendimento, não é aquele que define o que precisa ser feito, como se soubesse mais do que os outros, mas sim, o que exerce o poder que lhe foi conferido pela comunidade política, que decide livremente. Quando o governante é considerado superior aos governados, sua função assemelha-se a de um educador.

[...] a substituição do governo pela educação teve consequências do maior alcance. Com base nela, governantes têm passado por educadores e educadores têm sido acusados de governar. No âmbito político tratamos unicamente com adultos que ultrapassaram a idade da educação propriamente dita, e a política, ou o direito de participar da condução dos negócios públicos, começa precisamente onde termina a educação (ARENDT, 2011a, p. 160).

Retomando o livro *Sobre a Revolução*, percebemos o cuidado de Arendt em distinguir entre autoridade e poder. No fundo, ela está analisando as revoluções a partir da ótica da liberdade. Se uma revolução visa instaurar o reino da liberdade, ela precisa garantir, ao mesmo tempo, a estabilidade do corpo político e a possibilidade do novo. Parece que este equilíbrio foi difícil de ser atingido porque os revolucionários, diante de um mundo secularizado, ainda se moviam por uma concepção de autoridade herdada da tradição. Ou seja, junto com a necessidade de se instaurar um novo poder, também se buscava uma nova autoridade, que acabava caindo no problema do absoluto. De que modo fundamentar a autoridade dentro do Estado sem a sanção religiosa, própria de uma longa tradição platônico-cristã? Como garantir estabilidade à nova fundação, e ao mesmo tempo, permitir que a liberdade política dos cidadãos seja efetivada? O que fazer para que uma nova ordem política não seja diluída por constantes revoluções?

Segundo Arendt, do ponto de vista da liberdade, a Revolução Americana teve mais sucesso que a Revolução Francesa. Para assegurar estabilidade e liberdade dentro do corpo político, os americanos elaboraram uma Constituição, porém como isto não era suficiente, eles instituíram o Supremo Tribunal. Poderíamos, então, questionar se o Supremo Tribunal

não seria a nova autoridade política. Diante deste questionamento, consideramos elucidativa a interpretação de Amiel, que diz:

Ora, é realmente através do Supremo Tribunal, graças aos aditamentos, que (mesmo se neste caso a autoridade não é política, como em Roma, mas legal) os americanos preservam o sentido da *autoritas* como preservação e aumento, quer dizer, conseguem ligar permanência e mudança (AMIEL, 2001, p. 79).

Concordando com Amiel, entendemos que, para Arendt, a autoridade não se dá na política, mas fora dela, mesmo que seja uma decisão política a criação de uma instituição que a limite. A preocupação de Arendt é assegurar que a política não necessita da noção de soberania, entendida como um poder ilimitado. Em seu entendimento, os americanos conseguiram isto. Para eles, o poder não era soberano por dois motivos: primeiro porque estava limitado pelas leis, e segundo, porque não se baseava numa vontade única de todo o povo. De acordo com Arendt, “o povo das colônias, antes do conflito com a Inglaterra, estava organizado em corpos com gestão própria” (ARENDR, 2011b, p. 216). Disso resultaram os Estados, com suas próprias Constituições. A partir das Constituições Estaduais é que foi elaborada a Constituição Federal. Nas bases, eram eleitos os delegados para elaborar as constituições. Arendt chama a atenção para o fato de que o poder federal não abolia os poderes estaduais. “O sistema federal não só era a única alternativa ao princípio do Estado nacional: era também a única maneira de não cair no círculo vicioso do *pouvoir constituant* e do *pouvoir constitué*” (ARENDR, 2011b, p. 217). Segundo Kalivas, Arendt enfrenta uma questão complicada, que é a ereção de uma nova Constituição.

Arendt procurou explorar e resolver um dos mais difíceis problemas da ação constitucional. Um processo republicano de ação constitucional pressupõe que os cidadãos tem a autoridade legítima para erigir uma nova constituição. Mas porque eles operam fora da legalidade instituída, eles carecem desta autoridade, a qual pode ser dada para eles somente retroativamente por uma nova constituição que os reconhece como a legítima autoridade suprema da república secular. Neste caso, entretanto, a fundação de uma nova constituição é arbitrária pela não autorização dada para os revolucionários erigir uma nova lei superior (KALIVAS, 2008, p. 198)²³.

²³ Utilizamos uma tradução nossa do texto em inglês de Kalivas. Esta e outras citações da mesma obra serão acompanhados do texto original no rodapé, como se segue: “Arendt sought to explore and resolve one of the most difficult problems of constitutional making. A republican process of constitutional making presupposes that the citizens have the legitimate authority to draft a new constitution. But because they operate outside the instituted legality, they lack this authority, which can be given to them only retroactively by a new constitution that acknowledges them as the legitimate supreme authority of secular republic. In this case, however, the foundations of a new constitution are arbitrary for no authorization was given to the revolutionaries to draft a new higher law” (KALIVAS, 2008, p. 198).

Diante disso, Arendt fala da descoberta de um novo conceito de poder que, no entendimento dos americanos, era anterior não só à Revolução, mas à própria colonização do continente (Cf. ARENDT, 2011b, p. 218). O poder era constituído a partir do pacto, e o “Pacto do *Mayflower* foi redigido no navio e assinado no desembarque” (ARENDT, 2011b, p. 218). Antes de desembarcar no continente os colonizadores já estavam compactuando. Depois disso, outros pactos foram realizados. Exemplo disso foi o “pacto das fazendas”, feito pelos colonizadores que se mudaram de Massachusetts para Connecticut (Cf. ARENDT, 2011b, p. 219). O que Arendt enfatiza é que o poder originado a partir do acordo mútuo entre as pessoas é o que originalmente define o corpo político. Outro elemento importante a se destacar na conceituação do poder é a sua independência perante a religião ou às teorias políticas ou filosóficas. Arendt reconhece que os pactos podem ter sido influenciados pela fé dos puritanos no conceito da aliança de Israel presente no Antigo Testamento, porém no exemplo bíblico, o pacto era feito entre Deus e Israel, enquanto que a experiência dos colonizadores era do pacto dos homens entre si. Arendt quer deixar claro que nas origens da República Americana subjaz uma motivação estritamente secular. Em contraposição a esta interpretação arendtiana, encontramos a visão de Sheldon Wolin, que identifica o elemento religioso presente na República Americana, desde sua fundação até os dias de hoje.

Um modelo – o do antigo Israel – foi reverenciado durante as lutas políticas e religiosas do século XVII na Inglaterra e transportado para as colônias pelos Pais Peregrinos. Inspirou o entusiasmo pela criação de uma ‘comunidade santa’ no ‘Novo Mundo’ que Deus havia reservado para os novos israelitas. No sistema pré-cristão de religião e política, a religião estava integrada à ordem política e subordinada a ela; o arcaísta religioso, ao contrário, está decidido a estabelecer a religião como elemento constitutivo da identidade política da nação e, potencialmente, como princípio regulador da sociedade toda. É uma visão totalizadora” (WOLIN, 2008, p. 175)²⁴.

Em seu livro *Democracia S. A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*, Sheldon Wolin afirma que há uma estreita relação entre o partido republicano estadunidense e os cristãos, sobretudo os chamados “cristãos renascidos”. Segundo ele, “75 por cento dos estadunidenses que frequentam a igreja com regularidade são republicanos”

²⁴ Utilizamos uma tradução nossa do texto em espanhol de Wolin. Esta e outras citações da mesma obra serão acompanhados do texto em espanhol no rodapé, como se segue: “Um modelo – el del antiguo Israel – fue reverenciado durante las luchas políticas y religiosas del siglo XVII en Inglaterra y transportado a las colônias por los Padres Peregrinos. Inspiró el entusiasmo por la creación de una ‘comunidad santa’ em el ‘Nuevo Mundo’ que Dios había reservado para los nuevos israelitas. En el sistema precristiano de religión y política, la religión estaba integrada al orden político y subordinada a él; el arcaísta religioso, em cambio, está resuelto a establecer la religión como elemento constitutivo de la identidad política de la nación y, potencialmente, como principio regulador de la sociedad toda. Es una visión totalizadora” (WOLIN, 2008, p. 175).

(WOLIN, 2008, p. 168)²⁵. Ele constata que, nos últimos anos, houve uma notável mistura de política e religião nos Estados Unidos, e que isto tende a aumentar no futuro. Porém, ele faz uma ressalva, dizendo que não se trata da religião em geral, mas da religião fundamentalista e evangélica. (Cf. WOLIN, 2008, p. 168). A tese principal de seu livro é que nos Estados Unidos a democracia é dirigida, ou seja, não é uma democracia autêntica, mas conduzida a partir de interesses econômicos e ideológicos que querem se impor de forma totalitária. Segundo Wolin, “muitos dos elementos principais da dinâmica do Superpoder – capital corporativo, evangelismo cristão, nacionalismo e excepcionalismo estadunidense – compartilham uma Fé triunfalista” (WOLIN, 2008, p. 170)²⁶. Em síntese, Wolin se opõe aos republicanos, e defende uma democracia com autêntica participação e autonomia diante da religião. Percebemos que, assim como Arendt, ele defende o secularismo político, porém difere de Arendt em sua interpretação sobre as origens da República Americana. Este é um dos motivos pelos quais ele considera Arendt como anti-democrática.

O que percebemos é que Arendt valoriza o passado, procurando encontrar acontecimentos políticos referenciais ao longo da história. Sua análise sobre as revoluções tem este objetivo. Porém, a interpretação de Wolin sobre os que selecionam fatos do passado é diferente. Ele chama de ‘arcaísta’, político ou religioso, aqueles que ficam assinalando “momentos privilegiados do passado nos quais se revelou uma verdade transcendental, geralmente através de um líder inspirado, um Jesus, um Moisés ou um Pai Fundador” (WOLIN, 2008, p. 172)²⁷. Chama a atenção de Wolin como é possível que estes arcaístas consigam fazer aliança com forças progressistas, identificadas com líderes empresariais, inovadores tecnológicos e cientistas, que visam distanciar a sociedade contemporânea de seu passado. É nesta aliança entre opostos que se baseia o Superpoder. Segundo Wolin, “o entusiasmo estadunidense, pelo contrário, coexiste com ferventes convicções políticas e religiosas que vinculam a identidade dos crentes aos ‘princípios fundamentais’, os textos da

²⁵ Texto utilizado: “75 por ciento de los estadounidenses que concurren a la iglesia con regularidad son republicanos” (WOLIN, 2008, p. 168).

²⁶ Texto utilizado: “Muchos de los elementos principales de la dinámica de Superpoder – capital corporativo, evangelismo cristiano, nacionalismo y excepcionalismo estadunidenses – comparten una Fe triunfalista” (WOLIN, 2008, p. 170).

²⁷ Texto utilizado: “momentos privilegiados del pasado em los cuales se revelo una verdad trascendental, generalmente a través de um líder inspirado, um Jesús,, um Moisés o um Padre Fundador” (WOLIN, 2008, p. 172).

Constituição e a Bíblia e seu status como verdades invariáveis e universais” (WOLIN, 2008, p. 172)²⁸.

Entre as visões de Arendt e Wolin o que nos chama a atenção não é somente a análise do presente, mas do passado. Evidentemente, há acontecimentos novos, contemporâneos a Wolin, que não eram contemporâneos a Arendt, mas que, mesmo assim, acabam se assemelhando, como é o caso da tendência ao totalitarismo, percebida por Wolin. Porém, Wolin identifica nas origens da República Americana os fundamentos para este totalitarismo, enquanto Arendt identifica nestas mesmas origens uma autêntica experiência política secular, e neste sentido, uma inspiração para a superação do totalitarismo.

Não foi nenhuma teoria, teológica, política ou filosófica, mas a decisão de sair do Velho Mundo e se arriscar num empreendimento por conta própria que levou a uma sequência de atos e ocorrências, em que teriam perecido se não tivessem refletido sobre o assunto com dedicação e tempo suficiente até descobrir, quase inadvertidamente, a gramática elementar da ação política e sua sintaxe mais complicada, cujas regras determinam a ascensão e a queda do poder humano (ARENDR, 2011b, p. 226).

Para entendermos a diferença entre a posição de Arendt e a de Wolin, não podemos nos restringir aos teóricos das revoluções. Arendt faz uma distinção entre os teóricos e aqueles que, de fato, fizeram a revolução. Quanto aos teóricos, podemos dizer que sua interpretação concorda em parte com Wolin, pois percebe elementos teológicos ligados a fundamentação da autoridade. Porém, Arendt considera que, na prática, os revolucionários americanos não estavam ligados a nenhuma teoria herdada da tradição, e isto é o que caracteriza a novidade política do que realizaram. O problema dos teóricos é que não conseguiam fundamentar a autoridade sem recorrer a um absoluto. Por isto, Arendt diz que “o principal problema da Revolução Americana, depois de cortada a fonte de autoridade do corpo político colonial no Novo Mundo, passou a ser o estabelecimento e a fundação não do poder, e sim da autoridade” (ARENDR, 2011b, p. 232).

O poder não era suficiente para dar estabilidade ao corpo político, e as leis também não, porque elas dependiam “do poder do povo e de seus representantes nas legislaturas; mas esses homens não podiam representar ao mesmo tempo a fonte mais alta de onde deveriam derivar essas leis para ter autoridade e validade para todos, para as maiorias e as minorias, as

²⁸ Texto utilizado: “El entusiasmo estadounidense por el cambio coexiste con fervientes convicciones políticas y religiosas que vinculan la identidad de los creyentes a los ‘principios fundamentales’, los textos de la Constitución y la Biblia y sue status como verdades invariables y universales” (WOLIN, 2008, p. 172).

gerações do presente e do futuro” (ARENDDT, 2011b, p. 237). Na prática, era preciso ter uma lei superior a partir da qual derivassem todas as leis, pois se acima da lei estivesse uma pessoa ou o povo, eles não estariam submetidos e limitados por esta lei. É neste sentido que Arendt entende a proposta de Rousseau e de Robespierre. “A ‘vontade geral’ de Rousseau ou de Robespierre ainda é essa vontade divina, à qual basta querer para criar uma lei” (ARENDDT, 2011b, p. 237). Sem entrar nos detalhes da solução francesa para o problema do absoluto, o fato é que este foi também um problema americano, e a tendência de muitos teóricos era buscar uma origem transcendente para as leis.

Assim, na teoria e na prática, mal conseguimos evitar o paradoxo de que foram precisamente as revoluções, com suas crises e emergências, que levaram os homens tão ‘esclarecidos’ do século XVIII a pleitear uma sanção religiosa no mesmo exato momento em que estavam prestes a emancipar totalmente a esfera secular das influências das igrejas e a separar definitivamente a política da religião (ARENDDT, 2011b, p. 241).

Arendt diz que um dos únicos pensadores que não propôs um princípio divino para as leis foi Montesquieu, o qual ela considera um verdadeiro representante da política secular. Outros pensadores, como John Adams, Jefferson e Locke, de uma forma ou de outra, acabavam sempre buscando um fundamento divino. O que se percebe é que eles se inspiravam na tradição, mas interpretavam errado a experiência dos gregos e dos romanos. Um exemplo disso é John Adams. “Pois o ponto central da questão é que Adams estava errado, e que o νόμος grego e a *lex* romana não eram de origem divina, e o conceito de legislação dos gregos e dos romanos não precisava de inspiração divina” (ARENDDT, 2011b, p. 241). O fato de necessitar um legislador que esteja fora do corpo político não significa recorrer ao transcendente. Arendt diz que os gregos resolviam este problema, buscando um legislador estrangeiro. O próprio termo grego νόμος, etimologicamente significa algo artificial, convencionado pelos seres humanos. E quanto a *lex* romana, o sentido original da palavra “é relação ou ‘ligação íntima’, ou seja, algo que liga duas coisas ou dois parceiros reunidos por circunstâncias externas” (ARENDDT, 2011b, p. 243). Arendt mostra que a finalidade das leis romanas não consistia em estabelecer a unidade orgânica de um povo, mas ligar povos diferentes por meio da legislação. Com isto, os romanos buscavam propagar suas alianças com diversos países do mundo, sem precisar submetê-los ao seu poder e ao seu império. Os romanos não acreditavam que suas leis fossem inspiradas por deuses. Quanto à origem de suas famosas leis das Doze Tábuas, eles acreditavam que foram elaboradas a partir do envio de uma comissão romana “à Grécia para estudar seus diversos sistemas de

legislação” (ARENDR, 2011b, p. 243). Arendt procura mostrar que o problema do absoluto vivenciado pelos teóricos das revoluções não tem sua raiz nos primórdios da tradição da Filosofia Política, e sim, no período em que “não existira nenhuma esfera secular no ocidente que, em última instância, não se radicasse na sanção dada pela Igreja, e portanto as leis seculares eram entendidas como expressão terrena de uma lei ordenada por Deus” (ARENDR, 2011b, p. 244). Isto dava às leis um caráter de obediência e não de consentimento ou de acordos mútuos.

Diferente dos europeus, que estavam bastante influenciados pela história da tradição política ocidental, os americanos, devido ao “medo da vastidão inexplorada do novo continente e amedrontados com a escuridão inexplorável do coração humano” (ARENDR, 2011b, p. 251), estabeleceram sua própria organização política, sem nenhum vínculo com a tradição europeia, ou seja, criaram um novo início. Com isto, a América se “afastou do desenvolvimento do Estado nacional europeu” (ARENDR, 2011b, p. 251), e foi poupada da “fisionomia da nação” (ARENDR, 2011b, p. 251). De acordo com a interpretação arendtiana, o problema do absoluto se coloca também para os americanos devido à falta do desenvolvimento de um novo pensamento que acompanhasse a nova fundação. Ou seja, do ponto de vista prático, a Revolução Americana realizou uma verdadeira ruptura em relação ao chamado Velho Mundo, mas do ponto de vista teórico, permaneceu ligada a ele.

Se esse vínculo com a tradição tivesse determinado os destinos concretos da república americana na mesma medida em que orientava a mente dos teóricos, a autoridade desse novo corpo político poderia, na realidade concreta, ter desmoronado sob as investidas da modernidade – em que a perda da sanção religiosa para a esfera política é um fato consumado -, tal como desmoronou em todas as outras revoluções (ARENDR, 2011b, p. 252).

Enquanto os teóricos eram influenciados pelos elementos conceituais da tradição, os agentes da revolução recorriam aos antigos porque “viam neles uma dimensão que não fora transmitida pela tradição” (ARENDR, 2011b, p. 254). E o grande modelo para os revolucionários, independentemente da compreensão teórica, era a República Romana. Podemos dizer que os revolucionários americanos acertaram na prática, mas erraram na interpretação da ação política que realizaram. Eles “erravam ao pensar que estavam simplesmente voltando a um ‘período inicial’ para reencontrar antigos direitos e liberdades. Mas, em termos políticos, estavam certos, ao derivar a estabilidade e autoridade de qualquer corpo político de seus inícios” (ARENDR, 2011b, p. 255). Com isto, Arendt conclui que a autoridade da República Americana, originalmente, está ancorada no ato de fundação, e não

na crença em um Legislador Imortal, mesmo que não fosse esta a compreensão de muitos teóricos e até dos próprios revolucionários.

1.3.1 A Perda da Autoridade

No questionamento inicial que Arendt faz em seu texto *Que é Autoridade?* ela diz que a pergunta correta deveria ser “o que foi a autoridade?”, pois isto é um fato do passado, que desapareceu no mundo moderno. Esta é uma crise de origem política que “acompanhou o desenvolvimento do mundo moderno em nosso século” (ARENDDT, 2011a, p. 128). Entendendo que Arendt se refere ao século XX, logo percebemos que não podemos confundir a Idade Moderna com o mundo moderno. Portanto, nos séculos XVII e XVIII, que marcaram o fenômeno da secularização, ainda não é o período para se identificar o fim da autoridade. Então, faz sentido que os revolucionários americanos tenham mantido a autoridade, dando a ela uma nova configuração. Porém, o que queremos entender é como esta autoridade foi se perdendo ao longo dos anos, ou o que teria provocado a sua crise.

A crise de autoridade do século XX, embora seja de origem política, atingiu também o âmbito pré-político, incluindo a autoridade dos pais e dos professores. Diante disso, não estamos em condições de definir o que é a autoridade, de modo geral, mas sim, de dizer qual o tipo de autoridade que perdemos. Arendt diz que muitas pessoas confundem a autoridade com o uso de violência ou alguma forma de persuasão. Porém, a autoridade se opõe à violência e a persuasão, pois se situa no âmbito da hierarquia, no qual é reconhecida a sua legitimidade. Neste caso, Arendt relembra a origem platônica do conceito. É este conceito de autoridade, presente na tradição, que foi perdido no século XX. O que nos chama a atenção é que Arendt, ao falar do tripé formado por tradição, religião e autoridade, afirma que o fim de um destes elementos implica também na ruína dos outros dois. Ora, levando em conta que a secularização ocorreu no início da Idade Moderna, como explicar que somente no século XX a autoridade tenha desmoronado? Arendt nos responde que, dos três elementos do tripé, a autoridade se mostrou o mais estável (Cf. ARENDT, 2011a, p. 130). Este esclarecimento nos ajuda a compreender que, após o fim da sanção religiosa nos assuntos políticos, a autoridade ainda permaneceu por um longo período, certamente porque estava ligada à tradição, que, mesmo perdendo o elemento religioso, também permaneceu por algum tempo. Segundo Arendt, desde o século XIX, tanto escritores conservadores como liberais, não fazem as devidas distinções, quando tratam da autoridade. Ela diz o seguinte:

Isso faz com que passem por alto a diferença de princípio entre a restrição da liberdade em regimes autoritários, a abolição da liberdade política em tiranias e ditaduras, e a total eliminação da própria espontaneidade, isto é, da mais geral e elementar manifestação da liberdade humana a qual somente visam os regimes totalitários, por intermédio de seus diversos métodos de condicionamento (ARENDDT, 2011a, p. 133).

Segundo Arendt, esta falta de distinção quanto à perda de autoridade entre diversos regimes de governo revela a oposição dos liberais a qualquer tipo de poder político, pois acreditam no processo histórico e no progresso da liberdade. Para eles, qualquer tipo de poder, se oporia a este progresso (Cf. ARENDT, 2011a, p. 134). Por outro lado, os conservadores, que são pressurosos em distinguir entre tirania e autoridade, entendem que houve “um processo de ruína que começou com o definhamento da autoridade, de tal modo que a liberdade, após perder suas limitações restritivas que protegiam seus limites, se desguarnece, indefesa e fadada a ser destruída” (ARENDDT, 2011a, p. 134). O que Arendt constata é que existe um ponto em comum entre liberais e conservadores. Apesar de serem opostos um ao outro, pelo fato de que os liberais querem restaurar a liberdade, enquanto os conservadores querem restaurar a autoridade, o que é comum entre eles é querer buscar uma restauração, tanto da liberdade como da autoridade, com base em sua posição tradicional. Já vimos como Arendt contesta a autoridade tradicional e, portanto, podemos concluir que ela fica satisfeita com o seu término. Porém, em suas análises sobre as revoluções, não foi somente a autoridade que se perdeu, mas também o sentido político destes acontecimentos.

1.3.2 A Perda do Político

No bojo das revoluções, tanto a Francesa como a Americana, e outras revoluções que foram desencadeadas já no século XX, aconteceram verdadeiras manifestações de organização política a partir dos cidadãos. Exemplos disso são as seções da Comuna de Paris e as sociedades populares durante a Revolução Francesa, bem como os conselhos, soviets e Räte, que apareceram nas revoluções dos séculos XIX e XX. “Sempre que apareciam, elas brotavam como órgãos espontâneos do povo, não só fora de todos os partidos revolucionários, mas também de maneira inesperada para eles e seus dirigentes” (ARENDDT, 2011b, p. 313). Arendt diz que estas experiências foram negligenciadas por políticos, historiadores, teóricos políticos, e até pela própria tradição revolucionária.

Diante da rejeição da continuidade de organizações populares, verdadeiramente políticas, após as revoluções, percebe-se a negação das opiniões particulares dos cidadãos em detrimento da vontade universal, algo que vai de encontro à filosofia política de Rousseau.

Para Arendt, todo sistema político com pretensões de universalidade acaba negando as individualidades. O que importa é o todo, e não as partes. Se for preciso, alguns membros podem até ser sacrificados em virtude do grande corpo. O próprio Marx, que a princípio havia demonstrado certo reconhecimento por estas organizações populares, depois muda de ideia, por achar que tinham somente uma função temporária dentro das revoluções. Ou seja, são membros que podem ser cortados, dado que não contribuirão mais com o bem do corpo.

Por um breve momento, enquanto era mera testemunha de algo que jamais havia imaginado, Marx entendeu que a *Kommunaverfassung* da Comuna de Paris de 1871, capaz de se tornar ‘forma política mesmo da mais minúscula aldeia’, bem que poderia ser ‘a forma política, finalmente descoberta, para a libertação econômica do trabalho’. Mas logo percebeu a que ponto essa forma política contrariava todas as noções de uma ‘ditadura do proletariado’ exercida por um partido socialista ou comunista, cujo monopólio do poder e da violência seguia os moldes dos governos altamente centralizados dos Estados nacionais, e chegou à conclusão de que os conselhos comunais não passavam, afinal, de órgãos temporários da revolução (ARENDR, 2011b, p. 322-323).

Marx percebe que os conselhos comunais contrariam a lógica de um Estado nacional. Em sintonia com o seu pensamento, Lênin no contexto da revolução russa, também nega este aspecto da organização popular e impõe a opinião de um só partido, o Bolchevique, como sendo o único capaz de resolver todas as necessidades sociais do povo. Sobre ele, Arendt afirma:

Ele abriu mão das possibilidades de um desenvolvimento econômico racional e não ideológico do país, junto com as potencialidades de novas instituições para a liberdade, quando decidiu que apenas o Partido Bolchevique seria a força motriz tanto da eletrificação quanto dos soviets; assim, ele mesmo estabeleceu o precedente para o desenvolvimento posterior em que o partido e a máquina do partido se tornaram literalmente onipotentes (ARENDR, 2011b, p. 100).

O absolutismo do sistema comunista na União Soviética baseava-se na concepção de que existia uma vontade única para toda a população, expressa através de um único partido. Do mesmo modo, o nazismo, na Alemanha, sustentava-se na ideologia de que existia um projeto de valor universal, do qual toda a população deveria tomar parte. Segundo Arendt, ideias universalistas estão sempre presentes nas ideologias, com o propósito de dominação. Nesta perspectiva, a pluralidade humana é totalmente negligenciada. Em sua análise das revoluções, tanto na Francesa como na Americana, e também nas posteriores, havia de início, a valorização das opiniões com base na pluralidade, porém, de modos diversos, ao término das revoluções, este espaço das opiniões era extinto.²⁹

²⁹ No livro *Sobre a Violência*, Arendt afirma: “O único *slogam* político positivo proposto pelo novo movimento, a exigência da ‘democracia participativa’, que ecoou em todo o globo e constituiu o denominador comum mais

Apesar de todos os elogios feitos aos revolucionários americanos, Arendt entende que, quanto à liberdade dos cidadãos, a experiência dos Estados Unidos aponta muito mais para o âmbito privado do que para o público. O seu modelo de democracia representativa bipartidarista não propicia a participação efetiva dos cidadãos na ação política, mesmo que seja considerado melhor que os modelos unipartidarista e pluripartidarista. O limite deste sistema é não promover as opiniões, pois não existem discussões abertas e debates públicos. Em contraposição aos partidos, os conselhos promovem uma maior participação dos cidadãos porque partem das bases e estão ligados ao ato fundacional. É preciso retomar a noção de pacto presente na fundação das diversas colônias americanas, na qual o poder era fruto do acordo mútuo entre as pessoas.

Enquanto Arendt vê na espontaneidade dos conselhos a possibilidade de um novo começo, próprio da ação política, nos partidos, ela vê o perigo da petrificação das ideias, e com isto o distanciamento das opiniões dos cidadãos. Quem se filia a um partido geralmente já encontra um projeto pronto, do qual apenas tem que compactuar e, quando eleito, mesmo que diga que está representando os eleitores, no fundo, está representando o seu partido. Neste sentido, Arendt chega a conceber os partidos como o novo absoluto do século XX: “Depois que a nação ‘ocupou o lugar do príncipe absoluto’ no século XIX, foi a vez de o partido, durante o século XX, ocupar o lugar da nação” (ARENDR, 2011b, p. 335). Certamente, a história política do século XX no mundo ocidental, teve muitas experiências diferentes em diversos países, mas um dado praticamente inquestionável em todos eles é a existência de um ou mais partidos. Diante desta análise arendtiana sobre o modelo representativo, André Duarte apresenta alguns críticos, os quais citamos abaixo.

A indignação dos críticos para com um tal veredicto se fez notar nas frequentes acusações de que a avaliação arendtiana a respeito da moderna democracia parlamentar seria insuficiente, quando não absolutamente incorreta. Segundo George Kateb, por exemplo, Arendt jamais teria compreendido que a democracia parlamentar não é apenas mais uma forma de governo entre outras, mas um “sistema político genuinamente distinto, dotado de reivindicações morais especiais”, diferenciando-se das ditaduras em razão da legitimidade que lhe é concedida. A despeito de seus desvios e deformações, pensa Kateb (1983, p. 20-1), apenas a democracia

significativo das rebeliões no Leste e no Ocidente, provém do melhor na tradição revolucionária – o sistema de conselhos, sempre derrotado, mas único fruto autêntico de toda revolução desde o século XVIII. Entretanto nenhuma referência a esse objetivo, em palavras ou em substância, pode ser encontrada nos ensinamentos de Marx e Lênin – ambos almejavam, ao contrário, uma sociedade em que a necessidade da ação pública e da participação nos negócios públicos teria ‘definhado’ com o Estado” (ARENDR, 2010e, p. 38-39). Aqui, como no livro *Sobre a Revolução*, Arendt exalta a experiência dos Conselhos. Se a violência for o critério para determinar a vitória de uma manifestação popular, ela não serve para os Conselhos, pois eles sempre foram derrotados.

representativa poderia garantir as condições para a resistência em relação às atrocidades políticas do mundo moderno. Assumindo uma posição ainda mais crítica, Sheldon Wolin afirmou que o pensamento arendtiano não era apenas insuficiente em sua avaliação da democracia representativa e da modernidade, mas, sim, que ele era até mesmo antidemocrático, pois buscara inspiração em fontes teóricas antidemocráticas e antimodernas (DUARTE, 2001, p. 253-254).

Será mesmo que Arendt pode ser considerada antidemocrática e antimoderna? Talvez esta não seja a melhor definição para a sua posição política, mas certamente ela não concorda com o posicionamento político de muitos teóricos da modernidade. Suas considerações sobre os regimes democráticos visam mostrar os limites da vontade da maioria, que nem sempre é sinônimo de verdadeira participação política. Sua intenção, ao analisar o mundo moderno, não é criticar a democracia representativa em contraposição a outro modelo considerado melhor. O que ela procura mostrar, sobretudo através da reflexão sobre os conselhos, é que não existe um único modo possível de representatividade. Mesmo que outros modos também tenham seus limites, isto não é suficiente para justificar o sistema representativo baseado em partidos. Ou seja, o que ela faz é mostrar que também este sistema tem problemas, e que a política não deve ser entendida unicamente a partir de modelos pré-concebidos e justificados teoricamente, mas numa variedade de possibilidades, desde que tenha como pressuposto a participação autêntica do cidadão. Tendo como ponto de partida a política como o agir em conjunto, no qual não deve haver distinção entre os que pensam e os que agem, Arendt contesta os rumos que os corpos políticos tomaram ao longo da Idade Moderna, o que não significa que ela não reconheça autênticas manifestações políticas neste período, sobretudo no contexto das revoluções. Porém, não foram estas experiências que deram a tônica dos sistemas políticos e sim, teorias ainda muito influenciadas pela tradição. De que forma a tradição platônica impedia a igualdade de participação dos cidadãos na esfera pública? Com a afirmação de que apenas os filósofos seriam capazes de governar, ou seja, apenas um pequeno grupo saberia o que fazer. E de que modo o mundo moderno limita a participação dos cidadãos? Com a ideia de que somente os representantes estão aptos para pensar a política.

Nesta constatação de que a época moderna teve dificuldades de superar totalmente o esquema tradicional da Filosofia Política e que o mundo moderno continua com dificuldades de proporcionar uma autêntica participação política, podemos concluir que a secularização não foi suficiente para recuperar o sentido original da política. No mundo secularizado, Arendt nos propõe certas condições que, em nosso entendimento, possibilitam a superação de alguns limites apontados por ela nos críticos da tradição. Uma destas condições é a superação de uma mentalidade que busca definir a natureza humana de modo essencialista. Em lugar

disso, Arendt propõe a pluralidade, que deve ser manifestada no espaço público. É sobre isto que trabalharemos no próximo capítulo.

2 CONDIÇÕES DE POSSIBILIDADE DA POLÍTICA NO MUNDO SECULARIZADO

Já falamos sobre a crítica de Arendt à era moderna e aos filósofos que se posicionaram contra a tradição. Segundo ela, a era moderna acabou com a contemplação, mas a consequência disso não foi uma maior valorização do mundo, e sim, uma alienação das pessoas em relação ao mundo, o que pode ser constatado a partir da atitude de distanciamento em relação à política. Portanto, para que a política seja exercida com base na pluralidade humana é preciso que a aparência seja valorizada. Neste sentido, o discurso não deveria ser usado para esconder, mas para revelar, ou seja, o discurso precisa estar em sintonia com a aparência, a ação precisa do espaço público, e o mundo precisa ser preservado. Para garantir a durabilidade do mundo e, ao mesmo tempo, permitir que o novo aconteça, Arendt propõe a promessa e o perdão. Porém, antes de analisarmos estes dois conceitos, consideramos importante mostrar o modo como a autora trabalha com a superação da metafísica, propondo o fim da hierarquia entre ação e contemplação.

2.1 O FIM DA METAFÍSICA

Para entendermos melhor a reflexão arendtiana acerca do perigo que a supervalorização da vida ativa trouxe para a política, consideramos oportuno estabelecer uma relação entre duas de suas obras: *A Condição Humana* e *A Vida do Espírito*. A primeira trata das três atividades da vida ativa: trabalho, obra e ação. A segunda trata sobre as atividades do espírito. Como se sabe, a intenção de Arendt, neste livro, era falar sobre o pensar, o querer e o julgar, mas ela faleceu logo após ter concluído o segundo volume, sobre o querer. Confrontando as duas obras, percebemos que, tanto numa como na outra, Arendt posiciona-se contra a hierarquização que houve entre as duas categorias mencionadas acima. Segundo ela, o próprio termo *vita activa*³⁰ nasceu com a tradição e é derivado do termo *vita contemplativa*. Ser derivado significa que a *vita activa* não possuía um valor próprio, mas que o seu sentido dependia da *vita contemplativa*. Arendt não concorda que a *vita contemplativa* ofereça um princípio que deva orientar todas as atividades dos homens, mas também não concorda que este princípio seja dado pela *vita activa*. Em seu livro *A Condição Humana* ela diz o seguinte:

³⁰ Em alguns momentos utilizaremos *vita activa* e *vita contemplativa*, termos em latim que Arendt adota em algumas de suas obras. Em outros momentos, utilizaremos os termos na forma portuguesa: *vida ativa* e *vida contemplativa*.

A inversão moderna tem em comum com a tradicional hierarquia a premissa de que a mesma preocupação humana central deve prevalecer em todas as atividades dos homens, posto que, sem um princípio abrangente único, nenhuma ordem poderá ser estabelecida. Tal premissa não é evidente, e meu emprego da expressão *vita activa* pressupõe que a preocupação subjacente a todas as suas atividades não é a mesma preocupação central da *vita contemplativa*, como não lhe é superior nem inferior (ARENDDT, 2010a, p. 20).

No livro *A Vida do Espírito*, no volume I, encontramos uma citação que confirma o que está dito acima.

Tinha estado ocupada com o problema da Ação, a mais antiga preocupação da teoria política, e o que sempre me tinha perturbado acerca dela era que o próprio termo que adotei para as minhas reflexões nesta matéria, a saber, *vita activa* tinha sido cunhado por homens que se devotaram à maneira contemplativa de viver e que olhavam dessa perspectiva para todas as maneiras de estar vivo (ARENDDT, 1971, p. 16).

Quando Arendt fala sobre o fim da metafísica, ela procura mostrar que a consequência natural disso foi o fim da *vita contemplativa*. Porém, nas citações acima ela parece estar defendendo que a *vita contemplativa* deve ter suas preocupações próprias, assim como a *vita activa*, de modo que a *vita activa* não pode ser compreendida a partir de princípios da *vita contemplativa*, e nem a *vita contemplativa* deve ser compreendida a partir de princípios da *vita activa*. Diante disso, formulamos as seguintes questões: a *vita contemplativa* poderia resistir ao fim da metafísica? É possível assegurar um equilíbrio entre *vita activa* e *vida contemplativa*? Este equilíbrio significa uma total independência entre uma e outra? Se é possível esta total independência, não estaríamos admitindo as condições para uma desvinculação entre a teoria e a prática? A política no mundo secularizado significa a total autonomia da *vita activa*?

No livro *A Vida do Espírito*, no volume I, Arendt faz algumas considerações sobre a metafísica que nos ajudam a compreender esta problemática. Para ela, o fim da metafísica provocou certa confusão conceitual, de modo que as coisas do espírito não foram compreendidas em sua devida distinção. Ao pensar, por exemplo, foi atribuída uma função que não era a dele.

A atividade de pensar – de acordo com Platão, o diálogo sem som que travamos conosco próprios – serve apenas para abrir os olhos do espírito, e até o *nous* aristotélico é um órgão para ver e contemplar a verdade. Por outras palavras, o pensamento aspira à e termina na contemplação, e a contemplação não é uma atividade mas uma passividade; é o ponto em que a atividade do espírito vem ao repouso. [...] Com a ascensão da era moderna, o pensamento tornou-se principalmente servo da ciência, do conhecimento organizado; e ainda que o pensamento se tenha

então tornado extremamente ativo, seguindo a convicção crucial da modernidade que só posso conhecer aquilo que eu próprio fabrico, foi a Matemática, a ciência não empírica por excelência, na qual a mente parece jogar apenas consigo mesma, que acabou por ser a Ciência das ciências, providenciando a chave para essas leis da natureza e do universo que estão escondidas pelas aparências” (ARENDRT, 1971, p. 16-17).

A questão de fundo da análise arendtiana é que a própria distinção entre *vita contemplativa* e *vita activa* é arbitrária, pois parte de uma concepção equivocada do pensamento. E este equívoco fundamenta-se na relação entre ser e aparência. O pensamento funciona através de palavras silenciosas, mas as palavras, quando expressas em voz alta, parecem não traduzir a verdade do ser, mas somente as aparências. Esta separação entre ser e aparência se reflete diretamente na política que, sendo o espaço da aparência, não é o espaço do ser, ou seja, nela o ser não aparece como de fato é. Diante disso, Arendt questiona:

Não foi precisamente isto, a descoberta de uma discrepância entre as palavras, o meio no qual pensamos, e o mundo das aparências, o meio em que vivemos, que antes de mais levou à metafísica e à filosofia? Salvo que, no princípio, era o pensar, na forma quer de *logos* quer de *noesis*, que era considerado como atingindo a verdade ou o verdadeiro Ser, enquanto no fim a ênfase se tinha deslocado para o que é dado na percepção e para os instrumentos com os quais alargamos e tornamos mais penetrantes os nossos sentidos corporais. Parece muito natural que o primeiro discrimine contra as aparências e os últimos contra o pensamento (ARENDRT, 1971, p. 18).

Na compreensão de Arendt, a metafísica, a filosofia e a teologia tradicional partem de uma distinção entre mundo sensível e mundo supra-sensível. Enquanto a tradição iniciada por Platão priorizava o supra-sensível, a era moderna priorizou o sensível. Porém, citando Nietzsche e Heidegger, ela diz que “a eliminação do supra-sensível elimina também o meramente sensível e por consequência a diferença entre eles”³¹ (ARENDRT, 1971, p. 20). Portanto, Arendt afirma que o modo de se fazer metafísica, filosofia e teologia, baseado nesta distinção entre o sensível e o supra-sensível chegou ao fim. Chama-nos a atenção o fato de que Arendt se refere às falácias metafísicas, mas acaba admitindo que estas falácias “contêm as únicas pistas que possuímos do que significa pensar para aqueles que a isto se dedicam –

³¹ Na reflexão de Arendt sobre a aparência é preciso reconhecer a relação com as filosofias de Nietzsche e de Heidegger. Adriano Correia mostra isto em seu artigo *Desmantelamento da Metafísica e Dignidade da Aparência*. Referindo-se à obra *Crepúsculo dos ídolos*, de Nietzsche (1999), ele afirma o seguinte: “Abolir o ‘mundo aparente’ significa na verdade eliminar a maneira como o sensível é visto pelo platonismo, ou seja, retirar-lhe o caráter de aparência. Não se trata, pois, de abolir o mundo sensível, mas de eliminar o mal-entendido do platonismo, abrindo caminho assim para uma nova concepção do sensível e para uma nova relação entre o sensível e não-sensível. Para tanto, não basta apenas inverter a velha hierarquia, enaltecendo o que antes estava embaixo, exaltando o sensível e desprezando o não-sensível. É preciso abandonar *inteiramente* o horizonte do platonismo-niilismo, ou seja, a dicotomia ontológica que ele implica e suas respectivas categorias” (CORREIA, 2012, p. 109-110).

qualquer coisa de grande importância hoje e sobre a qual, muito estranhamente, existem poucas coisas ditas que nos possam guiar” (ARENDDT, 1971, p. 22). Arendt reconhece que, se por um lado, o fim da metafísica pode ter proporcionado algumas vantagens, por outro, trouxe uma desvantagem, que é “uma crescente incapacidade para nos movimentarmos, seja em que nível for, no reino do invisível” (ARENDDT, 1971, p. 22). Como o propósito de Arendt em *A Vida do Espírito* é falar sobre as coisas invisíveis, então é pertinente que ela busque na metafísica tradicional³² os elementos para construir o seu edifício argumentativo. Segundo André Duarte, ela quer mostrar que existem fragmentos da tradição que lhe oferecem suporte para desmontar a história da ontologia.

Em *A Vida do Espírito* Arendt afirmou que, diante dos fragmentos da tradição rompida, ela se juntou àqueles que já desde um certo tempo vêm se dedicando ao trabalho de ‘desmontar [*dismantle*] a metafísica e a filosofia com todas as suas categorias, do modo como a conhecemos desde o seu começo, na Grécia, até hoje’, tornando assim evidente a sua apropriação do projeto heideggeriano de uma ‘destruição da história da ontologia’, exposto no § 6 de *Ser e Tempo* (DUARTE, 2001, p. 72).

O desmantelamento da metafísica faz parte do desenvolvimento da teoria política de Hannah Arendt. Ela constata que diversos filósofos também tiveram este propósito e obtiveram certo êxito. Porém, o que eles não conseguiram foi recuperar o sentido da política, pois continuaram pensando a partir de uma hierarquia entre contemplação e ação. A desvalorização da contemplação fez com que desconsiderassem a importância das aparências. Nesta ótica, a utilização do discurso na política, não tem a função de fazer aparecer as opiniões, mas determinar a ação que será realizada, independente de qualquer opinião. Diferente é a posição de Arendt. Em nosso entendimento, ela não propõe somente o fim da metafísica nos assuntos políticos, mas também a recuperação de algo que foi anterior à própria tradição da filosofia política, que é a harmonia entre o discurso e a aparência. Isto é fundamental para entender o sentido do espaço público na política.

³² Algumas críticas poderiam ser feitas a Arendt em relação à metafísica: a distinção entre o visível e o invisível, também não poderia ser considerada como metafísica? Por que não poderíamos enquadrar a obra *A Vida do Espírito* como sendo de cunho metafísico? Arendt rejeitaria este título, assim como rejeitou o título de filósofa, certamente para não ser confundida com a tradição criticada por ela. Certamente, este debate exigiria de nós o confronto desta interpretação arendtiana com outros filósofos. Contudo, nossa intenção, neste momento, não é analisar os argumentos da autora a respeito do fim da metafísica, mas procurar entender a análise que ela faz das coisas do espírito que, apesar de invisíveis, não podem ser confundidos com o supra-sensível da filosofia tradicional, pois são categorias que não se encontram na transcendência, mas no interior do próprio ser humano.

2.1.1 A Relação entre o Discurso e a Aparência

Para que serve o discurso na política? Diríamos que o discurso tem a finalidade de convencer os cidadãos. O convencimento se dá em torno de ações que se pretende realizar ou que se pretende mostrar. De acordo com Arendt, “os atenienses, que ao contrário dos bárbaros se orgulhavam de conduzir seus assuntos políticos em forma de discurso e sem coação, consideravam a retórica, a arte da persuasão, a mais elevada das artes, a arte verdadeiramente política” (ARENDR, 2010b, p. 47). No capítulo anterior, vimos que a desconfiança de Platão em relação ao discurso fundamentava-se na fragilidade das opiniões, que eram baseadas em coisas aparentes e mutáveis. Como sabemos, o julgamento de Sócrates foi decisivo para ele. “A oposição entre verdade e opinião foi, certamente, a mais anti-socrática das conclusões que Platão tirou do julgamento de Sócrates” (ARENDR, 2010b, p. 49). Sócrates não tinha a pretensão de ensinar uma verdade que se contrapunha à opinião, como algo já pronto e imutável. Para ele, se era possível chegar a uma verdade, isto se dava através do diálogo. Não fazia sentido falar de algo que estivesse fora da percepção do mundo sensível, pois o início do próprio diálogo partia do senso comum que as pessoas tinham a respeito da observação que faziam do mundo sensível.

A crítica que Arendt faz a Descartes nos ajuda a perceber o perigo de uma filosofia que duvida completamente do mundo sensível. Esta total desvalorização das aparências, marcada fortemente pelo advento das Ciências Naturais, repercute diretamente na perda do senso comum, e compromete a troca de opiniões, própria da política. Portanto, na identificação entre ser e aparência, Arendt nos convida a valorizar aquilo que é público, no sentido de que público é aquilo que é publicado, ou seja, o que é levado a aparecer.

Nada nem ninguém existe neste mundo cujo verdadeiro ser não pressuponha um espectador. Por outras palavras, nada do que é, na medida em que aparece, existe no singular; tudo o que é está destinado a ser percebido por alguém. Não é o Homem mas sim os homens quem habita o planeta. A pluralidade é a lei da terra (ARENDR, 1971, p. 29).

Há uma reciprocidade entre ser e aparecer, de modo que os homens e os animais, que são dotados de percepção, no ato de perceber a existência das coisas do mundo, dão a elas o sentido da sua realidade. Mas cada ser vivo mundano não é um mero espectador. Enquanto ele observa, também é observado. Portanto, o homem experimenta a sua realidade, não somente a partir de sua interioridade, de sua consciência de si, mas também dos espectadores que lhe observam de fora.

Para Arendt, a aparência faz parte da realidade. Por isto, ela opõe-se à ideologia, pois a ideologia contesta a realidade. Qual a característica fundamental de uma ideologia? Substituir a lei da pluralidade. O que acontece numa ideologia não é a falta de percepção do ser, mas uma percepção que é artificialmente criada. Cria-se uma ficção com vistas à dominação. Não há reciprocidade entre os que observam e são observados. Podemos dizer que os regimes totalitários analisados por Arendt, sobretudo o Nazismo na Alemanha, e o Bolchevismo na União Soviética, souberam trabalhar muito bem para que a função do espectador fosse conduzida de acordo com a ideologia. Referindo-se à manipulação de dados estatísticos no governo de Stálin, Arendt, no livro *Origens do Totalitarismo*, afirma o seguinte:

Pois essa falta de dados prova apenas, neste ponto como em outros, que o regime de Stálin era cruelmente coerente: eram tratados como mentiras todos os fatos que não concordassem, ou pudessem discordar, com a ficção oficial, fossem dados sobre as colheitas de trigo, a criminalidade ou as reais ocorrências de atividades ‘contra-revolucionárias’ (ARENDR, 1989, p. 346).

De que modo a relação entre ser e aparência podem contribuir para a dominação? Quando o discurso trabalha com o pressuposto de que o ser não aparece como ele realmente é, afirmando que o senso comum está errado em suas percepções, pois não percebe as coisas como elas, de fato, são. A questão é que, se por um lado os homens partilham com os animais a capacidade de perceberem os outros e a necessidade de serem percebidos, por outro, diferenciam-se deles através de suas atividades mentais, que, após perceberem o mundo, distanciam-se dele, numa espécie de alheamento do mundo. Na teoria dos dois mundos, ao qual Arendt intitula de “falácia metafísica”, a proposta era fechar os olhos do corpo, “com o fim de sermos capazes de abrir os olhos da mente” (ARENDR, 1971, p. 33). Citando Merleau-Ponty, Arendt diz que não há como fugir das aparências. Se o homem foge de uma, cai em outra, ou seja, mesmo que o esforço seja fugir da aparência para encontrar o ser, isto não acontece, pois não existe o ser desvinculado da aparência. Diante disso, a questão que Arendt formula é se o “pensar e outras atividades do espírito invisíveis e mudas são destinadas a aparecer ou se, de fato, elas não podem nunca encontrar no mundo um lar adequado” (ARENDR, 1971, p. 33).

No livro *A Condição Humana*, Arendt inicia o quinto capítulo, em sua exposição sobre a Ação, falando sobre o duplo aspecto da igualdade e da distinção, inerentes à pluralidade humana (Cf. ARENDR, 2010a, p. 219). Esta distinção, presente na condição humana, diferencia os homens dos animais. A comunicação entre os homens é possível devido a uma igualdade básica entre eles, sem a qual não poderiam se entender, e ao mesmo tempo,

acontece devido à alteridade, pois cada um quer revelar ao outro aquilo que caracteriza a sua individualidade, ou seja, a sua diferença em relação ao outro. O ser humano, diferente dos animais, não comunica somente aquilo que é idêntico em toda a espécie, como seria o caso de necessidades e carências comuns a todos. “Só o homem, porém, é capaz de exprimir essa distinção e distinguir-se, e só ele é capaz de comunicar a si próprio e não apenas comunicar alguma coisa – como sede, fome, afeto, hostilidade ou medo” (ARENDDT, 2010a, p. 220). Desta forma, Arendt aponta para outro diferencial entre o homem e os animais, que é a iniciativa de se comunicar. Poderíamos dizer que o simples aparecimento da existência corpórea é algo natural, que acontece entre os seres vivos pelo simples fato de existirem e possuírem capacidade perceptiva. Porém, a comunicação da individualidade depende da iniciativa humana. “Uma vida sem discurso e sem ação – e esse é o único modo de vida que há sincera renúncia de toda aparência e de toda vaidade, na acepção bíblica da palavra – é literalmente morta para o mundo, uma vez que já não é vivida entre os homens” (ARENDDT, 2010a, p. 221). Nesta interpretação arendtiana, percebemos que o aparecer se dá de duas formas: uma que é natural e, portanto, ligada à necessidade, e outra, que caracteriza a liberdade humana de tomar a iniciativa.

Para tomar a iniciativa de fazer com que as atividades do espírito apareçam o homem precisa utilizar a linguagem metafórica. “O discurso conceitual metafórico é realmente adequado para a atividade de pensar, para as operações do nosso espírito, mas a vida da alma na sua verdadeira intensidade é muito mais adequadamente expressa num vislumbre, num som, num gesto, do que pelo discurso” (ARENDDT, 1971, p. 41). Arendt exemplifica isto, falando da manifestação de emoções e sentimentos. Quando nós elaboramos um discurso acerca daquilo que vivenciamos interiormente, o nosso discurso já não transmite a experiência no seu estado puro, mas elabora um sentido para o que foi vivido. A simples manifestação de emoções e sentimentos no seu estado puro não é mais do que fazem os animais, na expressão daquilo que constitui o seu processo vital. Portanto, o diferencial humano é a utilização do discurso. E isto só é possível porque, mesmo utilizando uma linguagem metafórica para falar das coisas do espírito, esta linguagem não pode ser entendida como mero subjetivismo, pois há uma reciprocidade entre quem fala e quem ouve.

As nossas atividades do espírito, por contraste, são concebidas no discurso ainda antes de serem comunicadas, mas o discurso é para ser ouvido e as palavras são feitas para serem compreendidas por outros que também têm a capacidade de falar, tal como uma criatura dotada do sentido da visão é para ser vista. O pensamento sem a fala é inconcebível; ‘o pensamento e a fala contam um com o outro. Tomam continuamente o lugar um do outro’, na realidade cada um deles toma o outro por certo. E embora o

poder da fala possa ser fisicamente localizado com muito maior segurança do que muitas emoções – amor ou ódio, vergonha ou inveja – a localização não é um ‘órgão’ e faltam-lhe todas as propriedades estritamente funcionais que são tão características do processo vital orgânico completo (ARENDDT, 1971, p. 42).

Na citação acima podemos perceber que Arendt acentua a ausência de propriedades funcionais no discurso. Ora, retomando o que foi dito no livro *A Condição Humana*, entendemos a sua crítica à vitória do *animal laborans*. Esta vitória representou, na era moderna, uma concepção de política voltada unicamente para o atendimento das necessidades vitais dos seres humanos. Deste modo, o pensamento também foi entendido dentro da funcionalidade do processo vital. Podemos dizer que, na *Vida do Espírito*, Arendt quer recuperar a liberdade do discurso e do pensamento.

Arendt aponta para o perigo dos governos que usam como fundamento de suas ações a teoria de que as atividades do espírito não encontram lugar no mundo. Este é o pressuposto dos regimes totalitários do século XX, mas também de outros corpos políticos nos quais a aparência é apenas uma questão de propaganda. Como vimos, a questão do aparecer da ação torna-se complicada quando não se trata unicamente de aparecer a exterioridade, mas também a interioridade humana, ou, em outras palavras, a vida do espírito. Na análise que Arendt faz da Ação no mundo moderno, a exterioridade aparece com facilidade, porém, desvinculada da vida do espírito. É por isto que lhe chama a atenção o julgamento de Eichmann. Ele obedecia todas as ordens, de modo que as ações eram realizadas e apareciam, porém estas ações eram misteriosas do ponto de vista da interioridade, ou seja, era obscuro, para ele, o modo como as decisões eram tomadas. O que lhe importava era somente executar a ação, e não, pensar sobre ela. Eichmann é somente um exemplo, entre tantos outros, a executar ações que, do ponto de vista de Arendt, não são ações políticas, pois não surgiram da pluralidade e sim, da decisão de uma pessoa.

2.2 AÇÃO E ESPAÇO PÚBLICO

A ação, se for entendida somente do ponto de vista da matéria, e de suas leis de causa e efeito, não pode escapar do previsível. A descoberta de leis que regem a história seria suficiente para prever o futuro, de modo que tudo o que já aconteceu não poderia ter acontecido de outro modo. Nesta concepção de história, parecida com uma máquina que precisa ser conhecida, a política não faz mais do que pôr as engrenagens em funcionamento. Quando Arendt diz que a política, na era moderna, foi reduzida ao cuidado com o processo

vital do ser humano, é esta ideia de funcionalismo que ela está criticando. Nesta perspectiva, não haveria necessidade de espaço público para a troca de opiniões, mas somente cientistas e técnicos bem preparados para solucionar os problemas humanos. Além disso, o modelo funcionalista concebe o poder aliado à violência, como se fossem naturalmente inseparáveis. Arendt aponta para os problemas gerados a partir disso, e propõe uma reflexão que contraria a concepção organicista e natural do mundo.

2.2.1 Poder e Violência

Junto com o discurso científico e funcionalista, Arendt percebe que a violência pode ser justificada.

Na minha opinião, nada poderia ser teoricamente mais perigoso do que a tradição do pensamento organicista em assuntos políticos, por meio do qual poder e violência são interpretados em termos biológicos. Tal como esses termos são entendidos hoje, a vida e a suposta criatividade são o seu denominador comum, de modo que a violência é justificada nas bases da criatividade. As metáforas orgânicas que permeiam a totalidade de nossas discussões atuais desses assuntos, especialmente acerca dos tumultos – a noção de uma ‘sociedade enferma’, cujos sintomas são os tumultos, assim como a febre é o sintoma da doença -, só podem, por fim, promover a violência (ARENDR, 2010e, p. 94-95).

Quando a violência é interpretada como algo natural, como consequência de uma sociedade enferma, a própria sociedade se conforma com a violência que é aplicada contra ela. Rejeitando este conformismo, que impediria a superação da violência, Arendt diz o seguinte:

Nem a violência nem o poder são fenômenos naturais, isto é, uma manifestação do processo vital; eles pertencem ao âmbito político dos negócios humanos, cuja qualidade essencialmente humana é garantida pela faculdade do homem para agir, a habilidade para começar algo novo (ARENDR, 2010e, p. 103).

O que significa dizer que a violência, assim como o poder, não é um fenômeno natural, mas político? Em síntese, significa que os homens podem optar ou não pela violência. Mas, para responder a esta questão de modo mais aprofundado, consideramos importante levar em conta dois aspectos: primeiro, a relação entre a violência e o começo; segundo, a distinção entre poder e violência.

Em *Sobre a Revolução*, a violência é analisada nas guerras e nas revoluções. Quanto às guerras, Arendt diz que o seu caráter político está mais ligado às experiências dos romanos

do que dos gregos, pois a *polis* grega não era o lugar da violência, mas da persuasão. Era fora do espaço da *polis* que as guerras aconteciam. Neste sentido, podiam ser entendidas como um meio para defender a *polis*, um meio para manter a possibilidade da política, mas não era um ato político, propriamente dito. Quanto à Antiguidade Romana, nela se podia encontrar justificativas para a guerra, as quais funcionavam como critério para definir se uma guerra era justa ou injusta. E estas justificativas eram: “conquista, expansão, defesa de interesses, preservação do poder diante do surgimento de novos poderes ameaçadores, manutenção de um dado equilíbrio de poderes” (ARENDR, 2011b, p. 37). Porém, Arendt chama a atenção para o fato de que nestas experiências romanas as guerras não estavam ligadas à defesa da liberdade. E ao longo da história ocidental nunca houve esta ligação entre guerra e liberdade, senão a partir do momento em que o desenvolvimento técnico das armas de destruição deram origem a uma reflexão sobre o seu uso racional. “Em outras palavras, a liberdade apareceu neste debate como um *deus ex machina* para justificar o que se tornou injustificável em bases racionais” (ARENDR, 2011b, p. 39). Ou seja, o que Arendt procura mostrar é que as guerras, desde suas origens, não eram sinônimo de luta por liberdade. Ora, sendo assim, qual seria a implicância política da guerra? Segundo Arendt, seria a crença perpassada ao longo dos séculos de que a violência deve estar presente no ato de fundação. “A íntima ligação entre o início e a violência parece encontrar comprovação nos inícios lendários de nossa história, tais como são registrados tanto pela Antiguidade bíblica quanto pela Antiguidade clássica: Caim matou Abel, Rômulo matou Remo” (ARENDR, 2011b, p. 46). A partir desta crença de que o início está ligado com a violência, o século XVII elaborou a teoria do “estado de natureza”. Com esta teoria não se queria identificar a violência com a política, mas com um momento pré-político.³³ Arendt rejeita esta concepção, pois entende que a violência é fruto de uma decisão política, e que, portanto, pode existir, como pode também, não existir. Sendo assim, o ato de iniciar um novo começo não depende necessariamente da violência.

Uma nova organização política pode ser entendida como a organização de um novo poder, mas o poder não pode ser identificado com a violência, embora Arendt reconhece que, às vezes, o poder utiliza-se da violência como meio. Porém, a violência não revela a força do poder e sim, sua fraqueza. Quanto mais violência, é sinal que o poder encontra-se enfraquecido. Neste sentido, a violência de uma revolução manifesta a fraqueza de um poder,

³³ Arendt parece generalizar a identificação do estado de Natureza com a violência. No entanto, não era esta a concepção de Locke. Segundo ele, “O ‘estado de Natureza’ é regido por um direito natural que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens” (LOCKE, 2001, p. 84).

que está prestes a ser substituído por outro. Um poder estável é aquele que não precisa fazer uso da violência para se manter.

Nas críticas de Arendt aos regimes totalitários, certamente está presente o pano de fundo da violência. Disso podemos concluir que o poder, nestes regimes, ao contrário do que se possa pensar, não era um poder forte, mas um poder fraco. Além da violência física, eles utilizavam também a violência das ideologias. Isto significava uma total oposição ao método da persuasão presente na *polis* grega. Podemos dizer que, assim como Platão utilizou a noção de verdade para se opor às opiniões, os regimes totalitários utilizaram as ideologias³⁴ com a mesma finalidade, pois não admitiam a participação dos cidadãos no campo da troca de opiniões, mas unicamente na execução dos projetos totalitários. Não havia cidadãos, e sim, massa. A massa, por ter a oportunidade de participar na execução de muitas ações do governo, tinha a ilusão de que estava sendo protagonista, mas não estava, pois lhe faltava o espaço público para expressar a sua opinião.

2.2.2 Definindo o Espaço Público

Se o espaço público é um dos temas de grande relevância na teoria política arendtiana, é também um dos pontos em que seu pensamento é criticado. Seyla Benhabib critica o pensamento arendtiano acerca do espaço público, primeiramente apontando para duas concepções contrastantes: o agonístico e o associativo. Segundo Benhabib, este contraste pode ser percebido entre as obras *Origens do Totalitarismo* e *A Condição Humana*.

Com efeito, se se localiza o conceito do ‘espaço público’ de Arendt no contexto de sua teoria do totalitarismo, este adquire um enfoque um pouco diferente do que domina em *A Condição Humana*. Os termos ‘agonista’ e ‘associativo’ podem captar este contraste. De acordo com o ponto de vista ‘agonista’, o âmbito público representa o espaço de aparências em que a grandeza moral e política, o heroísmo e a preeminência

³⁴ Há um comentário que Canovan faz sobre a concepção arendtiana de ideologia, que nos permite perceber a negação da pluralidade através de uma coerência lógica para explicar o passado e o futuro. "Quando Arendt fala do papel da 'ideologia' no totalitarismo, ela usa a palavra em um sentido especial, que é muito mais estreito do que no uso comum. A característica fundamental de uma ideologia em seu sentido é a coerência lógica com a qual se pretende explicar o passado e o futuro. Assim, o socialismo não é uma ideologia neste sentido, enquanto ele é simplesmente um complexo de pontos de vista sobre a condição da classe trabalhadora e de suas causas e soluções, mas torna-se uma só quando se apresenta uma teoria sobre a luta inevitável entre as classes que se propõe a explicar o passado e prever o futuro" (CANOVAN, 1992, p. 26). Segue o texto original: "When Arendt speaks of the role of 'ideology' in totalitarianism, she uses the word in a special sense that is much narrower than ordinary usage. The key feature of an ideology in her sense is the logical consistency with which it purports to explain the past and the future. Thus, socialism is not an ideology in this sense as long as it is simply a complex of views about the condition of the working class and its causes and remedies, but becomes one only when it presents a theory about the inevitable struggle between the classes that purports to explain the past and predict the future" (CANOVAN, 1992, p. 26).

se revelam, se mostram, se compartilham com outros. É um espaço competitivo em que cada um compete pelo reconhecimento, a precedência e a aclamação (BENHABIB, 2006, p. 109).³⁵

Depois de falar sobre o ponto de vista agonista, Benhabib apresenta o que ela entende pela visão associativa de espaço público.

Em contraste, a visão ‘associativa’ do espaço público sugere que tal espaço emerge donde e quando, nas palavras de Arendt, ‘os homens atuam juntos em concerto’. Neste modelo, o espaço público é o espaço ‘onde a liberdade pode aparecer’. Não é um espaço em nenhum sentido topográfico ou institucional: uma legislação municipal ou uma praça cidadã no qual a gente não ‘atua em concerto’, não é um espaço público neste sentido arendtiano” (BENHABIB, 2006, p. 109-110)³⁶.

Estas duas compreensões diferentes do espaço público, segundo Benhabib, representam a oposição entre a experiência grega (modelo agonista) e a experiência moderna (modelo associativo). Enquanto os gregos se pautavam na homogeneidade moral e na igualdade política, para os modernos, o espaço público é caracterizado pela heterogeneidade, pois está aberto para acolher novos grupos, sobretudo após as revoluções Francesa e Americana, de modo que a esfera pública se alarga (Cf. BENHABIB, 2006, p. 110). Neste sentido, o ponto principal da crítica de Benhabib a Arendt é que a distinção que ela faz entre o social e o político na era moderna não faz sentido, pois o próprio espaço público moderno é diferente.³⁷ Para Benhabib, a luta por justiça e liberdade é o que define o espaço público como sendo político e social ao mesmo tempo.

A luta com respeito ao que se inclui no temário público é em si mesma uma luta pela justiça e pela liberdade. A distinção entre o ‘social’ e o ‘político’ não tem sentido no

³⁵ Utilizamos uma tradução nossa do texto em espanhol de Benhabib. Esta e outras citações da mesma obra serão acompanhados do texto em espanhol no rodapé, como se segue: “De hecho, si uno encuentra el concepto de "espacio público" de Arendt en el contexto de su teoría del totalitarismo, esto toma un enfoque ligeramente diferente que domina en La condición humana. Los términos «agonista» y «asociativo» puede capturar este contraste. Según selectiva agonista de la vista, la esfera pública representa el espacio de las apariencias en el que la grandeza moral y política, el heroísmo y la preeminencia se desarrollan, muestran, si comparten con otros. Se trata de un espacio competitivo en el que cada uno compite por el reconocimiento, la prioridad y la aclamación (BENHABIB, 2006, p. 109).

³⁶ Texto utilizado: “Por el contrario, la visión 'asociativa' del espacio público sugiere que este espacio emerge, donde y cuando, en palabras de Arendt, "los hombres actúan juntos en concierto". En este modelo, el espacio público es el espacio donde la libertad pueda aparecer ". No es un espacio en cualquier sentido topográfico o institucional: una legislación municipal o una plaza cívica en el que no "actúa en concierto", no es un espacio público en este sentido de Arendt " (BENHABIB, 2006, p. 109-110).

³⁷ J. Habermas também critica a distinção que Arendt faz entre o social e o político, que, segundo ele, está em conformidade com a estilização que ela faz da *polis* grega. Para ele, tal distinção concebe o Estado e a política como independentes em relação às questões sociais: “Um Estado, exonerado da elaboração administrativa de matérias sociais; uma política, depurada das questões relativas à política social; uma institucionalização da liberdade pública, que independe da organização do bem-estar; um processo radical de formação democrática da vontade, que se abstém em face da repressão social” (HABERMAS, 1980, p. 110).

mundo moderno, não porque toda a política se encontre transformada em administração e porque a economia se converteu na quintessência do ‘público’ como pensava Hannah Arendt, senão primordialmente porque a luta por fazer que algo seja público é uma luta pela justiça. [...]

Na raiz destes vacilos de Arendt sobre esta questão há um problema mais importante: seu essencialismo fenomenológico. Em concordância com supostos essencialistas, o ‘espaço público’ se define como aquele em que se dá somente certo *tipo de atividade*, quer dizer, a ação por oposição ao trabalho ou a manufatura, o que se encontra delimitado por outras esferas ‘sociais’ no aspecto do *conteúdo substantivo* do diálogo público. Ambas estratégias levam a ruas sem saída. Advertimos que a diferenciação de tipos de ação em manufatura, trabalho e ação, e o princípio do espaço público operam em níveis diferentes. Distintos tipos de ação, como o trabalho e a manufatura, podem converter-se no lugar do ‘espaço público’ se são questionados reflexivamente e desde o ponto de vista das relações de poder assimétricas que os governam” (BENHABIB, 2006, p. 111)³⁸.

Benhabib questiona a delimitação das atividades que devem ocupar o espaço público. De fato, *A Condição Humana* nos permite compreender que o trabalho e a obra pertencem ao âmbito estritamente privado, e somente a ação pertence ao âmbito público. Porém, temos dificuldade de imaginar a política, desvinculada das preocupações humanas com o processo vital. Como não aceitar que a política se preocupe com temas como saúde, educação, moradia e emprego? Com certeza são assuntos que dizem respeito à qualidade de vida da população em seu âmbito privado, mas por que não poderiam ser tratados no espaço público? Segundo Benhabib, tudo o que envolve relações de poder pode se tornar algo de interesse público. Neste caso, cita o exemplo dos trabalhadores que protestam por melhores condições de vida. E poderíamos citar ainda vários outros exemplos nos quais as relações de poder estão ligadas também à questão econômica: como possibilitar que pessoas sem recursos econômicos tenham acesso à saúde e à educação? E no próprio espaço privado da família, como impedir que a mulher seja injustiçada, ou que crianças sejam maltratadas, por exemplo? Será que a proposta política arendtiana não estaria impedindo que muitas questões de justiça fossem

³⁸ Texto utilizado: “La lucha en cuanto a lo que se incluye en la agenda pública en sí es una lucha por la justicia y la libertad. La distinción entre lo "social" y "político" no tiene sentido en el mundo moderno, no porque toda la política se encuentra transformado en administración y porque la economía se ha convertido en la quintaesencia del "público" como Hannah Arendt pensó, pero sobre todo porque la lucha por hacer algo es público es una lucha por la justicia.[...]

En la raíz de estos vacilos de Arendt en este tema hay un problema más fundamental: su esencialismo fenomenológico. De acuerdo con los supuestos esencialistas, el "espacio público" se define como aquella en la que sólo le da cierto tipo de actividad, es decir, la acción en lugar de negocios o de fabricación, que está limitada por otras esferas "sociales" de aspecto del contenido sustantivo del diálogo público. Ambas estrategias conducen a callejones sin salida. Advertimos que la diferenciación de los tipos de acción en el sector manufacturero, el trabajo y la acción, y el principio del espacio público funcionan en diferentes niveles. Los diferentes tipos de acción, como el trabajo y la manufatura, puede convertirse en el lugar de "espacio público" se refleja y se cuestiona desde el punto de vista de las relaciones de poder asimétricas que los gobiernan " (BENHABIB, 2006, p. 111).

abordadas? Até que ponto a sua análise sobre o papel da pobreza nas revoluções do século XVIII não acabam desvalorizando a luta por justiça social?

Em *Sobre a Revolução*, Arendt afirma: “o problema dos pobres, depois de assegurada a questão da sobrevivência, é que suas vidas não têm influência social e eles ficam excluídos da luz da esfera pública, na qual pode brilhar a excelência” (ARENDR, 2011b, p. 104). A questão de fundo não é uma insensibilidade arendtiana ao problema da pobreza, mas a relação com a esfera pública. Neste sentido, Anne Amiel nos ajuda, quando fala que Arendt percebe uma dupla injustiça presente na pobreza: “a urgência da necessidade e a vergonha da obscuridade” (AMIEL, 2001, p. 40). A ambiguidade que parece perpassar a obra *Sobre a Revolução* consiste na dificuldade de se entender com clareza qual o posicionamento de Arendt diante da questão social. Por um lado, suas considerações reconhecem o valor das organizações populares, e por outro, identifica a questão social como responsável pelo fim da liberdade política. O problema é que é difícil distinguir dentro das revoluções as diversas motivações envolvidas. Referindo-se à Revolução Francesa, a própria Amiel diz: “O que aparece a partir do 14 de julho é um misto: simultaneamente o levantamento da população e o levantamento do povo pela liberdade” (AMIEL, 2001, p. 39). Portanto, os dados históricos sobre as revoluções não permitem dizer com precisão até que ponto os revolucionários lutavam por liberdade de participação política e até que ponto lutavam pela superação da miséria. Certamente, o modo como Arendt trabalha com os dados históricos das revoluções podem ser questionados. Apesar disso, o que nos ajuda a entender a sua crítica ao fator social não é o conteúdo (a pobreza), mas o modo como isto se posiciona diante do debate acerca do espaço público. Podemos, então, retomar a análise de Benhabib, que identifica em *Sobre a Revolução* o modelo associativo de espaço público.

No modelo ‘associativo’, a mesma Arendt desenvolveu um conceito não substantivo, mas *procedural* do espaço público que de fato é compatível com este ponto de vista. Aqui o que importa não é tanto de que trata o discurso público como a maneira em que este se produz: a força e a violência destroem a especificidade do discurso público introduzindo a linguagem ‘muda’ da superioridade e a imposição física e silenciando a voz da persuasão e a convicção. Só o poder é gerado pelo discurso público e sustentado por ele. Desde o ponto de vista deste modelo procedural, nem a distinção entre o social e o político, nem a distinção entre o trabalho, a manufatura ou a ação são relevantes. Está em jogo o questionamento reflexivo de determinadas questões por parte de todos os afetados, por suas consequências previsíveis e o reconhecimento de seu direito de fazê-lo (BENHABIB, 2006, p. 112)³⁹.

³⁹ Texto utilizado: “En el modelo ‘asociativo’, la misma Arendt desarrolló un concepto no substantivo, pero procesal del espacio público que realmente apoya esta opinión. Aquí lo que importa no es tanto lo que es el discurso público como la forma en la que esto ocurre: la fuerza y la violencia destruye la especificidad del discurso público introduciendo el lenguaje muda de la superioridad física y de silenciar la voz de persuasión y

Em nosso entendimento, a própria Benhabib nos ajuda a responder a crítica levantada contra Arendt. O modelo associativo de espaço público mostra que Arendt não se prende à *polis* grega como ideal a ser seguido, como se cultivasse um saudosismo em relação aos gregos. Portanto, espaço público, não é apenas o lugar geográfico predefinido para acontecer o debate de opiniões, e nem tampouco é restritivo em relação aos conteúdos que podem vir ao debate público. Isto não quer dizer que o modelo agonístico foi superado pelo modelo associativo ou que se opõe a ele. Neste ponto, discordamos de Benhabib, que fala de uma contraposição entre os dois modelos. O que Arendt busca, e a própria Benhabib concorda, são os fragmentos do passado que lhe permitem visualizar autênticas experiências políticas. Isto ela encontra, tanto na *polis* grega, como nas revoluções do século XVIII. Mas, o que determina o aspecto político destas experiências, não é tanto o conteúdo como o modo de se realizá-las. Sendo assim, há um elemento comum que perpassa o modelo agonístico e o modelo associativo de espaço público, que é a liberdade de aparecer. No modelo agonístico apareciam os feitos e as opiniões dos que podiam participar da *polis*. No modelo associativo, aparecem as opiniões daqueles que protestam contra a pobreza e as injustiças sociais. Portanto, a crítica de Arendt à questão social não deve ser entendida como uma oposição às reivindicações e às lutas por justiça, mas ao fato de que estas vozes que se levantam nestes momentos reconhecidamente políticos, são as mesmas que se calam logo depois, pois o que consideram mais importante não é o fato de poderem falar (aparecer no espaço público), mas o fato de terem suas necessidades atendidas. Neste sentido, concordamos com Odilio Aguiar, que fala da crítica de Arendt à absolutização do social.

O problema de Arendt não é com a questão social, mas com o fato de sua absolutização e de sua resolução como objetivo político acarretar a própria eliminação da política. Transformada em necessidade histórica, a questão social recebeu legitimidade para questionar qualquer lei ou instituição que não reconhecesse e se guiasse pela sua urgência. Essa urgência não se adapta aos demorados e argumentativos processos de persuasão e negociação próprios da esfera política. A necessidade se impõe, não exige argumentação (AGUIAR, 2004, p. 15).

Podemos apresentar a Arendt a seguinte questão: Por que a questão social não pode ser o objetivo da política? Qual seria o problema se, tendo atingido um estágio de verdadeira

convicción. Sólo la potencia es generada por el discurso público y sostenido por ella. Desde el punto de vista de este modelo procesal, ni la distinción entre lo social y lo político, ni la distinción entre el trabajo, la fabricación o la acción son relevantes. Está en juego el cuestionamiento reflexivo de algunos temas por parte de todos los afectados por las consecuencias previsibles y el reconocimiento de su derecho a hacerlo” (BENHABIB, 2006, p. 112).

justiça social, a política fosse eliminada? Para Arendt, a perda da política significa a perda da ação acompanhada do discurso. Por isto, diz que, “desacompanhada do discurso, a ação perderia o seu caráter revelador, como, e pelo mesmo motivo, o seu sujeito, por assim dizer: em lugar de homens que agem teríamos robôs executores a realizar coisas que permaneceriam humanamente incompreensíveis” (ARENDR, 2010a, p. 223). Arendt fala do mundo que se interpõe entre os homens e que é construído por eles para ser um espaço comum de aparecimento, “mundo este que se interpõe fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos” (ARENDR, 2010a, p. 228). Para Arendt, a eliminação da política significaria a perda deste mundo construído pelos homens. Com isto, entendemos que a crítica de Arendt à absolutização da questão social significa dizer que, para os homens, além da emancipação social, é importante aparecer como sujeito.

O erro básico de todo materialismo em política – materialismo este que não é de origem marxista nem sequer moderna, mas tão antigo quanto a nossa história da teoria política – é ignorar a inevitabilidade com que os homens se desvelam como sujeitos, como pessoas distintas e singulares, mesmo quando inteiramente concentrados na obtenção de um objeto completamente material e mundano. Prescindir desse desvelamento – se isso de fato fosse possível – significaria transformar os homens em algo que eles não são; por outro lado, negar que ele é real e tem consequências próprias seria simplesmente irrealista (ARENDR, 2010a, p. 230).

Para Arendt, o que não pode ser perdido é a mundanidade das coisas. “A mundanidade das coisas vivas significa que não existe nenhum sujeito que não seja também um objeto e não apareça como tal a uma outra criatura, que garante a sua realidade ‘objetiva’” (ARENDR, 1971, p. 30). A crítica de Arendt à questão social, no nosso entendimento, significa uma defesa da política como fim em si mesma, e não como meio. Neste sentido, a política é a concretização da mundanidade das coisas. É a partir desta percepção que queremos refletir sobre a durabilidade do mundo, um tema que perpassa muitos dos escritos arendtianos.

2.3 A DURABILIDADE DO MUNDO

A concepção de mundo, para Arendt, está relacionada com a pluralidade humana. O mundo é o espaço que se cria entre os homens através da convivência. Estes espaços não são naturais, por isto não são idênticos em toda parte, mas criados de acordo com cada realidade. Eles são frutos da liberdade humana. Este mundo objetivado pelos homens, mesmo sendo resultado de sua liberdade, também os condiciona. O problema é quando este condicionamento é tão intenso a ponto de destruir a capacidade humana de construir novos

mundos, ou de proteger o mundo atual. Arendt cita como exemplos, possíveis catástrofes que destruíram povos primitivos, e ainda a catástrofe que poderia ser gerada por uma guerra atômica, capaz de destruir o mundo. Tal acontecimento seria a prova de um total alheamento do mundo, e a submissão dos homens ao automatismo do processo (Cf. ARENDT, 2009, p. 37).

Os homens só se alheiam do mundo quando não o vêem como algo importante. Esta desvalorização do mundo está ligada à mudança de perspectiva em relação à imortalidade. No livro *A Condição Humana*, Arendt fala da relação entre eternidade e imortalidade na Grécia Antiga. Os gregos percebiam que suas vidas eram mortais dentro da imortalidade do cosmos. O único modo dos homens tornarem-se, de algum modo, imortais, era através de seus feitos. “Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza ‘divina’” (ARENDT, 2010a, p. 23). Com esta consciência de que a imortalidade não estava nos homens em si, mas em seus feitos, podemos dizer que os gregos não se alheavam do mundo, pois era nele que encontravam o suporte de sua imortalidade. No entanto, Arendt diz que o conceito de eternidade, formulado posteriormente pelos filósofos, diferente da imortalidade, não dependia do mundo.

A experiência que o filósofo tem do eterno – experiência que, para Platão, era *arrhéton* (‘indizível’) e, para Aristóteles, *aneu logou* (‘sem palavras’), e que, mais tarde, foi conceitualizada no paradoxal *nunc stans* (‘aquilo que é agora’) – só pode ocorrer fora do domínio dos assuntos humanos e fora da pluralidade dos homens” (ARENDT, 2010a, p. 24).

Como podemos perceber, para Arendt, a preocupação com o eterno foi o primeiro passo para o alheamento do mundo. Isto começou com os filósofos, através da metafísica, e teve o seu auge com o Cristianismo. “A queda do Império Romano demonstrou claramente que nenhuma obra de mãos mortais pode ser imortal, e foi acompanhada pela promoção do evangelho cristão, que pregava uma vida individual eterna, à posição de religião exclusiva da humanidade ocidental” (ARENDT, 2010a, p. 25). Quando se refere ao Cristianismo, não podemos esquecer da leitura arendtiana da filosofia de Santo Agostinho⁴⁰. Segundo ela, além

⁴⁰ Arendt mostra em Santo Agostinho, que seu cristianismo não é o cristianismo puro, mas acrescido de uma forte dose de filosofia platônica. É sob esta ótica que se deve avaliar o modo como Agostinho se posiciona perante o mundo. Em sua interpretação, Arendt diz que Agostinho concebe o amor na perspectiva do desejo. Isto porque, para ele, “amar não é mais do que desejar (*appetere*) uma coisa por si mesma” (ARENDT, 1929, p. 17). Já que a vida vai desaparecendo gradativamente, ela não deve querer se prender ao mundo, mas querer a eternidade. “A este falso amor que se prende ao mundo e que, por esse motivo, o constitui, e que, como tal, é mundano, Santo Agostinho chama cobiça (*cupiditas*), e ao amor justo que aspira à eternidade e ao futuro

da forte influência de Platão, Agostinho aproveitou o modelo expansionista do Império Romano e o aplicou à Igreja Católica, de modo que, depois da queda do Império, o importante era a expansão da Igreja.

Se na filosofia cristã, Arendt percebe a não mundanidade, sua percepção da era moderna não é diferente. Na era moderna, o problema é que, além de não se buscar a eternidade, nem tampouco se busca a imortalidade. Isto provoca a não durabilidade do espaço público. Arendt constata que, ao invés da publicidade que preserva o mundo comum, a era moderna busca a admiração pública. “A admiração pública é também algo a ser usado e consumido, e o *status*, como diríamos hoje, satisfaz uma necessidade como o alimento satisfaz outra: a admiração pública é consumida pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é consumido pela fome” (ARENDR, 2010a, p. 69). Esta prática do consumo é a manifestação de uma característica muito forte da modernidade que, como já vimos, é o domínio da compreensão do homem como *animal laborans*. Sendo assim, podemos perguntar: ainda é possível falar em durabilidade do mundo? Qual o pressuposto de Arendt para responder afirmativamente a esta questão?

2.3.1 A Infinitude da História

Segundo Arendt, na concepção moderna, a história é considerada cronologicamente em uma dupla infinitude, tanto para o passado como para o futuro. “Essa dupla infinitude do passado e do futuro elimina todas as noções de princípio e de fim, estabelecendo a humanidade em uma potencial imortalidade terrena” (ARENDR, 2011a, p. 100). Portanto, a durabilidade do mundo já não é mais pautada, nem no conceito grego de imortalização através dos feitos, e nem no sentido cristão da eternidade, mas na potencial imortalidade da espécie.⁴¹ O fato da secularização, segundo Arendt, deve estimular ainda mais a atividade de imortalizar, pois “*athanatídzsein*, imortalizar, como atividade de homens mortais, só pode ser significativo se não houver garantia nenhuma de vida futura” (ARENDR, 2011a, p. 109). Porém, nesta nova perspectiva da imortalização, Arendt aponta uma vantagem e uma desvantagem em relação à *polis* grega e a república romana. A vantagem é que a noção de fim é inconcebível, e a desvantagem é que a durabilidade não está fundamentada numa estrutura

absoluto, caridade (*caritas*)” (ARENDR, 1929, p. 24-25). A vida humana deve buscar aquilo que permanece, e não aquilo que passa. O mundo lhe é útil enquanto serve como meio para chegar ao seu fim último.

⁴¹ A imortalidade, pensada nestes termos, remete para a centralidade da vida. *A Condição Humana*, assim afirma: “Agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital possivelmente eterno da espécie humana” (ARENDR, 2010a, p. 401).

estável, mas num processo fluido, ou seja, não depende de cidades, estados e nações, o que possibilitou a Hegel ver a história da humanidade como “desenvolvimento ininterrupto do Espírito” (ARENDR, 2011a, p. 110).

Entendemos que Arendt percebe no novo conceito de história, após a secularização, uma nova possibilidade de se pensar a imortalização, porém trazendo consigo o risco de se desconsiderar as instituições políticas e a própria liberdade humana. O problema não está no conceito de infinitude da história em si, mas no uso que a era moderna fez a partir deste conceito. Arendt quer mostrar que os eventos seculares têm a sua importância, independente da conexão que se estabeleça entre eles. A infinitude para o passado e para o futuro lhe permite pensar os fatos, sem precisar estabelecer relações causais ou apresentar proposta teleológica. Aí se fundamenta a capacidade de ação, entendida como a capacidade de dar início a novos começos. A era moderna, em seu entendimento, não conseguiu aproveitar o conceito de história em favor da ação política. Em vez disso, novas filosofias contribuíram para tirar a espontaneidade da ação, como a de Hobbes, que propunha uma “teleologia razoável da ação” (ARENDR, 2011a, p. 111), a de Hegel, com sua transformação da Metafísica em Filosofia da História (Cf. ARENDR, 2011a, p. 111), ou a filosofia de Marx que, segundo ela, confundia a Política com a História⁴².

Na crítica de Arendt à era moderna, ela conclui que a ação, entendida como capacidade de “desencadear processos”, acabou sendo assumida pelos cientistas, e não pelos políticos. Este modo tornou-se uma atividade reservada a um grupo de privilegiados que, por não agir do ponto de vista da teia das relações humanas, mas do ponto de vista do universo, acabaram privando a ação do aparecimento público, impedindo que elas se tornassem histórias para dar sentido à existência humana (Cf. ARENDR, 2010a, p. 405-406). Segundo ela, o problema é a “independência dos pensadores em sua torre de marfim” (ARENDR, 2010a, p. 406), mantendo a distância entre o pensar e o agir. O exemplo dos cientistas prova que o desencadeamento de novos processos é possível, porém esta capacidade deve ser aplicada para o mundo das relações humanas, e não somente para o processo vital. Trata-se de superar

⁴² Sobre Marx, Arendt afirma o seguinte: “ Nesse contexto, é importante ver que aqui o processo da história, conforme se apresenta em nosso calendário prolongado na infinitude do passado e do futuro, foi abandonado em função de um tipo de processo completamente diferente; o de fazer algo que possui um início bem como um fim, cujas leis de movimento podem, portanto, ser determinadas (por exemplo, como movimento dialético) e cujo conteúdo mais profundo pode ser descoberto (por exemplo, a luta de classes). Este processo, todavia, é incapaz de garantir ao homem qualquer espécie de imortalidade, porque cancela e destitui de importância o que quer que tenha vindo antes: na sociedade sem classes o melhor que a humanidade pode fazer com a história é esquecer todo episódio infeliz cujo único propósito era abolir a si próprio. Não pode tampouco atribuir sentido a ocorrências particulares, pois todas se dissolveram em meios cujo sentido termina no momento em que o produto final é acabado: eventos, feitos e sofrimentos isolados não possuem mais sentido do que martelo e pregos em relação à mesa concluída” (ARENDR, 2011a, p. 114-115).

a compreensão de homem como *animal laborans* para pôr em evidência a sua capacidade de ação.⁴³

O ponto em comum entre a ação dos cientistas e a ação no sentido político é a imprevisibilidade. Segundo Arendt, a grande novidade das Ciências Naturais na era moderna foi descobrir modos de interferir na natureza, possibilitando que ela iniciasse processos que jamais iniciaria por si mesma. E a partir do despertar destes processos, eles se tornam imprevisíveis, e “potencialmente irreversíveis e irremediáveis” (ARENDR, 2010a, p. 288-299). Pensar na ação política sob esta perspectiva pode parecer trágico. Como manter o controle sobre uma ação que foi iniciada? É justamente isto que Arendt quer mostrar: na ação política, é impossível prever e controlar o resultado de um processo que foi iniciado. A reação da tradição diante disso, foi acusar a liberdade de colocar o homem numa condição de vítima de seus próprios atos. Diante disso, uma solução possível para salvaguardar sua soberania seria a inação. O problema deste raciocínio, segundo Arendt, é identificar soberania com liberdade. “Se a soberania e a liberdade fossem realmente a mesma coisa, nenhum homem poderia ser livre, pois a soberania, o ideal da inflexível autossuficiência e autodomínio, contradiz a própria condição da pluralidade” (ARENDR, 2010a, p. 292). Com o argumento da soberania e o pretense controle da ação, os regimes políticos podem desembocar na tirania e no totalitarismo. Por outro lado, a questão que se apresenta é: como lidar com a imprevisibilidade da ação? Diante desta questão, queremos mostrar que Arendt consegue conciliar a imprevisibilidade e a estabilidade através dos conceitos de perdão e promessa, os quais serão abordados no próximo item.

2.4 PERDÃO E PROMESSA

O problema da imprevisibilidade da ação não encontra solução fora dela, mas nela mesma. Neste ponto iremos abordar alguns conceitos que Arendt busca na própria tradição cristã: os conceitos de perdão e de promessa.

⁴³ Aqui convém citar uma espécie de síntese das análises arendtianas acerca da definição de homem ao longo da história. Apesar de que *A Condição Humana* encerra-se com a vitória do *animal laborans*, a proposta de Arendt é que esta definição seja superada pelo homem da ação, no mundo moderno: “Assim, esquematicamente falando, a Antiguidade grega concordava em que a mais alta forma de vida humana era despendida em uma *polis* e que a suprema capacidade humana era a fala – *dzôon politikón* e *dzôon lógon ékhon*, na famosa distinção dupla de Aristóteles; a Filosofia medieval e romana definia o homem como *animal rationale*; nos estágios iniciais da Idade Moderna, o homem era primariamente concebido como *homo faber* até que, no século XIX, o homem foi interpretado como um *animal laborans* cujo metabolismo com a natureza geraria a mais alta produtividade de que a vida humana é capaz. Contra o fundo destas definições esquemáticas, seria adequado para o mundo em que vivemos definir o homem como um ser capaz de ação; pois essa capacidade parece ter-se tornado o centro de todas as demais faculdades humanas” (ARENDR, 2011a, p. 95).

A redenção possível para a vicissitude da irreversibilidade – da incapacidade de se desfazer o que se fez, embora não se soubesse nem se pudesse saber o que se fazia – é a faculdade de perdoar. O remédio para a imprevisibilidade, para a caótica incerteza do futuro, está contido na faculdade de prometer e cumprir promessas (ARENDDT, 2010a, p. 295).

São duas faculdades que servem para corrigir o passado e instaurar o futuro. Não se trata de esquecer o passado, pois como já vimos, na sua análise sobre a tradição, Arendt considera que a perda da memória é a perda da profundidade. É o passado que oferece as pérolas nas quais é possível encontrar autênticos acontecimentos políticos. O ato de perdoar não provoca o rompimento com o passado, mas a reconciliação com ele. Por outro lado, o futuro não pode ser somente um “oceano de incertezas”. Portanto, para dar durabilidade às nossas ações e ao mundo comum criado por nós, é necessário prometer e cumprir promessas.

Ambas as capacidades mencionadas acima dependem da pluralidade, e neste sentido, contrapõem-se aos padrões morais presentes na concepção platônica de governo. Segundo Arendt, os padrões morais de Platão estavam fundamentados no domínio de si e na relação do eu consigo mesmo. As capacidades de perdoar e de prometer, por sua vez, só tem sentido, na relação com os outros, e por isto, não se baseiam em padrões predefinidos. A ação que segue o esquema de padrões, na verdade, está se orientando pela atividade da fabricação, que visa um objeto concluído. Diante deste objeto não há como aplicar os remédios do perdão e da promessa, “de modo que se é obrigado não só a *fazer*[do] recorrendo aos meios da violência necessários a toda a fabricação, mas também a *desfazer* [undo] o que foi feito por meio da destruição, como se destrói um objeto que não deu certo” (ARENDDT, 2010a, p. 297). Podemos dizer que a fabricação se orienta pelo objeto que se quer produzir, enquanto que a ação pautada na pluralidade, não visa primeiramente um objeto específico que se quer produzir, mas a própria atividade da ação.

No decorrer de nossa exposição sobre a importância do mundo, procuramos mostrar que Arendt considera insuficiente a filosofia cristã de Agostinho para a durabilidade de um mundo secularizado. O que nos surpreende é que ela acaba se utilizando de conceitos de origem judaico-cristãos⁴⁴ para resolver o problema da imprevisibilidade da ação. Neste caso, é

⁴⁴ Segundo Carl Schmitt, vários conceitos utilizados na política moderna são de origem teológica. “Todos os conceitos concisos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. [...] O estado de exceção tem um significado análogo para a jurisprudência, como o milagre para a teologia” (SCHMITT, 2006, p. 36). Há autores que criticam Arendt, atribuindo a ela uma secularização de conceitos teológicos. Samuel Moyn, em seu artigo intitulado *Hannah Arendt on the Secular*, diz que “Arendt ocasionalmente usa linguagem teológica para descrever precisamente a política secular que ela defende” (MOYN, 2008, p. 95-96). O texto citado é tradução nossa da obra em inglês de Moyn. Segue o texto utilizado: “Arendt herself occasionally uses theological

importante lembrar que o Cristianismo, para Arendt, originalmente não é aquilo que Agostinho diz, ou, pelo menos, não é bem do modo como ele o interpreta. Deste modo, Arendt sente-se à vontade em utilizar categorias cristãs, sem, contudo, assumir a filosofia cristã tradicional. O que torna possível a utilização destes conceitos? A percepção arendtiana de que, embora eles provenham de um contexto religioso e são enunciados em linguagem religiosa, são também aplicáveis no sentido secular (Cf. ARENDT, 2010a, p. 297). Aliás, Arendt critica a tradição de pensamento político, que exclui de sua conceituação várias experiências políticas, por considerá-las exclusivamente religiosas. Segundo ela, há “certos aspectos dos ensinamentos de Jesus de Nazaré que não se relacionam basicamente com a mensagem religiosa cristã, mas surgiram de experiências da pequena e coesa comunidade de seus seguidores, inclinada a desafiar as autoridades públicas de Israel” (ARENDT, 2010a, p. 298). De qualquer forma, Arendt reconhece que o perdão não é uma descoberta dos discípulos, mas do próprio Jesus.

Para mostrar que o perdão não tem uma origem transcendente, mas que é da esfera secular, Arendt diz o seguinte:

É crucial para o nosso contexto que Jesus sustente, contra os ‘escribas e fariseus’, que, em primeiro lugar, não é verdade que somente Deus tenha o poder de perdoar; e, em segundo lugar, que esse poder não deriva de Deus – como se Deus, e não os homens, perdoasse através de seres humanos -, mas, ao contrário, deve ser mobilizado pelos homens entre si, antes que possam esperar serem perdoados também por Deus. A formulação de Jesus é ainda mais radical. No Evangelho não se supõe que o homem perdoe porque Deus perdoa, e ele, portanto, tem de fazer ‘o mesmo’, e sim que, ‘se cada um, no íntimo do coração, perdoar’, Deus fará ‘o mesmo’ (ARENDT, 2010a, p. 298-299).⁴⁵

O ato de perdoar está ligado ao cotidiano, assim como as ofensas. Na maioria das vezes, as ofensas não são crimes ou mal voluntário, mas decorrência natural das novas relações estabelecidas pela ação, ou seja, fogem ao controle daqueles que as realizam. Neste sentido, o perdão é a possibilidade de se libertar deste involuntarismo. “Somente mediante essa mútua e constante desobrigação do que fazem, os homens podem ser agentes livres” (ARENDT, 2010a, p. 300). A liberdade é entendida aqui como o rompimento com a cadeia

language to describe precisely the secular politics she advocates” (MOYN, 2008, p. 95-96). Neste ponto, ele procura mostrar que existe certa convergência entre Arendt e Schmitt. No entanto, a própria Arendt tem uma concepção diferente de Schmitt. Seu propósito não é secularizar categorias religiosas, mas mostrar que dentro da esfera religiosa, alguns conceitos são de origem secular.

⁴⁵ Arendt se fundamenta em Lc 5, 21-42 (e também Mt 9, 4-6; Mc 12, 7-10), para enfatizar que Jesus tinha o poder de perdoar pecados “sobre a Terra”, o que chocava mais o povo do que os milagres que ele realizava. E utiliza as citações de Mt 18, 35 (e também Mc 11, 25 e Mt 6, 14-15) para dizer que o perdão humano precede o perdão divino, pois é preciso que os homens perdoem primeiro para que Deus também os perdoe.

causal dos acontecimentos, o que não seria possível com a vingança, que é uma reação natural diante de uma transgressão inicial, dando origem a novas transgressões. Apesar do perdão também ser considerado uma reação, não é uma reação no sentido automático, como repetição da ação anterior. Pelo contrário, ele é totalmente imprevisível. Ele age de novo, ou seja, começa uma nova ação.

Diante das transgressões, além do perdão, existe outra alternativa para por fim à cadeia de causalidades, que é a punição. Por isto, Arendt diz que é significativo “que os homens não sejam capazes de perdoar aquilo que não podem punir, nem de punir o que se revelou imperdoável” (ARENDR, 2010a, p. 301). Neste ponto, Arendt admite que há um limite para o perdão e para a própria punição. São as ofensas que, para Kant, são chamadas de “mal radical”, e que, segundo ela, “nos despoja de todo o poder” (ARENDR, 2010a, p. 301). No nosso entendimento, convém relacionar este limite com os crimes cometidos nos regimes totalitários. No livro *Eichmann em Jerusalém*, Arendt se depara com a dificuldade do tribunal de Jerusalém em encontrar uma punição adequada para Eichmann⁴⁶. Assim como ele, vários outros criminosos do regime nazista não se encaixam em nenhum tipo de punição que seja proporcional aos crimes cometidos por eles. Neste sentido, Arendt não propõe que eles sejam perdoados. O fato de não haver punição compatível com os crimes deles, não deve livrá-los do castigo. Arendt fundamenta a sua interpretação sobre o limite do perdão no Evangelho de Lucas (Lc 17, 1-5), no qual Jesus fala sobre o escândalo e conclui que “seria melhor para ele que se lhe atasse ao pescoço uma pedra de moinho e que fosse precipitado ao mar” (ARENDR, 2010a, p. 301).

O que Arendt discorda em relação à interpretação que a cristandade fez do perdão é a sua relação com o amor. Segundo ela, o amor é uma ocorrência rara na vida humana. “Dada a sua paixão, o amor destrói o espaço-entre que estabelece uma relação entre nós e os outros, e deles nos separa” (ARENDR, 2010a, p. 302). Percebe-se que o conceito de amor que ela utiliza é semelhante ao de Agostinho, que fala do amor como desejo de uma coisa por ela mesma. Arendt dá o exemplo do amor apaixonado entre um homem e uma mulher. Neste sentido, ela diz que o amor “não é apenas apolítico, mas antipolítico, talvez a mais poderosa das forças humanas antipolíticas” (ARENDR, 2010a, p. 302). Por isto, no âmbito político, não é o amor a condição para o perdão, mas o respeito, que não deve ser entendido como

⁴⁶ Depois que Eichmann foi condenado à morte, Arendt diz que muitos protestaram. “O argumento mais comum era que os atos de Eichmann desafiavam a possibilidade de punição humana, que não fazia sentido impor a sentença de morte a crimes dessa magnitude – o que, claro, era verdade em certo sentido, só que não era concebível que significasse que aquele que assassinou milhões pudesse por essa mesma razão escapar do castigo” (ARENDR, 1999, p. 272).

admiração em relação a alguma pessoa, mas uma espécie de amizade política. “É uma consideração pela pessoa desde a distância que o espaço do mundo coloca entre nós, consideração que independe de qualidades que possamos admirar ou de realizações que possamos ter em alta conta” (ARENDDT, 2010a, p. 303). Assim, Arendt admite o aspecto pessoal do perdão, e ao mesmo tempo, relaciona-o com o espaço comum no qual aparecemos e dependemos uns dos outros.

Em comparação com o perdão, que nem sempre foi aceito, Arendt diz que o conceito de promessa sempre foi aceito no âmbito público. Suas origens podem ser atribuídas ao sistema legal romano ou à história de Abraão, presente na Bíblia. “Seja como for, a grande variedade de teorias do contrato confirma, desde os tempos de Roma, que o poder de fazer promessas ocupou, ao longo dos séculos, o centro do pensamento político” (ARENDDT, 2010a, p. 304). As promessas ajudam a amenizar a imprevisibilidade do futuro, devido à inconfiabilidade dos homens e à impossibilidade de se preverem as consequências dos atos das pessoas dentro de uma comunidade na qual todos têm a mesma capacidade de agir. Isto significa que dentro desta comunidade ninguém é soberano. Portanto, os contratos e tratados têm a função de manter a liberdade, sem a soberania. Desta forma, ao contrário dos corpos políticos fundamentados no governo e na soberania, as promessas não eliminam a imprevisibilidade e a inconfiabilidade dos homens, mas instauram “certas ilhas de previsibilidade e [...] certos marcos de confiabilidade” (ARENDDT, 2010a, p. 305). É próprio das promessas este caráter limitado em relação ao futuro. Por isto, elas perderiam o sentido, se tivessem a pretensão de abarcar todo o futuro.

Através das promessas se gera poder, não no sentido de mando e obediência, mas de “agir em concerto”. Sendo assim, o poder não se dá na pessoa, mas no grupo. E este grupo de pessoas torna-se superior em relação àqueles que vivem sem compromisso com nenhuma promessa, totalmente livres e desimpedidos. “Essa superioridade decorre da capacidade de dispor do futuro como se fosse o presente, isto é, do enorme e realmente milagroso aumento da própria dimensão na qual o poder pode ser eficaz” (ARENDDT, 2010a, p. 305). A fundamentação da estabilidade do corpo político, que garante para o futuro a continuidade de um mundo comum, não está na defesa das liberdades individuais dos indivíduos, mas nas promessas que eles são capazes de fazer, limitando a própria liberdade individual. Neste sentido, podemos compreender uma das grandes questões discutidas em *Sobre a Revolução*, que é a instituição da liberdade. Se a liberdade é restrita à vida privada, e não entendida como participação política, ela não garante a preservação do mundo comum. É por isto que no espírito dos revolucionários do século XVIII, que Arendt identifica também com o espírito da

era moderna, estava presente a preocupação “com a estabilidade e a durabilidade de uma esfera puramente terrena e secular”⁴⁷ (ARENDDT, 2011b, p. 285), o que demonstrava a insatisfação dos homens com o ciclo de mudanças eternas presente no surgimento e desaparecimento dos impérios.

Segundo Arendt, a escolha dos pensadores políticos pré-revolucionários pela forma republicana de governo justificava-se muito mais pela promessa de durabilidade do que pelo seu caráter de igualdade. Por este mesmo motivo, os Pais Fundadores se posicionavam contra o governo democrático porque o consideravam instável. (Cf. ARENDT, 2011b, p. 285). Para eles, a democracia impunha o domínio da opinião pública sobre o espírito público, o que significava a perda da opinião da minoria. Segundo Arendt, “a opinião pública, devido à sua própria unanimidade, provoca uma oposição também unânime e desse modo mata as verdadeiras opiniões por toda parte” (ARENDDT, 2011b, p. 287). Embora as duas revoluções (a Americana e a Francesa) tenham descoberto o valor das opiniões, segundo Arendt, foi somente a Americana que conseguiu colocar dentro da república um mecanismo para impedir o domínio da unanimidade da opinião pública. Este instrumento de purificação das opiniões era o Senado. Ele funcionava como instituição duradoura para a opinião, assim como o Supremo Tribunal funcionava como instituição duradoura para o julgamento (Cf. ARENDT, 2011b, p. 290). A partir destes apontamentos arendtianos sobre as revoluções, não queremos entrar na discussão sobre um possível republicanism arendtiano. Em nosso entendimento, a questão de fundo não é somente a opção entre governo republicano e governo democrático, ou a mistura dos dois, mesmo porque a própria Arendt procura mostrar as diferenças entre a república dos americanos e a dos franceses, e também a mudança ocorrida na república americana ao longo de sua história. A questão que perpassa a preocupação arendtiana é o modo como as promessas podem continuar sendo feitas no espaço público, sem transformar o valor da troca de opiniões em opinião da maioria.

O que há de comum entre o perdão e a promessa é a capacidade de romper com a fatalidade natural dos processos automáticos presentes na vida cotidiana. Para Arendt, isto se parece com um milagre, pois faz acontecer o improvável. Sendo assim, o milagre não depende do extraordinário, ou da interferência de uma força transcendente ao mundo, mas da própria capacidade de ação que cada ser humano traz consigo pelo simples fato de nascer. O próprio Jesus de Nazaré, na interpretação de Arendt, reconhece que o milagre é uma capacidade

⁴⁷ Sobre a estabilidade do governo, Arendt se refere ao *Ricordi*, de Gino Capponi, de 1420, no qual aparece a frase: “Escolham como membros da *Bahia* homens experientes, e que amem sua comuna mais do que a seu próprio bem e mais que à sua alma”. Em seguida, dá ênfase a Maquiavel, que propõe que o amor à cidade esteja acima do amor à alma (Cf. ARENDT, 2011b, p. 355, nota n. 20).

inerente a todo ser humano, desde que ele tenha fé. Com isto, Arendt considera que a fé e a esperança não devem ser entendidas somente no plano religioso, mas no plano dos assuntos humanos. E a própria “boa-nova” dos evangelhos pode ser compreendida a partir do nascimento de uma criança, porque é o nascimento que possibilita novas ações no mundo (Cf. ARENDT, 2010a, p. 308). Num artigo intitulado *Tem a Política ainda algum sentido?*, referindo-se aos regimes totalitários, Arendt afirma que, se partirmos da lógica inerente aos fatores presentes no totalitarismo, a única solução que encontraremos é a realização de um milagre. Em seguida, ela esclarece que o milagre não deve ser entendido no âmbito religioso e sobre-humano, mas da existência real da própria vida orgânica sobre a Terra.

Porque, sob o ponto de vista dos fenômenos universais e das probabilidades que nelas reinam e que podem ser apreendidas estatisticamente, o surgimento da Terra foi uma ‘infinita improbabilidade’. E não é diferente o caso do aparecimento da vida orgânica nos processos de evolução da natureza inorgânica ou do aparecimento da espécie humana nos processos de desenvolvimento da vida orgânica (ARENDT, 2009, p. 42).

Através da metáfora do milagre, Arendt deixa claro que a ação deve ser entendida na sua independência em relação às conexões causais entre os acontecimentos. É por isto que o rompimento com a tradição não pode levar ao rompimento com o passado, pois nele podem ser encontrados acontecimentos políticos que exemplifiquem a improbabilidade. As revoluções do século XVIII, por exemplo, revelam o político na sua capacidade de rompimento com a ordem estabelecida. Nem por isto, tudo o que foi desencadeado a partir das revoluções, pode ser considerado político no sentido da novidade, pois o equilíbrio entre o novo e a estabilidade sempre foi uma questão difícil.

O que está presente na proposta arendtiana de preservação do mundo é a superação do esquema tradicional de conceber padrões predefinidos para as ações humanas. O perdão e a promessa nos ajudam a lidar com a imprevisibilidade das ações humanas sem necessitar destes padrões. No entanto, algumas questões ainda permanecem: sem a existência dos padrões tradicionais, existe algum critério que nos garanta que no ato dos homens fazerem pactos entre si, o mundo será preservado? Existe alguma relação entre política e moral que proporcione esta preservação? Ou é possível pensar numa independência da política em relação à moral? Consideramos oportuno tratar sobre isto no próximo capítulo, analisando as relações da política com a verdade, com a moral e com a capacidade de julgar.

3 AÇÃO, PENSAMENTO E JUÍZO

Para Arendt, a fragilidade do mundo tem a ver com a perda do senso comum. Como as Ciências Naturais passam a desvendar os segredos escondidos da natureza, utilizando-se de aparelhos que permitem ver com maior clareza, os sentidos humanos passam a ser contestados. O conhecimento só será aceito se for científico. Deste modo, as opiniões perdem o seu valor. A perda do senso comum impede a aceitação de princípios evidentes para a convivência humana já que toda evidência é colocada sob suspeita. Se o mundo dos sentidos pode nos enganar, onde buscaremos a nossa segurança? A solução de Descartes foi um mergulho para dentro da subjetividade humana, concluindo que a nossa única certeza é a capacidade de pensar.

Quando o pensamento é separado do mundo das percepções acontece um distanciamento da própria filosofia em relação à realidade. À primeira vista, parece ser o domínio do pensamento, ou da interioridade humana, mas o que acontece é o contrário, é o domínio da vida ativa. E uma ação sem pensamento, ou que coloca o pensamento à seu serviço, é o pressuposto básico para a perda da capacidade de julgar. Aqui entramos no campo da Filosofia Moral, no qual o pensamento deve ajudar o homem a decidir sobre o que deve fazer. Não se trata de buscar uma verdade para ser contemplada, mas encontrar um fundamento para a ação. Com a rejeição de Arendt à tradição, poderíamos questionar se ainda há espaço para a noção de verdade dentro da política, ou se a noção de opinião é suficiente. Esperamos esclarecer isto em seguida, analisando a reflexão de Arendt acerca da relação entre verdade e política.

3.1 A RELAÇÃO ENTRE VERDADE E POLÍTICA

Em sua análise sobre a tradição da Filosofia Política, Arendt entende que a preocupação com a verdade teve início com Platão e permaneceu durante longos anos. Com o fim desta tradição, nos deparamos com uma questão difícil: como fica a relação entre verdade e política? Em seu artigo intitulado *Verdade e Política*, Arendt inicia sua reflexão, dizendo: “Jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem uma com a outra, e até hoje ninguém, que eu saiba, incluiu entre as virtudes políticas a sinceridade” (ARENDR, 2011a, p. 283). Dizer que verdade e política não se dão implica necessariamente num rompimento entre filosofia e política? Parece ser esta a percepção de Bignoto, quando afirma:

“O moderno questionamento do modo de pensar metafísico resultou na impossibilidade de fundamentação da autoridade política. Isto levou ao desenlace do vínculo tradicional entre filosofia e política” (BIGNOTTO, 2001, p. 42). Se é um fato consumado o rompimento entre filosofia e política, também é uma constatação de Arendt que a falta da verdade na política é o pressuposto para todas as ideologias que se impuseram ao longo do século XX, como justificadoras da dominação imposta pelos regimes totalitários. Diante disso, queremos mostrar qual a saída arendtiana para este problema. É possível recuperar o sentido da política sem a noção de verdade? Haveria um critério limitador para a ação política? A filosofia não poderia contribuir para isto? Será que o rompimento com a filosofia é condição necessária para se recuperar o sentido da política, ou há ainda a possibilidade de um relacionamento entre as duas?

Primeiramente, queremos destacar alguns aspectos presentes no artigo *Verdade e Política*, publicado no livro *Entre o Passado e o Futuro*. Segundo Arendt, o objetivo do artigo é esclarecer as controvérsias que se seguiram após a publicação do livro *Eichmann em Jerusalém*, procurando tratar sobre dois problemas. Primeiro, se é ou não legítimo dizer sempre a verdade. E, segundo, procurando atacar as mentiras que disseram sobre o que ela escreveu e os fatos que relatou no mencionado livro (Cf. ARENDT, 2011a, p. 282). Vale lembrar que, em seu livro *Eichmann em Jerusalém*, Arendt fala do “colapso moral que os nazistas provocaram na respeitável sociedade europeia – não apenas na Alemanha, mas em quase todos os países, não só entre os perseguidores, mas também entre as vítimas” (ARENDT, 1999, p. 142). Observando o comportamento de Eichmann no tribunal, Arendt se dá conta de que ele não tinha traços de um assassino cruel, mas de um homem comum, e que sua justificativa para os crimes cometidos é que ele estava apenas cumprindo ordens. Assim como ele, muitas outras pessoas colaboraram com o regime nazista sem demonstrarem sentimento de culpa, simplesmente por estarem obedecendo ordens dentro de um sistema ideologicamente fundamentado. Entre as pessoas que colaboraram com o sistema, Arendt cita os próprios judeus, e este é um dos pontos do livro que foi alvo de críticas. Neste livro, ela mostra o que o poder político pode fazer quando os critérios de bem e de mal de uma sociedade estão destruídos, tornando a mentira, assim como os crimes, uma prática legalizada.

Para falar sobre verdade e política Arendt acentua outra relação, que é entre verdade e poder. Como vimos no primeiro capítulo, a política, no mundo moderno, é marcada pelo fim da autoridade, mas não do poder. Se a autoridade se alicerçava na aceitação de uma verdade transcendente e imutável, como será a relação entre poder e verdade? Arendt questiona por que as mentiras sempre foram consideradas como “ferramentas necessárias e justificáveis ao

ofício não só do político ou do demagogo, como também do estadista” (ARENDR, 2011a, p. 283). Uma das justificativas para a utilização da mentira seria a impotência da verdade, que, não fazendo parte do âmbito da opinião, não entraria no jogo do discurso e da persuasão, próprios da esfera política. Por outro lado, a partir de um entendimento da ação política através das categorias de meios e fins, a mentira poderia ser utilizada como meio para possibilitar as condições para a verdade, ou como meio menos violento da ação política. Seria um sacrifício provisório da verdade em nome da preservação do mundo. Arendt questiona esta concepção, dizendo que a permanência do mundo depende da verdade. “Nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é” (ARENDR, 2011a, p. 285). Neste ponto percebemos a preocupação de Arendt com a história. A verdade na transmissão dos fatos é o que propicia a preservação da memória. Portanto, se o poder político destrói a verdade, ele está contribuindo para a destruição do mundo e não para a sua permanência.

Arendt utiliza a distinção entre verdade racional e verdade fatural, que, segundo ela, é uma proposta da época moderna. O que lhe interessa é discorrer sobre a verdade fatural, procurando identificar qual o dano o poder político pode causar sobre ela (Cf. ARENDR, 2011a, p. 287). Segundo Arendt, os fatos e eventos são muito mais frágeis que axiomas, descobertas e teorias. Mesmo que a Matemática euclidiana ou a teoria da relatividade de Einstein, ou ainda a Filosofia de Platão, não tivessem uma probabilidade tão boa de serem reconstruídas, se seus autores não as tivessem transmitido para a posteridade, ainda assim, teriam infinitamente mais probabilidade de serem recuperados do que um fato esquecido ou dissimulado pela mentira (Cf. ARENDR, 2011a, p. 288). O conflito entre verdade e política aconteceu primeiramente no plano racional e não no fatural, daí que a preocupação de Platão era muito mais com o sofista e o néscio do que com o mentiroso. O que Arendt destaca é que, “desde Platão até Hobbes, ninguém, aparentemente, tenha jamais acreditado em que a mentira organizada, tal como a conhecemos hoje em dia, pudesse ser uma arma adequada contra a verdade” (ARENDR, 2011a, p. 288). O que havia na antiguidade era a oposição entre as flexíveis opiniões dos cidadãos e a verdade imutável do filósofo, da qual “podiam se derivar princípios que estabilizassem os assuntos humanos” (ARENDR, 2011a, p. 289). Este tipo de conflito ainda se poderia encontrar nos primeiros estágios da época moderna, mas dificilmente será encontrado no mundo atual. Segundo Arendt, os vestígios deste conflito havia praticamente desaparecido na época da Ilustração. A partir daí o que se conclui é que o homem não pode conhecer a verdade. Nesta mesma linha, a *Crítica da Razão Pura*, de Kant, leva a razão a reconhecer seus próprios limites (Cf. ARENDR, 2011a, p. 290). Em virtude da

limitação da razão humana, Kant diz que ela só pode funcionar se for utilizada publicamente. A utilização pública da razão significa um deslocamento da verdade racional para a opinião. Portanto, o que Arendt quer mostrar, é que no mundo atual o conflito não se dá mais entre verdade e opinião, pois a própria verdade racional foi transformada em opinião. Daí o conflito passa a ser entre o poder político e os próprios fatos.

Quando Arendt diz que o conflito da política nos tempos atuais é com a verdade fatural e não mais a racional, isto nos permite retomar a discussão sobre a secularização do mundo. “Nem a verdade da religião revelada, a qual os pensadores políticos do século XVII ainda tratavam como grande malefício, nem a verdade do filósofo, desvelada ao homem solitário, interfere mais nos negócios do mundo” (ARENDR, 2011a, p. 292). Até que ponto a secularização contribuiu para dissolver a oposição entre verdade e política? Arendt diz que, se analisarmos a partir da tradição, podemos concluir que o antigo conflito terminou, porém a oposição entre política e verdade fatural se assemelha em muitos aspectos àquela antiga oposição. O que acontece é que hoje são admitidos mais facilmente as opiniões diversas na religião e na filosofia, mas o que não é admitida é a verdade fatural, quando ela opõe-se ao lucro ou prazer de um grupo (Cf. ARENDR, 2011a, p. 293). Criam-se mecanismos de resistência contra a verdade fatural. No caso dos regimes totalitários, é perigoso falar de um fato público, como os campos de concentração e extermínio, daí que o medo aparece como um empecilho para a verdade fatural. E no caso dos países livres, as verdades fatuais inoportunas são toleradas, mas são transformadas em opiniões.

E, visto que a verdade fatural, embora muito menos aberta à discussão do que a verdade filosófica, e tão obviamente ao alcance de todos, parece sofrer com frequência um destino similar quando exposta na praça do mercado – a saber, para ser contraditada não por mentiras e falsidades deliberadas mas pela opinião – pode ser compensador reabrir a antiga e aparentemente obsoleta questão da verdade *versus* opinião (ARENDR, 2011a, p. 294).

A verdade fatural, assim como a racional, não deveria ser tratada como se tivesse aberta a discussões. Enquanto a opinião depende da argumentação e da persuasão, podendo até mesmo ser alterada de acordo com o número de pessoas, as verdades racionais e fatuais “possuem em comum o fato de estarem além de acordo, disputa, opinião ou consentimento” (ARENDR, 2011a, p. 297). Isto toca num aspecto fundamental da política, que é o poder. Como já mencionamos no primeiro capítulo, o poder depende do pacto e do consentimento dentro de uma comunidade política específica. Ninguém exerce o poder se não houver, de alguma maneira, o consentimento do grupo ao qual pertence. No campo do poder é muito

importante a capacidade de convencimento. O que Arendt percebe é que a verdade, seja ela racional ou fatural, possui uma força coerciva, capaz de limitar o poder.

A questão é se o poder poderia e deveria ser controlado não apenas por uma constituição, uma lista de direitos, e por uma multiplicidade de poderes, como o sistema de controles e equilíbrios, [...] mas por algo que emerge do exterior, que tem origem fora do âmbito político e é tão independente das aspirações e desejos dos cidadãos como da vontade do pior tirano (ARENDR, 2011a, p. 298).

Do ponto de vista político, a verdade fatural, assim como a racional, é considerada despótica. Por isto, ela é odiada, praticamente por todos os tipos de governos, os quais sentem-se à vontade para manipulá-la. O problema da verdade, tanto a racional como a fatural, é a sua falta de transparência. No caso da verdade fatural, ela não pode ser considerada mais evidente que a opinião, pois ela depende do testemunho de alguém, e no caso de haver testemunhas contraditórias acerca de um mesmo fato, geralmente assume-se o critério da maioria, e é perfeitamente possível que sobre determinado fato a maioria das testemunhas sejam falsas. Por outro lado, os fatos não possuem razão causal. Não possuem uma espécie de lei natural interna pela qual acontecem. Eles pertencem ao âmbito da contingência e não da necessidade. Portanto, não estão sujeitos ao crivo de uma análise racional, que possa provar a sua autenticidade. Se por um lado, esta falta de segurança na verdade fatural manifesta-se na rejeição do político em relação à verdade, por outro, há uma rejeição do filósofo em relação à verdade fatural, justamente pela imprevisibilidade dos fatos.

Nestas reflexões arendtianas, percebemos duas preocupações: a primeira refere-se ao entendimento da verdade como necessidade, que não dá espaço ao imprevisível; a segunda diz respeito ao poder destrutivo da mentira, quando levada ao extremo. Por isto, Arendt faz uma distinção entre a “tradicional mentira política” e a “mentira moderna”. A mentira era utilizada tradicionalmente na política nos segredos autênticos, naquilo que não se deixava vir à público, e também como modo de enganar o inimigo. “Em contraste com isso, a mentira política moderna lida eficientemente com coisas que em absoluto constituem segredos, mas são conhecidas praticamente por todo mundo” (ARENDR, 2011a, p. 311). Ela não está direcionada somente para as particularidades, mas visa interferir em toda a realidade através da produção de imagens. Para isto, utiliza-se técnicas modernas e meios de comunicação de massa. Para Arendt, um forte diferencial da mentira moderna é a sua tendência à violência. Exemplo claro disso é a sua utilização pelos regimes totalitários, na qual a mentira era organizada. “A mentira organizada tende sempre a destruir aquilo que ela decidiu negar” (ARENDR, 2011a, p. 312). O poder destruidor da mentira moderna contrasta com a mentira

tradicional, que não tinha a pretensão de mudar todo o contexto, mas somente interferir em fatos particulares. Ela era limitada de dois modos: primeiro, por manifestar uma falha na trama dos fatos, que, sob uma análise aprofundada do contexto, poderia ser desmascarada; e segundo, por ser restrita aos estadistas e diplomatas, que sabiam enganar os outros, mas tinham o controle do que era verdade e o que era mentira, não se permitindo enganar-se a si mesmos. Já a mentira moderna tem um alcance tão abrangente que é capaz de enganar até mesmo quem a conta. É o chamado auto-engano, no qual o mentiroso convence-se a si mesmo para ter uma justificativa moral diante do que faz. A pretensão da mentira política moderna não é apenas fatos particulares, mas a falsificação de toda a trama fatural.

Quando Arendt fala do poder destruidor e abrangente da mentira política no mundo moderno, facilmente lembramos os regimes totalitários, tão denunciados por ela. E, de fato, em *Origens do Totalitarismo*, ela analisa o modo como os regimes totalitários utilizaram a propaganda e o terror como meios para impôr a sua mentira. “Quando o totalitarismo detém o controle absoluto, substitui a propaganda pela doutrinação e emprega a violência não mais para assustar o povo [...], mas para dar realidade às suas doutrinas ideológicas e às suas mentiras utilitárias” (ARENDDT, 1989, p. 390). É algo característico nos movimentos totalitários o modo diferenciado de impor a mentira para os que são de fora e para os que são de dentro. A propaganda é utilizada para o público exterior, enquanto que, para os internos do movimento, o método utilizado é a doutrinação, aliada ao terror (Cf. ARENDT, 1989, p. 392-393). A utilização do terror, segundo Arendt, foi mais intensa no nazismo do que no comunismo. Através deste método, os nazistas convenciam a população em geral que o seu poder era mais forte que o das autoridades. De qualquer forma, a própria propaganda era violenta através de seu tom ameaçador, tanto com os nazistas como com os comunistas, que usavam o cientificismo para convencer as pessoas.

A propaganda comunista ameaça as pessoas com a possibilidade de perderem o trem da história, de se atrasarem irremediavelmente em relação ao tempo, de esbanjarem suas vidas inutilmente, tal como os nazistas as ameaçavam com uma existência contrária às eternas leis da natureza e da vida e com uma irreparável e misteriosa degeneração do sangue. A forte ênfase que a propaganda totalitária dá à natureza ‘científica’ das suas afirmações tem sido comparadas a certas técnicas publicitárias igualmente dirigidas às massas (ARENDDT, 1989, p. 394).

Arendt mostra que na propaganda totalitária, a ciência era apresentada como se fosse o substituto do poder. Mas, quando os regimes totalitários assumiam o poder, a preocupação com as demonstrações científicas desapareciam. O que podemos ressaltar é que, segundo Arendt, esta utilização do argumento científico na propaganda, não é exclusividade dos

regimes totalitários, mas está presente em toda a política moderna, influenciada pelo “florescimento da matemática e da física do século XVI” (ARENDT, 1989, p. 395). Ela interpreta isto como uma idolatrização da ciência no mundo moderno.⁴⁸ A massa está propensa a aceitar aquilo que é justificado com o argumento científico.

Como vimos, a utilização da propaganda não é exclusividade dos regimes totalitários, dado que a utilização da mentira também não é exclusividade deles. Esta se encontra também em outras formas de organização política, inclusive nos regimes democráticos. No livro *Crises da República*, Arendt critica o modo como a política norte-americana fez uso da propaganda durante a guerra do Vietnã,⁴⁹ e no livro *Entre o Passado e o Futuro* nos apresenta o exemplo da Guerra Fria: “As auto-ilusões praticadas por ambos os lados no período da Guerra Fria são inúmeras demais para serem apontadas, porém constituem obviamente um caso pertinente” (ARENDT, 2011a, p. 316). O que chama a atenção é que, a mentira que tinha o objetivo de enganar os inimigos, direcionando-se para fora do país, volta-se para as suas relações internas, atingindo os seus líderes e todos os seus cidadãos. Vive-se sob a ótica da propaganda que convence a população a consumir os seus produtos. Mas esta utilização de imagens tem os seus limites. A afirmação de Arendt é que o tempo de vida das imagens é bastante curto. E os próprios regimes totalitários se depararam com este limite. “O problema deles é que precisavam alterar constantemente as falsificações que ofereciam em substituição à história real” (ARENDT, 2011a, p. 317). Esta constante troca de imagens acaba provocando a perda do sentido do mundo real, de modo a interferir na capacidade mental de distinguir entre a verdade e a falsidade.

⁴⁸ Arendt mostra que os regimes totalitários, apesar de utilizarem o argumento do cientificismo, não partilhavam do utilitarismo presente nas ideias positivistas de Augusto Comte. “A convicção dos positivistas, como as conhecemos através de Comte, de que o futuro pode vir a ser previsto cientificamente repousa na crença de que o interesse é a força que existe por trás de tudo na história, e na pressuposição de que o poder tenha leis objetivas que podem ser descobertas. [...] Mas nenhuma dessas teorias aceita a possibilidade de ‘transformar a natureza do homem’, como o totalitarismo realmente procura fazer” (ARENDT, 1989, p. 396).

⁴⁹ Em *Crises da República*, Arendt critica a utilização de imagens pela política dos Estados Unidos durante a Guerra do Vietnã. “Não é de surpreender que a nova geração de intelectuais, criada na insana atmosfera de desmesurada propaganda e ensinada que metade da política é ‘construção de imagem’ e a outra metade a arte de fazer o povo acreditar em imagens, recorra quase que automaticamente aos mais antigos adágios da promessa e do chicote sempre que a situação se torna séria demais para ‘teoria’. Para eles, a grande decepção na aventura do Vietnã seria a descoberta de que há povos para os quais os métodos da promessa e do chicote não funcionam mesmo” (ARENDT, 2010c, p. 18). Citando várias frases presentes em *Os Documentos do Pentágono*, Arendt fala sobre a intenção dos americanos: “‘Convencer o mundo’; ‘demonstrar que os EE.UU. eram um ‘competente doutor’ pronto a manter promessas, ser rijo, assumir riscos, ser ferido e ferir o inimigo ao máximo’; usar ‘uma pequena e atrasada nação’ sem qualquer importância estratégica ‘como um teste para a capacidade dos Estados Unidos em ajudar uma nação a enfrentar uma ‘guerra de libertação’ comunista [...]; manter intacta uma imagem de onipotência, ‘nossa posição de liderança mundial’; demonstrar o ‘desejo e a capacidade dos Estados Unidos de fazer o que quiserem em assuntos mundiais’; mostrar a credibilidade de nossas promessas para os amigos e aliados’; resumindo, ‘comportar-se [...] como a maior potência do mundo’ por nenhuma outra razão além de convencer o mundo deste ‘simples fato’ (como disse Walt Rostow)” (ARENDT, 2010c, p. 24-25).

Diante do limite da mentira, podemos situar também o limite do próprio poder político. Quando o poder político rejeita a verdade dos fatos, ele precisa criar uma falsa imagem do passado e do presente, projetando nesta imagem aquilo que ele gostaria que fosse o futuro. O problema é que o grande potencial da ação política, segundo Arendt, está no futuro. É no futuro que se pode iniciar algo novo. O poder político, através da propaganda, destrói este potencial, fazendo crer que está acontecendo aquilo que não aconteceu.

Se o passado e o presente são tratados como partes do futuro – isto é, levados de volta a seu antigo estado de potencialidades – o âmbito político priva-se não só de sua principal força estabilizadora como do ponto de partida para transformar, para iniciar algo novo. O que começa então é a constante mudança e confusão em absoluta esterilidade, característica de tantas nações jovens que tiveram a má fortuna de nascer na era da propaganda (ARENDR, 2011a, p. 319).

Arendt conclui que “os fatos são superiores ao poder” (ARENDR, 2011a, p. 319). Se o poder político sente-se ameaçado pela verdade fatural devido ao elemento coercitivo da verdade, por outro lado, na mentira organizada depara-se com a sua esterilidade. Arendt quer salvaguardar a liberdade da ação política. Ela rejeita uma concepção metafísica de verdade, herdada da tradição platônica, à qual os assuntos políticos devem se subordinar. No entanto, o que ela não aceita é a perda do passado, ocasionada pela rejeição da verdade fatural. Arendt conclui algo que parece contraditório: a verdade fatural pode ser impotente diante do poder, mas mesmo assim ela possui uma força própria, que limita o poder. É que o poder, mesmo que possa utilizar meios para destruí-la, não consegue substituí-la. Com isto, Arendt deixa claro o limite da esfera política, que não consiste em narrar os fatos de acordo com os seus interesses, como se fosse capaz de abarcar a totalidade do homem e do mundo, e modificar tudo segundo a sua vontade. Portanto, independentemente de se saber todos os conteúdos que são tratados na política, e consciente do seu valor, é preciso mostrar que ela é limitada pela verdade fatural, e somente respeitando este limite ela pode manter a sua integridade e sua capacidade de fazer promessas (Cf. ARENDR, 2011a, p. 325).

3.2 A RELAÇÃO ENTRE ÉTICA E POLÍTICA

Na contestação de Arendt à metafísica tradicional, a política não deve ser atrelada à verdade racional, como se fosse derivada dela, porém, não pode prescindir da verdade fatural. A partir desta constatação, queremos investigar se a questão moral tem relevância para a política, e se tem, como é possível evitar o relativismo moral, sem apelar para uma ética

baseada em princípios universais. Quando nos deparamos com a análise arendtiana dos regimes totalitários, rapidamente percebemos um vínculo entre a política e a questão moral. Difícil não se perguntar: foi a política que corrompeu a moralidade, ou foi a falência dos padrões morais que possibilitaram uma política com pretensões totalitárias? Numa dedução rápida, poderíamos dizer que, a raiz do problema se encontra no rompimento com a tradição, e sendo assim, é preciso recuperar a tradição para resolver o problema. Arendt concorda que as experiências totalitárias tem relação com a falência da tradição, mas não concorda que a tradição precisa ser recuperada. Até temos a impressão de que a tradição teria oferecido algum suporte teórico para o totalitarismo. André Duarte não concorda com esta ideia. Segundo ele,

em nenhum momento encontraremos no pensamento arendtiano a simples denúncia da tradição como responsável pelas catástrofes políticas totalitárias, como se elas fossem o resultado iniludível de um *telos* alojado no coração do pensamento filosófico-político ocidental (DUARTE, 2000, p. 25).

De fato, Arendt não culpa diretamente a tradição pelos males do totalitarismo, porém há um elemento comum presente nos regimes totalitários e na tradição, que é a pretensão de universalidade, a construção de um sistema lógico e racional a partir do qual toda a realidade possa ser explicada. Uma ética pensada nesta perspectiva, como afirma Odílio A. Aguiar, contraria toda a proposta arendtiana de valorização do particular.

A ética ocidental clássica é um produto do nascimento da razão, entendida como ordenamento objetivo e universal inerente ao real. Racional, nessa perspectiva, está relacionado à unidade, ao universal, ao perfeito, completo, lógico, coerente, verdadeiro, e eterno. Ético, assim, na trilha do racionalismo, é relacionado à norma, ao estável, ao objetivo, aos princípios absolutos, sem nenhuma relação com experiências humanas particulares (AGUIAR, 2009, p. 100).

Queremos entender de que modo Arendt justifica uma ética da singularidade, na qual a relação entre lei instituída e capacidade de julgar contribuem para uma maior compreensão da ação política. No livro *Responsabilidade e Julgamento*, assim como no artigo *Verdade e Política*, Arendt reflete a partir das controvérsias despertadas pelo livro *Eichmann em Jerusalém*. O mesmo livro a partir do qual ela analisa a relação entre verdade e política, é também utilizado para iniciar sua reflexão acerca da moralidade. Para Arendt, o julgamento de Eichmann mostrou que, durante os anos de extermínio de judeus, os padrões tradicionais de moralidade foram destruídos. Porém, no julgamento de Eichmann, os juízes, para poder condená-lo, precisaram partir do pressuposto de que existem princípios morais válidos para todos os homens. Se fossem basear o julgamento unicamente na questão legal, não poderiam

condená-lo. Primeiro, porque ele estava sendo julgado fora de seu país. Segundo, porque quando Eichmann colaborou na execução de diversos crimes, estes crimes eram legalizados. Assim como ele, a justificativa de outros criminosos de regimes totalitários, se pautava na falta de responsabilidade pelos atos cometidos, e na incapacidade de julgar por eles mesmos.

Há várias razões pelas quais a discussão do direito ou da capacidade de julgar incide na mais importante questão moral. Duas coisas estão implicadas nesse ponto: primeiro, como posso distinguir o certo do errado, se a maioria ou a totalidade do meu ambiente prejulgou a questão? Quem sou eu para julgar? E, segundo, em que medida, se é que há alguma medida, podemos julgar acontecimentos ou ocorrências passados em que não estávamos presentes? (ARENDDT, 2004, p. 81).

As questões apresentadas acima ressaltam a dificuldade que as pessoas têm de julgar. Quanto à segunda questão, Arendt afirma que é óbvio que temos a capacidade de julgar acontecimentos passados e distantes de nós, pois se não fosse assim, seria impossível a atuação do historiador em relação aos fatos históricos, e do juiz, no tribunal. O problema é que a aversão das pessoas a esta capacidade de julgar esconde a falta de certeza na existência da liberdade. Como culpar alguém que age de acordo com a necessidade histórica? É sob esta ótica determinista que se fundamenta a concepção de culpa coletiva: ninguém pode julgar o outro, porque todos são culpados. Isto isenta todos de qualquer culpa, pois “quando todos são culpados ninguém o é” (ARENDDT, 2004, p. 83). O conceito de culpa coletiva está em sintonia com a ideia de determinismo, pois ambos suprimem a responsabilidade individual. De acordo com uma visão determinista da história, o totalitarismo é entendido como algo inevitável. Arendt se opõe fortemente a esta ideia. Conforme afirma Canovan, "a alegação de que o totalitarismo não era nem inevitável nem acidental é parte de sua persistente campanha para que os seres humanos assumam a responsabilidade pelo mundo político em que se encontram" (CANOVAN, 1992, p. 52)⁵⁰. Arendt insiste na responsabilidade individual das pessoas e por isto considera necessário que haja instituições que julguem os homens de carne e osso, e não os sistemas (Cf. ARENDDT, 2004, p. 84). A função dos tribunais é julgar de acordo com as leis que protegem a integridade de nossa humanidade comum. Neste sentido, Arendt fala de uma afinidade entre as questões legais e as morais, que é o poder de julgamento (Cf. ARENDDT, 2004, p. 84).

⁵⁰ Texto utilizado: “The claim that totalitarianism was neither inevitable nor accidental is part of her persistent campaign to make human beings take responsibility for the political world in which they find themselves” (CANOVAN, 1992, p. 52).

Ao falar sobre o regime nazista, Arendt aponta para “um problema político muito complexo, e um de seus aspectos era a introdução da criminalidade no domínio público” (ARENDR, 2004, p. 86). Diante disso, o que mais a chocou foi uma espécie de colapso moral resultante a partir de decisões políticas. “Sem levar em consideração o colapso quase universal, não da responsabilidade pessoal, mas do *juízo* pessoal nos primeiros estágios do regime nazista, é impossível compreender o que realmente aconteceu” (ARENDR, 2004, p. 86-87). Para quem estava dentro do novo regime, os padrões de moralidade aprendidos no passado não tinham validade. Arendt diz que faltavam “categorias e regras gerais nas quais incluir as nossas experiências” (ARENDR, 2004, p. 87). Para quem estava de fora, havia certa pretensão de ter o domínio das questões morais, mas a utilização de conceitos e padrões tradicionais mostraram-se inadequados. Exemplo disso foi a falta de clareza na punição legal para os criminosos de guerra. Se o motivo para a punição dos criminosos comuns é a proteção da sociedade, é difícil pensar numa punição para pessoas que não oferecerão mais riscos para a sociedade depois do término de uma guerra (Cf. ARENDR, 2004, p. 88). Tudo isto leva Arendt a se perguntar quem estaria qualificado para discutir estas questões:

são aqueles que têm padrões e normas que não se ajustam à experiência, ou aqueles que não têm em que se apoiar senão na sua experiência, uma experiência, ainda por cima, não padronizada por conceitos preconcebidos? Como podemos pensar e, ainda mais importante em nosso contexto, como podemos julgar sem nos sustentarmos em padrões preconcebidos, normas e regras gerais em que os casos e exemplos particulares podem ser subsumidos? (ARENDR, 2004, p. 88-89).

Antes de responder a estas questões, Arendt retoma a análise dos regimes totalitários, sobretudo do nazismo, e apresenta os argumentos daqueles que justificam a falta de responsabilidade pessoal diante de tudo o que aconteceu. Um dos argumentos é o de que eles eram somente “dentes da engrenagem” (ARENDR, 2004, p. 92), ou seja, apenas peças do sistema. Outro argumento utilizado era o do “mal menor” (ARENDR, 2004, p. 98). Em continuidade com o argumento anterior, os que se envolveram em diversos crimes diziam que se eles não obedecessem ao sistema, outros obedeceriam, e que o único modo de ainda interferir de alguma forma, talvez até poupando algumas vidas, seria o envolvimento no sistema, e não a omissão. Arendt rebate todos estes argumentos, mostrando que eles não se sustentam. Quanto ao mal menor, por exemplo, ela diz que aquele que o escolhe, com o tempo, acaba se esquecendo que aquilo é um mal, e sendo assim, o mal permanece. Considerando que os argumentos acima estão relacionados à legalidade, mas são também de ordem moral, Arendt discute a partir dos padrões considerados legais. Ela diz que os

argumentos utilizados por réus e advogados eram basicamente dois: dizer que os crimes eram “atos de Estado”, ou que foram cometidos, obedecendo a “ordens superiores”. Segundo Arendt, apenas o segundo argumento se enquadra dentro da estrutura legal, enquanto que os atos de Estado “são presumivelmente atos soberanos sobre os quais nenhum tribunal tem jurisdição” (ARENDDT, 2004, p. 100). Porém, mesmo a teoria que justifica os atos de Estado não é suficiente para desculpar os crimes dos regimes totalitários, pois a teoria fala de circunstâncias extraordinárias, nas quais o governo soberano precisa usar meios criminosos para manter seu poder, e não foi este o caso dos governos totalitários, nos quais o poder político não corria riscos. Mas, não queremos agora repetir toda a argumentação de Arendt em torno dos regimes totalitários. A tese que ela defende é que a responsabilidade pessoal existe, pois o ser humano é dotado da capacidade de julgar. Portanto, retomando as questões acima citadas, a preocupação é saber como julgar, se a partir de padrões predefinidos ou se a partir da experiência.

Depois de toda a análise sobre os regimes totalitários e a constatação de que muitos padrões morais tradicionais foram substituídos por outros, Arendt responde à questão apresentada acima, dizendo que um julgamento moral é possível sem a existência de padrões predefinidos. Ela chega a esta conclusão a partir da distinção entre os que colaboraram e os que se recusaram a colaborar com os regimes totalitários, sobretudo no caso do nazismo.

Os não-participantes, chamados de irresponsáveis pela maioria, foram os únicos que ousaram julgar por si próprios, e foram capazes de fazê-lo não porque dispusessem de um melhor sistema de valores, nem porque os antigos padrões de certo e errado ainda estivessem firmemente plantados na mente e na consciência deles. Ao contrário, todas as nossas experiências nos dizem que precisamente os membros da sociedade respeitável, aqueles que não tinham sido afetados pela comoção intelectual e moral dos primeiros estágios do período nazista, foram os primeiros a se render (ARENDDT, 2004, p. 106-107).

O que possibilitou aos não participantes do nazismo julgar por si próprios, mesmo sem um padrão predefinido de moralidade? É a partir daqui que queremos nos servir da reflexão de Arendt sobre um princípio socrático para a moralidade, o qual diz que é melhor sofrer o mal do que praticá-lo. Ora, como explicar por que este princípio só funcionou com algumas pessoas? O que as motivou a segui-lo? Teria sido por uma vontade pessoal de melhorar o mundo? Arendt responde que não. O que as motivou a não colaborarem com o nazismo é que “eles se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos” (ARENDDT, 2004, p. 107). Portanto, o critério não estava baseado em uma norma exterior a eles, como o comando “Não matarás”, mas estava

fundamentado dentro deles mesmos, na rejeição da possibilidade de conviver com assassinos, que seriam eles mesmos. A condição para que este tipo de julgamento aconteça é a disposição para se relacionar e dialogar consigo mesmo. Em outras palavras, é o ato de julgar. “Esse tipo de pensar, embora esteja na raiz de todo pensamento filosófico, não é técnico, nem diz respeito a problemas teóricos” (ARENDT, 2004, p. 107). Por isto, está acessível a pessoas de todas as classes sociais, culturais ou educacionais. O fato de querer ou não querer pensar está vinculado ao ato de julgar. Quem aceita os padrões morais já prontos não precisa julgar, enquanto os que duvidam de sua validade, pensam, ou seja, julgam, antes de tomar suas decisões.

Já falamos que o pensamento, no entendimento de Arendt, não deve ser entendido, nem como mediação para a contemplação, e nem como mero instrumento da ação. Ele é capaz de alhear-se provisoriamente do mundo, mas não é uma simples relação matemática da mente com ela mesma. Neste sentido, Arendt contesta Descartes e defende o senso comum, a partir do qual a realidade é percebida em seu contexto mundano, pelo eu e pelos outros (Cf. ARENDT, 1971, p. 60). Ou seja, a capacidade do pensamento de distanciar-se do mundo, não pode ser confundida com o subjetivismo. Por isto, é sempre um distanciamento provisório, dado que o mundo é o seu suporte. O que Arendt defende é que o pensamento não é somente um meio para se atingir um fim. A sua existência é possível, mesmo que não conduza a nenhuma finalidade fora dele. Quando Arendt estabelece uma relação entre a falta de pensar e os crimes dos regimes totalitários, parece haver uma simples equivalência entre o pensar e o julgar. Porém, o que percebemos na obra *A Vida do Espírito*, é o propósito arendtiano de distinguir entre o pensar, o querer e o julgar. De qualquer forma, os grandes acontecimentos políticos do século XX que despertam o interesse de nossa autora pela questão moral, nos permitem supor que o pensamento funciona como um elo de ligação entre a política e a moral.

3.2.1 A Atividade do Pensamento

Arendt critica a compreensão da moralidade como um conjunto de costumes, embora reconhecendo que a etimologia da palavra “moral” vem de “*mores*”, que significa “costumes”. O motivo da crítica está na possibilidade de trocar este conjunto de costumes, usos e maneiras, de acordo com a conveniência do momento. Em sua leitura do nazismo e do bolchevismo, foi isto que aconteceu. O que queremos ressaltar é a ligação que Arendt estabelece entre os crimes cometidos nos regimes totalitários do século XX e a ausência do pensar. Neste sentido, ela recorre a uma citação de Kant, que menciona Sócrates.

Sem ensinar absolutamente nada de novo à razão comum, precisamos apenas atrair a sua atenção para o seu próprio princípio, à maneira de Sócrates, mostrando assim que não se precisa nem da ciência nem da filosofia para saber o que se deve fazer a fim de ser honesto e bom [...] [Na verdade,] o conhecimento do que todo mundo é obrigado a fazer, e assim também conhecer, [está] ao alcance de todos, até do homem mais comum (ARENDDT, 2004, p. 125, apud. Kant, 1959, 20 [NE]).

Arendt mostra que Kant distingue entre conhecer o que se deve fazer e praticar aquilo que se conhece. O ser humano não age sempre de acordo com o que conhece porque, além da razão, ele está ligado ao mundo dos sentidos. Portanto, de acordo com Arendt, Kant afirma que “a conduta moral não é natural, mas o conhecimento moral, o conhecimento do certo e do errado, é” (ARENDDT, 2004, p. 126). Diante da referência que Kant faz a Sócrates, consideramos pertinente apresentar, primeiramente, uma reflexão sobre a moralidade, do ponto de vista socrático, para em seguida, retomarmos a proposta kantiana.

Arendt procura distinguir o que é socrático e o que é platônico nos discursos que falam de Sócrates, devido a autoria platônica destes escritos. Às vezes Platão transmitia a sua filosofia através da boca de Sócrates. Há toda uma reflexão em torno da utilização dos mitos, que não iremos abordar aqui. Enfatizaremos somente um aspecto: os mitos foram utilizados porque Platão concluiu que a persuasão não era suficiente para convencer as pessoas acerca da verdade. Há, porém, outro recurso que substitui a persuasão, que talvez ainda não tenhamos mencionado com clareza. Este recurso fundamenta-se na utilização das leis.

Nas Leis, Platão não só abandonou a crença socrática no efeito depurativo do discurso, mas também a sua convicção anterior de que se deve inventar, por assim dizer, um mito com o qual ameaçar a multidão. A persuasão, diz ele, não será possível, porque essas coisas parecem de difícil compreensão, ‘sem falar na extensão terrível de tempo que requereria’. Ele propõe, portanto, que as ‘leis sejam escritas’, porque então elas estarão ‘sempre em sossego’. As leis, é claro, serão mais uma vez criadas pelo homem e não ‘naturais’, mas elas se conformarão ao que Platão chamava de ideias; e apesar de os sábios saberem que as leis não são ‘naturais’ e eternas – mas apenas uma imitação humana –, a multidão acabará acreditando que o são, porque elas estão ‘em sossego’ e não mudam (ARENDDT, 2004, p. 149).

Ao confrontar Sócrates e Platão, Arendt está se referindo a dois modos distintos de se lidar com a questão “Que devo fazer?” Para Sócrates, esta pergunta só pode ser respondida através do exercício do pensamento, do qual todos os homens podem participar. Para Platão, esta pergunta pode ser respondida por uma minoria de sábios, e seguida pela maioria, que não é capaz de pensar. Portanto, esta maioria necessita padrões predefinidos. Em Sócrates há uma relação intrínseca entre o pensamento e a capacidade de dialogar. O pensamento nunca é

estático. Ele sempre funciona no movimento entre perguntas e respostas. Este diálogo acontece primeiramente na interioridade humana, mas é através da troca de palavras com outras pessoas que o pensamento vai se purificando. Arendt fala da percepção de Sócrates sobre a lógica do pensamento.

Sócrates acreditava na palavra falada, isto é, na argumentação a que se pode chegar pelo raciocínio, e esse raciocínio só pode prosseguir numa sequência de afirmações enunciadas. Essas afirmações devem se seguir uma à outra logicamente, não devem se contradizer uma à outra. [...] Toda pessoa que sabe falar e tem conhecimento das regras da contradição deve então ser compelida pela conclusão final (ARENDR, 2004, p. 150).

Já falamos da saída encontrada por Platão diante do fracasso da persuasão socrática. E Sócrates, qual resposta ele mesmo dá àqueles que não se convenceram diante de seus argumentos? Arendt cita *Górgias*, e diz que lá Sócrates responde a Cálicles, que ele estaria em contradição consigo mesmo, não aceitando as conclusões a que Sócrates o teria conduzido através do diálogo. Sócrates afirma que é melhor estar em desarmonia com as multidões do que, sendo um só, estar em contradição consigo mesmo (Cf. ARENDR, 2004, p. 154). Desta afirmação socrática, Arendt conclui o seguinte: “mesmo que eu seja um só, não sou simplesmente um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio eu” (ARENDR, 2004, p. 154). Como cada ser humano tem esta capacidade de dialogar consigo mesmo, quando o faz, percebendo que tem outro eu dentro de si, e concluindo que não é possível se afastar deste eu, então evitará o mal para não conviver com o seu eu malfeitor (Cf. ARENDR, 2004, p. 155).

Arendt procura esclarecer que existe uma diferença entre a consciência, entendida a partir da tradição cristã e o modo como Sócrates entendia o diálogo interior. Segundo ela, “a consciência só adquiriu o seu caráter moral específico quando foi compreendida como um órgão pelo qual o homem escuta a palavra de Deus, em vez de suas próprias palavras” (ARENDR, 2004, p. 153). Aqui podemos fazer uma alusão, não só à tradição cristã, mas à tradição da Filosofia Política, na qual por muitos anos, desde Platão até o início da Idade Moderna, os assuntos políticos se ancoravam em princípios transcendentais. Para falar sobre a consciência de um modo secular, Arendt diz que encontra pouca coisa na filosofia antiga, mesmo no período pré-cristão.⁵¹ É por isto que Sócrates é o seu referencial neste assunto.

⁵¹ Não precisamos repetir aqui o modo como Platão trabalha com a noção de transcendência, mas apenas recordar que na visão de Arendt, ele utiliza categorias como Inferno, Purgatório e Paraíso, sem estar preso a dogmas religiosos. Sendo assim, Arendt o reconhece como um filósofo que pensa de um modo secular, porém que não lhe ajuda a entender a consciência a partir dela mesma.

“Para Sócrates não é necessário nenhum órgão especial porque a pessoa permanece dentro de si mesma, e nenhum padrão transcendente, como diríamos, ou nada fora de si mesma, percebido com os olhos do espírito, ensina-lhe o que é o certo e o que é errado” (ARENDDT, 2004, p. 155). O que fazer, então, para saber o que é certo e o que é errado? Dizer que a consciência não precisa de nenhum padrão transcendente não significa dizer que ela possui uma voz inata dizendo tudo o que ela precisa saber. Ninguém sabe nada, enquanto não começa a dialogar consigo mesmo. Por isto, a definição de homem para Sócrates não é somente animal racional, mas ser pensante (Cf. ARENDT, 2004, p. 157).

Arendt diz que temos uma tendência natural de concordar mais com Platão do que com Sócrates em relação ao hábito de pensar. Geralmente concordamos que não são todas as pessoas que pensam do modo como Sócrates esperava. Porém, por outro lado, nós “ainda sustentamos que até os homens mais comuns devem estar cientes do que é certo e do que é errado, e devem concordar com Sócrates que é melhor sofrer do que fazer o mal” (ARENDDT, 2004, p. 157). Ou seja, nesta percepção de Arendt, as pessoas, de um modo geral, consideram possível que todos saibam discernir entre o certo e o errado, mesmo que não pensem do modo socrático. Poderíamos, então, perguntar: Qual a implicância política deste princípio socrático? “A preocupação política não é saber o que é mais vergonhoso: se o ato de atacar alguém injustamente ou de ser atacado injustamente. A preocupação é exclusivamente com a possibilidade de ter um mundo em que esses atos não ocorram (*Górgias* 508)” (ARENDDT, 2004, p. 157). Aqui podemos perceber qual a relação da moralidade com a política. O princípio socrático ajuda, não por proporcionar o bem do indivíduo, mas por evitar o mal no mundo.

A implicância política do princípio moral socrático está no entendimento do pensamento, não como exclusividade de especialistas na arte de pensar, mas como algo acessível a todos. “Ele é antes a condição pré-filosófica da própria filosofia e, assim, uma condição que o pensamento filosófico partilha com todas as outras maneiras não técnicas de pensar” (ARENDDT, 2004, p. 158). Como explicar que muitas pessoas não pensam de acordo com a lógica socrática? Segundo Arendt, é perfeitamente possível uma pessoa se recusar a pensar, e isto não tem nada a ver com o seu nível de intelectualidade. Mas esta recusa implica em um perigo, que é “a perda da mais elevada realização da capacidade humana de falar” (ARENDDT, 2004, p. 159), tornando sua fala sem sentido, tanto para si como para os outros. A relação da fala com o pensamento, como vimos, está em sua natureza dialógica. No entendimento de Sócrates, tanto o pensamento (diálogo comigo mesmo), como a fala e a sequência lógica do diálogo, devem seguir o mesmo princípio da não contradição.

Há uma relação do pensamento com a lembrança, que não podemos desconsiderar. Se é possível recusar-se a pensar, isto incide na falta de memória acerca dos atos praticados. Arendt entende que a falta de lembrança ajuda a entender a natureza do mal. “Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los” (ARENDR, 2004, p. 159-160). Anteriormente, dissemos que o princípio socrático impede a pessoa de fazer o mal porque ela não gostaria de conviver com o seu “eu malfeitor”. Porém, esta convivência se torna possível quando ela recusa a pensar. E, segundo Arendt, aquilo que não se pensa, não se recorda. Portanto, há uma relação entre a prática do mal e a perda do passado.

Para os seres humanos, pensar no passado significa mover-se na dimensão da profundidade, criando raízes e assim estabilizando-se, para não serem varridos pelo que possa ocorrer – o *Zeitgeist*, a História ou a simples tentação. O maior mal não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo (ARENDR, 2004, p. 160).

Entendemos que a citação acima é bastante elucidativa para mostrar a relação entre o pensamento, o agir moral e o próprio destino do mundo. Arendt demonstrou que o princípio socrático tem relevância política pelo seu potencial de evitar o mal no mundo. Sendo assim, podemos dizer que o princípio socrático ajuda somente até certo ponto, funcionando de modo negativo, como barreira que impede o mal no mundo. Mas ele não é suficiente para construir algo novo. Sendo assim, Arendt encontra em Maquiavel algo que ajuda a superar o limite da proposta socrática, que é o amor ao mundo acima do amor próprio. (Cf. ARENDR, 2004, p. 145). De certa maneira, o princípio socrático da moralidade, à medida que insiste na natureza dialógica do pensamento, nos ajuda a perceber que o eu, por si só, não é suficiente. O seu caráter dialógico nos conduz também ao outro (Cf. ARENDR, 2004, p. 161). Podemos dizer que Arendt aproveita da filosofia socrática a valorização do ‘eu’, o que contribui para uma ética do singular. Porém, ela percebe que o ‘eu’ não pode fechar-se em si mesmo, por isto ela recorre a Maquiavel.

Para a superação do subjetivismo, além de Maquiavel, Arendt recorre também a outros pensadores, analisando suas concepções de liberdade a partir do conceito de vontade. Com este propósito, retomaremos Kant, procurando mostrar as críticas e as apropriações que Arendt faz de seu pensamento. Em continuidade com este tema, analisaremos também o que a autora pensa a respeito de Paulo e Agostinho. Deste modo, após um aprofundamento sobre a análise arendtiana da vontade, faremos uma exposição sobre a sua compreensão do juízo estético.

3.2.2 O Problema da Vontade em Kant

Como já mencionamos, Kant utiliza-se da filosofia socrática. O ponto em comum entre Sócrates e Kant é a constatação de que, ao pensar e seguir as conclusões lógicas de seu pensamento, o homem descobre o mal que não deve praticar. Esta é uma dedução que não depende da tradição do pensamento religioso, ou seja, é estritamente secular. “Se a tradição da filosofia moral (distinta da tradição do pensamento religioso) concorda com alguma coisa desde Sócrates a Kant e, como veremos até o presente, esse ponto é a impossibilidade de o homem praticar deliberadamente atos cruéis, querer o mal pelo mal” (ARENDDT, 2004, p. 136). De alguma forma, o homem parece querer sempre o bem, mesmo que use o mal como meio para um bem que seja de seu interesse próprio. A escolha do mal, portanto, sempre é entendida como o resultado de uma ilusão ou algum engano. E neste ponto, Arendt diz que há uma semelhança entre o pensamento secular e o religioso. Segundo ela, pelo seu conhecimento, não há na Bíblia exemplo de alguém que busque o mal pelo mal, nem mesmo Caim e Judas Iscariotes, que são tidos como grandes exemplos de pecadores.

A questão moral na qual Kant se debruça é a distância entre o saber e o fazer. Não basta distinguir entre o certo e o errado. Como já dissemos acima, é natural que através do pensamento o homem descubra o que é certo e o que é errado, mas disso não deriva naturalmente o agir moral. Há outra faculdade humana, além da razão, que lhe permite fazer suas escolhas. Esta faculdade é a vontade. De que modo a vontade relaciona-se com a razão? Quem manda, e quem obedece? Se afirmarmos que a vontade é comandada pela razão, então concluiremos que a vontade não é livre. Se afirmarmos que a razão não comanda, mas apenas informa a vontade sobre o que é bom, do mesmo modo, a opção da vontade pelo que é bom teria sido determinado pela razão, ou seja, o bom aparece aqui como única opção. Arendt diz que isto nos levaria à contradição com a frase que está no início de *Fundamentos da metafísica dos costumes*, que é a seguinte: “Não se pode possivelmente conceber nada no mundo – nem mesmo além do mundo – que pudesse ser chamado bom sem pré-requisitos, exceto uma *boa vontade* (*Fundamentos da metafísica dos costumes*, 9)” (ARENDDT, 2004, p. 135).

Procurando entender a máxima kantiana de que existe uma boa vontade, Arendt mostra que diante da razão, a vontade pode obedecer ou não obedecer. Se ela obedece, então é uma boa vontade. Aqui se percebe uma diferença entre Sócrates e Kant.

Sócrates ainda acreditava que, na presença de razões suficientes, não podemos deixar de agir dessa maneira, enquanto Kant, sabendo que a vontade – essa faculdade desconhecida da Antiguidade – pode dizer não à razão, ache necessário introduzir uma obrigação (ARENDDT, 2004, p. 141).

Nesta comparação entre os dois, Arendt diz que Sócrates entendia que as proposições morais não são evidentes, mas sustentadas pela razão, enquanto Kant, ao introduzir a obrigação, visava afirmar a evidência das proposições morais. Diante da pergunta “Por que a vontade teria que obedecer a razão?” a resposta seria: “Porque esta é a sua obrigação”⁵². Porém, Arendt aponta aí um problema. O que Kant pretende que seja evidente por si só, no fundo não é evidente.

A obrigação não é absolutamente evidente por si mesma e nunca foi provada sem que exceda o âmbito do discurso racional. Por trás do ‘Deves’, ‘Não deves’, está um ‘se não’, a ameaça de uma sanção imposta por um Deus vingador, pelo consentimento da comunidade ou da consciência, que é a ameaça de autopunição que comumente chamamos de arrependimento (ARENDDT, 2004, p. 141-142).

Ora, se a obrigação não é evidente e também não está no âmbito do discurso racional, então como ela interfere no agir das pessoas? Com base nas experiências da Alemanha nazista, Arendt conclui que aqueles que foram capazes do juízo moral, ou seja, que não se pautaram em padrões preconcebidos, não agiram por obrigação, mas por entenderem que os crimes eram evidentes, independente de serem legalizados ou não. É claro que esta evidência era diante da consciência deles, e não de todos. “Assim a sua consciência, se é disso que se tratava, não tinha caráter obrigatório e dizia: ‘Isso não *posso* fazer’, em vez de: ‘Isso não *devo* fazer’” (ARENDDT, 2004, p. 142). Segundo Arendt, diante da obrigação é sempre possível revidar, dizendo “não quero”. Mas, o agir moral não acontece por obediência, e sim, por evidência.

O problema que apontamos em Sócrates, e que permanece em Kant até este estágio da nossa reflexão, é a negatividade da proposição “Prefiro sofrer o mal a praticá-lo”, que pode ser entendido da seguinte forma: “Prefiro sofrer a ação a praticá-la” (ARENDDT, 2004, p. 143). O princípio diz o que não fazer, mas não diz o que fazer. Daí Arendt conclui que este princípio não tem responsabilidade política, primeiro porque o seu padrão é o próprio eu e não o mundo, e segundo, porque não realiza ação (Cf. ARENDDT, 2004, p. 143). Diante desta evidência em relação ao que não se deve fazer, Arendt diz que “tanto o pensamento filosófico

⁵² “Pois esta lei moral funda-se sobre a autonomia de sua vontade, como uma vontade livre que, de acordo com suas leis universais, necessariamente tem de ao mesmo tempo poder concordar com aquilo ao qual deve submeter-se” (KANT, 2008, p. 211-212).

como o religioso evitam o problema do mal” (ARENDR, 2004, p. 143). Como já mencionamos acima, há uma tendência de se justificar a maldade humana pela ignorância ou pela fraqueza. Poderíamos questionar: como ser ignorante diante de algo que é evidente? Justamente porque a evidência está na proposição de que ninguém escolheria o mal, caso soubesse de seu potencial destrutivo, mas como o homem pode ser enganado, então ele pode praticar o mal. “É *tentado* a fazer o mal e precisa de um *esforço* para fazer o bem” (ARENDR, 2004, p. 143). Segundo Arendt, esta concepção nasceu da filosofia moral cristã, embora não possa ser atribuída a Jesus de Nazaré. Kant é o filósofo que trabalha com esta noção de inclinação⁵³, entendendo-a de um modo ainda mais amplo. Para ele, “toda inclinação é, por definição, tentação, tanto a mera inclinação a fazer o bem como a tentação de fazer o mal” (ARENDR, 2004, p. 144). Sendo assim, percebemos que, até para deixar de praticar o bem, é preciso esforço. Esta concepção nos permite lembrar o que Maquiavel pensava sobre as inclinações. Segundo Arendt, Maquiavel já havia percebido o perigo das inclinações no âmbito político.

Maquiavel sabia disso muito bem, quando disse em *O Príncipe* que os governantes devem ser ensinados a ‘não ser bons’, e ele não queria dizer que eles deviam ser ensinados a ser ruins e malvados, mas simplesmente a evitar as duas inclinações e agir de acordo com princípios políticos, distintos dos morais e religiosos, bem como dos criminosos. Para Maquiavel, o padrão pelo qual julgamos não é o eu, mas o mundo, é exclusivamente político, e isso é o que o torna tão importante para a filosofia moral (ARENDR, 2004, p. 144-145)⁵⁴.

Depois de falar do modo como Maquiavel contrasta com a filosofia moral tradicional, Arendt retoma Kant na sua análise das inclinações, e demonstra que a filosofia kantiana, diferente de Maquiavel, continua propondo o eu como padrão. Para Kant, as inclinações precisam ser combatidas, justamente porque elas conduzem para fora do eu. “Em nenhuma circunstância a minha inclinação pode ser determinada pelo meu relacionamento comigo mesma; se me coloco no jogo, se reflito sobre mim mesma, perco, por assim dizer, o objeto da minha inclinação” (ARENDR, 2004, p. 145). Ora, é bom lembrar que a questão de fundo apresentada por Arendt é a possibilidade de agir moralmente sem a necessidade de padrões preconcebidos, partindo do pressuposto de que o homem possui uma faculdade que lhe

⁵³ “A inclinação, quer seja de boa índole ou não, é cega e servil, e a razão, onde se tratar da moralidade, não tem que simplesmente representar a menoridade da mesma, mas, sem a tomar em consideração, tem de cuidar totalmente sozinha como razão prática pura de seu próprio interesse” (KANT, 2008, p. 192).

⁵⁴ No livro *O Príncipe* Maquiavel afirma o seguinte: “Assim, é necessário a um príncipe, para se manter, que aprenda a poder ser mau e que se valha ou deixe de valer-se disso segundo a sua necessidade” (MAQUIAVEL, 1973, p. 68).

permite julgar por si mesmo. Sendo assim, Kant entra em conflito com Maquiavel, apesar de que os dois estejam de acordo em relação às inclinações humanas. Maquiavel defende que o mundo seja o padrão, mesmo que a ação, em algumas circunstâncias sejam moralmente más. Kant, por sua vez, propõe o próprio eu como padrão, por entender que todo tipo de inclinação provém daquilo que é exterior ao homem, e neste sentido, agir de acordo com as inclinações significa, não agir livremente. E, para Kant, “apenas uma vontade livre de inclinação pode ser chamada boa e livre” (ARENDRT, 2004, p. 146). Disso podemos concluir que a motivação que leva Maquiavel a rejeitar o eu como padrão é semelhante à que leva Kant a rejeitar o mundo como padrão, qual seja, a liberdade. Porém, para Maquiavel, liberdade é sinônimo de ação política, enquanto para Kant, ela está localizada na vontade, o que Arendt não concorda.

3.2.3 Considerações Sobre a Vontade em Paulo e Agostinho

Além de não concordar com a fundamentação da liberdade na vontade, Arendt diz que a vontade não pode ser confundida com o pensamento. Uma das diferenças entre os dois é que o pensamento, mesmo que provisoriamente, pode alhear-se do mundo das aparências, enquanto que o ato de querer está sempre em relação com o mundo, no qual pretende realizar o seu projeto. “Em flagrante contraste com o pensar, nenhum querer é alguma vez empreendido por si mesmo ou encontra a sua satisfação no próprio ato” (ARENDRT, 1978, p. 43). Através do querer, o homem busca algo que ainda não lhe pertence. Esta é uma capacidade que o impulsiona para o futuro, diferente do pensamento, que tem uma afinidade maior com a recordação do passado (Cf. ARENDRT, 1978, p. 44). Neste sentido, Arendt caracteriza a atividade do pensar pela serenidade, enquanto a atividade da Vontade é caracterizada pela tensão entre o que se quer e a possibilidade de se realizar o objeto do querer.

O modo como Arendt rejeita a identificação entre a vontade e a política leva em conta vários filósofos como Hegel, Plotino, Aristóteles, Epiteto, e outros. Como o nosso objetivo não é descrever todo o percurso argumentativo de Arendt acerca deste tema, mas mostrar aquilo que, em nosso entendimento, está na base de toda a sua crítica, optamos em apresentar a sua análise sobre o Apóstolo Paulo e sobre Santo Agostinho, o primeiro pela experiência, e o segundo, pela filosofia.

Segundo Arendt, a experiência de Paulo acerca da vontade não tinha nenhum sentido político, pois não se dava no relacionamento com o mundo, mas dentro da própria interioridade humana. Ela faz uma comparação entre o dois-em-um do pensamento, em Sócrates, com o dois-em-um da vontade, em Paulo. “A descoberta do Apóstolo Paulo, que

descreve com grande desenvolvimento na Epístola aos Romanos (escrita entre 54 e 58 d. C.), diz respeito uma vez mais a um dois-em-um, mas estes dois não são amigos ou companheiros; estão em luta constante um com o outro” (ARENDT, 1978, p. 72). Paulo percebe que não consegue fazer o bem que deseja, mas acaba fazendo o mal que não quer. Este conflito interior não pode ser solucionado pela obediência à lei, mas pela graça (ARENDT, 1978, p. 73). O que Arendt ressalta, é que, em virtude de sua experiência interior, a pregação de Paulo não estava centralizada na questão histórica de Jesus de Nazaré, mas na vida eterna, a partir do Cristo crucificado e ressuscitado. Com isto, ele contrapõe as coisas do mundo às coisas do céu. Diante da impotência da vontade, ele fala de duas leis contrastantes: a do espírito e a do corpo. Foi a partir de Cristo que ele conheceu a lei do espírito, a Nova Lei, pois antes conhecia somente a lei do corpo, a Antiga Lei. “A Lei Antiga dizia: deves fazer; a Nova Lei diz: deves *querer*” (ARENDT, 1978, p. 76). Neste sentido, a ação não é o mais importante, mas sim, a motivação interior.

Com base nas reflexões de Paulo sobre a Epístola aos Romanos, Agostinho desenvolve a sua filosofia da Vontade. “Mas Agostinho não fala de duas leis mas de ‘*duas vontades*, uma nova e outra velha, uma carnal e outra espiritual’, e descreve detalhadamente, tal como Paulo, como é que essas vontades lutaram ‘dentro’ de si e como a ‘discórdia [entre elas] desfez [a sua alma]’”(ARENDT, 1978, p. 96). Segundo Arendt, as duas vontades contrastantes para Agostinho eram “um eu-querer e *um eu-recuso*” (ARENDT, 1978, p. 97). A coisa que se quer, independentemente se ela provém dos sentidos corporais, ou se provém do espírito, não determina a vontade, pois é dentro da própria vontade que está o conflito.

Arendt diz que Agostinho avança em relação a Paulo, pois descobre que a luta não era entre a carne e o espírito, mas uma luta da vontade em seu interior. Ou seja, Agostinho percebe que “faz parte da natureza da Vontade o duplicar-se, e neste sentido, onde quer que haja uma vontade, há sempre ‘duas vontades nenhuma das quais é plena [*tota*], e o que está presente numa delas está ausente na outra” (ARENDT, 1978, p. 102). Não importa o conteúdo da vontade, ela apresenta-se sempre dividida entre querer e não querer. Não se trata de uma luta entre a má vontade e a boa vontade. Tanto a má vontade, como a boa vontade, estão divididas nelas mesmas. Para Arendt, Agostinho apresenta o amor como vontade pacificadora, para resolver o conflito interno da vontade, mas segundo ela, dentro das *Confissões*, ele não explica suficientemente como isto acontece (Cf. ARENDT, 1978, p. 104-105).

No Tratado *De Trinitate* Agostinho avança em sua reflexão e fala da Vontade na sua relação com outras faculdades do espírito. Segundo Arendt, o seu raciocínio é inspirado pelo

dogma da Santíssima Trindade. Ele procura encontrar na natureza humana o misterioso três-em-um presente em Deus, já que o homem foi criado à sua imagem (ARENDR, 1978, p. 107). Já no fim das *Confissões* é possível encontrar os primeiros pressentimentos desta reflexão. Lá Agostinho fala em Ser, Conhecer e Querer. “Porque eu Sou, Conheço e Quero; eu Sou Conhecendo e Querendo; e conheço-me como Sendo e Querendo; e Quero Ser e Conhecer” (ARENDR, 1978, p. 107). A sua preocupação é mostrar que no eu espiritual há três coisas distintas, mas inseparáveis. Em *De trinitate* esta tríade ganha uma nova formulação: Memória, Intelecto e Vontade.

A Vontade diz à memória o que deve reter e o que deve esquecer, diz ao intelecto o que deve escolher para o seu entendimento. A Memória e o Intelecto são ambos contemplativos e, como tais, passivos; é a Vontade que os faz funcionar e eventualmente ‘os liga um ao outro’. E só quando pela virtude de um deles, a saber, a Vontade, os três são ‘forçados a serem um só é que falamos de *pensamento*’- *cogitatio* – que Agostinho, jogando com a etimologia, deriva de *cogere* (*coactum*), forçar e juntar-se, unir pela força (ARENDR, 1978, p. 108).

O que Arendt procura mostrar é que, na tríade apresentada por Agostinho, a Vontade tem papel fundamental e ela não atua somente no interior da tríade, mas também para fora dela, para as coisas sensíveis. Neste sentido, ela “prepara o terreno no qual a ação pode ter lugar” (ARENDR, 1978, p. 109). Para que a ação aconteça, é preciso que cesse o conflito entre querer e recusar. Por isto, Arendt diz que o preço da redenção da Vontade é a liberdade, ou seja, a liberdade, entendida como a possibilidade de dois opostos na atividade do espírito, é interrompida com o começo da ação. Sendo assim, Arendt diz que a Vontade nunca está satisfeita, pois quando a ação acontece, ela fica em repouso. A Vontade é uma força que provoca a união entre a pessoa que vê ou percebe um objeto, e o objeto que é percebido. Quando estamos de posse do objeto, a Vontade cessa. O conflito da Vontade, portanto, é o de nunca poder desfrutar do objeto desejado. Agostinho resolve este conflito, transformando a Vontade em Amor. Semelhante à vontade, o amor também tem uma força de união, porém esta é mais forte que a da vontade, proporcionando a durabilidade. Na comparação com a vontade, o amor também possui três coisas: “aquele que ama, aquele que é amado e o Amor” (ARENDR, 1978, p. 110). O amor une o amante ao amado, porém a durabilidade não está nem no amante e nem no amado, mas no próprio Amor (Cf. ARENDR, 1978, p. 111).

Na concepção política de Arendt, alguns elementos parecem ser derivados da filosofia agostiniana. Um dos conceitos utilizados por ela, e que está presente na reflexão de Agostinho é o conceito de começo. De que modo Agostinho chega a esta definição? Como vimos,

Agostinho se debruça sobre o problema da Vontade e acaba encontrando a solução no Amor. Não é difícil perceber que ele procura um fundamento para a realização plena da vontade humana na vontade divina. O amor humano encontra em Deus o seu refúgio, o ponto máximo no qual a vontade não estará mais insatisfeita. A questão de fundo que Agostinho precisa solucionar é a relação entre a vontade de Deus e a vontade humana, em outras palavras, a relação entre o eterno e o temporal. Neste sentido, Arendt diz que Agostinho se diferencia dos filósofos que propuseram uma noção cíclica do tempo.

Dá então uma resposta muito surpreendente à questão de saber por que é que era necessário criar o Homem, separadamente e acima de todas as outras coisas vivas. Para que, diz ele, possa existir novidade, tem de existir um começo: ‘e este começo nunca existira antes’, isto é, não antes da criação do Homem. [...] E Agostinho distingue isto do começo da criação usando a palavra ‘*initium*’ para a criação do Homem mas ‘*principium*’ para a criação do céu e da terra. Quanto às criaturas vivas, feitas antes do Homem, elas foram criadas ‘em quantidade’, como membros de espécies, ao contrário do Homem, que foi criado no singular e continuou a ser ‘propagado a partir de indivíduos’ [...], essa individualidade manifesta-se na Vontade (ARENDDT, 1978, p. 116-117).

Arendt diz que a própria noção de tempo, presente no ser humano, está relacionada com a sua capacidade de querer e recusar, o que o diferencia dos outros seres criados. Esta sua consciência em relação ao tempo, o coloca diante da primazia do futuro, que, até certo ponto, pode ser construído por ele. “Cada homem, sendo criado no singular, é um novo começo em virtude do seu nascimento” (ARENDDT, 1978, p. 117). Com isto, Arendt fundamenta em Santo Agostinho, a noção de liberdade ligada à espontaneidade do começo. (ARENDDT, 1978, p. 118). Neste sentido, a sua crítica a Kant é a constatação de que, para ele, a vontade não era uma faculdade distinta do pensar, e portanto, a espontaneidade não era entendida como capacidade de começar, mas unicamente como algo restrito ao pensamento (cf. ARENDDT, 1978, p. 166).

Kant compartilha com Sócrates a concepção de que todo homem tem capacidade de pensar por si mesmo. O diferencial entre eles, como vimos, é a noção de obrigatoriedade que Kant introduz para tentar resolver a relação entre o saber e o agir. Neste sentido, ele adota uma categoria não abordada por Sócrates, que é o conceito de vontade. Arendt não fica satisfeita com o conceito de vontade trabalhado por Kant, e nem concorda totalmente com Agostinho, embora aceite deste último a noção de começo. Assim como ela se apropria de alguns elementos da filosofia de Sócrates e de Agostinho, do mesmo modo precisamos considerar a sua apropriação de um elemento da filosofia kantiana, que é a sua interpretação sobre o juízo estético. Desta forma, ela defende que a política se fundamenta na nossa

capacidade de julgar, e por isto, no final do segundo volume de *A Vida do Espírito*, depois de ter analisado a vontade, ela afirma que existe “outra faculdade do espírito não menos misteriosa do que a faculdade de começar, a faculdade de Julgar, cuja análise pode pelo menos dizer-nos o que está envolvido nos nossos prazeres e desprazeres” (ARENDDT, 1978, p. 233). Com estas palavras, ela encerra o livro e coloca o leitor diante da expectativa do terceiro volume, no qual a faculdade de Julgar seria analisada. Porém, não foi possível concretizar este projeto, pois faleceu logo em seguida.⁵⁵ Mesmo assim, ainda consideramos possível captar boa parte da reflexão arendtiana sobre o Julgar, estudando suas *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*⁵⁶, o que faremos no próximo item.

3.4 A FACULDADE DO JUÍZO

No *Postscriptum* do primeiro volume de *A Vida do Espírito*, Arendt anuncia o seu propósito de mostrar que o juízo é uma faculdade distinta do pensar e do querer.

Mostrarei que o meu próprio pressuposto principal ao escolher o juízo como uma capacidade distinta dos nossos espíritos foi que não se chega a juízo nem por dedução nem por indução; em suma, eles não têm nada em comum com operações lógicas – como quando dizemos: Todos os homens são mortais, Sócrates é um homem, logo, Sócrates é mortal. Estaremos à procura do ‘sentido silencioso’, o qual – sempre que foi tratado – foi sempre, mesmo em Kant, pensado como sendo o do ‘gosto’ e portanto como pertencendo ao reino do estético. Em assuntos práticos e morais era chamado ‘consciência (*conscience*)’, e a consciência (*conscience*), não julga; diz-nos, como a voz divina quer de Deus quer da razão, o que fazer, o que não fazer, e de que nos arrependermos. Seja o que for que possa ser a voz da consciência (*conscience*), não se pode dizer que é ‘silenciosa’, e a sua validade depende inteiramente de uma autoridade que está acima e para além de todas as regras e leis meramente humanas (ARENDDT, 1971, p. 237).

Arendt defende a autonomia do sujeito, mas não aceita uma filosofia que identifica a liberdade com a vontade. Sua reflexão sobre a filosofia kantiana está em sintonia com sua rejeição do princípio liberal, no qual a liberdade privada prevalece sobre a liberdade pública. O que permite ao homem discernir entre o bem e o mal, o certo e o errado, não são os padrões

⁵⁵ “Hannah Arendt morreu subitamente em 4 de Dezembro de 1975. Era uma quinta-feira à tarde; estava a receber amigos. No Sábado anterior, tinha terminado ‘Querer’, a segunda seção de *A Vida do Espírito*” (*Posfácio da Edição Original*. In.: ARENDDT, 1978, p. 239).

⁵⁶ É bom salientar que estas conferências (ou lições), foram escritas por ocasião de um Seminário proferido na New School for Social Research, em outubro de 1970. Uma parte destes escritos foi inserida como apêndice do livro *A Vida do Espírito*. Porém, usaremos a tradução espanhola *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*, que traz o texto completo, e faremos a tradução livre para o português. Neste caso, apresentaremos o texto espanhol nas notas de rodapé.

predefinidos, mas a sua capacidade de julgar. Porém, esta capacidade não está na faculdade da vontade, mas no juízo do gosto⁵⁷, o qual Kant pensava que tivesse uma mera função estética.

Quando apresentamos a interpretação arendtiana da filosofia de Agostinho, mostramos o seu interesse pela noção de começo. Para Arendt, a política caracteriza-se pela capacidade de começar algo novo. É nesta perspectiva que consideramos a pertinência da faculdade do juízo na política, e entendemos porque Arendt prefere a concepção histórica de Agostinho em contraposição a Kant. Enquanto Agostinho fala em um novo começo a partir da singularidade, Kant, pelo contrário, considera que “a história forma parte da natureza; o sujeito da história é a espécie humana entendida como parte da criação, como se fosse, por assim dizer, seu fim último e seu coroamento” (ARENDDT, 2009b, p. 23)⁵⁸. Em nosso entendimento, a preocupação de Arendt é salvaguardar a capacidade humana para começar, e ao mesmo tempo, não identificar esta capacidade como algo inerente à natureza humana, na qual cada homem poderia começar algo individualmente. Como bem interpreta Canovan, “ser humano significa ser um de uma pluralidade de indivíduos, cada um deles sendo diferente, cada um deles capaz de começar algo novo, e entre eles, capaz de sobrepor sobre a natureza um mundo humano-construído” (CANOVAN, 1992, p. 25)⁵⁹. Ou seja, Arendt aceita o conceito agostiniano de começo, mas quer mostrar a relação entre singularidade e pluralidade.

Ainda em relação a Kant, Arendt quer evitar propostas teleológicas. Isto sempre remete à ação para algo que a transcende, com uma ideia de finalidade. Na segunda parte da *Crítica do Juízo*, Arendt deduz em Kant a seguinte conclusão: “nos colocamos questões do tipo ‘qual é o propósito da natureza?’ só porque somos seres finalistas que projetamos sem cessar as intenções e os fins e pertencemos – como seres intencionais – à natureza” (ARENDDT, 2009b, p. 32)⁶⁰. Entretanto, na mesma obra de Kant, Arendt identifica alguns elementos que lhe permitem pensar a política desvinculada das propostas tradicionais da

⁵⁷ Na citação que segue, podemos perceber a diferença entre a concepção de Kant e a interpretação de Arendt: “A disposição moral está necessariamente vinculada a uma consciência da determinação da vontade imediatamente pela lei. Ora a consciência de uma determinação da faculdade de apetição é sempre o fundamento de uma complacência na ação, que é produzida através dela; mas este prazer, esta complacência em si mesma, não é o fundamento determinante da ação, mas <ao contrário> a determinação da vontade imediatamente e apenas pela razão é o fundamento do sentimento de prazer e aquela permanece uma determinação prática pura, não uma determinação estética, da faculdade de apetição” (KANT, 2008, p. 189).

⁵⁸ Texto utilizado: “la historia forma parte de la naturaleza; el sujeto de la historia es la especie humana entendida como parte de la creación, como si fuera, por ahí decirlo, su fin último y su coronación” (ARENDDT, 2009b, p. 23).

⁵⁹ Texto utilizado: “Being human means being one of a plurality of individuals, each of them different, each of them capable of starting something new, and among them capable of superimposing upon nature a human-built world” (CANOVAN, 1992, p. 25).

⁶⁰ Texto utilizado: “nos planteamos cuestiones del tipo <<cuál es el propósito de la naturaleza?>> sólo porque somos seres finalistas que proyectamos sin Cesar las intenciones y los fines y pertenecemos – em tanto que seres intencionales – a la naturaleza” (ARENDDT, 2009b, p. 32).

filosofia política, e que diferenciam *A Crítica do Juízo* das duas *Críticas* precedentes.⁶¹ Segundo ela, apesar da fragilidade dos vínculos entre a primeira e a segunda parte da obra, existem dois que são importantes.

“O primeiro é que em nenhuma das partes Kant fala do homem como ser inteligível ou cognoscente. O termo ‘verdade’ não aparece nunca, exceto uma vez, em um contexto particular. [...] O segundo vínculo enraiza-se no fato de que a faculdade de julgar se ocupa de particulares, que ‘como tais, em consideração ao universal, encerram algo contingente’, e o universal normalmente é aquilo que opera o pensamento” (ARENDDT, 2009b, p. 33)⁶².

Para Arendt, é decisivo o aspecto não universal e não necessário da política. E nas duas primeiras *Críticas* de Kant a preocupação com a universalidade está sempre presente. É por isto que a conciliação entre a moral e a política é um tema difícil na obra de Kant. O seu interesse na *Crítica do Juízo* se justifica pelo fato de que aí não se fala em regras para todos os seres inteligíveis, mas unicamente para os homens que vivem sobre a terra. (Cf. ARENDT, 2009b, p. 33). “A outra classe de particular, tratada na segunda parte da *Crítica do Juízo*, é a impossibilidade de derivar um produto particular da natureza, qualquer que seja, a partir de causas gerais” (ARENDDT, 2009b, p. 34)⁶³. A faculdade de julgar trata do particular, e conta com a condição humana da sociabilidade para ser exercida. No entanto, isto não se dá no campo moral, e sim, no estético.

O juízo do particular – *isto é belo, isto é feio, isto está bem, isto está mal* – não tem cabimento na filosofia moral de Kant. O juízo não é razão prática; a razão prática raciocina e me diz o que devo e o que não devo fazer; estabelece a norma e é idêntica à vontade, e esta expressa mandamentos; fala por meio de imperativos. O juízo, pelo contrário, surge do ‘prazer meramente contemplativo ou *complacência inativa* [*untätiges Wohlgefallen*]’ (ARENDDT, 2009b, p. 35-36)⁶⁴.

⁶¹ As outras duas são a *Crítica da Razão Pura* e a *Crítica da Razão Prática*.

⁶² Texto utilizado: “El primero es que em ninguna de las partes habla Kant del hombre como ser inteligible e cognoscente. El término <<verdad>> no aparece nunca, excepto uma vez, en un contexto particular. [...] El segundo vínculo radica em que la facultad de juzgar se ocupa de particulares, que <<como tales, em consideración a lo universal normalmente es aquello con lo que opera el pensamiento” (ARENDDT, 2009b, p. 33).

⁶³ Texto utilizado: “La otra clase de particular, tratada em la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, es la imposibilidad de derivar un producto particular de la naturaleza, cualquiera que sea, a partir de causas generales” (ARENDDT, 2009b, p. 34).

⁶⁴ Texto utilizado: “El juicio de lo particular – *esto es bello, esto es feo, esto está bien, esto está mal* – no tiene cabida em la filosofía moral de Kant. El juicio no es razón práctica; la razón práctica <<razona>> y me dicta qué debo y qué no debo hacer; establece la norma y es idêntica a la voluntad, y ésta expresa mandatos; habla em imperativos. El juicio, por el contrario, surge del <<placer meramente contemplativo o *complacencia inactiva* [*untätiges Wohlgefallen*]>> (ARENDDT, 2009b, p. 35-36).

Arendt diz que Kant, no decorrer de sua vida, foi deslocando o seu interesse em direção à política. Um dos motivos para isto foi a sua atitude de espectador diante das revoluções do século XVIII, sobretudo a Francesa. O que Arendt percebe, é que sua simpatia diante desta revolução, não se deu em virtude de um envolvimento, como um membro revolucionário, mas “de um puro ‘prazer contemplativo e complacência inativa’” (ARENDR, 2009b, p. 36)⁶⁵. Ou seja, foi a faculdade do juízo que o aproximou da política. A partir daí, ele dirigiu sua atenção para os seguintes temas: “o modo de organizar e constituir um corpo político, o conceito de governo ‘republicano’, isto é, constitucional, o tema das relações internacionais, etc” (ARENDR, 2009b, p. 37)⁶⁶. Com isto, ele se deu conta de que não era possível reconciliar o problema da organização do Estado com a sua filosofia moral.

Assim, se distanciou de toda postura moralista e compreendeu que o problema era constrangir o homem a ‘ser um bom cidadão ainda que não esteja obrigado a ser moralmente um homem bom’ e que ‘não é a moralidade [...] causa da boa constituição do Estado, mas bem o contrário; desta última tem que se esperar a formação moral de um povo’⁶⁷ (ARENDR, 2009b, p. 39)⁶⁸.

Nesta análise sobre Kant, Arendt percebe que não é a política que deve estar submetida à moral, mas a moral que deve estar submetida à política. Esta afirmação soa um tanto estranha, pois parece contradizer a máxima kantiana da universalidade da norma moral. É possível que o universal seja submetido ao particular? Evidentemente, também Arendt aponta algumas contradições presentes na filosofia kantiana. Como vimos, ela não aceita o seu conceito de progresso da história⁶⁹, justamente porque considera o ser humano a partir de uma universalidade, na qual o que prevalece é a espécie. Portanto, em nosso entendimento, ao apontar para a concepção política de Kant, Arendt está nos mostrando que alguns de seus pressupostos anteriores precisam ser superados. É neste sentido que ela considera irrelevantes para a sua investigação as três perguntas que movem o projeto inicial kantiano: “que posso

⁶⁵ Texto utilizado: “de un puro <<placer contemplativo y complacencia inactiva>>” (ARENDR, 2009b, p. 36).

⁶⁶ Texto utilizado: “el modo de organizar y constituir un cuerpo político, el concepto de gobierno <<republicano>>, esto es, constitucional, el tema de las relaciones internacionales, etc” (ARENDR, 2009b, p. 37).

⁶⁷ Arendt faz uma citação de: KANT, I. *La Paz Perpétua*, p. 38-39. Na citação de Arendt não consta o ano da obra.

⁶⁸ Texto utilizado: “Así, se distancio de toda postura moralista y comprendió que el problema era constreñir al hombre a <<ser un buen ciudadano aunque no este obligado a ser moralmente un hombre Bueno>> y que << no es la moralidad [...] causa de la buena constitución del Estado, sino más bien al contrario; de esta última hay que esperar la formación moral de un pueblo>>” (ARENDR, 2009b, p. 39).

⁶⁹ Segundo Arendt, “a ideia de progresso na história considerada como um todo, e para a humanidade em seu conjunto, implica descuidar o particular e dirigir, ao contrário, a atenção até o ‘universal’” (ARENDR, 2009b, p. 54).

conhecer?, que devo fazer?, que coisa me é permitido esperar?” (ARENDR, 2009b, p. 43)⁷⁰. O problema é que “a ideia que reside por trás das três questões é o interesse próprio, não o interesse pelo mundo” (ARENDR, 2009b, p. 45)⁷¹. Portanto, se Arendt está correta ao afirmar que Kant voltou sua atenção para a política, então podemos concluir que outras perguntas moveram o seu pensamento ao longo de sua obra.

Diante da tese arendtiana de que é possível encontrar uma filosofia política na obra de Kant, o que nos desperta interesse é saber se esta filosofia política corresponde ou não à tradição. De que modo Kant propõe o relacionamento entre filosofia e política? Como sabemos, a crítica de Arendt à tradição e também à era moderna é a concepção de política como meio para algo mais elevado.⁷² Deste modo, na relação entre filosofia e política, a filosofia era vista como superior, e este tom de superioridade também diferenciava os filósofos em relação às outras pessoas. Portanto, antes de entender a relação que Kant estabelece entre filosofia e política, é importante saber como ele definia a própria filosofia. Segundo Arendt, “‘filosofar’, a atividade pensante da razão que transcende os limites do conhecível, os confins do conhecimento humano, é para Kant uma ‘necessidade’ geral da humanidade, a necessidade da razão quanto faculdade humana. Esta não opõe a minoria a maioria” (ARENDR, 2009b, p. 59)⁷³. Ora, não é difícil perceber certa semelhança com o pensamento socrático, tão admirado por Arendt. Foi depois dele que começou a hierarquização entre a contemplação e a ação, a teoria e a prática, a filosofia e a política. Kant não mantém esta hierarquia. Isto significa que o filósofo já não está preocupado com a política a partir de um interesse próprio, no qual ela seria um meio para garantir-lhe proteção contra a multidão. (Cf. ARENDR, 2009b, p. 60). Aqui convém recordar que, para Arendt, o problema da tradição iniciada com Platão, é que suas ideias políticas não tiveram origem na *polis*, mas na reflexão filosófica (Cf. WAGNER, 2006, p. 45). Com Kant, Arendt defende uma filosofia política que parta da própria realidade política, e não da filosofia.

⁷⁰ Texto utilizado: “qué puedo conocer?, qué debo hacer?, qué cosa me está permitido esperar?” (ARENDR, 2009b, p. 43).

⁷¹ Texto utilizado: “La Idea que reside trás las três cuestiones es el interes próprio, no el interes por el mundo” (ARENDR, 2009b, p. 45).

⁷² “Inclusive Hobbes, quem esteve mais próximo das preocupações políticas que nenhum outro autor de uma filosofia política (não pode dizer de Maquiavel, Bodin ou Montesquieu que se haviam ocupado com a filosofia), escreveu seu *Leviatã* para evitar os perigos da política e garantir a paz e a segurança na medida do humanamente possível” (ARENDR, 2009b, p. 47).

⁷³ Texto utilizado: “<<Filosofar>>, la actividad pensante de la razón que transcende los límites de lo cognoscible, los confines del conocimiento humano, es para Kant una <<necesidad>> de la razón en tanto que facultad humana. Ésta no opone la minoria a la mayoría” (ARENDR, 2009b, p. 59).

Com o abandono desta hierarquia, que é o abandono de todas as estruturas hierárquicas, desaparece por completo o velho conflito entre filosofia e política. O resultado é que a política, e a necessidade de escrever uma filosofia política capaz de estabelecer normas para um ‘manicômio’, deixa de ser uma empresa urgente para o filósofo. A política já não é, para dizê-lo com as palavras de Eric Weil, [...] ‘uma preocupação para os filósofos; se converte, junto com a história, um genuíno problema filosófico’ (ARENDR, 2009b, p. 60)⁷⁴.

Como podemos perceber, na compreensão de Arendt, a filosofia política de Kant não segue a tradição, e é justamente isto que lhe atrai. Não é uma filosofia política preocupada em estabelecer normas para a organização política, mas que se deixa mover pelo estético⁷⁵. Por isto, Arendt diz que, se Kant tivesse escrito uma teodicéia, “o fato da beleza das coisas do mundo desempenharia um papel destacado” (ARENDR, 2009b, p. 62)⁷⁶. Diante da beleza do mundo, o homem se anima a protegê-lo. Aqui Arendt encontra um embasamento para o amor ao mundo, que transcende à razão. De acordo com sua leitura, a filosofia de Kant nos permite perceber justamente isto: que a razão tem seus limites. E, sendo assim, não é suficiente para garantir a durabilidade do mundo. É a partir desta ótica que somos convidados a refletir sobre a crítica da razão. “Kant, ao pensar por si mesmo, desvelou o ‘escândalo da razão’: não somos induzidos ao erro só pela tradição e pela autoridade, mas também pela própria faculdade da razão. Portanto, crítica significa tratar de descobrir as ‘fontes e os limites’ da razão” (ARENDR, 2009b, p. 65)⁷⁷. Através da crítica, é possível se opor, tanto à metafísica dogmática quanto ao ceticismo. Porém, o pensamento crítico não pode ser entendido como um meio termo entre o dogmatismo e o ceticismo, e sim como a maneira de deixar estas duas alternativas para trás. (Cf. ARENDR, 2009b, p. 65-66).

⁷⁴ Texto utilizado: “Con el abandono de esta jerarquia, que es el abandono de todas las estructuras jerárquicas, desaparece por completo el viejo conflicto entre filosofía e política. El resultado es que la política, y la necesidad de escribir una filosofía política capaz de establecer normas para un <<manicômio>>, deja de ser una empresa urgente para el filósofo. La política ya no es, para decirlo con las palabras de Eric Weil, [...] <<una preocupación para los filósofos; se convierte, junto con la historia, em un genuíno problema filosófico>>” (ARENDR, 2009b, p. 60).

⁷⁵ Em seguida, apresentamos duas citações de Kant que ajudam a ilustrar o que Arendt está dizendo: “Para considerar algo bom, preciso saber sempre que tipo de coisa o objeto deva ser, isto é, ter um conceito do mesmo. Para encontrar nele beleza, não o necessito. Flores, desenhos livres, linhas entrelaçadas sem intenção sob o nome de folhagem não significam nada, não dependem de nenhum conceito determinado e contudo aprazem” (KANT, 2008, p. 52).

“Antes de tudo, é preciso convencer-se inteiramente de que pelo juízo de gosto (sobre o belo) imputa-se a qualquer um a complacência no objeto, sem contudo se fundar sobre um conceito (pois então se trataria do bom)” (KANT, 2008, p. 58).

⁷⁶ Texto utilizado: “el hecho de la belleza de las cosas del mundo desempeñaria un papel destacado” (ARENDR, 2009b, p. 62).

⁷⁷ Texto utilizado: “Kant, al pensar por sí mismo, desvelo el <<escândalo de la razón>>: no somos inducidos al error solo por la tradición y la autoridad, sino también por la propia faculdade de la razón. Por tanto, <<crítica>> significa tratar de descubrir las <<fuentes y los limites>> de la razón” (ARENDR, 2009b, p. 65).

Segundo Arendt, Kant se espelhava na maiêutica socrática, mas mesmo assim, acreditava num futuro sistema de metafísica. Porém, em vez de sistema, o que ele deixou como legado foram críticas (Cf. ARENDT, 2009b, p. 73). A afinidade de Kant com Sócrates, tinha ainda outra motivação: “Sócrates não era membro de uma seita nem havia fundado uma escola” (ARENDT, 2009b, p. 75)⁷⁸. Kant vê nisso a independência do pensamento. Esta é uma característica do pensamento crítico, que, por não estar subordinado à autoridade de um fundador, se define como antiautoritário, e isto tem implicações políticas. (Cf. ARENDT, 2009b, p. 76). Uma delas é o fato de ser submetido ao exame público e livre, o que constitui o espírito da Ilustração. “Por isto, a liberdade política essencial não era para Kant, como era para Espinoza, a *libertas philosophandi*, mas a liberdade para falar e publicar” (ARENDT, 2009b, p. 78)⁷⁹. Portanto, o pensamento, para Kant, mesmo sendo exercido na solidão, “só é possível graças aos demais” (ARENDT, 2009b, p. 80)⁸⁰. Aquele que pensa, deve estar disposto a justificar o seu pensamento perante as outras pessoas.

O pensamento crítico se define também pela sua imparcialidade, o que se obtém quando se leva em conta os pontos de vista dos outros. Mesmo que o pensamento aconteça no isolamento, é possível, através da imaginação, trazer presentes os outros. Por isto, Arendt diz que “se move assim em um espaço potencialmente público, aberto a todas as partes; em outras palavras, adota a postura do cidadão cosmopolita kantiano” (ARENDT, 2009b, p. 84)⁸¹. Neste ponto, ela critica Kant, pois ele diz como levar em conta os outros, “mas não como associar-se com eles para atuar” (ARENDT, 2009b, p. 86)⁸². Arendt questiona se tem sentido o conceito de cidadão cosmopolita dos idealistas. Para ela, o conceito de cidadão implica responsabilidades, obrigações e direitos dentro de um território limitado. Por isto, conclui que Kant, ao falar do cidadão cosmopolita, referia-se unicamente ao papel do cidadão como espectador, sem atuação política.

É possível encontrar na filosofia kantiana uma conciliação entre o papel do espectador e o papel daquele que atua na política? Segundo Arendt, o conflito entre espectador e ator é entendido por Kant como um “conflito entre a política e a moral” (ARENDT, 2009b, p. 93)⁸³. Por isto, propõe o seguinte princípio: “São injustas todas as ações que se referem ao direito dos homens cujos princípios não suportam ser publicados” (ARENDT, 2009b, p. 93, apud.

⁷⁸ “Sócrates no era membro de una secta ni había fundado una escuela” (ARENDT, 2009b, p. 75).

⁷⁹ Texto utilizado: “por ello, la libertad política esencial no era para Kant, como si lo era para Spinoza, la *libertas philosophandi*, sino la libertad para hablar y publicar” (ARENDT, 2009b, p. 78).

⁸⁰ Texto utilizado: “sólo es posible gracias a los demás” (ARENDT, 2009b, p. 80).

⁸¹ Texto utilizado: “se mueve así en un espacio potencialmente público, abierto a todas las partes; en otras palabras, adopta la postura del ciudadano cosmopolita kantiano” (ARENDT, 2009b, p. 84).

⁸² Texto utilizado: “pero no cómo asociarse con ellos para actuar” (ARENDT, 2009b, p. 86).

⁸³ Texto utilizado: “conflicto entre la política y la moral” (ARENDT, 2009b, p. 93).

Kant, I. *La paz perpetua*, p. 61-62)⁸⁴. Como Arendt bem o observa, a solução kantiana para o conflito se baseia em sua filosofia moral, “donde o homem, como indivíduo singular que é, consulta só a sua própria razão e descobre a máxima sem contradições da qual pode deduzir um imperativo”. (ARENDR, 2009b, p. 95)⁸⁵. Os imperativos precisam passar pelo crivo da publicidade, de modo que se uma máxima se restringe ao âmbito privado, ela possibilita a existência do mal. (Cf. ARENDR, 2009b, p. 95). A superação do mal exige a passagem para o âmbito público. Por um lado, a impressão que temos é que o agir político depende do agir moral. Por outro, constatamos que o espaço público funciona como uma espécie de purificador da moralidade. O problema do mal na política é decorrência de um agir que se pauta naquilo que é privado, ou seja, não aceita o confronto com as opiniões. Neste caso, podemos dizer que é um agir político que não se comporta como político. O que pode romper com esta ação é a rebelião. “Para Kant o momento da rebelião aparece quando é abolida a liberdade de opinião” (ARENDR, 2009b, p. 96)⁸⁶. Chama a atenção de Arendt o fato de Kant enfatizar mais o papel do espectador do que do ator na política. Neste sentido, ele não está tão preocupado com o modo da ação política, mas com a existência de um espaço público onde as opiniões apareçam. Por isto, difere de Maquiavel no modo como trata o problema do mal. “Maquiavel sustenta que o mal se propagará desmesuradamente se os homens não o resistem, ainda a risco de exercê-los eles mesmos. Kant, pelo contrário, mais ou menos de acordo com a tradição, crê que o mal é, por sua própria natureza, autodestrutivo” (ARENDR, 2009b, p. 97)⁸⁷.

Diante da Revolução Francesa, Kant não está tão preocupado em analisar o modo como as ações aconteceram, mas, a partir de sua hipótese sobre o progresso, mostrar o que estes acontecimentos significam em relação ao futuro. “É a *esperanza* que representava para as gerações futuras o que fez a Revolução Francesa um acontecimento significativo” (ARENDR, 2009b, p. 107)⁸⁸. A concepção de progresso infinito atribui ao gênero humano, e não ao homem singular, o papel de sujeito na história do mundo. (Cf. ARENDR, 2009b, p.

⁸⁴ Texto utilizado: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cyos principios no soportan ser publicados” (ARENDR, 2009b, p. 93, apud Kant, I. *La paz perpetua*, p. 61-62). Obs.: na citação de Arendt não há referência ao ano da obra.

⁸⁵ Texto utilizado: “donde el hombre, como individuo singular que es, consulta solo a su propia razón y descubre la máxima sin contradicciones de la que pude deducir um imperativo” (ARENDR, 2009b, p. 95).

⁸⁶ Texto utilizado: “Para Kant el momento de la rebelión aparece cuando es abolida la libertad de opinión” (ARENDR, 2009b, p. 96).

⁸⁷ Texto utilizado: “Maquiavelo sostiene que el mal se propagará desmesuradamente si los hombres no se resisten, aun a riesgo de ejercerlo ellos mismos. Kant, por el contrario, más o menos de acuerdo com la tradición, cree que el mal es, por su própria naturaleza, autodestrutivo” (ARENDR, 2009b, p. 97).

⁸⁸ Texto utilizado: “Es la *esperanza* que representaba para las generaciones futuras lo que hizo de la Revolución francesa un acontecimiento significativo” (ARENDR, 2009b, p. 107).

109). Isto significa a desvalorização do particular em Kant? É aí que Arendt identifica uma contradição, pois, ao mesmo tempo em que Kant pensa nos acontecimentos sem uma autonomia própria, por outro lado, fala do valor da particularidade de cada ser humano.

“Em Kant se dá tal contradição: o progresso infinito é a lei da espécie humana e, ao mesmo tempo, a dignidade do homem exige que ele (cada um de nós) seja isto em sua particularidade e, como tal, como reflexo da humanidade em geral; mas sem comparação alguma e com independência do tempo” (ARENDR, 2009b, p. 142)⁸⁹.

Já mencionamos que Arendt não concorda com a noção de progresso infinito de Kant, pois esta concepção está em sintonia com a noção de causalidade, não sendo possível pensar um acontecimento que rompa a sucessão causal. Para Arendt, ao contrário, a política deve ser entendida como capacidade humana de dar início a novos começos, sem relação de causalidade com acontecimentos anteriores ou posteriores. Portanto, o que Arendt aproveita da filosofia kantiana não é a noção de universalidade, mas de particularidade. Considerando a independência de cada homem particular em relação ao tempo, é possível encontrar em Kant, sobretudo na *Crítica do Juízo*, uma fundamentação para o julgar, sem padrões predefinidos.

Segundo Arendt, o que motivou Kant a escrever a *Crítica do Juízo* foi o fenômeno do gosto. Então, ela procura entender qual a relação que se pode estabelecer entre o gosto e o juízo.

Só o gosto e o olfato são discriminatórios por sua natureza mesma, e só estes sentidos se relacionam com o particular *qua* particular: todos os objetos dados aos sentidos objetivos compartilham suas propriedades com outros objetos; não são únicos. Ademais, o me-agrada-ou-me-desagrada está tremendamente presente no gosto e no olfato; é imediato, sem mediação de pensamento ou da reflexão. [...] E o me-agrada-ou-me-desagrada é praticamente idêntico ao me-convém-ou-não-me-convém. A chave da questão é: me afeta diretamente (ARENDR, 2009b, p. 123)⁹⁰.

A questão complicada que se apresenta diante do gosto é a sua incomunicabilidade. Recordando a proposta kantiana da publicidade da máxima moral, é preciso introduzir um novo elemento que permita pensar na comunicabilidade. A partir da crítica do gosto, se chega

⁸⁹ Texto utilizado: “Em Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto em su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad em general; pero sin comparación alguna y com independencia del tiempo” (ARENDR, 2009b, p. 142).

⁹⁰ Texto utilizado: “solo el gussto y el olfato son discriminatórios por su misma naturaleza, y solo estos sentidos se relacionan com ló particular *qua* particular: todos los objetos dados a los sentidos objetivos comparten sus propiedades com otros objetos; no son únicos. Además, el me-agrada-o-me-desagrada está tremendamente presente em el gusto y el olfato; es inmediato, sin mediación del pensamiento o la reflexión. [...] Y el me-agrada-o-me-desagrada es prácticamente idêntico al me-conviene-o-no-me-conviene. La clave de la cuestión es: me afecta directamente” (ARENDR, 2009b, p. 123).

ao juízo. Não se trata apenas de se deixar comover pelo objeto, mas pela representação do objeto. Arendt cita novamente o exemplo da Revolução Francesa, que era tratada por Kant na perspectiva do espectador.

Então se fala de juízo e já não só de gosto, porque, ainda que todavia afeta como uma questão de gosto, se tem estabelecido agora, graças a representação, a distância adequada, o alheamento, a falta de implicação ou o desinteresse requerido para aprovar ou desaprovar, para avaliar algo em seu justo valor. Ao distanciar o objeto, se estabelecem as condições para a imparcialidade (ARENDR, 2009b, p. 124-125)⁹¹.

A superação do subjetivismo é possível porque os sentidos não objetivos (o do gosto, por exemplo), são acrescidos de um elemento não subjetivo, que é a intersubjetividade.⁹² Significa que, através da imaginação, um sujeito pode representar outro sujeito, ou seja, colocar-se no lugar dele, antes de estabelecer o seu juízo.⁹³ Isto é possível, graças a uma faculdade que nos possibilita a comunicação, que é o *sensus communis*.⁹⁴ Arendt fala também de uma mentalidade ampla, entendida como capacidade “de pensar desde o ponto de vista do outro” (ARENDR, 2009b, p. 136)⁹⁵. Neste sentido, constatamos uma ligação entre o pensamento e o juízo. Para Arendt, aqui há uma dificuldade, pois o juízo está relacionado ao particular⁹⁶, enquanto que a capacidade de pensar significa generalizar. Portanto, a faculdade do juízo “combina, de maneira misteriosa, o particular e o geral” (ARENDR, 2009b, p. 140)⁹⁷. Na *Crítica do Juízo*, Kant procura solucionar de dois modos esta relação entre o particular e o

⁹¹ Texto utilizado: “Entonces se habla de juicio y ya no sólo de gusto, porque, aunque todavía afecta como una cuestión de gusto, se há establecido ahora, gracias a la representación, la distancia adecuada, el alejamiento, la falta de implicación o el desinterés requerido para aprobar o desaprobar, para evaluar algo em su justo valor. Al distanciar el objeto, se establecen las condiciones para la imparcialidad” (ARENDR, 2009b, p. 124-125).

⁹² Quanto a isto, Kant diz o seguinte: “Ora, um juízo objetiva e universalmente válido também é sempre subjetivo, isto é, se o juízo vale para tudo o que está contido sob um conceito dado, então ele vale também para qualquer um que represente um objeto através deste conceito” (KANT, 2008, p. 59).

⁹³ “O juízo – e sobretudo os juízos de gosto – se reflete sempre sobre os demais e seus gostos, toma em consideração seus possíveis juízos. Isto é necessário porque sou humano e não posso viver sem a companhia dos outros” (ARENDR, 2009b, p. 126).

⁹⁴ “Por *sensus communis*, porém, se tem que entender a ideia de um sentido comunitário <gemeinschaftlichen>, isto é, de uma faculdade de ajuizamento que em sua reflexão toma em consideração em pensamento (a priori) o modo de representação de qualquer outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que, a partir de condições privadas subjetivas – as quais facilmente poderiam ser tomadas por objetivas – teria influência prejudicial sobre o juízo” (KANT, 2008, p. 139-140).

Nas palavras de Arendt: “Depois seguem as máximas deste *sensus communis*: pensar por si mesmo (a máxima da Ilustração); situar-se com o pensamento no lugar do outro (a máxima da mentalidade ‘alargada’); e a máxima do pensamento consequente: estar de acordo comigo mesmo” (ARENDR, 2009b, p. 131).

⁹⁵ Texto utilizado: “pensar desde el punto de vista del otro” (ARENDR, 2009b, p. 136).

⁹⁶ “Não pode haver nenhuma regra de gosto objetiva, que determine através de conceitos o que seja belo. Pois todo juízo proveniente desta fonte é estético; isto é, o sentimento do sujeito, e não o conceito de um objeto, é seu fundamento determinante. Procurar um princípio do gosto, que forneça o critério universal do belo através de conceitos determinados, é um esforço infrutífero, porque o que é procurado é impossível e em si mesmo contraditório” (KANT, 2008, p. 77).

⁹⁷ Texto utilizado: “combina, de manera misteriosa, lo particular y lo general” (ARENDR, 2009b, p. 140).

geral. A primeira solução é considerar que cada objeto tem uma finalidade em si mesmo, com exceção dos objetos estéticos e dos homens, que parecem carecer deste fundamento. A segunda solução fala da *validade exemplar*⁹⁸: “A todo objeto particular – por exemplo, uma mesa – lhe corresponde um conceito graças ao qual reconhecemos uma mesa como tal” (ARENDDT, 2009b, p 141)⁹⁹. Arendt prefere esta segunda solução kantiana. Segundo ela, esta solução poderia ser interpretada como uma ideia platônica, mas não é. “Este ‘*exemplar*’ é e continua sendo um particular, que em sua mesma particularidade revela a generalidade que não poderia determinar-se de outro modo” (ARENDDT, 2009b, p. 141-142)¹⁰⁰. O cuidado de Arendt é mostrar que o exemplo não pode ser confundido com o padrão. No conceito de padrão para a moralidade está contida a noção de universalidade e imutabilidade. No conceito de exemplo está presente a particularidade, que pode ter um sentido geral a partir da capacidade de representação. Com isto, é possível superar o subjetivismo sem cair na pretensão de deduzir os critérios de moralidade a partir de normas universais.

Depois que analisamos o modo como Arendt se aproxima da filosofia kantiana percebemos que ela admite uma relação entre filosofia e política, mesmo que, em Kant, esta relação se dê, muito mais de modo implícito do que explícito. Como a própria Arendt afirmou, Kant não escreveu propriamente uma filosofia política. No entanto, o fato de não ter escrito algo com este propósito parece ser um requisito a mais para ela considerar a sua existência, pois em Sócrates, que também não escreveu uma filosofia política, Arendt encontra o seu grande referencial de filosofia, que não se afasta das coisas do mundo, ou seja, das coisas que interessam à política. Em nosso entendimento, Kant fornece a Arendt alguns elementos para se pensar uma nova filosofia política, diferente daquela herdada da tradição. Neste sentido, ela é seletiva, utilizando somente as ideias kantianas, que, de acordo com sua interpretação, ajudam a fundamentar a ação política sem o uso de padrões predefinidos. Chama-nos a atenção o fato de que Arendt relaciona a política com a *Crítica do Juízo* e não com a *Crítica da Razão Prática*. Há autores que criticam o seu posicionamento perante a filosofia kantiana. Uma das críticas vem de Seyla Benhabib, que partilha com Richard

⁹⁸ “Mas, como necessidade que é pensada em um juízo estético, ela só pode ser denominada, isto é, uma necessidade do assentimento de todos a um juízo que é considerado como exemplo de uma regra universal que não se pode indicar. Visto que um juízo estético não é nenhum juízo objetivo e de conhecimento, esta necessidade não pode ser deduzida de conceitos determinados e não é, pois, apodítica. Muito menos pode ela ser inferida da generalidade da experiência (de uma unanimidade geral dos juízos sobre a beleza de um certo objeto)” (KANT, 2008, p. 82-83).

⁹⁹ Texto utilizado: “A todo objeto particular – por ejemplo, una mesa – le corresponde un concepto gracias al cual reconocemos una mesa como tal” (ARENDDT, 2009b, p 141).

¹⁰⁰ Texto utilizado: “Este <<ejemplar>> es y continúa siendo un particular, que em su misma particularidad revela la generalidad que no podría determinarse de otro modo” (ARENDDT, 2009b, p. 141-142).

Bernstein, a perplexidade diante da constatação de que Arendt invocava o nome de Kant, mas se afastava radicalmente dele (Cf. BENHABIB, 2006, p. 148-149).

3.4.1 A Crítica de Benhabib

O ponto de partida da crítica de Benhabib está no modo como Arendt fundamenta a capacidade de distinção entre o bem e o mal. Enquanto para Kant, esta capacidade está na razão prática, para Arendt, está na faculdade do juízo reflexivo. Benhabib questiona: “é realmente possível combinar uma fenomenologia do juízo moral, baseada em uma concepção arendtiana da ação, com um modelo kantiano de validade intersubjetiva?” (BENHABIB, 2006, p. 152-153)¹⁰¹ Segundo Benhabib, o que Arendt sugere é que no juízo reflexivo está implicada uma concepção intrínseca de racionalidade e de validade intersubjetiva, conciliando, ao mesmo tempo, a universalidade dos princípios morais, e o juízo moral contextualizado dos assuntos humanos. (Cf. BENHABIB, 2006, p. 153). Como vimos, Arendt procura estabelecer certo equilíbrio entre o particular e o geral, a partir do conceito de “pensamento ampliado”. Para Benhabib, o melhor jeito de realizar isto é através de uma ética discursiva ou dialógica, e não através da política (Cf. BENHABIB, 2006, p. 157).

Outra das coisas que causa perplexidade no pensamento arendtiano sobre estas questões é que, mesmo ela reconhecendo abertamente a relevância do ‘pensamento ampliado’ como princípio no âmbito público-político, em suas considerações sobre a moralidade, reverteu ao modelo platônico¹⁰² da unidade da alma consigo mesma. Em seu ensaio de 1971, intitulado ‘O Pensar e as Considerações Morais’ [Thinking and Moral Considerations], seguindo ao Sócrates de Górgias, descreveu a consciência como a harmonia ou a unidade da alma consigo mesma (BENHABIB, 2006, p. 157)¹⁰³.

Benhabib considera contraditória a concepção arendtiana de que há um princípio moral na harmonia da alma¹⁰⁴ consigo mesma, e a sua tese de que a pluralidade é a condição para a política. Aqui nos deparamos com a dificuldade de entender a relação entre moralidade

¹⁰¹ Texto utilizado: “es realmente posible combinar una fenomenología del juicio moral, basada em una concepción arendtiana de la acción, com um modelo kantiano de validez intersubjetiva?” (BENHABIB, 2006, p. 152-153).

¹⁰² Benhabib chama de modelo platônico o que Arendt chama de modelo socrático.

¹⁰³ Texto utilizado: “Otra de las cosas que causa perplejidad em el pensamiento arendtiano sobre estas cuestiones es que si bien ella reconoció abiertamente la relevância del ‘pensamiento ampliado’ como princípio en el ámbito público-político, en sus consideraciones sobre la moralidad revirtió al modelo platónico de la unidad del alma consigo misma. En su ensayo de 1971 titulado ‘El pensar y las cosideraciones morales’[Thinking and Moral Considerations], siguiendo al Sócrates del *Gorgias*, describió la consciência como la armonía o la unidad del alma consigo misma” (BENHABIB, 2006, p. 157).

¹⁰⁴ No livro *Responsabilidade e Julgamento*, na tradução portuguesa, encontramos Arendt falando da harmonia do “eu” consigo mesmo. Benhabib prefere utilizar o termo “alma”.

e política no pensamento de Arendt. Benhabib questiona o princípio da harmonia do eu consigo mesmo, e pergunta se isto não seria a busca de fundamentação nas idiossincrasias da psique individual. Para ela, o próprio Eichmann, que causou tanta perplexidade em Arendt, sentia-se cômodo consigo mesmo. Portanto, em seu entendimento, Arendt não conseguiu convencer que é possível uma reconciliação entre a busca moral baseada no pensamento ampliado e a unidade da alma consigo mesma (Cf. BENHABIB, 2006, p. 157-158). Em sua crítica, Benhabib parece desconsiderar que, para Arendt, Eichmann sentia-se em paz consigo mesmo, porque evitava o diálogo interior. Neste sentido, para Arendt, o princípio da não contradição do eu consigo mesmo, não funciona quando alguém se recusa a pensar.¹⁰⁵ Contudo, Arendt mostra que este princípio ajuda como limitador do mal, mas não é suficiente para propor novas ações, ou seja, é um princípio moral que só tem incidência política, de modo negativo, interrompendo uma sequencia causal de más ações. O ponto principal da crítica de Benhabib é que, em alguns momentos, Arendt separa a moralidade da política, e em outros, parece querer harmonizá-las. Um exemplo disso está no livro *Sobre a Revolução*, no qual Arendt critica os revolucionários franceses por tentarem fundar uma república com base na virtude (Cf. BENHABIB, 2006, p. 158). Em nosso entendimento, não se trata de uma simples separação entre a moral e a política. A preocupação de Arendt não é tirar a moral da política, mas mostrar que para a ação política a moral é insuficiente.

Benhabib reconhece que há um vínculo entre participação pública e pensamento ampliado. “O pensamento ampliado, que nos obriga moralmente a pensar desde o ponto de vista de todos os demais, requer politicamente a criação de instituições e práticas através das quais possam expressar-se por direito próprio a voz e a perspectiva de outros” (BENHABIB, 2006, p. 160)¹⁰⁶. Neste sentido, ela concorda com Arendt e critica Kant, pois a percepção de Arendt acerca da natureza política da faculdade do juízo, remete ao mundo público, enquanto que Kant propunha o pensamento ampliado a partir do isolamento de um pensador. (Cf. BENHABIB, 2006, p. 160). Porém, o que Benhabib discorda com Arendt “é sua intenção de

¹⁰⁵ Em *Responsabilidade e Julgamento*, Arendt afirma o seguinte: “A precondição para esse tipo de julgamento não é uma inteligência altamente desenvolvida ou uma sofisticação em questões morais, mas antes a disposição para viver explicitamente consigo mesmo, se relacionar consigo mesmo, isto é, estar envolvidos naquele diálogo silencioso entre mim e mim mesma que, desde Sócrates e Platão, chamamos geralmente de pensar” (ARENDR, 2004, p. 107).

¹⁰⁶ Texto utilizado: “El pensamiento ampliado, que nos obliga moralmente a pensar desde el punto de vista de todos los demás, requiere políticamente la creación de instituciones y prácticas a través de las cuales puedan expresarse por derecho próprio la voz y la perspectiva de otros” (BENHABIB, 2006, p. 160).

limitar esta qualidade da mente ao âmbito político, omitindo, portanto, o juízo como faculdade moral” (BENHABIB, 2006, p. 160-161)¹⁰⁷.

Em nosso entendimento, mesmo que Arendt considere a faculdade de julgar como eminentemente política, isto não significa desprezo à moral. O agir moral também parte de uma decisão tomada a partir da nossa capacidade de decidir entre o certo e o errado. Porém, Arendt queria evitar dois problemas: uma moral baseada em padrões predefinidos e uma moral baseada na razão humana, impondo-se universalmente a partir do eu. A aceitação de padrões prontos para o agir moral significa a renúncia do homem a pensar por si próprio. Por outro lado, este pensar não tem como ponto de partida o eu, e sim, o mundo. Começamos a pensar porque somos afetados pelo mundo ao nosso redor. Mesmo aceitando que a atividade do pensamento necessita certo afastamento do mundo, como os momentos de solidão, este afastamento é apenas provisório. Pois se é a realidade que desperta o pensamento, a atividade do pensar só terá sentido na busca pelo melhoramento do mundo. Arendt procura recuperar o sentido do espanto inicial, o maravilhamento que despertava o interesse dos filósofos. Sendo assim, a nossa capacidade de julgar está ligada a ideia do *Belo*. Segundo uma interpretação de Wagner, foi Platão que “substituiu a ideia do *Belo* pela ideia do *Bem* a partir do mito da caverna” (WAGNER, 2006, p. 48). Esta substituição aconteceu por uma questão utilitária. Quando Arendt fundamenta a nossa capacidade de julgar no sentido estético das coisas, ela está se opondo à mentalidade utilitarista e funcionalista. Isto não significa a rejeição da ideia do *Bem*, mas a rejeição de uma concepção exclusivista acerca daqueles que podem dizer o que é o *Bem*. Enquanto somente uns poucos podem contemplar o *Bem*, identificado com a verdade imutável a partir da qual devem agir, o espanto diante do *Belo* é acessível a todos. Este espanto precisa ser comunicado, e esta comunicação se torna possível porque também os outros foram afetados pelo mesmo mundo comum. Portanto, não existe uma distinção entre os que estão dentro e os que estão fora da caverna platônica, pois todos podem ser afetados pela mesma realidade. A partir do momento em que decidem preservar esta realidade, que é o seu mundo comum, através do agir em conjunto, a prática do bem e a rejeição do mal acontecem, não em decorrência de padrões predefinidos universalmente, mas em decorrência da singularidade que foi partilhada com os demais.

¹⁰⁷ Texto utilizado: “es su intento de limitar esta cualidad de la mente al ámbito político, omitiendo por tanto el juicio como una facultad moral” (BENHABIB, 2006, p. 160-161).

CONCLUSÃO

Depois do nosso estudo sobre o posicionamento de Arendt perante o mundo secularizado, percebemos duas preocupações: a manutenção da independência entre política e religião e a necessidade de estabelecer critérios para que a secularização não contribua ainda mais para a perda do sentido da política. Arendt constata que a secularização foi uma das grandes características da era moderna, mas isto nem sempre contribuiu para uma compreensão da política ligada às suas origens gregas. Não significa que a autora defende a reprodução do modelo grego nos tempos atuais, mas sim, aquilo que, no seu entendimento é indispensável para que a política mereça este nome. Para ela, política é sinônimo de liberdade de participação nos destinos de um mundo comum. Sendo assim, ela critica os regimes totalitários devido a perda total da liberdade dos cidadãos, mas critica também o liberalismo, no qual a liberdade privada parece obscurecer o valor da participação política. Procuramos mostrar que o embasamento para a teoria política arendtiana está na sua análise da tradição, na qual o encontro entre filosofia e política se deu de um modo que ela não concorda.

A crítica à tradição não é rejeição ao passado. Pelo contrário, é um modo de olhar os acontecimentos do passado sem a necessidade de identificar uma conexão causal entre eles. É assim que entendemos o olhar de Arendt para os primórdios da *polis* grega, para a experiência da república romana, e para as revoluções do século XVIII. Ela não quer que estes acontecimentos sejam entendidos como decorrência de uma necessidade histórica, mas como manifestações de liberdade política. Neste sentido, ela entende que a tradição iniciada por Platão dificulta o nascimento de algo novo, pois coloca a política em condição de submissão à filosofia, de modo que a ação política não acontece espontaneamente, mas de acordo com ideias predefinidas e imutáveis. Arendt considera que toda Filosofia Política com pretensões de criar um sistema de validade universal, mesmo que não queira, está dando continuidade à tradição.

O problema do rompimento com a tradição e a consequente superação da metafísica é a falta de referenciais que limitem o agir político. Como estabelecer critérios do certo e do errado, do bem e do mal, sem apelar para uma instância exterior à política? Com o propósito de responder a esta questão, muitos pensadores consideraram suficiente o uso da razão, com base numa definição de homem como animal racional. Porém, ela contesta esta solução, não por negar que o homem tenha capacidade de raciocínio, mas por perceber que a razão, por si só, não é suficiente para evitar absurdos, como os que aconteceram durante os regimes

totalitários. Segundo ela, os limites da razão solitária, que quer impor os resultados de suas especulações sobre toda a humanidade, devem ser superados pelo movimento do pensamento. Sendo assim, Arendt assume a proposta de Sócrates, que valorizava mais a atividade do pensamento do que os resultados alcançados por ele. Mas é preciso esclarecer que o ser pensante, na perspectiva socrática, não deve fechar-se em si mesmo, mas estar aberto ao outro. Com isto, Arendt entende que a política acontece quando a pluralidade é respeitada.

Para valorizar a pluralidade humana mostramos que Arendt defende um espaço público definido, no qual as opiniões sejam trocadas. A preservação deste espaço depende do modo como os cidadãos manifestam suas opiniões, e do próprio conteúdo dos temas discutidos na esfera pública. Entendemos que Arendt, ao criticar a centralidade dos interesses privados no debate político, não está desprezando as questões sociais, como a miséria, o desemprego ou as próprias injustiças cometidas dentro do lar. Ela chama a atenção para que a política não seja entendida unicamente como meio para a solução de problemas privados, pois de acordo com esta concepção, a política pode se restringir à mera função administrativa. Para Arendt, esta é a tendência da modernidade, que concebe a política a partir do modelo funcionalista da ciência. Esta concepção tende a desprezar o senso comum e a transformar a política num assunto de especialistas, capazes de dizer o que é o melhor para o bem de todos.

Podemos dizer que o espaço público, na concepção arendtiana, pode ser instituído pela organização vigente de um povo, estabelecendo as regras para a ação política. Porém, isto não é tudo. O espaço público também pode ser construído espontaneamente, quando um grupo de pessoas resolve fazer pactos entre si, definindo normas e ações para preservar um mundo comum. Evidentemente, também neste caso acontece um tipo de instituição, mas o início se dá a partir da base, e não, a partir de uma estrutura já existente. Entendemos que foi com o objetivo de mostrar a espontaneidade de um novo começo que Arendt analisou a atitude dos Pais Fundadores da República dos Estados Unidos, na época da Revolução Americana. No entanto, ela mesma critica os rumos desta República quando a sua estrutura impede que a participação dos cidadãos seja mais efetiva. Arendt reconhece que, atualmente, devido ao grande número populacional, não é possível que todos os cidadãos de um país manifestem suas opiniões. Por isto, é preciso propor algum tipo de representatividade. Mas o sistema partidário, em sua opinião, não é o mais eficaz, e no mundo ocidental, praticamente todos os países adotaram este sistema. Arendt propõe que a experiência dos conselhos, desenvolvida no curso das revoluções seja levada mais a sério, pois, segundo ela, é outro modo de representatividade possível, considerada mais participativa. Com isto, ela não está defendendo um modelo político válido universalmente, mas citando um exemplo que deu certo, e que foi

substituído por outro, sem uma justificativa convincente.

Arendt reconhece que o equilíbrio entre estabilidade e novidade não é tarefa fácil. Neste ponto, a secularização teve grande influência, pois era o absoluto transcendente que fundamentava a autoridade, e esta mantinha a estabilidade. A autora afirma que, ao longo da história, se criou uma relação de interdependência entre tradição, religião e autoridade. Desta forma, ela mostra que, após o rompimento com a religião, é inevitável que a autoridade seja abalada e que a tradição também seja superada. De que modo, então, Arendt fundamenta a estabilidade? Entendemos que é valorizando mais o conceito de poder do que de autoridade. O poder é algo que se estabelece a partir do acordo mútuo entre os membros de uma comunidade definida. É ele que define a saúde de um corpo político. Se o poder enfraquece, e chega a ser extinto, não tem problema que um outro poder seja constituído. É o que acontece numa revolução. Destrói-se um poder para se instituir outro. A continuidade do novo poder instituído depende da capacidade dos cidadãos de fazer promessas e de cumpri-las. Diferente daqueles que pensam que os pactos realizados no início da República Americana tenham um fundamento bíblico, Arendt defende que eles são seculares, pois se fundamentaram somente no acordo entre os colonizadores.

Apesar de defender a independência entre religião e política, vimos que Arendt utiliza alguns conceitos que ela mesma atribui ao Cristianismo, como é o caso dos conceitos de milagre e de perdão. Diante de uma possível crítica de que ela estaria secularizando conceitos religiosos, percebemos que o seu posicionamento é outro. Ela entende que o próprio Jesus de Nazaré, ao propor o perdão, acreditava que isto era possível na própria esfera secular, considerando que primeiro as pessoas deveriam se perdoar, para depois receber o perdão de Deus. Ou seja, não havia um condicionamento do perdão humano ao perdão divino, sendo possível perdoar mesmo antes de receber o perdão de Deus. E do mesmo modo, em relação ao conceito de milagre, no seu entendimento, Jesus ensina que a fé possibilita a realização de ações totalmente novas, superando a relação causal entre os fatos, mas que isto não depende do transcendente e sim, da própria fé do indivíduo. Evidentemente, a interpretação arendtiana dos textos bíblicos pode ser questionada, e este tema pode ser aprofundado em outra ocasião, porém, nossa intenção não era fazer isto na presente pesquisa, e sim, mostrar o modo como ela fundamenta a política no mundo secularizado, e neste sentido, consideramos que houve coerência entre a sua valorização do secular e a interpretação que ela deu a alguns conceitos cristãos.

Arendt nos ajudou a perceber que a ação política, quando é orientada por padrões predefinidos, propicia a dominação e a alienação. Aqueles que são governados não ousam

questionar o governo quando acreditam que ele é a manifestação da vontade divina. Do mesmo modo, não há questionamento quando se acredita que o modelo político vigente é racionalmente justificado como sendo o melhor possível e que, portanto, deve ser implantado universalmente. Para Arendt, a particularidade deve ser respeitada, e neste sentido, é preciso reconhecer que a política não é uma necessidade para o mundo todo. Há exemplos de povos que não conheceram e que não conhecem a política, e nem por isto se pode dizer que eram, ou que são socialmente desorganizados. Por isto, ela se opõe àqueles que fazem filosofia política a partir da definição de natureza humana, como se a política fosse algo natural. Segundo nossa autora, a política deve ser entendida como algo artificial, um artifício de mãos humanas que visa um espaço de liberdade para o agir em comum.

A proposta arendtiana de independência da política perante os padrões predefinidos nos levou a analisar a sua relação com a verdade e com a ética, pois uma interpretação errada desta proposta, facilmente nos levaria a um relativismo, no qual a ação política não teria limites. Mas, a sua crítica aos regimes totalitários nos fizeram ver que a falta de limites na ação política é ocasionada pelo uso de padrões, e não pela ausência deles. O que aconteceu nos regimes totalitários foi a substituição dos padrões tradicionais por outros, mas não a extinção dos padrões. É neste sentido que entendemos a sua admiração perante a substituição do mandamento “Não matarás” pela norma “Matarás”. Para ela, as pessoas que obedeceram a esta nova prescrição, fizeram isto porque estavam acostumadas a se orientar por algum padrão, independente de qual fosse. E os que se recusaram a obedecer, o fizeram porque foram capazes de julgar por eles mesmos. Portanto, não se trata de uma rejeição de Arendt ao conteúdo dos valores morais transmitidos pela tradição judaico-cristã, mas de um questionamento àqueles que obedecem às normas, sem pensar sobre o seu sentido. Arendt nos esclarece que não defende o dogmatismo, mas que isto não significa a defesa do ceticismo. Apesar de falar sobre a incompatibilidade da política com a verdade racional, a autora considera que a generalização da mentira provoca a sua própria destruição, de modo que a verdade fatural é o que contribui para o futuro da política.

Na relação entre ética e política, analisamos alguns autores, interpretados de acordo com Arendt. Ela aceita o princípio socrático de não contradição do eu consigo mesmo, mas considera isto insuficiente para a ação política. A política, em seu entendimento, deve ser orientada pela preservação do mundo, e não pela defesa do eu. Neste sentido, ela apoia Maquiavel quando ele propõe que o príncipe deve amar mais a sua cidade do que a sua própria alma. O que pode nos surpreender diante da apropriação que Arendt faz do pensamento de Maquiavel é a independência da política perante a ética. Poderíamos pensar

que ela está propondo uma política acima do bem e do mal, que não fosse limitada por nada. Ora, neste caso cairimos no mesmo problema que apresentamos no parágrafo anterior, que é uma espécie de relativismo na política. Porém, não é esta a intenção de Arendt. É preciso levar em conta que ela não assume o pensamento político de Maquiavel em sua integridade, assim como não se satisfaz com a filosofia socrática ou com a filosofia de Kant. Entendemos que, de Maquiavel, Arendt se apropria da ideia de que, na política, o mundo é mais importante que o indivíduo. Porém, a preservação do mundo não pode ser feita de qualquer maneira, utilizando a violência ou outro meio que desconsidere a troca de opiniões entre os cidadãos.

Arendt não quer que a política seja subordinada a ética no sentido de obediência a padrões predefinidos, como já enfatizamos. No entanto, não é tão simples separar, em sua obra, a preocupação política da preocupação ética. A análise dos regimes totalitários e do caso Eichmann são exemplos disso. Foram decisões políticas que tiveram profundas implicações éticas. Quando Arendt propõe que a solução desta questão está na capacidade humana de julgar, entendemos que ela responde às duas inquietações ao mesmo tempo, à política e a ética. Portanto, o fato da política não se submeter à ética não significa um desprezo à ética, mas que as duas, política e ética, devem estar fundamentadas na nossa capacidade de julgar. Na nossa compreensão, mesmo que a interpretação de Arendt à terceira Crítica de Kant esteja voltada para a questão política, ela nos ajuda a entender também a sua concepção ética, apesar de que o próprio Kant não tenha pensado assim. Do mesmo modo que ela rejeita a submissão da política à ética, sem desvalorizar a ética, entendemos que ela rejeita a submissão da política à filosofia, sem rejeitar a filosofia. Com isto, mostramos que é possível encontrar em Arendt, uma nova relação entre a filosofia e a política, pautada na atividade do pensamento que ambas requerem, do qual não se pode abrir mão em nome de propostas já prontas.

REFERÊNCIAS

Obras de Hannah Arendt

- ARENDDT, Hannah. *A Condição Humana*. [tradução: Roberto Raposo]. Revisão técnica: Adriano Correia, 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- _____. *A Promessa da Política*. [Organização e introdução de Jerome Kohn; tradução: Pedro Jorgensen Jr.] 3 ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010b.
- _____. *A Vida do Espírito. Volume I – Pensar*. [Tradução: João C. S. Duarte.] Instituto Piaget, Lisboa, 1971.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios)*. [Tradução: Denise Bottman; organização, introdução e notas: Jerome Kohn.] São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- _____. *Conferencias sobre la filosofia política de Kant*. Traducido por Carmen Corral. 1ª ed. 1ª reimp. Buenos Aires: Paidós, 2009b.
- _____. *Crises da República*. [Tradução: José Volkmann.] São Paulo, Perspectiva, 2010c. (Debates; 85 / Dirigida por J. Guinsburg).
- _____. *Eichmann em Jerusalém. Um Relato sobre a Banalidade do Mal*. [Tradução: José Rubens Siqueira.] São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. *Entre o Passado e o Futuro*. [Tradução: Mauro W. Barbosa]. 7 ed. São Paulo: Perspectiva, 2011a.
- _____. *O que é Política?* [Tradução: Reinaldo Guarany.] 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009a.
- _____. *Responsabilidade e Julgamento*. [Edição Jerome Kohn; revisão técnica Bethânia Assy e André Duarte; tradução: Rosana Einchenberg]. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Origens do Totalitarismo: Anti-semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*. [Tradução: Roberto Raposo] São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *Sobre a Revolução*. [Tradução: Denise Bottmann.] São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- _____. *Sobre a Violência*. 2ª. ed. – [tradução André de Macedo Duarte]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010e.
- _____. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Tradução: Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1929.

Obras de Outros Autores

- ABREU, Maria Aparecida. *Hannah Arendt e os limites do novo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2004.
- ADEODATO, João Maurício Leitão. *O Problema da Legitimidade no rastro do pensamento de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. (Coleção Filosofia; 28). Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.
- _____. *The social question in Hannah Arendt*. *Trans/Form/Ação*, (São Paulo), v.27 (2), p.7-20, 2004.
- AMIEL, Anne. *A Não-Filosofia de Hannah Arendt: Revolução e Julgamento*. Tradução: João C.S. Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- _____. *Hannah Arendt: Política e Acontecimento*. [Tradução: Sofia Mota] Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press, California, 2003.
- BENHABIB, Seyla. *El Ser y el Otro en la ética contemporânea: Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Traducción: Gabriel Zadunaisky. Barcelona: Gedisa Editorial, 2006.
- DUARTE, André. *Hannah Arendt entre Heidegger e Benjamin: a crítica da Tradição e a recuperação da Origem da Política*. In: MORAES, Eduardo Jardim de; BIGNOTTO, Newton (organizadores). *Hannah Arendt: Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- CANOVAN, Margaret. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- Código de Direito Canônico. 11 ed. São Paulo: Loyola, 1983.
- CORREIA, Adriano. *Desmantelamento da Metafísica e Dignidade da Aparência: Arendt, Nietzsche e Heidegger*. In: *O Futuro entre o passado e o presente: anais do V Encontro Hannah Arendt*. Odílio Alves Aguiar ... [et al.] organizadores. Passo Fundo: IFIBE, 2012.
- DUARTE, André. *O Pensamento à Sombra da Ruptura. Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

_____. *Hannah Arendt and the modernity: forgetfulness and rediscovery of politics*. [Trad.: *Hannah Arendt e a Modernidade: Esquecimento e Redescoberta da Política*.] In: *Trans/Form/Ação (São Paulo)*, v.24, p.249-272, 2001.

ESPOSITO, Roberto. *El Origen de la política. Hannah Arendt o Simone Weil?* [Traducción de Rosa Rius Gatell]. Barcelona: Editorial Paidós, SAICF, 1999.

HABERMAS, J. *O conceito de poder em Hannah Arendt*. In: FREITAG, B.; ROUANET, S. P. (Org.). *Habermas*. São Paulo: Ática, 1980.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética da Secularização: sobre razão e religião* / Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger; organização e prefácio de Florian Schuller; [tradução Alfred J. Keller]. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007.

HOBBS, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução: João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1983.

KALYVAS, Andreas. *Democracy and the Politics of the Extraordinary: Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. New York: Cambridge University, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução baseada na edição original de 1788, com introdução e notas Valerio Rohden. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos – Um Diálogo com o Pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Cia da Letras, 1991.

_____. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 2. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil: Ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Introdução de J.W. GOUGH. Tradução de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O Príncipe*. Tradução: Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores, Vol. IX).

MONTESQUIEU. *Do Espírito das Leis*. Tradução publicada sob licença de Difusão europeia do Livro, São Paulo. São Paulo: Abril Cultural (Coleção os Pensadores, vol XXI), 1973.

MOYN, Samuel. *Hannah Arendt on the Secular*. In: *New German Critique* 105, Vol. 35, No. 3, Fall 2008.

OWENS, Patricia. *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt*. New York: Oxford University, 2007.

- PAREKH, Serena. *Hannah Arendt and the challenge of modernity: a phenomenology of human rights*. This edition published in the Taylor & Francis e-Library: New York, 2008.
- PASSERIN d'Entrèves, Maurizio. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2001.
- PIERINI, Franco. *A Idade Antiga. Curso de História da Igreja I*. [Tradução: José Maria de Almeida.] São Paulo: Paulus, 1998.
- PLATÃO. *Teeteto - Crátilo*. In: Diálogos de Platão. Tradução do grego por Carlos Alberto Nunes. 3a. ed., Belém: Universidade Federal do Pará, 2001a.
- _____. *A República*. [Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira.] 9 ed. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2001b.
- PEREIRA, Isidoro, S. J. *Dicionário Grego-Português e Português-Grego*. 7 ed. Livraria Apostolado da Imprensa: Braga, 1990.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do Contrato Social*. Tradução: Lourdes Santos Machado. Coleção Os Pensadores, vol. XXIV. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt*. Ed Instituto Piaget, Lisboa, 1987.
- SCHMITT, Carl. *A crise da democracia parlamentar*. [Tradução: Inês Lohbauer.] São Paulo: Scritta, 1996.
- SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. [Tradução: Elisete Antoniuk.] Belo Horizonte: Del Rei, 2006.
- WAGNER, Eugênia Sales. *Hannah Arendt e Karl Marx: o mundo do trabalho*. 2ª. Ed. Ateliê Editorial, Cotia, São Paulo, 2002.
- _____. *Hannah Arendt: ética e política*. Cotia, São Paulo: Ateliê Editorial, 2006.
- WOLIN, Sheldon S. *Democracia S. A. La democracia dirigida y el fantasma del totalitarismo invertido*. Traducción: Silvia Villegas. Buenos Aires: Katz Editores, 2008.