



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RICARDO GEORGE DE ARAÚJO SILVA

A QUESTÃO JUDAICA: O PÁRIA COMO PARADIGMA DO AGIR E DO PENSAR
EM HANNAH ARENDT

FORTALEZA
2018

RICARDO GEORGE DE ARAÚJO SILVA

A QUESTÃO JUDAICA: O PÁRIA COMO PARADIGMA DO AGIR E DO PENSAR
EM HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós -
Graduação em Filosofia da Universidade
Federal do Ceará, como requisito parcial à
obtenção do título de Doutor em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- S583q Silva, Ricardo George de Araújo.
A questão judaica: o pária como paradigma do agir e do pensar em Hannah Arendt / Ricardo George de Araújo Silva. – 2019.
240 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2019.
Orientação: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar.
1. Questão Judaica. 2. Parvenu. 3. Pária. 4. Agir. 5. Pensar. I. Título.

CDD 100

RICARDO GEORGE DE ARAUJO SILVA

A QUESTÃO JUDAICA: O PÁRIA COMO PARADIGMA DO AGIR E DO PENSAR
EM HANNAH ARENDT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: 07 / 12 / 2018

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a.Dr^a. Vanessa Sievers de Almeida
Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Prof. Dr. Adriano Correia
Universidade Federal de Goiás (UFG)

Prof.Dr. Fábio Abreu Passos
Universidade Federal do Piauí – (UFPI)

Prof.Dr. Antônio Glaudenir Maia Brasil
Universidade Estadual Vale do Acaraú – (UVA)

A meus pais Francisco Pereira da Silva [Napié] e Maria Amélia de Araújo Silva. Pelo cuidado e amor comigo. Sem eles nada na minha vida teria sido possível.

AGRADECIMENTOS

A produção de um texto acadêmico desta natureza de alguma forma nos lança a solidão. Sua produção não pode ser de modo algum concluída sem mãos que se estendem ao longo da jornada. São mãos que orientam, abraçam, afagam, apóiam. Mãos que evitam quedas e que nos levantam outras vezes. Queremos aqui agradecer aos donos dessas mãos que se fizeram presente nesta jornada.

Agradeço de modo todo especial ao meu Orientador Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar. Por seu acompanhamento dedicado, atencioso, criterioso e de diálogo aberto junto a esse trabalho. Foi mais que um orientador acabou por ensinar como deve ser o exercício da pesquisa e do magistério, com rigor, competência e, sobretudo, afeição pela vida acadêmica e pelo mundo.

Agradecimento ímpar ao prof. Dr. Napiê Galvê, meu irmão, pela interlocução incansável e pelo apoio de toda ordem possível. Nos momentos mais difíceis desse trabalho foi uma mão forte pra me levantar e retomar a jornada.

Agradecimento destacado a minha Esposa Josélia, que muito me incentivou e aos meus filhos Rafael Aquino e Renata Aquino que suas simples presença foram mãos que me impulsionaram.

A todos meus Amigos, mas, sobretudo aqueles que se fizeram presente na interlocução desse trabalho. Jean James, Ricardo Moura, Joatan Freitas e Lucas Faustino. Aos amigos do Grupo Arendt Lucas Barreto, Glauton e Antônio (Tony) que me muniram com textos e escuta.

Reconhecimento Tanto aos professores Rodrigo Ribeiro, Cristina Muller, José Luiz, Chistina Ribas, Adriano Correia, Vanessa S. Almeida, Fábio Passos e, sobretudo a Sônia Schio Arendtianos que sempre me incentivaram e me fizeram acreditar que era possível, quanto ao professor Evanildo Costeski por suas ricas sugestões na banca de qualificação.

Ao colegiado de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú por me conceder um ano de afastamento para maior dedicação a esse trabalho, sobretudo ao Prof. Dr. Glaudenir Brasil.

A quem se deve a duração da tirania?
A nós.
A quem sua derrubada? Também a nós.
Quem será esmagado que se levante!
Quem está perdido, que lute !
Quem se apercebeu de sua situação, como
poderá ser detido?
Os vencidos de hoje serão os vencedores de
amanhã.
De nunca sairá: ainda hoje

Bertold Brecht (trad. Haroldo de Campos)

RESUMO

Ao considerarmos a questão judaica como tema de pesquisa nos propomos a um olhar para as primeiras obras de Hannah Arendt, sobretudo os Escritos judaicos [1930-1960]. Nesta empreitada, nos interessa identificar uma chave de leitura que consideramos pertinente e central para o entendimento do pensamento da autora, a saber: o modo pária de pensar e de agir. Conscientes de que a obra de Hannah Arendt já é lida considerando várias outras chaves (por exemplo: a aristotélica, a republicana e a kantiana), não se intenciona negar a pertinência dessas interpretações, mas propor que o modo pária de agir e pensar emerge como significativa chave interpretativa. Nesse contexto, emerge com centralidade toda discussão subjacente à questão judaica, sobretudo, o problema do antissemitismo e do assimilacionismo como contextos de emergência desse modo pária de agir e pensar. Nessa pista, vem à tona com importância destacada a diferença entre o *parvenu* de postura arrivista e o pária rebelde de postura consciente, que opta por entrar na cena pública e se entender com o mundo visando à liberdade. Nesse sentido, o modo pária de pensar e agir não sucumbe diante da tentação da salvaguarda pessoal, mas, ao contrário, assume uma perspectiva de enfrentamento e reconciliação com o mundo. Ao nosso entendimento, esse modo pária implicam filosofar que não se enquadra nas correntes tradicionais da política nem do pensamento, já consagradas pela tradição ocidental. O modo pária de pensar, nesse sentido, visa o compreender. Contudo, não mais apenas a partir do espanto, do *thaumazein*, mas, sobretudo, da dor. A postura pária do filosofar considera outras formas de enfrentamento dos eventos e da reflexão sobre estes. Assim, Hannah Arendt, em relação às formas tradicionais de pensar e de agir, emerge como uma *outsider*, todavia não plenamente, isto porque embora não assuma as formas tradicionais, mantém com estas um diálogo crítico, como se estivesse, a todo momento, dizendo – não sou isto, mas isto implicou o que sou. Daí sua reverência criticamente dialógica com a tradição ocidental, que mesmo tomando-a a seu modo e, por vezes, fugindo de seus cânones, assume-a como interlocutora sem a assumir como paradigma. O que nos conduz ao entendimento que o modo pária de agir e pensar tem centralidade no pensamento da autora e nos encaminha para um olhar crítico diante do modo tradicional de se conceber filosofia.

Palavras-chave: Questão judaica. *Parvenu*. Pária. Agir. Pensar.

ABSTRACT

Considering the Jewish issue as the search theme, we set out for a watch on the first works of Hannah Arendt, especially the Jewish Writings (1930-1960). In this task work, it interests us identify one reading key that we consider relevant and central to the thought understanding of the author, namely: the pariah manner of thinking and acting. Conscious that Hannah Arendt 's work is already read considering several other keys (for example: The aristotelic, the republican and the Kantian), it doesn't intend to deny the relevant of these interpretations, but propose that the pariah manner of acting and thinking immerge as significative interpretative key. In this context, it emerges with centrality all underlying discussion to the Jewish issue, especially of the antisemitism problem and of the assimilationism as emergency contexts of this pariah manner of acting and thinking. In this sense, it comes out with outstanding importance the difference between the *parvenue* of upstart attitude and the rebellious pariah of conscious attitude, that chooses for entering the public scene and for getting along with the world aiming liberty. In this sense, the pariah manner of thinking and acting doesn't succumb before the temptation of personal safeguard, but on the contrary, assumes a confronting and reconciling outlook with the world. To our understanding, this pariah manner implies in such philosophize that it doesn't fit with the traditional political chains nor of the thinking, already consecrated by the western tradition. The pariah thinking manner, in this sense, aims the understanding. However, not only from the fright, the *thaumazein*, but especially, from the pain. The pariah manner of philosophizing considers other ways of events' confronting and the reflection upon these ones. Therefore, Hannah Arendt, relating to the traditional ways of thinking and acting, emerges as an *outsider*, however not fully, this because although she doesn't assume the traditional ways, she maintains with these ones a critical dialogue, as she was every moment, saying - I'm not this, but this implied what I am. Thence her reverence critically dialogic with the western tradition, that even taking her in her way and, sometimes escaping from her canons, assumes her as paradigm. What leads us to the understanding that the pariah manner of acting and thinking has centrality in the thinking of the author and leads us to a critical watch upon the traditional manner of conceiving philosophy.

Keywords: Jewish issue. *Parvenu*. Pariah. Act. Think.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	12
2	DO ASSIMILACIONISMO AO CAMPO DE CONCENTRAÇÃO	17
2.1	Assimilação e antissemitismo: a construção da identidade política ou sua negação	17
2.2	Dos porões subterrâneos da história à (ir)racionalidade que se move pelo ódio	23
2.3	O Estado e o povo judeu: odiar a um é odiar ao outro	30
2.4	O gueto: assimilação e resistência.	42
2.5	O Gueto de Veneza	47
2.6	O Caso Dreyfus: O indesejável e sua espetacularização.	53
2.6.1	<i>Os Fatos e suas feições</i>	55
2.7	A questão dos refugiados e a ideia de pertencimento ao mundo em Hannah Arendt	61
2.7.1	<i>O mundo como categoria analítica em Hannah Arendt</i>	63
2.7.2	<i>Pluralidade e mundo</i>	65
2.7.3	<i>A questão dos refugiados em Hannah Arendt: ou a experiência de se viver sem mundo</i>	69
2.7.4	<i>Os refugiados e a cidadania</i>	75
3	DA INDIFERENÇA PÁRIA À PERSPECTIVA POLÍTICA	83
3.1	O Pária e suas Feições	83
3.2	<i>Schlemiel – A estratégia do inocente de veia cômica</i>	89
3.3	Pária como um eterno suspeito: o homenzinho de Chaplin	92
3.4	O pária de Kafka: o homem de boa vontade e o desejo de uma cidadania	96
3.5	O pária rebelde e sua dimensão de resistência política	105
3.5.1	<i>A dimensão do político em Hannah Arendt</i>	107
3.5.2	<i>O modo pária de ser e o entendimento com o mundo: a resistência</i>	112
3.6	Rahel Varnhagen: um pária em busca do mundo	121
3.6.1	<i>Rahel: introspecção e perda de mundo</i>	131
3.7	O pária como um desobediente	137

3.7.1	<i>O pária e a lei</i>	144
4	MODO PÁRIA DE AGIR	151
4.1	A ação pária	151
4.1.2	<i>O modo pária de agir: a revelação pela fala e pela ação</i>	156
4.1.3	<i>O agir pária: espaço de aparência e natalidade como os dois lados da mesma moeda</i>	161
4.1.4	<i>A ação pária: poder e revolução</i>	165
5	O MODO PÁRIA DE PENSAR	178
5.1	Eichmann: incapacidade e recusa do pensar	178
5.2	Do mal radical ao mal banal	187
5.3	Responsabilidade: uma exigência que se impõe ao modo pária de pensar	191
5.4	O modo pária de pensar: o juízo e a experiência como expressão da política	201
5.5	Sócrates e o pensamento pária: as respostas ao que nos faz pensar ou a fuga da aparência	213
5.5.1	<i>Sócrates: o encontro do pensamento com a política</i>	217
5.5.2	<i>O dois-em-um: o pensamento em seu diálogo silencioso</i>	221
6	CONCLUSÃO	225
	REFERÊNCIAS	230

1 INTRODUÇÃO

Ao enfrentarmos o tema da questão judaica em Arendt estamos perseguindo a letra da autora, mas, sobretudo, estamos atentos aquilo que demarcou sua teoria política, a saber: sua condição de judia, que a lançou na compreensão do fenômeno e de toda questão judaica em si. Desse modo, agir e pensar aparecem como paradigmas desse modo de estar no mundo. Foi como pária, que Arendt viveu sua vida. Foi como pária que ela buscou compreender os eventos de sua época, e quando pode, agiu também como pária. Desta feita, sua teoria não poderia esta circunscrita de outro modo, a não ser pelo modo pária de estar e agir no mundo, de pensar o mundo, no diálogo silencioso que visa compreender.

Assim, cabe destacar que a recepção da obra de Hannah Arendt foi muitas vezes entendida como genial, porém, por vezes, mal compreendida. Em muitos casos a tomaram por liberal, como se mostrou a recepção da sua obra no Brasil. Outras interpretações buscaram um enquadramento conceitual para a autora em esquemas de correntes: de esquerda ou de direita, afinal em que vertente ela se enquadra? Entendemos que tais questões podem ser dirimidas se considerarmos que a autora põe relevo em sua obra à questão judaica. Aqui vai importar o agir e pensar na conexão com o evento.

Consideramos que, para melhor entendimento dessa questão, há uma exigência de conhecimento dos primeiros escritos de Hannah Arendt, na qual entendemos que sua obra mais reconhecida está vinculada fortemente à vertente judaica de seus escritos. Nesta direção, a questão judaica emerge como tema central no pensamento de Arendt. Cabe dizer, não como único tema de leitura de seu pensamento, mas como um legítimo tema de acesso à estrutura de sua obra, diríamos como um seminal tema de leitura.

Nesta direção, parece-nos importante entender que Hannah Arendt não só se identificou como judia, mas afirmou que sua defesa, enquanto ser humano que está no mundo hostil, é definido pela sua condição de judia. Nas palavras de Bernstein (1996, p, 21) “Arendt foi bastante clara e assertiva quando se afirmou como uma judia pária”.

Pensar-se como tal tornou-se para Hannah Arendt uma forte marca de localizar-se no mundo e revelar-se mostrando sua identidade¹. Isto não significa assumir o rito da religião judaica ou as tradições milenares do judaísmo, a questão não é essa. Tanto é assim que Bernstein (1996, p. 186) destaca “É como se a questão religiosa do judaísmo nunca fosse uma séria questão intelectual ou pessoal para Arendt. Ela se identificou com os judeus seculares”. Assim, o que ela teve como foco foi buscar compreender o mundo, e neste atuar, a partir de um ponto definido, de uma postura clara diante de todo este contexto. Qual seja esta postura: a do pária. Hannah Arendt afirma, em uma entrevista, que age, pensa e se defende como judia diante das questões limites impostas a ela.

Reconhecemos que sua obra geralmente é lida a partir de três grandes tradições ou chaves de leitura, já consagradas entre seus comentadores, quais sejam: a Aristotélica, a Republicana e a Kantiana, nesta última, sobretudo, em sua leitura e apropriação de elementos da terceira crítica. Jamais se quer aqui negar tais influências ao pensamento de Hannah Arendt, mas, ao contrário, enriquecendo-o ousamos apostar que o modo pária de pensar e agir emerge como a chave de leitura importante para entender a questão judaica e o percurso que sua obra irá seguir. Assim, assumimos que seu modo pária de pensar e agir é singular e imprescindível para a melhor compreensão de sua obra a partir da questão judaica, sobretudo os textos de 1930 a 1960, que são uma pujante trilha para reconhecer e entender em que está ancorado o pensamento de Hannah Arendt.

Ao nosso entendimento, sem esse olhar para a sua filiação à questão judaica, e a sua leitura de mundo, correríamos o risco de não alcançar em plenitude o que almejou a autora ou, na melhor das hipóteses, deixaríamos de lado uma importante parcela de sua produção. Nesta direção, entendemos que reconhecer a vertente judaica, como gênese de uma significativa

¹ Desde já esclarecemos que quando tratarmos nesta pesquisa de identidade nada tem a ver com – uma filosofia da identidade - como substância una, como fez Aristóteles e depois Hegel (ABBGNANO, 2000, p, 528/529) - Nem com Principio de identidade como soe acontecer nas pesquisas ligadas à lógica. (ABBGNANO, 2000, p, 529) Assim, ao tratarmos dos judeus que careciam ver-se como tal, para não se assimilarem, estaremos demonstrando um momento da questão judaica na qual a possibilidade se reduzia a ceder à assimilação ou aceitar-se como judeu e ao acatar isso, com isso apreender conviver. Assim, em alguns momentos nos referimos àquilo que nos marca como tal e nos identifica no interior de uma cultura ou relação. De modo que Identidade cultural é o conjunto das características de um povo, oriundas da interação dos membros da sociedade e da forma de interagir com o mundo. Todavia, deixamos claro que ao destacar essa visão de identidade estamos identificando uma necessidade do povo judeu e não a concepção de identidade em Arendt. Assim, também, identidade quando nesta pesquisa despontar não tem nenhuma relação com identidade nacional ou nacionalismo como aconteceu nos movimentos nazistas e fascistas. Desta feita, Esclarecemos que identidade em Arendt se estabelece na revelação de um “quem” que se apresenta via fala, feitos e relações dando aos outros a possibilidade de reconhecerem suas ações. Como esclarece Ribas (2012, p. 121) “Para Hannah Arendt (...) identidade desafia as possibilidades de expressão lingüística. (...) A identidade aparece no espaço político, sendo inteiramente dependente da presença de outros que a testemunham, percebam, confirme.”

parte daquilo que ela vai realizar posteriormente, livra-nos de engodos e nos esclarece a origem de vários de seus temas mais diligentes.

Assim, considerar a influência da questão judaica e a chave de leitura do modo pária de pensar e agir, na elaboração da obra de Hannah Arendt não só nos dá mais uma importante elucidação de leitura de seu pensamento, como nos dá acesso ao mesmo. Deslocando-a dos problemas do enquadramento de direita ou de esquerda, se liberal ou não, na medida em que um olhar acurado por essa fase do seu pensamento nos ajuda a perceber o quanto estes se tornam, para Hannah Arendt, questões menores diante do que ela propunha compreender.

Destarte, a obra de Hannah Arendt reivindica, em nosso entender, um deslocamento dos enquadramentos a ela sugeridos para uma nova posição, qual seja: a de pária. Ou, em outras palavras, de um modo pária de filosofar e de agir. Esse modo pária de filosofar implica em ver e pensar a filosofia a partir de um ponto externo, na medida em que não se enquadra nas correntes tradicionais da política nem do pensamento, já consagradas pela tradição ocidental.

O modo pária de pensar, nesse sentido, visa o compreender. Contudo, não mais apenas a partir do espanto, do *thaumazein*, mas, sobretudo, da dor, como nos remete a reflexão de Eduardo Jardim (1995, *on line*). Nesta direção, a postura pária do filosofar considera outras formas de enfrentamento dos eventos e da reflexão sobre estes. Assim, Hannah Arendt, em relação às formas tradicionais de se pensar e de agir, emerge como uma *outsider*, todavia não plenamente, isto porque embora não assuma as formas tradicionais, mantém com estas um diálogo crítico, como se estivesse, a todo momento, dizendo – não sou isto, mas isto implicou o que sou. Daí sua reverência criticamente dialógica com a tradição ocidental, que mesmo tomando-a a seu modo e, por vezes, fugindo de seus cânones, assume-a como interlocutora sem a assumir como paradigma.

Esse diálogo crítico com a tradição demarca seu lugar de pária, isto é, de olhar externo, o que possibilita a Hannah Arendt forjar novos olhares para o problema do pensar e do agir. Desse modo, a questão judaica como fonte demarcadora do modo pária de filosofar desponta como significativa chave de leitura do pensamento arendtiano e, ousamos dizer, a mais pujante delas. E, portanto, a chave de leitura que despertou seu interesse por assuntos ligados à política. Como bem destaca Bernstein,

O ponto que eu quero enfatizar aqui é que o interesse original de Arendt na política surgiu em sua luta com a questão judaica. Sua crítica da assimilação judaica – alemã levou-a à convicção de que a única ‘solução’ adequada para

a questão judaica na era moderna seria a solução política. Exigindo uma resposta política dos próprios judeus. (BERNSTEIN, 1996, p. 22).

Dito isto, nossa pesquisa se propõe a enfrentar os seguintes problemas: temos na obra de Hannah Arendt um modo pária de filosofar? Em que figuras da história ele se expressa? Em que medida isto se encontra presente na atividade de compreender e agir no mundo? E em que medida o pária rebelde é expressão da liberdade em contraposição à necessidade?

Nesta direção, consideramos que os textos de da coletânea que compõe o obra “Escritos Judaicos” são seminais em relação ao pensamento de Hannah Arendt e, a despeito de em sua obra mais reconhecida não haver referências explícitas a estes momentos, entendemos que constitui nosso desafio demonstrar que muito do que foi defendido posteriormente, sobretudo na demarcação do modo pária de pensar e agir.

Nosso percurso trilhará quatro momentos. No primeiro buscaremos delinear o problema do antissemitismo e de suas expressões e terminologias. Ressaltaremos o mal perpetrado por este ao judeu e como isto implicou o pensamento da autora. Ainda neste momento, destacaremos o papel da assimilação como fuga do mundo e negação a um enfrentamento mais político. Destacaremos também o papel do gueto e o que esse significou no interior da questão judaica e como a autora tratou tal questão. Colocaremos em relevo as posições do *parvenu* e do pária como dois atores no processo de assimilação e na relação com o antissemitismo, sobretudo na emergência do caso Dreyfus.

No segundo momento abordaremos o pária como figura central dessa reflexão arendtiana e destacaremos sua maneira de ser no mundo que não o aceita. Traremos à baila as figuras párias da tradição oculta e a representação de cada um, enquanto figuras de ação pré-política ou política. Nesta direção, daremos destaque especial à figura de Rahel Varnhagen, por representar em nosso entendimento o tipo pária destacado, que se negando evitou o mundo e seu entendimento com o mesmo. Ressaltaremos a importância do pária rebelde e de como essa ideia de rebeldia enquanto forma de resistência ressoa na obra da pensadora, tanto no interior dos Escritos judaicos, quanto conforme sua obra mais disseminada.

No terceiro momento, ensinamos trabalhar o modo pária de agir. Nesse momento importa entender o pária como paradigma da ação. Nesta direção o pária emerge como aquele que não se furta a viver na comunidade política, todavia, sabe que não pertence a ela. O pária por sua condição está no mundo, mas não totalmente integrado a esse. Todavia, sabendo que este o *locus* privilegiado da ação em meio aos olhares e a presença do outros assume o agir, como manifestação de responsabilidade e compromisso para com o mundo. O agir pária se

encontra em acordo com as categorias arendtianas do agir em concerto e do agir miraculoso, por ser um agir que se manifesta na ação de muitos em nome de algo maior do que eles, subjaz ao agir pária a mesma pulsão republicana de felicidade pública, na qual Arendt destacou em sua obra. Isto se dá justamente em vista do agir pária ser um agir que suprime os próprios interesses em vista dos interesses públicos, não esquece seu espaço privado, mas sabe que este não deve obscurecer o mundo público.

No quarto e último momento trabalharemos a perspectiva do modo pária de pensar. O pensar para Arendt é uma possibilidade para obstar o mal. Quem não pensa ou está ligado ao extremo as suas pertencas, como foi o caso de Eichmann, acaba por favorecer o espraio do mal como um fungo. Assim, neste momento, pretendemos trazer à tona a dimensão do julgamento e os problemas concernentes ao caso Eichmann, bem como fazer um *link* com a questão do pensamento propriamente dito na obra *A vida do Espírito*. Objetivamos, nesta direção, por em foco, as questões concernentes ao pensar como diálogo silencioso do eu comigo mesmo e do juízo como forma de julgar e compreender em sua condição de espectador.

Desse modo, nossa pretensão recai diretamente por apresentar a obra de Arendt via a questão judaica e sua expressão do modo pária de agir e pensar. Problematizando estes como possíveis chaves de leitura da autora. Não para invalidar o que temos e já foi construído e disseminado em torno da pesquisa da pensadora, mas na tentativa de dar maior visibilidade para essa chave interpretativa. Nesse sentido, oferecemos nossa leitura e interpretação do tema, rigorosamente posto e humildemente ofertado, para apreciação dos que por ventura se mostrem interessados nestes assuntos.

2 DO ASSIMILACIONISMO AO CAMPO DE CONCENTRAÇÃO

2.1 Assimilação e antissemitismo: a construção da identidade política ou sua negação

Ao tratar dos temas descritos no tópico de abertura do capítulo, entendemos que Hannah Arendt tinha a convicção de que estes migraram da insignificância política à relevância das relações de poder e da geopolítica mundial, no que concerne ao seu envolvimento com a questão judaica². Estes eventos foram, em nosso entender, eventos do poço, ou seja, eventos sem luz que figuraram no submundo das relações até serem, por via da dor, percebidos. Hannah Arendt (1989, p. 21) chega a afirmar que “o antissemitismo e o totalitarismo³ mal tinham sido notados, pois pertenciam às correntes subterrâneas da história onde longe do público e da atenção (...) puderam adquirir virulência inesperada.”.

Ela destacou o valor que tais temas passariam a ter no século XX, em vista dos eventos que orbitam em torno destes, tais como a questão judaica, a perseguição aos judeus na forma de antissemitismo e a construção das fábricas da morte⁴, apenas para citar um tripé que demarca o porquê de Hannah Arendt enveredar pelas sendas da compreensão em busca de captar algum sentido em todo lúgubre ocorrido.

Neste contexto, uma primeira e importante diferença apontada por Hannah Arendt recai sobre as seguintes questões: que antissemitismo eclodiu no século XX? Será que teríamos apenas uma continuidade do que a história já conhecia? Para Hannah Arendt há de se reconhecer uma primeira diferença em que se traça uma linha fronteira entre o que chamamos de antissemitismo religioso e antissemitismo leigo ou ideológico⁵.

² A relevância da questão judaica no século XX suplantou a querela religiosa do antissemitismo religioso e ganhou pujança no cenário internacional, nas palavras de Hannah Arendt: “*Os acontecimentos políticos do século XX atiraram o povo judeu no centro do turbilhão de eventos; a questão judaica e o antissemitismo, fenômenos relativamente sem importância em termos de política mundial, transformaram – se em agente catalisador, inicialmente, da ascensão do movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizacional do terceiro Reich, no qual todo cidadão tinha de provar que não era judeu ou descendente de judeu*”. (ARENDR, 1989, p. 20)

³ Celso Lafer (2003, p. 38) traz a evidência de que “*o antissemitismo é um instrumento de poder que prefigura, nas suas características, como uma pré-história do totalitarismo*”.

⁴ Nome dado aos campos de concentração por Hannah Arendt. A nosso ver uma clara comparação com a ideia de produção em série do mundo industrial, só que aqui os produtos são cadáveres. Tal evento representou a mais flagrante marca de um descarte humano racionalmente elaborado e cruelmente estabelecido.

⁵ Sobre esse aspecto da diferença, do antissemitismo religioso ou antijudaísmo, como destacaremos à frente, e do antissemitismo ideológico, cabe ressaltar a posição de Lafer, que chama a atenção para essa diferenciação ao entender o antissemitismo tradicional ou religioso como aquele que “*tinha notas religiosas e econômicas, pois os judeus eram mais ou menos tolerados em função do papel que desempenhavam no jogo histórico: da religião (...) da economia. Viviam porém excluídos do resto da sociedade, constituindo uma comunidade à parte*” (...) Por sua vez, o antissemitismo moderno ou ideológico, “*resulta das transformações ocorridas na Europa a partir*

Uma primeira diferença que poderia ser apontada é a da ordem cronológica. Nesta esteira, temos o antissemitismo religioso marcado em sua emergência e difusão antes do século XIX. Por sua vez, o antissemitismo ideológico seria conhecido temporalmente pelos eventos ocorridos do referido século em diante. Mais precisamente, o primeiro tem sua origem marcada pelo momento em que o cristianismo se torna um credo de Estado⁶, e o segundo, no declínio do Estado nação. Mas não são apenas questões de ordem cronológica que definem tais eventos, nem são estas as mais prementes e importantes, devemos considerar pontos relevantes no interior destes e sua relação com a conjuntura em que se encontravam inseridos. Nesta direção, podemos apontar um definidor para cada, o princípio da soberania divina, para o primeiro; e a questão do judeu identitário, para o segundo⁷.

O antissemitismo religioso,⁸ por exemplo, é uma flagrante resposta a uma disputa

do fim do século XVIII.(...) Entre os importantes fatores deste processo de transformação, cabe mencionar a extensão da cidadania a novos grupos - entre eles os judeus - que antes não participavam como sujeitos da vida política e social mais ampla. Este processo de emancipação e assimilação dos judeus (...) gerou em relação aos judeus, manifestações de intolerância". (LAFER, 2003, p. 38)

⁶ Fato marcado sob o reinado do Imperador Teodósio no fim do século IV.

⁷ Sobre isto nos esclarece Roudinesco (2010, p. 17) *"O antijudaísmo cristão da época medieval pressupõe, com efeito, o princípio de uma soberania divina – Deus único (o monoteísmo) - ao passo que o antissemitismo, que fará do judeu o espécime de uma "raça" e não mais adepto de uma aliança divina, ainda que odiosa, repousa na transformação do judeu religioso num judeu identitário, portador de um estigma, ou seja, de um "resto": a judeidade."*

⁸ Jacques Le Goff não considera correto o uso do termo antissemitismo para designar os dois momentos em questão, a saber: o período antes e posterior ao século 19. Para ele, as diferenças são de tamanho tão significativo e emblemático que apontam o período anterior ao século 19, chamado por Hannah Arendt de antissemitismo religioso, de antijudaísmo, no intuito de assim demarcar conceitualmente o que ocorreu na idade média daquilo que marcou o posterior momento ao século XIX, definido por uma busca de dizimar os judeus da face da terra, de forte implicação laica, ideológica e ligado ao Estado moderno que ele denomina de antissemitismo, tal como Hannah Arendt. Le Goff, ao abordar a questão a partir do tratamento hostil que Luís IX dava aos judeus, discorre sobre os conceitos em questão da seguinte forma: *"Disponemos hoje de dois termos: antijudaísmo e antissemitismo. O primeiro concerne exclusivamente à religião e, seja qual for a importância da religião na sociedade judaica e na conduta de São Luís em relação a ela, ele é insuficiente. O conjunto dos problemas envolvidos nessa conduta extrapola o quadro estritamente religioso e põe em jogo sentimentos de ódio e uma vontade de exclusão que vão além da hostilidade à religião judaica. Mas 'antissemitismo' é inadequado e anacrônico. Não há nada de racial na atitude e nas ideias de São Luís. Será preciso esperar o século XIX para que as teorias raciais pseudo-científicas façam germinar mentalidades e sensibilidades racistas, antissemitas. Só encontro o termo "antijudeu" para caracterizar a conduta de São Luís."* (Cf. Jacques Le Goff, *héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi, Paris, Gallimard, col, Quarto, 2004, p.865-6*). Também compartilha desta distinção Edgar Morin, que em seu texto: *"O mundo moderno e a questão judaica"* diz ser indispensável tal distinção, (Cf. MORIN, 2007, p. 12). Seguindo esse raciocínio, entendemos que também Hannah Arendt, mesmo sem fazer distinção na nomenclatura, está ciente dessa diferença, tanto que assevera: *"historicamente o hiato entre os fins da idade média e a época moderna, no que se refere à questão judaica, é ainda mais marcante do que a brecha entre antiguidade romana e a idade média"* (ARENDRT, 1989, p. 17,18) e melhor define sua consciência disso uma carta a Jaspers (de 17 de agosto de 1946). *"faço a distinção, nos tempos modernos entre dois tipos de antissemitismo. O primeiro vem do antissemitismo do estado nacional que tem início nas guerras de libertação da Alemanha e fim no caso Dreyfus (...). Em seguida o imperial (...) de caráter internacional em sua organização (...) e revelou-se muito mais perigoso"*[Cf. *Correspondence Hannah Arendt - Karl Jaspers, 1992, p. 55 / tradução nossa*]. Outra relevante indicação da consciência da autora da diferença desses momentos, em torno do antissemitismo, é quando ela, se referindo aos judeus do século XX, constata que *"os judeus*

doutrinária, travada, sobretudo, com a igreja católica, que insistia em ver nos judeus uma espécie de “assassinos” da redenção, uma vez que foi com o aval dos judeus que o Cristo foi assassinado. Esse antijudaísmo ganhou força na idade média e adentrou a modernidade, como justificativa para tratar os judeus como homens e mulheres de segunda categoria, levando por vezes à perseguição sistemática e a horrores de toda ordem, mas não almejam em nenhum momento seu aniquilamento da face da terra. A situação de estabelecimento do antissemitismo religioso tem a ver com o “antagonismo de duas crenças em conflito” (ARENDDT, 1989, p. 17).

Este conflito de doutrina é a marca original do antijudaísmo e não deve ser confundido com o antissemitismo de ideologia racista que surgiu no fim do século XIX. O antissemitismo religioso expressa a contenda doutrinária que impõe aos judeus uma existência marcada por perseguições, acusações, exclusões e toda forma de infortúnio, mas nunca sua aniquilação. Entendemos que nesta conflituosa relação se estabelece a criação de um tipo específico para o judeu, qual seja: o de “inimigo íntimo”, uma vez que o antissemitismo religioso visava à dominação e a opressão para os judeus, mas não seu fim. Em última instância, tinham que preservá-los, ainda que como seres humanos de segunda categoria. Segundo Morin (2007, p. 17), “Eles teriam sido eliminados do mundo cristão se a Igreja não tivesse desejado, aqui e acolá, conservá-los como testemunho de suas origens”. Esse modo de agir delineava a postura desse antijudaísmo. Assim, estabeleceram-se seus desejos em relação ao povo abraâmico, todavia sempre os mantendo por perto, afinal eles eram os primeiros pais, ou o fundamento originário da fé cristã. Como bem nos esclarece Roudinesco:

O judaísmo não é de forma alguma um paganismo. Portanto, o judeu não é nem o inimigo do exterior, nem o bárbaro fora das fronteiras, nem o infiel (muçulmano), nem o herege (albigense, cátaro), nem o outro estrangeiro de si mesmo. Ele é o inimigo do interior, inscrito no âmago de uma genealogia – o primeiro pai, segundo a tradição cristã – já que ele gerou o cristianismo e o fundador da nova religião era o judeu. (ROUDINESCO, 2010, p. 15)

Parece-nos emblemática tal relação, uma vez que traz para o seio da discussão a preocupação de Hannah Arendt em não confundir nem simplesmente sequenciar os eventos de negação e rejeição ao judaísmo. Uma vez que perdidas as nuances e especificidades de cada um, pode-se incorrer no erro de tomar o segundo pelo primeiro, e, ao fazer isso, não vincular aos verdadeiros elementos que cristalizaram o segundo evento de caráter antisemita,

confundem o moderno antissemitismo com o antigo ódio religioso antijudaico” (ARENDDT, 1989, p. 27)

em que pese uma flagrante oportunidade de desculpa para o que aconteceu no século XX, que ficou marcado por acontecimentos ligados ao racismo, à ideologia pseudocientífica e ao Estado-nação,⁹ enquanto defensor de uma soberania que acabou por excluir os judeus do direito a uma comunidade política e legitimar a perseguição e o extermínio. Isto se torna relevante na teoria política de Hannah Arendt, uma vez que o judeu perseguido e em via de extermínio surge como paradigma de política, posteriormente criticado por Hannah Arendt, qual seja: a política que não assimila a pluralidade, a diferença, o discurso e a *praxis* em suas singularidades, mas, ao contrário, visa o nivelamento e igualdade grotesca dos comportamentos e ações dos tipos individuais.

Assim sendo, o antissemitismo religioso ficou marcado ainda por uma sistemática difamação pública¹⁰, de viés intelectual e religioso, promovida por diversas instituições que iam desde a igreja católica, com seus pregadores, até os monarcas e intelectuais, de importantes centros de estudo. O intuito aqui era sua conversão e, não sendo possível esta, o

⁹ A atribuição ao Estado nacional requer o entendimento de que este foi incapaz de proteger aqueles que estivessem para além de suas fronteiras soberanas. Todavia, não é correto afirmar na esteira do pensamento de Hannah Arendt que o nacionalismo, forte marca do Estado nacional, por si tenha sido o inspirador do antissemitismo ideológico. Embora seja inegável sua participação e influência, Arendt realiza este desvinculamento para não tornar a questão reducionista. Assim, a autora indica, em seu texto, *Origens do Totalitarismo* (1951) que o movimento antissemita tinha tom e perspectiva para além da perspectiva nacional. Por isso, Hannah Arendt destaca a internacionalização e aliança dos partidos antissemitas das últimas décadas do século XIX, período de surgimento dessa forma de antissemitismo, como dado importante a ser considerado, e traz a lume a constatação do declínio do Estado-nação com o crescimento do antissemitismo. (Cf. ARENDT, 1989, p. 24).

¹⁰ É representativo dessa postura difamatória em grau e organização sistemática as pregações realizadas por importantes membros da catolicidade medieval, tais como as intervenções de Jacopo de Varazze, que mesmo visando à evangelização e não ao enfrentamento antijudaico, não se furta em suas pregações de tomá-los para exemplo de degradação, escárnio e ironia, colocando o judeu no centro da confluência entre judaísmo e cristianismo enquanto formas de fé. Satiriza e menospreza a imagem da condição judia – usando, para isso, muitas vezes, o refinado recurso da erudição e a estratégia didática da exposição por narrativa histórica, apropriando-se de clássicos e tomando-os, ao seu modo, para implicar o judeu no que pretendia alcançar. Observamos bem isso ao tomarmos contato com o relato da incrível lenda da maldição judaica, desenvolvida por Jacopo de Varazze, por volta de 1260, a qual, em síntese, aqui relatamos: “*Rubens se casa com Ciboreia e depois de uma determinada noite conjugal Ciboreia adoece e tem um sonho em que daria à luz a um filho e, esse viria a ser a destruição de todo o povo. Sem querer matar a criança e sem querer ficar com ele em vista do presságio o colocaram em um cesto e o jogaram no mar. O cesto foi parar em uma ilha chamada Iscariotes. Por causa dessa ilha é que ele ficou conhecido por Judas Iscariotes [hoje sabemos que não procede tal informação] A rainha do local o encontrou e o criou como filho. Todavia ao crescer junto com o filho legítimo da rainha em uma contenda, já na vida adulta, acaba por matar o irmão putativo. Depois disso fugiu para Jerusalém e foi servir na corte de Pilatos. E para destacar a corrosão de imagem proposta o autor põe “E como as coisas semelhantes se atraem Pilatos percebeu que Judas podia ser útil”. Pilatos, então passou a desejar as frutas de um pomar próximo ao palácio, este pertencia a Rubens pai de Judas, embora ambos não soubessem disso. Judas vai atrás das frutas entra em conflito com Rubens e o mata, foge do local entrega as frutas a Pilatos e o comunica do ocorrido. Pilatos então dá a Judas tudo o que era de Rubens e o faz desposar a viúva, que era sua mãe”*. A tragédia de matar o pai e casar-se com a mãe é aqui apresentada como Judas sendo uma réplica de Édipo, ou seja, esse povo é um povo desgraçado, amaldiçoado. (Cf. Jacopo de Varazze, *Legenda Aures* 2003, p. 274 – 276). Elisabeth Roudinesco faz menção ao referido texto em seu livro “Retorno à questão Judaica” de 2010, de edição brasileira.

infortúnio da perseguição e da exclusão.

Nesta trilha, esclarece Hannah Arendt (1989, p. 20), que o antissemitismo nos séculos XIX e XX passa a ter maior representação e significado para os judeus, uma vez que estes, agora emancipados, e gozando de direitos, passam a aspirar a serem aceitos pela sociedade não judaica. O que, enlaçado com os fatores raciais e ideológicos, muito favoreceu a disseminação de tal postura.

No que concerne ao antissemitismo ideológico e racista, Hannah Arendt alerta para não se cair nas explicações de superfície ou aparentemente de solução já posta e acabada. Ela chama a atenção pelo menos para duas compreensões disseminadas que visavam dar conta do antissemitismo, a saber: a tese do “bode expiatório” e a do “eterno antissemitismo”.

Bernstein (1996, p. 181) já chamava a atenção para isso ao destacar que “Arendt era uma crítica implacável da doutrina fatalista do eterno antissemitismo e rejeitou todas as teorias do antissemitismo de bode expiatório”. Para a pensadora, ambas as explicações carregam consigo a simplificação aligeirada dos fatos, uma vez que não consideram a fundo a questão judaica e o problema do ódio ao judeu em sua inteireza dos fatos. Para a nossa autora, a tese do bode expiatório¹¹ “escamoteia a complexidade do antissemitismo”.

Sobre isto é esclarecedor o entendimento de Karin Fry, no qual ela destaca que:

Arendt também não acreditava na teoria segundo a qual os judeus são um povo eternamente oprimido, pois ela sustenta que tal postura permite aos judeus evitar a responsabilidade pela própria condição e encoraja a complacência na correção do problema. Em *As Origens do Totalitarismo*, Arendt narra, de forma controvertida, certos aspectos históricos nos quais os próprios judeus se viram implicados. Isto não significa que os judeus fossem responsáveis pelo Holocausto, mas simplesmente que a estratégia judaica comum de lidar com a opressão racista na Europa não ajudou a evitá-lo. (FRY, 2010, p. 25).

Neste âmbito, temos que esse modo de ver o problema desqualifica o fato, tendo em vista afirmar que o judeu foi o escolhido para ser execrado e perseguido, deixando a entender que não poderia ser qualquer outro, teria que ser o desgraçado povo judeu – “o eterno perseguido”. Seguindo esse raciocínio, Bernstein (1996, p. 54) endossa a questão quando destaca “embora elas [as teorias do bode expiatório] pretendam oferecer uma explicação histórica dos acontecimentos. Elas não conseguem explicar nada”.

¹¹ Sobre isso, Hannah Arendt chama a atenção para o fato de que “ambas as teorias [a da judaização da imprensa, teatro e dos profissionais liberais e do bode expiatório] procuram não levar o fascismo e o antissemitismo a sério”. (Cf. ARENDT, 2016, p. 176).

Assumindo essa perspectiva, temos que, para Hannah Arendt, o argumento do bode expiatório não reflete a história em questão, levando em conta o fato de que o antissemitismo traz no seu bojo uma forte teorização¹², que visa a legitimar o porquê de considerarem os judeus o mal do mundo.

Dessa maneira, essa postura de perseguição junto ao povo judeu, e esta “eleição” de desgraçados que merece a morte, não aparecem à toa, em uma escolha aleatória, mas representam uma soma de acontecimentos de preconceito racial que vai se estabelecendo de diversas formas, inclusive, e, sobretudo, de mentiras, que, de tanto serem repetidas, passam a merecer crédito, como foi o caso dos protocolos dos Sábios de Sião¹³.

Seguindo esta linha, Hannah Arendt chama a atenção para o erro da tese do “eterno antissemitismo”, esta ganhou força e mereceu crédito mesmo entre historiadores “imparciais”,¹⁴ tamanha sua força. Nesta direção, Hannah Arendt já denuncia a não responsabilidade pelos atos, uma vez que os perpetradores das atrocidades tudo fazem para negar, e os judeus, na defensiva, também não discutem o fato. Assim, a ideia naturalizante de uma eterna perseguição e de uma desgraça eterna, junto ao povo abraâmico, desloca a questão para outro plano: o supersticioso, o religioso, quando esse pertence ao plano político das relações e dos direitos a ser e pertencer. Ser um cidadão e pertencer a uma comunidade. Todavia, a postura por vezes não reativa e até passiva dos judeus os fizeram abandonar o campo da ação, “passando estes a figurar por quase dois mil anos sem qualquer ação política” (ARENDR, 1989, p. 28).

O perigo deste entendimento de eterno perseguido é por Hannah Arendt ressaltado como uma possível desculpa para os mais tenebrosos crimes cometidos por antissemitas, uma

¹² Diversos intelectuais de grande relevância defenderam posições de base racial, o que acabou por afetar a compreensão da sociedade da época sobre a real existência de raças superiores e inferiores. Ernest Renan se destaca no seio disso ao publicar em 1855 o seu estudo sobre “*história geral e sistema comparado das línguas semíticas*”. Nesse estudo, Renan defende a existência de três tipos de raça, no sentido histórico e não biológico. São elas: as inferiores, as materialistas e as nobres. Fato que para Roudinesco (2010, p. 46) antecipa a chegada de uma doutrina de extermínio. Sem a mesma fama e sucesso intelectual, mas seguindo a mesma esteira, aparece Arthur de Gobineau, que em seu Ensaio sobre “*A desigualdade das raças humanas*” postula a origem dos homens por uma raça arquetípica – os arianos – verdadeira casta aristocrática, raça pura. Simultaneamente afirma que a mestiçagem provoca a decadência humana. Na contramão de Renan e Gobineau, temos o texto de Lévi-Strauss, *Raça e História*, de 1952. Neste Strauss dissolve as noções de raça e de desigualdade para mostrar que a existência da diversidade das culturas é um dos princípios fundadores da noção de humanidade. (Cf. Roudinesco, 2010, p. 48 - 50).

¹³ Os protocolos dos sábios de Sião foram documentos falseados e disseminados no intuito de promover uma visão dos Judeus como ameaça à estabilidade política, econômica e social. Estes pseudodocumentos gozaram de *status* de documento histórico e político, por significativo espaço de tempo. Hannah Arendt chega a afirmar que esta fraude pode merecer de muitos o respaldo de dogma do movimento político. (ARENDR, 1989, p. 27).

¹⁴ No sentido de não serem nazifascistas nem judeus. (Cf. ARENDR, 1989, p. 27)

vez que diante da indagação: “por que os judeus e não outro”? “De maneira simplória, obter-se-ia a resposta: eterna hostilidade” (ARENDDT, 1989, p. 28).

Dito isto, entendemos que antissemitismo religioso e antissemitismo não devem ser confundidos. O primeiro é marcadamente de base religiosa e empiricamente determinado pelo judeu que pratica um credo e defende uma doutrina; o segundo designa sua identidade em abstrações ligadas à ideologia e ao racismo da “judaicização”. Consoante Hannah Arendt,

Transformar o judeu de um indivíduo existente em um princípio, em geral em uma aglomeração de características que sejam universalmente “más” e que, embora observáveis também em outros povos, sejam sempre chamadas de “judaicas” - considerando que quaisquer outras tenham sido “judaicizadas” – em suma, transformar o judeu no judeu e então evocar a seu respeito todas as coisas que são judaicas – todas essas são tendências encontradas em particular no antissemitismo moderno, que em sua essência se distingue do ódio medieval aos judeus precisamente por conta de sua abstração. O antissemitismo racial, embora procure concretizar o judeu por meio de definição, não pode progredir sem o conceito de “judaicização” e /ou de “judeu branco”. (ARENDDT, 2016, p. 202/203).

Assim, estabelecidas as diferenças entre antissemitismo religioso e antissemitismo, podemos enfrentar a relação entre antissemitismo e Estado Nacional, entendendo essa vinculação e até onde ela se estende para melhor entendimento da questão judaica no século XIX e, sobretudo, no século XX com a emergência dos campos de concentração e a ideia de uma solução final.

2.2 Dos porões subterrâneos da história à (ir)racionalidade que se move pelo ódio

Tendo feito estes esclarecimentos, podemos ter em foco o antissemitismo como um mal constituído no seio do Estado nação. Assim sendo, a ideia de emancipação vem à luz em uma tentativa de socorrer ao judeu, todavia fornece a este uma marca indelével de desgraçado social, uma vez que “a emancipação forneceu ao antissemitismo sua primeira base para diferenciação entre o judeu como indivíduo e judeus em geral - o judeu em toda a parte e em parte alguma” (ARENDDT, 2016, p. 259).

A experiência de ancorar sua liberdade e seu futuro junto ao Estado foi a aposta mais equivocada do povo judeu, em nosso entender. Não que existissem muitas alternativas, todavia o flanco da resistência e organização em nome da constituição de direitos políticos, na visão de Hannah Arendt, constituía uma via mais autônoma, contudo, mais agonística. Assim,

a guarida assimilacionista que o Estado - nação ofereceu, em troca de favores financeiros, pareceu um atraente atalho para o reconhecimento social, ainda que os direitos políticos estivessem alijados. O jogo da sobrevivência, no entanto, garantia um tempo extra, um fôlego de proteção, sem dúvida alimentado por esperanças de melhorias.

O fato em questão nos leva a compreender que o Estado- nação está na base do antissemitismo. Esse antissemitismo, com sua ideologia de perseguição e anulação dos indivíduos e do povo judeu, passou a considerar o apoio emancipatório do Estado ao judeu como uma ameaça e, assim, a emancipação virou o “mal” que não se esperava. Neste contexto, o “medo de fantasmas” e de inimigos, ainda que imaginários, ganharam corpo e estatura nas práticas antissemitas e, dentro dessa lógica, o Estado emerge como base das lúgubres práticas do antissemitismo. Consoante Hannah Arendt,

Em suma para usar a linguagem do antissemitismo que se alimenta do “medo de fantasmas” [...] (o judeu) **que nunca mais seria aceito de coração aberto pela sociedade. Essa é uma das mais importantes origens do antissemitismo moderno, que foi uma reação social a uma ação do Estado.** (ARENDDT, 2016, p. 259 – 260, destaque nosso).

Desta feita, a lógica antissemita, em nosso entender, tem elementos que se cristalizaram na prática do preconceito racial e que, posteriormente, vão ser elementos cristalizadores do totalitarismo. Esse ódio que se ramificou em toda a Europa e ganhou extensão, embora não tivesse raiz, uma vez que não tinha razão de ser, em vista de sua banalidade, fez do judeu “o pária do mundo moderno” (BERNSTEIN, 1996, p. 47), e, ao se constituir assim, crivou-o de ódio e perseguição sistemática.

Na busca por compreender esse ódio, que infligiu violência e terror de modo sistemático ao inimigo objetivo¹⁵, Hannah Arendt sofreu a acusação, em suas análises, de não ser sistemática e, por ora, de seu livro *Origens do Totalitarismo* (1951) mais parecer um

¹⁵ Hannah Arendt traz *á lume* à categoria do inimigo objetivo, no intuito de caracterizar o tipo que é perseguido pelo Estado Totalitário, sem ter a esse feito nenhuma ameaça. A perseguição ao inimigo objetivo se dá por estes serem portadores de uma tendência. Esclarece Hannah Arendt: “*O totalitarismo define os seus inimigos ideologicamente antes de tomar o poder, de sorte que não há necessidade de informações policiais para que se estabeleçam categorias de “suspeito” Assim, os judeus (...) tinham sido declarados inimigos “objetivos” do regime em decorrência da sua ideologia, e isso bastava para serem eliminados*” (ARENDDT, 1989, p, 473/474). Em nosso entendimento, a tese do inimigo objetivo estava para os planos de Hitler como o sol estar para o dia, tanto é assim, que Hannah Arendt, destaca “*Hitler (...) usou os judeus para conferir tanto uma base ideológica para sua quimérica teoria racial, quanto uma base sentimental ao conceito de Volksgenosse [compatriota]. Tudo o que ele precisava era **declarar sem rodeios os sempre fiéis judeus como inimigo público número um***”. (ARENDDT, 2016, p, 185). Sobre a categoria de inimigo objetivo Cf. o texto de Faustino, *Reflexões sobre a insurgência da categoria de inimigo objetivo segundo Arendt*, In: REVISTA REFLEXÕES, FORTALEZA-CE - Ano 5, Nº 8 – p, 60 – 76. Janeiro a Junho de 2016.

amontoado de recortes sobre o assunto, haja vista sua ausência de método para dar conta dessas origens. Foi nesta direção que ressoou a crítica de Eric Voegelin. Todavia, Hannah Arendt, em resposta ao mesmo, deixa claro que não buscava causas e que quem tomou a leitura do texto nesta direção não entendeu seu objetivo.

Nesta pista, cabe esclarecer que o que Hannah Arendt buscava eram elementos subterrâneos que se cristalizaram no totalitarismo. É preciso ter em vista que a autora foi, ao longo de sua obra, uma crítica da história, enquanto produto ou situação fabricada. A autora assumiu esse tom por entender que muitos tomaram a história como causalidade / promotora e, por vezes, promovida pelo progresso, uma vez que esse progresso, na compreensão dela, nada mais é do que a lógica externa à circunscrição dos eventos, que os esvazia de sentido.

Assim, o papel da mão divina na idade média, é substituído pela ideia de progresso na modernidade. Este emergiu como fator de grande avanço. Todavia, na verdade, apenas substituíram o nome [Divino] por progresso, mas continuaram a forjar o sentido do mundo e das relações humanas fora deles. Estas perspectivas, nas palavras de Roviello (1987, p. 80), nada mais fizeram do que ‘impulsionar as visões da história que reduziram a liberdade a uma ilusão e os homens a marionetes animadas por uma mão invisível, quer esta pertença à velha [providência], à [astúcia da natureza] ou à [astúcia da razão] ou à [luta de classes] ou à [luta de raças], ou ainda, quer tenha a forma mais vaga do [progresso]’.

Esta leitura nos leva a entender os problemas de tomar a história como produto e, sobretudo, como produto de forças externas aos homens. Em última instância, “Estas filosofias da história nasceram como resposta ao paradoxo representado por uma história que deve sua existência aos homens, mas que não é evidentemente “feita” por eles” (ROVIELLO, 1987, p. 80).

Assim, conceber a história como processo é jogar o sentido que dessa se extrai em águas turvas, uma vez que o sentido não se encontra fora dos eventos, mas, ao contrário, localiza-se no interior desses. De tal modo que “a busca do sentido cabe ao pensamento, o qual deve estar conectado, ligado, com o mundo externo, à realidade, nunca alienado, exigindo uma constante relativização das explicações causais” (Schio, 2012, p. 242).

Nesta direção, em nada estamos autorizados a ver no pensamento de Hannah Arendt forças externas que movam a história, ou uma busca de origens fundamentais para os eventos, sobretudo para o totalitarismo. Isso nos leva a entender que a crença da necessidade histórica foi fortemente criticada por Hannah Arendt, e que esta visava, com sua pesquisa, encontrar elementos cristalizadores que emergiram em seu objeto e não uma origem ou progresso. Em

sua resposta às críticas de Eric Voegelin, ela assevera:

O que eu fiz (...) foi descobrir os elementos principais do totalitarismo e analisá-los em termos históricos, remontando esses elementos na história até onde julguei adequado e necessário. Ou seja, escrevi não uma história do totalitarismo, e sim uma análise em termos históricos; não escrevi uma história do antissemitismo ou do imperialismo, mas analisei o elemento de ódio aos judeus e o elemento de expansão porque ambos ainda eram claramente visíveis e desempenhavam um papel decisivo no próprio fenômeno totalitário. Assim, o livro não trata de fato das ‘origens do totalitarismo’ - como infelizmente anuncia o título, - mas apresenta uma exposição histórica dos elementos que se cristalizaram no totalitarismo. (ARENDR, 2008a, p. 418 - 419).

Essa postura de Hannah Arendt é ressaltada por Richard Bernstein, que chega a afirmar que “ela era implacavelmente crítica de todos os recursos modernos que entendiam a história a partir da necessidade causal e da inevitabilidade histórica” (BERNSTEIN, 1996, p. 51). Para Bernstein, o que temos é a possibilidade de contar a história daqueles elementos subterrâneos que se cristalizaram no totalitarismo, e foi isso que Hannah Arendt realizou. Em última instância, podemos dizer que “a história como tal não existe, ela não se repete nem segue um curso retilíneo e unidirecionado, mas compõe-se de eventos singulares que constituem rupturas e re-surgimentos em meio a continuidades” (DUARTE, 1994, p. 83).

Portanto, Arendt não buscava origens, no sentido de uma causa motora, mas objetivava compreender esses elementos cristalizadores do antissemitismo e do totalitarismo. Assim, Hannah Arendt afastava-se das filosofias da história e de suas compreensões determinadas pelo progresso, pela causalidade inevitável que acabaram segundo Bernstein (1996, p. 52) por serem os “inimigos mortais da política genuína”.

Sendo assim, temos que a política genuína é aquela assentada na liberdade e na espontaneidade dos novos começos. Como aparece no modo pária de agir e de pensar, em que ação é livre de amarras. Nas palavras de Aguiar (2009, p. 40) “A única possibilidade do pensamento no mundo contemporâneo é assumir uma posição crítica em relação ao mundo, isto é, distanciando-se dos donos do poder”. Ou, consoante Hannah Arendt, “*A raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação” (ARENDR, 2001, p. 192).

Situação essa que coloca a autora em franca oposição a toda visão necessária e externa ao evento como uma mão invisível ou um fio condutor. Daí em suas querelas com a tradição dialética, sobretudo em seus “diálogos” com Hegel e Marx, e com a tradição iluminista ela sempre tomar como foco extirpar qualquer apelo à necessidade histórica,

esclarece-nos Bernstein” (1996, p. 52).

De modo que isto tudo nos leva ao entendimento de que no seio do antissemitismo e, desse ódio sistemático ao judeu, já emerge a problemática tencionada entre liberdade e necessidade. Este binômio é apontado por Hannah Arendt como incompatível, não significando que não se relacionem, todavia implica que não se reduzem um ao outro, uma vez que feito isto se perde o sentido da política.

A nosso ver, a questão judaica e todo o problema do antissemitismo estavam, por vezes, localizados nessa tensão. O que nos leva a inferir que as reflexões de Hannah Arendt sobre política, desde seus primeiros escritos, que são centrados na temática da questão judaica, não são meras reflexões teóricas, mas, ao contrário, uma resposta ao problema do antissemitismo e da questão judaica, como eventos carregados de elementos cristalizadores do horror que estava por vir, na busca de compreender os eventos do século XX. Todavia, isto não implica em causa um do outro como bem nos esclarece Bernstein (1996, p. 54) “o surgimento histórico da política antissemita não era uma ‘causa’ que inevitavelmente levou ao surgimento do totalitarismo, de modo geral já não há mais causas”.

Esta perspectiva é relevante para Bernstein, que afirma que “praticamente todas as características que se tornaram parte integrante da compreensão política de Hannah Arendt, tais como ação, liberdade, espaço público são antecipadas em *Origens do Totalitarismo*” (BERNSTEIN, 1996, p. 54).

Aqui nos pomos em parcial desacordo com Bernstein, haja vista entendermos que, já nos *escritos judaicos*, Hannah Arendt traz à tona grande parte destas questões. O que acontece, em nosso entendimento, é que estas serão desenvolvidas e levadas às últimas consequências nas obras posteriores, inclusive em *Origens do totalitarismo*, que foi o primeiro desenvolvimento minucioso delas, mas não sua antecipação. Entendemos que isto ocorre capitaneado pela tensão entre liberdade e necessidade, que traz a *lume* a questão judaica, que remete ao fato de que muitos judeus optaram por percorrer o caminho mais fácil em vista do reconhecimento social, visando o imediato, o ganho mais biológico como se acontecer na prática do animal *laborans*¹⁶.

¹⁶ Esse termo vem à tona à primeira vez na obra de Hannah Arendt, no texto “*Ideologia e Terror*” de (1953). Posteriormente, o mesmo foi incorporado na segunda edição de *Origens do totalitarismo* (1958). O termo ainda é decisivo em *A Condição Humano* (1958). Consoante Correia (2013, p, 208) “Para Hannah Arendt o termo visa designar à dimensão do mero estar vivo em metabolismo”. Em última instância é a figura descrita por Hannah Arendt que se assenta na biologização da vida. Ou ainda com as palavras de Correia (2013, p, 210) “o *animal laborans* permanece adstrito à satisfação de suas necessidades corporais compulsivas, incompartilháveis e significativamente comunicáveis”.

Entendemos que esta busca do caminho mais fácil ainda emerge na contenda entre o pária rebelde e o *parvenu* arrivista. O primeiro é conclamado ao risco agonístico do espaço público, em prol dos direitos políticos, e o outro se nega ao enfrentamento por esses direitos, em nome de uma salvaguarda pessoal, sucumbindo à lógica da sobrevivência via reconhecimento social e, assim, alijando a política de sua feição principal, a ação.

Visualizamos a problemática da soberania e da fragilidade dos direitos humanos, já apontada por Hannah Arendt nos *Escritos judaicos*, mostrando toda a incapacidade dessas estruturas de lidar com o problema do refugiado, em nosso entender, o pária por excelência, bem representado na figura do judeu e da própria autora em questão.

Seguindo esse raciocínio, podemos ainda destacar outro elemento que aparece posteriormente, melhor desenvolvido, na obra de Hannah Arendt, qual seja: a figura do inimigo objetivo¹⁷. Todavia, entendemos que esta já está posta nos seus escritos judaicos e circunscrito na questão do antissemitismo que é, segundo nossa compreensão, a questão do inimigo objetivo por excelência. Portanto, o judeu representa bem essa figura.

Logo, entendemos já estar anunciado, ou como disse Bernstein, já estarem antecipados muitos dos temas e conceitos desenvolvidos por Hannah Arendt. Todavia, não necessariamente em *Origens do totalitarismo*, e, sim, nos *Escritos judaicos*.

Assim, ao considerarmos a questão judaica, o antissemitismo, e o ódio que o alimentava, entendemos que esta consideração deva passar pelo crivo da responsabilidade dos judeus no tocante à questão judaica. Isto não significa atribuir ao judeu a responsabilidade pelas atrocidades que lhes foram acometidas, pois isto implicaria em uma compreensão reduzida da questão, todavia negar a parcela de responsabilidade do mesmo seria ingenuidade. E há de se explicar que “esta responsabilidade não foi moral e sim política, portanto não se trata de culpa” (BERNSTEIN, 1996, p. 56).

Desse modo, uma responsabilidade política emerge, uma vez que a postura da grande maioria dos judeus implicou em passividade esperançosa, que lançou para o Estado – nação, via emancipação e reconhecimento social, a saída para suas questões, em vez de tomar o processo político em suas mãos. Bernstein chama a atenção para o fato de que Hannah Arendt entendia que toda a questão judaica só teria uma solução, que seria uma solução política.

¹⁷ Ao nosso entender, o judeu é a melhor expressão dessa categoria de inimigo objetivo. Ainda que Hannah Arendt vá dar contornos mais acabados a essa categoria apenas em *Origens do Totalitarismo*. Entendemos que ela já subjaz a sua forma de pensar, expor a situação dos judeus nos *Escritos judaicos*. Uma vez que o judeu já aqui assume a figura do ‘suspeito’ como trabalho na tradição oculta -desenvolveremos melhor esse tema mais a frente – que Hannah Arendt destaca em *Origens do Totalitarismo*. (1998, pp. 472 / 473 / 474).

Consoante suas palavras:

Arendt acreditava firmemente que, na era moderna, a única solução viável para a questão judaica era uma solução política. A assimilação social era incompatível com a emancipação judaica. Ela queria que o povo judeu reconhecesse e assumisse a sua responsabilidade política, a fim de lutar por seus direitos como judeus e se unissem com os outros na luta contra o antissemitismo político. (BERNSTEIN, 1996, p. 57).

Concordamos com a análise do renomado comentador, tendo em vista entender aqui já estar posto o que posteriormente Hannah Arendt vai considerar o vicejar do animal *laborans*, isto é, a opção pela sobrevivência imediata, pelo consumo consolador do agora fugaz, e do alívio que a necessidade goza ao encontrar a satisfação de forma mais imediata. Em outras palavras, nada mais do que o cuidado da vida reduzida a sua biologização.

Foi esta a opção dos judeus. Não entenderam, eles, que a ação em meio a uma pluralidade constituída é que deveria ser seu norte de mobilização. Todavia, a assimilação, a emancipação e a guarida do Estado – Nação foi-lhes o caminho mais imediato e satisfatório, ainda que representasse dependência e violência, características prementes da necessidade em contraposição à liberdade. Isto se torna relevante, pois embora Hannah Arendt não condene o social, entende que este cuidado com a vida, quando posto em prevalência no espaço público, alija o político em favor do econômico, uma vez que a “força” e a violência da necessidade açambarcam a ação, nas palavras da autora:

Ora, onde a vida está em jogo, toda ação se encontra, por definição, sob o jugo da necessidade, e o âmbito adequado para cuidar das necessidades vitais é a gigantesca e sempre crescente esfera da vida social e econômica, cuja administração tem obscurecido o âmbito do político. (ARENDR, 2001, p. 202).

A opção pela ação e ocupação do espaço público abrange, no pensamento de Hannah Arendt, destaque central, e, embora tenhamos isso melhor desenvolvido apenas em sua obra posterior, podemos identificar seu apelo a tais situações, já nos *Escritos judaicos*, mesmo sem usar os termos ação e espaço público. Podemos identificar isso tanto em sua centralidade, dado o aspecto político para as questões dos judeus, quanto para todo e qualquer papel humano no mundo que se relacione com a liberdade.

Podemos ainda melhor identificar isso na crítica que Hannah Arendt faz as posturas de não enfrentamento do antissemitismo, ao afirmar que, “A renúncia de analisar, ou lidar com, ou realmente confrontar o antissemitismo equivalia a renúncia política de oferecer qualquer defesa que fosse” (ARENDR, 2016, p, 168). Ou ainda quando a autora destaca, “a história de alguém só pode ser constituída como uma história política na luta contra e nunca no vácuo”. (ARENDR, 2016, p, 170). O que nos leva a entender que subjaz a isso o apelo à ação e, não sua renúncia.

Isto nos parece evidente no elogio que Hannah Arendt faz à obra de Gershom Scholem sobre a cabalística. Embora nossa autora não fosse afeita à dimensão mística do judaísmo, ela vê na obra de Scholem um elemento fundamental para a questão judaica, qual seja: a superação da noção de eternos perseguidos, de coadjuvantes de sua história, e, neste ensejo, a “conclamação ao judeu à ação política. Uma vez que os ensinamentos cabalísticos de Scholem enfatizam a participação nos dramas do mundo” (BERNSTEIN, 1996, p. 58, 59).

Hannah Arendt valoriza, desde sua militância no sionismo até suas reflexões teóricas, a tomada de responsabilidade pelo mundo em que se habita, e na qual se desenrolam as relações humanas. Por consequência, não poderia tomar a questão judaica de modo diferente, por isso, em nosso olhar, ela cobra com veemência tal postura.

Em nosso entender, Hannah Arendt se aproxima do sionismo por ver nesse movimento um direcionamento para a resistência, e, mais do que isso, para uma ação dos judeus, frente aos horrores do antissemitismo em última instância, a autora via no sionismo um chamado para o judeu assumir sua história e, assim, cambiar a postura do coadjuvante que delegava seus problemas a terceiros, pela do protagonista que assume suas responsabilidades.

Cabe ressaltar seu posterior receio junto ao movimento sionista, e sua ruptura com este. Tal evento não se dá por ausência de ação política do mesmo, pelo contrário, Hannah Arendt reconheceu os esforços sionistas nesta direção. “Sua ruptura vem à tona mais pelo tipo de linha de ação escolhida do que pela ausência desta” (cf. BERNSTEIN, 1996, p. 60). Para Hannah Arendt, conscientemente ou não, os sionistas assumiam o lugar comum da soberania, que, em último caso, desembocaria na estrutura do Estado – nação.

2.3 O Estado e o povo judeu: odiar a um é odiar ao outro

Nesse âmbito do Estado nacional e da questão judaica, encontramos em destaque a figuração do Estado a partir dos posicionamentos ideológicos. Nesta, tivemos em relevo a

figuração do antissemitismo de esquerda como uma das faces do movimento antissemita. Mas no que isto implicou?

Implicou em que, de maneira paradoxal, a relação do judeu com o Estado oscilou de uma proteção econômica e de privilégios sociais ao ódio, por parte de significativa parcela da população, que, contrária ao Estado, acabava por condenar os judeus, por sua proximidade com aquele. Esta direção acabou por desembocar na ardilosa e estratégica dizimação, pensada e levada a cabo por aquele que outrora fora sua mais segura guarida, ou que, pelo menos, tenha levado os judeus a pensarem assim.

Hannah Arendt (1989, p. 63) pontua o fato de que o antissemitismo em cada país apresentou uma expressão de maior ou menor significado, de maior ou menor força. Na Alemanha, por exemplo, ela aponta que se não fossem destacadas as consequências deste no século XX, nada teria a ser dito de seu desenvolvimento. No século XIX este seria mais bem estudado na França. Todavia, segundo Hannah Arendt, é na Áustria que o antissemitismo encontrou sua forma mais eloquente.

Aqui, cabe ressaltar que foi justamente na Áustria que os judeus melhor se enquadraram socialmente, e melhor ‘costuraram’ suas alianças com o Estado. Tão forte foi esse enlace que Hannah Arendt destaca como sendo o único local em que os banqueiros judeus sobreviveram à queda da monarquia.

No contexto das especificidades da monarquia na Áustria, observou-se que foram inevitáveis alguns eventos, tais como: i) adoção de uma monarquia constitucional e, com esta, adoção de certas instituições do Estado-nação; ii) evolução do sistema de classes, o que levou à identificação de determinadas nações com determinadas classes; iii) novas configurações assumidas pelas nacionalidades, por exemplo, o austro-alemão se tornou correspondente à burguesia no Estado-nação, isto é, tornou-se a classe dominante. Por sua vez, a aristocracia Húngara assumiu o papel correspondente a de uma aristocracia rural. E os judeus, no contexto dos Habsburgos, não se fundiram com outras classes, não se constituíram nação. Ficaram, assim, num limbo da existência política, sobrando-lhe o papel de figurar ao lado do Estado.

Ora, a questão nevrálgica reside justamente nesse terceiro ponto. Em toda a Europa, e de modo emblemático na Áustria, o agonismo entre a sociedade civil e o Estado se agudizava, e a casa dos Habsburgos enfrentavam de modo significativo essa oposição. O judeu, então, estava atrelado ao ‘centro nervoso’ da questão. Estava ligado ao alvo a ser combatido e, o mais grave, tinha importante papel na consolidação deste, uma vez que era seu maior financista.

Amargava, aqui, o judeu, a infelicidade de sua opção pelo reconhecimento social em detrimento da liberdade, isto é, de direitos políticos. Assim, em toda a Europa, e de modo especial na Áustria, estar contra o Estado significava hostilizar o judeu, ou, em outras palavras, o antissemitismo se tornou a porta de entrada de combate ao Estado, nas palavras de Hannah Arendt:

Do mesmo modo como nos Estados nações os judeus diferiam das demais classes por causa da sua relação especial com o Estado, diferiam de todas as outras nacionalidades na Áustria por causa da sua relação especial com a monarquia dos Habsburgos. E, da mesma forma como, em toda parte, toda classe que entrava em conflito aberto com o Estado virava antissemita, assim, na Áustria, toda nacionalidade que entrava em conflito aberto com a monarquia iniciava seu combate atacando os judeus (ARENDR, 1989, p. 63).

Está no cerne desta relação o assimilacionismo¹⁸. Em última instância, o sonho e a representação do que seria constituir-se um ser humano. O judeu já não se concebia sem ser assimilado. Esta condição lhe garantiria “o trivial”, como o direito de ir e vir, de ser e de pertencer. Todavia, fica a indagação: como isso seria concretizado? O que nos leva a resposta: na relação com o Estado - nação.

Esta relação, entre o Estado – nação e, o judeu assimilado, se encontra na base de toda emancipação e circunscreve parte significativa de toda assimilação. “De certa forma, todos os judaísmos modernos foram estratégias de assimilação. Ainda que este termo tenha sido utilizado pelos judeus menos assimilados para classificar os outros, a assimilação é o traço fundamental geral do judeu moderno”¹⁹. Ser reconhecido e escapar da sina da perseguição perene estava no mais alto compromisso de muitos judeus, isso quando não era esse seu objetivo de vida.

Ansiar e volver a vida para esse móbile fez com que muitos judeus “se vendessem”, no intuito de salvaguardar a própria existência. Em muitos casos não era possível mais do que salvaguardar-se a si mesmo, tendo em vista que isso não implicaria a família, uma vez que esta não gozaria desses benefícios²⁰. Esse foi o caso de Moses Mendelssohn que, com todo

¹⁸ A assimilação funcionou para os judeus como uma estratégia de sobrevivência diante de um cenário hostil. Embora, na análise de Hannah Arendt tal escolha tenha sido equivocada e, se por algumas vezes foi válida, a mesma nunca foi suficiente. Todavia, para a autora “a assimilação é à entrada dos judeus no mundo histórico europeu” (ARENDR, 2016, p. 137).

¹⁹ Cf. Bernard Sorj. Judaísmo e modernidade: metamorfoses da tradição messiânica. 2008, p. 4.

²⁰ Em nosso entendimento, o que Mendelssohn conquistou, e muitos outros nessa perspectiva, foram benefícios, uma vez que os direitos são constitutivos de uma conquista mais ampla, embora tanto Mendelssohn como uma

brilhanismo e reconhecimento que alcançou como judeu de exceção²¹, não conseguiu passar tais benefícios aos filhos²².

Neste contexto, a “promiscuidade” era inevitável. Aqui consideramos o termo relacionando-o à situação limite em que: vende-se, nega-se, e acorda-se com qualquer um, e em qualquer circunstância com maior facilidade do que em outras situações. Os judeus viveram a situação limite e, enquanto nesta, esqueceram-se de um significativo número de outros judeus comuns [*schlemiel*]²³, ou com eles apenas mantiveram uma relação de caridade, para não atrapalharem a ascensão social junto ao Estado, o que era uma prática comum entre tantos. A proteção se encontrava aqui na base da existência. Se o Estado, em um momento, ou a escalada social, em outro, ou a conjunção de ambos podia fazer isso, ainda que com exigências e limites, o preço seria pago²⁴. Esta escolha da proteção pessoal via escalada econômica e social fez com o judeu arrivista representasse, mas também dividisse o gueto. Nas palavras de Hannah Arendt.

Apenas alguns judeus lidavam diretamente com o Estado (...) conseqüentemente, divisões começaram a surgir dentro dos guetos entre, primeiro, aqueles que continuariam a viver suas antigas vidas apartados do mundo, isto é, os pobres; segundo, aqueles, que participavam no ‘monopólio de exportação’ de judeus notáveis e desse modo atingiam uma prosperidade moderada; e terceiro, os próprios agentes da corte, os homens ricos que se

casta de intelectuais e religiosos tratassem como direitos.

²¹ Judeus que visaram à assimilação por via de seu brilhanismo intelectual ou artístico ou ainda por via do enriquecimento em sua relação com o Estado na qualidade de prestamista. O que lhes dava, momentaneamente, um conforto social.

²² Sobre isto destaca Hannah Arendt: “o Judeu mais famoso do momento [*século XVIII*] Moses Mendelssohn conseguiu alcançar um status extraordinário como judeu protegido, embora isso não se aplicasse sequer a seus filhos”. (ARENDR, 2016, p. 214) grifo nosso. Arendt agudiza essa compreensão dos limites da conquista por via do Estado quando afirma que: “os judeus que podiam comprovar que haviam prestado algum serviço necessário para existência do Estado, foi concedido o status de excepcional – os direitos humanos na forma de ‘privilégios gerais’(...) havia somente um estatuto para o judeu protegido ‘extraordinariamente’, ou seja, alguém que gozava pessoalmente de um status de proteção – direito de residência, direito de ganhar a vida – mas não podia transmitir esses direitos, essa “dignidade”, para seus filhos”. (ARENDR, 2016, p. 236)

²³ Palavra ídiche, atualmente de uso corrente no alemão e no inglês americano, que significa tolo, azarado, mal sucedido. O *Schlemiel* é um personagem típico da literatura e do folclore judaico – europeu, que poderia ser chamado em português de ‘pobre diabo – ou João ninguém – (Cf. ARENDR, 1994a, Judia e *Schlemiel* [1771-1795] Sobre Rahel Varnhagen).

²⁴ Nesta direção da aceitação e da integração, o Judaísmo moderno, aquele datado do século XIX em diante, abre pelo menos duas grandes linhas de atuação em que, ideologicamente, propunha suas estratégias de reconhecimento e integração ao Estado e ao mundo hodierno em questão. Sobre isto nos esclarece Sorj (2008, p. 6): “Ao nível cultural, o judaísmo moderno pode ser subdividido em duas grandes correntes: religiosa e nacionalista. Ambas compartilham da vontade de integrar o judaísmo à vida social e política moderna. Porém, enquanto os movimentos de renovação religiosa tomaram como referência a tradição rabínica, buscando relaxar as suas exigências e disciplina, o judaísmo nacionalista imaginou uma nova cultura judaica, secular, desvinculada da tradição rabínica. Enquanto os movimentos de renovação religiosa tinham uma coloração liberal, o movimento nacionalista era, majoritariamente, socialista”.

tornam membros notáveis das comunidades judaicas. (ARENDDT, 2016, p. 226).

Esta escalada do Judeu ao Estado-nação em busca de reconhecimento certamente não foi tarefa fácil, o ódio ao judeu, agora definido pela ideologia de raça, ganha significado e propagação. Além do mais, o Estado nacional estava forjando sua identidade e, neste processo, o expurgo do diferente parecia ser algo mais do que necessário sob pena de não se manter a ‘pureza’ daquilo que se estava construindo.

Essa postura ocupou toda a Europa, mas foi marcante na Alemanha. Assim, na definição do Estado nacional, desponta ao lado a necessidade de definir quem é o judeu que habita essa terra, “uma vez que o judeu não mais possui uma identidade incontestável nas nações européias ocidentais, uma das necessidades mais urgentes do antissemitismo é defini-lo” (ARENDDT, 2016, p. 209). Assevera Hannah Arendt, importar saber se os judeus são uma religião, um povo ou uma raça (ibidem, 2016, p. 209).

O problema que emerge aqui é da ordem político-jurídica, uma vez que esta definição do Estado Nacional implica em uma identidade nacionalista centrada em uma língua e cultura específica. Desse modo, o que seriam os judeus com suas identidades construídas? Todavia, essa indagação parece apenas com sentido para o Estado Nacional, haja vista que o comportamento judeu em sua maioria estava muito mais para a assimilação²⁵ do que para demarcar sua identidade, enquanto identidade política, na revelação de sua ação em prol de

²⁵ Aqui encontramos um desacordo de nossa opinião com a de Georg Simmel, que em seu esforço para dar conta dos problemas em torno da questão judaica [embora nunca tenha se dedicado exclusivamente a isto, apesar de ao longo de sua obra fazer seguidas referências a essa questão], afirma que estes se encontram diluídos na cultura europeia cristã, e vice-versa. Na verdade, em nosso entender esse foi o desejo dos judeus, mas não sua concretude, já que um restrito número conseguiu isso, mas Simmel defende a existência de uma integralização via assimilação. Diz Simmel: *O perigo da absorção não ameaça de modo algum os judeus, pelo contrário, encontram-se no estágio de judaização da Europa. Se examinarmos isto com uma lupa psicológica, encontraremos elementos "judaicos" no sangue de todos os povos de cultura e essa judaização do não judeu corre paralela à europeização dos judeus. Quanto mais os judeus se assimilam, tanto mais eles se assimilam a si mesmos, e o momento da maior assimilação dos judeus coincidirá com o momento de sua maior influência enquanto elemento psíquico [...] europeus e judeus encontram-se em uma profunda ligação cultural. Eles são indivisíveis (...)* (LOZINSKIJ, 1976, p. 242 / 243). Leopoldo Waizbort, em seu texto ‘Georg Simmel e o Judaísmo (1995), corrobora a nossa discordância em relação a Simmel, quando destaca que: “O resultado desses dois processos complementares é uma integração que se supõe perfeita: com o crescente processo de diferenciação social (SIMMEL, 1890b) e estilização da vida (SIMMEL 1900b), a integração do judeu na Europa parece- lhe já assegurada. Simmel matiza o problema de modo interessante ao falar de uma " judaização do não judeu", indicando não só que a cultura judaica é penetrada e diluída pela cultura européia (isto é, cristã), mas também que a própria cultura européia passa a incorporar elementos da cultura judaica. O resultado dessa via de mão dupla é uma suposta "verdadeira integração" do judeu na sociedade européia de sua época. Ao mesmo tempo, porém, Simmel também tinha consciência das dificuldades históricas da assimilação do judeu na Alemanha, pois certa vez afirmou: "[...] as realizações que os judeus empreenderam sob situações tão difíceis dentre os povos germânicos são devidas ao seu otimismo indestrutível [...]" (SIMMEL, 1900, p. 543).

direitos políticos²⁶, mas “conforme os povos da Europa tornaram-se nações, os judeus tornaram-se “uma nação dentro da nação”. Assim, a problemática agudiza-se, ao ponto de Hannah Arendt destacar que “conforme os Alemães começaram a ver no Estado algo além de uma representação política, isto é, como sua “essência” fundamental, os judeus tornaram-se um Estado dentro do Estad”. (ibidem, 2016, p. 209). E esta formulação já não é mais possível de ser pensada no contexto dos Estados Nacionais, uma vez que “do colapso da ordem feudal surgiu o conceito revolucionário de igualdade, segundo o qual não se podia mais tolerar uma ‘nação dentro de outra nação’” (ARENDR, 1989, p. 31).

Nesta direção, Hannah Arendt reconhece uma linha que leva à passagem do antisemitismo ao processo de assimilação, no seio do relacionamento entre judeus e os Estados em que habitavam. Nessa relação, o Estado Nacional tem papel significativo, uma vez que foi no bojo deste que a assimilação ganhou contornos de emancipação geral, quando, na verdade, não passava de uma troca de favores entre a carência do Estado e os recursos de alguns judeus.

A emancipação não se deu em tons claros, pois foi a turbidez do interesse e da necessidade que foram marcantes nesta. A assimilação e o reconhecimento dos judeus se pautaram pelo social, e não por ganhos de direitos políticos como fruto de uma luta e legítimo reconhecimento, ou seja, estabeleceu-se no viés da razão econômica, em que a necessidade fez o Estado volver o olhar para o judeu e o favorecer²⁷.

De modo que o judeu despontou como alguém momentaneamente importante para o Estado e já não era possível discutir a história do século XVIII sem mencionar os judeus, assevera Hannah Arendt (2016, p. 222), tendo em vista que a prosperidade de muitos judeus ficou definida a partir desse relacionamento com o Estado²⁸, no qual ambos se beneficiavam

²⁶ Cabe esclarecer que para Hannah Arendt, em última instância, a questão central não é identidade em si, mas a identidade política. Identidade enquanto um *quem* que ao se manifestar revelando seu *daimon*, isto é, seu valor ao outro via ação. Portanto, a identidade política que se encontra via *lexis* e *práxis* de quem que age e ao agir se revela.

²⁷ Sobre isto destaca Karin Fry (2010, p. 25): “o grande erro deles foi não terem buscado plenos direitos políticos”. Ou como ainda destaca Arendt: “ao não pensarem em termos de direitos iguais e ao aceitarem favores e privilégios especiais, os judeus não asseguraram um futuro político mais estável”.

²⁸ Sobre essa relação entre um Estado carente de recursos e um judeu, de proteção, prestígio e reconhecimento, esclarece-nos Hannah Arendt: “quando [...] a expansão econômica estatal aumenta a necessidade de créditos e o alargamento da esfera de influência econômica do Estado, era natural que se recorresse ao auxílio de judeus, velhos e experimentados emprestadores de dinheiro, com ligações com a nobreza europeia, à qual deviam muitas vezes proteção local e cujas finanças costumavam administrar, enquanto nenhum outro entre as populações da Europa estava disposto a conceder crédito ao Estado, a participar ativamente da evolução dos negócios estatais. Era do interesse dos Estados conceder aos Judeus certos privilégios em troca e tratá-los como grupo à parte” (ARENDR, 1989, p. 31). Embora concedidos esses privilégios, os mesmos não representavam direitos políticos e, portanto, não eram uma conquista dos judeus como membros legítimos de uma comunidade

em uma relação parasitária e superficial em nome da sobrevivência.

O Estado sobrevivendo à nobreza e os judeus a sua condição. “O judeu da corte é o judeu que protege o próprio Estado. O Estado garante a segurança pessoal de ‘seus’ judeus, ou seja, o crédito de seus judeus, assim como o judeu é o garantidor das finanças do Estado” (ARENDDT, 2016, p. 230). Em outras palavras, o judeu prosperou na fissura histórica da necessidade do Estado por financiamento e, com este, barganhou *status* social e econômico. Dessa forma, determinou um melhor posicionamento aos olhos da comunidade europeia como um todo, sobretudo onde fosse mais crítica sua situação, como na Alemanha, por exemplo, todavia não se dava conta de o quanto isto era frágil como garantia de direitos. Consoante Hannah Arendt:

A história da emancipação dos judeus começou nos séculos XVII e XVIII em todos os países da Europa nos quais os Estados absolutistas encontravam-se em conflito com a nobreza (...). Ao longo do século XVIII, alguns judeus de fato conseguiram se tornar muito ricos e – até mais importantes – assim continuar. (...) o fator decisivo, no entanto, foi que sua prosperidade e riqueza emergiram de uma fonte muito diferente da anterior – não da pobreza ou do esbanjamento, mas das necessidades do Estado. (ARENDDT, 2016, p. 222).

Esta riqueza e prosperidade do judeu implicaram na maneira como este passou a ser visto por parte do mundo, que vivia sob a tutela do Estado-Nação. Evidentemente isso era uma troca de favores incômoda e frágil, uma vez que não nasceu da luta e do reconhecimento, mas foi marcada pela necessidade, e não pela liberdade²⁹. De toda forma, o parasitismo judaico junto ao Estado Nacional lhe rendeu um mínimo de reconhecimento, esclarece-nos Hannah Arendt:

O desaparecimento do ódio ao judeu e ascensão do antissemitismo moderno nos séculos XIX e XX foram precedidos por uma mudança crucial no relacionamento entre os judeus e seus povos anfitriões na Europa central e ocidental. Essa mudança começou no século XVII e continuou ao longo do XVIII, até que em meados do século XIX lhe foi conferida a forma jurídica e política de assimilação. (ARENDDT, 2016, p. 211)

política, mas concessões de razão econômica, pautados na pura necessidade e em oposição à liberdade.

²⁹ Hannah Arendt põe em oposição às categorias liberdade e necessidade. A primeira representa o que é da ordem do político, da felicidade pública, da ação e da resistência. O segundo tem a ver com a o cuidado com a vida, com a sobrevivência, portanto, está ligado ao econômico ao social. Todavia, para Hannah Arendt, como bem esclarece Aguiar (2012, p. 44) “A questão, para ela, é política e não apenas econômico social”

Esse judeu rico³⁰, uma exceção entre tantos, passa a atuar como “ponte” para outros judeus, que não tinham acesso ao mundo das relações institucionais. Desse modo, o judeu assimilado e bem relacionado, agora, é a mediação entre o gueto e o mundo. Nesta perspectiva, por mais que o gueto representasse alguma centelha de identidade para o judeu, este também espelhava um mundo paralelo ao mundo oficial. Assim, para o gueto restava a marca de mundo marginal.

Nada que importasse era definido no gueto, ou seja, nele a lei não atuava como possibilidade de apropriação por parte de seus membros. A lei que imperava ali era a do mundo fora do gueto, que neste atuava como definidora de um padrão a ser seguido, sem assegurar, contudo, ao morador do gueto, perspectiva alguma de apropriação da lei via justiça.

Neste contexto de isolamento, o *parvenu* abastado, que resolveu sua situação pessoal, atua como um ‘agente de caridade’ diante dos *schnorers*³¹ e do *Schlemiel*. Aqui, temos consolidada uma situação de plena dependência, em que a questão judaica aparentemente se resolve no acesso do *parvenu*³² a um relacionamento com o mundo oficial – o Estado –, com o comércio e com a sociedade laica.

Esta aparente resolução coloca o *parvenu* como a voz do gueto junto ao mundo oficial, o que faz dele, no gueto, um ser mais que necessário e, no geral, inquestionável, a despeito de uma ou outra insatisfação pontual. No aspecto geral, o judeu usurário³³ [*parvenu*] é tido por todos, no gueto, como aquele que suplantou a pecha do *Schlemiel*, ou seja, do eterno desgraçado, do azarado. No imaginário da cultura judaica, marcada por perseguições e aviltamentos, isto tinha um significado ímpar.

³⁰ Este judeu rico só gozou da assimilação grupal quando foi reconhecido enquanto judeu de exceção, ou seja, portador de um brilhantismo pessoal. Quando apenas rico e, portanto, prestamista do Estado, tinha privilégios sociais, mas sempre em condição inferior, o que lhes colocava em um “gueto invisível” (cf. ARENDT, 1989, p. 84). Todavia, esses privilégios os tornavam porta-vozes dos judeus desgraçados – os *schlemiel* – estes, por sua vez, gozavam de uma dupla infelicidade, uma vez que estavam na dependência do Estado e dos “irmãos” ricos. (cf. ARENDT, 1989, p. 85).

³¹ Designação do judeu mendicante, pedinte ou de carência econômica acentuada, o qual constantemente carecia da assistência e benevolência de outros, economicamente melhor estabelecidos. Hannah Arendt traz o termo à tona quando relata a mendicância dos judeus em Paris, diz ela “*Os pais infelizmente aprenderam a schnorrer (mendigar) em Paris; as crianças ainda não mendigam...*” (ARENDT, 2016, p. 159)

³² *Parvenu* é a designação do judeu arrivista. Este, visando a uma solução para a questão judaica, toma-a como uma solução pessoal. Visa ao reconhecimento social e o centra, na maioria das vezes, no econômico, como uma maneira de se integrar à comunidade laica e, nessa, poder atuar, sendo a ela útil, e por tornar-se útil não mais merecer a exclusão. Todavia, fá-lo sem considerar que a questão judaica é uma questão política e diz respeito a uma comunidade como um todo. Ao contrário, centra esforços em uma solução individualista de salvaguarda pessoal e, uma vez alcançado algum *status*, a ele se apega, passando a compactuar com posturas e atitudes duvidosas em relação a outros judeus, ao mesmo tempo em que não se envolve, não denuncia, não condena, para garantir sua posição já alcançada. É, em última instância, um arrivista de insígnia maior.

³³ Aquele que mantinha relações financeiras com o Estado na forma de empréstimos sistemáticos ou não.

O gueto, nesta perspectiva, é um mundo fora do mundo, ou seja, o *locus* não oficial que, na medida em que protege e identifica, também isola e distancia todos ligados a ele em relação ao enfrentamento da questão. Desloca esta de um foco político para um foco individualista de dependência a terceiros, tidos por excepcionais ou, em outras palavras, de exceção³⁴. Na compreensão de Hannah Arendt:

Essas comunidades eram chefiadas por poucos indivíduos muito abastados, que atuavam como intermediários em contatos com o mundo exterior e ganhavam a vida essencialmente do empréstimo de dinheiro para esse mundo. O usurário tinha, por assim, dizer, uma espécie de monopólio no comércio estrangeiro ao gueto (...), portanto, muito cedo surgiu ali a fatídica união pessoal, não abolida até hoje, entre notáveis filantropos e representantes políticos. (...) no século XIX e XX ele [o judeu usurário/parvenu] alcançou, se não o auge do seu poder, o auge de seu prestígio na sociedade e na comunidade. (ARENDR, 2016, p. 212, destaque nosso)

Estes judeus abastados cujo poderio econômico os colocou em direta relação com o Estado nacional não representam, todavia, uma classe, pois o Estado nacional visa à emancipação do judeu pela ideia de igualdade universal, mas ao mesmo tempo não lhe possibilita ser protagonista da conquista de seus ‘direitos’, considerando-se que a qualquer momento pode ele, o judeu, se ver alijado de tais benesses. Independente disso, e até certo ponto, alheio a essa questão, o judeu assume a condição de prestamista do Estado nacional e com este estabelece relação de mútuos interesses.

O Estado interessa-se pelos empréstimos, enquanto o judeu pelos privilégios. Embora rico e economicamente influente, o judeu não é o burguês, ou seja, há semelhanças entre estes, no que concerne ao acúmulo de capital, todavia as relações não são burguesas no sentido de que o judeu não detém uma representação dentro do Estado com voz e reconhecimento legítimo, independente do que este possa oferecer, nem tampouco ligadas à produção. Sua riqueza emerge dos empréstimos intermediados entre o gueto e o mundo externo a este e, sobretudo, dos empréstimos junto às necessidades do Estado.

Nesta direção temos que “O sistema de classe completamente desenvolvido e maduro define a condição do indivíduo por sua associação com uma determinada classe dentro do

³⁴ Referenciando a questão do judeu de exceção a partir do contexto de Rahel Varnhagen, Karin Fry destaca que “*Varnhagen e seus contemporâneos não estavam interessados em conquistar direitos políticos iguais, mas em libertar-se a si mesmos como indivíduos que, de algum modo, escapavam dos estereótipos ligados ao povo judeu. Arendt argumenta que muitos judeus se esforçavam para serem judeus – ‘exceção’*”. (FRY, 2010, p. 26, 27).

relacionamento dela com outras, e não por sua posição pessoal no Estado” (ARENDDT, 1989, p. 33) que era bem a situação dos judeus, uma vez que “sua riqueza parecia fazer deles membros da classe média, mas não participavam do seu desenvolvimento capitalista; mal eram representados nas empresas industriais (...). ‘Assim, mesmo que ingressassem na sociedade, formavam um grupo bem definido que preservava a sua identidade mesmo dentro de uma das classes com as quais se relacionavam, fosse esta aristocracia ou burguesia’”. (*ibidem*, 1989, p. 33).

Esse judeu rico e emancipado, que salvaguardou individualmente sua condição, não se dá conta da natureza e da dimensão da questão judaica. Sua visão estreita e de pouco alcance, coloca-o na imediatidade da existência, da premência da necessidade do cuidado da vida. Ele se apresenta como primeira expressão do animal *laborans*³⁵ de *A condição humana* [1958], na qual o cuidado com a vida tem prevalência sobre as demais atividades, posto que o importante é a satisfação das necessidades vitais, biologicamente determinadas.

Destarte, esse judeu arrivista é uma forte expressão da biologização da vida, pois quando confrontado com uma questão maior, de caráter político, circunscreve-a em torno da proteção da vida biológica, como sendo a primazia da questão e, nesta direção, assume o tom individualista e marcadamente determinado pelo econômico, suplantando a liberdade em nome da necessidade. Estes judeus, assim caracterizados, sobretudo os alemães, expressam bem a condição pária, enquanto um *outlaw*.

Vivendo fora da lei e ainda assim completamente integrados na vida econômica do mundo ao seu redor, a posição especial dos judeus dentro do povo alemão era tão difícil e controversa que eles guardavam características de uma casta embora tivessem deixado de sê-la há muito tempo. Tendo sido proclamada a emancipação, tais características perduravam onde quer que os judeus fossem socialmente isolados. (ARENDDT, 2016, p. 220)

Este isolamento vivido pelo judeu o conduz no processo de assimilação por uma busca constante em ser outro, que não ele mesmo. Nesse sentido, é revelador o texto de Grattenauer, *Wider die Juden* [1803]³⁶. Neste, a frase mais mordaz do referido autor, a saber: “o judeu em toda a parte e em parte alguma”, mostra a força da assimilação ao tempo em que revela sua

³⁵ A figura do *animal laborans* em Arendt foi bem expressa na *Condição humana* (1958), como sendo a figura da vida ativa dependente do consumo. Na verdade consumir e sobreviver é a meta do *animal laborans*. Portanto, reside nele um forte elemento de biologização da vida. A existência é reduzida aos fatores da necessidade imediata daquilo que dá ordem do econômico. Parece-nos que esses elementos estiveram presentes nas práticas dos judeus ricos e arrivistas, descritos por Arendt na obra *Escritos judaica*.

³⁶ Contra os Judeus.

fragilidade para a época em que foi publicado, dado que seu sentido e eco eram frágeis e sem maior ressonância, pois neste período o que importava era a assimilação por exceção. (ARENDDT, 2016, p. 255).

A relação com o Estado e a busca por privilégios torna-se uma associação promíscua, de venda da liberdade, em virtude de que os judeus ricos e bem relacionados com o Estado não colocavam sua questão judaica em xeque enquanto direito político a ser conquistado, ao contrário, contentavam-se com as benesses sociais e econômicas vindas do Estado.

Nesta direção, a posição de Grattenauer, que apontava para a ameaça do judeu em todo lugar não era desejada pela cúpula econômica do judaísmo, pois eles se viam diferentes dos outros judeus. “Esses judeus não pensavam em termos de direitos iguais, mas sim, de privilégios e liberdades especiais (...) não surpreende que esses judeus ligados aos negócios com o governo (...) relutassem em aceitar a liberdade para todos os judeus” (ARENDDT, 1989, p. 38)³⁷.

Destarte, nem sempre a guarida do Estado para o judeu representou um aliado de proveito. Esse ‘companheiro’ institucional, ao longo da história, aglutinou diversos inimigos em franca luta pelo poder. Neste contexto, a expansão do antissemitismo se dá, também, pela aliança protecionista que os judeus desenvolveram junto ao Estado. O Estado, para os judeus, funcionava como o legitimador de privilégios e, a este, o judeu passou a dever favor, reverência e defesa. Isso se deu de tal modo, que nenhuma crítica ao Estado, ainda que não se tratasse da questão judaica, seria de bom tom, o que colocou os judeus em franca e definida posição favorável ao Estado, em quantas questões esse necessitasse, ou, na melhor das hipóteses, quando requeresse o silêncio.

O que, para Hannah Arendt, já significava um consentimento aviltador da liberdade. Em nosso entendimento, aqui temos mais uma base conceitual no cerne da questão judaica, que vem à tona nas obras de maior reconhecimento da autora. Assim foi que, iluminando a obra posterior a esse contexto, fez com que afirmasse “quem cala de certa forma concorda” (ARENDDT, 2004, p. 79). Na contramão dessa postura, tínhamos os opositores do Estado. Neste âmbito, ser contra o Estado implicou, de imediato, em uma bandeira compartilhada, enquanto argumento político unificador, pois estar na contramão do Estado era um chamado

³⁷ Hannah Arendt em uma nota, esclarece que “*Já no século XVIII, onde quer que grupos de judeus se tornassem suficientemente ricos para serem úteis ao Estado, gozavam de privilégios coletivos e separavam-se, como grupo, de seus irmãos menos ricos e menos úteis, ainda que fosse no mesmo país. Como os Schutzjuden (judeus protegidos) da Prússia, os judeus de Bordeaux e de Bayonne na França gozavam de igualdade muito antes da revolução francesa, e foram até convidados a apresentar suas queixas e proposições juntamente com outros grupos, na Convocation des Etats Généraux de 1787*”. (ARENDDT, 1989, p. 38)

comum a tornar-se um antissemita, uma vez que os judeus eram os privilegiados por este, durante os discursos de emancipação universalista e, neste rastro, seus defensores. Nas palavras de Hannah Arendt,

O antissemitismo havia, lenta e gradualmente, penetrado em quase todas as camadas sociais em quase todos os países europeus, até emergir como a única questão que podia unir a opinião pública. Foi simples como ocorreu esse processo: cada classe social que entrava em conflito com o Estado virava antissemita, porque o único grupo que parecia representar o Estado, identificando-se com ele servilmente, eram os judeus. (ARENDR, 1989, p. 45).

Neste enfrentamento do Estado por parte da população, despontam os partidos, dois pelos menos são emblemáticos, na Áustria, e levam junto com sua oposição ao Estado o ódio ao judeu manifesto sob a insígnia do antissemitismo. O partido liberal alemão configurou-se como um partido de pouca adesão, mas de impacto junto aos intelectuais e às universidades, flagrantemente composto pela baixa classe média, tinha no operariado sua força.

O apoio da classe trabalhadora fica mais claro quando seu líder, Schoenerer, na qualidade de membro do parlamento, fica a favor da nacionalização da estrada de ferro da Áustria. Ora, isto significou bater de frente com o Estado, assim como com seus acordos com o capital externo, sobretudo os investimentos dos Rothschild. Esse fato agradou a classe trabalhadora, que passa logo a apoiar os ideais de Schoenerer, o que implicava em tornar-se antissemita.

Outra expressão forte do período foi o partido social cristão, liderado por Lueger, que inclusive chegou a ser eleito prefeito de Viena, fazendo uma campanha antissemita. A diferença entre esses partidos residia no fato de que o partido liberal atacava o Estado e a igreja católica, enquanto o partido de Lueger era católico, todavia ambos alimentavam um ponto comum: o ódio ao judeu. É interessante notar, destaca Hannah Arendt (1989, p. 65), que mesmo quando se torna o grupo mais influente, o partido cristão mantém com o judeu uma relação baseada na lógica da razão econômica, uma vez que perseguia os intelectuais judeus, mas era benevolente com os comerciantes.

Esse conflito entre judeus ricos e intelectuais foi destacado por Hannah Arendt. Aqui pareceu-nos integrante a relação desta tensão com o espaço do gueto. Este espaço foi de confinamento, sofrimento e identidade. Confinamento em todas as épocas, identidade em outras e sofrimento de estar no mundo e não pertencer plenamente a ele. O gueto, assim, emerge como o reduto do “resto do mundo”, que sobrou para se viver e ser.

2.4 O gueto³⁸: assimilação e resistência.

A situação de indesejáveis do mundo certamente não é uma condição fácil de lidar, nem de equacionar. As tensões entre os grupos, que constituíam os judeus dessa época, foram marcadas por disputas e desconfianças que, de algum modo, mantinham um fio de unidade, haja vista tamanha necessidade de ambos os grupos, fosse para simplesmente se alimentar e existir no gueto, fosse para gozar de privilégios fora dele.

Nesse contexto, o gueto emerge como *locus* da negação do que se é ao mesmo tempo em que era refúgio dessa identidade. Viver nele significava estar isolado de tudo e de todos, existindo sob as sombras da vida, sentindo-se um cidadão de segunda classe. Concomitante a isso, ali estavam as tradições e o mínimo de identidade possíveis de ser quem se é [judeu], sem precisar a todo instante negar-se, em última instância: um “purgatório”. Assim, o gueto quando não foi imposto, foi escolhido, tanto que Max Nordau³⁹ asseverou isso em seu discurso, no primeiro congresso sionista:

Antes da emancipação, o judeu era um estrangeiro entre outros, mas nem por um instante imaginava revoltar-se contra essa condição. Sentia-se membro de uma raça particular, não tendo nada em comum com os outros habitantes do país (...). Em **todos os lugares nos quais as autoridades não os encerraram entre os muros de um gueto, eles próprios o fizeram** (...) este era o seu domicílio seguro e ele tinha, para o judeu, a significação moral e espiritual de uma pátria. (NORDAU, 1897, destaque nosso)

Em última instância, o gueto não sendo o inferno, era uma condição de sofrimento, todavia suportável. Contudo, só um sentimento os ocupava constantemente, qual seja: não precisar mais estar no gueto e encontrar o “céu”, e este era o reconhecimento e a aceitação social, que era conquistado por alguns via recursos financeiros ou brilhantismo pessoal.

Assim, o gueto assumiu, ao longo da história judaica, muitas feições, algumas muito sofríveis, outras menos marcantes. Contudo, todas excludentes. O gueto foi, na história do antissemitismo e do antijudaísmo, a marca do indesejável no mundo. Sua insígnia de horror, sofrimento e isolamento só cede lugar para o campo de concentração, espaço em que se

³⁸ Cunhado por derivação do italiano giudecca, borghetto ou gietto (ou do alemão gitter ou do hebreu talmúdico get, de etimologia controversa), a palavra “gueto” inicialmente se referia à consignação forçada de judeus a distritos especiais por parte de autoridades políticas e religiosas da cidade. (Cf. WACQUANT, 2004, p. 157)

³⁹ Max Nordau foi jornalista e filósofo, mas ficou conhecido como ativista sionista, que ao lado de Theodor Herzl, organizou os primeiros congressos mundiais do sionismo, após despertarem do ‘sono da assimilação’. Despertar esse, provocado pelo caso Dreyfus, que fez tanto Nordau como Herzl perceberem que a assimilação não lhes garantia nenhuma segurança.

constituiu o inferno⁴⁰.

Na relação direta com esse local – o gueto – constituiu-se a relação entre o judeu rico e arrivista, que visava o reconhecimento social e estabeleceu relações com o mundo externo, via recursos materiais; e o judeu intelectual ou brilhante, que se notabilizou e se tornou uma exceção, aos olhos do mundo não judaico. O segundo, embora gozasse de reconhecimento, nem sempre gozava de recursos; e o primeiro, embora tivesse recursos, não tinha, na imensa maioria dos casos, nenhum brilhantismo, reduzindo sua ação a ser prestamista do Estado.

No meio deles encontravam – se os desgraçados, os desafortunados, os simples moradores do gueto, os judeus comuns. Estes habitantes do gueto enxergavam em ambos os tipos, que romperam os muros do gueto⁴¹, um paradigma a ser seguido, ao tempo em que muitos os entendiam como ‘traidores’ das tradições e do sentido de ser judeu. Contudo nos parece que, de algum modo, os judeus do gueto, em certa maioria, não teriam dificuldade de assumir a assimilação, de esquecer o gueto e tudo o que ele significava por um pouco de dignidade sob o sol da indistinção social, já não mais marcada pela “pecha” de ser judeu.

Esse desejo de assimilação e reconhecimento social pleno ocupava o imaginário tanto do judeu rico como do judeu comum do gueto e, sobretudo, do judeu intelectual, que na configuração aqui descrita tinha brilhantismo, mas não tinha meios materiais para se prover, fato que aos poucos vai mudando. Contudo, neste contexto, ainda é pauta de descontentamento, tanto que Boerne, judeu culto, escreve: “Alguns me repreendem por ser judeu, alguns me perdoam por isso, mas todos pensam nisso” (ARENDR, 1989, p, 87), e Hannah Arendt, menciona uma outra carta dele, em que destaca:

Educados ainda dentro das ideias do século XVIII, sonhavam com um país onde não houvesse cristãos nem judeus; dedicavam-se à ciência e às artes, e ficavam profundamente ressentidos quando os governos concediam toda sorte de privilégios e honrarias aos banqueiros judeus, condenando os intelectuais a morrer de fome (ARENDR, 1989, p. 87).

⁴⁰ O campo de concentração como inferno foi uma denominação dada por Hannah Arendt em vista do horror produzidos por estes.

⁴¹ Romper os muros do gueto em muitos países e realidades não significava estar fora do gueto, mas gozar de trânsito livre por alguma atividade realizada fora dele, geralmente comércio. Todavia, existiram os assimilados de primeira ordem, que conseguiram ter moradias fora do gueto, embora seus direitos fossem reduzidos, isto é, a condição de homem do gueto permanecia em um ‘gueto sem muros’, pois este nada mais era do que sua condição de judeu. Portanto, mesmo sem os muros físicos, sobre eles sempre se levantaram os muros do preconceito, da exclusão e do antijudaísmo e, na sua forma mais perversa, o antissemitismo.

Esta animosidade entre judeu rico e judeu intelectual⁴² revela certo filisteísmo⁴³ de ambas as partes, uma vez que tanto um quanto o outro só aspiravam sua salvaguarda pessoal e seus ganhos sociais, superando a ordem identitária de judeu para ingressar no mundo como novo ser social. Todavia, tinham posições diferentes em relação ao mundo e ao gueto. O judeu rico esperava deste uma eterna reverência pela caridade dispensada, de modo que seu papel de ‘ponte’, entre o gueto e o mundo, promoveu uma ligação entre os indesejáveis e o mundo desejável. O judeu intelectual, por sua vez, queria o reconhecimento, por seu brilhantismo. Todavia, como antes mencionado, nem um nem outro visavam a questão judaica como um todo, ao contrário, estavam fiados em seus casos particulares.

Hannah Arendt apresenta uma crítica a essa caridade, em vista de sua prática e de seu entendimento nas relações do gueto terem gerado uma clivagem de característica desumana e apolítica. Deste modo, a caridade como prática foi criticamente analisada por Hannah Arendt, que contrapôs a esta a solidariedade, por esta segunda ter um comprometimento de maior envergadura e maior conteúdo político, uma vez que se colocava em prol dos direitos e, em ação, ao lado dos que sofrem a injustiça, além de ser menos assistencial. A caridade, embora reconhecida como válida, era tida como insuficiente por Hannah Arendt, a ponto dela esclarecer:

A caridade divide o povo entre aqueles que dão e aqueles que recebem; **os primeiros, quer queiram ou não, têm interesse que os últimos não coloquem em perigo sua situação** no país e portanto que fiquem distantes - antissemitismo filantrópico - Aqueles que recebem a caridade tornam-se indesejáveis, degradados e desmoralizados” (ARENDR, 2006, p. 148, destaque nosso)

⁴² Cabe destacar que esse tipo de disputa ocorreu, em pleno vigor, apenas na Alemanha, sendo discreta em outros lugares. De todo modo, consideramo-la relevante, uma vez que mostra o quanto se optou pela necessidade em detrimento da liberdade, além de trazer à tona uma realidade do gueto que foi constante, qual seja: a de membros da comunidade judaica que relacionavam-se com o mundo externo, fazendo do gueto seu espaço de poder. (ARENDR, 1989, p. 87)

⁴³ O termo Filisteu tem uma conotação pejorativa e está ligado ao utilitarismo da nova burguesia da “boa sociedade” do século XIX, que via no objeto de arte ou um artigo vendável e passível de lucro, transformando assim o objeto de arte num objeto de consumo, ou numa forma de se afirmar na sociedade através da exibição ostensiva de “cultura”. **A imagem do filisteu era a do indivíduo que colecionava obras de arte não pelo amor desinteressado à arte e à beleza, mas pela utilidade que essa coleção lhe traria, seja em dinheiro, seja em status social.** Nesta Perspectiva é que afirmamos que o *parvenu* arrivista, fosse ele rico ou excepcional, tinha fortes traços de filisteu, tendo em vista que visava à salvaguarda pessoal, o *status* e o reconhecimento social, e não à genuína resistência da condição de pária, nem tinha em conta o gueto e seus desprovidos, mas visavam apenas aos seus ganhos.

Nesta perspectiva, reside um espectro de poder local junto à comunidade judaica do gueto. Assim, visavam ao reconhecimento social junto à sociedade em geral, apoiavam-se e financiavam o Estado em troca de favores e direitos dos quais o gueto não gozava e, neste contexto, eles emergiram como paradigmas de “sucesso”, de reconhecimento e de esperança. Embora, em última análise, a assimilação se desse de modo mais enfático aos judeus de exceção, deixando os judeus ricos, de algum modo, presos a um gueto invisível.

Desse modo, os judeus ricos almejavam as benesses sociais, mas não se desvincularam do gueto, e não desejavam perder essa identidade e esse contato, que no interior da comunidade judaica lhes rendia préstimos políticos de representação e importância. Assim, eles garantem seus benefícios nas duas circunstâncias, ou seja, sua postura filisteia lhes permitia ganhos dos dois lados, embora em nenhum deles tivessem ganhos de direitos políticos. Assim, visavam apenas a si e, não a comunidade. Como constata Hannah Arendt “o que diferencia o filisteu de um cidadão é sua completa indiferença pelo bem estar-público e busca implacável de seu próprio bem”. (ARENDR, 2016, p, 402).

Por sua vez, o judeu intelectual contrariava a perspectiva do judeu rico, pois enquanto este “desejava dominar o povo judeu e, portanto, não tinha vontade alguma de abandoná-lo, o que caracteriza os judeus intelectuais era o contrário; estavam tomados pelo desejo de abandoná-lo e, assim, serem aceitos pela sociedade” (ARENDR, 1989, p. 86).

O que judeus ricos e intelectuais não puderam perceber é que sem direitos políticos seus recursos e seu brilhantismo tinham prazo de validade datado, e logo quando mudasse o governo ou a configuração política ou econômica, o que poderia ser uma vantagem naquele momento, em outro já não mais existiria. Na própria Alemanha do fim do século XIX, isso fica evidenciado nas palavras de Bismarck, que mesmo admitindo certa convivência o fazia a partir de um ponto de vista de preconceito, racismo e humilhação, como afirmou ele: “ganhões alemães que deviam acasalar-se com éguas judias” (ARENDR, 1989, p. 88). Tal afirmação expressa bem como os judeus não eram aceitos pelos alemães como naturais, e revela, ainda, a inocência do judeu de exceção e do prestamista.

Esta problemática não se passa sem deixar suas marcas. A experiência da negação de si e da rejeição social constante leva os judeus assimilados a uma “habitação psicológica”, isto é, o gueto enquanto espaço físico ganhou, ao longo do tempo, outra configuração: a imaginária, na qual o indivíduo já não se reconhece mais como ser humano ou como sujeito, mas apenas como judeu do gueto e, portanto, como o indesejável, como o pária da humanidade.

Esta conjuntura, para Hannah Arendt, “tornou o judaísmo uma condição psicológica e a questão judaica um complicado problema pessoal para cada judeu” (ARENDR, 1989, p. 88). Cabe aqui considerar que ser judeu se tornou tão complicado e tão indesejável que muitos judeus desenvolveram até uma negação de seu tipo físico, como ocorreu após a primeira guerra, e nos é esclarecido no relato abaixo:

A tese da degenerescência impregnou tão fortemente os judeus europeus que eles já não se contentavam em mudar de nome para escapar de sua origem. Convencidos de que carregavam os estigmas de sua “raça”, os mais assimilados começaram a recorrer à cirurgia plástica, em plena expansão depois da primeira guerra mundial, para modificar certos traços do seu rosto: nariz e orelhas, sobretudo. (ROUDINESCO, 2010, p. 89).

Neste cenário, sabemos que “cada sociedade exige de seus membros certa dose de representação – a capacidade de apresentar, desempenhar, interpretar aquilo que se realmente é” (ARENDR, 1989, p. 107), todavia quando a sociedade se encontra esfacelada, essa representação já não tem o mesmo peso. Neste contexto, o grupo ao qual pertencemos ou queremos pertencer é que importa para minha representação social. Neste âmbito, o gueto emerge com diversas faces, inclusive a da negação, fato em relevância nas palavras de Ernest Pawel: “No gueto, adotamos certa gama de comportamentos antissociais” (PAWEL, *apud* ROUDINESCO, p. 78).

Nesta esfera, o papel do gueto se destaca como *lócus* de resguardo, conforme afirmado acima, mas também como representação do indesejável no mundo. O gueto é, portanto, “o lugar não lugar”. Que isto significa? Significa o lugar físico em que se habita e que se permite ser quem se é, com a prática mínima de cultura e religiosidade, todavia é o indesejável, o nefasto, aquilo a que não quero pertencer, é um não lugar, tendo em conta que não garante a plenitude do que significa ser humano, uma vez que é o lugar dos indesejáveis. E, sendo isso, não é desejável, emergindo, portanto, como o não lugar.

O gueto é a representação física e psicológica das várias tensões vividas pelo judeu, sobretudo o judeu comum. Ser judeu ou ser assimilado, estar no gueto ou ser do mundo, pertencer a uma cultura milenar e afirmá-la ou negá-la para ser outro. Todas estas tensões se configuram no gueto. Contudo, é preciso esclarecer que o gueto assumiu ao longo da questão judaica configurações diferentes, permanecendo uniforme em apenas uma questão, qual seja: sempre representou o local dos indesejáveis.

Destacamos aqui o gueto da Veneza Renascentista, para apontar essa configuração de paradigma da exclusão e perseguição.

2.5 O Gueto de Veneza

Na Veneza renascentista, encontramos uma sociedade de rico desenvolvimento comercial e pujante pluralidade no convívio social. Turcos, gregos, germanos, judeus e outros transitavam e habitavam essa Veneza. Nessa efervescência se constatou o medo do contato, o medo do corpo e a exclusão, centrada no gueto, tendo como alvo o judeu que logo passou a ser visto como o indesejado. Todavia, segundo Staw (1992), nem sempre foi assim, e os judeus gozaram de liberdade de associação e comércio. Habitavam uma região comum em casas doadas ou vendidas, pois se desejava a presença do comércio desenvolvido por estes.

Todavia, a partir do século XI e XIII, com as cruzadas, o olhar para o judeu e a sua atividade assume outro tom. De modo que aquilo que um dia foi favor, agora vira uma obrigação. Wacquant (2004) esclarece que o ponto central dessa mudança na cidade de Veneza para o tratamento com o Judeu se dá em 1516, quando o senado da cidade-Estado estabelece a reclusão dos judeus no *guettho nuovo*, que consistia em:

uma fundição abandonada em uma ilha isolada, cercada por dois muros altos cujas janelas exteriores e portas eram vedadas. Vigias guardavam suas duas pontes e patrulhavam de barco os canais adjacentes. Os judeus eram autorizados a sair durante o dia para suas ocupações, mas tinham que vestir um traje distintivo e retornar para dentro dos portões antes do pôr do sol, sob pena de um castigo grave caso não o fizessem. (WACQUANT, 2004, p. 157)

De modo peculiar, um paralelo pode ser traçado entre o Mercador de Veneza de Shakespeare, enquanto realidade virtual, e a histórica Veneza⁴⁴. Veneza foi palco de um dos mais famosos guetos da história, tanto por seu tratamento dispensado a estes como pelo contexto histórico da promissora cidade.

Tal importância põe em relevo a etimologia da palavra gueto, que tem a ver com a localização destes na Veneza antiga, pois foram circunscritos em velhos distritos de fundição, ao norte da cidade, e eram ligados à cidade apenas por duas pontes. Assim, o termo *gettare* -

⁴⁴ No enredo de Shakespeare, Shylock, rico banqueiro judeu, empresta dinheiro a um aristocrata cristão, e este se vê obrigado, por contrato, a honrar com o detestável judeu. Cabe ressaltar que na Veneza antiga os contratos tinham prática discursiva, evitando-se o registro em notas para burlar a fiscalização do Estado. Veneza não garantia cidadania a estrangeiros e a única maneira de se filiar a vida pública e comercial na cidade era via acordos comerciais. “Os judeus conseguiram essa regalia, mas foi a única, fora disso estavam circunscritos ao gueto”. (SENNETT, 2003, p. 187).

despejar, escorrer - significava originalmente “fundir” (SENNETT, 2003, p. 194), e na medida em que foi se configurando como o local dos indesejáveis, a categoria vai se definindo como habitat dos judeus, isso se deu na história de modo tão forte e duradouro que parece ser algo pertencente ao próprio judaísmo.

Cabe destacar que originalmente o gueto é anterior a Veneza, enquanto prática de isolamento dos judeus. A Europa cristã evitou que os judeus tivessem outra opção de moradia, fato que se determinou no Concílio de Latrão, de 1179. Nesta direção, é válido ressaltar que “o papado manteve em Roma a mais antiga forma de segregação dos judeus de que se tem notícia no continente”. (SENNETT, 2003, p. 183)

Viver em Veneza representou, para os judeus, ter uma clara experiência de segregação social⁴⁵, em que além dos acordos e das relações comerciais em mais nada a sua condição de pária seria mudada, inclusive na comparação com tipos socialmente já estigmatizados na sociedade da época, tais como: homossexuais, prostitutas, e doentes graves para a época, como leprosos e portadores de DSTs.

Essa relação imputava ao judeu uma marca “indelével” de sua condição social, isto é, ele existiria como indesejável, como estorvo e, como “mal necessário”, em vista de suas habilidades comerciais, mas que, ao fim de cada dia, fosse retirado para o gueto. Aqui se inaugura a ideia de retorno permanente ao seu reduzido e demarcado mundo. Arendt faz menção a esse retorno, quando em análise crítica da questão judaica destaca o desejo de retorno às tradições judaicas no século XX, como um eterno retorno ao gueto, a partir da expressão *Teshuva*⁴⁶, diz Arendt:

Depois da catástrofe de 1933, a palavra de ordem ouvida em todos os campos judaicos era: *teshuva*, regressar, retornar ao judaísmo (...) Hoje em círculos judaicos totalmente secularizados ainda se ouve o mesmo chamado: retornar ao gueto é a palavra de ordem política do dia” (ARENDDT, 2016, p. 167).

Parece-nos que esse desejo identificado e criticado por Hannah Arendt tem a ver com essa centenária prática de voltar ao gueto a todo final do dia. Embora se considerem os

⁴⁵ Esse modelo veneziano disseminou-se pelas cidades da Europa e pelas margens do Mediterrâneo (JOHNSON, 1997, p. 235-245).

⁴⁶ Literalmente o termo *Teshuva* - de origem hebraica - significa retorno. Este retorno diz respeito tanto ao retorno ao local físico [o gueto, a comunidade...] como representa o arrependimento por pecados cometidos, um reconhecimento da culpa por algo, daí a necessidade do retorno para encontrar o perdão de Deus. Em última instância é um movimento consciente para dentro de si, uma reflexão. (Cf. Arendt, 2016, p. 166)

contextos diferentes nos quais o texto foi escrito e o que acontecia na Veneza renascentista, algo lhes mantém ligados: a ideia de retorno. Retorno ao que identifica e protege, ainda que represente o lugar mal visto. O gueto é a experiência de comunidade fortemente vivida pelo povo judeu, e, em que pese o paradoxo de desejar estar nele e dele se ver livre, foi este um forte elemento que estabeleceu identidade ao judeu perseguido.

Esse judeu perseguido, na Veneza renascentista, vivenciou a infelicidade das práticas de segregação e humilhação no interior de uma comunidade. Ser um pária, ser um indesejado lhe colocou em um mundo sem ser deste, a tal ponto em que tudo o que fazia ou pretendia fazer tinha uma regulação externa a sua própria determinação ou de sua comunidade de origem, uma vez que toda comunidade judaica era tida como impura, os que não deviam ser tocados sob risco de contaminação, fosse ela física ou espiritual.

Desse modo, a vida no gueto permitia um trânsito muito restrito fora dele, era a atividade comercial a via mais curta para sair do gueto, ainda que por horas e instantes demarcados pelo governo local, igreja ou mesmo poder econômico. Assim, os préstimos judaicos eram bem-vindos, mas eles não. Isso ocorria de tal sorte, que, uma vez concluídas suas atividades, retornavam o quanto antes a seu gueto, a seu mundo, a seu isolamento, para garantia da boa convivência. O que é bem expresso na organização do gueto em Veneza, tendo em conta que:

Os banqueiros israelitas habitavam o gueto, construído no século XVI, na fronteira da cidade. Dali só saíam ao raiar do dia, para se dirigirem ao distrito financeiro, junto à ponte do Rialto, perto do centro. No crepúsculo, estavam obrigados a retornar, pois os portões eram trancados à noite, fechavam-se as janelas das casas vizinhas e a polícia patrulhava o local. (...) Ele contratava em igualdade de condições, mas vivia segregado. (SENNETT, 2003, p. 182)

A experiência da segregação é que determinava, em última instância, a vida na Veneza renascentista, e o gueto, paradoxalmente, é o local da exclusão e do aconchego, ao final do dia. Este lugar constituiu a experiência de retorno mais paradoxal, tendo em vista que voltar a ele era estar entre os seus e, concomitantemente, livrar-se dos olhares e tratamento hostil, ao mesmo tempo em que significava a marca do indesejável. Nesta perspectiva, isto implicava em que o indesejável não podia ser tocado nem estar sob o mesmo mundo. Destarte, “fechando os judeus no gueto, os venezianos acreditavam estar isolando o mal que infectaria a comunidade cristã” (*ibidem*, 2003, p. 182).

Nesta configuração, de rejeição e negação, os judeus passaram, na Veneza renascentista, a representar corpos impuros. Os impuros eram os que maculavam a moral da época: os homossexuais, as prostitutas e os doentes. A todos esses os judeus de Veneza foram assemelhados ou diretamente identificados. Assim, os homossexuais, já marcados pela sociedade da época como os impuros sodomitas, foram assemelhados aos judeus. Estes são tomados como tais a partir de suas práticas religiosas.

O ato de circuncidar não era bem visto pela comunidade cristã e a sociedade de então passou a ligar o ato a uma prática abominável. Isso não era gratuito já “que desde os primeiros tempos o corpo judeu era tido como um receptáculo de segredos e vícios” (*ibidem*, 2003, p. 207). Nesta direção, esclarece-se que a prática da circuncisão teria sido abolida pelos primeiros cristãos para que todos estivessem aptos à conversão, mas na Renascença o ritual passou a ser visto como prática secreta de automutilação, que aliada a outras práticas sexuais sádicas que os judeus escondiam, consoante o preconceito da época, compunham toda a aberração destes.

Desse modo, “Associava-se o corte do prepúcio “à castração, o fazer-se judeu pelo enfraquecimento, pela afeminação” (*ibidem*, 2003, p. 207). Assim, constitui-se a identificação do judeu como afeminado, como natural portador desse comportamento, que à época representava uma abominação.

O mesmo se dá com a prostituição. A prostituição na Veneza de nosso contexto era uma realidade marcante, a pujança econômica da cidade estimulava várias atividades, a prostituição não ficou indiferente a isso. Todavia, algo de notável mostra-se relevante nessa sociedade: a figura da cortesã. Fazer-se uma cortesã era o sonho de toda jovem que se inclinava a essa atividade, que geralmente tinha início aos 14 anos. Assim, tornar-se uma cortesã significava vestir-se como uma dama, falar como uma dama, portar-se como uma delas, a tal ponto que estando em qualquer ambiente não fosse permitido diferenciar-se uma da outra, antes de conhecer seus íntimos favores. Por conseguinte, ser cortesã era tornar-se uma “prostituta respeitável”, esclarece-nos Sennett (2003, p. 199).

Esta figura social, a cortesã, passa a trazer mal estar, uma vez que já não é mais possível separar as senhoras de respeito da sociedade das prostitutas respeitáveis, fosse na igreja, nos salões ou nas ruas, nada lhes diferenciava⁴⁷, então a saída para o inevitável era

⁴⁷ Sobre isto destaca Sennett que a dificuldade de identificar as cortesãs e mal estar que estas passaram a causar por sua astúcia no seio da sociedade de Veneza “*fez surgir uma proclamação governamental, baixada em 1543 que declarava que as prostitutas surgem nas ruas e igrejas, (...) tão adornadas de jóias, e bem - vestidas, que se confundem com as senhoras nobres e cidadãs (...) não existindo diferença em seus trajes, não apenas os*

marcar quem é quem no jogo social e as prostitutas respeitáveis tiveram que, por determinação, usar roupas ou símbolos amarelos, assim quem as visse saberia que, apesar de sua elegância e refinamento, tratava-se de uma cortesã.

O curioso disso é que na identificação dos “corpos estranhos” traçou-se uma conexão especial entre a prostituta e o judeu, fazendo que ambos cumprissem a determinação de usar o amarelo como destaque para o impuro. (SENNETT, 2003, p. 200). O mesmo se aplicou para a sífilis, que estranhamente foi atrelada à prática da usura, desenvolvida pelos judeus. Assim:

O ataque veneziano contra os judeus estava ligado a essa reação contra a sensualidade do corpo. A sífilis era um dos alvos do ataque, mas a maneira como os judeus faziam dinheiro também foi motivo de discussão e decisão. Os judeus faziam dinheiro através da usura, e a usura tinha conexão direta com os vícios do corpo. (SENNETT, 2003, p. 190)

Isso se manifestou de tal sorte que tocar um judeu, esclarece-nos Sennett (2003, p. 191), significava contrair uma doença sexual. Tal fato confinou ainda mais o judeu no gueto, uma vez que fora o comércio, a única atividade liberal permitida ao judeu exercer em Veneza era a de médico, porém estes foram logo impedidos de continuar o exercício da medicina, pois “tocar um judeu equivalia a contrair uma infecção sexual” (SENNETT, 2003, p. 191). Tal ato de exclusão, intolerância e degradação do ser humano atingia a todas as relações na qual os judeus pudessem estar envolvidos. De tal modo que na esfera do comércio “os acordos comerciais dos cristãos eram selados com um beijo e um aperto de mão, por sua vez, qualquer acordo selado com um judeu concluía-se com uma curvatura” (SENNETT, 2003, p. 183). Desse modo, evitava-se o toque com o impuro, mantendo-o no gueto simbólico, mesmo quando fora do gueto físico.

Dado este tratamento de discriminação e antijudaísmo constantes, temos em contraste o gueto, como representação do mínimo de identidade, pois se por um lado o judeu da Veneza renascentista tinha no gueto a segregação, por outro tinha nele também - o seu ‘lar’ no mundo, sua privacidade. Nas palavras de Hannah Arendt “o gueto era uma grande companhia de seguros mútuos” (ARENDT, 2016, p, 328) Tanto que:

estrangeiros, mas os próprios habitantes da cidade são incapazes de distinguir o bom do ruim”. (SENNETT, 2003, p. 200)

No gueto, eles poderiam construir sinagogas, unindo-se suas instituições na comunidade fechada ao abrigo de uma cidade-Estado cristã. Irmandades costumavam usar a sinagoga para orientar a vida das pessoas, no dia-a-dia da comunidade. No gueto, elas tornaram-se representativas de diversos grupos confessionais (SENNETT, 2003, p. 202)

Tal descrição expressa bem o que o gueto significava, se por um lado representava a exclusão do dito convívio normal, por outro representava o alento necessário para a continuidade da vida, tanto que o mais marcante, para nosso entendimento, é que o espaço privado é aqui minimamente garantido, pois “o isolamento protegia e soldava uma comunidade de oprimidos, cada vez mais voltada para seu interior” (SENNETT, 2003, p. 204).

Esse retorno para seu interior, para sua intimidade, era a busca e a certeza de se encontrar com sua condição judaica que, por um instante, poderia ser preservada quando no gueto ou no retorno a este. Nas palavras de Jacob katz, citado por Sennett (203, p. 204) “O judeu cujo trabalho obrigava-o a deixar o gueto e misturar-se aos gentios (...) sentia-se como tivesse deixado seu ambiente natural para entrar em um mundo estranho”.

Nossa compreensão leva-nos a inferir que aqui subjazem as reflexões de Hannah Arendt no tocante à noção de privatividade do lar e de sua importância⁴⁸. Ainda que o gueto não fosse o lar como *locus* da dignidade plena, era aquilo que cumpria esse papel, e que foi, no antijudaísmo medieval e da Veneza renascentista, minimamente preservado. Contrariando, assim, a lógica do gueto de Varsóvia, em que o judeu aguardava o momento para deixar de existir. Portanto, sua marca no mundo não era considerada, e ele, sabendo ou não, tinha perdido o direito de existir tanto no mundo público como no mundo privado.

Nessa esteira, da relação com o Estado e da assimilação centrada no aspecto social e não em direitos políticos, encontramos o judeu como um indesejável no mundo, a ponto de, mesmo assimilado e servindo ao Estado, poder a qualquer momento ser descartado ou aleatoriamente ser-lhe imputada qualquer culpa. É um “apêndice”, portanto descartável quando incômodo ou simplesmente indesejado. Melhor expressa essa condição, o caso Dreyfus.

⁴⁸ Hannah Arendt destaca na condição Humana a importância da privatividade do lar como estabelecimento de um lugar no mundo. Este foi aviltado e negado pelo totalitarismo e por suas expressões de morte. Os guetos do século XX de algum modo foram momentos antecessores da morte. Em última instância, eles apenas ‘guardavam’ as vidas que seriam ceifadas. A privatividade, nesse momento, não tinha valor nenhum, ao contrário do que se pode observar no antissemitismo religioso. Em nosso entender, essa intuição faz Hannah Arendt perceber as diferenças que demarcavam o momento medieval e seguintes do que foi o antissemitismo pautado no declínio do Estado-nação, na concepção ideológica e genocida que marcou o século XX.

2.6 O Caso Dreyfus: O indesejável e sua espetacularização.

O caso Dreyfus, ao nosso, entendimento é um evento histórico que a ele subjaz uma importante lição filosófica sob a ótica da teoria de Arendt, qual seja: destacar o espaço público como espaço de atuação política, como espaço de resistência e, sobretudo, como espaço de guarida dos direitos. Sendo assim, uma vez tendo esse espaço sofrido ameaça, seja por violência, xenofobia, racismo ou qualquer abuso se abre aí uma porta para ação do pária rebelde⁴⁹, como aquele que não sendo do mundo insiste na convivência com este e pleiteia neste seu espaço de atuação na perspectiva de direitos a ter direitos. Nada mais exemplar do que isto do que o caso Dreyfus e a postura de Bernard Lazare, seu advogado, como pauta de luta e resistência, como agir exemplar diante do horror, da mentira, da violência e da exclusão.

Nesta direção, a caso Dreyfus faz emergir bem as figuras do pária que tem que resistir e o parvenu que teima em insistir no arrivismo. Assim, bem mais que um terrível caso de conspiração de Estado, xenofobia e racismo, temos aí subjacente toda uma discussão sobre como se portar diante dos eventos e julgá-los, isto é, de como pensá-los para evitar o espalhar-se do mal, sobre esta questão do pensar e do julgar desenvolveremos melhor no quarto capítulo. Todavia, aqui a atitude de Lazare já expressa bem esse julgar que não se furta a realidade e busca a compreender e nela agir para garantia de direitos políticos.

Desse modo, o que esta em jogo no caso Dreyfus são as garantias dos direitos políticos e não os ganhos sociais; de um emprego, de um posto no exército ou em qualquer outro setor da sociedade. Haja vista que esses ganhos sociais e econômicos pautados na resposta as necessidades imediatas são deveras agradáveis e necessários, todavia, não garantem a cidadania plena, como aquilo que representa o direito a ter direitos, ou seja, a máxima participação como legítimo integrante de uma comunidade política que o reconhece como tal e lhe confere legitimidade em seu falar e em seu agir.

Desta feita, temos que o caso Dreyfus vem à tona no caldeirão de repercussões sociais da proclamação da terceira república na França, do nacionalismo conservador e xenófobo da direita naquele país⁵⁰. Como bem destacou Hannah Arendt: “A república caiu, finalmente,

⁴⁹ Figura da tradição oculta tratada por Arendt como figura de resistência que mesmo não estando no mundo busca entender-se com este. Assim, o pária rebelde por ser consciente evita, a assimilação e o arrivismo. Sobre esta figura daremos mais detalhes a frente.

⁵⁰ Para tanto, cabe observar o professor Guerreiro (1994) o qual destaca que “a proclamação da terceira república passou a implicar em um significativo aumento da cidadania, tanto para os pobres como para os estrangeiros. Isto na prática significou acesso a carreiras e postos antes ocupados apenas pela aristocracia. Tal

como um fruto meio podre no colo daquele velho grupo *antidreyfusard*” que constituía o âmago de seu exército (ARENDR, 1989, p. 115)⁵¹. Cabe ainda ressaltar o antissemitismo, de base ideológica, que marcava grande parte da Europa de então e, nesta direção, destacar que o caso Dreyfus é um exemplar daqueles eventos que Hannah Arendt chamou de ‘correntes subterrâneas da história’ e que Bernstein põe em destaque (Cf. BERNSTEIN, 1996, p. 46).

Nesta perspectiva, entendemos que a motivação antissemita está tão impregnada nessa questão que levou juristas em todo o mundo a pensar sobre o fato. Rui Barbosa, por ocasião do exílio na Inglaterra, toma consciência dessa ocorrência e logo se posiciona em favor de Dreyfus⁵², destacando a motivação antissemita, pelo menos em dois momentos distintos de seu artigo intitulado *cartas inglesas*.

Esse fato foi também posto em relevância por Guerreiro (1994, p. 50), quando destacou que: “em nossa perspectiva de hoje, tem-se como certo que, no centro do *Affaire*, há, fundamentalmente, uma questão antissemita, na medida em que o fator decisivo da escandalosa condenação de Dreyfus foi, sem a menor sombra de dúvida, sua origem judaica”, o que nos remete ao fato de que ser indesejável no mundo marcou a questão judaica e a colocou na ordem do dia na passagem do século XIX para o XX na França.

O caso em si revela um espetáculo tanto quanto nos remete à usurpação da verdade pelo Estado, com fins escusos, pondo em risco os fatos como eles são e trazendo à tona a fragilidade da verdade, enquanto fato neste contexto. Voltaremos a isso a seguir, todavia agora nos interessa os detalhes do fato do *Affaire*.

fato teria colocado em evidência uma animosidade social entre as classes, e não diferente atingiu aos judeus. Dreyfus é um desses ‘beneficiados’ pela cidadania que permite que um comum, sem nenhuma tradição militar na família faça carreira no exército e chegue ao oficialato”. (Cf. GUERREIRO, 1994, p. 66)

⁵¹ O exército Francês estava contaminado pela perspectiva antissemita. Ser antidreyfus não era causa, mas consequência. “Recentíssimo estudo veio a aprofundar o conhecimento desse antissemitismo corporativo no exército e a lhe explicar as razões de maneira bastante clara: o judeu no exército simbolizaria fortemente a chegada de homens novos à carreira militar, com visíveis tendências ascensionais, forçando, por assim dizer, as promoções, por mérito, desvinculadas do prestígio do sangue, da tradição e das antigas hierarquias”. (Cf. Jérôme Hélié, *L’arché sainte fracturée* in: P. Birnbaum, p. 230. E, Guerreiro, 1994, p. 54).

⁵² Rui Barbosa, jurista brasileiro que se encontrava no exílio, na Inglaterra, por ocasião do governo linha dura de Floriano. Lá toma consciência do caso Dreyfus, pela imprensa inglesa, e, apenas há dois desdobramentos para o ocorrido - a detenção e acusação de Dreyfus. Ele publica um artigo intitulado “*Cartas Inglesas*”, no qual se pautando apenas pelos fatos noticiados na imprensa, identifica equívocos e arbitrariedades do caso (Cf. GUERREIRO, 1994). Tal leitura o faz se posicionar em favor de Dreyfus e condenar a arbitrariedade do processo. Este fato posteriormente foi reconhecido pelo próprio Dreyfus ao relatar isso ao diplomata Português Alberto d’ Oliveira, que destaca a confissão de agradecimento em seu livro *Pombos –correios* (1913). A lembrança desse fato é posteriormente trazido à tona pelo filho de Dreyfus, quando publica seu livro “*Alfred Dreyfus: Souvenirs et correspondance (1936)*” na qual ele destaca o comentário do pai sobre o senso de oportunidade e sensibilidade de Rui Barbosa, por ter em tão pouco tempo se manifestado em seu favor, disse ele: “*Cette lettre est extrêmement curieuse et intéressante pour la date à laquelle elle a été écrite*”

2.6.1 *Os Fatos e suas feições*

O caso Dreyfus aconteceu na França no fim do século XIX, precisamente seu início se deu em 1894 e se estendeu até 1906. Tal acontecimento tem no seu bojo a acusação de traição por parte de um oficial, de origem judaica, do exército francês; o capitão Alfred Dreyfus.

Dreyfus teria, segundo a acusação, preparado um dossiê com informações de Estado da França para o adido militar Alemão Maximilian Von Schwartzkoppen. Este documento teria informações “sobre a defesa nacional, sobre movimento e disposições estratégicas do exército Francês e, sobre um novo armamento que estava descrito em um manual de campanha”. (BEJANO, 2002, p. 40) A acusação montou um conjunto probatório bastante volumoso, todavia só veio à tona, para efeito de julgamento, uma carta [*bordereau*] com a suposta letra de Dreyfus.

No histórico do processo, além do *bordereau*, torna-se intrigante o processo ter ocorrido de portas fechadas. Esses dois fatos e mais uma série de situações do processo apontam para “notáveis erros judiciários” (GUERREIRO, 1994, p. 42). Erros esses que emergiram não apenas da condição de limitação do judiciário em si, mas, sobretudo, da motivação subjacente ao processo, que era de caráter antissemita:

A sombra do antissemitismo toldou a consciência de parte considerável da sociedade e da elite francesa *fin-de-siècle*, a ponto de erigir o caso Dreyfus à condição de símbolo de crenças enraizadas em ressentimentos nacionais. (GUERREIRO, 1994, p. 52)

Este fato confuso e sombrio que envolveu Alfred Dreyfus ficou marcado por uma temporalidade dúbia, uma vez que seu roteiro pode ser descrito como pertencente a dois momentos diferentes da história. Isto pode ser afirmado uma vez que “o caso em seu amplo aspecto político pertence ao século XX, por sua vez o processo e o julgamento são típicos do século XIX” (ARENDR, 1989, p. 113). Este dado nos remete ao fato de que o antissemitismo, que define o caso Dreyfus, está demarcado por todo “espectro político que envolve o Estado-Nação e, nesta perspectiva o destino político e social do judeu está ligado ao desenvolvimento deste” (AMIEL, 1996, p. 18).

Entender esta ligação do caso Dreyfus, enquanto antissemitismo, com o Estado-Nação, é ter clareza da fronteira traçada por Hannah Arendt, no que concerne ao tema em questão,

dado anteriormente explicitado por nós. Assim, se por um lado o caso político é marca do século XX, o processo e o julgamento são do XIX, posto que neste emergiu a obscuridade, a acusação forjada e o julgar de fachada com intenções nítidas de condenar, negando nessa linha aquilo que deveria ter sido a maior conquista do século, qual seja: “a imparcialidade da justiça” (ARENDDT, 1989, p. 113).

O caso Dreyfus compôs o arco do anonimato à espetacularização. Quando da acusação pelo alto comando do Exército Francês de traição até sua publicização tivemos a obscuridade e o anonimato e, em seguida, a notoriedade do fato, que ficou marcado por defesas e perseguições, neste último caso, sobretudo, da imprensa de vertente antissemita. O primeiro jornal que noticiou o caso Dreyfus, coincidência ou não, foi o *La Libre Parole*⁵³, que recebe a carta em 28 de outubro de 1894 e a publica no dia 29.

La Libre Parole foi um jornal de caráter xenófobo editado por um antissemita de insígnia maior, o gaulês Edouard Dumont, que tinha na publicação do livro *La France Juive* (1886) sua “bíblia” antirracial e, no *Parole*, sua dose diária de ódio e ressentimento, disseminado a conta gotas. Este, inclusive, já tinha provocado uma vítima fatal (um oficial francês de origem judia, Armand Mayer, também alsaciano, bateu-se em duelo contra o Marquês de Morès, playboy xenófobo da claque de Dumont, na qual foi morto, dois anos antes da irrupção do caso Dreyfus. (Cf. DINES, 1994, p. 13).

O *Parole* tornou o caso Dreyfus um espetáculo, passando a dar ao caso uma atenção mais do que conveniente, parcialmente comprometida e ideologicamente determinada pela perspectiva antissemita. Em seu primeiro número, é emblemática a imagem de Dreyfus sendo humilhado, com mãos e pés ao chão e, em destaque, a manchete: “*a propósito do Judas Dreyfus*”, como subtítulo, ostentava sua perspectiva antissemita ao afirmar: “*Franceses há oito anos que vos repito isso a cada dia*”. (ibidem, 1994, p. 17).

A prática de contar uma mentira até que ela se torne aceita como verdade foi a tática do *parole* e de diversos periódicos de direita⁵⁴, que passaram sistematicamente a caluniar e a difamar os judeus, disseminando uma onda antissemita de proporções inigualáveis, de modo a vir clivar a França em torno do caso, posto que logo também emergiram defensores.

⁵³ Hannah Arendt (1989, p. 119) destaca o percurso do *Parole*, de pequeno jornal à grande influência no meio jornalístico à custa, sobretudo, do tema antissemita e do caso Dreyfus como impulsionador de notoriedade. A pensadora destaca que o mesmo chegou até 300 mil exemplares. O caso vira uma vitrine de xenofobia e racismo e *Parole* torna-se o expositor perfeito aproveitando-se disso, para em cima de suspeitas, mistérios, chantagens e inverdades disseminar a dúvida, o ódio e o ressentimento. E o faz com propriedade e eficácia.

⁵⁴ Além do *parole*, assumiram esta postura o *L'intransigeant*, o *Le petit parisien*, o *le petit journal*, o *Psst*. Estes ruidosamente cobriam o caso, todavia já com a sentença estabelecida em suas matérias, qual seja: Dreyfus, não passa de um traidor, os judeus, portanto, são indesejáveis na França. (cf. BEJANO. 2002, p. 43-44)

Na defesa de Dreyfus, primeiramente aparece o coronel Picquart, chefe de uma seção do Estado maior, e encarregado de informações contra espionagem. Ele chega a afirmar que está convicto da inocência de Dreyfus e da culpabilidade de outro oficial, o major Walin-Esterhazy. Todavia, seis meses depois, Picquard foi removido para um perigoso posto na Tunísia.

O fato nos revela que ele havia chegado ao culpado e, mais ainda, que o culpado contava com outros envolvidos de maior graduação militar, por trás de toda a trama, o que explica a transferência de Picquard diante da inconveniente e verdadeira conclusão que havia chegado⁵⁵. Picquard resolve, então, relatar o caso ao senado, e aponta Dreyfus como inocente. Todavia, o preço a pagar por sua coragem e honestidade diante dos fatos é bastante alto, diz-nos Hannah Arendt,

Depois de ser banido, faz um testamento denunciando a trama, e depositou com seu advogado uma cópia do documento. Alguns meses mais tarde, quando se descobriu que ele ainda estava vivo, começou a chegar uma enxurrada de cartas que o comprometiam e o acusavam de cumplicidade com ‘o traidor’ Dreyfus. Foi tratado como um gângster que ameaçasse ‘soltar a língua’. Quando se viu que tudo era inútil, ele foi preso, expulso do Exército ao som dos tambores e despojado de suas condecorações, tendo tudo suportado com serena equanimidade. (ARENDDT, 1989, p. 132)

Neste ínterim, começa a surgir no interior da França, de forma sistemática, uma série de artigos e textos em defesa de Dreyfus, um dos mais emblemáticos é: *Une erreur judiciaire. La vérité sur l'affaire Dreyfus* (1896), de Bernard Lazare. Quatro semanas à frente, Émile Zola sai das sombras da dúvida e passa a apoiar abertamente o caso Dreyfus, fato que o leva a publicar *J'accuse*, (1898) o que acabou por conduzi-lo a julgamento por calúnia contra o exército (ARENDDT, 1989, p. 111).

Desse contexto, emerge uma França dividida, uma vez que agora a opinião pública se divide em *dreyfusards* e *antidreyfusards*. Facções, que irão opor-se com inaudita violência (GUERREIRO, 1994, p. 44). Neste contexto, aparece a disputa entre direita e esquerda. Para citar a clivagem política que alcançou o *Affaire* na sociedade francesa, mantendo em flancos opostos militantes de posições políticas já estabelecidas. Vejamos alguns detalhes deste

⁵⁵ Hannah Arendt destaca que logo depois que Esterhazy foi reformado por crime de peculato, imediatamente contou a um jornalista inglês que ele – e não Dreyfus – era o autor do *bordereau*, tendo forjado a letra de Dreyfus por ordem do coronel Sandherr, seu superior e antigo chefe da seção de Estatística. (ARENDDT, 1989, p. 111). Todavia, essas declarações de Esterhazy, em que assume o culpa do caso, foram propagadas pela imprensa antissemítica como um ato de corrupção, em que ele teria sido pago pelos judeus para assumir a culpa. (Cf. ARENDDT, 1989, p. 126/127).

contexto.

Na clivagem estabelecida pelo caso Dreyfus, temos como ponto de destaque a raivosa e ruidosa direita antissemita e nacionalista. Neste setor, concentravam-se os principais inimigos do *Affaire Dreyfus*. Desse bojo, emergiram os maiores articuladores da degradação pública não só de Dreyfus, mas do judeu enquanto judeu, tornando a vida deste insuportável no interior da França de então. A direita tinha em Edouard Drumont seu “soldado” mais destemperado e comprometido com a causa antissemita e, nele mesmo, seu comandante mais articulado e ruidoso, uma vez que disseminava o ódio ao judeu diariamente em seu jornal. Todavia, não se reduzia a ele, essa direita tinha adeptos em todos os setores da sociedade: no senado, no parlamento, no setor liberal, na igreja e, sobretudo, no exército. No caso deste último, é ilustrativo o fator de que “contrariando o costume, que exigiu sigilo enquanto o processo de espionagem estivesse *sub judice*, os oficiais do Estado- Maior alegremente forneceram ao *Libere Parole* detalhes do caso” (ARENDDT, 1989, p. 127).

Essa direita, marcadamente nacionalista, entende que os judeus são o mal que habita a França, daí o *Parole* estampar em seu subtítulo: “*A França para os franceses*”. Assim, o nacionalismo vem à tona como traço característico da época, o que nos leva a concluir que o *antidreyfusisme* consubstancia uma posição política de direita (GUERREIRO, 1994, p. 58). Essa posição nacionalista de direita flerta com o antissemitismo e com ele estabelece vínculos ao longo do caso Dreyfus, embora certamente já tivesse algum alinhamento em alguma medida. Guerreiro (1994, p. 59) põe uma luz sobre essa questão ao afirmar que quando se qualifica a questão judaica como o elemento a ser enfrentado, esse inimigo [o judeu], uma vez ligado ao nacionalismo, forja de modo mais claro a origem da militância de direita que irá varrer a Europa no século XX. Essa nova direita nacionalista e antissemita, da última década do século XIX, é uma grande precursora do nazismo. Percebemos nisto o uso político da categoria antissemitismo como instrumento de propulsão daquilo que vai expressar o ocorrido no século XX como ideologia política, forjada no contexto político do Estado- nação, como bem ressaltado por Hannah Arendt.

Engrossando a fileira, podemos ainda citar a igreja católica, que assumiu posição antissemita e xenófoba no caso Dreyfus, sobretudo com a participação dos jesuítas, que assumiram a vanguarda dessa postura, posto que em seus estatutos já continham regras para se evitar membros que tivessem herança judia a até quatro gerações anteriores. Assim, temos que “foram os jesuítas que sempre melhor representaram, tanto na palavra escrita como na falada, a escola antissemita do clero católico”. (ARENDDT, 1989, p. 125). Para Arendt, essa oposição

dos jesuítas foi tão emblemática que ela pontua que foi a primeira vez que se fez uso do antissemitismo como categoria política, antecipando, assim, aquilo que faria o regime nazista. (ARENDDT, 1989, p. 126).

Não bastasse a clivagem por em oposição grupos da sociedade francesa, o caso Dreyfus se tornou tão emblemático e contundente, no que concerne a tomar uma posição, que no próprio interior da comunidade judaica se observou essa clivagem.

Hannah Arendt (1989, p. 125) nos esclarece que os judeus ricos e assimilados estavam tão empenhados em não serem mais vinculados ao judaísmo, sua origem, que se tornaram nacionalistas radicais, tão radicais ao ponto de tratarem outros judeus com o mesmo desprezo que qualquer antissemita e, por vezes, com o mesmo requinte de crueldade, usando do mesmo expediente de degradação pública e xenofobia. Este caso fica bem expresso na prática dos Rothschild, que, com a queda da máquina estatal, tiveram facilitada sua entrada nos círculos aristocráticos e antissemitas, tornando-se amigos destes e, por vezes, assumindo suas práticas diante de outros judeus.

Nossa autora, ainda ressalta que o mais curioso é que tenham sido justamente os judeus da Alsácia, região da qual era proveniente a família de Dreyfus, que tenham assumido esse nacionalismo exacerbado de maneira mais flagrante. “Neste patriotismo exagerado era mais marcadamente visível no modo como procuram dissociar-se dos novos imigrantes judeus, adotando um tipo especial de antissemitismo, assevera Hannah Arendt”. (ARENDDT, 1989, p. 125). Em nosso entender, temos aqui a pedra de toque em que assimilação e antissemitismo se confundem a ponto de representarem os dois lados de uma mesma moeda, ainda que em um contexto específico.

No outro flanco, temos a esquerda que assume a defesa de Dreyfus, todavia não toda ela, mas aquela que poderíamos chamar de moderada, uma vez que “a esquerda socialista e anarquista identificava os judeus com o grande capital opressor e, nesse sentido, eram oposição aos judeus, ainda que não fossem a favor da direita nacionalista” (BEJANO, 2002, p. 39). Neste grupo temos como destaque os intelectuais.

Por fim, o desfecho do caso Dreyfus se dá com a ‘condenação premiada’ dos verdadeiros acusados, que são aposentados ou anistiados. Por outro lado, Dreyfus teve que amargar anos de prisão na ilha do Diabo⁵⁶ e passar por uma degradação pública em que teve suas insígnias militares arrancadas e sua espada quebrada, enquanto a população gritava: - morte ao judeu traidor. Além disso, o indulto, quando chega a ele, não permite novo

⁵⁶ Colônia penal formada pelo conjunto de três ilhas, utilizada para deportados e presos políticos franceses.

juízo, o que em última instância, do ponto de vista jurídico, significou que “Dreyfus nunca foi absolvido de acordo com a lei, e o processo nunca foi realmente encerrado” (ARENDR, 1989, p. 112).

Destarte, o caso Dreyfus é a fronteira que demarca a passagem do antissemitismo religioso para o antissemitismo. A partir daqui, o antissemitismo assume conotação política e entra no jogo de poder a partir de uma figuração de conquista de espaço, em que a manifestação ideológica e a manipulação dos fatos irão atuar no interior da questão judaica como motivação política de primeira ordem. Esta vai ser, por exemplo, o uso feito pelo totalitarismo da questão. A solução final e o campo de concentração serão, neste contexto, os resultados da agenda política, agora determinada para a questão judaica. O que resta no jogo dessa administração da vida é a vida nua⁵⁷, é a vida matável.

O caso Dreyfus nos leva a depreender que a teoria política de Arendt está atenta aos eventos do mundo. Não se trata de filosofia fora da realidade, que vise à salvação da alma, na Jerusalém celeste, nem está ligada ao “céu das ideias” enquanto especulação conceitual vazia de significado. Compreender o mundo, palco dos negócios humanos e nele poder agir e nele poder aparecer são as maiores inspirações que podemos tirar do caso Dreyfus, que na figura de Lazare emerge como paradigma de luta, resistência e ocupação do espaço público, em nome de algo maior do que ele.

Nessa direção, a teoria de Arendt sempre nos encaminha a um olhar crítico e atento para os problemas que nos cercam e nos afligem no mundo. Pois o mundo é o nosso habitat e, por mais, que nos expulsem dele é nele que devemos agir. O pária mesmo não sendo aceito no mundo visa este por entender que este é o lugar privilegiado do agir. Os refugiados, nesse sentido, foram para Arendt, os párias que experimentaram o título de indesejado tanto no passado histórico como no mundo hodierno. Assim, a questão dos refugiados atualiza a ideia de resistência de luta e de cidadania por pertencimento ao mundo, enquanto pertencimento a uma comunidade política.

⁵⁷ Vida é uma categoria tratada pelo pensador italiano Giorgio Agamben. Em linhas gerais, podemos dizer que através desta categoria o pensador refere-se à experiência de desproteção e ao estado de ilegalidade de quem é acuado em um terreno vago, submetido a viver em estado de exceção – algo inerente ao Ocidente, como argumenta o filósofo, desde o *homo sacer* condenado à banição pelo direito romano até o presídio norte-americano de Guantánamo, em Cuba, passando pelos campos de concentração nazistas. Cabe destacar, como esclarece Nascimento (2012, p. 168 - 169) que a expressão é citada várias vezes ao longo da obra do pensador e que “cada citação recebe uma acepção de fundo comum, mas sob orientação diversa”. Esclarecemos que usamos a expressão em nosso trabalho no sentido de vida matável como tratada pelo pensador “no capítulo intitulado *Forma-di-vita*, datada de 1993, na qual o filósofo se refere à vida nua como aquela vida exposta à ameaça de morte, que por isso mesmo, veio a se tornar o fundamento do poder soberano” (NASCIMENTO, 2012, p. 169).

2.7 A questão dos refugiados e a ideia de pertencimento ao mundo em Hannah Arendt

A ideia de pertença para Hannah Arendt nos parece ser central, considerando que a autora pensa a partir da experiência⁵⁸. Assim, esse tema ganha relevância, uma vez que autora foi alijada de pertencer, sobretudo ao mundo e a uma comunidade política, por sua condição de judia. Neste contexto, ficou desalojada da sua história particular, por vezes experimentando o não pertencimento e a terrível situação de muitos, que a cercavam, de negar a pertença, fosse por sua origem religiosa, sua opção política, e, sobretudo, étnica⁵⁹.

De modo marcante, essa negação da pertença foi às últimas consequências na experiência judaica⁶⁰, sobretudo no processo de assimilação. Muitos temiam a rejeição de sua condição e o que esta poderia trazer a eles. A necessidade de reconhecimento e de identificação com uma comunidade política fez brotar em muitos um sentimento de desprezo por sua condição original. Antes de prosseguirmos, queremos aqui ressaltar, no que concerne à questão judaica e a sua relação com o mundo, que em Hannah Arendt isto assume um

⁵⁸ Isto é relevante, considerando que Hannah Arendt, na trilha de Maquiavel, sempre tomou os negócios humanos pelo que são e não pelo que deveriam ser. Assim, os seus conceitos e as suas escolhas teóricas estiveram demarcadas pela experiência. Nas palavras de Alves Neto “*Hannah Arendt não elaborou um conceito de “mundo” a partir do clássico recuo contemplativo do filósofo em relação ao cotidiano dos assuntos humanos, mas sim a partir da “concretude dos acontecimentos políticos”*” (ALVES NETO, 2009, p. 17), ou como ela mesma destacou: “*meu pressuposto é que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação.*” (ARENDR, 2001, p. 41, grifo nosso)

⁵⁹ Para Arendt, essa questão tem tudo a ver com o Antissemitismo. Este aparece com dupla face. Assim, o que emerge no século 20 tem matriz no Estado-Nação e, por vezes, tem diferenças daquele que outrora se pautava por matriz religiosa. O primeiro tinha o judeu como cidadão de segunda classe, mas não vislumbrava seu extermínio da face da terra. O segundo tinha por objetivo a anulação fática do seu inimigo, isto de sua existência (Cf. ARENDR, 1989, p. 23). Neste contexto, a experiência de desolação e desmundanização [sem mundo] aparecem mais afloradas, por isso entender a experiência dos apátridas e refugiados, que em nossos dias ainda se tornam prementes, faz do pensamento de Arendt atual. A autora discorreu sobre essa questão em 1943 no texto *We Refugees* (Cf. Arendt, 2016, observamos que estaremos fazendo o cotejamento no original, Arendt 2007). A negação de muitos por sua condição étnica, religiosa ou por querelas políticas internas fazem muitos ainda hoje, em pleno século 21, vagarem por fronteiras, visando um lugar ao mundo, colocando sempre suas vidas em risco, seja pelo mar ou pelas cercas de arame farpado, protegidas à bala por soldados que, xenófobos ou não, ‘protegem’ suas fronteiras contra o acesso dos desmundanizados. Fatos experienciados hoje por: Síria, Afeganistão, Eritreia, Somália e Nigéria. Até setembro de 2015 eram 60 milhões de pessoas em todo o mundo que se encontravam deslocadas devido a conflitos armados e perseguição de diferentes tipos. Desse total, 19,5 milhões buscavam asilo em outros países, e, por isso, eram reconhecidos como refugiados. (dados do Acnur - Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados – (Cf. reportagem da Folha de São Paulo- de 03/09/2015.)

⁶⁰ Os judeus, não gozando de simpatia em muitos dos países em que viviam, tinham uma situação jurídica e política sempre muito frágil, ora estavam protegidos pela lei, ora não. Perseguições, discriminações e toda ordem de injustiça os alcançava. Para fugir dessa situação, muitos passaram a negar o pertencimento ao judaísmo, via assimilação negavam a si. Essa atitude representava, para eles, uma oportunidade de ser reconhecido e ter um lugar no mundo, longe de medos e ameaças. Foi o caso expresso por Arendt sobre o Sr. Cohn, que fez mirabolantes esforços para ser aceito. Uma vez sem mundo, para se ter um, negaria com facilidade o que já possuiu. Todavia, não se levou em conta que se alcançava com isso um ganho social, mas não um direito político. (Cf. Arendt, 2016, p. 487)

caráter secular e nunca religioso. Como esclarece Bernstein (1996, p. 188), Arendt está voltada para o mundo que Deus criou e não para o criador.

Continuando com o problema do judeu, expressa bem isto a vida de Rahel Varnhagen, que visando o reconhecimento e o acolhimento por uma comunidade e, assim, a pertença a um mundo,⁶¹ buscou, via vereda do social, no seu salão⁶², um lugar no mundo dos negócios humanos, isto é, o pertencimento a algo que lhe conferisse identidade, visibilidade e reconhecimento. O que Rahel e muitos que optaram pela assimilação⁶³ ou pela estratégia do reconhecimento social não perceberam foi que esta via era, por ela mesma, mais frágil que sua própria condição judia, que eles mesmos tentavam negar, uma vez que no social não lhes estavam garantidos os direitos políticos. Assim, a revogação desse reconhecimento e dessa pertença era tão vulnerável quanto a sua situação original de um ser desmundanizado⁶⁴.

Dito isto, entendemos que se a categoria de pertencimento em Hannah Arendt é relevante, quando ligada à ideia de pertencimento ao mundo, ganha força, uma vez que, para a pensadora em questão, o conceito de mundo emerge como categoria de central importância em sua teoria política.

Assim, nosso percurso no próximo tópico implica em responder a seguinte questão: é possível um mundo sem acolhimento dos seres humanos e de suas relações? Tomando isto como problema, buscaremos apresentar em um primeiro momento a importância da categoria

⁶¹ Tomamos a categoria mundo ao longo do texto como o lugar das relações, via *praxis e lexis*.

⁶² Rahel Varnhagen foi uma judia que sofreu de rejeição e discriminação por sua condição étnica. Esta condição a marcou de tal forma, que ela considerava ser uma judia uma chaga que não parava de sangrar, que lhe trazia apenas infortúnios (ARENDR, 1994a, p. 18). E, aos vinte anos, escreve: “*nunca ficarei convencida de que sou um schlemiel e uma judia*” (ARENDR, 1994a, p. 20). Para se ver livre dessa situação criou um salão literário em que reunia grandes personalidades do meio literário, político e acadêmico de um modo geral. Ter pessoas de alto prestígio social, em sua casa, representava, para ela, uma aceitação de sua pessoa pelo mundo. O que Rahel não entendeu foi que o reconhecimento social é uma saída frágil e passageira, fato que ela só se dá conta quando vê a ruína do salão e entende que o mundo agora só a olharia como judia, e nada além disso. Nesta situação, ela caiu em si e se deu conta de que estava sujeita a condições políticas gerais. (ARENDR, 1994a, p. 105). Depois disto, ficou claro para ela, que deveria ter buscado direitos políticos, que resguardasse a todos em sua condição, e não a via do reconhecimento social que visava à salvaguarda pessoal. (cf. SILVA, 2016a). Apenas no leito de morte ela volta a si, e percebe que sua condição judia era o que a definia nesse mundo, e desta não tinha como escapar. Embora ao final da vida tenha reconhecido que nunca deveria ter desejado se privar de sua condição de judia (ARENDR, 1994a, p.15).

⁶³ A assimilação foi o atalho, o caminho mais fácil para se livrar da condição de judeu, tomar o bilhete da vida e ingressar novamente no mundo. Era assim que pensavam aqueles que optavam por esta estratégia: retornar ao mundo, ser visto e percebido para além da condição judia, muitas foram as possibilidades de assimilação, talvez as mais comuns estejam no aspecto religioso, em que muitos se tornaram cristãos, alguns apenas de fachada viviam uma vida cristã aparente e mantinham a fé judaica de modo oculto. Outra forma era o casamento que, de certa maneira, acompanhava a situação anterior, todavia se o casamento fosse com alguém socialmente importante, a estratégia seria perfeita para apagar os traços que se almeja esquecer. Este foi o caso de Rahel Varnhagen, que ansiou pelo casamento com o conde Karl Von Finckenstein embora tenha fracassado, (ARENDR, 1994a, p. 33).

⁶⁴ Aqui nos referimos à ideia dos sem mundo.

mundo no escopo teórico de Hannah Arendt e, em seguida, discutir a condição dos refugiados, como aqueles expulsos do mundo e, por fim, propor uma reflexão em torno da cidadania com base na mesma autora.

2.7.1 O mundo como categoria analítica em Hannah Arendt⁶⁵

Tomamos mundo aqui como categoria analítica por entender que esta mantém relação fundamental com toda a obra de Hannah Arendt e por esta categoria nos oferecer uma compreensão do objeto em questão neste tópico, isto é, a situação dos refugiados.

A categoria mundo não tem estatuto uníssono no pensamento de Hannah Arendt no que concerne a um conceito estanque, ao contrário, esta categoria goza de um sentido plural na medida em que assume a forma de artifício criado, para se desvincular da compreensão do que chamamos de natural.

Para um primeiro esclarecimento, é preciso que se diga que, seguindo a tradição fenomenológica, Hannah Arendt separa a compreensão de mundo da de terra. Para ela, a terra diz respeito ao natural. O mundo, por sua vez, é o artifício criado, são as relações que os seres humanos estabelecem mediadas pela *lexis* e *práxis* e, portanto, o palco dos negócios humanos por meio da cultura, de leis, dentre outros.

Assim, a categoria mundo em Hannah Arendt aparece como aquilo que é tangível – a obra – como aquilo que é intangível – a política. Mundo é para a autora um estar entre (*in-between*). De modo que ela destaca que “a despeito de toda sua intangibilidade, o espaço entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de teia de relações indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível” (ARENDR, 2014, p. 227).

Destarte, no prólogo de *A condição humana*, Hannah Arendt já anuncia essa distinção entre mundo e terra, ao demarcar que o objetivo ali é: “rastrear até sua origem moderna a alienação do mundo, em sua dupla fuga da terra para o universo e do mundo para o si mesmo [*self*]” (ARENDR, 2014, p. 07). Aqui nos parece já um indicativo de que não se deve tomar um pelo outro, na medida em que suas alienações tomam caminhos distintos, isto é, quando o

⁶⁵ É válido ressaltar que o conceito de mundo em Hannah Arendt aparece posteriormente na obra dela. Este é melhor desenvolvido e articulado na obra: *A condição humana*. Portanto, não estava desenvolvido e articulado nos textos dos *Escritos Judaicos*. Assim, a reflexão aqui realizada leva isso em consideração, e deseja destacar apenas que este conceito tem forte relação com a questão do refugiado, uma vez que a perda de direitos políticos deste se dá em uma perda de mundo, enquanto sentido compartilhado, enquanto membro de uma comunidade política.

homem abandona a terra, visa o universo, quando abandona o mundo, visa a si, numa interiorização solipsista que esvazia o artifício por ele criado⁶⁶.

O mundo, nesta perspectiva, tem a ver com o que interpomos entre nós e o natural, para significar nossa existência e, via permanência, possibilitar-nos trânsito e relações. Assim, o mundo é repleto de significados como o da identidade e o da permanência. O da identidade emerge quando nos reconhecemos naquilo que criamos e que perdura até hoje entre nós, tais como: os poemas, as canções, as leis e as construções magnânimas, dentre outros, que, uma vez criadas, funcionam como médio de nossa existência: separa-nos e nos une.

Temos identidade com aquilo que através do natural artificializamos e forjamos como nosso, em nosso cotidiano. Não o destruimos, ao contrário, a ele damos uma feição nossa, para permanecer e dar trânsito a nossa existência. O mundo extraído do natural não se desfaz, mas, ao contrário, ganha identidade com o que somos. Ele dá testemunho de nossa existência.

O mundo é, portanto, o local em que nos encontramos sob guarida, isto é, o local de nosso assentamento original, uma vez que foi por nós erigido e, uma vez que abrigou nossos antepassados, agora nos abriga e abrigará as futuras gerações. Este estabelecimento de permanência nos traz uma segurança diante da existência. Não temos como fugir a essa condição de seres naturais e mundanos. Nas palavras de Alves Neto,

O mundo é o espaço artificial entre o homem e a natureza, bem como o âmbito intermediário de relacionamento e distinção instaurado entre os homens por meio de suas interações e interesses comuns. O mundo é tudo aquilo que, aparecendo a todos e sendo comum aos homens, deve a sua existência ao arranjo total dos cuidados humanos ou das diferentes atividades empreendidas pelo homem. O mundo serve de assunto entre os homens e de abrigo estável não – natural instaurador das fronteiras que protegem e distinguem a presença humana do movimento circular e homogêneo da natureza, responsável pelo ciclo de vida e morte das gerações. (ALVES NETO, 2009, p, 19)

É posto que a ciência já possibilitou a saída do homem da terra, todavia não sem o artifício humano. Somos inexoravelmente seres do mundo e da terra. Consoante Hannah Arendt, “o artifício humano do mundo separa a existência humana de todo ambiente meramente natural, mas se liga inevitavelmente aos organismos vivos (ARENDR, 2014, p. 02).

⁶⁶ Cf. ARENDR, 2014, p. 347 -353.

O mundo se impõe a nós, na medida em que uma vez feito por nós, acolhe, assegura e nos remete a uma identidade com ele, ou, como assevera Hannah Arendt, chama-nos a um *amor mundi*⁶⁷, ou seja, a uma preocupação e cuidado especial para com o mundo. Em outras palavras, remete à necessidade de cuidar com zelo do espaço comum, que abriga e possibilita a permanência dos seres humanos, uma vez que este pode desaparecer.

Assim sendo, o *amor mundi* revela uma preocupação teórica e central de Hannah Arendt, qual seja: o cuidado com o mundo e a responsabilidade por este. Assim, temos que *amor mundi* na pensadora implica na noção de comunidade, de pluralidade. Em outras palavras, há uma disposição para discutir o que é comum, o que *inter-essa* [que está entre], e, portanto, que é oposto ao interesse, que visa o pessoal, o privado. O mundo, é o *locus* político da ação e da liberdade e não deve ser confundido com a terra. Assim, temos que nessa diferença essencial, podemos ainda afirmar conforme Duarte que:

O mundo não se confunde com a terra ou com a natureza, mas diz respeito às barreiras artificiais que os homens interpõem entre si e entre eles e a própria natureza, referindo-se, ainda, àqueles assuntos que aparecem e interessam aos humanos quando entram em relações políticas uns com os outros. Em um sentido político mais restrito, o mundo é, também, aquele conjunto de instituições e leis que é comum e aparece a todos, e que, por ser um artefato humano, está sujeito ao desaparecimento em determinadas situações limites, nas quais se abala o caráter de permanência e estabilidade associados à esfera pública e aos objetos e instituições políticas que constituem o espaço-entre que unifica e separa os homens. (DUARTE, 2010, p. 54/55).

2.7.2 Pluralidade e mundo

O mundo é o local da pluralidade. Consoante Alves Neto (2009, p, 20) “O mundo enquanto algo que aparece diretamente entre os homens”. Esta assertiva, no pensamento de Hannah Arendt, tem força heurística, uma vez que indica o caráter político do mundo. Assim, o mundo é político, como estruturante das relações políticas, em vista de seu caráter de

⁶⁷ Não é a toa que Hannah Arendt ansiava que a sua obra *A condição Humana* se chamasse *amor mundi*. Considerando seu entendimento deste como espaço político e responsabilidade plural. A esse respeito é esclarecedora a reflexão de Igor Nunes (2016, p. 72), na qual destaca a relevância do *amor mundi* em Hannah Arendt. Nas suas palavras: “O *amor mundi* simboliza uma disposição em partilhar com os outros, de maneira discursiva e ativa, das coisas e fatos mundanos. Mais do que tomar o mundo como um objeto, significa se responsabilizar por ele sem nunca perder o vínculo de pertencimento que une os homens ao mundo. Em suma, significa “cuidado”: cuidado com aquilo que deve permanecer para além de nós mesmos, cuidado que se baseia pela salvaguarda em conjunto da pluralidade, do poder e da liberdade humana”.

permanência. Nesta direção, em consonância com Hannah Arendt, Passos (2014, p. 134) ressalta que a “política deve cuidar do mundo e, não dos homens”.

Assumindo a letra da autora, temos que “O espaço entre os homens que é o mundo, com certeza não pode existir sem eles e um mundo sem homens, ao contrário de um universo ou uma natureza sem homens, seria uma contradição em si”. (ARENDR, 2002, p. 35). Isto nos conduz ao entendimento da forte relação entre mundo e pluralidade e de como tal binômio se encontra eivado de sentido político. Corrobora esse entendimento as palavras de Alves Neto (2009, p, 20) ao ressaltar a importância da democracia na *pólis*, na qual afirma “que a dimensão genuinamente política do mundo e do homem, preservando, o “lado público do mundo”, mantido e instaurado pelos processos decorrentes da iniciativa de agir e falar”

A força desse par conceitual reside na mediação da fala, do discurso que instaura sentido e presença no mundo. Assim, a “pluralidade e o discurso formam juntos um binômio indissociável” (SCHIO, 2012, p. 174). Isto implica em que para aparecer no mundo a emergência da *lexis* e *práxis* são condições necessárias. E, neste contexto, o mundo aparece como abrigo para essa pluralidade de falas e ações⁶⁸. Em última instância, “no momento em que atuam politicamente, os seres humanos estão se envolvendo com o mundo, não apenas consigo ou com um grupo. O resultado disso é a responsabilidade pelo mundo” (SCHIO, 2012, p. 172).

Sendo assim, entendemos que a pluralidade⁶⁹ é a condição de uma vida em que o outro aparece a mim, e eu a ele. Sendo isto um fato, somos conduzidos a uma questão, qual seja: como podemos ter um mundo em que o outro é expulso dele? Buscaremos refletir sobre esta realidade mais adiante. Todavia, isto se torna relevante, uma vez que a pluralidade expressa a necessidade da existência do outro, do diferente. Por isso, o elemento plural é político e mundano, ou seja, é produto nosso, dos seres humanos que, ao longo da história,

⁶⁸ Sobre isto cabe ressaltar que “a pluralidade é a condição do homem como ator; ele tem necessidade de um espaço no qual os outros lhe apareçam, e é disto que depende o sentido de realidade” (LORIES, 1985)

⁶⁹ A pluralidade traz consigo a marca da subjetividade e da intersubjetividade. Assim, temos que a subjetividade em Hannah Arendt só tem sentido na perspectiva de uma intersubjetividade, o que reforça a ideia aqui defendida por nós, de que o mundo é plural. Nessa pista, temos que Hannah Arendt vai além da visão solipsista de Heidegger e Husserl, que tomavam a realidade na perspectiva apenas do subjetivo. Contrariando essa posição, Hannah Arendt dá uma direção mais ampla e mais eficaz, a nosso ver, qual seja: a da pluralidade. Sobre isto enfatiza Passos “A intersubjetividade é medida por um mundo comum e, conseqüentemente, pela pluralidade humana. Arendt aponta a falácia existente nos pensamentos de Husserl e Heidegger, quando esses pensadores alienam a consciência do eu, ao enclausurarem – nas operações mentais que atestam somente a existência de um objeto para aqueles que o pensam ou o visam, esquecendo-se de que a realidade é atestada pela pluralidade de pontos de vista, os quais formam o senso comum, ou seja, o componente de mediação entre o eu e o outro”. (PASSOS, 2014, p. 71)

constituíram-se em comunidade, e esta só pode ser plural, portanto política e diversa. Hannah Arendt eleva em significado e importância a pluralidade por esta ser o fundamento da ação, categoria política por excelência. (ARENDR, 2014, p. 09)

O mundo é plural porque os homens se constituíram na esteira de uma existência plural. Assim, não há sentido de uma vida na solidão. Como nos esclarece Alves Neto (2009, p. 33), “A solidão é uma experiência em que nos sentimos completamente supérfluos para a instauração, manutenção e continuidade do mundo, ou ainda, uma experiência de perda do mundo e de si próprio”. Aqui é relevante destacar que Hannah Arendt separa o sentido de isolamento do de solidão (ARENDR, 1989, p, 527), para ela esse par conceitual não tem o mesmo sentido.

Destarte, Hannah Arendt considera o isolamento como a perda do espaço político de ação, isto é, quando nos encontramos privados de uma esfera política de ação e, portanto, amordaçados, sem discurso e alijados da capacidade de se organizar e agir. Nas palavras da pensadora, “O isolamento é aquele impasse no qual os homens se vêem quando a esfera política de suas vidas, onde agem em conjunto na realização de um interesse comum, é destruída” (ARENDR, 1989, p, 527).

A solidão, por sua vez, tem caráter mais tenso e radical, pois esta retira do ser humano o mundo. Para nossa autora, “a solidão baseia-se na experiência de não pertencer ao mundo, que é, segundo ela, uma das mais radicais e desesperadas experiências que o homem pode ter”. (ARENDR, 1989, p. 41). De modo que a pluralidade sendo a marca política dos homens na terra, levou Hannah Arendt a asseverar:

A política baseia-se na pluralidade dos homens. Deus criou o homem, os homens são um produto humano mundano, e produto da natureza humana. A filosofia e a teologia sempre se ocuparam do homem, e todas as suas afirmações seriam corretas mesmo se houvesse apenas um homem, ou apenas homens idênticos. (...) A política trata da convivência entre os diferentes. (ARENDR, 2002, p. 25)

Assim, o mundo ressoa relevante no pensamento de Hannah Arendt. Sua importância se deve ao fato deste ser formado por uma pluralidade, o que implica necessariamente ouvir e ser ouvido, ver e ser visto. Certamente um ‘Robinson Crusóé’, nesse sentido, pode muito bem cuidar de sua sobrevivência e ser capaz de fabricar objetos, mas não pode agir por não haver ninguém que possa ver seus atos e ouvir suas palavras, esclarece-nos Almeida (2009, p. 76). A pluralidade é a lei da terra porque na terra está assentado o mundo, pluralmente constituído.

Qualquer experiência que negue a possibilidade de estar entre, de falar e de agir, implica necessariamente na destruição do mundo.

O mundo significa, para a pluralidade, o local da aparição. Isto implica em que estar no mundo demanda sempre outro olhar, outra voz, e, para além disso, remete-nos a uma identidade com esse local da aparência, uma vez que “somos do mundo, e não apenas estamos nele” (ARENDR, 2009, p. 39)

De modo que a pluralidade vem a *lume* como condição de toda a vida política, de toda a vida que se queira comunitária, no sentido de um estar – comum ou como antes mencionado de um *inter - esse*. De um estar entre, que é definidor da vida política e da efetivação de mundo, enquanto habitat constituído por homens e mulheres que pensam, falam e agem concernentes as suas existências.

A pluralidade marca e define o mundo e o mundo acolhe e expressa a pluralidade, qualquer força contrária a isto nos conduz a uma solidão, isto é, a uma perda de mundo, que foi, algumas vezes, drasticamente experimentada na história, através da experiência dos refugiados, isto é, dos banidos de seu mundo, por meio do horror totalitário. Dito isto, compreendemos ter na pluralidade e no mundo a necessária junção de acolhimento de todos os seres humanos em comunidades, que se expressam e agem. Assim,

Se a pluralidade é a condição de toda vida política, então se deve considerar que não pode haver política efetivamente democrática na ausência de uma pluralidade de agentes capazes de agir e falar entre si, os quais constituem, dessa maneira, consensos e dissensos acerca das realidades que lhes aparecem em comum e lhes *inter-essam*. Observe-se, portanto, que tanto a pluralidade como a singularidade especificamente humanas podem ser recobertas pela categoria da identidade homogênea. Portanto, nem a singularidade nem a pluralidade podem ser entendidas como dados imutáveis da natureza humana ou de alguma essência identitária não histórica do homem, pois ambas somente são como são na dependência de sua atualização política em atos e palavras dos cidadãos. (DUARTE, 2011, p. 3)

Portanto, sendo o mundo este local fundamental da experiência política e da existência plural dos seres humanos, fica-nos a inquietação de olhar a história da humanidade e vê-la produzir seres sem mundo em escala gigantesca. Como se não bastasse, esse olhar não é apenas para uma história já ocorrida, mas lamentavelmente experimentamos, em pleno século XXI, o horror da exclusão de seres humanos de suas comunidades e pátrias, que são jogados à deriva em uma existência incerta e cruel dos que não possuem mundo para buscar abrigo e representação.

Dito isto, passaremos, a partir do próximo tópico, a discutir a questão dos refugiados, trazendo à baila o problema apresentado anteriormente, a saber: é possível mundo sem acolhimento dos seres humanos e de suas relações? E acrescentamos: Podemos aceitar essa condição dos refugiados sem considerar uma reflexão e mobilização diante disto?

2.7.3 A questão dos refugiados em Hannah Arendt: ou a experiência de se viver sem mundo

Nietzsche, certa feita, por razões específicas, asseverou: “como pode existir um Deus e, eu não querer ser um” (NIETZSCHE, 2012, p. 92), sem levar em conta os pormenores que envolvem esta afirmação, ela nos propõe que, seguindo sua matriz, cada refugiado se indaga: se existe um mundo, como posso não pertencer a ele? Haja vista existir algo tão relevante, que nos acolhe e dá identidade, que nos permite ser e aparecer, certamente deve ser desejado. Assim, como posso não estar nele? Não pertencer a ele? A angústia do refugiado é uma inquietante sensação de saber que há um mundo e que não posso habitá-lo, em seu sentido político, isto é, não posso pertencer a essa comunidade e nela gozar dos direitos de fala, ação, representação, existência, enfim de ser seu membro.

Os refugiados constituem, em nosso entendimento, uma figura central para Hannah Arendt. Desta feita, entendemos que “a figura do refugiado parece, hoje, suplantando todas as outras figuras do sujeito político” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 44). As análises de Hannah Arendt sobre este não foram apenas circunstanciais, do ponto de vista teórico, mas encarnam a compreensão do fenômeno político marcado na modernidade que se inscreve na tensão entre o Estado – nação e os direitos dos homens.

De tal forma que o Estado-nação, como centro nevrálgico desta questão, levou Hannah Arendt a afirmar que “o verdadeiro obstáculo para resolver o problema dos refugiados e da apatridia repousa no fato que ele é simplesmente insolúvel, enquanto os povos forem organizados dentro do velho sistema de Estados-nações”. (ARENDR, 2016, p. 435). Nesta direção, os refugiados, como bem observou Agamben (2010, p. 123), são, para Arendt, aqueles que deveriam, por excelência, encarnar o homem de direitos, todavia assinalou-se, em vez disto, a crise desse conceito.

Destarte, os refugiados são aqueles marcados pela experiência da solidão, consoante a teoria de Hannah Arendt, isto é, são os expulsos do mundo. E sem um mundo, vivem a experiência constante da tentação de esquecer o que eram, de onde vieram. De modo que a

experiência fática, de ser quem se é em um lugar estranho é uma terrível experiência de desalento e de horror, e nele adaptar-se tem um preço, qual seja: o de deixar para trás sua história. O que nunca é possível, uma vez que esta nos acompanha em nossas memórias, em nossa língua, em nossa formação, todavia a circunstância que força essa apartação é desumana e desalentadora, conduzindo o refugiado a uma experiência de angústia existencial e esperança desesperadora.

Consideramos desesperadora a esperança que está gestada de um duplo sentimento, a saber: um porvir melhor, mas também a certeza de uma realidade cruel e desalentadora. Assim, na vida acolhida em terras estranhas, a angústia da desolação toma conta dos ânimos, ou como nos diz Hannah Arendt, na vida dos “infelizes que chegando a outro país sem recurso são ajudados por comitês de refugiados” (ARENDR, 2016, p. 477). Neste contexto, há sempre uma dívida. Aqui o “preço” é pago em parte, pois sempre fica um penhor de abandono e de banimento em relação ao mundo.

Por vezes rebaixados a um mero feixe de reações. À mercê da burocracia estrangeira, de sua caridade e de sua hostilidade. Em muitos dos casos, os refugiados emergem como os párias, como subalternos, como pessoa de segunda classe. Como nos esclarece Ruiz (2014, p. 06): “quem é forçado a abandonar sua terra, deixa para trás quem se era. E na nova situação, o tratamento burocrático lhe reduz a condição de cidadão a um mero ser humano indiferente e potencialmente indigno”⁷⁰.

Todas estas questões nos mobilizaram a enfrentar o poder heurístico da categoria refugiado e sua relação com o conceito de mundo em Hannah Arendt. Todavia, consideramos relevante que antes de adentrarmos diretamente no problema acerca dos desmundanizados, façamos a distinção entre as categorias de apátrida e refugiado. Tecnicamente o apátrida é aquele que foi desnacionalizado⁷¹, é o sem pátria, que ocorre ou por motivos políticos ou por não atender as prescrições constitucionais.⁷²

⁷⁰ “Quien es forzado a abandonar su tierra, deja para atrás lo que él era. En la nueva situación, el tratamiento burocrático le rebaja la condición de persona ciudadana a la de mero ser humano indiferente e potencialmente indigno”. (RUIZ, 2014, p. 06)

⁷¹ Aqui nos parece elucidativo apresentar alguns conceitos introdutórios que ajudarão no decorrer do texto, a saber: Nação é o vínculo que une um povo cultural e constitucionalmente; Nacionalidade é um instituto jurídico interdisciplinar do Direito internacional que une o indivíduo a um determinado Estado soberano, o qual lhe outorga direitos e obrigações. Cidadania representa a atuação do nacional na atividade política do Estado. (MARCO, 2015, p. 21)

⁷² Nesta direção, temos três sistemas que esclarecem e atribuem nacionalidade a um indivíduo. Essa nacionalidade originária pode ser alcançada por: *jus soli*, *jus sanguinis* e o sistema misto, que é o caso do Brasil. Na concepção de Celso Albuquerque de Melo: A “*jus soli*” é o sistema que dá ao indivíduo a nacionalidade do Estado em cujo território ele tenha nascido. É um sistema adotado na Argentina, Austrália, etc. O “*jus sanguinis*”

Portanto, é aquele desvinculado da nação. O que, no escopo teórico de Hannah Arendt, trás consigo um sério gargalo, qual seja: o da soberania dos Estados-nações, que suplantaram a noção de direitos das pessoas e, nesta perspectiva, não visaram os elementos republicanos que miravam a felicidade pública enquanto pujante vida política, assentada na participação e integração e não no nascimento. Decidindo, em última análise, quem é e quem não é cidadão. Nas Palavras de Hannah Arendt:

Historiadores futuros talvez serão capazes de notar que a soberania do Estado-Nação acabou em absurdo quando este começou a decidir quem era e quem não era cidadão; quando este não mais mandava políticos individuais para o exílio, mas legava centenas de milhares de seus cidadãos à soberania e às decisões arbitrárias de outras nações. Nenhuma diretriz internacional foi capaz de lidar com o problema dos apátridas, um problema que é insolúvel em um mundo de nações soberanas. Os tratados de 1920 que lidavam com as minorias já eram obsoletos quando promulgados, porque nenhuma provisão foi feita para pessoas sem uma pátria. (ARENDDT, 2016, p. 309)

De modo que a perspectiva do nacionalismo circunscreve a ideia de vínculo aquém da ideia de participação e deliberação, uma vez que reduz esta ao nascimento. O que coloca, por exemplo, os refugiados na categoria dos desprotegidos da lei, ou como diria Hannah Arendt de *Outlaw* (ARENDDT, 2016, p. 490). Uma vez que se encontram fora do alcance da lei, como excluídos de direitos e desprovidos de mundo, os refugiados se encontram à margem da sociedade, em vista de um direito que considera o nacional como definidor de pertencimento e, assim, alija o refugiado da possibilidade de vínculo.

A situação dos refugiados foi definida em 1951 em convenção⁷³, e nessa se estabeleceu quem integraria essa categoria como sendo todo aquele que precisasse fugir de seu país para buscar proteção em outro Estado-Nação, seja por guerras internas ou perseguições de ordem política, religiosa ou étnica. Todavia, como nos ilumina Hannah Arendt, anos antes desta convenção⁷⁴ tal definição demarcatória dos conceitos é por ela mesma embaraçosa e

é o sistema que dá ao indivíduo a nacionalidade de seus pais, independentemente do local em que tenha nascido. A denominação deste sistema não é correta, uma vez que não é o sangue que dá a nacionalidade, mas a filiação. É o sistema adotado na Arábia Saudita, Áustria, Bélgica, etc.(...) O Brasil adota tradicionalmente o *jus soli*, porém há exceções em favor do *jus sanguinis*. Assim, pode-se afirmar que impera no Brasil um sistema misto. (MELLO *apud* MARCO, 2015, p. 38).

⁷³ Convenção de 1951 – relativa ao Estatuto dos refugiados. Adotada em 28 de julho de 1951 pela Conferência das Nações Unidas de Plenipotenciários sobre o Estatuto dos Refugiados e Apátridas, convocada pela Resolução n. 429 (V) da Assembléia Geral das Nações Unidas, de 14 de dezembro de 1950. Entrou em vigor em 22 de abril de 1954, de acordo com o artigo 43. Série Tratados da ONU, Nº 2545, Vol. 189, p. 137.

⁷⁴ Hannah Arendt, em seu texto *We Refugees*, diz-nos de sua condição de refugiada, elaborando uma definição da seguinte forma. “*um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum ato*

desnecessária, se considerarmos os aviltamentos vividos por estes em situação de sem mundo.⁷⁵

Disto depreendemos que os refugiados são os infelizes que agora habitam um novo país, sem os meios dignos para viver, dependendo totalmente da ajuda de outros. Confinados em campos e desprovidos de legalidade, “Em última instância representam aquilo que resta da condição humana, quando a pessoa se vê obrigada a viver nos limites do direito, nos espaços fronteiriços nos quais a exceção se torna a norma e o campo opera como dispositivo biopolítico de controle”. (RUIZ, 2014, p. 02)⁷⁶.

A infelicidade desta condição é descrita por Hannah Arendt ao afirmar: “não gostamos de ser chamados de ‘refugiados’. Chamamo-nos uns aos outros de recém – chegados ou imigrantes”. (ARENDR. 2016, p. 477). Certamente, essa postura tem relação direta com a primeira percepção de ser um desmundanizado. De modo que estar sem mundo é percebido e sentido, quando já não se pode comunicar. A língua, pátria primeira, é, agora, para cada refugiado, uma “babilônia”. Não há sentido no que se escuta e há uma barreira a obstar cada necessidade expressa.

O refugiado vive o exílio da língua materna, o abandono do seu mundo, e sua experiência revela toda ordem de dificuldade no que concerne à conquista de direitos, uma vez que até reivindicações agora tem que ser feitas por meio de outros. É estar como criança indefesa, sob cuidados alheios.

A língua,⁷⁷ importante ícone de identidade, tanto que nos define como integrante de um povo e de uma cultura, quanto como aquilo que sempre nos revela ao outro, que anuncia nosso “quem” somos. Neste sentido, a língua é o que resta ao refugiado, em memória do mundo perdido. Todavia, até se processar a apropriação da nova língua, o refugiado sempre

cometido ou por tomar alguma opinião política. Bom é verdade que tivemos que procurar refúgio; mas não cometemos nenhum ato e a maioria de nós nunca sonhou em ter qualquer opinião política radical. O sentido do termo “refugiado” mudou conosco.” (ARENDR. 2016, p. 477)

⁷⁵ É elucidativa a entrevista de Gustavo Oliveira de Lima Pereira cedida à revista IHU. (Cf. 401 Ano XII - 03.09.2012, versão *on-line*). Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4627&secao=401 Acesso em: 06 jun. 2010.

⁷⁶ [Tradução nossa] Él representa aquello que resta de la condición humana cuando la persona se ve obligada a vivir en los límites del derecho, en los espacios fronterizos donde la excepción se tornó norma y el campo opera como dispositivo biopolítico de control. (RUIZ, 2014, p. 02)

⁷⁷ Para Hannah Arendt, a língua sempre lhe foi fundante. Local de assento primeiro, lembrança de pertencimento ao mundo, apesar da experiência de todo horror como refugiada, sem mundo e tolhida em sua possibilidade de comunicação. Mesmo assim, ela reconhece anos depois, em uma entrevista, que o que restou dessa experiência foi a Língua. Mesmo no horror de ter sido presa e perseguida, a língua alemã é que lhe dava condições de pensar com fluidez e segurança e lhe estabelecia as melhores memórias poéticas que podia ter. (Cf. ARENDR, 2008a, p. 42-43)

será mais do que um estrangeiro, um ser sem mundo. Será um desvalido, um infeliz, no qual tudo ganha um valor drasticamente exponencial. Nesta direção do horror das perdas, Hannah Arendt destaca que:

Perdemos a nossa casa o que significa a familiaridade da vida cotidiana. Perdemos nossa ocupação o que significa a confiança de que tínhamos algum uso nesse mundo. Perdemos a nossa língua o que significa a naturalidade das reações, a simplicidade dos gestos, a expressão impassível dos sentimentos. Deixamos nossos familiares nos guetos polacos e os nossos melhores amigos foram mortos em campos de concentração e tal significa a ruptura das nossas vidas privadas. (ARENDR, 2016, p. 478).

Tornar-se um refugiado é uma experiência de perda constante do que se é e do que se tem. Perda forçada por violência, autoritarismo e preconceitos de toda ordem, em um franco aviltamento da dignidade do ser humano. Esta condição ganha forma, e se estabelece na fronteira entre o poder dos Estados e a vida das pessoas. Dito de outro modo, está no “limbo” entre as prerrogativas do direito internacional, com suas prescrições e declarações em favor dos seres humanos, e o direito soberano dos Estados nacionais.

Neste contexto, aquele ordenamento jurídico vinculante do cidadão como valor fundamental entra em choque com a posição do vínculo nacional, uma vez que o nacional é vinculado ao Estado. Portanto, o valor declaratório da pessoa enquanto valor universal é rompido sem escrúpulos em nome de uma soberania que não visa à dignidade, mas apenas se ocupa de suas prerrogativas de leis vazias e distantes das necessidades dos povos.

Em última instância, na visão de Hannah Arendt, reside nesse ponto o fracasso dos direitos humanos, das declarações universais, que visaram o ser humano em sua perspectiva universalista. Contudo, não enfrentaram a questão que assolava as comunidades políticas historicamente circunscritas por essa questão. Assim, é preciso tomar a questão dos refugiados como central e considerar este como ser humano de direitos e, portanto, assumindo essa questão como política, por mais difícil que nos pareça. Consoante Agamben,

Se os refugiados (...) representam, no ordenamento do Estado-nação moderno, um elemento tão inquietante, é antes de tudo porque, rompendo a continuidade do homem e do cidadão, entre nascimento e nacionalidade, eles põem em crise a ficção originária da soberania moderna. Exibindo à luz o resíduo entre nascimento e nação, o refugiado faz surgir por um átimo na cena política aquela vida nua que constitui seu secreto pressuposto. Neste sentido, ele é verdadeiramente, como sugere Hannah Arendt, “o homem dos direitos”, a sua primeira e única aparição real fora da máscara do cidadão que constantemente o cobre, mas, justamente por isto, a sua figura é tão difícil de definir politicamente. (AGAMBEN, 2010, p. 128).

A premente querela observada por Hannah Arendt, nos anos 40 do século passado, ainda permanece em nossos dias como uma sombria condição, questão em cujo seio encontram-se os refugiados. A disputa pela legitimidade de garantias e de direitos entre o direito internacional e as soberanias ainda constam na ordem do dia.

De modo que convenções, decretos e leis apontam para a proteção da pessoa humana, sobretudo quando na sua frágil condição de refugiado, todavia esta sempre esbarra na vontade e autonomia jurídica do Estado nacional, o que nos esclarece Rezek (2006, p. 180), “Ao menos no que concerne ao direito das gentes, o Estado soberano é o único outorgante possível de nacionalidade”. Tal configuração jurídica se expressa ainda na conformação de entendimento do jurista Celso de Mello, quando afirma:

A nacionalidade é assunto que o Estado regulamenta pelas suas leis. A ordem jurídica internacional apenas exerce um controle sobre estas leis quando surge um litígio internacional; aprecia, por exemplo, se a outorga de uma nacionalidade a um indivíduo foi feita conforme os princípios e normas internacionais. (MELLO, 2002, p. 954-955)

Esta situação nos parece o incômodo vivido por Hannah Arendt em perceber que, nesta disputa, os direitos que pretendem proteger a pessoa acabavam atados, sem ter o que fazer quando os litígios emergem. A querela de ontem é a norma vigente hoje, e não à toa o mundo convive com mais de 60 milhões de refugiados, de sem mundo, sem dignidade, sem cidadania.

Estes desvalidos, que abandonados à caridade internacional chocam o mundo com suas vidas que são ceifadas pelo mar, pelo arame farpado das fronteiras ou pelas balas dos “heróis que guardam as soberanias”, quando destas escapam, têm suas vidas restritas a condições sub-humanas nos campos de refugiados. O direito parece incapaz de garantir a nacionalidade, e esta, para Hannah Arendt, tem peso e significado ímpar.

Hannah Arendt chega a afirmar que sem nacionalidade não há cidadania, daí emerge sua expressão “direito a ter direitos”. Agudiza essa compreensão a posição de Celso Lafer, que considera a perda de nacionalidade uma sanção política e não penal. Eis o que diz ele sobre a perda de nacionalidade, considerando o caso brasileiro:

Trata-se, com efeito, de uma pena inaceitável – uma punição cruel como a tortura, - ainda mais quando cominada para um comportamento como “atividade contrária ao interesse nacional”, que nos próprios termos do texto constitucional é uma noção de conteúdo variável, [...], pode dar margem à confusão, a ambiguidades, ao erro e, destarte, ao arbítrio [...] (LAFER, 1998, p. 165)

Nesta esteira, da vida jogada à experiência da vida nua, da vida matável, da total ausência de proteção, temos o refugiado como o *homo sacer* da modernidade. Isto é, ele está “situado no cruzamento entre a matabilidade e uma insacrificabilidade, fora tanto do direito humano quanto divino” (AGAMBEN, 2010a, p. 76), ou, na perspectiva de Hannah Arendt, são os párias que vagam pela terra, mas não pertencem a um mundo, por não terem uma comunidade política. Destarte, em nossa história contemporânea, o estatuto dos refugiados, como um pária, denuncia, em sua condição, de desprovido legal, tanto a querela antes descrita como a estrutura econômica predominante em nossos tempos. Como nos esclarece Ruiz⁷⁸,

Sua presença maciça, mas principalmente sua condição humana, invocam o modelo econômico que os causa, o capitalismo, aos estatutos legais e políticos atuais do direito internacional atual, ao tipo de estado prevalecente; eles também colocam em xeque as organizações internacionais existentes. Refugiados e exilados emergem como uma interpelação da ordem nacional e internacional estabelecida em nosso presente. Eles - párias, perdedores e vítimas da nossa história atual - são uma interpelação ética e política do nosso presente. (RUIZ, 2014, p. 02, tradução nossa)

Assim, temos que o refugiado, uma vez expulso do mundo, passa a não ter seus direitos garantidos em vista de não ter nacionalidade, ou seja, perde o direito a ter direitos, o que importa nesta circunstância é a garantia de direito, de ser politicamente legitimado e juridicamente assistido, em outras palavras de ser cidadão para além da formalidade legal.

2.7.4 Os refugiados e a cidadania

Embora Hannah Arendt não tenha se ocupado de modo sistemático com a temática da cidadania, nem tenha dedicado um texto ou obra ao assunto em questão, podemos, todavia,

⁷⁸ Su presencia masiva, pero principalmente su condición humana, interpelan al modelo económico que los causa, el capitalismo, a los actuales estatutos jurídicos y políticos del derecho internacional vigente, al tipo de Estado imperante; igualmente ponen en jaque a las organizaciones internacionales que existen. Los refugiados y exiliados emergem como interpelación del orden nacional e internacional establecido en nuestro presente. Ellos - parias, vencidos y víctimas de nuestra historia actual - son interpelación ética y política de nuestro presente. (RUIZ, 2014, p. 2)

encontrar, ao longo de seus escritos, elementos fulcrais sobre o tema. De tal modo que a cidadania vem à tona no pensamento de Hannah Arendt não como uma ideia jurídica ou sociológica, mas, ao contrário, como ideia política. Uma vez que “as comunidades políticas não são produtos do pensamento, mas resultado da ação” (LAFER, 2003, p. 119) ⁷⁹.

Nesta direção, Hannah Arendt pensa a cidadania a partir dos eventos históricos e políticos nos quais padecem homens e mulheres, no interior das comunidades em que vivem. Portanto, pauta-se pela ideia de pertença e de vínculo político como usufruto de direitos, mas de direitos que possam ser vivenciados, e não apenas declarados. Nesta direção é que emerge o contexto mais forte de sua discussão, qual seja: o dos refugiados e dos apátridas, no tocante ao direito de pertencer à humanidade e nela gozar de direitos, diz ela:

O homem do século XVIII se emancipou da história. A história e a natureza se tornaram ambas alheias a nós, no sentido de que a essência do homem já não pode ser compreendida em termos de um nem de outra. Por outro lado, a humanidade, que para o século XVIII, na terminologia kantiana, não passava de uma ideia reguladora, tornou-se hoje de fato inelutável. Esta nova situação, na qual a “humanidade” assumiu de fato um papel antes atribuído à natureza ou à história, significaria nesse contexto que o direito a ter direitos, ou o direito de cada indivíduo de pertencer à humanidade, deveria ser garantido pela própria humanidade. Nada nos assegura que isso seja possível. (ARENDR, 1989, p. 332)

Portanto, para Hannah Arendt, importa “uma perspectiva que não se contenta com a formalidade nas relações jurídicas e impõe um compromisso de transformação social e política” (PEIXOTO e LOBATO, 2013, p. 56). O contrário disso desemboca no horror da exclusão do mundo. E, uma vez não sendo mais cidadão, resta ao refugiado retornar ao mundo, isto é, reintegrar-se a uma comunidade política e de direitos. Ou seja, o que importa é que ele retorne ao convívio plural como membro legítimo e reconhecido, uma vez que é inimaginável que existindo mundo, deste ele não possa participar.

Sem essa condição de pertença, a dignidade não é plena, e sem ela se vive a experiência do isolamento, da desolação e solidão constante. Nesta direção, entendemos que “o isolamento leva à impotência, frustrando a capacidade humana para a ação e o poder na esfera pública, e a desolação (*loneliness*) destrói a vida privada”. Assim, esclarece-nos Lafer

⁷⁹ Benhabib corrobora essa ideia de comunidade política. Ela atribui à categoria – direitos - dois sentidos, a saber: um que diz respeito ao pertencimento à humanidade, a grupos humanos plurais e historicamente estabelecidos; e o outro sentido recai sobre a ideia de pertencer a uma comunidade política (Cf. Seyla Benhabib (2005, p. 50-51).

(2003, p. 120).

Desse modo, cada refugiado alimenta o anseio de ser novamente integrado ao mundo, voltar a pertencer a uma comunidade política e dela fazer parte em sua plenitude, gozando de direitos e deveres em sua efetiva participação. Em nosso entendimento, não há como se pensar o contexto contemporâneo sem pensar na dignidade a partir de uma cidadania. É preciso superar a cisão entre o homem e o cidadão, estabelecida desde a declaração universal, que tem estes como tema central.

O refugiado, o apátrida, o subalterno e toda e qualquer minoria, de modo geral, precisam da ressignificação do seu estatuto como pessoa humana e jurídica, na qual o nascimento, bem como o local deste, sua posição social ou étnica já não possam, por si, impor-lhes sanções, como as de ficarem fora da esfera pública e fora de uma comunidade política.

A experiência democrática só pode existir se assumirmos a pluralidade. Hannah Arendt, consciente disto, vinculou a política à condição da pluralidade, do diferente, do inovador. Assim, “a importância da transparência do público (...) está ligado à democracia, como forma de vida e de governo, que requer uma cidadania apta a avaliar o que se passa na *res publica* para dela participar”, lembra-nos Lafer (2003, p. 121).

O que nos conduz ao entendimento de que a cidadania está eivada de sentido político, enquanto direito a ter direitos. Portanto, apenas visando à cidadania, poderemos suplantar o horror da perseguição e da destruição, por vezes legitimado pelo vínculo político da soberania nacional⁸⁰, do qual inúmeros seres humanos se tornam vítimas. Estes são reconhecidos como aqueles que transitam pela terra, sem transitar por um mundo, uma vez que mundo se vincula à ideia e à prática de uma comunidade política. São esclarecedoras as palavras de Lafer, quando afirma que:

A experiência histórica dos *displaced people* levou Hannah Arendt a concluir que a cidadania é o direito a ter direito, pois a igualdade em dignidade e direito dos seres humanos não é um dado. É um construído da convivência coletiva, que requer o acesso a um espaço público comum. Em

⁸⁰ O estatuto jurídico nacional é o determinante jurídico por excelência no que concerne a gozar de direitos e ser reconhecido como cidadão. Todavia, a ideia de cidadania aqui está circunscrita à ideia de nacionalidade. Esta última goza de privilégio na ordem jurídica interna. Como bem observa Celso de Mello: “Somente o nacional a) tem direitos políticos, b) tem obrigação de prestar o serviço militar, c) tem plenitude dos direitos privados e profissionais, d) não pode ser expulso ou extraditado”. (MELO, 2002, p. 955). Com isto não se quer aqui demonizar a ideia de nacionalidade, longe disso, ao contrário o que se busca é alargar seu sentido e sua possibilidade de integração, tornando esta mais plural, enquanto vínculo a uma comunidade, superando assim a estreiteza da perspectiva em sua determinação por nascimento. Portanto, mais plural e menos excludente.

resumo, é este acesso ao espaço público – **o direito a pertencer a uma comunidade política** – que permite a **construção de um mundo comum** através do processo de asserção dos direitos humanos (LAFER, 2003, p. 114, destaque nosso)

Sendo assim, pensar a cidadania na trilha de Hannah Arendt, equivale à convivência política e plural no interior de uma comunidade, na qual o sentido de pertença é a guisa de legitimidade das ações vivenciadas. Nesta proposta, não há vínculo por solo ou por sangue⁸¹, mas por integração, vinculação e deliberação dos pares desta comunidade.

O direito aqui emerge como guarida e não como obstáculo, como soe acontecer na presente conjuntura, que perdura desde a reflexão de Hannah Arendt e que mereceu seu olhar crítico. Todavia, essa estrutura excludente e ineficaz pautada na soberania do Estado – nação teima em subsistir, a despeito dos horrores que se passam com os seres humanos que se encontram em tais condições. Isso contraria a lógica da comunidade que “trata do estatuto político da amizade baseada na parceria, na partilha ou na co-divisão do mundo comum” (AGAMBEN, 2010b, p. 89).

Uma vez alijados da comunidade política, resta aos cidadãos, agora sem mundo, a experiência do inferno. O inferno, para Hannah Arendt⁸², é a representação teológica da pior punição possível, todavia, em seus escritos, Hannah Arendt traz à tona a imagem do inferno como sendo o campo de concentração. (ARENDR, 2008a, p. 226). Situação essa que ela remonta também ao refugiado, uma vez que este passa a ser não mais do que um condenado da vida.

O argumento de Hannah Arendt sobre este aspecto está repleto de significados, um deles se refere ao fato de que o inferno já não mais é uma ameaça para realidades vindouras, ele agora tem circunscrição espaço-temporal. Este se encontra corporificado, nas formas do horror produzidas pelos governos totalitários ou pelos expurgos, sobre membros legítimos de comunidades políticas, que são expulsos destas por sua condição religiosa, política, étnica ou simplesmente por que buscam abrigo e proteção em vista de querelas internas, que ameaçam suas existências. Destarte, o refugiado vive um inferno, nas palavras de Arendt:

⁸¹ A de se ressaltar que a proposta de Hannah Arendt ainda é um vislumbre de possibilidade, uma vez que o determinante *jus soli* e *jus sanguinis* são eivados de legitimidade jurídica positiva, uma vez que é a partir destes e do caso misto (no tocante ao Brasil) que se determina a nacionalidade. Cf. Melo (2002, p. 956)

⁸² Sobre isto Cf. Silva e Maia. (2016, p. 120 – 133)

O inferno não é mais uma crença religiosa ou uma fantasia, mas algo tão real quanto as casas, as árvores e as pedras. Aparentemente ninguém quer saber que a história contemporânea criou um novo tipo de seres humanos – o tipo dos que são postos em campos de concentração pelos seus inimigos e nos campos de internamento pelos seus amigos. (ARENDR, 2016, p. 479).

O inferno, antes, cumpria o papel de ajustamento das pessoas através do medo vindouro de uma condenação no plano espiritual. Agora, não há necessidade de fingir medos, estes se encontram nas práticas de violência e de horror, e ganham forma nos campos de concentração e na condição de infortúnio de cada refugiado. Seguindo essa indicação, podemos afirmar que o refugiado não passa pelo purgatório, ele é lançado de uma vez no inferno, que agora materializado, nas formas acima descritas, torna a existência precária e terrível, uma vez que o refugiado jogado fora da comunidade política e sem cidadania vive a experiência do desmundanizado.

A marcante experiência e a fulcral reflexão de Hannah Arendt sobre os refugiados dão conta de um otimismo que circulava entre os judeus. Certamente proveniente da fé judaica, que alimentava as esperanças no *Javé – yere*⁸³, o Deus da providência. Todavia, o que se observou foi uma capa que servia para animar alguns, quando não se era capaz de animar a si próprio, tanto que o suicídio tornou-se o atalho dos otimistas, para se verem livres do infortúnio de não se ter mundo. Assim, relatou Hannah Arendt: “Há algo de errado com o otimismo. Há aqueles estranhos otimistas entre nós que, tendo feito vários discursos otimistas, vão para casa e ligam o gás ou dão uso a um arranha – céus de um modo pouco convencional.” (ARENDR, 2016, p. 480).

Esta terrível situação, que impacta a vida ao ser tirada a pertença do mundo, tem o poder de minar os espíritos mais fortes, de arrefecer os mais bravos, de destruir os mais resilientes, e até de exaurir a fé. Tendo seus espíritos em frangalhos, pouco lhes sobra para resistir e querer viver, a ponto de Hannah Arendt destacar que:

⁸³ Na tradição teológica judaica, Deus aparece com diversos nomes que atendem às necessidades humanas. Entre estes nomes figura o *Javé – yere*, o Deus da providência. Especificamente no contexto do sacrifício de Isaac, Deus se manifesta provendo um cordeiro para o sacrifício no lugar do menino. Assim, diante dos infortúnios da existência, quando lhes parecia que não cabia mais nenhum esforço, apelava-se para aquele que tudo providencia, Deus. O que, por vezes, pode ter sido a causa do não enfrentamento da perseguição por muitos judeus, só isto certamente não explica o fato, mas podemos imputar a este uma parcela da prática judaica de legar a outro plano a resolução de suas questões. (Cf. Gen. 22:14) Bíblia de Jerusalém. 1995. A personificação do Deus da providência está presente também no *Talmud*, que fundamenta e esclarece a Torá, que é a composição dos cinco primeiros livros do antigo testamento na tradição judaico-cristã. Sobre isto (Cf. *The Essential Talmud*. Rabbi Addin Steinsltz, Basic Books, Harper Collins Publishers. 2006.)

Educados na convicção de que a vida é o bem mais elevado e a morte a maior consternação, nos tornamos testemunhas e vítimas de piores terrores do que a morte – sem termos sido capazes de descobrir um ideal mais elevado do que a vida. Desse modo, embora a morte tenha perdido seu horror para nós, não nos tornamos propensos ou capazes de arriscar nossas vidas por uma causa. Em vez de lutar – ou pensar sobre como nos tornarmos capazes de reagir -, os refugiados se acostumaram a desejar a morte aos amigos ou parentes; se alguém morre, imaginamos alegremente todo trabalho do qual ele foi poupado. (ARENDDT, 2016, p. 480)⁸⁴

Embora seja visível o horror e o sofrimento que evanesceu os refugiados, Hannah Arendt não abre mão da ideia de resistência e luta. Para ela, se o campo de concentração e de refugiados representou o inferno, que já não se podia muito fazer, todavia, antes deste momento, não se considerou com a contundência necessária a questão judaica, de modo que a busca pelo caminho mais curto para a aceitação, isto é, a assimilação, legou aos judeus uma segurança fictícia e movediça, uma vez que o caminho do reconhecimento social não seria suficiente para lhes garantir o que realmente precisavam, que era reconhecimento político, daí Hannah Arendt, em tom severo, advertir:

Pouquíssimos indivíduos têm força necessária para conservar sua própria integridade se seu *status* social, político e legal estiver completamente confuso. Faltando a coragem para lutar por uma mudança de nosso *status* social e legal, decidimos, em vez disso, tantos de nós, tentar uma mudança de identidade. E esse comportamento na qual vivemos é em parte nosso próprio trabalho. *Nossa própria responsabilidade* (ARENDDT, 2016 p, 487, acréscimo nosso).

Exposto isso, entendemos que apenas a conquista de direitos e direitos políticos possui força e legitimidade para garantir cidadania a quem foi expulso do mundo. Todavia, não importa apenas ter direitos, mas como bem observou Hannah Arendt – “direito a ter direitos” (ARENDDT, 1989, p. 332). Em última instância, como ressalta Bernstein (1996, p. 182), “direito a pertencer à política. Arendt era uma crítica devastadora do humanismo abstrato e das concepções abstratas do direito que sustentavam que os seres humanos possuem direitos inalienáveis, apenas por serem seres humanos. Importava, pois, o vínculo político”.

⁸⁴ Arendt não abre mão de se entender com o mundo, essa é a motivação de quem se encontra nele. O mundo é agônico em sua estrutura e diante dessa luta é preciso se posicionar e lutar. É evidente que depois de se estar em um campo de concentração ou de refugiados, o ânimo é questionado para tanto, todavia, antes disso, cabe ocupar a esfera pública, questionar os governos e lutar para que não se chegue ao inferno. Para Arendt é vital a virtude da coragem no interior de cada comunidade política.

Tal exigência, com essa prerrogativa, se dá em vista do horror constituído no interior das sociedades contemporâneas, nas quais as relações de poder e jurídicas do século XX se mostraram impotentes diante do horror propugnado pelos regimes totalitários, sejam eles de direita ou de esquerda, já que em ambos figurou a máxima do “tudo é possível” que levou “pessoas a serem tratadas, *de jure e de facto*, como supérfluas e descartáveis” (LAFER, 2003, p. 110).

Assim, ao tratarmos do tema dos refugiados em Hannah Arendt, buscamos entender não só o momento atual em que vivemos, quando milhares de seres humanos se encontram nessa situação pelas mais diversas razões, mas, sobretudo, entender que a categoria refugiado, após a reflexão feita pela pensadora nos anos 40 do século passado, já não é mais apenas um adjetivo que pretende qualificar os que estão sem sua pátria, mas emerge como categoria política, uma vez que nos serve hoje para ler e entender todos aqueles que estão sem mundo, sem comunidade, sem vínculo com qualquer forma de direito, apenas jogados à caridade estrangeira e à benevolência alheia.

Nesta direção, pensar e compreender a categoria mundo torna-se relevante para encaminharmos uma crítica a essa situação dos refugiados, sobretudo na esteira do pensamento arendtiano, que comporta a compreensão de mundo como relações e vínculos a uma comunidade, na qual a pertença tem força e sentido maior. Nesta perspectiva, não basta transitar pela terra, é preciso habitar o mundo. Nas palavras de Hannah Arendt: de ser um quem, o qual se manifesta a outros via *lexis e práxis*. Sendo portador de dignidade e direitos.

Sendo assim, a cisão estabelecida entre os direitos universais, via declarações, e a soberania dos Estados – nacionais devem ser superadas em direção a uma ressignificação do estatuto jurídico e político de homens e mulheres, em uma busca pelo vínculo via participação, deliberação e pertença a uma comunidade. Indo, portanto, além do que é proposto na ordem jurídica atual, de modo a ser mais inclusiva e acolhedora aos seres humanos. Assumindo, nesta direção, uma perspectiva de cidadania, na qual o direito a ter direitos se revela nas situações históricas, circunscrevendo seres reais em lugares reais, superando a determinação universal que protege a todos e não alcança ninguém.

Por conseguinte, assumindo a letra de Hannah Arendt, é preciso ocupar o espaço público e fazer valer o entendimento com o mundo, a partir de um *amor mundi*. Amor esse que implica responsabilidade pela teia de relações que hoje desenvolvemos e que precisa ter a segurança e a permanência para acolher as futuras gerações, no intuito de lhes garantir um abrigo minimamente seguro no interior das comunidades políticas que herdarão e delas serão

os novos atores.

Por conseguinte, temos que o pária é esse refugiado que se encontra expulso do mundo. O pária é o indesejado que não encontrando cidadania precisa compreender e compreendendo precisa ressignificar sua ação em meio ao espaço público. Desse modo, o pária que pensa e que age manifesta seu modo de ser no mundo e criticamente passa a relacionar-se com este. Nesta direção, do refugiado e do *outlow* como categorias políticas de análise, podemos dizer que ambas expressam aquilo que o pária é em sua manifestação pública e, na contramão, o pária expressa o que o refugiado/*outlow* precisa fazer pra se entender como o mundo, ou seja, o pária encaminha a ideia de resistência política, via *lexis* e *práxis*, de luta por direitos políticos. Em último caso o pária se apresenta como pária rebelde, por ser consciente. Assim, cabe nessa perspectiva, a partir do próximo capítulo, entender o pária no arco que vai da indiferença a política.

3 DA INDIFERENÇA PÁRIA À PERSPECTIVA POLÍTICA

3.1 O Pária e suas Feições

O pária em Hannah Arendt é uma figura que vai expressar bem a condição de horror vivida pelo povo judeu. Isto é evidente, uma vez que sabemos que o pária representa a casta dos desvalidos e desafortunados, na antiga ordem de classe indiana. Assim, temos consciência do que esta categoria pode representar no jogo social. Max Weber (1979) toma esta figura em seus escritos e define o povo judeu como os párias da humanidade, ou dito de outra forma, a caracterização ideal para o povo judeu. Se buscarmos o entendimento da categoria pária, em sua origem, deparamo-nos com os *Dalit* do sistema de casta Hindu, em cuja subdivisão da organização, os párias estão abaixo dos demais, são os subalternos, os quais nem tocados podem ser.⁸⁵ Representam estes, em última instância, os intocáveis, os indesejáveis.

Ao colocar o povo judeu nesta configuração, Weber localiza a figura do judeu pária como excluído por excelência⁸⁶, como aquele que padeceria da indiferença das nações e dos povos com os quais viesse a se relacionar. Hannah Arendt toma de empréstimo essa compreensão e, ao assumir a mesma, dá a ela uma leitura própria, uma vez que nossa autora entende que o pária é sim o desvalido do mundo, mas também é um ser com identidade própria. Tanto que a pensadora vislumbra uma série de figurações para este pária que perfazem o arco, do pária rebelde até o arrivista, passando pelo consciente, pelo comum e desvalido e pelo brilhante e de exceção. Enfim, em Hannah Arendt, o pária é o judeu, que precisa se reconciliar com o mundo.

Em nosso entendimento, esta reconciliação se dá via compreensão, em que se estabelece o pleno exercício de pensar, agir e julgar a partir de acontecimentos, suplantando a ideia de processo e assumindo o mundo como ele é, mas não admitindo suas atrocidades e horrores. Nesta pista, temos que a compreensão assume em Hannah Arendt dois sentidos, a

⁸⁵ Podemos aqui lembrar o que aconteceu com os judeus no Gueto de Veneza, que ao fecharem um negócio não seguiam a tradição local de um abraço e um aperto de mão, ao invés disso inclinavam-se, selando e finalizando o negócio, isto é, foi-lhes imposta a mesma condição de impuros. (Cf. neste trabalho a seção sobre o gueto de Veneza).

⁸⁶ É preciso que se esclareça que embora aceita e reconhecida como perspicaz a insígnia de párias da humanidade para os judeus, esta não passou isenta de críticas e observações, Entre estas temos a reflexão de Kurt Blumenfeld em correspondência à Hannah Arendt, na qual ele destacou “A tese de Max Weber – os judeus são um povo pária – é brilhante, mas não tão justa quanto antes eu pensava; as diferenças levam às analogias. De modo geral, vale mais descrever um caso particular do que criar uma terminologia, não importando o quão sedutora seja, e engendrar novos erros” (Cf. Correspondance, 1998, / carta de 05 de novembro de 1954).

saber: a compreensão como opinião ligada ao agente e tendo na ação sua esfera de realização. E a compreensão do espectador que visa à significação e, neste rastro, se encaminha para a reconciliação. Consoante Aguiar,

Arendt quer reafirmar que o espectador está com a atenção voltada para o mundo das aparências, mesmo quando precisa dele se “retirar”, pois “somente o espectador, e não o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo, com isso, queremos frisar que o empreendimento intelectual é uma atividade e, portanto, não possui um estatuto ontológico; o espectador é uma metáfora e não uma profissão, é um lugar vazio, uma posição que qualquer ser humano poderá ocupar se interrogar e puser em movimento o diálogo silencioso de si consigo. Como espectador, seu pensamento é marcado pela companhia de se mesmo, plano da ação é imprescindível estar de acordo com os outros, pois ninguém age sozinho: já o contrário ocorre no pensar, em que mais importante do que o acordo com os outros é o acordo consigo próprio. (AGUIAR, 2009, 71)

Sendo assim, compreender para empreender vida sobre este mundo e não paralisar diante dele. Portanto, como nos esclarece Müller (2011, p. 15) “o imperativo da compreensão aponta para a necessidade de reconciliação – não de resignação – com esse mundo e com um passado que não pode ser desfeito”. Ou ainda, como nos assevera Hannah Arendt (2008a, p. 330-331), “o resultado da compreensão é o significado, a que damos origem no próprio processo de viver, na medida em que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos”.

Assim, parece-nos que a condição pária reclama uma ação política de urgência e com esta uma compreensão do mundo no sentido de compreender para reconciliar-se. Dito isto, é preciso suplantar o equívoco de entender a compreensão a partir da noção de perdão. Haja vista que uma coisa não tem a ver com a outra. Destarte, compreender é sim reconciliar-se, mas não implica em esquecimento das atrocidades ou em perdão. Hannah Arendt (2008a, p. 330) chama a atenção para o fato de haver pouca relação entre essas categorias. Diz ela: “perdão não é uma condição nem consequência da compreensão”.

Com esta afirmação, a pensadora estabelece o limite entre as categoriais e reconhece que o perdão é uma das maiores capacidade humanas e, talvez, a mais ousada, todavia não implica em compreensão. Tendo em vista que compreensão, na perspectiva da autora, tem finalidade política e se apresenta especificamente como capacidade humana de viver, ou seja, compreender é, de alguma forma, um estar no mundo e em harmonia com este, o que nunca significaria aceitar, comungar ou perdoar suas atrocidades.

A compreensão não tem fim, não é estanque e muito menos paralisante. Ao contrário, ela é interminável e de resultados indefinidos, sua maior finalidade é buscar ter no mundo uma possibilidade de movimentar-se e de comunicar-se para se firmar e enfrentar o horror e as adversidades a partir de um ponto comum, qual seja: o de uma comunidade política. Como nos esclarece Aguiar (2009, p, 67) “O espectador é entendido, assim, como uma dimensão própria ao espaço e à ação política, de todo aquele que se abre para o mundo comum”.

De modo que o pária, no sentido arendtiano, ser isolado do mundo, busca a reconciliação com este não para negar o ocorrido, ou perdoar e esquecer o mal perpetrado, mas para poder caminhar e viver neste possibilitando novos começos.

Por isso, Hannah Arendt ressalta que diante do totalitarismo – e acrescentamos diante também de todo o horror do antissemitismo – a compreensão emerge “não para desculpar nada, mas para nos conciliar com um mundo onde tais coisas são possíveis” (ARENDR, 2008a, p. 331). Neste sentido, ou compreendemos ou fugimos do mundo via suicídio ou isolamento, uma vez que não conseguimos nos reconciliar com este. O que implica ser a compreensão, na visão de Hannah Arendt, uma tomada de postura política diante do mundo, não para fugir deste, mas, ao contrário, com este se entender.

O antissemitismo e o totalitarismo legaram ao judeu – pária do mundo – uma situação em que o suicídio ou a colaboração se tornaram uma saída conveniente, embora covarde. Todavia, como julgar tamanha dor sofrida pela segregação social e pelo campo de concentração? Esses horrores tão bem descritos por Hannah Arendt e destacados por Primo Levi, fazem-nos entender a necessidade da compreensão na perspectiva da autora em questão. Horrores tamanhos para os quais qualquer ato de covardia não se justifica, mas se compreendem as circunstâncias dos mesmos, fossem no gueto ou mesmo no campo de concentração. Os relatos de Primo Levi são significantes para aqueles que queiram fazer algum juízo sobre esses eventos. Diz ele:

Imagine, se conseguir, ter passado meses ou anos num gueto, atormentado pela fome crônica, pelo cansaço, pela promiscuidade e pela humilhação; ter visto morrer ao redor, um a um, os próprios entes queridos; ter sido arrancado do mundo, sem poder receber nem transmitir notícias; ter sido, por fim, embarcado num comboio, oitenta ou cem pessoas em cada vagão de carga, ter viajado para o desconhecido, às cegas, por dias e noites insones; e ver-se afinal lançado entre os muros de um inferno indecifrável. (LEVI, 2016, p. 46)

Esta descrição é a demonstração do horror vivido pelos párias do mundo. Não sem objetivo, pois este era claro, qual seja: as práticas nazistas, nos campos de concentração, visavam a retirar a consciência moral de suas vítimas, por meio da exclusão de suas identidades, para que se sentissem um número e não pessoas⁸⁷. Relata-nos Levi:

Häftling: aprendi que sou um *Häftling*. Meu nome é 174.571; fomos batizados levaremos até a morte essa marca tatuada no braço esquerdo. (...) ao que parece, esta é a verdadeira iniciação (...). Necessitamos de vários dias e de muitos socos e bofetadas, até criarmos o hábito de mostrar prontamente o número, de modo a não atrapalhar as cotidianas operações. (LEVI, 1997, p. 25,26).

Parece-nos claro que, ao considerar tais situações, Hannah Arendt não está tirando a responsabilidade dos colaboracionistas, isto é, aqueles párias que, diante do horror, cederam à vontade do seu carrasco. Trata-se apenas de entender que nem sempre existiu a possibilidade de fazer diferente, sobretudo daqueles que estavam no “inferno”, à espera da morte. Sua crítica sempre foi mais aguda junto a quem ainda podia se posicionar - por sua colocação social, econômica ou religiosa, em um momento no qual pudesse haver a possibilidade de agir e falar, embora, pra ela, resistir sempre parecesse nobre e necessário.

Contudo, a possibilidade de enfrentamento ocorreu antes dos campos, e, por vezes, optou-se por aliar-se ao Estado em troca de favores pessoais. Ocorreu posteriormente, quando da possibilidade da criação de um Estado judaico, que muitos judeus, esquecendo-se do que lhes tinha sido acometido há tão pouco tempo, optaram por reproduzir a lógica de seus opressores. Esclarece-nos Hannah Arendt: “É muito triste perceber que todo escravo tenha a tendência de sonhar em possuir escravos, e que massas oprimidas [...] aprendam vagarosamente a linguagem da liberdade”. (ARENDDT, 2016, p. 347).

Esta posição do pária judeu que não julga os eventos, e, portanto, age motivado pela sobrevivência é para Hannah Arendt a marca da indiferença. Por conseguinte, antagônica é a noção de coragem, tão necessária ao espaço público, noção que lhe será posteriormente importantíssima.

O arrivismo judaico foi pauta de análise e crítica por parte da pensadora, que percebia nessa postura a contradição de querer ser protegido enquanto povo, todavia na micro-

⁸⁷ Ajuda-nos nesse entendimento o texto sobre Levi e Arendt, (Cf. Pressot, *on-line*: Hannah Arendt e Primo Levi. Reflexões sobre o Estado Totalitário.) [*Häftling* = detido]

estrutura das relações visavam cada um a si, sem considerar os pares de sua nação, tornando-se indiferentes a estes, como os fascistas o foram. Diz a pensadora: “E os fascistas em todo mundo fizeram o melhor uso de sua indiferença’. [...] aqueles esnobes judeus que porque não estão dispostos a arriscar nada pelas causas públicas – arrogantemente se declaram acima dos vínculos com sua nação”. (ARENDDT, 2016, p. 351).

Esperava-se do povo pária uma atitude proativa, em que este tomasse pelas mãos sua vida e pudesse minimamente ocupar os espaços do mundo e resistir, todavia o povo pária, denuncia Hannah Arendt, em muitos casos preferiu a omissão, em uma postura política amedrontada e indiferente. Assim, tratando sobre o discernimento, em torno de se posicionar e lutar, Hannah Arendt esclarece,

Essa linha é muito estreita, como um fio de cabelo, às vezes é difícil discernir, mas pode ser encontrada se os políticos estão determinados por princípio a resistir ao mal em todas as formas, o que significa pessoas que possam provar que nunca fizeram pacto com ele. Na medida em que se pode falar alguma coisa da política judaica, ela se apega aos males básicos do liberalismo com uma determinação que pode ter valor em uma causa melhor. *Sua estratégia é se render à força sem luta, e sua tática é negligentemente farejar o caminho da menor resistência* (ARENDDT, 2016, p. 345, destaque nosso)

Nesta perspectiva, Hannah Arendt põe em relevo que a história do povo judeu legou às gerações a figuração do pária como insígnia definidora deste povo. Para a pensadora, os judeus “em sua posição mesma de párias sociais, refletem o *status* político de todo seu povo” (ARENDDT, 2016, p. 495). Segundo ela, por longo período - do século XVIII até Kafka (idem, 2016, p. 495) – essa marca foi se constituindo como padrão no inconsciente do judeu assimilado. Em última instância, ser judeu e ser pária se misturavam na tessitura da vida.

O pária emerge na perspectiva arendtiana não apenas como o tipo ideal dos desgraçados do mundo, mas, sobretudo, como um conceito. Isto tem importância ímpar, posto que esta figura que tem localização histórica, e é espaço-temporalmente definida e circunscrita, é, ao mesmo tempo, um conceito, uma ideia. Ponha-se em relevo que é uma ideia chave para entendimento do que se passou com os judeus, enquanto excluídos e oprimidos.

Assim, a autora nos dá uma chave, em nosso entender, para análise de diversos oprimidos e excluídos do mundo, o que nos reportaria à pergunta pelos párias do nosso tempo atual. Uma vez que o judeu foi o pária de outras épocas, como nos lembra Hannah Arendt; “os párias sociais do século XIX eram os judeus” (ARENDDT, 2016, p. 309), a pergunta que

palpita é: quem são os párias de hoje? Todavia, não é essa nossa discussão, mas aqui demarcamos isto em vista de nossa autora tomar o pária como conceito de destaque para suas análises e colocar este em relevância, diz ela:

Não é, portanto, surpreendente que a partir de sua experiência pessoal poetas, escritores e artistas judeus tenham sido capazes de desenvolver **o conceito do pária como um tipo humano – um conceito de importância suprema para a avaliação da humanidade em nossos dias** e que exerceu sobre o mundo gentio uma influência em estranho contraste com a ineficácia espiritual que tem sido o destino desses homens entre seus próprios irmãos. (ARENDRT, 2016, p. 495, destaque nosso)

Ao constatar que artistas, poetas e outros, a partir de suas experiências, tomaram o pária como conceito, sendo ela mesma uma intelectual que padeceu da condição pária, desta figura se apropria para assumir sua análise da questão judaica, mas, sobretudo, entendemos que ela assume a condição pária para sua filosofia e para a política, como um modo de filosofar, mas sobre isto discutiremos à frente.

Aqui, importa destacar que ao percorrer esses tipos párias, que longamente foram descritos e compuseram o imaginário dos judeus assimilados, ela retira quatro deles para constituir a figura do pária como figura heurística de resistência, no contexto da existência no mundo, e, em nosso entender, da existência política, daí a relevância do modo pária de pensar para a teoria da autora.

Destarte, os tipos párias representam o que ficou conhecido como tradição oculta, isto é, como representação da resistência e localização no mundo por parte do judeu no qual ele se expressa como *outsider* da sociedade, ao mesmo tempo em que visa esta como objetivo.

Os tipos párias são figuras da literatura, cinema e da vida real que despontam como afirmação do ser judeu, cada um ao seu modo. Todos, portanto, com ações legítimas, embora umas mais eficazes e contundentes do que outras. Todavia, o que almejavam era pertencer a uma comunidade, sobretudo a uma comunidade política. Como nos esclarece Bernstein (1996, p. 33) “Arendt está preocupada com os tipos de resposta e estratégias de resistência ao *status* de pária dos judeus como pessoas párias”⁸⁸. Assim, seguiremos com a discussão sobre esses tipos párias.

⁸⁸ “Arendt is primarily concerned with types of response and strategies of resistance to the outcast status of the Jews as a pariah of their entire people” (Cf, Bernstein, 1996, p. 33)

3.2 *Schlemiel* – A estratégia do inocente de veia cômica

O Primeiro tipo pária destacado por Hannah Arendt é o de *Schlemiel* - ou desgraçado - de Heine. Cabe destacar que neste tipo pária já se expressa bem a ideia de resistência diante do mundo, situação que irá aparecer também nas outras figuras, todavia é com o *Schlemiel* de Heine que temos já anunciado o protesto do pária diante do horror do mundo. Diz-nos Hannah Arendt, “dessa atitude de negação da realidade da ordem social e de confrontação desta com uma realidade superior, que o espírito de zombaria de Heine emana (...). *E é essa indiferença do pária por todos os trabalhos do homem que Heine enxerga como a essência da liberdade*” (ARENDR, 2016, p. 500, grifo nosso).

Assumindo a indiferença diante do mundo, o pária acessa a este. Ao visar à liberdade, fá-lo como se não estivesse no mundo. Aqui temos o pária como um *outsider*, em última análise como aquele que estando fora, adentra o mundo sem sentir-se nele, pois embora deseje isto, sabe que será expulso, então é indiferente a este, não obstante paradoxalmente vislumbre pertencê-lo. É uma resistência trágico-cômica que o *Schlemiel* assume diante do mundo, todavia com o mundo passa a manter uma relação.

Heine aproxima a figura do *Schlemiel* da tradição oculta dos párias. Com essa aproximação, o poeta buscava demonstrar a insatisfação vivida pelo judeu diante do mundo que o rejeitava e o negava como pessoa. Diante de tanta atrocidade, uma ‘arma’ pouco convencional desponta, a saber: a inocência (ARENDR, 2016, p. 497).

Esta inocência marca um enfrentamento tímido e que visa à complacência do outro. O pária de Heine não é de forma alguma um astuto lutador, nem detém a coragem para enfrentar de frente suas mazelas, sendo assim, sua postura tímida e humilde revela um pária comum, que bem representava “em sua imprudência alegre, despreocupada as características das pessoas comuns” (ARENDR, 2016, p. 498). Em última instância, esse pária representa bem os excluídos da sociedade judaica, sobretudo os desafortunados que, não tendo nem riqueza nem talento, vagam como insignificantes. Ninguém representa melhor isso do que o *Schlemiel* de Heine. Nas palavras de Arendt:

Pois o pária, excluído da sociedade formal e sem qualquer desejo de ser incorporado por ela, volta-se naturalmente para aquilo que entretém e agrada às pessoas comuns. Compartilhando seu ostracismo social, ele também compartilha suas alegrias e tristezas, seus prazeres e suas aflições. Ele passa, na verdade, do mundo dos homens e dos costumes para a generosidade aberta e irrestrita da terra. (ARENDR, 2016, p. 498).

Heine traz à tona a figura do seu pária do interior da tradição judaica. Em que pese ter colocado esse nessa tradição via seus poemas. O destaque vai para o seu poema “Princesa de Sabbath.” Neste, Heine descortina a vida de seu povo como sendo a vida de um príncipe que fora encantado, e, por via deste encantamento, assume a sina diária de ser transformado em um cachorro. Esta condição o coloca semanalmente no ridículo da existência. Tal príncipe apenas recobra a forma humana no *sabbath*, isto é, na sexta feira ao pôr do sol ele encontra-se novamente com suas feições e se vê livre do horror de ser um cão por toda a semana. Agora, assim, sob sua forma humana, pode receber a “noiva”- *sabbath* - e saudá-la com a canção nupcial.

Ora, tal prefiguração de Heine nada mais é do que uma crítica à própria condição de ser judeu no mundo. Esse judeu que não é aceito por seu credo, sua cultura, seu modo de existir e até por seu tipo físico. Em última análise, é como alguém enfeitado que vive no meio das outras pessoas, todavia é como se não existisse. Ele é um cachorro. Um ser inferior aos olhos dos demais. Por toda a semana seu convívio é como um ser invisível e, se notado, é apenas como um subalterno. Neste contexto, emergem as questões: Quando o judeu pode ser judeu? E quando poderá ser pessoa e reconhecido como tal? Na resposta de Heine, pautando-se em seu poema, apenas quando se refugia na tradição judaica.

Assim, o encanto se desfaz no *Sabbath*, quando a noiva é recebida e passa à condição de ser pessoa, portanto na vivência interna e interior de seu judaísmo, aqui ressaltada pela guarda do sábado. Heine traz à tona a ideia de que apenas nesse retorno ao mundo judaico, e na guarda mais ritualística e mais identitária com o judaísmo, e tudo que ele pode representar, é que o pária melhor enfrentará o mundo. Embora esse enfrentamento aqui seja intimista e introspecto.

Heine acaba por destacar a oposição entre o pária e o *parvenu*. Não significa que o pária vá ao enfrentamento do *parvenu*. Todavia, quer-se aqui destacar as maneiras que ambos escolheram para viver, diante de um mundo hostil, da condição judaica compartilhada por eles. Assim, o pária assume a condição judaica e volta-se a ela como guarida de sua identidade e de sua afirmação no mundo.

Por outra via caminha o *parvenu*, que visando à assimilação e aos ganhos sociais, busca se afastar de tudo que o revele como judeu, embora só ele perceba o apagar desses traços, pois, na sociedade em que habitavam, estes traços, sempre que possível, eram a eles lembrados. Contudo, esse mal-estar ficava barrado na resiliência, e, logo, eram acomodados em nome de um ou outro ganho social. Todavia, Hannah Arendt destaca que o que o *parvenu*

não percebe é que ele não passa de um pária com posições e algum poder (ARENDR, 2016, p. 499).

Nesta direção, o *Schlemiel* de Heine emerge como o poeta dos sonhos – como senhor dos sonhos-, e isto não é ao acaso. Tal fato se dá por este ter consciência da realidade na qual está inserido, ou seja, de saber que sua vida padece de uma agonia perene de exclusão e negação. Sendo assim, não lhe sobra outra coisa a fazer diante da dura realidade a não ser sonhar, uma vez que deseja ser do mundo, mas desse apenas tem a experiência da exclusão. Sonhar apresenta-se como o melhor dos mundos possíveis no contexto do pária de Heine.

Na busca por reconhecimento, o pária de Heine visa à liberdade. Entendemos que por não agudizar sua luta, acaba por não alcançar a plenitude desta. Uma vez que embora insatisfeito com o mundo, toma-o numa “risada”. Todavia, parece-nos que Heine não abria mão desse conceito e, sobretudo, dessa condição. Para ele “o homem nasce livre, e pode perder sua liberdade somente ao vender-se para o cativo” (ARENDR, 2016, p. 500). Hannah Arendt põe isto em destaque ao afirmar que “Heine descarrega sua ira não apenas sobre os tiranos, mas igualmente sobre aqueles que o toleram” (ARENDR, 2016, p. 500).

A problemática a ser levantada aqui é se a postura inocente, e por vezes cômica, será suficiente para lidar com o mundo. A vida do judeu na sua circunscrição sócio-histórica é cruel. Não há condescendência para com quem está marcado pela condição de pária. Assim sendo, será suficiente a “inocente risada” ou o devaneio de um mundo particular; intimista e introspecto? Tudo parece irrelevante quando se descobre que a “risada não mata” e que nem tiranos nem escravos são extintos “por mera diversão” (ARENDR, 2016, p. 501). Essa constatação leva Hannah Arendt a tomar o pária de Heine como válido, dentro da tradição oculta, todavia insuficiente em capacidade de gerar maiores ganhos políticos para a causa judaica, sobretudo de ordem política, uma vez que este se encontra fora da realidade. Assevera Hannah Arendt,

O pária é sempre remoto e irreal; seja como Schlemiel ou como ‘senhor dos sonhos’, ele encontra-se fora do mundo real e o ataca. De fato, a tendência judaica à utopia – uma propensão mais claramente evidente nos próprios países da emancipação – emerge, em última instância, apenas dessa falta de raízes sociais. (ARENDR, 2016, p. 501).

Se não há contundência na luta do pária de Heine por um lado, há por outro lado estratégia para fincar em meio à cultura alemã traços definidores da cultura judaica e Heine

faz isso via língua. “Seu pária introduz categorias – como *schalet*⁸⁹ - e, assim, alcança algum lugar no mundo – como elementos da cultura – e se faz ver e ser visto”. (ARENDR, 2016, p. 503).

Dito isto, temos no pária de Heine uma inquietação da tradição oculta que se revela ao mundo como reclame. O *Schlemiel* é o inocente e engraçado que, insatisfeito com o mundo, tira esse para sorrir com ele, na esperança de um dia habitá-lo. O pária de Heine visava à emancipação. Todavia, na contramão do que ocorria no resto da Europa, Heine, por desconhecimento, jogava para tal emancipação toda sua esperança. Não sabia ele que sua estratégia de se afirmar como judeu e de ter um valor identitário, no contexto político de então padecia mais de rejeição do que de aceitação.

Naquela ocasião, se possível fosse alguma emancipação, esta vinha casada com a assimilação, como exigência *sine qua non* para a vida do judeu em sociedade. Todavia, pelo fato de ter adotado essa postura, conscientemente ou não, ele pôde fazer o que poucos de sua época fizeram: “falar a língua de um homem livre e cantar as canções de um homem natural” (ARENDR, 2016, p. 504).

Exposto isto, passamos agora ao outro tipo pária, aquele exposto por Arendt como sendo o “desconfiado”, por ser um suspeito em potencial, mesmo quando não lhe imputam nada. Esse pária traz consigo a marca da ironia, e expressa bem a ideia de rejeição no interior da comunidade na qual ele quer viver. O suspeito é sempre indesejável.

3.3 Pária como um eterno suspeito: o homenzinho de Chaplin

O pária, como já mencionado, é um ser em constante tensão com o mundo. Quer ter esse a todo custo e se vê constantemente expugnado por este, certamente não é uma vivência tranquila. Viver sem poder existir é a máxima do pária, isto é, habitar uma circunscrição geográfica sem nela poder exercer nenhum direito. Neste contexto, configura-se um alguém, conformado como um ninguém, que perambula pela cidade sem ser cidadão, padecendo da eterna desconfiança de todos. O pária acaba sendo um estrangeiro no mundo. Não só do mundo físico, mas, sobretudo, do institucional. De modo que,

⁸⁹ Prato Hebreu, louvado no poema de Heine e imortalizado na cultura alemã através de seu poema.

Na época moderna, o estrangeiro pode ser um povo sem nação, uma nação sem território, emigrado, um exilado, muitas vezes, um refugiado que perdeu tudo, não apenas seu espaço geográfico, mas também seu meio moral e cultural. (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 43)

O pária é, por excelência, esse estrangeiro do mundo, que tendo ou não perdido sua nacionalidade e, por conseguinte, o direito de habitar sua terra, sempre terá como perda certa sua dimensão moral e cultural, não importando se ainda habita sua nação ou se encontra em outra, ele sempre será um estrangeiro do mundo, pelo fato do mundo tomá-lo como suspeito em qualquer circunstância.

Tal situação ilustra bem a postura de Hannah Arendt em sempre se apresentar após sua saída da Alemanha como judia, e apenas como judia. Pois, para ela, pensar um retorno dos judeus para a Alemanha só seria possível em outra configuração política. Em carta a Jaspers, ela destaca que só poderia considerar esse retorno depois de tudo que foi infringido ao povo judeu, “se na república Alemã do futuro o antissemitismo fosse abolido da constituição desta, e todo judeu, independente de onde tenha nascido, tivesse sua cidadania assegurada em todos os seus direitos, sem carecer de ser judeu” (ARENDRT, 1992, p. 53)⁹⁰.

Esse segundo pária, descrito por Hannah Arendt em seu texto, traz à tona a qualidade das pequenas pessoas, isto é, dos homens e mulheres comuns. Não há nada de extraordinário nele. É mais um da multidão do acomismo pária. É mais um ótimo paradigma do desgraçado, do desvalido, um *Schelemiel* em plenitude. Nesta direção, Hannah Arendt (2016, p. 508) destaca a genialidade de Chaplin ao “fazer extremamente popular uma figura do povo mais impopular”. Sobre esta figura, Courtine-Denamy (2004, p. 52) destaca: “Também ele é um *Schlemiel*, que perseguido pela polícia, recorre à astúcia e aos subterfúgios e triunfa, como um Davi contra Golias”. E Hannah Arendt o define como o eterno suspeito,

Aos olhos da sociedade, o tipo que Chaplin retrata é sempre fundamentalmente suspeito. Ele pode estar em desacordo com o mundo de mil e uma maneiras, e seus conflitos com ele podem assumir uma numerosa variedade de formas, mas sempre e em todo lugar ele está sob suspeita, de modo que não adianta argumentar certos ou errados. (ARENDRT, 2016, p. 509)

⁹⁰ “Mindful of what Germans have inflicted on the Jewish people, we will, in a future German republic, constitutionally renounce antissemitism, stipulating, for example, that any Jew, regardless of where he is born, can become a citizen of this republic, enjoying all rights of citizenship, solely on the basis of his Jewish nationality and without ceasing to be a Jew”. (ARENDRT, 1992, p. 53).

O pequeno homem de Chaplin, destaca Hannah Arendt, é um perseguido da justiça. Que isto significa? Em nosso entender, que a lei que deveria servir de muros de proteção, na qual seria garantido um caminhar balizado, passa a ser uma ameaça, um obstáculo. Todavia, o que impressiona, e cabe destacar como subjacente à argumentação da autora, é que essa mesma lei, essa mesma justiça, não age igualmente com todos. Assim, as pessoas comuns, os subalternos, o pária são, na verdade, os alvos dessa lei. Nas palavras da autora “a situação crônica do pequeno homem que é constantemente atormentado e intimidado pelos guardiões da lei e da ordem” (ARENDR, 2016, p. 509).

Essa tormenta ao homenzinho de Chaplin é, em nosso entendimento, a perseguição seletiva da lei a aqueles que não se enquadram na sua perspectiva bio- política, uma vez que não se ajustam na aparência, na cultura, no rito religioso, no comportamento sexual, ou simplesmente são objetivamente os indesejáveis. Assim, devem ser administrados. Ser administrado implica em saber qual é seu lugar, que nunca é uma escolha ou construção de sua subjetividade. Neste caso, o lugar do pária é determinado pelos guardiões das leis.

Com esta imposição, o pária de Chaplin vive uma fuga perene: correr, esconder-se, camuflar, negar, buscar os porões da humanidade para ocultar-se impõe-se como estilo de vida. O homenzinho, o pária das pessoas comuns, é a representação do judeu perseguido. Ajuizado como criminoso é um indesejável. Entendemos que esta figura é tão atual, pois tudo o que é dito sobre ele, enquanto judeu, pode ser dito dos ‘párias de hoje’⁹¹.

Nesse sentido, o pária de Hannah Arendt emerge como categoria analítica, heurísticamente determinada para uma análise daqueles que vivem sob a perseguição do poder constituído, ainda que não tenham cometido crime algum, apenas por serem considerados como suspeito pleno.

Sua atualidade, a nosso ver, é fulcral, permitindo- nos não só refletir sobre o interior da questão judaica, mas usá-la como lupa para vislumbrar os meandros daqueles que buscam se inserir em uma comunidade política hoje, e, assim, terem seus direitos de ser e aparecer garantidos. “Uma vez que esses suspeitos, enquanto pessoas comuns, veem-se em constante conflito com a lei” (ARENDR, 2016, p. 510).

⁹¹ Esta situação de inconformação legal, que põe muitos à margem da sociedade, em nosso entendimento nos permite uma leitura junto à juventude negra e pobre das periferias, que sofre constantemente com assassinatos. Também junto às mulheres, vitimizadas em sua condição, e aos homossexuais, aviltados em seus direitos de ser, bem como aos sem teto, os refugiados de hoje...tantas são as configurações dos pequenos seres humanos, que como o homenzinho de Chaplin figuram como suspeitos plenos pelos guardiões da lei, carecendo sempre de se ajustarem ou fugirem, esconderem-se ou se negarem, pois sempre são suspeitos.

Nesta perspectiva, o pária de Chaplin muito se assemelha ao *Schlemiel* de Heine, todavia algumas especificidades lhes são próprias, pois enquanto o pária de Heine vislumbrava o mundo dos sonhos e com esse mantinha uma identidade, o homenzinho de Chaplin “tem na Terra seu mundo” e, como destaca Hannah Arendt, “Mundo duro e real” (ARENDR, 2016, p. 509).

A realidade do perseguido da lei, do eterno suspeito, do fugitivo diário, nada tem de visionário ou encantador, mas, ao contrário, é a expressão da vida mais cruel e pérfida, muito bem expressa por Hannah Arendt na figura do refugiado, o pária por excelência, uma vez que é aquele que não goza de direito algum e, portanto, não é alcançado pela lei, a não ser que burle esta.

O homenzinho que se apresenta numa perspectiva trágico-cômica da existência, que encantou o mundo nas telas da sétima arte, tem figuração no mundo real e é a isso que nossa autora quer chamar a atenção. Pois assim como o *schlemiel* de Heine, este guarda uma inocência que, todavia, nada mais é que uma expressão “da incompatibilidade das leis gerais com os delitos individuais” (ARENDR, 2016, p. 510). E isto se dá em vista de seu maior “delito”: ser um suspeito. Fato que representa existir como ameaça à ordem posta, ao direito, aqui expresso através dos guardiões do Estado [polícia], que o percebe apenas por esse prisma: risco potencial, ameaça repentina, suspeito.

Certamente essa situação é maior do que o pária. Ele simplesmente é assim tomado e entendido a partir de um contexto muito maior do que ele. Como esclarece Hannah Arendt (2016, p. 510, *grifo nosso*): “Não há obviamente nenhuma conexão entre o que Chaplin faz ou não faz e a punição que o atinge. *Porque é um suspeito, ele é convocado a suportar o peso do que não fez*”.

A nosso juízo, encontramos semelhança com as políticas de exceção comum no mundo atual. Nestes, a figura do suspeito ganha destaque no ordenamento jurídico e figura no primeiro escalão daqueles que têm que carregar o peso do que não fizeram. E, assim, estes passaram a ser alvos do

Paradigma de governo na política contemporânea. Nele devemos enquadrar, segundo Agamben, *a military order*, emitida por G. W. Bush em 13 de novembro de 2001, que autoriza, com ato de uma senhoria de fato, *a indefinite detention* (detenção indefinida) dos não cidadãos suspeitos. (CASTRO, 2016, p. 77)

Ser um alvo constante do olhar desconfiado dos outros, sobretudo da lei, foi a situação apresentada pelo pária de Chaplin que não encontrando nas leis, os muros norteadores de seu caminhar, fez desses muros um subterfúgio e os contornou para poder existir (ARENDDT, 2016, p. 511), embora contorná-los implicasse em se tornar mais do que um *outlaw*. Agora se enquadrava no “ato criminoso”, e, neste tempo presente, a lei o encontraria e o privaria das andanças errantes, o suspeito estava sob controle, pois burlou a lei.

Portanto, como destaca Courtine-Denamy (2004, p. 52), o *schlemiel* de Heine e o homenzinho de Chaplin demonstram a escapatória que a arte oferece (...) esses dois heróis vivem à margem das leis e preferem delas se esquivar a enfrentá-las e transformá-las: acreditam em uma liberdade pré-social (...), pois não acenderam à esfera do político”. Em nosso entendimento, não alcançaram a contundência necessária da resistência própria do pária rebelde, que à frente será tratado.

Passemos agora à figura do pária de Kafka ou o homem de boa vontade. Nesta figura, constata-se o desejo de pertencer a uma comunidade política e de poder ser e ter um lugar no mundo.

3.4 O pária de Kafka: o homem de boa vontade e o desejo de uma cidadania

Hannah Arendt parece impressionada com a tradição oculta e com todo o papel que ela desempenhou no contexto da questão judaica, mais do que isso, às vezes parece encantada com essa perspectiva. Entendemos a relevância disso, uma vez que o aspecto literário desempenha esse fascínio. Nossa leitura, todavia, percebe que dois desses párias parecem ter despertado o olhar aguçado da autora de modo mais presente, ou, em outras palavras, despertaram melhor sua atenção. São eles o pária de Kafka e o pária rebelde.

Dado o contexto de cada pária, o olhar da autora justifica-se. Os outros tipos párias já apresentados por nós, embora tenham sua importância e significado no contexto da tradição oculta e da problemática judaica como um todo, guardam em seu *modus operandi* um aspecto de ingenuidade, e, sobretudo, estão deslocados da questão política em si. Estes párias são, de algum modo, como antes já mencionado, párias sociais, pois ainda visam uma ‘salvação particular’ e suas estratégias de resistência são sempre deslocadas da dimensão política, uma vez que não acenderam à esfera pública.

Com os dois próximos párias, o homem de boa vontade e o pária rebelde, o que trataremos agora tem foco na dimensão política, pois esta ganha relevância, e a resistência visa não apenas à salvaguarda pessoal, mas também à felicidade de todo aquele que se encontre nessa situação de indesejável do mundo. Como nos diz Bernstein (1996, p. 44), são párias comprometidos, que “assumindo a responsabilidade trazem como exigência a compreensão das realidades políticas”.

Tomar a literatura de Kafka para nela visualizar um pária do mundo não é sem propósito. Nossa autora entendeu que na literatura de Kafka residia um forte apelo ao político. Kafka talvez não tenha, trazido um personagem claramente judeu, em seu início, como nas figuras anteriores de Heine e Chaplin, mas este vai se revelando ao longo da trama, tanto na obra “*O processo*” como na obra “*O castelo*”.

Emergem situações em que a figura do judeu salta aos olhos, sobretudo porque se identifica com uma questão política. Parte de um cunho individual, mas visa a um problema político e de alcance social maior. Isto acaba por ser uma importante marca da escrita de Kafka, que fica clara quando se discorre sobre a perspectiva da literatura menor, a qual nos esclarece Deleuze e Guattari,

A literatura menor é completamente diferente: o seu espaço, exíguo, faz com que todas as questões individuais estejam imediatamente ligadas à política. A questão individual, ampliada ao microscópio, torna-se muito mais necessária, indispensável, porque uma outra história se agita no seu interior. É neste sentido que o triângulo familiar se conecta com outros triângulos, comerciais, econômicos, burocráticos, jurídicos, que lhes determinam os valores. Quando Kafka indica dentre os fins da literatura menor - a depuração do conflito que opõe pais e filhos e a possibilidade de debatê-lo -, não se trata de um fantasma edipiano, mas de um programa político. (DELEUZE E GUATTARI, 2003, p. 39, grifo nosso)

Na figura do Sr. K. personagem de “*O castelo*”, Kafka revela para o mundo, por meio de sua literatura, a situação de homem que deseja nada mais do que poder ser um cidadão e gozar de um lugar, no interior de uma comunidade. Assim como de habitar esta e a esta pertencer. Este parece não ter outro objetivo na sua vida, a não ser fincar pouso definitivo nesta comunidade. O que esse pária quer é um lugar no mundo e elegeu essa comunidade para tal. Demonstra isso o trecho da obra, na qual K. externaliza,

Não posso emigrar - disse K. - vim aqui para ficar aqui. E vou ficar. E numa contradição que não se esforçou para explicar, acrescentou, como se estivesse falando consigo mesmo: - O que poderia ter me atraído para este lugar ermo se não fosse o desejo de permanecer aqui? (Kafka, 2000, p. 207. Grifo nosso).

O castelo traz à tona a história de um andarilho, ou melhor dizendo, de um viajante. Este acaba por determinar parada em uma aldeia desconhecida. Uma vez nesta, estabelece pouso, e é flagrado dormindo, sem ter obtido permissão, na hospedaria da dita aldeia. Para fugir do embaraço, aponta sua pretensa missão ali, afirmando ter sido convocado para ser o agrimensor naquele local.

O papel de agrimensor anunciado por Kafka já nos parece um anúncio do pária, que anseia por demarcar seu lugar no tempo e no espaço, ou seja, encontrar um lar no mundo. Em última análise marcar e demarcar sua existência, mensurar seu valor. É verdade que, ao longo do romance, a identidade de K. permanece obscura e poucos detalhes nos são oferecidos para a caracterização do mesmo.⁹² Todavia, assumindo aqui a sua fala, em que se apresenta como tal, permitimo-nos ousar pensar a ideia do Sr. K. como agrimensor, a do pária que anseia demarcar seu lugar no mundo. Confirma nossa impressão o relato de Courtine – Denamy, no qual ela esclarece:

Com efeito K. é um inclassificável, pois não é do castelo nem da vila, não é nada. Aos olhos de Arendt, esse romance ilustra o verdadeiro drama da assimilação para o judeu moderno que deve ou parecer pertencer ao povo e de fato pertencer aos dirigentes, ou renunciar à sua proteção indo procurá-la no meio do povo. (COURTINE – DENAMY, 2004, p. 53)

O problema da assimilação, portanto, emerge como central nessa discussão, pois, diferente dos párias pré-políticos, o que o pária de Kafka deseja é justamente ser aceito pela vila, e nela poder viver. Todavia, tem ciência de que o fato de assimilar-se, por mais que represente o caminho mais curto para pertencer à vila, não será facilmente aceito pelos gestores do lugar.

⁹² Cf. A ausência da origem em *O castelo* de Kafka, de Tomaz Amorim Fernandes Izabel, 2012.

Assim, temos que o homem de boa vontade, que deseja responder às exigências, por mais pesadas que sejam, entende que não é suficiente ser assimilado e se integrar à comunidade por via destas. É preciso ser aceito como cidadão. Emerge aqui um dilema, o dilema da assimilação.

Hannah Arendt tem claro que foi esta a situação do judeu moderno, que se viu entre permanecer com a identidade, e desse modo estar à mercê de toda ordem de preconceito e racismo motivados por ódio e irracionalidade. Ou negar sua identidade, e assimilar-se, passando a gozar da proteção dos poderosos. Todavia, essa assimilação não lhes garantia nenhum direito político, apenas por se tornarem um ‘indistinguível’, neste caso, desfrutariam da proteção dos governantes, Destarte, seria essa uma proteção frágil que a qualquer momento poderia ser retirada. O Sr. K. entendeu que era essa sua situação: um dilema. Nas palavras de Hannah Arendt,

Não poderia ter achado uma analogia melhor para ilustrar todo o dilema do moderno aspirante a judeu assimilacionista. Ele, também, se depara com a mesma escolha, de supostamente pertencer ao povo, mas de fato aos governantes – como joguete e instrumento – ou renunciar completamente e para sempre a sua proteção tentar sua sorte com as massas. (ARENDR, 2016, p. 515).

O castelo simboliza, assim, para os judeus da Europa Ocidental, a impossibilidade de serem admitidos como judeus ao conjunto da humanidade. (COURTINE – DENAMY, 2004, p. 53). *O castelo*, na visão de Hannah Arendt, expressa bem esta perspectiva. O que o pária de boa vontade deseja é pertencer a uma comunidade política e nela expressar sua cidadania.

Desse modo, pertencer ao mundo, sempre tem implicações para o pária. Uma vez que envolvido nesse dilema, ele é expurgado do mundo ou o aceita sob condições. Grande parte desse dilema tem a ver com a dificuldade de ajustamento do pária de Kafka, uma vez que este não só se vê diante do impasse, mas assume este. Em outras palavras, o dilema lhe é imputado, ao mesmo tempo em que ele o acolhe. Pois sair deste significa assumir uma das posições, a saber: ser mais no meio do povo e não ter proteção ou estar sob a tutela dos governantes.

Ambas as situações são desconfortáveis, logo ele assume o dilema, pois não quer nenhuma. Se possível for, a razão encaminha para uma terceira via: a da cidadania, a do reconhecimento dos direitos políticos. Todavia, sua cidadania era frágil, ele não passava de um alguém descartável, de um indesejado, de um estranho incômodo no meio da vila. Como

interpreta Hannah Arendt,

K. (como o herói é chamado) é um estranho que nunca pode ser ajustado porque não pertence quer às pessoas comuns, quer aos seus governantes ('você não é o Castelo e você não é o vilarejo, você não é nada') Certamente, tem alguma relação com os governantes o fato dele ter vindo à vila inicialmente, mas ele não tem o direito de permanecer ali. Aos olhos dos burocratas menores, sua existência mesma era devida meramente a um 'erro' burocrático, enquanto seu *status* como cidadão era de papel, enterrado 'em pilhas de documentos eternamente subindo e caindo' ao seu redor. Ele é acusado continuamente de ser supérfluo, 'indesejado e no caminho de todos' de precisar depender, como estrangeiro, da magnanimidade de outras pessoas e de ser tolerado somente em razão de um misterioso ato de graça. (ARENDR, 2016, p. 515).

Essa configuração expressa a situação do judeu moderno, uma vez que esse era o drama de quem estava imerso no processo de assimilação. Consoante Peixoto (2016, p. 190) "isso corresponde às demandas do pertencimento mais elementar, enquanto membro de uma comunidade juridicamente organizada". Nesta direção, Sr. K. nada mais é do que o homem comum que anseia apenas pelo que todos têm: direitos. Peixoto, nesta esteira, destaca "O anseio por pertencer a um grupo e exercer os direitos e deveres daí advindos são aspectos característicos da personagem K.". E, acrescentamos, portanto, dos judeus que visavam esses direitos.

Toda essa situação coloca, em nosso entendimento, o pária de Kafka perante uma decisão política. E esta exige dele mais do que o indignar-se, pois lhe cobra uma série de ações. Primeiro, a superação de todo pensamento *naif* que ingenuamente acredite que a assimilação vá salvá-lo. Segundo, posicionar-se criticamente e agir na contramão dos governantes da vila, portanto do poder constituído, que lhes impunha tal situação de segregação.

Nesta perspectiva, "evidenciar que possui senso de responsabilidade e vontade de se pôr em confronto contra um regime injusto. Mostrando assim, aos habitantes da vila ser possível resistir à lei do Castelo". (COURTINE – DENAMY, 2004, p. 53/54, grifo nosso). Entendemos que essa postura coloca o pária de Kafka imerso na perspectiva política. Aqui, diante do que ele tem que enfrentar enquanto indesejável, não apela para o sonho ou para a ironia, mas entende-se com o mundo. Adentra a cena pública e discute com essa a implementação de seus direitos.

Não está em jogo, nesse ponto, a certeza de que esses direitos serão concedidos. Sabe-se da força do poder contrário a isso. A questão que se levanta, em nosso entender, a partir da letra de Hannah Arendt, é que resistir é preciso. E que a resistência é um direito constitutivo do ser humano.

Assim, ao Sr. K. é resguardado o direito de resistir, uma vez que no âmbito da cidade o direito do governante deve estar em consonância com a boa vida do cidadão, e, não estando, esse cidadão pode rebelar-se e resistir à violência, à opressão, à exclusão ou a qualquer outra forma de injustiça.

Na interpretação de Lafer (1988, p. 188), isso ganhou respaldo, uma vez que ele afirma: “Penso (...) que para a inteligibilidade do tema da resistência, o fulcro da questão reside na ideia de uma reciprocidade de direitos”. E acrescenta: “se o legislador pode reivindicar o direito a ser obedecido, o cidadão pode igualmente reivindicar o direito a ser governado sabiamente e por leis justas”.

Esta postura, de resistência do pária de Kafka, em nosso entender, encontra respaldo também na teoria política e jurídica de grandes nomes que se ocuparam do tema. Podemos citar como exemplo, Étienne de La Boétie, que foi um defensor incansável desse direito e chegou a afirmar que fora isto existe apenas a conformação, e assim denunciou: “O apoio à tirania vinda dos próprios homens que, encantados pela figura do monarca, forneciam a energia que esse transformava em força e violência.” (LA BOÉTIE, 1987, p. 06).

Nesta direção, o argumento de Hannah Arendt é claro. Embora na figura do pária, essa defesa de resistência esteja ainda em “fase germinal”. Todavia, este ganhará destaque em sua obra de maior disseminação, posteriormente levada a cabo, na obra *Crises da República*, chegando ela a afirmar que “a desobediência civil pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para preservação e restauração” (ARENDDT, 2004, p. 69). O que nos remete ao que o pária de boa vontade queria, ou seja, mudança do seu estatuto político e restauração de seus direitos como ser humano e como judeu.

O direito de resistir anda de mãos dadas com o dever de resistir. Sem isso, a humanidade perde sua qualidade, pois perde a dignidade. Contudo, é fato que se entender com o mundo, buscar a cidadania neste, sobretudo na perspectiva de “direito a ter direitos”, isto é, de ser politicamente inserido em comunidade, nesta gozar do direito de agir e falar e, nesta direção, ter resguardada a possibilidade de resistir não é tarefa fácil. Sobretudo quando sistematicamente o poder opressor deseja o aniquilamento do outro. Destarte, o direito e o dever de resistir se impõe, uma vez que negar-se a isto é negar o mundo e qualquer

reestabelecimento de cidadania nesse.

Hannah Arendt chama a atenção para o contexto em que isso acontece. Para ela, perde-se não apenas a dignidade da política, mas o próprio mundo. A mundanização, enquanto constituída pela pluralidade, deve ser resguardada. “A ausência, de mundanidade – aí – é sempre uma forma de barbárie” (ARENDR, 2008, p. 21).

Assim sendo, a resistência emerge como estratégia *sine qua non* da vida política do pária, e de toda e qualquer pessoa que mesmo sentindo-se um “estrangeiro no mundo é capaz de transformá-lo” (DENNAME-COURTINY, 2004, p. 55). A ação de resistência é legítima e necessária para a construção da cidadania, no que concerne a ser detentora de direitos e reconhecimento.

O assentamento político e jurídico visado pelo homem de boa vontade de Kafka é, na letra de Hannah Arendt, uma forte indicação do tipo de ser humano necessário para a vida em comum, a saber: o que julga e age consoante os eventos que lhes são apresentados via tragicidade da existência. Buscando sempre, como ser humano de ação, um lugar de direito no mundo, nas palavras de nossa autora,

Ele é em suma, o típico homem de boa vontade. Ele demanda nada mais do que o que constitui o direito de todos os homens, e não se satisfará com menos. Toda sua ambição é ter ‘um lar, uma posição, trabalho de verdade para fazer’, casar-se e ‘tornar-se um membro da comunidade’. Porque como estrangeiro ele não tem permissão para gozar desses pré-requisitos óbvios da existência humana, ele não pode se dar ao luxo de ser ambicioso. Ele sozinho pensa (pelo menos no começo da história), deve lutar pelo mínimo – por simples direitos humanos, como se fosse algo que abarcasse a soma total de possíveis demandas. E só porque ele não procura nada além desses direitos humanos mínimos, ele não pode consentir em obter suas demandas – como teria sido possível – na forma de ‘um ato de favor do Castelo’. (ARENDR, 2016 p. 517)

O homem de boa vontade de Kafka é, portanto, um lutador que vislumbra a cidadania, mas entende que esta não “cairá do céu”, e muito menos será ofertada pelo poder constituído. Assim, ou ele se organiza e se entende com o mundo, na forma de resistência, ou ele acomoda-se e se entrega sem lutar. E, nesta direção, perde a humanidade por perder a liberdade. Apequena-se diante das atrocidades do mundo. E assume seu fracasso.

Destarte, essa opção pode ser válida no espectro de opções, todavia não é suficiente. Pois assumindo essa perspectiva tanto o pária como o *parvenu* estarão, como nos diz Arendt (2016, p. 522), assumindo sua “escravidão interna. Apenas a resistência tem força para

garantir dignidade à existência como meio para se alcançar o que se deseja: a cidadania, enquanto um lugar no mundo. “Uma vez que a vida pária, embora despojada de significância política, era de forma alguma sem sentido” (ARENDDT, 2016, p. 522).

O homem de boa vontade de Kafka se inscreve, assim, na perspectiva do homem de ação que Hannah Arendt apresentará de forma mais qualificada na *A condição humana*. Uma vez que este adentra a cena pública, visa à pluralidade, e entende que se ficar na lógica da necessidade, como estratégia para salvaguardar a vida, perderá sua liberdade e o mundo em que habitar.

Suplanta, assim, a lógica do *animal laborans*, pois não tem por alvo a mera reprodução da vida, mas tem como meta uma vida plena de direitos, de dignidade e de reconhecimento no interior da comunidade. Não pensa em estar só, pois sabe que a felicidade do judeu passa pela felicidade pública, enquanto direito de todos, e não apenas dos excepcionais. O pária de Kafka deseja, portanto, ser um cidadão pleno de direitos no gozo de uma vida simples. Nas palavras da autora,

Uma verdadeira vida humana não pode ser levada por pessoas que se sentem destacadas das simples e básicas leis da humanidade, nem por aqueles que escolhem viver em um vácuo, mesmo que sejam levados a isso pela perseguição. A vida dos homens deve ser normal, não excepcional. (ARENDDT, 2016, p. 521)

Desse modo, assumindo a letra de Hannah Arendt, parece-nos que Kafka entendeu bem a vida do judeu como pária, tanto que ele buscou pra o Sr. K. o que sempre desejou para si, isto é, “ser um ser humano, um membro normal da sociedade humana” (ARENDDT, 2016, p. 521).

Por conseguinte, entendemos que a vida que o pária de boa vontade deseja se dará como conquista, e não como doação. Será fruto de seu empenho no campo da luta política, da reivindicação de direitos e da resistência permanente. Resistência que se inscreve como despertar do sonho e da superação da inocência, para aludirmos às figuras párias precedentes.

Nesta esteira, o anseio de uma vida em comunidade foi o desejado pelo judeu pária e pelo *parvenu*. Esta vida ainda é desejada pelos párias de hoje, que podemos visualizar nos excluídos e perseguidos de nossos tempos, seja por sua etnia, por seu credo, por seu gênero, por sua orientação sexual, ou ainda por seus posicionamentos políticos.

O judeu pária foi o estrangeiro do mundo, alguém que experimentou o deslocamento e o desconforto da existência, fosse ele um comum, um artista, ou um intelectual. Tanto que

essa configuração levou Günther Stern, primeiro esposo de Hannah Arendt, a identificar-se com o personagem, esclarece-nos Courtine-Denamy (2004, p. 55): “Stern refugiado político recém – chegado a Paris, abolida sua nacionalidade, excluído de sua comunidade de origem e suportando as mesquinhas dificuldades administrativas, em parte se identificou, com o herói de O castelo”.

A nosso entendimento, cabe esclarecer que o fato de resistir não equivale a ter êxito no que se reivindica, por vezes o sucesso da conquista se apresentará, outras vezes não. Todavia, consoante o que Hannah Arendt torna claro, o exemplo da luta e da figuração da ação será de grande valia e significado político. Foi essa a compreensão de Hannah Arendt do herói de Kafka, tanto que ela assevera,

Embora seu propósito tenha permanecido irrealizado, sua vida ficou longe de ser um fracasso completo. *A própria luta que ele travou para obter algumas coisas básicas que a sociedade deve aos homens abriu os olhos dos aldeões, ou pelo menos de alguns deles. Sua história, seu comportamento, lhes ensinou que vale a perseguir os direitos humanos, assim como que o domínio do castelo não é a lei divina e, conseqüentemente, pode ser atacado.* Ele os fez ver, como eles colocam, que “homens que sofreram experiências como as nossas, que se deparam com o medo que sentimos [...] que tremem a cada batida na porta, não podem enxergar as coisas direito”. E acrescentam: quanta sorte temos por você ter vindo á nós” (ARENDR, 2016, p. 520 - 521, grifo e destaque nosso)

Assim, a resistência quando não alcança seu propósito inicial não é um esforço perdido totalmente, uma vez que sempre deixará plantada uma semente de consciência e de potência de luta por direito político. Entendemos que subjaz a essa compreensão da autora uma lição chave de sua teoria política, qual seja: a ação marca o papel político do ser humano no mundo. E, nesta direção, ousamos dizer que a resistência em prol de direitos é a forma mais plena dessa ação. Afirmamos isso por entender que Hannah Arendt compreendeu a luta do pária nesta perspectiva, pois “Ela adotará o tema da rebelião, o chamamento dos judeus para a ação, para a resistência” (COURTINE - DENAMY, 2004, p. 60).

Passaremos agora ao tipo de pária destacado por Hannah Arendt como pária rebelde ou consciente. Esse tipo, o pária rebelde, é assim considerado por não aceitar sua condição, todavia não é um revoltado, mas conscientemente assume a luta por seus direitos políticos, mesmo sabendo das adversidades, e, assim como o homem de boa vontade de Kafka, suplanta o momento pré-político de resistência e adentra a cena pública, contribuindo, em nosso

entender, para agudizar essa posição. Tal figura foi bem expressa na pessoa de Bernard Lazare.

3.5 O pária rebelde e sua dimensão de resistência política

Ao tratarmos o pária rebelde, queremos destacar que o faremos considerando sua figura com a compreensão de política em Hannah Arendt, pois entendemos que muito do que ela vai defender depois, em sua obra mais reconhecida, já está presente nos Escritos judaicos, e, aqui, de modo especial, no contexto do pária rebelde, expresso na pessoa de Lazare⁹³ “e que fez disparar a imaginação de Arendt” (BERNSTEIN, 1996, p. 16). Entendemos que a discussão sobre a noção de política já está aqui, de forma embrionária, presente.

Assim, ao considerarmos a figura do pária rebelde no pensamento político de Hannah Arendt objetivamos destacar alguns pontos significativos de sua teoria política. Nesse sentido, trata-se de olhar esse contexto [a tradição oculta] a partir de uma chave de leitura que considere a questão judaica como pano de fundo, sobretudo a figura do pária rebelde como expressão da resistência. Assim, temas como a coragem, a liberdade e a resistência emergem

⁹³ Para Hannah Arendt, Bernard Lazare é um paradigma a ser seguido por todos os judeus párias. Primeiro por ele se identificar como tal, mas não qualquer pária, mas um pária rebelde. Destaca Hannah Arendt (2016, p. 583) “*ele assumiu seu lugar como um judeu consciente, lutando por justiça em geral, mas pelo judeu particular*”. Segundo por sua coragem e coerência, e terceiro por entender que a luta do judeu pária deva se dar tanto no plano externo contra o antissemitismo, mas, sobretudo, no plano interno contra a casta judaica que usava o judeu pobre como desencargo de consciência com suas esmolas e assim os mantinham sob sua tutela. Tanto que a autora põe em relevo “*Lazare percebeu que o verdadeiro obstáculo no caminho da emancipação de seu povo não era o antissemitismo. Era ‘a desmoralização de um povo composto pelos pobres e oprimidos, que vivem das esmolas de seus irmãos abastados, um povo revoltado apenas pela perseguição vinda de fora, mas não pela opressão vinda de dentro, revolucionários na sociedade dos outros, mas não em sua própria’*”. (ARENDR, 2016, p. 587). A postura crítica e rebelde de Lazare conquistou desafetos e inimigos de toda ordem, inclusive dentro do próprio judaísmo, fato esse observado por Hannah Arendt, em nota de rodapé, na qual ela salienta “*Quando as negociações começaram para a fundação de um jornal diário de grande escala, os patrocinadores judeus sempre impunham como condição que Bernard Lazare não escrevesse para ele*” (ARENDR, 2016, p. 584,585). Em suma, o pária consciente, por sua rebeldia, não adentra os negócios humanos para ser agradável, mas, ao contrário, em tom profético, anuncia e denuncia, como é próprio da tradição profética no interior do judaísmo e, como nos dá conta essa tradição, os profetas conquistaram inimigos de toda ordem, todo espectro de poder e classe. O livro de Amós é exemplar nessa direção, neste o profeta que dá nome ao livro evidencia uma “mensagem de prática da solidariedade com os pobres bem como a denúncia do orgulho”. No capítulo 2:7, Amós, no melhor estilo do profetismo judaico, denuncia as ações contrárias à justiça social. (Cf. Bíblia Teb, 1995, p. 648,649). Nesta direção, temos que “*O séc. VIII a.C. é considerado pelos estudiosos do Antigo Testamento como o século áureo do profetismo em Israel. No curto espaço de meio século temos - entre outros - a atuação de quatro profetas de grande envergadura: Amós, Oséias, Isaías, Miquéias e Jeremias um século mais tarde, que sintetizam a problemática em que se movimentam, destacando três aspectos fundamentais: O Social, ao tratar a situação dos marginalizados e oprimidos pelo sistema; o Político que tem um lugar fundamental nessa época devido às graves circunstâncias nacionais e internacionais e o Religioso, expressado pelo culto aos deuses estrangeiros e pela falsa idéia de Deus fomentada por um culto vazio*”. (Cf. Nascimento, 2011, p. 258, destaque nosso). Nesta perspectiva é que Lazare foi assim descrito, por Péguy, em nota de rodapé posta em relevo por Hannah Arendt: “*nesta grande crise de Israel e do mundo o profeta foi Bernard Lazare*”. (ARENDR, 2016, p. 583).

em nossa discussão como posições heurísticas daquilo que pretendemos aqui desenvolver.

Destarte, é preciso antes de tudo ter claro que Hannah Arendt pensa uma política de base, isto é, mundanamente posta e pluralmente estabelecida. Por isto, entendemos uma concepção de política que emerge da real necessidade das pessoas, em seus lugares, em suas histórias, em seus dramas, em suas teias de relações. Não, surgem, como apontaram muitos da tradição, do céu das ideias, ou das mentes iluminadas de alguns excepcionais.

A política, em nossa autora, tem estreita ligação com os negócios humanos, enquanto vida estabelecida no interior de uma comunidade, e em inteira relação com esta. A política em Hannah Arendt emerge espontaneamente entre as pessoas que tomam suas demandas nas mãos e se entendem com o mundo, no contexto da sua circunscrição histórico – política. Como nos esclarece Bernstein,

Sua principal preocupação foi compreender a política judaica, ou melhor, as falhas da política judaica. Foram suas reflexões sobre este fenômeno que, inicialmente, levou-a a defender uma política de base. Uma política que surge espontaneamente entre as pessoas que assumem a responsabilidade por suas ações. Esta vertente em seu pensamento que surgiu pela primeira vez em suas análises da política judaica, persistiu e orientou seu pensamento, quando ela virou-se para analisar o significado da política na condição humana. (BERNSTEIN, 1996, p. 32, tradução nossa)⁹⁴

Nosso percurso no próximo tópico irá, portanto, apresentar a noção de política em Hannah Arendt, todavia, ao realizar isso, delinearemos o elemento da coragem em contraposição à postura arrivista e apavorada, tantas vezes vivida pelo *parvenu*.⁹⁵ Precisamente neste ponto, destacaremos a oposição entre a postura do pária rebelde como aquele que visa à liberdade e a do *parvenu* que visa à salvaguarda pessoal imediata

⁹⁴ “And her primary concern had been to understand Jewish politics – or, rather, the failures of Jewish politics. It was her reflections on this phenomenon that initially led her to advocate a politics from below, a politics that emerges spontaneously among people who assumes responsibility for their actions. This strand in her thinking, which first emerged in her analysis of Jewish politics, persisted and oriented her thinking when she turned to analyzing the meaning of politics in *The Human Condition*.”

⁹⁵ A figura do pária assimilado, geralmente por sua condição econômica, mas muitas vezes via genialidade cultural ou artística, e que alcançando tal *status* de reconhecimento social, toma o problema da questão judaica como superado, desejando e vivendo como se não fosse e nunca tivesse sido judeu, apavora-se diante do mundo e visa salvar a própria pele, sem considerar seus pares que estão sob a insígnia do sofrimento e da opressão. Tendo alcançado o reconhecimento social, o *parvenu* dá-se por satisfeito e abandona a política. O *parvenu* expressa, por vezes, a condição do povo judeu como povo apolítico, de modo que Arendt identifica que os de fora percebiam melhor a questão judaica como questão política do que os próprios judeus. Nas palavras de Arendt: “*um dos fatos mais infelizes da história do povo judeu tem sido exatamente este: somente seus inimigos, e quase nunca seus amigos, compreenderem que a questão judaica era antes de tudo uma questão política*” (ARENDR, 1989, p.78).

privilegiando, assim, o aspecto da necessidade. A liberdade será discutida em oposição à necessidade. Esse par conceitual torna-se representativo, a nosso ver, na medida em que expressa bem o modo de atuar das figuras do pária rebelde e do *parvenu*.

Para tanto, a noção de resistência como posição política fundamental no pensamento de Hannah Arendt será destacada como momento necessário, diante das situações limites que emergem do convívio social. Ao tratar da resistência, destacaremos a figura do pária consciente, que se rebela diante do mundo, tão bem estabelecida na pessoa de Bernard Lazare.

3.5.1 A dimensão do político em Hannah Arendt

A política, na perspectiva de Hannah Arendt, pauta-se pelo entendimento de que a liberdade é seu sentido, isto é de tal forma central no pensamento da autora que ela destaca que tal formulação dispensa outras explicações (Cf. ARENDT, 2002, p. 38). Parece-nos claro que o objetivo de Hannah Arendt é por em relevância o tema da liberdade expresso pela ação e pelo discurso, e que foi, por vezes, alijado da cena pública através do uso da violência e da noção de poder⁹⁶ ancorada nesta. Todavia, a política se inscreve no campo

⁹⁶ Poder em Hannah Arendt tem a ver com ação em conserto e não com exercício da força. Tem a ver com a capacidade do poder permanecer vivificante, aberto, e não determinado ou constituído. É esclarecedor disto a pesquisa de Aguiar que nos aponta: “*Em todas as análises de Arendt sobre o tema do poder, observamos que ela se mantém firme na defesa da aceção do poder como essa dimensão capaz de possibilitar o surgimento dos homens como seres livres, e essa liberdade é entendida como capacidade de agir com os outros. Esse aspecto do seu pensamento a tornou conhecida como uma autora que renovou a Filosofia Política, na contemporaneidade. Ela colocou em circulação a retomada da categoria da ação para se pensar o poder. O entrelaçamento entre poder, ação, condição humana e espaço público permite a focalização da visada arendtiana que privilegia a dimensão constituinte como mais importante do que a dimensão constituída, na sua reflexão sobre o poder* (AGUIAR, 2011, p. 122). Nesta direção, o elemento do poder como ação em conjunto é corroborado na pesquisa de Silva. Segundo este: “*O poder pensado por Arendt é constituidor da esfera pública na medida em que, para ela, poder tem a ver com o binômio ato-discurso, ou seja, não se trata de um agir puro e simplesmente, nem de um agir que vise transformar o outro, mas é algo balizado naquilo que potencialmente se possibilita, isto é, só existe em sua efetivação. E não poderia ser diferente tal compreensão, haja vista que a esfera pública é o lócus da ação, isto é, do agir humano em conjunto*”. (SILVA, 2011, p. 28). Sobre esse tema, Habermas dialoga com Arendt e considera sua análise relevante na medida em que demonstra ter entendido a proposta da autora, a ponto de afirmar: “*o que interessa a Arendt nos movimentos emancipatórios é o poder da convicção comum: a desobediência com relação a instituições que perderam sua força legitimadora; a confrontação do poder, gerado pela livre união dos indivíduos*” (HABERMAS, 1980, p. 338). Todavia, faz uma objeção à concepção de poder em Arendt, qual seja: “*A política não pode ser idêntica (...) à práxis daqueles que conversam entre si, a fim de agirem em comum*” (HABERMAS, 1980, p. 115). Com isso, a nosso ver, Habermas lê a teoria de Arendt como uma teoria propositiva ou normativa das ações de governo, não sendo essa a questão para Arendt, mas o pleno exercício do que vivifica o poder, isto é, do espírito livre de associação e deliberação. Uma posição consistente contra a objeção de Habermas, que nos parece satisfatória, é a posição de Correia. Segundo este: “*Arendt, em seu exame do fenômeno do poder político, jamais pretendeu fazer teoria social ou ciência política, stricto sensu, mas também não almejava erigir um ideal normativo regulador. Em vista disto, seguramente para ela não seria uma objeção legítima a indicação da inaplicabilidade dos seus conceitos de ação, poder e política para descrição da sociedade moderna.*” (CORREIA, 2014, p.167).

do agônico⁹⁷. Agir, de algum modo, é correr riscos na cena pública (ARENDR, 2008, p. 52).

Pensar uma política de plena harmonia é pensar na direção de uma metafísica do poder, da qual Hannah Arendt foi crítica⁹⁸, em vista de esta postura esvaziar as contradições da existência em favor de um acordo pleno capaz de equacionar as diferenças e as pluralidades com suas singularidades estabelecidas, que, por vezes, foi a prática da tradição política ocidental, quando se imaginou a superação do conflito, do trabalho e da política, ao controlar o mundo humano via contemplação ou fabricação da história da humanidade.

Consoante Aguiar (2009, p. 27) “toda tentativa de concebê-lo em termos de determinação implica querer controlá-lo, burocratizá-lo”.⁹⁹ Destarte, a política em Hannah Arendt figura na estirpe do frágil, do contingente, do mundano, e, nesta direção, pode ser anulada do seio das relações humanas diante do contraponto posto pela violência ou pelo controle totalitário. Assim, o exercício do poder como ação em concerto (ARENDR, 1994b, p. 36) requer dos agentes uma virtude fundamental, qual seja: a virtude da coragem.

A coragem é a marca do agente na vida pública. Se o mundo é o local do conflito e do embate de posições, a coragem é a condição para estar neste, sem ceder à tentação de, diante da situação limite, visar apenas a si. A coragem encaminha e abre portas para que a

⁹⁷ Sobre este aspecto da política como espaço de luta, Arendt não só comunga dessa ideia, mas a tem em relevo em sua teoria. Nesta direção, são relevantes as reflexões da Professora Fátima Simões. Segundo ela: “*Arendt (...) extrai o cerne de seu argumento acerca da razão de ser da polis, e de qualquer vida política, segundo o qual a criação do espaço público na Atenas clássica teria o propósito de mimetizar o campo de batalha troiano e a função imortalizadora do poeta épico*”. (FRANCISCO, 2007, p. 103, grifo nosso)

⁹⁸ A crítica à metafísica em Arendt tem mais a ver com uma valorização do singular e do contingente nos assuntos políticos do que com uma postura de superação desta no sentido de um enfrentamento negador por si das concepções metafísicas. Embora Arendt não se alinhe a esse modo de pensar, sua preocupação é de outra ordem e centra-se, em nosso entender, mais em afirmar as dimensões do frágil, do contingente, da finitude do que em negar, haja vista que assumir estes conceitos da finitude humana por si já indica a direção de suas reflexões. Sobre isto é salutar destacar as reflexões de André Duarte: “*tal como praticado por Arendt, o pensamento não metafísico não é um pensamento antifilosófico, de extração sociológica ou científico-positivista, nem é o pensamento filosófico de um tempo histórico em que não se elaboram tratados metafísicos, como se ausência de tais sistemas significassem, por si só, a própria superação da metafísica (...) trata-se, portanto, de “outro” modo de exercitar o pensamento autônomo, aquilo que Arendt denominava “pensamento sem amparos” (Denken ohne Geländer), por meio de um constante diálogo crítico com o passado. O pensamento arendtiano não é metafísico na medida em que retorna ao passado a fim de melhor compreender e reinventar o presente, tarefa para a qual reconhece a riqueza frágil dos fragmentos e nossa herança intelectual, mas também a inadequação e os perigos da permanência dos esquemas metafísicos de pensamento do passado e do presente, aspecto que pode vir a truncar a experiência radical de novos começos*” (Cf. André Duarte, 2010, p. 434, 435).

⁹⁹ A tradição política ocidental não considerou o elemento finito e trágico da história humana, e quando o fez fiou esforços no sentido de superá-lo. A direção tomada pelos teóricos foi de negação da vida, via contemplação conceitual, como propôs Platão ao esvaziar a pólis em detrimento da Academia, nas palavras de Arendt: “*A enorme superioridade da contemplação sobre qualquer outro tipo de atividade, inclusive a ação, não é de origem cristã. Encontramo-la na filosofia política de Platão*” (ARENDR, 2014, p. 17) .

ideia de felicidade e liberdade pública seja perseguida em contraponto à salvaguarda pessoal, atitude clássica do *parvenu* arrivista.

Sendo a política um espaço agônico, não há como adentrar esta e não ser marcado pelo ato de escolher e de posicionar-se. Ousamos dizer que adentrar o espaço público é similar às viagens feitas por Ulisses. Uma vez realizada a escolha de agir, passa-se à condição de pessoa exposta a toda ordem de perigos, riscos, perdas e esquecimentos, até o momento do reconhecimento final.

Este, quando ocorre, tal como na tragédia grega, revela-nos a glória a ser cantada, fazendo emergir a figura do herói - que na perspectiva arendtiana se estabelece no “*quem*” que se revela de modo que esta revelação de “*quem*”, em contraposição a “*o que*” alguém é, os dons, as qualidades, talentos (...) - está implícita em tudo o que se diz ou faz (ARENDDT, 2014, p. 222). Assim, temos que o agir revela, mas ao revelar, expõe o agente ao risco de mover-se nas coisas do mundo comum, isto é, da política.

Hannah Arendt tinha muita clareza do papel heróico que subjaz à política, na medida em que o herói é aquele que se arrisca, e se encontrando diante da situação limite, enfrenta-a, para garantia da liberdade. Importa ao herói a causa maior – a pólis – no sentido grego, a liberdade e a coisa pública no sentido republicano. Contudo, não permite a si sucumbir diante do medo e da adversidade, por maior que seja. Nesta direção, cabe ponderar que o herói não é o excepcional, o intangível, mas o que escolhe agir e se entender com o mundo. De acordo com Silva (2011, p. 21), “o herói não diz respeito ao homem de grandes feitos¹⁰⁰, (...) mas trata-se de um indivíduo que se insere no mundo através do discurso e da

¹⁰⁰ Para Hannah Arendt, isto é destacado como a capacidade de agir, diz ela: “*o herói desvelado pela história não precisa ter qualidades heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavra herói não era mais que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e do qual se podia contar uma história*”(Cf. Arendt 2014, p.231). O herói, nesse sentido, é aquele que decide agir, imortalizar-se pelos seus feitos sem temer a escolha de movimentar-se no espaço público, que na Grécia antiga foi cantado como o espaço de batalha. Neste espaço agônico, o guerreiro manifestava-se aos seus pares, entrava para a cena pública em nome de algo sempre maior do que ele e de que sua existência. São relevantes, para tanto, as palavras de Francisco, em que destaca que a batalha: “*Tinha a potencialidade de lhes proporcionar experiências que jamais poderiam viver no interior do lar. O que eles descobriram, ou ainda, inventaram, foi, numa palavra, o espaço público e a vida política. A oportunidade ímpar da guerra trazia para o guerreiro três valiosas possibilidades: a de realizar atos grandiosos de coragem; a de revelar sua identidade singular e alcançar individualização; e, por fim, a de obter glória entre os homens e imortalizar-se. Cada homem que, tendo abandonado sua casa e vilarejo, chega à Troia, experimenta a circunstância inédita de poder exhibir sua coragem ao arriscar a vida. Ou seja, a guerra torna possível a realização do grandioso. Os guerreiros de Tróia descobrem então, pela primeira vez, essa qualidade essencial do agir do humano: a grandeza, a excelência. Abre-se ainda, nesse espaço público instaurado pelo campo de batalha, uma segunda possibilidade: a de o guerreiro alcançar existência individual no mais alto grau. Ou seja, a possibilidade de individualizar-se, de exposição do que fazia de cada um único e distinto relativamente aos demais.(..)Finalmente, a aventura da guerra permitia aos guerreiros alcançar uma realidade existencial nunca antes experimentada. O fato de estarem, por assim dizer, num palco instalado no meio de seus pares e de aparecerem a eles, adicionava a sua existência esse elemento novo:*

ação (...)”.

Portanto, é o herói quem ocupa o espaço público. Sendo capaz de por este se interessar. Assim, temos que o herói é mobilizado pela coragem, sua principal característica. Peculiaridade esta virtuosamente política, não por ser em si, mas por optar movimentar-se em direção ao comum, ao público, ou seja, sair de si e expor-se de modo que

A conotação de coragem, que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está, de fato, presente na disposição para agir e para falar, para inserir-se num mundo e começar uma estória própria (...). A coragem e mesmo a audácia já estão presentes no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é desvelando-se e exibindo-se a si próprio. (ARENDRT, 2014, p. 231)

Aqui, sedimenta-se o entendimento de que a capacidade de enfrentamento na política exige um desprendimento de si e dos interesses mais imediatos em nome de uma luta em favor de algo maior: a liberdade, que uma vez conquistada sempre nos cobra um preço¹⁰¹, enquanto alvo a ser atingido, enquanto cume a ser alcançado, em detrimento de um conforto pessoal.

Eis a perspectiva de Hannah Arendt acerca do fenômeno político: lutar pela liberdade¹⁰². É como se a todo instante estivesse a chamar a nossa atenção para o fato de que “quem cala de certa forma concorda” (ARENDRT, 2004, p. 79), então só há uma saída: resistir. É a isso que alude Bernstein (1996, p. 38), quando destaca que Hannah Arendt, ao tratar do papel do judeu, desperta a atenção para a responsabilidade deste, ao asseverar, “Os judeus devem tornar-se conscientes de sua responsabilidade política”¹⁰³.

máxima realidade.” (FRANSCISCO, 2007, p, 104-105, grifo nosso)

¹⁰¹Hannah Arendt extraiu seu pensamento político da experiência. Assim sendo, relacionou-se com este na esteira da vida concreta. É uma pensadora que desalojou os conceitos do mundo sempiterno das ideias e os tomou em sua dimensão histórica. Isto lhe rendeu uma consciência muito acurada do que significa ocupar o espaço público, lutar por direitos, entender-se com o mundo e buscar a liberdade. Em entrevista a Günter Gaus, ela assevera: “*sim, paga-se caro pela liberdade*” (...) “*Eu sei que é preciso pagar um preço pela liberdade*” (Cf. ARENDRT, 2008a, p. 47). Isto nos parece emblemático no que concerne às figuras com as quais estamos trabalhando, pois o que o *parvenu* se recusou foi justamente a pagar o preço da liberdade e, assim, rendeu-se à dominação via assimilação, situação confortável em um primeiro momento.

¹⁰² Liberdade em Hannah Arendt é o sentido da política. Assim, a liberdade expressa o modo pária de agir. Comprometido com o mundo via a ação e o discurso. Nesta direção, liberdade é o oposto da necessidade, isto é, daquilo que se impõe como o que não poderia deixar de ser e, está ligado ao social e ao econômico. A tradição ocidental insistiu na confusão junto a esse par conceitual. Como nos adverte Aguiar, “*Em quase todos os textos arendtianos comparece a ideia de que a tradição ocidental, especialmente na modernidade, deixou de ligar política à liberdade para relacioná-la à necessidade*” (AGUIAR, 2012, p, 39)

¹⁰³ “The Jews must become aware of their political responsibility”.

Essa postura nos parece contrária à visão assimilacionista que, visando a uma solução particular, silenciava diante dos problemas do mundo, como se estes nunca os fossem alcançar. Isto se torna claro quando entendemos que a assimilação guarda consigo uma definição, qual seja: que ela “é um fenômeno social que encobre realidades políticas. (...) e a necessidade de uma resposta política às injustiças”. (BERNSTEIN, 1996, p. 25). Em último caso, são representações de uma vida em fuga constante, negadora de si e da liberdade. Neste sentido, a política fica desvirtuada em nome da emergência, da necessidade premente da sobrevivência, como se fosse possível, tendo garantido a vida, tê-la sob tutela. A postura do pária rebelde, por ser consciente, caminha na contramão disso. É a postura assumida por Hannah Arendt quando decide se arriscar em nome de algo maior que ela própria (BERNSTEIN, 1996, p. 71).

Eis a postura do pária rebelde que, por ser consciente, lança-se ao desafio de buscar seus direitos políticos, ainda que ao custo de romper o conforto da vida privada, para se entender com o mundo. Aqui precisamente entramos na fronteira entre os papéis vividos pelo *parvenu* e pelo pária rebelde no interior da questão judaica. Um visando à liberdade e outro à liberação.

Esses dois conceitos [liberdade e liberação] são importantes e seminais para o entendimento da perspectiva política de Hannah Arendt, embora estejam melhor desenvolvidos em *A condição humana* e em *Sobre a revolução*. Já aqui no contexto da questão judaica, os mesmos emergem com força e significado, uma vez que expressam bem os papéis do *pavernu* e do pária rebelde.

Aqui, emergem nestas figuras a tensão entre liberdade e necessidade, e com eles o risco de confusão entre liberdade e liberação. Uma vez que a liberação remete à relação com o social, com a vida biológica, com a sobrevivência imediata no contexto de laborização da vida. Por sua vez, a liberdade tem a ver com a ação em conserto, com a felicidade pública, portanto com a política. Como bem ressalta Bernstein,

Arendt antecipa uma distinção que virá a se tornar uma das principais distinções de seu pensamento político em sua análise crítica da modernidade. A distinção entre liberdade e liberação. Liberação para Arendt é sempre a liberdade da escravidão, da opressão, da pobreza, da necessidade biológica. Todavia, liberação não deve ser confundida com a liberdade que passa a existir somente quando os seres humanos agem em conjunto e criam espaços públicos em que a política genuína floresce. Assim, a emancipação dos judeus não deve ser confundida com liberação (BERNSTEIN, 1996, p. 34)¹⁰⁴.

¹⁰⁴ “Arendt here anticipates a distinction that was to become one of the major distinctions of her political

Este esclarecimento, do destacado comentador, chama-nos a atenção para o papel arrivista do *pavernu*, que visava à saída imediata e de caráter econômico, considerando apenas a si, portanto visando à liberação da sua questão. A liberdade é o alvo do pária rebelde, ao buscar seu entendimento com o mundo hostil.

3.5.2 *O modo pária de ser e o entendimento com o mundo: a resistência*

Não temos como adentrar a discussão do pária sem pensar na questão judaica em nossa autora. Hannah Arendt, sendo judia, teve, em sua história de vida, que conviver com essa condição, o que para ela nunca pareceu uma diferença importante, mas apenas uma diferença.

Diferença com a qual ela conviveu reconhecendo-se como tal, sem ter que fazer esforços para negar-se, pois nunca se sentiu inferior por ser judia. (Cf. ARENDT, 2008a, p. 37). Hannah Arendt relata que não tomou conhecimento de sua condição por meio da família, diz ela: “nunca se escutou uma só vez, isto no interior de minha casa, quando eu era pequena”. Informa apenas que a primeira vez em que topou com observações antissemitas foi na rua, junto a outras crianças (Cf. ARENDT, 2008a, p. 37).

O que nos chama a atenção nestas observações é o fato de que ainda na mais tenra infância, Hannah Arendt experimenta a rejeição em vista de sua origem judaica. Diante do fato, dois elementos emergem: o primeiro segue na direção do que consideramos o germe de sua concepção de mundo agônico, isto é, da ideia de que o convívio comum é conflituoso e acaba por exigir coragem para lidar com este. Segundo, a jovem Hannah Arendt é marcada pela necessidade de resistir, de combater, de posicionar-se como indivíduo legítimo diante do outro, diante da experiência agônica do convívio comum.

Neste contexto, ela comenta que aprendeu em casa, com a mãe, a postura de enfrentamento e resistência, quando relata que era orientada a se levantar e ir embora diante de comentários antissemitas dos professores, mas destaca que a orientação para quando os comentários partissem de outras crianças era que não deveria comentar isso em casa. Parece-nos uma indicação de um ato formador, que nas entrelinhas ensinava – são seus iguais, resolva. (ARENDT, 2008a, p. 38). Não tomamos isto como definidor de uma

thinking and her critical analysis of modernity. It is the distinction between liberty and freedom. Liberty for Arendt is always liberty from – from bondage, from oppression, from poverty, from biological necessity. But liberty is not to be confused or identified with the positive tangible freedom that comes into existence only when human beings act together and create the public spaces in which genuine politics flourishes. Jewish emancipations is not to be reduced to, or identified with ‘liberation’,

personalidade ou postura teórica. Todavia, entendemos que tais eventos foram genuinamente postados como sementes, não necessariamente poderiam ter se desenvolvido, mas estes encontram na contingência do existir um cultivador eficiente, qual seja: o horror totalitário.

De modo que este fez florescer a postura combativa de coragem e resistência em favor da liberdade e, certamente, alimentou suas reflexões em torno da questão judaica, tendo em vista que fenomenologicamente Hannah Arendt era um ser testado nestas experiências, era um terreno fértil. Assim, quando regada pela torpe experiência que o regime totalitário lhe impôs, despertou e floresceu em ação e pensamento na busca da compreensão¹⁰⁵ deste. Embora seja relevante destacar que compreender nada tem a ver com condescendência com o perpetrador do mal, como antes já ressaltamos, mas ao contrário é um exercício liberador para poder diante do evento, e a partir da compreensão, conviver e enfrentar este. Nas palavras de Arendt:

Compreender não significa negar o ultrajante, subtrair o inaudito do que tem precedentes, ou explicar fenômenos por meio de analogias e generalidades tais que se deixa sentir o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa antes examinar e suportar conscientemente o fardo que os acontecimentos colocaram sobre nós – sem negar sua existência vergar humildemente seu peso, como se tudo o que de fato aconteceu não pudesse ter acontecido de outra forma. **Compreender significa, em suma, encarar a realidade, espontânea, e resistir a ela – qualquer que seja, venha a ser ou possa ter sido**” (ARENDR, 1989, p. 21, grifo nosso).

Hannah Arendt, em carta a Jaspers, revela essa sua condição ao afirmar: “perguntame se eu sou alemã ou judia. Para ser honesta, devo dizer que, de um ponto de vista individual e pessoal, isso me é completamente indiferente [...]; no plano político, falarei sempre e unicamente em nome dos judeus” (ARENDR, 1992, p. 150). Podemos observar que, passados esses eventos, Arendt, agora uma mulher madura, afirma sua condição. Tanto que traz à tona essas experiências em entrevistas.

¹⁰⁵ Tal compreensão coloca Hannah Arendt na rota da liberdade, uma vez que nenhuma experiência na história da humanidade foi tão mutiladora da liberdade quanto o totalitarismo e sua fábrica sistemática de destruição, consoante Arendt: “*para combater o totalitarismo, basta compreender uma única coisa: o totalitarismo é a negação mais radical da liberdade.*” (ARENDR, 2008a, p. 347). Ainda, sobre isso, o posicionamento de André Duarte: “*O totalitarismo constituiu uma forma de dominação sem precedentes históricos. (...) este decide sobre quais categorias sociais incidirão os conceitos de inimigo objetivo indesejáveis*” (DUARTE, 2002, p. 57). Nas palavras de Arendt “*Essa consistente arbitrariedade nega a liberdade humana de modo muito mais eficaz que qualquer tirania jamais foi capaz de negar. Numa tirania, era preciso ser pelo menos um inimigo do regime para ser punido por ele. A liberdade de opinião ainda existia para aqueles que tinham coragem de arriscar o pescoço (...). No totalitarismo, o inocente e o culpado são igualmente indesejáveis*”. (ARENDR, 1989, p. 483).

Esses fatos apresentam-se, para nós, como uma pista de que os acontecimentos de sua infância e adolescência não foram eventos menores, mas que gozam, em sua memória, de privilégio e, assim, acabaram por caracterizar sua opção política a partir de um marco definidor: a questão judaica.

Assim, pensar a liberdade, o espaço público, o julgamento, o poder e todos os grandes temas desenvolvidos por nossa autora ganha sentido se consideramos seu vínculo com a questão judaica e com a experiência totalitária, que estão intimamente ligadas¹⁰⁶. Hannah Arendt nos dá outra importante pista da relevância disso quando destaca em uma entrevista a Günter Gaus “pertencer ao judaísmo, porém, tornou-se manifestamente meu próprio problema, e meu próprio problema político. Exclusivamente político”. (ARENDR, 1993, p.133).

Dito isto, temos que a questão judaica coloca o judeu no palco da história e o lança no mundo para se entender com este. Neste contexto, ser judeu significou enfrentar todos os problemas, rejeições e perseguições impostas pela prática antissemítica.¹⁰⁷ Assim, a figura do judeu desponta cindida em dois modos distintos de encarar seus problemas políticos, que aparecem sob a égide de perseguição e de crime de todas as ordens, são eles: o pária e o

¹⁰⁶ Este link aproximativo entre a questão judaica, o totalitarismo antissemítico e a política em Arendt é mais recorrente e definidor do que podemos querer ou imaginar. Em nosso modo de ver, tal problema é a trilha mesma pela qual Arendt vai encaminhar suas reflexões, haja vista que isto implicou em todo o século XX, e marcou a compreensão de Arendt sobre o mesmo. Assim, ao determinar sua relevância, ela diz “os acontecimentos políticos do século XX, atiraram o povo judeu no centro do turbilhão de eventos; a questão judaica e o antissemitismo, fenômenos relativamente sem importância em termos de política mundial, transformaram-se em agente catalisador, inicialmente, da ascensão do movimento nazista e do estabelecimento da estrutura organizacional do Terceiro Reich, no qual todo cidadão tinha de provar que não era judeu ou descendente de judeu; e, em seguida, de uma guerra mundial de ferocidade nunca vista, que culminou, finalmente, com o surgimento do genocídio, crime até então desconhecido em meio à civilização ocidental” (ARENDR, 1989, p.20)

¹⁰⁷ O tema do antissemitismo teve relevância na pesquisa de Arendt, sobretudo nos pequenos textos que trataram do tema, por volta dos anos 30 e 40 do século XX, mas também ocuparam suas obras de maior notoriedade, de modo especial *Origens do Totalitarismo* (1951), no qual ela constata que: “o antissemitismo e o totalitarismo – mal haviam sido notados pelos homens cultos, porque pertenciam à corrente subterrânea da história européia, onde, longe da luz do público e da atenção dos homens esclarecidos, puderam adquirir virulência inteiramente inesperada” (ARENDR, 1989, p. 21). O professor Celso Lafer destaca o interesse de Arendt pelo assunto, e entende que a mesma não se ocupou apenas de descrever o mesmo, mas tentou compreendê-lo e, neste esforço de compreensão, delineou sua formas de aparição na história. Para Lafer: “A tese de Arendt comporta diversas linhas de investigação e raciocínio. Em primeiro lugar, insiste ela em diferenciar o antissemitismo tradicional do antissemitismo moderno. Aquele que tinha notas religiosas e econômicas, pois os judeus eram mais ou menos tolerados em função do papel que desempenhavam no jogo histórico: da religião(...) viviam porém excluídos do resto da sociedade.(...) o antissemitismo moderno, ao contrário, resulta das transformações ocorridas na Europa a partir do fim do século XVIII. (...) cabe mencionar a extensão da cidadania a novos grupos – entre eles os judeus – que antes não participavam como sujeitos da vida política e social mais ampla. Este processo de inclusão e assimilação dos judeus e de outros grupos a civitas – a lógica, por assim dizer, da liberação, trazida pela ilustração e pela Revolução Francesa – gerou, em relação aos judeus, manifestações de intolerância que fizeram do antissemitismo um instrumento de poder que prefigura, nas suas características, como uma pré-história do totalitarismo.” (LAFER, 2003, p. 38) ver ainda do mesmo autor “o conceito de antissemitismo em Hannah Arendt” (LAFER, 2003, p. 125 a 137, 2003, grifo nosso).

*parvenu*¹⁰⁸. O *parvenu* era o judeu assimilado que, diante da vida em risco perene, optou pelo reconhecimento social, ainda que à custa da liberdade e, portanto, da política. O *parvenu* rende-se à lógica da necessidade que, em sua violência ontológica¹⁰⁹, impõe-se e encontra fácil aceitação entre muitos.

A prática arrivista, de salvaguarda pessoal, não foi exceção, mas regra. Muitos aderiram a esta de diversos modos, desde os mais simples aos mais cultos e ilustrados e até mesmo a alta cúpula religiosa que, por vezes, agia com indiferença e sem nenhuma solidariedade para com os *Schlemiel*¹¹⁰ ou apenas os tratava como fontes da caridade religiosa, esses, por vezes, curvavam-se diante de tais fatos e acabavam por se hipotecar ao *parvenu* (ARENDDT, 2007, p. 285).

Muitos visaram à solução particular e se entregaram à conversão ao cristianismo, outros visaram a tornar-se um judeu de exceção por seu brilhantismo científico ou cultural, estes alcançaram o reconhecimento, todavia pareciam viver sob a pecha de negar constantemente o que eram¹¹¹. Nesta esteira, Hannah Arendt assevera que a postura assumida pelo *parvenu* e pelo pária desgraçado de algum modo implica responsabilidade por sua situação, na medida em que se negou a resistir e lutar por seus direitos. Diz Hannah Arendt:

¹⁰⁸ Para nossa discussão, estamos dando enfoque à figura do pária rebelde, como ícone máximo da resistência. Todavia, Arendt apresenta uma configuração do pária em quatro ícones, a saber: o *schlemiel* de Heine, o vagabundo de Chaplin, o rebelde de Lazare e o homem de boa vontade, expresso no estrangeiro de Kafka. Todos são de algum modo expressões de luta e resistência, todavia nem todos alcançam, em seus enfrentamentos, a esfera do político, ficando, por vezes, na dimensão do social. Para tanto, é esclarecedora a posição de Courtine-Denamy, na qual destaca que “os párias de Heine e de Chaplin são apenas párias sociais, pois não acenderam à esfera do político. Ora, para Arendt, “nesse século vinte não é mais possível manter-se fora da sociedade, nem como *schlemiel*, nem como senhor dos sonhos. Não existe mais uma escapatória individual, nem para o *parvenu* que antes, e por iniciativa própria, estabelecia a paz com o mundo no qual o fato de ser judeu representava a exclusão da humanidade, nem para o pária que esperaria poder renunciar a um tal mundo” (COURTINE-DENAMY, 2004, p. 53.).

¹⁰⁹ A necessidade é marcada por uma violência congênita, pois é de sua natureza impor-se sobre nós sem considerar as opções. A necessidade é a marca da vida biológica que não se indaga sobre a possibilidade ou não de alimentar-se, ter higiene, repousar. Nesta, a necessidade apenas se impõe. A necessidade está intimamente ligada à reprodução biológica da vida e centra-se na perspectiva do animal *laborans*. O *parvenu*, em nosso entender, representa bem isto com sua opção arrivista de salvaguarda pessoal. Tratou este de cuidar de si, em detrimento de algo maior: a liberdade.

¹¹⁰ Esta expressão, *Schlemiel* é ídiche. Tal expressão tem uma representação pejorativa, designando um “tolo”, um “azarado”, um “malsucedido”. Esta é indicativa também de um personagem da literatura e do folclore judaico-europeu (Cf. ARENDT, 1994a, p. 15). Assim, o *Schlemiel* tem como traços a inocência, o azar e a impossibilidade de se inserir ou ser inserido à sociedade. O *Schlemiel* era popular na Alemanha, figurando em obras como, por exemplo, a de Adelbert von Chamisso, a quem Arendt se refere rapidamente (Cf. idem, 1994a, p. 123)

¹¹¹ Parece-nos que foi essa a condição vivida por Rahel Varnhagen, que durante toda a sua vida empenhou esforços gigantescos para esconder ou negar sua condição de judia, e apenas ao final da vida parece ter um lampejo de lucidez sobre sua condição e se reconcilia com esta ao afirmar: “As maiores distâncias no tempo e no espaço estão superadas. A coisa que por toda minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos – ter nascido judia – desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada” (ARENDDT, 1994a, p. 15).

Falando politicamente, todo pária que se recusou a ser um rebelde foi parcialmente responsável por sua própria posição e, assim, pela mácula na humanidade que esta representou. (...) O fator decisivo não era *parvenu*; sequer era a existência de uma casta dominante que – qualquer compleição que escolhesse assumir – era ainda muito parecida com a de qualquer outro povo. Infinitamente mais sério e decisivo era o fato de que o pária simplesmente se recusava a tornar-se um rebelde. (ARENDDT, 2016, p. 507, grifo nosso)

Para Hannah Arendt, a atitude a ser tomada é a do enfrentamento diante da situação limite e, como o herói grego, antes citado, ocupar o espaço público [o campo de batalha] e se entender com o mundo, haja vista que este é agônico e isto nos exige uma postura de enfrentamento, mas também uma exigência de conviver e dialogar.

A resistência em Hannah Arendt não significa violência e sim um entender-se com o mundo em seu aspecto político, pois “a política é a forma e o *locus* apropriado da resistência” (AGUIAR, 2004, p. 252) e “é a possibilidade de resistência que constitui a liberdade humana.” (ARENDDT, 1993. p. 283).

Outro aspecto relevante a ser destacado é o atrelamento da ideia de resistência ao campo do direito. Assim, na relação com o mundo e com os problemas políticos postos por este, a resistência emerge sempre como uma forma de lutar pelo estabelecimento de direitos. Todavia, não a partir de estrutura formal, como se acontecer nas prerrogativas jurídicas liberais da modernidade, mas de forma substancial, isto é, que alcance pessoas reais, em lugares reais, com necessidades reais.

Para Arendt, isto é muito bem expresso na formulação - “direito a ter direitos” - uma vez que a noção de direito estabelecida no momento da emergência do totalitarismo não foi capaz de garantir segurança jurídica aos povos aviltados por este, uma vez que esses não tocavam questões reais, mas, ao contrário estavam encarcerados na formalidade da abstração jurídica. Todavia, na situação limite, o “todos” da lei formal não foi capaz de proteger judeus, homossexuais, ciganos, dentre outros.

De modo que a resistência se atrela à noção de direitos políticos, mas não fica presa a esta ou ao poder constituído. Assim, mantém com o direito e com o poder constituído um distanciamento necessário no que concerne a manter-se com estes em uma vigilância perene. Em nosso entendimento, estabelece-se uma relação limítrofe, em que se resiste e se luta, para a garantia destes, no entanto sempre se mantém de fora, à espreita, e logo se identifique a emergência da violência, da tirania, do desrespeito às pluralidades e à natalidade, como

condição de iniciar algo novo, a resistência volta à cena pública, pois é uma atitude comprometida apenas com a liberdade, com o poder constituinte. Ao poder constituído mantém relação quando se garante aos cidadãos o direito de aparecer, agir e falar, uma vez que esse poder constituído tem entre suas tarefas garantir a permanência. Todavia, na ausência dessa condição a resistência se liga ao poder constituinte, enquanto ação de fundação de corpos políticos. Assim, o poder constituinte é força vivificante do poder diante das atrocidades do mundo que reclama a defesa e o combate em favor dos direitos substanciais.

Nesta direção, a figura do pária rebelde é significativa e de importância ímpar na constituição da liberdade e do enfrentamento do mundo e de seus riscos. O pária rebelde sabe que há um preço a se pagar pela liberdade. Afinal, ao adentrar a cena pública o seu “quem” virá à tona, ou seja, os feitos que realizará serão revelados a outros e esta revelação implica em aceitação e rejeição, diante do incômodo que gera ao se proporem dissonâncias naquilo que se encontrava cristalizado, sobretudo se o que está cristalizado é a opressão, a ausência de liberdade e o desejo de domínio total. Aqui, a dissonância é a resistência e a ocupação do espaço público na perspectiva da garantia de direitos. Assim, nos deparamos com o desalojamento de uma dominação em favor da liberdade, situação que trará o incômodo e o desconforto de ser um opositor.

O pária rebelde, tão bem expresso na pessoa de Bernard Lazare, em sua atitude ativa de ocupação dos espaços públicos, representa bem essa dissonância da injustiça que se cristaliza¹¹². Em nosso entender, o pária rebelde é a figura chave da luta no interior da questão judaica e, por que não dizer, a figura chave da filosofia política de Hannah Arendt.

Podemos afirmar isso com base em nossa autora, que em seus escritos destaca a posição de Lazare diante dos judeus assimilados, na qual ele e todos os outros são chamados a assumirem esse enfrentamento, diz ela: “Sua luta por liberdade é parte e resquício daquilo em que todos os oprimidos da Europa devem se engajar para atingirem a libertação nacional e social”. (ARENDR, 2016, p. 505).

O pária rebelde assume tal condição diante dos fatos postos, portanto da história real. Ele

¹¹² O caso Dreyfus é representativo disso, sobretudo a atitude de Lazare, que sai em sua defesa, todavia acaba por ser incompreendido em sua luta, uma vez que os judeus sempre tiveram dificuldade de reconhecer que a questão judaica tem outro centro de gravidade que não o religioso ou cultural. Arendt identifica isso e comenta “*um dos fatos mais infelizes da história do povo judeu tem sido exatamente este: somente seus inimigos, e quase nunca seus amigos compreenderem que a questão judaica era antes de tudo uma questão política*” (ARENDR, 1989, p. 78).

não está buscando uma solução idealista a partir do que deveria ser, ao contrário, considera a questão pelo que é.

Ao considerar a questão nestes termos, a figura do pária rebelde revela o premente valor da política frente a questões que parecem, num primeiro momento, mais relevantes, como a salvaguarda dos próprios interesses, o que justificaria momentaneamente a situação, todavia tal postura acabaria por esvaziar o sentido da política na medida em que coloca a médio e longo prazos a liberdade e a constituição de direitos em risco, pois se salvando parcialmente, abandona-se a cena pública e as conquistas ainda não alcançadas pelos demais. O pária consciente é, na perspectiva de Hannah Arendt, o indivíduo político, é o revelador de feitos e ações, é o ser lançado no mundo para se entender com este. Destarte, o pária rebelde, por ser consciente,

Entra na arena política e traduz o seu estatuto em termos políticos, ele se torna necessariamente um rebelde. A ideia de Lazare foi, portanto, que o judeu deva sair abertamente como representante do pária, **‘uma vez que é dever de cada ser humano resistir à opressão’**. Ele exigindo isto, solicita ao pária abdicar de uma vez por todas a prerrogativa de *schlemiel*, saltar do mundo da fantasia e da ilusão, renunciar a proteção confortável da natureza, e se entender com o mundo dos homens e mulheres. (ARENDR, 2007, p. 284, tradução e grifo nosso)

Dito isto, temos que o pária rebelde se diferencia do pária de Heine, uma vez que, o pária representado por Lazare, vê na contundência do enfrentamento o caminho para se encontrar no mundo. Todavia, o risco aqui é entender o pária rebelde como um revoltado. Não se trata disso.

Assim, cabe esclarecer que o pária rebelde é aquele que resiste no interior do espaço público. Pauta sua ação, portanto, no discurso e no aparecer na cena pública, visando uma felicidade pública. Não confundir com a postura de liberação, própria da situação limite, em que ação violenta tem espaço de atuação e tem por objetivo liberar homens e mulheres da sua condição de pobreza ou opressão política. Todavia, não implica em liberdade. A liberdade, se expressa na resistência do falar e do agir na arena dos negócios humanos. Fora disso, temos a liberação, que não implica em liberdade, embora como nos alerte André Duarte, em Hannah Arendt é preciso ter consciência, que para compreender sua obra é preciso ter diante dos olhos a perspectiva de “relacionar e distinguir conceitos” (DUARTE, 2013, p. 39) reconhecendo as fronteiras que os separa. Todavia, entendendo que esse limite não é estanque nem uma

barreira impenetrável, ao contrário, permite toques e estabelece relações, sem confundir-se ou perder sua especificidade.

Dito isto, é inegável a amargura do judeu diante do mundo, contudo, não é essa a motivação que cerca a ação de Lazare e, por conseguinte, do pária rebelde, mas ao contrário, o desejo de liberdade, só que essa não virá por sonhos, nem por boa vontade, mas por ocupação legítima do espaço agônico, que é o espaço público, posteriormente tão bem expresso por Hannah Arendt.

Assim, para evitar o rancor e a apatia é preciso se descobrir como um agente de coragem, como anteriormente assinalado, caso contrário a constatação de Lazare pode reaparecer, que seria a de “quando tentou impedir o pária de ser um *schlemiel* e buscou conferir-lhe uma importância política, ele encontrou apenas *Schnorer*. E quando o pária se torna um *Schnorer*, ele não vale nada” (ARENDDT, 2016, p. 508). E acrescenta Hannah Arendt: “uma vez que adota o papel de *schnorer*, o pária torna-se automaticamente um dos suportes que sustentaram uma ordem social da qual ele próprio está excluído”. (ARENDDT, 2016, p. 508).

Em última instância é preciso suplantar a tentação do prisma. Que isto significa? Na relação de opressor e oprimido, por vezes aquele que padece da ausência de liberdade, de direitos e de reconhecimento não enfrenta com contundência sua condição em vista de, entre tantos fatores, aspirar ser no jogo das relações o seu opositor, isto é, assumir o papel de opressor. Em outras palavras, tem o opressor como seu prisma.

Hannah Arendt destaca muito bem essa perspectiva, quando ressaltando o fracasso de Lazare em mobilizar os párias como rebeldes, ela afirma: “O *parvenu* teme se tornar um pária, e o pária aspira tornar-se um *parvenu*, são irmãos sob a pele e devidamente cientes de seu parentesco. Não é de admirar que todo esforço de Lazare e até sua memória tenham sumido”. (ARENDDT, 2016, p. 508)

Assim, temos que os párias conscientes são *personas* históricas que, discutindo e rediscutindo sua condição, buscaram transformar o mundo do qual foram expulsos. É verdade que alguns destes não foram às últimas conseqüências, no sentido de um enfrentamento político¹¹³. Todavia, despontam figuras contundentes como a de Bernard Lazare, que lança a

¹¹³ Não foram às últimas conseqüências na medida em que sua resistência estancou no nível do reconhecimento social. Para Arendt, a resistência tem a marca da coragem e do enfrentamento em nome da liberdade. Nesta direção nos é enfática a posição de Courtine – Denamy, quando afirma que: “*Arendt compreendeu que a liberdade só poderia ser conquistada ao preço da resistência à opressão e decidiu, contra seu temperamento, lançar-se na ação, antes de ter que partir para o exílio*” (COURTINE – DENAMY, 2004, p. 61, 62). É evidente que o ato de resistir é sempre político, todavia, na situação limite, por vezes, somos jogados a resistir com

questão judaica para a cena pública. O pária, neste contexto, emerge como “um não conformista que rejeita os constrangimentos da sociedade para poder manter-se fora dela”. (ARENDDT, 2004, p. 52). Assim, o pária consciente, que manter-se fora da sociedade, todavia, dentro da comunidade política, visando um reconhecimento político e, não social.

Ao tratarmos da figura do pária rebelde no contexto da questão judaica, parece-nos claro que aqui se tenciona o par conceitual: liberdade e necessidade. Estes parecem ganhar figuração e importância nas posturas dos dois principais personagens por nós tratados, a saber: o *parvenu* arrivista e o pária rebelde. Estes, ao seu modo, enfrentaram a condição de perseguido, de ninguém da história e de sujeito sem direitos.

O *parvenu* acentuou sua postura na salvaguarda pessoal, e nesta entendeu que para escapar da “maldição” de ser judeu valia a pena qualquer esforço ou estratégia, desde que no fim se preservassem seus interesses particulares. Como salienta Bernstein (1996, p. 17) “o *parvenu* não passa de um alpinista social”. Assim sendo, o *parvenu* assimilou-se em muitos casos ao mundo cristão e à sociedade em que estava inserido, negando a si mesmo o direito de ser quem é e, assim, evitando um confronto direto com essa sociedade que apresentava dificuldades de recebê-lo como judeu.

Este arrivista assume não só a negação de si ao se assimilar, mas abandona toda a cena pública na qual poderia lutar por seus direitos, na medida em que nega a si o direito de se afirmar como um “quem”, isto é, como um agente que corajosamente luta por seus direitos. O *parvenu* abandona a cena pública e abandona todos os judeus, sobretudo os mais desprovidos de possibilidade de resistência, como os judeus desgraçados por sua condição social e culturalmente inferior, os chamados *schlemiel*.

Na contramão dessa postura emerge a figura do pária rebelde, que consoante Hannah Arendt é a figura que representa a liberdade e a ação por esta. O pária rebelde não é um revoltado sem causa, nem rebelde sem compromisso consigo ou com outros, ao contrário, é alguém que alcançado pela injustiça e aviltamento político no seio do mundo dos homens,

violência. Mesmo não sendo conveniente afirmar tal ação como política consoante à teoria de Arendt, isto não significa que não seja legítimo, uma vez que todo homem tem o direito de resistir – e é esse o lócus da política (AGUIAR, 2004, p. 252) e (ARENDDT, 1993, p. 283). Arendt nos indica ter compreendido tal questão, do uso da resistência armada, quando solicitada em situações extremas como nas revoluções ou em defesa da vida. Embora estejamos aqui defendendo a resistência como ato de ocupação do espaço público, em Arendt é possível vislumbrar uma resistência armada e pautada na violência como resposta a momentos pontuais, tais como retratado no seu primeiro artigo para o *Aufbau*, que teve como título, “o exército judeu, o início de uma política judaica” (Cf. ARENDDT, *The Jewish Army*, 2007, p.136) e da resistência na forma de uma insurreição armada no gueto de Varsóvia, na qual ela relata que “aqueles desesperados que resolveram ‘se ajudar a si mesmos’ ajudando dessa forma a todo o povo judeu, ao porem um termo ao seu estatuto de pária na Europa e restabelecerem o laço com a tradição de honra e glória”. (Cf. ARENDDT, 2007, p. 199, 201).

habita esse de forma consciente e o enfrenta na perspectiva da alteração do espaço político, de garantia de direitos.

Todavia não de direitos formais, enquanto reduzidos à simples forma da lei e do reconhecimento social, mas de direitos substanciais, aqui entendidos como direitos políticos, isto é, direitos que alcancem pessoas reais na cena pública da vida. Assim, a liberdade enquanto expressão máxima da política é vivida e desejada ainda que na perspectiva de uma resistência perene, no intuito de garantia da vida livre, enquanto vida política qualificada¹¹⁴.

3.6 Rahel Varnhagen: um pária em busca do mundo

Rahel Varnhagen representa, para muitos comentadores, uma espécie de catarse que Hannah Arendt realiza da própria condição. Em outras palavras, é como se ela buscasse reconciliar-se com seu judaísmo. Nas palavras de Benhabib (1996, p. 8) “Ao contar a história de Rahel Varnhagen, Arendt estava envolvida em um processo de autocompreensão e auto-redefinição como judia – alemã”¹¹⁵.

Para Benhabib, o texto de Rahel agiria como um espelho que refletia, via narrativa, a própria imagem da autora. Nessa história, o narrador visa a compreender e a interpretar a si mesmo. Fato é que a semelhança de mulher, judia e envolta na questão judaica, traça uma linha de proximidade significativa entre a autora e sua biografada, que não pode ser negada sem o custo da perda de entendimento da ligação de uma com a outra, uma vez que há semelhanças consideráveis entre elas.

Entre tantas semelhanças emerge uma em comum, a saber: ambas tinham certa predileção pela era romântica e guardavam em suas idiossincrasias uma introspecção peculiar. Em Hannah Arendt essa introspecção vem à tona por eventos da vida, como também em Rahel. Contudo, em nossa autora, a introspecção tem cultivo poético. Hannah Arendt foi formada em uma educação no qual a poesia exercia forte papel. Sua mãe desde cedo lhe apresentou este gênero literário, conduzindo-a a autores como Goethe, como nos esclarece sua biógrafa (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 34).

¹¹⁴ Aqui, estamos a nos reportar à importante diferença apontada por Agamben em “*Homo Sacer: O poder soberano e a vida nua I*”, quando ele, apoiado em Aristóteles, aponta a distinção entre uma vida meramente natural e a vida política. Citando Aristóteles, diz ele: de uma vida “nascida em vista do viver, mas existente essencialmente em vista do viver bem”. (AGAMBEN, 2014, p. 10).

¹¹⁵ Também comunga desta perspectiva Helton Adverse e esclarece: “O interesse de Arendt por Rahel tem claramente motivações subjetivas e não é difícil inferir que os dramas existenciais da primeira tinham forte apelo para a jovem Arendt, então às voltas com o problema de sua origem judaica”. (ADVERSE, 2013, p. 81)

Assim, a introspecção que aparece em Rahel figura também na personalidade de Hannah Arendt. Esta semelhança leva as duas a um retorno sobre si. Contudo, em Hannah Arendt isto se expressa em suas poesias,¹¹⁶ e na própria construção da biografia de Rahel. Todavia, não aparece em Hannah Arendt como perda de mundo, como nos esclarece Aguiar e Mariano (2013, p. 120): “A sua poesia juvenil e essa pesquisa acenam, ao mesmo tempo, **para uma aceitação e superação da intensa introspecção (*Innigkeit*) e melancolia**” [*grifo nosso*]. Como ressalta Feldman (2016, p. 59): “Essa superação da introspecção se apresenta em Hannah Arendt em sua opção por ser uma pária rebelde”. Assim sendo, Hannah Arendt foi marcada por esta introspecção e dela retirou o melhor: a criação artística que alivia a dor humana. Todavia, suplantou seu principal risco o esvaziamento do sentido de mundo.

Como admiradora do romantismo leu e viveu aspectos da introspecção, e como crítica destes se distanciou visando o mundo, as relações, as pessoas e o enfrentamento da hostilidade de frente em uma atitude proativa e de resistência consciente, de que o mundo se funda na ação e não no isolamento. Ajudam-nos nesse entendimento as palavras de Aguiar e Mariano,

Arendt aprendeu, assim, a usar as sombras, as dores pessoais e as atrocidades políticas para favorecer o seu “crescimento orgânico” (YOUNG-BRUHEL, 1997): tornou-se uma mulher emancipada e uma pensadora exemplar dos tempos sombrios. Conseguiu, de alguma forma, apesar das sombras, preservar, na sua obra, o lirismo da poesia e a gratuidade, o desinteresse, a despreocupação (*Gleichgültigkeit*) como marca fundamental da grande filosofia. (...) Da mesma forma, sua pesquisa sobre Rahel a conduziu a uma postura crítica em relação ao romantismo que repercutiu em toda a sua obra. Ressoará nas suas teses científicas e filosóficas, mas, também, na sua poesia, a passagem da introspecção para uma atitude pária, **uma forma de habitar o mundo sem se render e assimilar completamente a ele. Trata-se de uma posição que ela gostava de chamar de pária consciente**, a fim de se distanciar da perspectiva individualista, economicista e alienada do *parvenu*. Com Rahel e Goethe, aprendeu a compreender narrativamente a vida, perdeu o isolamento mágico, **tomou e seguiu firme na decisão de abandonar a introspecção**. (AGUIAR e MARIANO, 2013, p. 121, grifo nosso).

O texto que traz Rahel como personagem central é uma biografia. Tendo como foco o relato da vida de uma judia alemã que, infeliz com sua condição, não desejou outra coisa a não ser se ver livre de sua pertença judaica. Parece-nos que isto foi a mola propulsora para o

¹¹⁶ (Cf. AGUIAR e MARIANO, 2013).

projeto do livro, uma vez que “Hannah Arendt ficou intrigada com o esforço de Rahel em escapar da vergonha e da miséria de ter nascido judia” (BERNSTEIN, 1996, p. 29).

O texto publicado em 1957 revela um pária da tradição oculta no melhor dos estilos de um *schlemiel*¹¹⁷. Embora não apareça nas descrições do texto “*O Judeu como pária - a tradição oculta*”, parece-nos muito claro que Rahel, para Hannah Arendt, integrava bem essa linhagem. Dois motivos levam-nos a defender isto. Primeiro a tônica da biografia, ao nosso entendimento, revela uma infeliz, que se sente desgraçada com sua condição e vive a vida desejando outra. Portanto, sua existência foi uma vida em fuga. Características prementes do desgraçado *schlemiel*. Segundo, em vista de Rahel figurar na lista da tradição oculta em outro texto, intitulado “*nós os refugiados*”, no qual a autora destaca a filiação de Rahel a essa tradição¹¹⁸.

A história judaica moderna, tendo iniciado com judeus da corte e continuado com judeus milionários e filantropos, está suscetível a esquecer desse outro segmento da tradição judaica – a tradição de Heine, Rahel Varnhagen, Sholom Aleichem, Bernard Lazare, Franz Kafka, ou mesmo Chaplin. É a tradição de uma minoria de Judeus que não quiseram tornar-se arrivista, que preferiram o *status* de ‘pária consciente’ (ARENDR, 2016, p. 491).

O presente texto, no entanto, não é bem visto por Jaspers, orientador e amigo de Hannah Arendt. Em cartas trocadas, Jaspers critica o livro¹¹⁹ sem deixar de reconhecer seus méritos, todavia aponta o mesmo como uma condenação. Segundo ele, ao se ler o livro, chega-se à conclusão de que viver como judeu não vale a pena (ARENDR, 1992, p. 194)). Hannah Arendt acolhe a crítica e devolve a carta afirmando: “Você está absolutamente certo quando diz que este livro “pode promover uma sensação de que, se uma pessoa é um judeu, ele realmente não pode viver sua vida ao máximo em sua plenitude” (ARENDR, 1992, p. 198).

O que a crítica de Jaspers não podia negar é que o texto sobre Rahel vem à tona, como uma tentativa de Hannah Arendt de compreender a questão judaica, e por inserção se

¹¹⁷ Esta expressão, *Schlemiel* é iídiche. Tal expressão tem uma representação pejorativa, designando um “tolo”, um “azarado”, um “malsucedido”. Esta é indicativa também de um personagem da literatura e do folclore judaico-europeu (Cf. ARENDR, 1994a, p. 15). Assim, o *Schlemiel* tem como traços a inocência, o azar e a impossibilidade de se inserir ou ser inserido à sociedade. O *Schlemiel* era popular na Alemanha, figurando em obras como, por exemplo, a de Adelbert von Chamisso, a quem Arendt se refere rapidamente (Cf. idem, 1994a, p. 123).

¹¹⁸ Sobre esse assunto é oportuno a consulta ao texto de Menachem Feuer, intitulado ‘Na leitura de Hannah Arendt de Rahel Varnhagen e do Schlemiel. In: <https://schlemieltheory.com/tag/the-jew-as-pariah>.

¹¹⁹ Jaspers realiza suas observações críticas de maneira mais contundente em dois momentos: em 1930 e, posteriormente, em 1952. Nas duas ocasiões ele é respeitoso, elogia o texto de modo geral, mas não deixa de realizar uma crítica forte, por entender que Hannah Arendt estaria visando, com Rahel, uma liberação para si mesma. (Cf. BERNSTEIN, 1996, p. 23).

compreender, uma vez que era judia, pensava como judia, defendia-se como judia (ARENDR, 2008, P, 41). Todavia, isto não implicava em assumir todas as dimensões do judaísmo. Para nossa autora é latente a questão da vida pública do judeu, “a essa dimensão ela queria entender o significado político e social de um membro do povo judeu.” E, assim sendo, “ela tinha pouco interesse ou sentimento religioso” (BERNSTEIN, 1996, p. 28) ¹²⁰.

Rahel é descrita por Hannah Arendt como uma judia, fato de sua vida, e como *schlemiel*, outra marca de sua existência. Todavia, ser um *schlemiel* era uma consequência de ser uma judia. Para ela, essa condição foi internalizada e cultivada ao ponto de “anotar cuidadosamente, com uma ‘alegria cruel’, cada confirmação de ser um *schlemiel*” (ARENDR, 1994, p, 32). Essa condição define profundamente a biografada, tanto que em sua vida o que ela mais desejou e empenhou esforços foi para deixar de ser ela mesma, deixar de ser Rahel, pois ser ela mesma coadunava com ser uma judia desgraçada.

Sem perceber Rahel assumiu a lógica do impossível, qual seja: deixar de ser quem se é. Tal empreitada seria como saltar à própria sombra e perceber que de tanto tentar só se chegaria a uma conclusão: a sombra sempre a acompanharia. A sombra de Rahel era sua condição enquanto judia. Nesta direção, “A luta de Rahel contra os fatos, acima de tudo contra o fato de ter nascido judia, se tornou muito rapidamente uma luta contra si mesma” (ARENDR, 1994, p. 22). Em última análise, ela estava na esteira do impraticável, a não ser que se entenda que a assimilação¹²¹ esgote a questão. Para muitos, por um tempo, essa foi a saída para fugir do judaísmo, e temporariamente foi válida, embora nunca tenha sido suficiente.

No caso de Rahel, isto é deveras ilustrativo, uma vez que ela passou a vida visando a esse negar-se. Certa feita, em carta a um amigo, asseverou: “minha eterna dissimulação” (ARENDR, 1994, p. 23). Hannah Arendt, logo no início da biografia, lembra que apenas no leito de morte Rahel se encontra com ela mesma e aceita a inevitável condição de sua existência, ou seja, de ser uma judia. E, assim, reconcilia-se com sua condição. Nossa

¹²⁰ “Once Arendt positively affirmed herself as a Jew, she wanted to understand the social and political significance of being a member of the Jewish people. She had little interest in, feeling for, the religious aspects of Judaism”.

¹²¹ A assimilação foi o processo assumido por muitos judeus de se integrar a outras culturas e costumes, negando assim sua pertença genuína, enquanto povo. Nesta estratégia residia o alcance de ganhos imediatos, sobretudo, os ganhos de natureza econômica e social, como o reconhecimento. Todavia, não lhes garantia ganho político de pertencimento a uma comunidade política, tais como o direito de ação e fala. Em última instância estariam fiados a uma condição de pessoa de segunda classe. Os privilégios da escalada social, via assimilação, não lhes dava o direito de pertencimento ao mundo, e como destaca Arendt “a ausência de mundanidade é sempre uma forma de barbarismo” (ARENDR, 2008, p, 21). De modo que assimilação, para Arendt sempre foi entendida como fuga, como arrivismo e, assim sendo, como insuficiente na lutar por direitos políticos.

percepção indica que a biografada escolheu as “armas” erradas, os caminhos equivocados, quando optou pela assimilação e não pela resistência. Corrobora isto as palavras de Hannah Arendt,

As maiores distâncias no tempo e no espaço estão superadas. A coisa que por toda minha vida pareceu-me a maior vergonha, a miséria e o infortúnio mais amargos – ter nascido judia -, desta eu não devo agora por nenhum motivo desejar ter sido privada. (ARENDR, 1994, p. 15)

Rahel é uma *schlemiel* e assim é bem representada. Pois padeceu do infortúnio e da desgraça, ao longo de sua vida, relutando consigo e com o mundo por ser judia. Podemos dizer que viveu a experiência do gueto¹²² em sua inteireza, enquanto um espaço de aprisionamento, e tentou sair desse fazendo uso do que tinha ao alcance dos judeus, como armas, a saber: a riqueza e a cultura. Essa estratégia foi a mais usada, tão importante eram essas que no imaginário pária, elas agiriam como *ariete*¹²³ para romper os portões do gueto. (ARENDR, 1994, p. 17).

Cabe destacar o dilema em que essas duas armas - riqueza e cultura - colocavam o judeu. Esse conflito se expressava na condição de cada judeu, uma vez que tais armas teimavam em não estarem ao mesmo tempo nas mãos do mesmo indivíduo. Sendo assim, foi comum observar que, em maioria, os judeus ricos não tinham cultura e os judeus cultos não tinham riqueza.

Como uma peça do “destino”, o jogo político de dominação impôs ao pária uma saída insuficiente, via assimilação, mais a ele legou apenas um “florin” de dois possíveis, para usar em sua contenda com sua condição semita e com sua sina de *schlemiel*.

Escapar a isso pela via da assimilação era possível, todavia apenas se detivesse uma das armas. Tal situação virou regra no meio do gueto e dos judeus que almejavam abandonar sua condição. E, salvo raras exceções, eles assumiram esse *modus vivendi*, de uma fuga constante, de negação incansável.

Rahel se encontra nessa situação. Filha de um destacado negociante de pedras preciosas, teve na casa de seu pai uma das armas à disposição: recursos financeiros. Todavia, como *schlemiel*, isto é, como uma desgraçada, isto estava datado. Se a cultura ninguém tira, a

¹²² O gueto como local de isolamento do mundo. O gueto é a representação física e psicológica das várias tensões vividas pelo judeu, sobretudo o judeu comum. Ser judeu ou ser assimilado, estar no gueto ou ser do mundo, pertencer a uma cultura milenar e afirmá-la ou negá-la para ser outro. Todas estas tensões se configuram no gueto.

¹²³ Arma medieval que tinha em seu uso a função de romper portões de fortificações.

riqueza pode ser deveras efêmera, oscilar ao sabor das circunstâncias. Após a morte do pai, Rahel descobre que deixar a condição judia não seria tarefa fácil, uma vez que ficou sob a proteção dos irmãos que se apropriaram da riqueza, deixando-a com uma mísera pensão, a qual ela tinha que dividir com a mãe.

Nunca o significado de *schlemiel* como um desgraçado teve acepção tão forte. Restou a Rahel uma querela sem armas: já não dispunha da riqueza e não tinha cultura. Sobrou-lhe um atalho social, para como um alpinista sem equipamento buscar o cume do reconhecimento social, restou-lhe a saída através do casamento.

Contudo, Hannah Arendt destaca que nem esse atalho seria fácil, uma vez que os atributos físicos de Rahel não respondiam ao que o conceito de beleza da época esperava. E salienta que a biografada tem conhecimento disso a ponto de em seu diário afirmar que não dispõe de beleza (ARENDR, 1994, p. 17). Nesta anotação, o espírito de Rahel assume, através da pena, uma melancolia, e ela acrescenta que além de não gozar de atributos físicos, não dispõe de nenhuma graça interior.

Diante das intempéries da vida e de sua condição, o que restaria a Rahel? Para a nossa autora, o caminho que deveria ser escolhido era o da luta por direitos, da resistência política. Nas palavras de Hannah Arendt,

Portanto, nem rica, nem culta, nem bonita! E também praticamente sem armas com que iniciar a grande luta pelo reconhecimento. Na sociedade, pela existência social, por um pedacinho de felicidade, por segurança e uma posição estabelecida no mundo burguês. O que poderia tomar o lugar das armas e empreendimentos pessoais – uma luta política por direitos iguais. (ARENDR, 1994, p. 18).

Todavia, nossa autora ressalva que os judeus da modernidade que se encontravam totalmente envolvidos no problema não estavam dispostos a nenhum enfrentamento, com sua consciência adormecida vagavam nas vias da opressão e da exclusão, esperando que a riqueza ou a cultura os salvasse ao chegarem à sociedade, via assimilação. “Os judeus sequer desejam ser emancipados como um todo, desejam escapar do judaísmo, se possível como indivíduos. Sua urgência era resolver secreta e silenciosamente sua questão” (ARENDR, 1994, p. 18).

Essa postura assustada, pautada no medo, no qual não se busca entender-se com o mundo hostil, optada por Rahel e a grande maioria de judeus legou a eles apenas o infortúnio da resignação, tanto que Rahel desabafa em carta a um amigo de juventude,

Tenho tanta imaginação: é como se algum ser extraterrestre, exatamente quando fui lançada neste mundo, cravasse com uma adaga estas palavras em meu coração: ‘sim, tenha sensibilidade, veja o mundo como poucos o vêem, seja grande e nobre, afinal foi esquecida: seja uma judia! E agora minha vida é um movimento. Mas uma coisa foi esquecida: seja uma judia! E agora minha vida é um lento sangrar até a morte. Mantendo – me quieta posso suportá-lo; cada movimento para estancá-lo – nova morte; e a imobilidade para mim é possível apenas na própria morte... posso apontar-lhe aí a coragem de cada mal, cada infortúnio, cada decepção. (ARENDR, 1994, p. 18).

Neste contexto, de melancolia e busca de saídas fugidias em detrimento do enfrentamento, emergem o papel do iluminismo e do romantismo. O iluminismo, com seu universalismo abstrato, julgando ser a razão capaz de emancipar e libertar os homens, através de uma jornada solipsista da razão autônoma (Cf. ARENDR, 2016, p. 116, 117). E o romantismo, em seu isolamento introspecto, no qual a única posição possível seria um voltar-se para si e negar o mundo, em um individualismo característico desse movimento, como nos esclarece Adverse (2013, p. 90) “o que parece importante colocar em evidência nessas análises (...) o efeito politicamente pernicioso do individualismo romântico”. Nas palavras de Hannah Arendt, ao destacar o tema em outro contexto nos parecem ilustrativas. Diz ela,

Esse cinismo peculiar ao culto romântico da personalidade tornou possível certas atitudes modernas entre os intelectuais, atitudes estas razoavelmente bem representadas por Mussolini, um dos últimos herdeiros desse movimento, quando ele dizia ser, ao mesmo tempo, ‘aristocrata e democrata, revolucionário e reacionário, proletário e antiproletário, pacifista e antipacifista’ O implacável individualismo do romantismo nunca significou algo mais sério do que isto: ‘todos têm o direito de criar a sua própria ideologia’ O que havia de novo na experiência de Mussolini era a tentativa de pô-la em prática com toda a energia possível. (ARENDR, 1989, p. 198).

Assim, para Hannah Arendt, iluminismo e o romantismo estariam no bojo dos responsáveis por aprofundar os problemas da questão judaica, ao apontarem a emancipação como solução. “Foi o iluminismo – isto é, o mundo não judaico – que a colocou [a questão judaica]. Suas formulações e suas respostas definiram o comportamento e a assimilação dos judeus” (ARENDR, 2016, p. 111, acréscimo nosso).

O judeu vivia neste contexto o dilema de se afirmar ou de negar-se enquanto judeu. Impasse que só se agudizou por fincar na introspecção, no individualismo e na razão a saída mágica para a problemática, uma vez que esses movimentos se mantinham isentos. Nas

palavras de Hannah Arendt (2008a, p. 85) “Essa vida social (...) surgiu na “Berlim culta” do iluminismo, o que explica sua neutralidade social. Em sua forma efetiva e representativa”.

Feldman (2016, p. 98) chega a afirmar que o resultado da situação ambígua “onde eles deviam ser – e não ser – judeus foi a introspecção”. E isto ocorre quando se carecia de ação política. O que ficou perceptível foi que esses movimentos não desvincularam a emancipação da assimilação e estas se tornaram irmãs sob a mesma pele. A prática iluminista visava o pária como cidadão do mundo. No entanto, não como judeu, pois não lhe forneceu o direito de ser diferente, de ser plural¹²⁴.

Assumindo outra direção, o iluminismo tomou a causa como nobre¹²⁵ e ela era. Contudo, por vias equivocadas. Não afirmar a diferença acabou por aplinar a todos. Para o iluminismo apenas assemelhando os judeus a outros povos, seria possível torná-los humanos (ARENDR. 2016p, 127). Assim, a proposição da emancipação era a de uma subsunção do judeu ao todo sem este poder ser quem é. Nesta direção, Schleiermacher, importante representante do iluminismo, “exigia que a lei cerimonial judaica fosse subordinada à lei civil e que a esperança de um messias fosse abandonada” (ARENDR, 2016, p. 122).

Assim, o iluminismo não afirmando a diferença que precisa ser respeitada em sua identidade, encerrou-se em seu universalismo, via emancipação, e subjacente a tudo isso, por assimilação. Isto fica evidente na postura de Moses Mendelssohn e, sobretudo, de seus discípulos, que viviam uma “obediência estrita”. E como bons assimilados “sentiam-se judeus apenas porque como judeus tentavam desvencilhar-se da religião judaica” (ARENDR. 1994 p. 34).

As palavras de Bernstein corroboram isto quando assevera: “Arendt considerou o

¹²⁴ Ação, estratégia que devia ter sido escolhida por Rahel, na visão de Arendt, comporta em si, a pluralidade. Uma vez optando por agir e, não fugir, Rahel teria entendido a importância da vida plural e, assim, de uma postura política diante do mundo em vez de uma fuga deste via introspecção. Como ressalta Calvet (2009, p. 04): “A ação se desdobra num espaço de visibilidade pública onde ela expõe sua teia de relações. Ser privado deste espaço comum e público, um espaço “onde eu apareço aos outros como os outros aparecem a mim, onde os homens existem não meramente como outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento”, escreve Arendt, “significa ser privado de realidade.”

¹²⁵ O iluminismo assumiu o problema judaico. Não podia ser diferente um movimento que visava ao avanço da humanidade, ao progresso, não poderiam ser aceitas as atrocidades que se faziam com os judeus. O que o movimento não percebeu foi que essa defesa deveria ocorrer como fortalecimento da identidade judaica ou de qualquer minoria subsumida no horror da xenofobia, racismo ou similar. Contudo, a estratégia do iluminismo, por convicção, era a emancipação de porte universal. Assim, não percebeu que um povo sem país, sem proteção, sem leis, em última instância um povo pária não poderia sobreviver a essa emancipação sem levar consigo a mazela da assimilação. Referenda Hannah Arendt “Para as consciências mais aguçadas do iluminismo, havia-se tornado intolerável saber que havia entre eles pessoas sem direitos. A causa da humanidade tornou-se igualmente a causa dos judeus. É afortunado para nós que ninguém possa insistir nos direitos do homem sem ao mesmo tempo reclamar os nossos” (ARENDR, 1994, p. 190).

último fracasso do projeto de assimilação judeu-alemã e da chamada emancipação de um projeto que se tornou possível somente na idade moderna, à luz do legado iluminista”. (BERNSTEIN, 1996, p, 17, tradução nossa)¹²⁶.

Nesta pista, Hannah Arendt ainda destaca que Mendelssonh e seus “discípulos iluminados” foram tomados pela cegueira do movimento das luzes que os fazia ver sua assimilação como dada e o povo judeu como eterno oprimido. (ARENDR, 1994, p. 33). Cegueira essa que não lhes mobilizava em direção a uma luta política.

Para Hannah Arendt (1994, p. 20), o iluminismo elevou a razão ao *status* de autoridade. E o movimento entendeu e acreditou que isto poderia suplantar o mal do mundo e emancipar a humanidade. Todavia, o que se observou foi o esvaziamento do mundo. Este que devia ser reivindicado por meio de uma luta política por direitos foi esquecido em detrimento de uma interiorização de uma introspecção bem ao estilo do romantismo moderno. Assim, consoante Adverse (2013, p. 84) “se o mundo não pode se curar cabe ao indivíduo voltar-se para si mesmo” (...). E acrescenta que ao retornar a si “o romântico torna-se assim um segundo criador do mundo, neutralizando o mundo existente em favor de uma realidade mais verdadeira e autêntica presente em seu interior”.

Nem a razão iluminista nem a introspecção do romantismo foram suficientes para dar conta da problemática da questão judaica. Hannah Arendt entende isso, na medida em que reconhece que a razão até pode cumprir um papel diante dos preconceitos estabelecidos, todavia este é limitado, uma vez que não alcançará a problemática naquilo que a importa, isto é, sua dimensão política, sua realidade presente. Nas palavras da autora,

A razão pode libertar dos preconceitos do passado e orientar o futuro de uma pessoa. Infelizmente, é obvio que isso não basta: ela só consegue libertar individualmente, e apenas o futuro de robinsons se encontra em suas mãos. O indivíduo libertado desse modo, porém, sempre colide com um mundo, uma sociedade cujo passado tem poder na forma de ‘preconceito’, onde é forçado a aprender que a realidade passada também é uma realidade. Ter nascido judia podia significar para Rahel meramente algo do passado remoto, podia ter sido inteiramente erradicado de seu pensamento; como preconceito nas mentes de outros, porém, o fato continuava sendo uma desagradável realidade presente’. (ARENDR, 1994, p. 20)

Não podemos perder de vista que a tensão ocorrida no binômio liberdade-

¹²⁶ “Arendt took to be the ultimate failure of the Project of German – Jewish assimilation and so-called emancipation – a Project that became possible only in the modern age, in light of the Enlightenment legacy”.

necessidade¹²⁷ se expressou de maneira forte na conduta do pária da tradição oculta, sobretudo nos pré-políticos [Heine, Chaplin e Rahel]¹²⁸. Estes viviam ainda a busca da salvaguarda pessoal de algum modo. Em Rahel, como *schlemiel* bem caracterizada por nossa autora, isto nos parece evidente. Rahel vivia a tensão entre a necessidade e a liberdade de modo muito intenso. Fica claro que logo opta pelo escapismo do social, sobrepujando a necessidade sobre a liberdade em sua escolha.

Parece-nos claro que a tensão entre o político e o social, que será também desenvolvido por Hannah Arendt em sua obra futura, mais uma vez encontra forte base aqui na questão judaica, o que nos faz ousar dizer que para entender o pensamento de Hannah Arendt em plenitude é preciso considerar a questão judaica, como um seminal tema de leitura de sua obra¹²⁹. Não sugerimos como única, nem de forma estanque, todavia, o diálogo com essa nos parece imprescindível.

Assim, é preciso tornar claro que a escolha pelo social e a rejeição do político, enquanto ato de resistência, por Rahel representam bem o conflito vivido pelo judeu da época, mas também o que toda a modernidade viveu como condição política, por vezes optando por essa via. Contudo, faz-se necessário que essa compreensão do social vá assumindo ao longo da obra de Hannah Arendt novos tons, conhecê-los ajuda a evitar equívocos e nos auxilia em uma análise mais precisa, assim nos adverte o comentador,

Esta é uma das distinções fundamentais em seu pensamento político (mesmo que fosse passar por diversas transformações no decorrer de seu desenvolvimento) “sociedade” na biografia de Rahel refere-se principalmente à ‘alta sociedade’, ‘boa sociedade’, sociedade aristocrática. O tipo de sociedade a que se pertence, ou que se está excluída, por nascimento. Isto é bem diferente do entendimento encontrado na condição humana, onde ‘o social’ é identificado com a forma distintamente moderna de limpeza burocrática que ameaça engolfar e destruir a dignidade e a autonomia da política. É também diferente do que Arendt quer dizer com a questão social, a questão da pobreza em massa, que desempenhou um papel importante em

¹²⁷ Esse par conceitual expressa a liberdade como política e a necessidade como o social ou econômico. A ação conduz a liberdade. A assimilação é fruto da necessidade. Para maiores esclarecimentos Cf. *Liberdade e Necessidade em Hannah Arendt*. Aguiar, 2012, Revista princípios.

¹²⁸ Outros dois seriam os párias políticos. Bernard Lazare, como o pária rebelde. E o homem de boa vontade de Kafka [como antes destacado]. Ambos são considerados por Arendt como os párias conscientes, uma vez que visam mais que sua salvaguarda pessoal e adentram a cena pública, tomando esta como *locus* privilegiado da ação. Sobre isto, Cf. o texto “a tradição oculta” In: Arendt, 2016.

¹²⁹ Sobretudo, na consideração da chave de leitura, centrada no seu modo pária de pensar e agir. Uma vez que o modo pária assume uma perspectiva fora dos cânones da tradição ocidental do pensamento (*outsider*). Se valendo do julgamento, da narração e da compreensão para se reconciliar com o mundo. Nas palavras de Aguiar (2009, p, 37). “O modo pária não busca resolver nem normalizar a ação dos homens no mundo, permanece pária, quer instigar a reflexão, mas não enseja substituir a atividade de pensar de cada um.” E, acrescenta (p, 37) “o pária contrapõe-se ao assimilacionista.”

sua análise das diferenças entre as revoluções, americana e francesa. (BERNSTEIN, 1996, p. 17, tradução nossa)¹³⁰

Ter consciência dessa especificidade nos ajuda a entender a dinâmica do conceito de social e político em Hannah Arendt e a perceber que ela já trabalhava com essa distinção nas suas obras da questão judaica, sobretudo quando considerou que a aspiração social do pária seria uma ameaça à política genuína. Tanto que “suas primeiras reflexões sobre essa ameaça foram trabalhadas em sua crítica do projeto da assimilação judaica” (BERNSTEIN, 1996, p. 17)¹³¹ [tradução nossa].

Em nosso entendimento, a vida de Rahel representou uma fuga em dupla escala. Fuga de si, em primeira ordem, por não aceitar sua condição judaica e por sentir-se uma estranha à existência. Em segunda escala, pelo mesmo motivo da primeira, mas acrescido da introspecção e ausência de sentido de luta e resistência política, uma fuga do mundo.

3.6.1 Rahel: introspecção e perda de mundo

Uma coisa apenas Rahel desejou mais do que abandonar sua condição de pária, qual seja: pertencer ao mundo. E, para ela, era claro que o evanescer de um implicava a emergência do outro. Entrar no mundo não só nomeia um dos capítulos da biografia, mas afirma que o espírito de Rahel desejava isto como solução para a sua vida. Como antes descrito, ela, não dispondo das armas que os judeus párias constituíram pra si, (cultura e riqueza) teve apenas um atalho: o casamento¹³². Mesmo considerando as dificuldades de efetivar, pelas razões antes levantadas, foi na união matrimonial que Rahel vislumbrou a possibilidade de ter um lugar no mundo.

No inverno de 1795, ela encontra o conde Karl Von Finckenstein e lança sobre si a

¹³⁰ “This is one of the most fundamental distinctions in her political thinking (even though it was to undergo several transformations in the course of her development). ‘Society’ in her biography of Rahel Varnhagen primarily refers to ‘high society’, ‘good society’, ‘aristocratic society’ – the type of society to which one belongs, or from which one is excluded, by birth. This is quite different from the understanding found in the human condition, where the ‘social’ is identified with the distinctively modern form of bureaucratic housekeeping that threatens to engulf and destroy the dignity and autonomy of politics. It is also different from what Arendt means by ‘the social question’ – the questions of mass poverty that such a prominent role in her analysis of the differences between the American and French revolutions”.

¹³¹ “Her first reflections upon this threat were worked out in her critique of the Project of German – Jewish assimilation”.

¹³² Casar foi o atalho social usado por muitos, para suplantar a questão judaica. Como relata Hannah Arendt, Rahel não só tinha consciência disso, como tinha um exemplo forte, o de Henriette Herz, que tinha “vencido o último obstáculo físico à assimilação, a tradição judaica. (...) ainda muito jovem Henriette casou-se com Marcus Herz, cientista e discípulo de Kant que desfrutava de igual prestígio em Berlim como médico e como estudioso”(ARENDR, 1994, p. 36).

esperança de ser desposada. O conde se apaixona por ela. Essa impressão levou Rahel a se ver como a condessa Finckenstein. Em tal condição a assimilação teria se efetivado, enquanto uma entrada em outra dimensão. Seu judaísmo logo não passaria de uma lembrança malograda e pronta a ser esquecida. Para Rahel, tal feito seria de valor sem igual, uma vez que “nada permaneceria de seu judaísmo senão uma solidariedade natural com todos aqueles que igualmente dele desejavam escapar” (ARENDR, 1994, p. 33).

Contudo, o casamento não se efetiva e Rahel se vê novamente só, com sua condição. A constatação de ser um ninguém vai conduzindo Rahel a uma viagem para o seu interior, cada vez mais sua vida torna-se uma fuga para si. O clima do romantismo certamente favoreceu a isto. E a interiorização marcou e definiu o modo de Rahel encarar seus dilemas.

Em primeira instância, essa interiorização revela a indisposição dos judeus de enfrentarem sua condição, através de uma luta política. Indisposição esta que representava bem a postura de Rahel, que se negava a enfrentar o mundo hostil. Nas palavras de Benhabib (2003, p. 11) “A introspecção aniquila a realidade existente”. Rahel, sem se dar conta, desejava o mundo, todavia o destruía nesse retorno para si, no qual esvaziava a cena pública, que deveria ser privilegiada com a resistência em nome da sua questão.

A realidade destruída nada mais é do que o mundo que Rahel deseja. Todavia, a realidade é hostil a ela. Assim, a saída mais dura, contudo, mais eficaz, será o enfrentamento político por meio da resistência. Mas esse preço Rahel não está disposta a pagar. Ao contrário disso, Rahel se esconde no reino do íntimo e ao fazer isso perde a noção fronteira entre sua vida e a vida pública que almeja conquistar. Sem perceber, o mundo lhe escorre por entre as mãos, por ela optar pela introspecção. Nas palavras de Benhabib,

A introspecção romântica leva a perder a sensação da realidade, perdendo a fronteira entre o privado e o público, o íntimo e o compartilhado. A introspecção romântica compõe a ‘falta de mundo da qual Rahel Varnhagen padece até o fim. A categoria de ‘mundo’ representa o elo perdido entre a realidade de Rahel Levin Varnhagen e os ‘sem mundo’. (BENHABIB, 2003, p. 11, tradução nossa)¹³³

Sabendo que esse tema da introspecção que Hannah Arendt destacou em *A condição humana* (1958) vem à tona para tratar da perda do senso comum, entendemos que o mesmo

¹³³ “Romantic introspection leads one to lose a sense of reality by losing the boundaries between the private and the public, the intimate and the shared. Romantic introspection compounds the "worldlessness" from which Rahel Varnhagen suffers to the very end. The category of the "world" is the missing link between the "worldless" reality of Rahel Levin Varnhagen”.

tem forte apelo originário nas questões vividas por Rahel Varnhagen. Sobretudo porque, ao nosso entendimento, o mesmo está eivado da temática da subjetividade própria da modernidade.

De modo que, este retorno ao interior se encontra propugnado pela teoria romântica e acaba por desertificar as relações, ou seja, fazer emergir uma perda de mundo. Rahel expressa bem essa condição, uma vez que “A essência da estratégia romântica consiste, assim, na introspecção, em uma atitude reflexiva na qual o mundo é negado em sua objetividade” (ADEVERSE, 2013, p. 85).

Para Hannah Arendt, toda introspecção é uma perda de sentido compartilhado. A introspecção, nesta direção, dissolve tudo o que externo e alinha isso no mundo interior. A realidade é subsumida no recôndito da “alma” e, em resguardo, já não deseja o mundo. No caso de Rahel, parece-nos que toda introspecção caminhava em duas direções, a da proteção e da fuga. Na possibilidade da proteção, o objetivo era manter em equilíbrio seu estado psicológico, diante da atrocidade de não ser aceita, e relativo à fuga, evitar a dor provocada pelo mundo hostil. Assim, ou se é capaz de fundar o mundo ou aniquilar este – fugindo dele – negando-o, em favor de uma vida interior. De modo que,

(...) o traço distintivo da individualidade romântica. Para além do caráter anedótico da vida de seus representantes, o individualismo romântico implica um abandono do mundo como o espaço intersubjetivo para a ação: a subjetividade do indivíduo isolado o fragmenta em inúmeras cristalizações das disposições de ânimo. **Do ponto de vista político, trata-se de uma catástrofe porque corresponde a abrir mão da variedade de lados que compõem a realidade**, juntamente com a perda de interesse pelo mundo. Essa perda do mundo (*worldlessness*) e seus efeitos desastrosos serão explicitados nas obras posteriores de Arendt como sendo uma das principais características da modernidade, pois é esta subjetividade que está na origem do desinteresse e indiferença pelo mundo que marca individualidade burguesa e ao mesmo tempo facilita o advento dos regimes totalitários. (ADVERSE, 2013, p. 87).

Em última instância, o que temos como resultado da introspecção é uma alienação do mundo¹³⁴. Assim, na sua jornada em busca de reconhecimento, Rahel não abandona a ideia do casamento e a esta alia a atividade cultural nos salões como modo de se inserir no mundo. Em

¹³⁴ Como destaca Feldman, ao tratar do tema da alienação em outro contexto “Este fenômeno de alienação do mundo e de isolamento, como *modus vivendi*, tem seu ápice nas sociedades de massa, nas quais o “cidadão, já convertido no burguês, agora se tornou o filisteu: o burguês isolado da sua própria classe, o indivíduo atomizado produzido pelo colapso da própria classe burguesa” (FELDMAN, 2016, p. 101).

todo caso, ao nosso olhar, aqui ainda reside o projeto da assimilação mobilizado pelo ideal iluminista e pela introspecção do romantismo.

Os salões e o casamento passaram a ser as estratégias de Rahel. Como nos esclarece Hannah Arendt, “A assimilação social através do casamento, foi um caminho adotado com muita frequência naqueles dias” (ARENDDT, 1994, p. 39). Rahel, ciente disso, agarra-se a essa perspectiva com muita força.

Os salões, por sua vez, eram lugares nos quais os frequentadores deixavam seus títulos e sua posição na entrada (ARENDDT, 1994, p. 42). Importava o cultivo das artes e a boa relação entre os convivas. Assim, Rahel acabou por encontrar um local onde sua condição judaica pouco importava. Neste ambiente, pôde unir suas estratégias. Quando Finckenstein chegou a seu salão, ele não era um nobre, seu título ali pouco interessava. E, sendo assim, pode dar a Rahel uma vantagem de encantá-lo.

Todavia, nenhum encantamento resistiria à condição de Rahel e ele, por contendas com a família, que não aprovava a relação, leva essa ao desgaste e depois de quatro anos de noivado tudo chega ao fim. Para Rahel, a melancolia lhe toma o espírito e ela sente-se como “se o destino a houvesse tocado apenas para destruir (...) apenas para desgraçá-la, humilhá-la, forçar-lhe a percepção de que a inferioridade só podia ser confirmada” (ARENDDT, 1994, p. 52). Diante disso Arendt sentencia, “Rahel não tinha lugar no mundo” (ARENDDT, 1994, p. 53).

O inevitável ocorre, Rahel passa a assumir a introspecção como saída, como fármaco para sua dor. Voltar-se a si, mantinha-a protegida. A dor da rejeição acentua os traços do isolamento romântico e, sem perceber, Rahel anula a possibilidade de se entender com o mundo e de nesse pautar sua história. Todavia, fica sua questão encoberta pela nuvem da introspecção. Diante disso, temos que a pesquisa de Hannah Arendt desejou com o texto de Rahel também e, sobretudo, apresentar a importância de uma recuperação do “mundo público”, uma vez que,

Enquanto a introspecção romântica encobre os limites entre o pessoal e o político, as qualidades políticas distinguem precisamente entre o bem público e a esfera pessoal. Isto é extremamente importante para Arendt. Pois a capacidade de julgar o mundo como parece aos outros e de muitos pontos de vista diferentes é a virtude política por excelência. A interioridade romântica tende a eliminar a distinção entre a própria perspectiva e a dos outros (...). Finalmente, um interesse no mundo e o compromisso de sustentá-lo é fundamental para a política, enquanto o romântico cultivava a interioridade na alma em vez de sustentar o mundo. (BENHABIB, 2003, p.

12, tradução nossa)¹³⁵

Nos salões, Rahel pensou em encontrar a solução para sua condição, uma vez que nestes o clima de aceitação parecia ser dos mais agradáveis. Neles as relações estavam apontadas para outra direção que não a origem étnica dos convivas ou seus títulos. Como destaca Hannah Arendt (1994, p. 105) “O salão que havia reunido pessoas de todas as classes, onde se podia conviver sem posição social, que havia oferecido uma oportunidade para aqueles que socialmente não se encaixavam em parte alguma”. Assim, “A condição para ingresso, portanto, era uma “personalidade cultivada”. Isto exclui de saída a ideia de que a realização ou posição social podia qualificar alguém para ser admitido ao salão” (ARENDR, 2008a, p, 87-88)

Os salões tiveram seu fim para Rahel (ARENDR, 2008, p, 90). E as apostas dela para libertar-se de sua condição mostraram-se todas insuficientes, tanto o casamento como a vida social do salão. No caso do salão, é verdade que Rahel encontra um mínimo de reconhecimento social, no qual ela, por instantes, deixa de ser a judia desgraçada para ser um ser humano entre humanos a gozar do mundo. Mas isto não representou, de modo algum, um alcance político, ou uma esfera pública de reconhecimento, como parece defender Benhabib, quando afirma que,

Tanto as esferas públicas da pólis e dos salões auxiliam na criação de vínculos entre seus membros (...). **Os salões são espaços em que as amizades pessoais podem resultar em vínculos políticos (...)**, com efeito, tanto a pólis quanto os salões contribuem para a formação de ‘amizades cívicas’, quer entre um grupo de cidadãos ou entre um grupo de indivíduos privados, mentalidade semelhante, que podem se reunir para um propósito político. (BENHABIB, 2003, p. 20, grifo nosso).

Entendemos que, como ressaltado por Hannah Arendt, os salões são locais de melhor convivência e de possibilidade de estar junto sem os desconfortos do preconceito e do julgamento por etnia. Portanto, locais de bom convívio social. E compreendemos que foi justamente esse o ganho que Rahel teve: um ganho social. Em última instância “o salão

¹³⁵ “Whereas romantic introspection blurs the boundaries between the personal and the political, the political qualities of distinguishing sharply and precisely between the public good and the personal sphere are extremely important for Arendt. Whereas the ability to judge the world as it appears to others and from many different points of view is the quintessential epistemic virtue in politics, romantic inwardness tends to eliminate the distinction between one’s own perspective and those of others through mood. Finally, an interest in the world and a commitment to sustain it are fundamental for politics, whereas romantic inwardness cultivates the soul rather than sustaining the world”.

constituía um terreno socialmente neutro” (ARENDT. 2008a, p, 86).

Ao assemelhar os salões à esfera pública, a uma dimensão política de “amizade cívica” e propósito político, Benhabib, em nosso entender, atribui a esses salões mais do que eles realmente foram. Na leitura da comentadora, salão e esfera pública são equivalentes. Em nossa percepção, os salões assumem um ambiente social e não político. O que de político se possa tirar desse é acidental e não genuíno.

Rahel tem nesses salões o ganho de reconhecimento social que ela visava, e por certo tempo ela conseguiu. Todavia, isso se deu em detrimento da política e da resistência. Em última instância, os salões foram uma aposta equivocada, que tinha em sua estirpe a saída individual para a questão judaica.

Se os salões geraram algum ganho, certamente esse não foi político. Sobretudo no caso de Rahel isso é muito evidente, já que sua maior barganha foi ser vista e ouvida por personalidades que não consideram sua questão, nem ela demonstrou interesse nisto. A ideia aí subjacente é justamente essa: esconder a questão judaica no mundo das sombras, e não jogar luz sobre ela.

Rahel assume os salões como estratégia de reconhecimento social, ao preço de abandonar o mundo. A sua introspecção é externalizada no salão. Neste, ela podia ser o que era na sua interioridade, alguém em fuga, cuja condição não atrapalhava sua escalada social. Com este salão ela não se desvinculou de uma vida em fuga do mundo, nem constituiu um mundo de direito para a questão judaica, em forma de luta, apenas uma ilusão. Na melhor das hipóteses com o salão, Rahel criou um simulacro de esfera pública.

Da pária dos salões, podemos concluir que viveu e assumiu a condição de *schlemiel* como nunca antes notado nas figuras trabalhadas por Hannah Arendt. Sua rejeição à condição de judia a lançou em um processo de negação constante daquilo que ela era e do mundo. Em todas as saídas por ela vislumbradas, uma tônica permaneceu, a da introspecção. E com essa saída interior destruiu o senso comum, enquanto mundo compartilhado, e esvaziou toda e qualquer possibilidade de construir uma saída política para sua questão. Pois a introspecção não conduz a outro caminho a não ser o esfacelamento de mundo e tudo o que possa ser compartilhado. Consoante Hannah Arendt,

O homem vê-se diante de nada e de ninguém a não ser a si mesmo (...). O senso comum, que fora antes aquele sentido por meio do qual todos os outros, com as suas sensações estritamente privadas, se ajustavam ao mundo comum, tal como a visão ajustava o homem ao mundo visível, tornou-se então uma faculdade interior sem qualquer relação com o mundo. Esse

sentido era agora chamado de comum meramente por ser comum a todos. O que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum. (ARENDDT, 2014, p. 347-351).

O que Rahel Varnhagen não considerou em sua vida foi que a sua infame condição judia não era um problema de ordem pessoal apenas, mas que este tinha ressonância no mundo público e, portanto, exigia um encaminhamento político, enquanto uma luta sistemática por assento na comunidade política, que alcançassem a todos os párias.

Consoante Hannah Arendt (2016, p. 365) “o antissemitismo não é um fenômeno natural, mas sim político, a ser combatido por meios políticos, é sempre melhor se defender contra seus inimigos do que fugir deles”. O que não foi posto em pauta, pela biografada, foi uma vida de enfrentamento e coragem no melhor estilo rebelde, louvado por Hannah Arendt na pessoa de Bernard Lazare. Portanto, Rahel não considerou dois elementos fundamentais: a rebeldia e a desobediência como formas legítimas e necessárias de enfrentamento no espaço público. Estratégias que viriam depois a figurar na teoria política de Hannah Arendt como formas de luta política¹³⁶.

3.7 O pária como um desobediente

Após a exposição das figuras párias da tradição oculta, fica para nós uma certeza de que duas delas se destacam na letra de Hannah Arendt, a do homem de boa vontade e, sobretudo, a do pária rebelde. Ao constatarmos isto, ousamos dizer que Hannah Arendt foi uma pensadora da teoria política, que considerou o enfrentamento nas situações limite como válido, necessário e legítimo.

Ao tratarmos da ideia de enfrentamento em Hannah Arendt, circunscrito a esses condicionantes de válidos, necessários e legítimos estamos aqui dizendo que sua teoria dá suporte ao enfrentamento. Mesmo quando a autora afirma que “onde existe violência, pode ter tudo menos política” (Cf. ARENDT, 1994a), nisto não temos nenhum desacordo com a autora, pelo contrário, consideramos lúcido seu posicionamento, que identifica que ao longo da tradição ocorreu uma compreensão equivocada, no que concerne a pôr em equivalência a política e a violência.

¹³⁶ Aguiar (2004, p. 252) nos esclarece “que o ato de resistir é sempre político, e que todo homem tem o direito de resistir – e é esse o lócus da política.” Sobre isto Cf. também “*Ética e Resistência*” In: Aguiar (2009).

Expressa bem isso Weber (2013, p. 56) ao definir o Estado a partir do uso legítimo da violência. Posição similar a de d'Entrèves (1967, p. 2) que, segundo nossa autora, de forma mitigada tem entendimento nessa direção ao tratar o Estado como força qualificada, isto é, “à idéia de uma força estranha à vontade individual, superior a essa e capaz não somente de emitir-lhe comandos, mas de impor-lhe atuação” (ARENDR, 1994a, p. 32).

Estamos em consonância com Hannah Arendt, todavia, pois isto não desobriga os seres humanos do direito de resistir. Bem expressa isso a figura de Bernard Lazare, o pária rebelde, que entendeu que os judeus “não conseguiriam libertar-se – senão pela sua própria força -. A solução não consiste nem na covarde submissão, nem na conversão, mas na luta”. (COURTINE – DENAMY, 1994, p. 54).

Nessa direção, o direito de resistir emerge como um direito ‘sacro’ a todo ser humano. O usufruto desse direito qualifica o ser humano, enquanto tal, uma vez que enaltece a liberdade de escolha, enquanto posição ético-política de não se submeter. Portanto, torna-se humano e mantém a humanidade aquele que resiste, que desobedece, que luta diante dos aviltamentos da dignidade e da vida do ser humano.

Sendo assim, o direito a desobedecer, a tomar o curso da sua vida em suas mãos e resistir pode não ser político, quando por necessidade em uma situação limite se recorra à violência, mas será legítimo. O louvor de Hannah Arendt a Bernard Lazare considera justamente sua contundência, quando exigia que os párias se rebelassem e desobedecessem, em nome do direito à liberdade e ao reconhecimento, se necessário com a própria vida. Em suma “Lazare lançava um apelo à revolução: - A maior homenagem que esses ‘pilantras’ podem prestar à revolução é fazer a revolução entre eles. Que a façam, pois”. (COURTINE – DENAMY, 1994, p. 55).

Não se trata de afirmar que a violência funda o poder ou que esta se encontre como a outra face da política. Em Hannah Arendt isto é insustentável, uma vez que a autora, quando tratou dessa relação [poder – violência] queria destacar “como tese principal que a violência não é fonte de poder” (DUARTE, 1994, p. 92). Todavia, não se trata também de tomar a teoria política da autora como ingênua, a ponto de não reconhecer que nas situações limite, como se viveu nos campos de concentração ou no horror de leis injustas como padeceram os judeus, por vezes não se faça uso de um enfrentamento mais contundente¹³⁷. Ela apenas

¹³⁷ Andre Duarte destaca em uma de suas reflexões (*Cadernos de Filosofia Alemã*, n.º. 9, 2007) que Hannah Arendt aponta como saída para as situações limites ‘uma exemplaridade subversiva’, na qual a resistência estaria pautada no silêncio e na coragem deste. Para Yara Frateschi (*cadernos de filosofia alemã n.º 10 | p. 83 - 100 | jul-dez 2007*) essas situações limites corresponderiam a situações como as do totalitarismo e de seus campos de

destaca que quando situações dessa natureza ocorrem, aí não teremos política, e concordamos com a autora, todavia isto não significa que os enfrentamentos não tenham legitimidade para acontecer.

Tanto é assim que Hannah Arendt propõe, por várias vezes, a criação de um exército judaico, para que os judeus enfrentem o nazismo sob uma bandeira judaica, identificando-se como povo, e não carecendo da tutela de nenhuma outra nação. E sabemos o que a criação de um exército implica. Em uma situação de menor circunscrição louvou os judeus que se levantaram no gueto e morreram lutando, certamente não morreram sem antes matar.

Sua desobediência às regras do gueto foi pela autora louvada, mesmo que não constituíssem política, fundavam o princípio da resistência via ação, que pelejava pela vida e instaurava dignidade a eles e à humanidade. Com tom apaixonado, Hannah Arendt nos lembra:

Em 18 de janeiro [1942], divisões bem armadas, apoiadas pela polícia alemã e letã, marcharão para o gueto. Elas foram recebidas com algo que nunca imaginaram. Alguns judeus entrincheiraram-se dentro dos prédios de apartamento. Uma batalha pesada se seguiu. Essa primeira batalha foi lutada exclusivamente pela clandestinidade judaica (...) todos trabalharam juntos fortificando as ruas e prédios, todos tinham uma arma, todas tinham uma tarefa específica. Todos sabiam que a guerra vindoura podia acabar somente em derrota militar e levaria à aniquilação física. Todos sabiam – nas palavras do jornal clandestino polonês – ‘a morte passiva dos judeus não havia criado novos valores; havia sido insignificante; mas aquela morte com armas em punho pode trazer novos valores para a vida do povo judeu’(...) A defesa judaica foi brilhantemente organizada. Uma intensa batalha foi travada por uma semana, com os alemães sofrendo graves perdas de homens e material. (ARENDR, 2016, p. 410-411, acréscimo nosso).

A autora não para de relatar e seu tom é favorável ao ato de resistência. Para Hannah Arendt, não resistir é uma vergonha. É assim que sua narrativa interpreta a resistência de uma jovem de dezessete anos que lutou contra soldados alemães. Hannah Arendt inicia o parágrafo

concentração. Concordamos com o entendimento de Frateschi, no que concerne à categoria “situações limites”, como também com o fato de que nestas a exemplaridade subversiva seja apontada como recurso de resistência, como salientado por André Duarte. Todavia, entendemos que nas situações limites, e apenas nestas, há outra saída para além da exemplaridade subversiva, do silêncio e da resignação, que foi apontada por Hannah Arendt como forma de resistência legítima. Esta seria: quando se pegou em armas pra resistir, agindo de forma violenta contra seu opressor, uma vez que não se tendo mais o espaço da política para se preservar a vida, infelizmente não sobram outros recursos além do silêncio da exemplaridade subversiva e da ação contundente apontada por Hannah Arendt, sobretudo nas ações de resistência do gueto de Varsóvia e na defesa da criação de um exército judaico [*discussão que faremos adiante*]. Fora isso, como bem lembra Frateschi, não há espaço para o uso da resistência violenta, nem sentido para a exemplaridade subversiva, o que se tem é o pleno exercício de ação de discurso. Pois, neste contexto, ainda que em crise, se tem o elemento da política, isto é, a liberdade aí expressa.

dizendo ‘A lição é muito simples’, porque resistir para os judeus foi um aprendizado. Ela continua,

Em apenas algumas frases, Betty resume sua essência. Ela está envergonhada até de pensar em como um único alemão podia, com impunidade, conduzir, sessenta judeus à escravidão e presumivelmente à morte. Com seis tiros ela expurgou a vergonha daquelas vítimas, aquelas vítimas indefesas e dóceis. Ela não deu seu sobrenome ao correspondente por medo de ser imerecidamente elogiada (ARENDR, 2016, p. 412).

Não satisfeita com a maneira como a posteridade recebeu esses resistentes, Hannah Arendt, em tom crítico, salienta, em memória da jovem Betty, que sua voz não será esquecida e que sua luta foi nobre. Ainda que ela não deveria ter tido medo da sua fama de mulher que resistiu. Pois uma lição cruel ainda estava por aprender; “Ela ainda não sabe que realmente nos regozijamos apenas sendo vítimas, vítimas inocentes, e que celebramos aqueles como ela não como heróis. Mas como mártires”. (ARENDR, 2016, p. 412)

Tais posturas de luta e resistência foram de tamanha importância para Hannah Arendt que não só ressoaram em sua teoria política como uma prática legítima e necessária, sobretudo nas situações limite, como a autora requereu junto a tais eventos uma lembrança religiosa, daquelas que merecendo um culto memorial, fosse trazida sistematicamente à lembrança. Diz Hannah Arendt,

Eu gostaria de pedir àqueles dentro nós que têm boa vontade que sabem - que a queda de Hitler não pode ser uma solução automática para a questão judaica, que estão dispostos a se preparar para árduas tarefas de um futuro judaico – que não se esquecessem dos seis tiros de Betty e, sempre que possível, como se fosse um velho exercício religioso, recapitulassem os estágios da batalha do gueto de Varsóvia. (ARENDR, 2016, p. 414).

Hannah Arendt acentua ainda sua posição favorável à resistência, quando analisa o processo de deportações e percebe que no decorrer destes reinava no meio dos judeus o medo. Nada anormal. Temer o horror e com ele não querer conviver. Desejar estar longe da dor e do sofrimento, nada mais natural. O que implica a letra da autora aqui é ela saber que ou se suporta a dor e resiste, ou morre. A situação é limite e nesta não há outra saída. Fugir disso para Hannah Arendt implicou fugir à própria responsabilidade.

A população estava com medo ‘presa entre a esperança e o medo da esperança febril’ (...) temiam que a resistência fosse seguida por uma execução em massa no gueto; e tendo em vista que a opinião em geral era contra a resistência e

preferia ilusões, os poucos que queriam lutar se esquivaram de assumir essa responsabilidade. (ARENDR, 2016, p. 409).

A constatação e censura feita por nossa autora, de que eles preferiam “viver ilusões”, confirma-nos que ela não entendia outra saída para esse contexto, a não ser o da resistência armada e da maior contundência possível. Assim, entendemos que a posição de Hannah Arendt na resistência do Gueto de Varsóvia não foi acidental ou circunstancial, pelo contrário, ela engloba o pensamento político da autora.

Sua situação judaica, sua condição de apátrida por 18 anos, sua sensibilidade ao outro, quando se arriscou nas atividades sionistas nos faz entender que essa defesa não é estanque nem pontual, mas uma perspectiva a ser considerada nas situações limite, tantas se apresentem ao longo dos negócios humanos.

Querer purgar a política pela letra de nossa autora, condenando à violência como totalmente estranha a autora nos parece um equívoco das leituras apressadas e ingênuas que não consideraram que a questão é: a violência não funda a política. Isto não significa dizer que elas não mantenham, na prática, uma relação, ou ainda estejam imbricadas de outra forma que não necessariamente o ato fundador e mantenedor. Nesta direção, entendemos que a situação limite, conclama esta em seu ato de resistência. Destarte, apoiamo-nos na ideia de que:

Arendt jamais desconheceu que a violência possui um papel importante nas relações políticas, as quais, ademais são sempre imprevisíveis e podem ter conseqüências não desejadas pelos atores, **de sorte que sua distinção entre poder e violência não implicava uma recusa absoluta da violência ou sua exclusão absoluta do âmbito do político.** (DUARTE, 2010, p. 307, destaque nosso).

É desejável, em um cenário de violência, que a política possa acontecer cada vez mais distante dessa. Mas entendemos que na situação limite, na qual a fala e a ação já não são consideradas, já não se tem política, pois qualquer ação em concerto estaria alijada. Para o judeu pária, sobretudo do gueto de Varsóvia, tomar as armas foi a situação limite, que o autorizava a resistir nessa direção, por esse modo, e, assim, legitimar todo e qualquer ser humano a fazer o mesmo, desde que se encontrando sem um espaço de ação que possa recorrer à fala, resta-lhe sobreviver lutando ou, assim, morrer sem que isso o condene. Mas, ao contrário, na compreensão de Hannah Arendt o dignifique, guardando na memória sua resistência. Em sua palavras:

Quando a paz não vem, não ousamos perder nosso ímpeto para o medo e para a esperança, os dois arqui-inimigos da política judaica. Para compreender os judeus europeus – que passaram por tantos infernos que ninguém mais poderá lhes instigar o medo e que foram enganados por tantas esperanças vãs que não serão logrados por mais ninguém – devemos ter em mente e deter perante os olhos os detalhes preciosos da batalha do gueto de Varsóvia. (ARENDDT, 2016, p. 408)

A apoliticidade dos judeus foi, por vezes, denunciada por Hannah Arendt, e, juntamente com esta, o arrivismo. Nosso entendimento dá conta de que são estes os antagonismos da luta e da resistência, pois quando não entendemos a política como coisa pública, voltada para a felicidade pública, parece-nos sobrar apenas o distanciamento dessa ou sua negação em prol de uma solução particular.

O caso de Rahel Varnhagen é exemplar nesse contexto, todavia não apenas. Certamente um número significativo de judeus nos dá conta Hannah Arendt, assumiram essa postura arrivista e covarde. Rahel foi emblemática, ao buscar a assimilação pelas vias equivocadas do reconhecimento social, todavia não foi a única.

Hannah Arendt apresentou outro exemplo de opção arrivista na contramão da resistência e que demarcou toda a apoliticidade dos judeus. Suas observações sobre Stefan Zweig¹³⁸ nos dão conta de uma postura tão aterrorizada e oportunista que muito bem

¹³⁸ As observações de Arendt sobre Zweig, nos deixou incomodado, embora tendamos a concordar com a autora ficamos inquietos com a força de sua análise crítica. Conversas com o orientador foram muito esclarecedoras e outras com o prof. Newton Bignotto com quem trocamos e-mails nos conduziram a uma ressalva, que aqui reproduzimos: Nos alertou Bignotto “Quando Arendt escreve sobre Zweig ela tem em mente as categorias que a orientam na compreensão do que se chamava de Questão Judaica e que tinha no problema da emancipação dos judeus na Alemanha e suas repercussões na vida das comunidades judaicas em geral da Europa seu centro. Nesse momento, durante a Guerra, Arendt estava próxima de algumas posições sionistas que ela mais tarde irá rejeitar. Esse é o quadro geral de sua crítica a Zweig. Ora, é preciso ver que ele era um escritor oriundo das camadas burguesas da população, assim como a própria Arendt, e que, como ele mesmo diz em seu livro "O mundo de Ontem", desconhecia quase tudo dos judeus da Europa do Leste. Enquanto escritor de sucesso, ele circulava pela Europa e defendia suas posições que tinham muito do pacifismo que ganhou força depois da Primeira Guerra em função dos massacres vividos no campo de batalha. Dizer-se pacifista e não se interessar pela política diretamente em sua forma institucional ou outra, era mais comum do que podemos pensar, sobretudo em uma intelectualidade que estava desiludida com o mundo pós-guerra. Nesse período, no entanto, Zweig agiu em toda a Europa na condição de escritor e em prol das causas nas quais acreditava. Com a ascensão do nazismo, ele perdeu todos os seus meios de ação. É preciso lembrar que suas obras foram banidas de todos os países de língua alemã nos quais ele não podia mais falar. Não foi um herói, mas como muitos de sua geração ficou sem meios de agir. Nunca colaborou com o nazismo, ou com o fascismo italiano. Refugiou-se no Brasil, o que é um mistério, se lembrarmos que poderia ter ido para os EUA, sem conhecer as condições políticas do país. É preciso lembrar que o Brasil participaria mais tarde da Guerra ao lado dos aliados e que por aqui sua vida foi curta e atormentada. Nesse sentido não foi capaz de agir com eficiência, mas quem de sua geração foi capaz de fazê-lo? Thomas Mann, que não era judeu, fugiu para os EUA e de lá participou de programas de rádio que foram super importantes, mas, convenhamos, nada heróicos. Zweig foi tragado pelo nazismo e pela guerra. Viu seu mundo de grande escritor desmoronar, mas não colaborou e, nesse sentido, foi vítima de seu tempo e não

caracteriza essa oposição ao clamor e à resistência da autora.

Stefan Zweig era um homem de letras. Um escritor. Seu objetivo era a fama, o reconhecimento social. Era alguém “preocupado somente com sua dignidade pessoal” (ARENDDT, 2016, p. 552). Para Hannah Arendt, nada era mais apolítico do que essa postura. Não significa não ter o cuidado de si. Todos o temos, mas que quando envolvidos em algo maior, como era a questão dos judeus, era preciso considerar o alcance do que fazemos na questão em pauta. Zweig não entendia assim.

Seu arrivismo era acentuado, parece-nos que a letra de Hannah Arendt entende este mais agudo do que o de Rahel Varnhagen. Dá-nos conta disso sua indiferença e passividade mórbida diante do que lhe acometiam. Quando Zweig é proibido de ser lido e divulgado em teatros e outros meios culturais, “em vez de lutar, ele ficou em silêncio, feliz por seus livros não terem sido banidos imediatamente” (ARENDDT, 2016, p. 553).

Com Zweig, Hannah Arendt expressa toda a sua decepção com essa postura de rebanho, com uma conduta de egoísmo diante da vida e fobia perante o semelhante. Rahel, mas, sobretudo, Zweig expressam essa postura apolítica e indiferente do arrivista. Zweig estava tão alheio ou fazia questão de viver assim, que por mais que isso fosse notório, por perda de direitos, detração dos judeus, deportações e todo tipo de horror, nada o abalava em seu intuito de fama e reconhecimento pessoal. Nada melhor para arrefecer e frear a resistência do que pensar apenas em si. Hannah Arendt nos revela que:

Ele [Zweig] se mantinha tão completamente afastado da política que a catástrofe dos últimos dez anos lhe parecia um relâmpago no céu, como se fosse um desastre natural monstruoso e inconcebível. No meio desse desastre, ele tentou salvaguardar sua dignidade e sua posição tanto quanto pôde. (...) por mais profundamente que os eventos de 1933 tenham transformado sua existência pessoal, eles não afetaram sua postura básica em relação ao mundo e a sua própria vida. ***Ele continuou a vangloriar-se de seu ponto de vista apolítico***; nunca ocorreu a ele que, em termos políticos, podia ser uma honra estar fora da lei a partir do momento em que todos os homens não eram mais iguais perante ela. (ARENDDT 2016, p. 552, destaque e acréscimo nossos)

protagonista da catástrofe. Por isso, acho injusto colocá-lo como exemplo do arrivista que não age. Esse epíteto serve mais adequadamente para Heidegger que além de ter pago as contribuições ao partido nazista até 1945 e ter participado do reitorado e ter perseguido colegas judeus, nunca se arrependeu, como mostram seus famigerados cadernos. Se há alguém arrivista é ele. Com ele Arendt manteve contato até o final da vida. Mistérios da vida sentimental. Zweig sofreu com seu tempo e nem sempre soube reagir aos acontecimentos, mas está muito longe de ter uma implicação qualquer no desenrolar da tragédia”. Por isso acreditamos que Arendt pesa muita a mão sobre o referido autor, embora de algum modo ele possa sim se encaixar sobre essa análise crítica. Com isso, não se busca negar a crítica de Arendt a Zweig mas sim considerar que talvez tenha sido essa exagerada ainda que legítima.

O ato de resistência requer consciência pública. Assim, quem pensa apenas em si e se vê como merecedor de socorro mais do que os outros, certamente não está com disposição para a luta. Tomado pelo medo egoísta, estes espíritos se afastam da cena pública e tornam-se “seguidores de Zweig”, enquanto posições apolíticas.

Hannah Arendt preconiza justamente o oposto. Haja vista que, ao nosso entendimento, para a pensadora, a resistência está para a política como a respiração para a vida. A resistência é o élan vital da política e qualquer coisa diferente disso implica em morbidez pública, em teatro das enganações ou em convívio de massa, em nome da sobrevivência, como se acontecer nas sociedades da vitória do animal *laborans*, mas nunca a vivacidade e pulsão da política.

Tanto que a autora decreta: “um povo que não mais se defende contra seus inimigos não é um povo, mas um morto-vivo”. (ARENDR, 2016, p. 472). Ou ainda, de maneira mais contundente, quando afirma, no texto sobre *A política judaica* que à luta pela liberdade equivale à luta pela existência. (ARENDR, 2016, p. 443). Nossa autora teorizou e experimentou dessa resistência como pária. Como destaca Bernstein (1996, p. 179) “quando ela se sentiu golpeada na cabeça pela história, quando se sentiu atacada como uma judia, ela resistiu e se rebelou”.

De modo que não abrindo mão da categoria da resistência, para o contexto da questão judaica, e, em nosso entender, para o conjunto de sua teoria política, Hannah Arendt (2016, p. 567), em franca resposta à postura de Zweig e a todo arrivista de plantão, põe em relevo que “da desgraça de ser judeu só há uma escapatória: lutar pela honra do povo judeu como um todo”. Para nós, assumindo o exercício arendtiano de olhar o presente e ler os eventos de nossa época, ressoa, a todo oprimido, subalterno, refugiado, ou minoria, não outra saída a não ser lutar e resistir como tal.

3.7.1 O pária e a lei

Hannah Arendt toma esse tema da luta, da resistência, da desobediência no interior da questão judaica, e o desenvolve com propriedade e fecundidade intelectual. Todavia, como dito antes, ele não é estanque no pensamento da autora. Esse tema insiste em reaparecer com novos contextos e novas configurações, moldando-se à teoria da autora, com recorrência, seja em passagens mais curtas, seja em textos mais elaborados como *A desobediência civil*,

presente na obra *Crises da República* (1969).

Neste texto, em específico, Hannah Arendt discute o tema da desobediência civil, na mesma perspectiva do contexto da opressão pária. De que forma ela faz isso? Diante da lei que oprime é necessária alguma forma de resistência, embora agora o texto em questão, *A desobediência civil*, tenha contexto específico. Assim, tem peculiaridades próprias que o distinguem dos momentos antes citados, e o difere do contexto dos campos de concentração. O contexto dessa reflexão é o espaço democrático e o olhar para sua crise, para sua falência ou insuficiência.

Como esclarece Frateschi (2007, p. 83), o texto trata de um “diagnóstico da crise da democracia representativa”. Ou seja, embora em crise, aqui ainda reside viva a esfera da política. Cabe ressaltar que esta indicação da crise da democracia representativa é por Hannah Arendt melhor detalhada, não no texto de *A desobediência civil*, mas na obra *sobre a revolução*, sobretudo no último capítulo ela apresenta esses limites (Cf. ADVERSE, 2012, p. 414). Por exemplo, afirma a autora: “o que poderia acontecer, e de fato tem acontecido volta e meia desde aquela época, era que “os órgãos de representação se corromperiam e se deturpariam” (ARENDR, 2011, p. 316).

Sem considerar o âmbito do campo de concentração, no qual a ação e o discurso estavam eliminados como possibilidade de resistência sem violência. No caso do nazismo, não esqueçamos que a lei estava lá. Ela não foi abolida, mas posta em suspensão. Sem querer entrar no mérito da questão, lembramos que muitos teóricos defenderam isso, recordemos o posicionamento de Carl Schmitt (1999, p. 37), que defende que “a ditadura é uma instituição constitucional da República”. Com isso queremos pontuar que quando Hannah Arendt examina a desobediência civil, ela está se perguntando pela legitimidade de se bater de frente com a lei e até onde se julgue necessário mudá-la ou obstar a esta.

Assim, parece-nos que a perspectiva que Hannah Arendt assume junto à desobediência civil é o princípio de resistência como os dois lados de uma mesma moeda. Suas reflexões sobre as revoluções e sua empatia para com esses movimentos nos fazem ousar dizer que a autora, sabendo o lugar de cada um, tomou as revoluções como inspiração para a defesa da resistência e da desobediência. Sendo assim, segundo Lafer, (1988, p. 190) a “desobediência civil é um direito diante de leis injustas”.

A autora inicia o capítulo sobre o referido tema, retomando um simpósio apresentado na cidade de Nova York, na qual se indagava “se a lei estaria morta”. Diante do problema central do simpósio, Hannah Arendt especula o porquê de um evento com tal problemática, e,

entre as possíveis respostas, ela apresenta uma suposição motivadora, qual seja: “de que a enormidade do mal expresso nas modernas tiranias minou toda fé sincera na importância básica da fidelidade à lei” (ARENDDT, 1996, p. 51). Em outras palavras, se a razão do tema não seria a falência da lei, enquanto espectro de proteção e merecedor de credibilidade.

Ora, se a lei não conseguir mais merecer o crédito de quem deve sua ‘caminhada pela vida pública’, isto é, se ele não inspira confiança nem promove a justiça, então como estar sob sua condução? Como conferir legitimidade a ela? Pode uma lei injusta ordenar aos cidadãos mesmo tendo essa natureza? Parece-nos que todas essas questões são subjacentes ao que Hannah Arendt coloca como intenção para investigar e discutir.

Assim, o contexto de emergência da desobediência civil deve privilegiar uma reflexão da lei, ou seja, levar esta a voltar-se sobre si e se indagar se tem legitimidade para continuar ou se carece mudar. Parece-nos evidente que nenhum legislador acatará isso por iniciativa própria, uma vez que todo legislador entende suas leis suficientes, ou nas palavras de Hannah Arendt “a grande dificuldade dos juristas em explicar a compatibilidade da desobediência civil com o sistema legal do país, uma vez que “a lei não pode justificar a violação da lei” (ARENDDT, 2004, p. 53).

Sendo assim, apenas uma força, um movimento externo, vindo da base, do povo, pode fazê-la volver seu olhar para o problema. Destarte esse movimento nas instâncias democráticas pode ser com eficácia: a desobediência civil. Na qual,

Arendt nos faz ver que a mobilização dos cidadãos, seja com a intenção de preservar o *status quo* ou de promover mudanças necessárias ou desejadas, ganha poder e eficácia quando estes se associam e se organizam tornando-se capazes de se fazer ouvir e de pressionar o governo. (FRATESCHI, 2007, p. 86).

Nesta direção, Hannah Arendt entende que a desobediência civil tem finalidade junto à comunidade e visa a um bem maior para a comunidade, na medida em que é o povo que se rebela e entra em desobediência. Não se trata, portanto, de um mal-estar pessoal, ou compreensão individualizada da ineficiência da lei, pelo contrário, representa um entendimento compartilhado por um grupo significativo de pessoas que passam a contestar a validade dessa lei.

Nesta direção, Hannah Arendt critica as posturas de Thoreau e Sócrates em suas contestações individuais. Não que elas não fossem válidas, apenas não poderiam ser chamadas de desobediência civil, em vista do aspecto coletivo, grupal que esta detém em suas

ações e, por vezes, as ações dos dois citados, representam caráter individual, o que para a pensadora não implica em desobediência civil¹³⁹. Assim, Hannah Arendt indica que aos dois citados carece algo fundamental, que seja: uma identidade de opinião compartilhada.

No caso de Thoreau, Hannah Arendt reconhece a relevância do mesmo para a tradição política ocidental e, sobretudo estadunidense, no que concerne a ele ter com seu texto “*on the Duty of civil disobedience*”, colocado no mapa das discussões políticas e jurídicas a nomenclatura e a questão de grande relevância. Todavia, para ela sua questão tem outra natureza, tão legítima e tão necessária quanto, mas não representa a desobediência civil, uma vez que ‘Ele debate sua causa não no campo da moral do cidadão em relação à lei, mas no campo da consciência individual e do compromisso moral da consciência’ (ARENDR, 2004, p. 57).

Assim também Sócrates. Hannah Arendt encontra uma particularidade nesse caso, tendo em vista que “Sócrates, durante seu julgamento, nunca contestou as leis em si mesmas – mas sim aquele erro judicial específico, ao qual ele se referiu como o acidente”. (ARENDR, 2004, p. 56).

Nos dois exemplos acima, por mais contundentes que tenham sido para suas épocas e exemplares para as futuras, suas marcas subjetivas não representam um ato de desobediência civil, como entendido por Hannah Arendt, que configura este como sendo plural e coletivo. Assim, para a autora, temos em Thoreau e Sócrates exemplos de objetores de consciência e não de contestadores civis. Há, para ela, nestes uma fronteira clara, que precisa ser levada em conta. Para a pensadora,

É necessário diferenciar os objetores de consciência dos contestadores civis. Estes últimos são na verdade minorias organizadas, delimitadas mais pela opinião comum do que por interesses comuns, e pela decisão de tomar posição contra a política do governo mesmo tendo razões para supor que ela é apoiada pela maioria; a sua ação combinada brota de um compromisso mútuo, e é este compromisso que empresta crédito e convicção à sua opinião, não importando como a tenham originalmente atingido. (ARENDR, 2004, p. 55).

Nessa direção, a resistência por desobediência civil está na esteira do pária que como

¹³⁹ Cabe ressaltar que Lafer (1988, p. 200) faz lembrar que o ato de Thoreau tem aproximação com os direitos humanos de primeira geração. E que seu caráter individualista o faz se aproximar da objeção de consciência, todavia se diferencia desta uma vez que a objeção de consciência obedece a um imperativo moral que leva o indivíduo a afirmar enquanto indivíduo a recusa de violar um imperativo supremo de sua ética.

injustiçado do mundo pode e deve rebelar-se. Os párias de hoje têm na desobediência civil um legítimo recurso de enfrentamento, para se fazerem ver e serem escutados. A desobediência civil serve aos pequenos, aos oprimidos, uma vez que não têm diretividade de um governo, mas emerge do povo. Lafer (1988, p. 201) salienta que esta tem “suporte na ação dos governados e busca a mudança através da resistência à opressão, que se exprime pelo não-acatamento à lei tido como injusta”.

Seguindo a trilha de Hannah Arendt, Lafer (1988, p. 32) ressalta ainda que “É a ação conjunta, baseada no acordo, que dá credibilidade à desobediência civil, independentemente da maneira como as pessoas chegaram, individualmente, às suas conclusões”. Neste sentido, agir em concerto e motivado pela felicidade pública ampara a ação de desobediência, que não recorrendo à violência, visa à resistência por contestação da lei em nome de projeto maior do que cada indivíduo envolvido.

Esse projeto maior visando à otimização da vida pública demarca o conceito de desobediência civil como forma de resistência não violenta, legítima e necessária para a obtenção de mudança no parâmetro legal ou questionamento do mesmo, no que concerne a sua vigência injusta ou opressora. Nas palavras de Roviello (1987, p. 52) “a desobediência civil pode ser dirigida no sentido de mudanças desejáveis e necessárias ou no sentido da manutenção do *status quo*”. Portanto, o alvo da desobediência civil, em última instância, é a melhoria do mundo.

O mundo aqui destacado é o mundo público, o mundo comum, no qual os negócios humanos ocorrem. Portanto, não se encerra nas particularidades dos desejos dos agentes, nem em suas demandas pessoais, mas tem a ver com o mundo que abriga a liberdade pública e suas manifestações. Assim, “a desobediência civil representa, essencialmente, um empenhamento ativo no mundo e para o mundo” (ROVIELLO, 1987, p. 52).

Sendo, portanto, uma manifestação plural de livre consciência, pautada no consentimento a um regime e feito no pleno exercício da liberdade, ao nosso entendimento, a desobediência civil não poderia encontrar melhor chão para se desenvolver do que na democracia. Daí Hannah Arendt vaticinar que nas democracias modernas a desobediência civil desempenhe um papel cada vez mais importante. Todavia, eclode uma questão: Pode a lei comportar o crime?

Tal indagação impõe, já em sua formulação, um juízo valorativo que toma a desobediência civil como crime, ou desobediência criminosa, por esta pôr em cheque a lei. Ora, é preciso que se defina a natureza de cada uma, isto é, que se esclareça o *modus operandi*

tanto da desobediência civil como da desobediência criminosa, para se afastar dessa tentação de comparar as duas como as duas faces de uma mesma moeda.

Vejamos, a diferença se apresenta na natureza da finalidade. Como dito antes, a desobediência civil visa ao interesse público quando a outra ao ganho próprio. Nesse sentido, a desobediência criminosa não visa o mundo comum, nem a felicidade pública, mas apenas o prazer e a realização do impetrante da ação criminosa. Outra evidência que nos parece eloquente é a que Hannah Arendt apresenta. Na qual ela destaca que:

Há um abismo de diferença entre o criminoso que evita os olhos do público e o contestador civil que toma a lei em suas próprias mãos em aberto desafio. A distinção entre a violação aberta da lei, executada em público, e a violação clandestina é tão claramente óbvia, que só pode ser ignorada por preconceito ou má vontade. (ARENDR, 2004, p. 69).

Esclarecida minimamente essa querela, Hannah Arendt problematiza ainda o estatuto da desobediência civil no interior de sua casa materna “os Estados Unidos”, problematização essa na qual a autora filia a teoria e a prática da desobediência civil em sua gênese. Nessa problematização, ela levanta a questão do consentimento, como sendo calcado no espírito do direito estadunidense.

Aqui esse consentimento é entendido na perspectiva de Montesquieu, que apontou que “o espírito das leis” tem uma variação de país a país. Hannah Arendt assume isso para destacar então o consentimento no país do pacto de Mayflower. Todavia, poderíamos perguntar em que consiste esse consentimento. E podemos responder à luz de Courtine-Denamy (1994, p. 360), que seguindo a letra de Arendt explica que “esse consentimento se traduz pelos compromissos dos homens em organizar o futuro”.

Dito isto, temos que, ao nosso entendimento, e cumprindo o recorte por nós aqui especificado, seja nas situações limite, seja no interior das democracias, o direito de resistir se põe como legítimo, por mais problemáticos que lhes pareça sua efetivação. Seja essa resistência via meios violentos nas situações limite, na qual não se terá aí política vigorando, como antes esclarecido, mas será legítimo enquanto meio de resistência. Seja por meios pacíficos, mas que coloquem a lei injusta em cheque. Em último caso, destacamos que com base na autora temos autorização pra defender e sustentar tais expedientes.

Assim, pareceu-nos importante destacar que não há como se pensar o pária sem este ser um rebelde, tanto quanto não podemos pensar a figura do cidadão sem ser atuante e, portanto, alguém que está a exercer sua condição de fala e ação em plenitude, sob pena de, se

assim não for, a esfera pública sumir em meio a tiranias ou regimes totalitários que nos levam diretamente ao inferno. Nesta direção, a resistência por desobediência civil é um meio de evitar a lei injusta e o combate às distorções de uma democracia representativa e garantir a efetiva e máxima aproximação do povo das tomadas de decisão e, portanto, do poder. “Pois a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de ‘ser participante no governo’ – afora isso, não é nada” (ARENDR, 2011, p. 278).

Se pária é um ser de ação entendemos que ele emerge como paradigma do modo de agir em Arendt. O pária, nesta direção é a expressão da liberdade, enquanto sentido da política. O modo pária de agir é a expressão da ocupação do espaço público, do cuidado com o mundo, não por pertence a ele, mas por nele atuar. O modo pária de agir representa o direito a resistência, o direito a ter direitos, por ter lançar-se ao enfrentamento da existência em meio a o espaço agônico da vida público.

4 MODO PÁRIA DE AGIR

4.1 A ação pária.

Ensejamos aqui discutir a ação como manifestação do modo pária de ser. Entendemos o pária como aquele que está fora do mundo, todavia, mantém com este alguma relação. O pária toma o mundo com lugar privilegiado do agir e, portanto, assume um compromisso de responsabilidade e permanência junto ao mundo. Não está à vontade nele, mas sabe que é nele que tem que agir. Não há saídas ou fugas possíveis, a não ser que se considere a posição arrivista e assimilada como suficiente. Pelo que tratamos nos dois capítulos iniciais, nos parece que esta postura assimilacionista se for válida nunca será suficiente. Assim, entendemos que o pária na ação significa a expressão da política como liberdade e, portanto se fará presente na articulação das diversas características do poder em Arendt.

Assim, o pária é um resistente sem ceder à tentação da violência. Assume o agonismo próprio do espaço de aparição, sem ensejar destruir o outro ou conduzir esse a uma verdade pura e acabada, uma vez que a verdade não pertence ao campo da política. O pária, nas contentas e dissensos do cotidiano têm a pluralidade como marca das singularidades que habitam o espaço público. O pária nesse sentido é um *outsaid* que visita a comunidade política e nela atua em prol do direito de manifestação plural, mesmo sendo um estrangeiro, mesmo não pertencendo a ela. Como o homem de boa vontade, de o castelo de Kafka, trabalhado no capítulo anterior, o pária deseja a comunidade, mas sabe que não pertence a ela, deseja o mundo, mas sabe que não é acolhido nesse.

O pária diferentemente de Eichmann não vive apegado as suas pertenças. Não tendo localização definida, não tem guarida permanente, não tem pertença e, portanto, se encontra livre para agir em prol de algo maior do que ele. Como nos lembra Aguiar (2001) “o pária tem uma indiferença situada”. Isto significa, que essa contenda com o mundo, não o leva a negar o mundo e buscar o “paraíso celeste” como o religioso ou “céu das ideias” como o metafísico. Ao contrario, o pária visa o entendimento com o mundo. Ainda que esse entendimento não represente uma reconciliação plena, mas encaminha uma compreensão do tempo presente e alargue a consciência para os significados subjacentes a realidade eventual posta no mundo. Assim, o pária é aquele que não se furta a comunicar sua presença, via ação e discurso.

Nesta pista, entendemos o pária como um republicano. O pária não centra seu agir no benefício pessoal. Não visa à salvaguarda pessoa como o assimilado, que deseja e vê o mundo como guarida de segurança. O pária não se ocupa das dimensões do privado, mas das coisas públicas. Nesta direção, o pária age no mundo ainda que não tenha neste uma localização determinada, que não se sinta em casa. Todavia, o pária sabe, como bem expressou Arendt sobre Lazare, que não há outra saída a não ser se entender com o mundo. Isto é, criticamente amar o mundo.

O pária é manifestado, nesta pista, no “*spectemur agendo*” (que nos vejam em ação) de John Adams. (Cf. ARENDT, 2009, p. 90). Deste modo, queremos aqui tratar justamente dessa visibilidade, deste [que nos vejam], dessa ação em meio aos negócios humanos, como expressão do modo pária de agir. Assim, Entendemos que pária reúne, expressa e se relaciona com toda teoria de Arendt. O pária em Arendt não é apenas uma figura em meio à teoria, mas um paradigma do agir e do pensar¹⁴⁰.

Para Arendt, o modo pária de agir se encontra na visibilidade do outro e do espaço público. Para a autora, “nem o labor nem a fabricação requerem exibição da própria atividade; somente a ação e a fala necessitam de um espaço de aparição” (ARENDT, 2009, p. 90). Isso nos leva ao entendimento de que o modo pária de agir é genuinamente republicano, no sentido de que está mais voltado para as coisas da felicidade pública do que preocupado com os interesses privados. Nesta perspectiva, a ação pária atualiza a fundação e o faz em nome da convivência plural. Como nos esclarece Aguiar (2001, p, 116) “A convivência é uma dimensão da vida livre”. Ninguém expressa melhor essa vida livre do que o pária.

O agir pária visa à comunidade, todavia não plenamente. Sua condição de pária não o permite a cidadania plena, seu estar na comunidade e no mundo é sempre marcado por uma tensão. Contudo, a comunidade política é importante para o pária agir, para nela se manifestar. Todavia, a comunidade não o aprisiona, não o retém e, sobretudo, ela não detém a ação pária. O pária é livre e, nesse sentido, o pária é um nômade. Ele está na comunidade, mas não pertence a ela. Ele transita na comunidade, mas não é por ela cooptado. Assim, o pária mantém com a comunidade uma relação crítica.

A ação como expressão pária é efetivada no mundo. A cidade e os negócios humanos são o seu espaço por excelência, ainda que tensamente estabelecido. Neste espaço de criação e espontaneidade, o novo encontra terreno favorável para florescer. O pária que age não está

¹⁴⁰ Sobre o modo pária de pensar consideraremos sua caracterização no próximo capítulo.

preocupado com seus próprios interesses. Reside nele uma perspectiva de pluralidade. Nesta direção, emerge um cuidado com o mundo, enquanto posição política que se responsabiliza pelo diferente, pelo singular, pelo plural. O pária assume a política para escapar as determinações do social. O modo pária de agir expressa a liberdade. Ele participa do mundo sem integrar-se totalmente, sem se assimilar. O modo pária de agir só é e só pode ser no mundo, ainda que não integrado totalmente. Assim, O agir pária tem no mundo o *locus* privilegiado de manifestação, aparecimento e revelação. Assim:

Tanto na preservação e na continuidade quanto na criação e na espontaneidade do mundo e dos homens, a autora, ao descrever as atividades da *vita activa*, faz uso de expressões que privilegiam a localização dos acontecimentos humanos, quais sejam, o espaço da aparência, os domínios públicos e privado, a teia de relações, a *pólis*, tornando a espacialidade sua dimensão mais profícua; o espaço onde o homem trabalha, fabrica e age. A capacidade de ação criativa, de espontaneamente iniciar algo novo, figura no pensamento arendtiano como faculdade política por *excellence*. (ASSY, 2004, p. 33).

Desse modo, podemos afirmar que o modo pária de agir contraria a lógica da tradição ocidental, que entendeu ação como fabricação. As teorias que se propuseram a pensar a ação, dela fizeram um produto. Agir nesta perspectiva por vezes se reduziu ao seguimento de uma cartilha, que emergiu da mente de “algum iluminado”. Expressa bem isso a posição de Marx, que entendia a violência como produtora da história, reduzindo o agir ao fabricar. “A violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica” (MARX, 1985, p. 262). Nesta perspectiva, a ação está subsumida na violência, que produz a história. A ação perde sua espontaneidade, sua imprevisibilidade, só resta a fabricação e o produto desta que, no caso dos modelos totalitários, foi o horror da dominação total. Nesta perspectiva, a ação é reduzida a processo. Nas palavras de Arendt:

Na base da crença bolchevique nas classes está a noção marxista dos homens como produto de um gigantesco processo histórico em marcha para o fim dos tempos históricos – ou seja, um processo que tende a abolir a si mesmo. O próprio termo “lei” mudou de significado; deixou de designar o arcabouço de estabilidade dentro do qual as funções humanas derivam e poderiam ocorrer, e passou a ser a própria expressão desses movimentos. (...) As ideologias do racismo e do materialismo dialético, que tomaram a Natureza e a História como firme sustentação da vida e da ação humana e as transformaram em forças descomunais, cujos movimentos percorrem a humanidade e arrastam consigo todos os indivíduos, por bem ou à força – montados no alto do seu

carro triunfal ou esmagados sob suas rodas - são complexas e, multifárias: mesmo assim, o surpreendente é que, para todos os propósitos políticos práticos, elas sempre resultam na mesma “lei” de eliminação dos indivíduos em nome do processo ou do progresso da espécie. (...) A encarnação do movimento da História ou da Natureza exige sacrifícios constantes, a eliminação constante das classes ou raças hostis, parasitárias ou doentes, no fito de adquirir sua sangrenta eternidade. (ARENDR, 2008a, p. 360).

Nisto observamos a desqualificação da ação. Esta perspectiva contemplativa, externa ao evento, cientificizada e ideologicamente estabelecida, obsta a espontaneidade, marca da ação. A ação, nesta direção, foi reduzida à máquina, pois não tem outro fim a não ser produzir, no caso, a história. “Arendt não acusa em Marx o elogio da violência cega, mas o fato de que em seu pensamento a violência deixa de ser um mero instrumento para instrumentalizar toda a esfera da política, sob o pressuposto de que os homens que agem devem tornar-se fabricantes da história” (DUARTE, 2000, p.108-109). Assim, o que se manifesta é horror, terror, violência e dominação. “Por essa razão, a perspectiva contemplativa, segundo Arendt, leva invariavelmente à dominação”. (AGUIAR, 2001, p. 74).

O modo pária de agir não se confunde com essa perspectiva da violência e da fabricação. Quem fabrica, busca uma finalidade, que é sempre externa. Para Gerard e Tassin (2016, p.14) “A ação é ela mesma seu fim” e, sendo um fim em si, a ação emerge na contramão disto. O pária que age entra na cena pública sem nenhuma verdade pré-definida e traz consigo, apenas a sua *doxa*, extraída dos eventos da vida e coloca-a em confronto com as demais opiniões, se nisso há objetivo esse é alargar o pensamento e a mentalidade diante da posição de outros. Não se intenciona reduzir a ação do outro a minha, ou privilegiar esta em detrimento daquela. O modo pária de agir contempla a vida plural. Para tanto, a polifonia discursiva é valorizada e tomada em mais alta conta. Para o pária que age, o discurso tem lugar ímpar na cena pública, sobretudo o discurso que é construído pluralmente, uma vez que esse discurso plural instaura a identidade que se revela via ação e discurso.

Em Arendt, o agir se constitui na pluralidade. O outro é legítimo participante da vida pública. Nenhuma verdade será produzida em desarmonia com a vida pública, no recôndito da alma pensante, apenas. Como também nenhuma verdade será produzida de forma eterna, sem que passe pelo crivo de cada geração a qual atinge. Portanto, o modo pária de agir é constituído de vida pública e é essencialmente deliberativo. Isto implica sempre o agir do outro, o olhar do outro, o crivo do outro, a compreensão do outro em relação a minha posição no mundo. Não há nenhum princípio fundacionista, metafisicamente falando. Assim, não há

nenhuma subjetividade especial capaz de direcionar o existir público. Sendo ação, a faculdade política por excelência é plural por determinação e deliberativa por constituição. Ajudam-nos nesta compreensão as palavras de Aguiar que, nas pegadas de Arendt, afirma:

Desse modo, visando apresentar o significado político da ação Arendt nos conduz a uma teoria radical da cidadania, da participação política livre como o elemento constituinte de qualquer comunidade política e democrática. Nessa concepção, nenhuma instância ou critério pode substituir a deliberação autônoma do cidadão. Em política, não há uma objetividade absoluta, um saber ou intuição capaz de invalidar ou suprimir a cidadania, a participação e o poder igualitário de todos no destino comum. (AGUIAR, 2001, p. 74).

Desta feita, o modo pária de agir manifesta-se como aquele pautado no discurso e na ação. Falar e ser ouvido, agir e ser iluminado pelo agir de outros, no palco dos negócios humanos, revela o pária, homem ou mulher de ação. Assim, “uma vida sem discurso e sem ação (...) é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que já não é vivida entre os homens” (ARENDR, 2014, p. 219). Nesta direção, mundo público e vida comum só podem ser enquanto pluralidade. Fora da perspectiva plural, toda ação ou discurso sobre esta é vazio de sentido. A pluralidade revela e significa o ato de agir. Para Arendt (2014, p. 219) “A pluralidade humana é a condição básica da ação e do discurso.”. Nestes termos, fundamenta Aguiar (2001, p. 74) “o sumo da significação política da ação em Arendt reside na noção de pluralidade”.

Ao introduzir o termo pluralidade ao seu campo teórico, Arendt enseja fazer frente a toda a perspectiva contemplativa e totalizante da realidade. A pluralidade é movimento dos homens e mulheres em ação no espaço público, palco das relações e dos negócios humanos. Arendt (2014, p. 229) contraria a visão de “Platão que via com desprezo as atividades dedicadas ao domínio público.” Esclarece Arendt que para grande parte da tradição filosófica ocidental e, sobretudo, para Platão, os assuntos humanos, aqueles diretamente ligados ao agir, não deveriam ser levados a sério, uma vez que os homens quando agem não passam de brinquedos na mão dos deuses. Arendt (2014, p. 229) ressalva “que essa imagem dos deuses em Platão não passava de um símbolo de uma força externa ao próprio agir humano”. Imagem essa que foi tantas outras vezes utilizada pela tradição, fosse “mão invisível”, “a natureza do espírito”, ou interesse de classe. Ao se oporem as atividades públicas à tradição, foi negado o destaque devido à pluralidade como marca fundante da ação.

O agir pária ocorre na diferença que se estabelece no palco das relações humanas e acolhe o diferente, integra-o e o coloca na validade necessária de mais um contraponto, mais

uma opinião a ser considerada. Neste entendimento, o agir pária se revela um agir em prol da cidadania, uma cidadania que considera o outro como legítimo outro, e que, portanto, abre-lhe espaço para o direito a ter direitos. O totalitarismo negou a ação e visou fabricar a história. Nessa empreitada do horror totalitário, a cidadania foi esgarçada, uma vez que apenas a dominação total, por uma única perspectiva, era válida. No palco dos horrores emergiu a violência e a sistemática fábrica de cadáveres, obstando toda e qualquer espontaneidade e, portanto, toda e qualquer ação. Como bem ressalta Aguiar (2001, p. 75), “Ao descartar a cidadania, a tradição não só abriu as brechas para a dominação, como também viabilizou a descartabilidade da vida humana”. Esse descarte é negador da ação e da política. Arendt entende ação como o humano que se manifesta em meio as suas relações. “A rigor, o domínio dos assuntos humanos consiste na teia de relações que existe onde quer que os homens vivam juntos” (ARENDR, 2014, p. 228).

O modo pária de agir, define-se como um iniciador do novo, isto é, o agir pária é um impulsionador de novos começos, um disparador de novas condutas¹⁴¹, não como árbitro sobre estas, mas como possibilitador do novo. “Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente “governar”), imprimir movimento a alguma coisa”. (ARENDR, 2014, p. 219).

4.1.2 O modo pária de agir: a revelação pela fala e pela ação

Podemos dizer, seguindo a trilha de Arendt, que o modo pária de agir é comunicativo, mais do que isso, é narrativo¹⁴². Entendemos o modo pária como narrativo, em vista do agir que retêm na memória os feitos e experiência vividos. Assim, “a memória alimenta-se de palavras que fixam e revelam as experiências humanas” (AGUIAR, 2001, p. 121). Para Arendt (2008b, p. 30) “o sentido de um ato executado se revela apenas quando a própria ação

¹⁴¹ O pária é um possibilitador de novas condutas uma vez que não apresenta nenhuma verdade. Não reduz o outro e não impõem comportamento. Ficando assim, livre o impulso do novo agir.

¹⁴² A narrativa ocupa lugar especial no escopo teórico de Arendt. Esse ato de narrar garante a permanência dos feitos e pedagogicamente ensina a preservar o que importa no seio das relações humanas, o bem público. Confirma isto o entendimento de Schio (2009, p. 272), quando afirma que “O tema da narrativa histórica, então, são as ações humanas “extraordinárias” e que possuem algum “valor” para os seres humanos e para a preservação de suas comunidades. Esses feitos humanos precisam ficar na “memória” porque, além de fazerem parte do tempo especificamente humano, pertencem-lhe como legado, e também como “bagagem” pedagógica, ou seja, enquanto modelo a ser analisado e copiado ou evitado.”.

já se encerrou e se tornou uma estória suscetível de narração.” É pelo discurso e pela ação que nos inserimos no mundo. Cabe ressaltar que a fala é sempre presente e a narração posterior. Contudo, esses elementos são fundantes para a autora. Essas manifestações do falar e do agir ajudam, em meio à pluralidade, a marcar as singularidades. Marcar a singularidade é revelar “quem” se é em meio a uma multidão, sem essa manifestação particular de revelação não poderíamos nos diferenciar, seríamos um amontoado de sujeitos, sem expressão peculiar ou singular. Desse modo, “A ação é a resposta a condição humana da pluralidade e só posso agir entre iguais, embora o que lhe confira sentido seja a unicidade do agente. É a igualdade que permite a diversidade singular” (RIBAS, 2012, p. 128). É na fala e na ação que nos revelamos e fazemos emergir aos olhos dos outros quem nós somos. Significamos política e fenomenologicamente nossa ação. Revelamo-nos. Nas palavras de Arendt:

Ao agir e ao falar, os homens mostram quem são, revelam ativamente suas identidades pessoais únicas, e assim fazem seu aparecimento no mundo humano, enquanto suas identidades físicas aparecem, sem qualquer atividade própria, na conformação singular do corpo e som singular da voz. Essa revelação “quem”, em contraposição a “o que” alguém é – os dons, qualidades, talentos e defeitos que se podem exibir ou ocultar – está implícita em tudo o que esse alguém diz ou faz. (ARENDR, 2014, p. 222).

Essa revelação conduz cada um como espelho do outro, no jogo das relações, no interior do espaço público. Em última instância, ninguém se revela a si. O outro é quem melhor percebe e reconhece quem eu sou, através de minhas ações e de meus discursos. Se for possível uma identidade, a mesma vem à tona pelo olhar do outro, pela percepção pública do meu existir. Assim, “o “quem” que aparece tão claro e inconfundivelmente para os outros, permanece oculto à própria pessoa” (ARENDR, 2014, p. 22). Arendt destaca que essa revelação que se manifesta aos outros e se oculta a mim se assemelha ao “*daimon* da religião grega, que acompanha cada homem durante toda sua vida, sempre observando por detrás” (ARENDR, 2014, p. 222). Assim, “Essa liberdade de falar (...) revela o agente no, e através do ato, fazendo aparecer, com ele, a estrutura do mundo que o constitui – e, portanto, diferente da performance individualizante.” (NASCIMENTO; FERNANDES, 2015, p. 282). Esse revelar-se é próprio do juízo que se constrói dentro das relações. Nesta direção, nos esclarece Aguiar (2001, p. 125). “que o juízo remete, sempre, ao senso comum, a uma comunidade real onde o indivíduo vive e se relaciona concretamente com os outros.”

Desse modo, temos que a identidade em Hannah Arendt só pode ser entendida em relação à presença de outros. A indagação: “Quem eu sou?” sempre implica um olhar externo, uma compreensão de outra pessoa. Esse “quem” que se manifesta e identifica cada um de nós não se dá a não ser de modo intersubjetivo. É um “quem” que depende inteiramente da presença de outros. Assim, “minha identidade aparece no mundo embora, apesar dos possessivos habitualmente empregados, não haja aí nem posse nem a possibilidade de controle, a não ser em medida bastante limitada”. (RIBAS, 2012, p.122).

Assim, o agir pária tem potencialmente diante de si a glória. Ele não visa esta. Todavia, por ser um modo de agir que se constrói publicamente e visa o comum, acaba por, potencialmente, revelar-se merecedor dos cantos e glórias de outros, uma vez que só os outros revelam nossos atos gloriosos. A ação pária ilumina os tempos sombrios, pois não se permite viver fora dos negócios humanos. Esse modo de agir não nega nem foge do mundo. Contraria a postura arrivista, de reconciliação negativa, por ser isenta de qualquer revelação. O arrivismo, como foi apresentado no capítulo primeiro dessa obra, é pura negação de si. O modo pária de agir, ao contrário do arrivismo, é iluminação na cena pública. Destarte, só na luz do mundo público se pode falar de ação. “Dada sua tendência intrínseca de desvelar o agente juntamente com o ato, a ação requer, para pleno aparecimento, a luz intensa que outrora tinha o nome de glória e que só é possível no domínio público” (ARENDT, 2014, p. 223).

A experiência totalitária teve como uma de suas insígnias o emudecimento dos outros. O horror totalitário, em franco desacordo com a espontaneidade do agir, aplainou e negou o direito de ação e fala ao diferente. O domínio público foi, na experiência dos tempos sombrios, alijado de suas estruturas, deixou de existir, foi posto na plena escuridão. Já se ouvia a polifonia dos discursos. O evento da existência estava reduzido a uma explicação de uma única compreensão que se entendeu como a verdade absoluta sobre o existir. Agir, nesta estrutura do horror, não foi possível.

O modo pária de agir, diante do exposto acima, emerge também como resistência. Agir e falar para iluminar o que está escuro. Resistir significa, sobretudo, insistir no comum, ou melhor dizendo, na vida comum. Portanto, não é o isolamento ou a violência que marcam o agir pária e sim a vida plural. Nas palavras de Aguiar (2001, p. 129) “Em virtude do senso comum a gente pode saber que as percepções sensoriais revelam o real, ao mesmo tempo, que nos tornam possível a partilha do mundo comum.” Assim, o agir pária só pode ser no interior do domínio público, e nisso ele efetiva sua resistência, iluminando o espaço de convívio da

teia de relações humanas, com sua presença e seu discurso. Nesta direção, a luz de resistência do modo pária de agir é lançada sobre a escuridão do horror, a cada vez emerge a teia de relações humanas, onde quer que existam homens e mulheres e esses convivam juntos, teremos resistência. A vida comum é, nessa direção, uma expressão do agir pária. O agir pária resiste, portanto, pela vida de ação e discurso de homens e mulheres que, com suas ações, iluminam o espaço público, dissipando deste a sombra do horror da violência e da negação da vida comum. Nas palavras de Arendt:

Se a função do espaço público é iluminar os assuntos dos homens, proporcionando um espaço de aparições onde podem mostrar, por atos e palavras, pelo melhor e pelo pior quem são e o que podem fazer, as sombras chegam quando a luz se extingue (...) mesmo no tempo sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação, e que tal iluminação, pode bem provir, menos das teorias e conceitos, e mais da luz incerta, bruxuleante e frequentemente fraca que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar em quase todas as circunstâncias e irradiarão pelo tempo que lhes foi dado na Terra. (ARENDR, 2008b, p. 8-9).

Assim, a revelação de cada identidade é também uma potente forma de resistência. O falar e o agir que se revelam ao outro podem obstar o mal que tenha por pretensão emudecer o espaço público e negar o trânsito plural de homens e mulheres. Essa identidade é resistente, pois não fala de si. “A identidade pária, não se reduz ao conceito de sujeito” (RIBAS, 2012, p. 125). Ao contrário disso, conforme Arendt, o que está em jogo aqui são os dons, os talentos, as qualidades e os defeitos, que em compartilhamento com os outros garantem a visibilidade do mundo comum.

O agir pária, ao revelar sua identidade no espaço público, via *lexis* e *práxis*, encontra o louvor da glória de quem ocupa o espaço de aparência em nome do bem comum e da felicidade pública. O agir pária acaba por fazer emergir a figura do herói. O herói aqui não é nenhum deus, semideus ou manifestação deste. O herói é o cidadão comum que realiza feitos em nome da comunidade, em prol do bem comum. “Vale a ressalva, portanto, de que a palavra herói, ela mesma guarda em sua significação somente a ideia de “homem livre” e, embora implicasse originalmente certa distinção, essa distinção estava ao alcance de quaisquer desses homens.” (NASCIMENTO E FERNANDES, 2015, p. 275). Assim, ao se ocupar da felicidade pública e do bem da cidade, o homem comum revela seu “quem”. Desse modo, seu *daimon* se revela aos seus parceiros de convivência que o louvam e cantam seus feitos. Portanto, o herói é o homem republicano, pois se preocupa com as coisas públicas, em

detrimento dos próprios interesses. Dito de outra forma, ao ter seus interesses centrados no bem público faz convergir o ganho de todos com o seu.

Arendt afirma que se tratando de história há que considerar uma diferença entre a história real e a ficcional. Para ela, a segunda é criada quando a primeira, ao contrário, é manifestação de um existir público. Assim, “A história real, em que nos engajamos enquanto vivemos, não tem criador visível nem invisível porque não é criada. O único alguém que ela revela é o seu herói.” (ARENDR, 2014, p. 230). Assim, o herói é, nessa perspectiva, o único “alguém” revelado pela história. Todavia, é preciso se ater ao fato de que o herói torna-se reconhecido no contexto do *ex post facto*, isto é, no depois da ação. Esse reconhecimento posterior é garantido pela narrativa que da história se realiza.

Para Arendt “a ação só se revela plenamente para o contador de história [*storyteller*], ou seja, para o olhar retrospectivo do historiador, que realmente sempre sabe melhor o que aconteceu do que os próprios participantes.” (ARENDR, 2014, p. 238). A ação que visa o bem público é sempre cantada pela posteridade. O herói emerge no reconhecimento de suas ações, de suas palavras, através de narrativas que o imortalizam. O herói é o homem ou a mulher comum, que almejando algo sempre maior do que seus interesses, que superando a lógica da satisfação imediata de seus desejos, supera a lógica do animal *laborans*, enquanto lógica do consumo imediato e da satisfação dos interesses privados, para realização do bem comum. O herói, cidadão de coragem, visa a pólis. Segundo Vernant (2002, p. 135-136) “A pólis é local marcado pela publicidade, pela argumentação pela igualdade, onde todos ocupam posição simétrica”. É neste espaço político que emerge o herói pária. Nas palavras de Arendt:

O herói pela história não precisa ter qualidade heróicas; originalmente, isto é, em Homero, a palavras “herói” não era mais do que um nome dado a qualquer homem livre que houvesse participado da aventura troiana e da qual se podia contar uma história. A conotação de coragem que hoje reconhecemos ser uma qualidade indispensável a um herói, já está de fato, presente na disposição para agir e falar, para inserir-se no mundo e começar uma estória própria. E esta coragem não está necessariamente, nem principalmente, associada à disposição para arcar com as consequências; a coragem e mesmo a audácia já estão presentes no ato de alguém que abandona seu esconderijo privado para mostrar quem é, desvelando-se e exibindo-se a si próprio. (ARENDR, 2014, p. 231)

Esse movimento de sair da zona de conforto, de negar a própria proteção e de arcar com as consequências definem o herói pária. O modo pária de agir encontra no herói, homem e mulher comuns, seu paradigma. O herói pária, visando o mundo e o entendimento com este,

externa assim sua principal característica, *o amor mundi*. Assim, o herói pária é aquele que age e não se nega a esse agir no mundo. Neste contexto, o modo do herói pária de agir “apresenta-se como a marca da ruptura provocada pela ação – em seu início, como um acontecimento inédito, carregado de possibilidades e gerador de milagres – e da novidade alcançada com a pluralidade – na continuidade da ação.” (NASCIMENTO E FERNANDES, 2015, p. 275). Assim, o agir pária visa o mundo, no qual a ação se manifesta e deixa marcas. Nesta direção, é preciso nascer para o mundo, marcá-lo com a natalidade, isto é, com o novo, que desencadeia a irrupção da novidade que garante permanência.

4.1.3 O agir pária: espaço de aparência e natalidade como os dois lados da mesma moeda

Quando mencionamos as fábricas da morte e a violência, considerávamos que o espaço público esteve ameaçado por estas situações. De alguma forma, o recrudescimento da violência dá sobrevida a esta ameaça. Frente a isso temos o agir dos homens e mulheres. Essa ação pária que resiste e faz frente à violência se insere no espaço público e tem nesse seu púlpito de revelação. Todavia, é preciso que se garanta a permanência desse espaço de aparição. Esse espaço de aparição, enquanto espaço público e espaço da condição humana florescer, é lugar de revelação do “quem” de cada homem ou mulher que se arrisque na vida comum. Esclarece-nos Aguiar:

Como uma espécie de “lugar”, a condição humana não indica determinação, mas modo de ser, condição de possibilidade para o florescimento humano (*eudaimonia*). O “lugar” não determina a identidade do corpo presente no seu espaço. A polis não determina a identidade do cidadão, mas fornece um *espaço* apropriado para que ele revele quem é. (AGUIAR, 2008, p. 28).

Aparecer torna-se condição fundante para a ação. A aparência emerge como condição estruturante da ação. Sem um *lócus* de aparência, a ação não tem razão de ser. A ação pária se define por essa possibilidade. Consoante Arendt:

O espaço de aparência passa a existir sempre que os homens se reúnem na modalidade do discurso e da ação, e, portanto, precede toda e qualquer constituição do domínio público e as várias formas de governo, isto é, as várias formas de organização do domínio público. (ARENDR, 2014, p. 247).

Assim, para Arendt, é preciso um mundo para nele transitar, para nele relacionar-se, e para nele algo novo iniciar. É preciso um mundo como pré-condição da ação. Tomamos mundo aqui como antes estabelecido, que seria o local das relações humanas, como âmbito dos negócios humanos e da teia de relações. Assim, agir pressupõe sempre esse *espaço - entre*, no qual homens e mulheres possam movimentar-se, agir e falar, mas, sobretudo, possibilitar o novo e ser livre. Nessa direção, Arendt, referindo-se aos espaços de atuação das revoluções, asseverou:

A liberdade para eles só podia existir em público; era uma realidade concreta, terrena, algo criado pelos homens para ser usufruído pelos homens, e não um dom ou capacidade; era a praça ou espaço público feito pelos homens que a antiguidade conhecia como a área onde a liberdade aparece e se faz visível a todos. (ARENDR, 2011, p. 169).

Todavia, forças sombrias do horror totalitário colocaram em xeque a aparência política no mundo. A liberdade e a novidade no mundo ficaram sob ameaça com o totalitarismo de esquerda e de direita. O que observamos foi uma tentativa de normalização da ação e uma fabricação da vida e da história. Foi negado o espaço público, mas não só este, com ele negou-se o direito de agir e falar e, como ultraje final, negou-se o direito de existir. Foi impossibilitado o direito de nascer, tanto biologicamente como politicamente.

Na perspectiva de Arendt, a permanência do mundo e das pessoas que nele habitam são garantias do novo que potencialmente emerge a cada geração, tanto em seu aspecto biológico como político. Assim, ressaltamos que a natalidade, como essa possibilidade do novo começo, representa o nascimento natural dos novos seres que adentram biologicamente nosso mundo. Além disso, a natalidade suplanta a dimensão natural e representa também um segundo nascimento, como destaca Correia (2008, p. 31), o fenômeno que ocorre na “passagem do biológico ao biográfico”. Assim, a natalidade é também um nascimento político, do aparecer e do agir no espaço público, uma vez que “à convivência dos homens, decorre da condição humana da natalidade” (ARENDR, 2014, p. 237). Nesta direção, ressalva Oliveira (2011, p. 80) “devido à categoria de natalidade, somos possuidores da capacidade de começar algo espontaneamente”. Assim, nossa autora liga à categoria da natalidade a dimensão do político. Iniciar algo e viver, fundar corpos políticos e conviver só efetiva-se se possível for nascer; biológica e, sobretudo, politicamente. Nas palavras de Arendt:

Os homens estão capacitados para a tarefa, que é um paradoxo em termos lógicos e, portanto, iniciadores, que a própria capacidade de iniciar se radica na natalidade, no fato de que os seres humanos aparecem no mundo em virtude do nascimento. (ARENDR, 2011, p. 270).

Desse modo, somos seres politicamente constituídos pela convivência comum, pela pluralidade e pelo nascimento. Em Arendt, sobretudo, somos políticos no que ela chamou de segundo nascimento, que representa esta inserção no mundo público. Para Almeida (2013, p.223), “a natalidade, além do mero fato biológico do nascimento, diz respeito à relação entre os que nascem e o mundo já existente.”.

Esse mundo já existente recebe o novo, que emerge sempre como uma possibilidade de transformar e dar propulsão a novos começos. O ato de iniciar não é um ato sem sentido ou razão de ser, ou ainda uma arbitrariedade da existência. A capacidade de iniciar, de oportunizar novos começos, encontra-se radicada na própria condição humana, uma vez que é a partir do nosso aparecimento que somos capacitados a também iniciar. Desta feita, Arendt (2014, p. 219-220), apoiada em Agostinho, afirma que “por constituírem um *“initium”* de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*initium*] *ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”).”.

A ação pária, desse modo, encontra-se radicada nessa possibilidade do novo, da instauração do inesperado, de certa forma do trágico, presente no agir. Trágico implica aqui que no agir pária não há controle ou pretensão de controle. O agir é sempre um manifestar espontâneo e imprevisível. Nesta pista, “o fato de o homem ser capaz de agir significa que pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.” (ARENDR, 2014, p. 220).

A natalidade expressa o novo que a manifestação totalitária negou. O horror da violência dissipou toda possibilidade dos novos começos, ou porque matou, negando aos indivíduos sua existência natural, e assim fiou-se “a indignidade da violação física” da vida (ARENDR, 2011, p. 37), ou, ainda, porque obstou a ação como segundo nascimento, ao impedir o agir e o falar no espaço público. A natalidade emerge com feição política em Arendt, na medida em que a autora toma de Agostinho esse termo e o coloca em relevância para a dimensão pública da vida. Nessa direção, toda ação pária é também um iniciar enquanto constituição da vida política.

Em último caso, podemos apontar o agir pária em confluência com a liberdade. Ora, nessa direção, podemos depreender que o agir pária com a faculdade da liberdade só podem ser enquanto expressões espontâneas do espaço público. Em Arendt, a política tem seu sentido na liberdade e nisto reside a capacidade de iniciar algo novo. Somo livres, pois estamos capacitados a novos começos. Assim, quando Arendt busca suporte etimológico para tal, ela chega às categorias do latim e do grego para expressar esse agir. No grego, ela destaca o verbo *archein*, que diz respeito a começar, liderar e governar, e ao verbo *prattein*, que expressa atravessar, realizar e acabar. No latim, destaca o verbo *agere*, que indica pôr em movimento, e *gerere*, que expressa conduzir.

Exposto isto, parece-nos que a compreensão de Arendt se encaminha para a perspectiva grega, uma vez que indica o agir humano como desencadeador de novos começos. O que importa destacar aqui é a relevância dessa categoria da natalidade como categoria central do pensamento e do modo pária de agir, configurado na teoria de Arendt. Tão relevante é, que sua biógrafa destaca:

A preocupação de Hannah Arendt com a natalidade, que é quase sempre maior que sua preocupação com a mortalidade, emergiu em seu estudo sobre Santo Agostinho, mas foi rapidamente trazida para o centro de seu pensamento por suas experiências políticas. A iniciação de algo novo, ação, é a possibilidade humana que oferece um vislumbre de esperança em situações políticas que tão facilmente poderiam levar ao desespero completo. “O milagre que salva o mundo, o reino dos afazeres humanos de sua “ruína”, normal, é, em última análise, o fato da natalidade, no qual a faculdade da ação está ontologicamente enraizada. É, em outras palavras, o nascimento de novos homens e o novo início, a ação de que são capazes em virtude de terem nascido.” (YOUNG-BRUEHL, 1997, p. 431).

Natalidade e ação configuradas ontologicamente expressam o cerne da política do pensamento arendtiano. Desse modo, “o nascer para o mundo, frágil, singular, apresenta cada pessoa ao mundo e, no nascer no mundo, as pessoas são vistas, ouvidas, há possibilidade de ação” (OLIVEIRA, 2011, p. 145). Nesta direção, nascer e viver em comunidade, partilhando as experiências da vida comum, com seus êxitos e suas agruras, assumindo, assim, o caráter trágico da existência, marca o modo pária de agir. A natalidade, neste contexto, emerge como a garantia de renovação do mundo. Uma vez que é fundado enquanto corpo político, a vida comum carece de apreender a viver no paradoxo entre o que foi estabelecido por determinada geração [os fundadores do corpo político], e nisto reside o importante papel de conservação das instituições e da vida comum, ao tempo que o passar dos anos impõe pela natalidade os

neoi, isto é, os novos habitantes desse mundo, que trazem com sua geração novas necessidades, novas demandas. Aqui, vemos estabelecida uma tensão, pois o compromisso dos novos diante do que está posto não é destruí-lo ou negá-lo, mas renová-lo. Transformar o mundo, possibilitando novos começos e instaurando a novidade. Cada geração garante a dinamicidade da vida comum. Isto é, o movimento da existência política se renova, e possibilita a permanência de novas expressões, novas feições. Insistir nessa ideia não implica negação do que está posto, mas sua mudança por renovação. Esse é papel da natalidade, ontologicamente ligada à ação, renovar o mundo. Assim:

Considerando a ação humana inerente às várias formas de participação política, pode-se dizer que ela é uma atividade que se funda na capacidade de transformar o mundo. Nessa investida, a ação enquanto atividade de potencialidade política inerente a nossa condição humana, apresenta-se como capaz de trazer ao mundo uma *novus ordo saeculorum*, ou seja, ela possui o papel de mudar a ordem das coisas no mundo. (OLIVEIRA, 2011, p. 85).

O modo pária de agir revela cada ser humano que se movimenta politicamente e, nesse agir, se confunde com a pólis, mesmo não estando integrado totalmente é na pólis que a ação ocorre. Agir e viver em comum são as determinações de um mesmo modo de existir. A pólis, nesse sentido, não difere de quem age, mas se revela por quem age, uma vez que, nas palavras de Arendt: “a pólis não era Atenas, e sim os atenienses” (ARENDR, 2014, p. 241). O que nos leva a concluir que o modo pária de agir é expressão mesma da concepção de política em Arendt, por se revelar uma vida comum e, portanto, comprometida com a pluralidade. Assim, os seres humanos agindo em conformidade acabam por constituir poder e, nessa direção, abrem a possibilidade de juntos e de forma deliberativa constituírem novos rumos e fundarem corpos políticos. Fundação que só é possível na ação dos homens e mulheres que se arriscam à vida pública em nome de uma felicidade pública.

4.1.4 A ação pária: poder e revolução

O agir pária é um modo de estar no mundo. Assim, essa presença no mundo assume a condição plural desse espaço de convivência comum. Nesta direção, o agir pária não reduz o outro a sua verdade, nem imputa ao outro seu posicionamento. O agir pária visa uma igualdade no falar e no agir no contexto da vida pública. Desse modo, “A ação não incide sobre quaisquer objetos, pois se dá sempre em um espaço-entre as pessoas, capaz de relacioná-las e mantê-las juntas.” (CORREIA, 2014b, p. XXXV).

Portanto, agir e estar em relação com os outros são para Arendt o cerne da questão política. Neste contexto, toda ação é sempre a figuração de uma teia de relações. O fato de o mundo ser habitado não pelo homem, mas por homens e mulheres, implica essa condição plural do viver em comum.

É, portanto, neste contexto de relações plurais e de convívio comum que podemos tratar do tema do poder. A ação pária é própria para a constituição do poder, uma vez que esse modo de agir implica a exigência da presença do outro. Imputa o agir do outro. O espaço de aparência como condição prévia da ação e como base para o poder encontra na peculiaridade da vida plural sem assentamento seu alicerce. Esse alicerce da aparência se sustenta na emergência do discurso e da ação. Mantém-se apenas na reunião plural de pessoas que deliberam juntas. O poder é ação em concerto no âmbito do espaço de aparência, sempre iluminado pela presença do outro. Assim:

Onde quer que as pessoas se reúnam, esse espaço existe potencialmente, mas só potencialmente, não necessariamente nem para sempre. (...) o poder não pode ser armazenado e mantido em reserva para casos de emergência, como instrumentos da violência, mas só existe em sua efetivação. Se não é efetivado perde-se (...). O poder só é efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são vazias e os atos não são brutais, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades. (ARENDRT, 2014, p. 247-248).

Nesse sentido, diz Arendt (2014, p. 248) que “é o próprio poder que mantém a existência do domínio público”. Desse modo, a vida comum e qualquer forma de relação que pense se pautar pelo poder deve considerar essa estrutura. Para Arendt, não há poder fora do domínio público. Qualquer que seja a concepção que se encaminhe nessa direção, encontrará a tirania, a ditadura ou o totalitarismo, mas nunca o poder, uma vez que este destoa daqueles, que se pautam por violência e personificação da força. O poder nunca está centrado em um só. “O poder sendo ação em concerto” (ARENDRT, 1994b, p. 36) nunca está centrado em único indivíduo¹⁴³. Ninguém é dono do poder. O pária não quer se apropriar do poder, mas exerce

¹⁴³ Guardadas as devidas proporções, encontramos na teoria de Claude Lefort uma consonância com esse aspecto, quando o pensador, ao tratar das democracias, afirma que “o poder é lugar do vazio” (LEFORT, 2007, p. 991). Para o referido autor, entre outros aspectos, essa configuração abre espaço para uma concepção de poder deliberativo nas democracias, na qual o falar e o agir emergem. Explicita isso a compreensão de Schevisbiski (2017, p. 13-14) “Na democracia, a disjunção tem o efeito de permitir um debate, uma contestação fixada em ideias sobre o que é legítimo, ilegítimo, bom, mau, de tal forma que se abre uma via para que a lei se constitua pelo jogo do debate, da enunciação dos direitos e que o poder seja sempre reenviado a ele. Com a democracia, nasce, então, o “espaço público”, a liberação da palavra onde há a abertura do campo do dizível e do

publicamente a faculdade do poder ao agir e inovar em conjunto. Dessa forma, para nossa autora “o poder é sempre, como diríamos hoje, um potencial de poder” (ARENDR, 2014, p. 248).

Ao estabelecer sua noção de poder na direção de uma ação em concerto e calcar esta na deliberação, logo percebemos em Arendt que sua compreensão de poder irá conduzi-la à perspectiva de um espaço público, mas não de modo arbitrário, nem de qualquer modo, mas onde um elemento – o poder – se liga ao outro elemento – o espaço público – como formas de comunicação e efetivação da política. De tal forma que “a sua definição de poder produz efeitos importantes sobre o seu entendimento do que deve ser o espaço público e a participação política que o anima”. (PERISSINOTTO, 2004, p. 115).

Assim, ao falar de poder em Arendt precisamos levar em conta suas motivações. E essas se localizam na análise que a autora faz dos regimes totalitários e da crítica à tradição. Portanto, não teremos em Arendt uma noção de poder como fruto de pura especulação teórica, pois não foi atrás de um birô que ela chegou a sua concepção de poder, mas a partir dos eventos que assolaram a humanidade e que de alguma forma a atingiram como pessoa circunscrita histórica e culturalmente. Desse modo, é um esforço compreender o mundo e os eventos que eclodiram em seu tempo histórico. Assim: “a reflexão sobre o poder, nessa trilha, só faz sentido no interior da sua tentativa de compreender e de encontrar os fios dos acontecimentos que não permitem mais o trançado da tradição.” (AGUIAR, 2011, p. 116). O que está em questão são fraturas das instituições que permitiram a emergência de tais eventos.

Considerando esse pano de fundo no qual o poder, em Arendt, não se encontra deslocado dos acontecimentos que colocam o tema na ordem do dia, depreendemos que a autora caminha na contramão do entendimento da tradição. A tradição definiu poder, no geral, como instância que mantém estreita relação com a violência, ou como expressão desta¹⁴⁴. Para Arendt, a violência jamais poderia ser base do poder ou com este ter alguma identificação. Para a pensadora, sendo o poder uma capacidade de agir e, sobretudo, de agir em concerto, o mesmo se molda nas formas da *lexis* e da *práxis*, tendo estas faculdades do agir e do falar inscritas em sua constituição. Ou seja, o poder é sempre discursivo, deliberativo. Em

pensável, o qual apenas pôde se constituir porque a sociedade democrática não detém um saber total sobre si mesma.”

¹⁴⁴ No segundo capítulo de *sobre a Violência* (1969), Arendt realiza uma análise do poder a partir das teorias de Max Weber, W. Mills, Fanol, d’Entrèves, Jouvenel e outros. Em todos estes o poder aparece como violência ou expressão desta. Arendt, em sua análise crítica, entra em desacordo com todas por entender que onde se tem violência pode-se ter tudo menos poder.

contrapartida, a violência é muda e emudece. Assim:

Pois, evidentemente, o poder pode ser destruído pela violência; é o que acontece nas tiranias, em que a violência de um destrói o poder de muitos, e assim, segundo Montesquieu, são destruídas por dentro: elas perecem porque geram impotência em vez de poder. (ARENDR, 2011, p. 200).

A violência é instrumental e tem fim externo a ela. Nas palavras de Arendt (ARENDR, 1994b, p. 40-41). “A violência por natureza é instrumental; como todos os meios ela sempre depende da orientação e da justificação pelo fim que almeja. E aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada”. Nega justamente aquilo que é do poder a essência. Na direção contrária à violência, esclarece Arendt, o poder tem fim em si mesmo.

Desta forma, o poder não tem vinculação com a violência. Arendt, portanto, distancia-se da tradição e realiza uma crítica desta, ao propor uma nova compreensão de poder. Poder em Arendt se afasta do aparelhamento de Estado como pensou Weber, que tomou “o poder, como os meios legítimos do uso da violência” (ARENDR, 1994b, p. 31). Na contramão disso, depreendemos que “em Arendt, poder relaciona-se à dimensão de legitimidade, autoridade, significação, potência e constituição política”. Para ela, o importante era a qualidade da organização da vida comum e não a mera eficácia dos aparelhos estatais. (AGUIAR, 2011, p. 121).

Desse modo, para a autora, “o único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens. Estes só retêm o poder quando vivem tão próximos uns aos outros que as potencialidades da ação estão sempre presentes.” (ARENDR, 2014, p. 249). Nesta direção, toda compreensão de poder que se vê isolada do mundo, das pessoas e da teia de relações não encontra legitimidade. A legitimidade do poder reside na deliberação em comum, dos pares da comunidade. Assim, o assento da legitimidade se fundamenta no debate e no consenso, a partir de um dissenso. Não se trata, pois, de acordo pleno, mas de uma mitigação do acordo. Em outras palavras, a legitimidade do poder se encontra no espaço de deliberação, que perenemente se encontra aberto para uso. Nesse sentido, nenhuma determinação é eterna ou absoluta, mas fruto de uma deliberação que a legitima. Todavia, logo ela pareça caducar, pode ser alterada, desde que pela forma da ação em concerto e deliberativa.

O agir pária é a expressão do poder em Arendt. Afirmamos isto por compreendermos que o agir pária só se manifesta na confluência da comunidade com os interesses públicos. Desse modo, a ação é sempre de convivência dos homens, está sempre pautada na pluralidade. Nessa direção, o agir pária responde bem as demandas do poder, como ação em concerto. Arendt assevera que “o poder tem um espantoso grau de independência de fatores materiais, sejam estes números ou meios” (ARENDR, 2014, p. 248). Portanto, o poder não está assentado em armas, nem no quantitativo de exércitos, mas na ação em conjunto. Contudo, há um fator que caracteriza o modo pária de agir, qual seja: “o único fator material indispensável para a geração do poder é a convivência entre os homens” (ARENDR, 2014, p. 249).

Nesta direção, podemos depreender que o agir pária é potencialmente um agir capaz de fundação de corpos políticos. O ato da fundação genuinamente está assentado nessa reunião de pessoas em prol do bem público e da instituição de poder. Nesta trilha, o poder como convívio comum estabelecido enquadra-se perfeitamente no ato fundador.

Outro aspecto importante que queremos destacar sobre o modo pária de agir é seu aspecto agonístico. Arendt concebeu ação na direção contrária à violência. Todavia, nunca negou a disputa de espaço e o conflito. Não cabe aqui o uso da violência, como situação negadora da existência do outro ou do direito de manifestar-se no espaço público. Contudo, Arendt, de certa forma, privilegiou o conflito. Assim, tomou o espaço público como figuração daquilo que foi o campo de batalha do homem antigo. Todavia, as armas não são mais a espada ou a lança, letais para a vida. As armas agora, à disposição, são a *lexis* e *práxis*. Assim, neste contexto também agônico, o conflito é inevitável, as disputas por validade de opiniões são legítimas e emergem no interior do espaço público. Destacamos que, nesta lógica, as opiniões mesmo contrárias são legítimas e necessárias e, melhor, fundamentam o modo pária de agir. Ressalvamos apenas aquelas opiniões que negam o próprio espaço público e sua expressão agônica e plural.

Passada a experiência dos regimes totalitários de esquerda e de direita, aprendemos que quanto mais plural o espaço público melhor, uma vez que a opinião divergente, como uma companhia esclarecedora nos alarga a consciência, imputa-nos um colocar-se na posição do outro. Em última instância, o plural implica um exercício de empatia e compreensão do outro. Contudo, não se deve abrir espaço para a posição que, pretensamente plural, não almeja outra coisa a não ser destruir a pluralidade e o espaço público de opiniões. Assim, nossa ressalva para os tempos hodiernos recai justamente nessa perspectiva, em que há o perigo de posicionamentos que estão gestados de autoritarismo e concentração do poder.

Nesta direção, asseveramos que o modo pária de agir se inscreve na lógica do plural e assentado no espaço público acolhe a diversidade, todavia o diverso que negue a diversidade não deve ser acolhido, sob pena de destruição do espaço público. Para Arendt, “a política baseia-se na pluralidade dos homens” (ARENDR, 2002, p. 21). Portanto, ela mobiliza o convívio dos diferentes, não de iguais.

Entendemos que posturas fascistas, que emergem no seio da democracia, fazendo uso do espaço plural para difundir suas posições [opiniões], já nesta difusão anunciam o fim da pluralidade, defendendo a existência de um só discurso, de um só modo de pensar, de uma só representação étnica ou moral, trazendo em si um “germe” que precisa ser barrado pela própria pluralidade como forma de resistir e de se proteger do mal. Esse mal, uma vez já instaurado na humanidade e que potencialmente se faz presente, querendo voltar às instâncias de poder, por meio da democracia, embora, como antes, já anuncie que uma vez no poder com esta findará, em nosso entendimento não pode ser acolhido como pluralidade, pois se disfarça desta para eliminá-la.

A esse perigo, ou a esse risco, resta a resistência agônica. É preciso denunciar, combater via *lexis* e *práxis* para manter o espaço público vivo. Resistir, com palavras, atos e exemplos. Duarte (2010) nos instrui sobre isto, com a exemplaridade subversiva. Esta exemplaridade está pautada na resistência, assim:

A ação, tanto quanto o pensamento e o juízo ético-político não metafísicos, recusa-se a imitar modelos normativos do passado e procura reinventar a coisa política em seu aspecto radicalmente democrático, disseminando-se em movimentos sociais, minoritários e de resistência, os quais buscam repolitizar a cidadania, o espaço público e o próprio exercício do pensamento e do juízo autônomos na contramão da experiência cotidiana da espetacularização da política. (DUARTE, 2010. p. 438).

O modo pária de agir, nesse sentido, assume para si essa exemplaridade subversiva que não se dobra ao mundo normatizado, padronizado e concentracionista. O agir pária fia-se na resistência por ocupação do espaço público, através do exemplo que incomodamente faz frente ao horror que visa o fim da pluralidade. Assim, o modo pária de agir, ao assumir a exemplaridade subversiva como método de resistência, coloca-se no espaço agônico da política para a essa garantir sua permanência. Deste modo:

A exemplaridade subversiva é aqui concebida como modo de ser no mundo contrapondo à indiferença complacente, manifesta na interação de comportamentos e opiniões padronizados e previsíveis. Se, na modernidade

tardia, “ao invés da ação, a sociedade espera de cada um de seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a ‘normalizar’ os seus membros, a fazê-los ‘comportarem-se’, a abolir a ação espontânea ou a reação inusitada”, então a exemplaridade subversiva se manifesta no mundo contemporâneo por meio de ações, juízos e pensamentos que instauram novas relações entre os homens” (DUARTE, 2010, p. 438).

Nesta direção, a resistência emerge como um compromisso da política, bem ao estilo arendtiano do “prometer e se obrigar” (ARENDDT, 2011, p. 226), para assim poder se preservar e dar permanência aos corpos políticos estabelecidos. “Arendt estava consciente de que a exemplaridade subversiva também se manifesta nos silêncios ponderados e na recusa discreta dos cidadãos anônimos em obedecer aquilo que o governo ou a sociedade deles espera e que, entretanto, lhes parece injusto, aviltante ou incorreto”. (DUARTE, 2010, p. 439). Nesta direção, o modo pária de agir é também sempre um modo de resistência ao mal, que milagrosamente habita o mundo.

Arendt, ao nosso entendimento, chama atenção para a capacidade humana de realizar milagres. Para nós, essa assertiva da autora nos remete, ao contrário do que a primeira impressão possa nos levar, a uma dimensão - humana demasiada humana -, ou seja, Arendt fala da capacidade dos homens e mulheres de realizar o extraordinário, no contexto dos assuntos humanos, pelo magnífico poder de agir. Dito de outro modo, realiza milagres “pela aptidão de agir” (ARENDDT, 2002, p. 43). Em último caso, o milagre aqui expressa o extraordinário que uma vez pertencendo ao âmbito humano é efetivado, apesar de toda a sua complexidade. Nada mais complexo do que a vida plural, do que o encontro das *doxas* no seio dos negócios humanos. Do convívio com o diferente emerge o milagre da felicidade pública, como um modo pária de viver, no qual o meu interesse é suplantado pelo interesse público, quando tratamos das coisas públicas.

O milagre do agir nos conduz à liberdade. Não poderia ser diferente. Ora, aqueles que pensam a política como fim em si mesma, longe de qualquer instrumentalização ou produto externo a ela, só podem, em último caso, encontrar a liberdade como um milagre da própria expressão do agir. Arendt (2014, p. 255) ressalta que “a ação e o discurso não buscam um fim (*telos*), mas este reside na própria atividade.” Ser livre e agir coincidem como expressões da política; por que não é a liberdade o alvo da política, mas sim ela mesma em movimento. Nesse sentido, o agir pária é sempre o miraculoso poder de iniciar algo, de criar o novo, de possibilitar a emergência do inesperado. “O milagre da liberdade está contido nesse poder –

começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo”. (ARENDR, 2002, p. 43).

Nesta direção, o poder como ação deliberada entre os homens funda e garante os espaços de liberdade. Desse modo, o poder como deliberação dos encontros, dos discursos e das ações emerge miraculosamente na teia de relações humanas. Assim, não há poder sem ação, não há ação sem poder, não há liberdade sem o milagre de agir.

Nesta perspectiva, ousamos metaforicamente indicar a confluência do movimento miraculoso da “santíssima trindade”: Ação, poder, liberdade. Na teologia, os estudiosos afirmam que a trindade expressa três pessoas e uma só natureza. Nesta direção, podemos dizer que o milagre da ação expressa três dimensões de uma só realidade, qual seja: a humana. Essa condição humana¹⁴⁵ age e delibera e, por expressar-se assim, manifesta-se como liberdade. É porque agimos que podemos esperar e realizar milagres. Nas palavras de Arendt:

Portanto, se esperar milagres for um traço característico da falta de saída em que nosso mundo chegou, então esta expectativa não nos remete, de modo nenhum, para fora do âmbito político original. Se o sentido da política é a liberdade, isso significa que nesse espaço – em nenhum outro – temos de fato o direito de esperar milagres. Não porque fôssemos crentes em milagres, mas sim porque os homens, enquanto puderem agir, estão em condições de fazer o improvável e o incalculável e, saibam eles ou não, estão sempre fazendo. (ARENDR, 2002, p. 44).

É, portanto, a ação pária que revela o milagre da ação em conjunto, estabelece a fundação de mundo e a permanência deste como espaço público de convivência. A política em Arendt não pode ser entendida em outra direção que não seja esta; a do convívio humano comum. Todavia, gozando de uma fragilidade própria das coisas humanas, a vida comum pode desaparecer se a noção de poder que prevaleça se instaure na violência, no horror do expurgo da pluralidade ou na anulação do outro. Nessa perspectiva, o poder, como ação pária, tem um papel ímpar na teia dos negócios humanos, qual seja: possibilitar esta permanência. Para Arendt (2014, p. 252), “O poder preserva o domínio público e o espaço da aparição e, como tal, é também a força vital do artifício humano.”.

¹⁴⁵ O termo condição humana em Arendt apresenta-se como categoria heurística no contexto de sua obra. Expressa tanto um de seus livros como determina o fenômeno da existência política dos homens e mulheres que vivem em comunidades plurais. Nas palavras de Aguiar (2016, p. 39) “*Cuando Arendt menciona la condición humana se está refiriendo a las condiciones de la existencia humana, tales como la vida, la natalidad y mortalidad, la mundanidad, la pluralidad y el planeta Tierra, entendidas como una especie de lugar, un ambiente en el cual los seres humanos realizan sus actividades y se realizan a sí mismos. Según Arendt, La condición humana no explica ni condiciona lo que somos. Es decir, la condición humana es el campo en el cual los humanos deciden sobre sus destinos.*”

O poder funda e preserva os corpos políticos. O modo pária de agir é, nessa direção, uma marca da fundação via revolução, “em termos arendtianos, em se tratando de revolução, estamos lidando com ação fundadora, da liberdade política” (OLIVEIRA, 2014, p. 46). Nessa direção, fundar um corpo político emerge como acontecimento ímpar, como evento destacável do agir que promove a liberdade, que organiza a vida em torno da pluralidade e garante o direito de se sonhar e de construir “novas moradas” no mundo, enquanto novos e genuínos corpos políticos. O ato fundador se encontra instaurado no poder de agir em conjunto, de deliberar em concerto em nome de uma felicidade pública. Nas palavras de Hannah Arendt:

Na medida em que o maior acontecimento em toda revolução é o ato de fundação, o espírito da revolução contém dois elementos que nos parecem irreconciliáveis, e até contraditórios. O ato de fundar o novo corpo político, de conceber a nova forma de governo, supõe uma séria preocupação com a estabilidade e durabilidade da nova estrutura; por outro lado, a experiência vivida pelos homens empenhados neste grave assunto é a percepção revigorante de que os seres humanos têm a capacidade de iniciar alguma coisa, o entusiasmo que sempre acompanha o nascimento de algo novo na terra. (ARENDR, 2011, p. 283).

Quando Arendt enfrenta o tema da revolução, ela traz à baila duas revoluções modernas com força e significados heurísticos para o tema da fundação: a Revolução Americana e a Revolução Francesa. Para nossa autora, o campo da revolução tem ligação com a dimensão da liberdade. Todavia, por vezes, ao longo da história se tomou a revolução como uma dimensão ligada à supressão do social. Para Arendt, reside nessa compreensão um equívoco sem precedente e que acabou por contaminar toda a visão revolucionária até nossos dias. A pensadora destaca que “o fundamental para qualquer compreensão das revoluções na era moderna é a convergência entre a ideia de liberdade e a experiência de um novo início.” (ARENDR, 2011, p. 57).

Desta forma, depreendemos que o modo pária de agir implica diretamente um agir revolucionário, uma vez que visa a liberdade e o impulso da novidade. Ao nosso entendimento, o agir pária se coaduna aqui como o *modus operandi* das revoluções, ao privilegiar a liberdade e o novo que essa ação instaura. Desse modo, o agir pária expressa a possibilidade dos novos corpos políticos e, sobretudo, a potência da novidade, que abre caminho a uma comunidade sem precedentes e com marcas e organização própria. O modo pária de agir define em si a revolução, pois dá início ao novo e promove a liberdade, marcas

definidoras dessa ação.

Desta feita, o agir pária é a atualização exemplar que a autora identificou como a busca de referência dos revolucionários do século XVIII. Em último caso, o agir pária expressa a fundação que visa o exemplo do passado, mas apresenta-se como atualização original do novo. Nessa direção, os pais fundadores estavam com um olho no passado e outro no presente. Assim, o agir pária desponta como um agir fundador, revolucionariamente fundador, pois agir implica aparecer aos outros em espaço de liberdade, uma vez que “constituir uma esfera em que os homens não sejam meros animais e possam aparecer uns para os outros como capazes de agir e falar é o *leitmotiv* inicial de todas as revoluções.” (AGUIAR, 2016, p. 278).

A fundação de novos corpos políticos implicou a participação em grande escala do povo. Quando não foi em grande escala foi em grande intensidade pelos que decidiram agir. Essa intensidade não é marcada pela violência em si, mas, sobretudo, pela suplantação do conforto e proteção da vida privada em prol da felicidade pública. O ato fundador, pautado no agir pária, visa a felicidade pública em detrimento da realização pessoal, pois entendem que só a efetiva participação pode realmente expressar todo o esforço e sentimento do espírito revolucionário, que se define mesmo antes da luta em si começar, pois estes se definiram pelo pleno exercício da *lexis* e *práxis* em direção ao bem comum, enquanto convívio comum, enquanto felicidade pública. Nessa direção, o que importa é revitalizar os modelos de participação, abrindo sempre maior participação e poder de deliberação dos agentes. O modo pária de agir deseja e se abre à participação plural na constituição do novo. Nas palavras de Arendt:

Queremos participar, queremos debater, queremos que nossas vozes sejam ouvidas em público, e queremos ter uma possibilidade de determinar o curso político de nosso país. Já que o país é grande demais para que todos nós nos unamos para determinar nosso destino, precisamos de um certo número de espaços públicos dentro deles. As cabines em que depositamos as cédulas são, sem sombra de dúvidas, muito pequenas, pois só tem lugar para um. Os partidos são completamente impróprios; lá somos, quase todos nós, nada mais que o eleitorado manipulado. Mas se apenas dez de nós estivermos sentados em volta de uma mesa, cada um expressando sua opinião, cada um ouvindo a opinião dos outros, então uma formação racional de opinião pode ter lugar através da troca de opiniões. (...) nossos pontos de vista serão esclarecidos pela influência dos outros pontos de vista. (ARENDR, 2004a, p. 200).

Arendt destaca a importância de não confundir a liberdade com a libertação. As revoluções por vezes tomaram uma pela outra. Considerar a fronteira entre essas categorias se torna relevante para não se confundir o campo em que cada uma atua, a que expectativa cada uma responde. Deste modo, Arendt ressalta que “a libertação pode ser a condição da liberdade, mas de forma alguma conduz automaticamente a ela” (ARENDR, 2011, p. 57). Desse modo, é preciso ter claro que libertação e liberdade têm limites estabelecidos que implicam o resultado da revolução, como proposta de fundação de corpos políticos. Ora, uma vez que a libertação centra sua questão nas dimensões do social e de tudo que orbita em seu eixo, parece-nos claro que neste espectro de ação o que está em jogo é a supressão da necessidade, portanto de uma dimensão do econômico, e não do político.

Por outro lado, Arendt destaca que “a liberdade emerge como o objetivo da revolução” (ARENDR, 2011, p. 60). Neste sentido, assevera a pensadora que “o conteúdo concreto da liberdade (...) é a participação nos assuntos públicos ou a admissão na esfera pública” (ARENDR, 2011, p. 61). Desta feita, uma zona fronteira se ergue entre liberdade e libertação em que claramente a primeira trata da liberdade e a segunda da necessidade. Ressalve-se que não se trata de uma fronteira estanque, em que estas categorias não se tocam. Em Arendt, como dito antes, seguindo a inspiração de André Duarte, os conceitos são marcados por relacionamento, que, todavia, não se confundem, mas se estabelecem na fina arte arendtiana de distinguir e relacionar conceitos.

Assim, a libertação tem como propósito suplantar as dimensões negativas como a fome, a pobreza, entre outras nessa direção e, portanto, se vê ocupada com as dimensões do espaço privado da sobrevivência, marca da necessidade, que é pautada pelo econômico. Por sua vez, a liberdade emerge como o lado externo da *oikos*, nesse sentido não são as dimensões do econômico que estão em jogo, mas do político. Aqui não é a necessidade privada que tem prevalência, mas sim o que é da ordem do público. Nesta perspectiva é que Arendt afirma que a “liberdade exige um lugar onde as pessoas pudessem se reunir – a ágora, a praça ou pólis, o espaço político propriamente dito” (AREENDT, 2011, p. 59). Nesta direção, podemos afirmar que o modo pária de agir é pautado na liberdade, uma vez que o agir pária visa o público e a felicidade pública. Esse agir pária não se confunde com as demandas das necessidades, não por estas não serem importantes, pois são, mas sim porque não são políticas. E na política, o agir no espaço público é a essência do modo pária de agir.

Esse par conceitual liberdade – necessidade tem valor heurístico na teoria de Hannah Arendt e a ocupou em toda sua obra. O binômio antes citado se faz presente, desde as querelas

entre o parvernu e o pária consciente, questão trabalhada por nós nos dois primeiros capítulos dessa pesquisa. Assim, assumindo essa assertiva, depreendemos que o *parvernu* é a expressão da necessidade e, portanto, se este tomasse a revolução como método, desembocaria em libertação, pois sua estratégia sempre foi mediada pela ascensão social, pelo aspecto econômico, prática de toda estirpe assimilada. Por sua vez, o pária rebelde se enquadra bem no conceito de liberdade, uma vez que visa o bem comum à felicidade pública, os negócios da praça, da pólis. Deste modo, a questão judaica vem à tona como uma primeira discussão de Arendt sobre o tema, uma vez que a autora já identifica na questão do problema judeu uma fuga do mundo, ou dito com as palavras de Aguiar (2016, p. 275) uma “renúncia à fundação de espaços de organização, participação e convivência humana na modernidade”. Desse modo, a fundação como a emergência de um espaço político foi negligenciado pelo judeu assimilado que não considerou que o ganho social e econômico não implica no ganho político e, portanto, o que estaria fragilizado era o espaço público enquanto espaço de felicidade pública. Ao fazer a opção pela necessidade, pelo ganho imediato, ligado ao social e ao econômico, abriu-se espaço para a emergência dos regimes de terror, não que isto tenha sido sua causa, mas representou caminho aberto para seu trânsito, para a implantação dos tempos sombrios. São esclarecedoras as palavras de Aguiar ao afirmar que:

A relação entre a não fundação política e a descartabilidade humana foi muito cedo percebida por Arendt; era isso que motivava seu embate com a visão assimilacionista da questão judaica. A supremacia da postura assimilacionista, economicista, entre os judeus, e a incompreensão da dimensão política da questão judaica aparecem e são criticadas desde os primeiros textos de Hannah Arendt. É esse o teor que extraímos quando ela afirma que a postura assimilacionista e filantrópica do judaísmo foi o atalho que levou direto aos campos de concentração. Essa ligação entre assimilacionismo e holocausto faz-se presente em vários textos sobre a questão judaica anteriores e posteriores a *Origens do totalitarismo*. Vale dizer, sem a rede político-institucional, a vida humana fica desprotegida. Investir na garantia da reprodução biológica, econômica, descuidando da proteção político-participativa, pode até facilitar a resolução sacrificial que se efetuou nos campos de extermínio. (AGUIAR, 2016, p. 275).

Assim, o agir pária caminha na contramão do assimilacionismo, assume a via do político como sua escolha de atuar no mundo. Ilumina e sente-se iluminado pela presença do outro. O agir pária funda espaços de convivência, em detrimento de uma vida apenas privada. Lança-se aos negócios humanos e assume seus riscos. O agir pária é marcado pela coragem que pensando na fundação de corpos políticos, de convivência do bem comum, suplanta o

conforto e a segurança da vida privada em nome de algo maior do que ele; a felicidade pública.

Essa felicidade pública, que almeja o agir pária, não é uma esfera interior, na qual os homens podem se refugiar, escapando às pressões e às intempéries da existência no mundo. Também não se confunde com livre arbítrio, como possibilidade de escolha por alternativas. Arendt nos leva ao entendimento da felicidade pública inscrita também como liberdade pública. E como tal, a liberdade é e só pode ser como algo concreto, como realidade posta. Esta felicidade pública existe apenas no seio das coisas públicas. É terrena, criada pelos homens. É o espaço público visível a todos, politicamente estabelecido e deliberadamente posto, não é um dom. É a marca do agir pária.

Portanto, o agir pária expressa o anseio de fundação de uma vida comum, politicamente estabelecida. E assume a vida em meio à pluralidade, em meio à comunidade e na direção do comum em detrimento da instância privada. Ao destacar o papel dos pais fundadores e a escolha deles pela categoria de felicidade, Arendt (2011, p. 173) assevera que “o fato de escolher a palavra felicidade para designar a pretensão a uma parcela no poder público (...) os homens sabiam que não poderiam ser totalmente felizes (...) apenas na sua vida privada”. Desse modo, o agir pária só é feliz no pleno exercício da coisa pública, no estabelecimento da vida comum, na construção de espaços políticos e deliberação.

5 O MODO PÁRIA DE PENSAR

5.1 Eichmann: incapacidade e recusa do pensar

Arendt, dois anos depois do lançamento do livro *Eichmann em Jerusalém* (1963), concedeu uma conferência intitulada *Algumas questões de filosofia moral* (1965). Ali, ela destaca o quanto é difícil pensar o horror vivenciado décadas atrás. Arendt pontua também que a atividade do pensar é uma atividade que não pode, em hipótese alguma, estar desconectada da vida. Pensar algo que não seja a vida pode até ser possível, todavia, em Arendt, parece-nos que não é relevante.

Pensar é importante, justamente por ter a vida como alvo a ser reflexionado e, por isso, às vezes é doloroso, uma vez que os eventos podem ser excruciantes, tais como os crimes do nazismo. De modo que “É difícil desvincular a filosofia arendtiana da situação contemporânea em que ela viveu e a sua inserção nesta situação como judia. Seu pensamento não é fruto de uma ocupação com ideias, mas da sua experiência como pária” (AGUIAR, 2009, p. 34). Assim, o modo pária de pensar rompe com o modelo tradicional de filosofia, justamente por se ocupar com os eventos da vida. Nas palavras de Arendt:

Quando torno a pensar nas duas décadas passadas desde o fim da última guerra, tenho o sentimento de que se essa questão moral permaneceu adormecida, porque foi ocultada por algo sobre o qual é realmente muito mais difícil falar e com o qual é quase impossível chegar a um acordo – o próprio horror na sua monstruosidade. Quando nos confrontamos pela primeira vez com esse horror, ele parecia transcender, não apenas para mim, mas para muitos outros, todas as categorias morais, pois certamente desmoronava todos os padrões jurídicos. Pode-se expressar isto de várias maneiras. Eu costumava dizer: isso nunca deveria ter acontecido, porque os homens são incapazes de punir ou perdoar. (ARENDR, 2004b, p. 118)

Ora, esta perspectiva em que Arendt lança um olhar para o problema do horror nazista e da solução final como sendo um problema político é uma visada do modo pária de pensar, ao se ocupar com algo que aflige os seres humanos e carece ser compreendido. Neste sentido, se existe alguma reflexão moral, não se trata de uma compreensão nos moldes tradicionais de prescrição e normatização de ações, como se acontecer nas filosofias da tradição filosófica ocidental, de matriz racionalista e idealista.

O que está em jogo é a capacidade de julgar e a responsabilidade pessoal ao agir no mundo. Contudo, não há como negar o elemento moral então subjacente, mas ao modo arendtiano de ver. Concordamos com Vallée (1999, p. 95) quando ressalta que “considerar o problema moral significa olhar o mal político como um mal que põe em causa a responsabilidade dos indivíduos e requestiona a concepção tradicional da consciência moral”.

Nesta direção, temos o caso Eichmann como exemplar, na medida em que a história desse homem desencadeia a emergência de um dos conceitos mais sofisticados e mais polemizados de Arendt, a saber: o conceito de banalidade do mal. Com esse conceito emerge também toda a discussão em torno do modo pária de pensar enquanto oposição à falência de pensamento observada em Eichmann, da qual trataremos adiante.

Eichmann em Jerusalém (1963) certamente não é a obra de maior renome de Hannah Arendt, pois, quando esta vem a público, Arendt já era uma escritora consagrada e já gozava de prestígio internacional. Apesar disso, a obra citada vem à tona como o texto mais discutido e com maior disputa de validade das teses levantadas pela autora. Nesta pista, Adler (2014, p. 483) ressalta que “*Eichmann em Jerusalém* é a obra mais lida¹⁴⁶ e comentada no mundo inteiro, fala-se dela na televisão, e não apenas nos meios universitários”. Ilustra bem a imensa repercussão e polêmica em torno da obra a carta de Arendt a amiga Mary McCarthy na qual ela ressalta:

Estou convencida de que não devo responder individualmente a nenhum crítico. Provavelmente acabarei elaborando não uma resposta, mas uma avaliação de todo esse negócio estranho. (...) Em minha última carta mencionei diversos falsos problemas pelos quais sou elogiada ou censurada. Repetindo: a questão da resistência judaica substitui o verdadeiro problema, a saber, que membros individuais dos conselhos judaicos tiveram a possibilidade de não participar. Ou: “uma defesa de Eichmann”, que supostamente escrevi, substitui o verdadeiro problema: que tipo de homem era o réu e até que ponto o nosso sistema jurídico é capaz de cuidar desses novos criminosos que não são criminosos usuais?(...) Não foi minha intenção nem minha tarefa explicar todo esse assunto – nem em referência à história judaica nem em referência à sociedade moderna em geral. Eu também gostaria de saber por que países tão diferentes entre si como a Dinamarca, a Itália e a Bulgária salvaram seus judeus. Minha “noção básica” do caráter comum de Eichmann é muito menos uma noção que uma descrição fiel de um fenômeno, e a mais geral que tirei é indicada: “banalidade do mal” (ARENDR, 1995, p, 157-158).

¹⁴⁶*Eichmann em Jerusalém* alça Hannah Arendt para o inferno e para o céu ao mesmo tempo. Se por um lado sofre com incompreensões, rachas de amizade e condenações de *persona non grata*; por outro passa a ser lida como nunca antes o fora. (...). Como ressalta Adler: “onde quer que fale, as salas estão repletas”. (ADLER, 2014, p. 489). Em carta a Jaspers, desabafa e expressa em tom angustiante como estava se sentindo na pele de uma celebridade incompreendida naquele momento “*Eu sou rotulada de celebridade, sei que vai passar, mas por enquanto é terrível. Sinto-me como um animal com todas as rotas e acessos bloqueados. Não consigo mais ser eu mesma. Ninguém me aceitar como sou. Todos sabem melhor e mais do que eu*” (ARENDR, 1992, p. 583).

O julgamento de Eichmann foi, aos olhos de Arendt, um espetáculo. Em nosso entendimento, a autora destaca nas entrelinhas a perspicácia de um “diretor de teatro” para esse “show jurídico” em questão. Assim, todo o arranjo teatral de Ben-Gurion – primeiro ministro de Israel-, foi preparado e arranjado desde o “sequestro ilegal de Eichmann na Argentina até sua exposição no tribunal”. (ARENDR, 1999, p. 15). Todo o espetáculo parece-nos que tinha uma “finalidade pedagógica”, qual seja: ensinar ao mundo não judeu que o sionismo acertou ao reivindicar um Estado que agora pudesse atribuir justiça contra os criminosos do povo judeu e expor ao mundo sua capacidade de se defender via Estado. Tanto que, nas palavras de Ben-Gurion, seria uma forma de “garantir que nossa juventude se lembre do que aconteceu com o povo judeu” (ARENDR, 1999, p. 20).

Contudo, na visão de Arendt, a criação do Estado de Israel nada mais promoveria do que dor e sofrimento. Nossa autora, em uma sensata e brilhante leitura da conjuntura, entende que assumir a perspectiva soberanista de um Estado – nacional vai apenas tornar Israel um “barril de pólvora”, e que seus esforços não serão outros a não ser aqueles a fim de defender-se diuturnamente (ARENDR, 2016, p. 593-594). Nesta perspectiva, a lição que Ben-Gurion ansiou ministrar ao mundo não judeu, para Arendt, era insuficiente. E isto não tem relação com o fato de Eichmann ter ou não que ser julgado, pois nos parece claro que teria. O que está em jogo aqui, neste momento, são as motivações da promotoria. Em resposta a uma das tantas controvérsias sobre suas posições no livro, Arendt ressalta: “Desconhecem tanto meu livro quanto o julgamento de Jerusalém – acreditam que eu ataquei os procedimentos judiciais como um todo, ao passo que o que eu ataquei foi à promotoria” (ARENDR, 2016, p. 801).

O julgamento se deu em Israel e objetivou julgar um criminoso de guerra. Arendt se viu impelida, via revista *New Yorker*, a fazer a cobertura jornalística do julgamento¹⁴⁷, contudo, em nossa perspectiva, Arendt fez mais do que uma cobertura jornalística, ela desenvolveu uma análise tanto jurídica quanto filosófica do evento, sem deixar de lado sua missão primeira: dar ao mundo notícias do julgamento.

Asseveramos que tal análise jurídica se deu não no sentido de ter desenvolvido algum tratado nessa direção a partir do evento, mas pelo fato de não ter deixado passar em branco os posicionamentos da promotoria e de tê-los colocado em disputa. Arendt se revelou incomodada com a linha de acusação da promotoria e, no mínimo, considerou-a insuficiente,

¹⁴⁷Cabe destacar que, para Arendt, acompanhar o julgamento seria como uma espécie de “cura posterior”, como ressaltou Young-Bruehl (1997, p. 295)

se é que a tomou como válida.

Lafer (2013, p. 25) salienta que “o tema central da análise arendtiana é o embate entre o particularismo e a universalidade, ou seja, a narrativa do particularismo da historiografia judaica tradicional, que o promotor articulou, e o novo alcance universal representado pelo totalitarismo”. Neste embate, Arendt termina por condenar a via particularista da promotoria.

Em síntese, temos que a promotoria defendeu o holocausto como um *pogrom*¹⁴⁸ em grande escala e se concentrou no sofrimento das vítimas enquanto judeus. Por sua vez, Arendt entendeu que a questão perpassava uma dimensão maior e tinha a ver com a responsabilidade do perpetrador dos crimes, pois para Arendt o crime de Eichmann foi: “perpetrado no corpo do povo judeu e o antissemitismo explica a escolha das vítimas, mas não a natureza do crime” (LAFER, 2013, p. 26). Nas palavras de Arendt: “Em juízo estão os seus feitos, não o sofrimento dos judeus, nem do povo alemão, nem a humanidade, nem mesmo o antissemitismo e o racismo” (ARENDR, 1999, p. 15).

Com essas análises e sempre aprofundando a discussão em torno da postura dos juízes, dos advogados e da promotoria, Arendt extrapolou a condição de noticiar o julgamento e passou a “julgar o mesmo”, o que o fez, em nossa perspectiva, de modo bastante satisfatório. Para além disso, ela rompeu as barreiras da notícia e se fiou na seara filosófica a fim de, a partir do julgamento e da leitura deste, cunhar conceitos e estabelecer denúncias. Isso acabou por lançá-la em um mar de críticas e incompreensões. Na perspectiva de Vallée são pelo menos três as contendas mais relevantes em torno do livro de Arendt, sobre o julgamento de Eichmann, a saber:

Em primeiro lugar o tom distanciado ou << irônico>> que ela usa para narrar o processo e mesmo as deportações. Depois atacam-na sobretudo por ter falado de <<cooperação>> de certos responsáveis dos Conselhos judaicos com os nazis. (...) Finalmente, critica-se a Arendt o próprio conceito de <<banalidade do mal>> que parece entendido como uma banalização do mal cometido pelos nazis e uma maneira de desculpar Eichmann. (VALLÉE, 1999, p. 97).

¹⁴⁸Série de pilhagens, agressões e assassinatos cometidos contra uma comunidade ou minoria, especialmente os judeus, e geralmente com o beneplácito das autoridades. Ainda pode ser entendido como todo movimento popular de violência dirigido contra uma comunidade étnica ou religiosa; carnificina ou massacre genocida organizado, especialmente de judeus. Arendt comenta sobre estes por diversas vezes ao longo dos *Escritos Judaicos*. (Cf. ARENDR, 2016, p. 353).

Essas contendas não podem ser entendidas sem considerar a leitura que Arendt faz do réu em sua condição de perpetrador do mal. Arendt pensou que iria encontrar um “monstro” (ARENDR, 1999, p. 67), mas para sua surpresa encontra um ser humano, medíocre e incapaz de pensar¹⁴⁹. Eichmann, ressalta Arendt, nada mais era do que “assustadoramente normal” (ARENDR, 1999, p. 299). Ele era apenas um “proferidor de clichês, que os usou até à hora de sua morte” (ARENDR, 1999, p. 68).

Eichmann é, ao extremo, a representação contrária do modo pária de pensar. Nele se encontra o desligamento das coisas do mundo via burocratização da ação. Assim, Eichmann assumia um comportamento maquínico, isto é, agia consoante a peça de uma engrenagem. E, dessa forma, assumia diante da vida e dos seres humanos um papel irreflexivo, uma vez que seu objetivo era fazer a máquina andar, sem importar os resultados e as consequências de sua ação.

Neste sentido, importava a Eichmann o bom desempenho de sua função. Embora Arendt não aceite a tese de que Eichmann não passava de uma peça de engrenagem, era assim que ele se via. Tomamos a imagem não na mesma perspectiva da defesa de Eichmann que, com isso, queria isentá-lo, afirmando que ele apenas se encontrava em uma estrutura maior do que ele, mas, ao contrário, queremos usar a imagem como fonte de uma ausência de pensamento, coisa de máquina. Embora nos seja claro que toda a argumentação da defesa, a esse respeito, foi para nossa autora insuficiente. Nas palavras de Arendt:

Se o acusado se desculpa com base no fato de ter agido não como homem, mas como mero funcionário cujas funções podiam ter sido facilmente realizadas por outrem, isso equivale a um criminoso que apontasse para as estatísticas do crime – que determinou que tantos crimes por dia fossem cometidos em tal e tal lugar – e declarasse que só fez o que era estatisticamente esperado, que foi um mero acidente ele ter feito o que fez e não outra pessoa, uma vez que, no fim das contas, alguém, tinha de fazer aquilo. (ARENDR, 1999, p. 312).

Nesta direção, é tácito como Eichmann se via. Ele era, em sua consciência, apenas uma engrenagem, e como tal não entendia que precisasse pensar sobre o que fazia. “A ele,

¹⁴⁹O tema do pensar na obra *Eichmann em Jerusalém* ocupa uma importância sem igual. Toda a polêmica do livro também perpassou isto, com a ideia de banalidade do mal, enquanto incapacidade de pensar e julgar. Todavia, as incompreensões e ironias tomaram conta do termo. Até Heidegger foi indelicado em correspondência a Arendt, na qual agradeceu o cartão que sua ex-aluna lhe enviara, por ocasião de seu septuagésimo quinto aniversário e, ao final, indagou: “o que significa pensar? Significa trazer o agradecimento?” (ARENDR, 2001, p.109). Fato que foi logo criticado por Jaspers, que considerou Heidegger rude. Em carta a Arendt destaca: “há algo nele e algo substancial, mas você não pode confiar em nada a ele. É capaz de coisas terríveis”. (ARENDR, 1992, p. 603).

importava apenas desempenhar suas funções, ou como ele por vezes alegou no julgamento – “apenas cumprir ordens”, viveu sob a égide da síndrome de Pôncio Pilatos” (ARENDR, 1999, p. 152), que consiste em, sob o aparato da lei ou em nome desta, ver o mal acontecer e nada fazer. Esta postura, que aqui chamamos de “síndrome”, expressa bem a posição de Eichmann que se torna indiferente ao que lhe compete intervir, todavia, sem julgar o evento, toma posse da lei e, sem questionar essa, desempenha-a independente de suas consequências.

A “síndrome de Pilatos” expressa bem a ausência de julgamento e a irresponsabilidade perante suas escolhas. Assim, imerso nesse tipo de comportamento, visa apenas encontrar alívio psicológico que o desculpe. Sendo este um fenômeno mais recorrente do que se possa imaginar, bem lhe cabe a insígnia de síndrome¹⁵⁰.

Na contramão do modo pária de pensar que reflete e age em nome da felicidade pública e da vida, a postura irrefletida assume uma tônica sombria, e sem visar nenhuma luz age às cegas em nome da obediência. “Obediência cadavérica” (ARENDR, 1999, p. 152). Tipo de postura de inteligências medíocres e covardes. Medíocres por se contentarem em viver de modo heterônomo, no qual a lei do outro valida suas ações sem nenhuma forma de questionamento. E covarde por não enfrentar o mal que nasce da mediocridade, acomodando-se assim à sombra da vida e do mundo comum.

Neste contexto, cabe ressaltar que “a inteligência é uma virtude moral” como nos lembra Adorno (1951) na obra *Mínima Moralia*. Nesta direção, ressalta Arendt, essa virtude Eichmann não detinha. Nas palavras da pensadora: “Eichmann, com seus dotes mentais bastante modestos, era certamente o último homem (...) de quem se podia esperar que viesse a desafiar essas ideias e agir por conta própria. (ARENDR, 1999, p. 152).

Em nosso entender, reside aí o ponto nevrálgico de Eichmann. Ora, não desafiar a situação vigente e nem pensar por conta própria quando se está diante do horror é, de alguma forma, com este comungar. Eichmann assume nesta sua postura de indiferença, diante do mal que se efetivava e com o qual ele colaborava, uma culpa. Certamente sua falência de pensamento e sua total incapacidade de julgar favoreceram sua postura. Como Destaca Duarte (1994b, p. 160), “Eichmann era totalmente inábil para “retirar-se” do espaço das manifestações mundanas a fim de refletir e julgá-las, vivendo como que aderindo à superfície

¹⁵⁰Com o termo síndrome não queremos aqui dizer que a ação de Eichmann de algum modo tenha sido fruto de uma patologia. Longe disso, ela se inscreve na ordem da escolha, da falência do pensamento e, portanto, na perspectiva de uma responsabilidade pessoal. Chamamos de síndrome em vista dos diversos aspectos observáveis em seu comportamento que também pode ser observado em vários outros seres humanos comuns, tipos médios da humanidade que preferem viver sob a tutela de alguma lei, sem refletir sobre esta. Seja esta lei um cânone religioso, uma ideologia política ou crença de qualquer ordem.

imediate do real totalitário”.

Nesta direção, podemos afirmar com Arendt que “Eichmann não se perturbou com as questões de consciência. Sua cabeça estava inteiramente tomada pelo gigantesco trabalho de organização e administração (...) e isso era muito mais importante para ele” (ARENDR, 1999, p. 168). A visão mecanizada de mundo e a concepção de política enquanto administração foram notórias nas práticas de Eichmann. Sua existência tinha sentido enquanto fizesse sentido o bom andamento da organização nazista. Não é à toa que para ele as ordens de Hitler, que sem dúvida executou o melhor que pôde, possuíam “força de lei” (ARENDR, 1999, p. 35)

¹⁵¹

O legalismo e a falência de pensar e julgar de Eichmann emergiram no julgamento como os dois lados de uma mesma moeda. Eichmann era justamente isso; um legalista que não refletia, não pensava, não julgava. É como se o mundo a sua volta não existisse. Há, nessa maneira de ser, certo conforto. Assim, não pensar implica não se comprometer com o que desencadeou. Nas análises de Adorno: “Trata-se do fenômeno contemporâneo da anestesia moral, esta sorte de insensibilidades moral e política diante do destino trágico que esperava milhões de judeus confinados em campos de concentração”. (ADORNO, 2013, p. 81).

Era marcante, em Eichmann, a “ausência de uma mentalidade alargada, enquanto capacidade para se colocar na perspectiva do outro” (CHAVES, 2009, p. 136). Era um ser humano incapaz de perceber o outro como legítimo outro, negando, assim, toda perspectiva de um mundo comum. Sua incapacidade de pensar se ligava a sua incapacidade de falar, daí Arendt observar ser Eichmann dado aos clichês. Nesta pista, o desempenho de suas funções é que importava, o outro nada significava, tanto que sua obediência “cega” ao *Führer* “levou-o não ao ódio incondicionado, mas à total indiferença em relação ao outro” (DUARTE, 1994b, p. 160). De modo que se pode observar em Eichmann uma total ausência de reflexão e um total distanciamento da realidade, nas palavras de Chaves:

Eichmann foi uma atrofia do *sensu communis*, daquele sentido que (...) assegura a nossa comunicação com os outros e a nossa própria experiência do real. Esse distanciamento do Eichmann da realidade (...) era favorecido pelo linguajar burocrático do regime nazista, que funcionava como um escudo contra os dados da experiência, do qual ele continuou valendo-se, como uma espécie de último refúgio, mesmo anos depois da derrota alemã. (CHAVES, 2009, p. 137)

¹⁵¹Sobre essa mesma passagem, Cf. ARENDR, 1999, p. 165.

Ora, ao assumir essa postura, de apenas cumprir ordens, de apenas seguir a lei, Eichmann terminou por desenvolver, como prática, o comportamento em detrimento da ação, uma vez que a ação se identifica com o modo pária de pensar, portanto é reflexiva e agônica. Por outro lado, o comportamento é conformista, mecanicista e repetitivo. Nas palavras de Ribas (2012, p. 127). “O comportamento tende a substituir a ação”. E foi essa a escolha de Eichmann: comportar-se diante dos fatos, quando deveria ter agido. Tanto foi essa sua prática que Arendt (1999, p. 37) ressalta: “Ele se lembrava perfeitamente de que só ficava com a consciência pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam”. Comportamento mais heterônomo e irreflexivo, impossível.

Na direção da não reflexão, Eichmann visa encontrar um modelo para seguir o comportamento, o que pode parecer em um primeiro momento algo salutar, uma vez que o exemplo é algo a ser perseguido. Todavia não de qualquer forma. Afinal, cabe indagar: esse exemplo serve? Tem legitimidade? Porém, nada disso ocupou Eichmann. Para ele apenas importava o que outros faziam, para na flagrante falência do pensar, assumir o comportamento do outro como modelo a ser produzido, sem nenhuma reflexão sobre isto. Aqui é latente sua incapacidade de julgar e refletir. Deste modo, não importa o que outros estão a fazer ou a concordar, se ninguém se opõe é válido seguir. Este tipo de raciocínio raso não se permite julgar. Nas palavras de Arendt: “Eichmann contou que o fator mais potente para acalmar a sua própria consciência foi o simples fato de não ver ninguém, absolutamente ninguém, efetivamente contrário à solução final” (ARENDR, 1999, p. 133).

A dependência da lei do outro para o réu em questão é tão flagrante e perniciosa para o resto da humanidade quanto é assustadora para ele. Eichmann não concebe viver sem a tutela da ordem exterior. A autoridade heterônoma é para ele algo fundante. Quaisquer perspectivas de autonomia, de julgamento, de reflexão, parecem-lhe estranhos. Viver é seguir ordens. Nada mais preguiçoso, medíocre e perigoso do que isto. Estar sempre sob as ordens de alguém é nunca ter agido. Comportou-se a vida toda, negou-se a viver, em última instância, e, na contramão do modo pária de pensar fiou-se às sombras das decisões alheias. Nesta direção, Arendt destaca as palavras de Eichmann quando ele se deu conta da derrota da Alemanha:

Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam mais dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar – em resumo, havia diante de mim uma vida desconhecida (ARENDR, 1999, p. 43-44).

Viver uma vida sem ter a referência heterônoma era o receio de Eichmann. Revela-se, portanto, um ser humano incapaz de reflexão. Tanto foi incapaz como também não se dispôs a pensar. Tal postura não podia conduzi-lo a outra questão, a não ser expressar o que Arendt identificou no livro, a saber: uma banalidade do mal. Banalidade essa que impulsiona as pessoas a atrocidades inimagináveis e, uma vez não refletidas, podem até contaminar todo o mundo. Nas palavras de Lafer:

O exercício da gratuidade do mal ativo, que leva a atos monstruosos cometidos por pessoas ordinárias, é, avalia Hannah Arendt, fruto do *thoughtlessness* de uma incapacidade de pensar dos que os perpetraram. Esta incapacidade corre o risco de generalizar-se e é extrema (por isso é perigosa), mas não profunda (por isso é banal). Tem, no entanto, o potencial de irradiar-se como um fungo rasteiro e nefasto, que pode espalhar-se pelo mundo, destruindo-o. (LAFER, 2013, p. 33).

Esse fenômeno do distanciamento do mundo comum e da vida dos seres humanos como portadores de direitos, que desemboca nessa incapacidade de pensar, nesta postura de falência do pensamento, é para Arendt um fenômeno do mundo moderno. Para ela, nossa época padece da ausência de julgamento. O mal na política, de algum modo, tomou forma com o totalitarismo e o campo de concentração foi sua expressão tanto radical como banal. Passamos a conhecer o mal não mais como algo metafísico ou como ameaça religiosa, pois ele se estabeleceu nas relações dos negócios humanos e instituiu guarida na política e nas práticas humanas que se recusavam a pensar.

O mal está intrincado na política e não representa algo externo ao mundo dos homens. Tem sua origem e natureza nas escolhas humanas. “Arendt narra o surgimento de um mal na política perpetrado por uma completa massa burocrática de homens perfeitamente normais, desprovidos da capacidade de discernimento, de submeterem os acontecimentos a juízo” (ASSY, 2001, p. 87).

Portanto, o mal na perspectiva de Arendt não corresponde à compreensão da tradição metafísica, na qual o mal se entende como o “não ser diante do ser, que é o bem. Nesta perspectiva temos o mal como uma dualidade do ser ou uma dimensão ou conflito interno do próprio ser.” (ABBAGNANO, 2000, p. 638). Em oposição a isso, o mal é entendido, em nossa autora, como esta incapacidade de julgar¹⁵². Esta incapacidade de julgar se revela em

¹⁵² Cabe destacar, que Arendt não reduz o mal a essa característica, mas trata aqui de uma tipologia própria, que se tornou manifesta na modernidade diante de fenômenos específicos. Em último caso, o que Arendt tem em

Eichmann assim como no cão de Pavlov, que agia apenas por condicionamento, sem reflexão alguma. Certamente “Eichmann não era um cachorro e sim um homem, mas realizou o exercício da livre escolha como se fosse um animal condicionado” (KONH, 2001, p. 14). Essa maneira de agir sem refletir implica responsabilidade.

Assim, “todo ato é individual e implica a responsabilidade daquele que o comete, mesmo os atos políticos ou militares” (VALLÉE, 1999, p. 96). Portanto, nada tem a ver com a dimensão metafísica do ser, nem com “forças espirituais” extramundanas que o mobilizem. Sua estrutura reside, nesta direção, no seio das escolhas humanas, como resultado de nosso ajuizamento diante dos eventos e situações do mundo, no qual somos acometidos.

Assim, podemos dizer que “o pensamento tem implicações morais ou mesmo políticas” (VALLÉE, 1999, p. 96). É nesta esteira de compromisso com o mundo, com a vida e com o outro que se inscreve o modo pária de pensar, contrariamente à lógica metafísica que se distancia do mundo e da falência de pensar, que se nega a julgar, característica premente de Eichmann. Configuração esta que nos leva a concordar com Young-Bruehl (1997, p. 303, acréscimo nosso) em que “A incapacidade de julgar e a recusa de julgar foram temas [centrais] de Arendt em *Eichmann em Jerusalém*.”

5.2 Do mal radical ao mal banal

Hannah Arendt fecha o último capítulo do livro *Eichmann em Jerusalém* com o conceito que viria a ser um dos temas mais recorrentes até a sua morte, no qual ela, mesmo entre outras ocupações, sempre estaria envolta. Conceito que fez com que tivesse que se explicar ao se comprometer com ele enquanto leitura das ações de um perpetrador do mal. Essa categoria tomaria uma proporção não esperada e, em nosso entendimento, uma dimensão de importância central para se pensar o que a humanidade faz quando se recusa a pensar. Esta categoria da banalidade do mal emerge no desafio das palavras e do próprio pensamento. Como asseverou Arendt: “Foi como se naqueles últimos minutos estivessem resumidos a lição que este longo curso de maldade humana nos ensinou – *a lição da temível banalidade do mal, que desafia as palavras e os pensamentos*” (ARENDDT, 1999, p. 274, destaque nosso).

Arendt, em *Origens do totalitarismo*, deu ênfase ao problema do mal pela primeira vez. Naquela ocasião, ela tinha uma suspeita de que o “problema do mal seria a questão fundamental da vida intelectual no pós-guerra na Europa.” Todavia, como observou Bernstein

mente é especificamente a “banalidade do mal”, mas nem todo mal é banal.

(1996, p. 137), ela estava errada. “A maioria dos intelectuais do pós-guerra evitou qualquer confronto direto com o problema do mal”.

Contudo, para Arendt essa questão ganhou relevância e, agora, ocuparia sua pesquisa e a inquietaria até sua morte. Emerge de cara uma questão: é a banalidade do mal a mesma coisa que o mal radical? E, se não, em que fronteiras podemos reconhecer um e outro? Afinal, do que tratou Arendt quando evocou um e outro conceito ao longo de sua obra? Estas são indagações em que a própria Arendt esteve imersa e das quais seus comentadores e estudiosos se ocupam até hoje. Tal fato revela, em nossa compreensão, o quanto o tema é diligente e central não só no pensamento da autora, mas para a leitura de mundo dos tempos hodiernos, sobretudo se considerarmos a violência que assola as relações humanas, nas macro e micro estruturas da sociedade. Como nos alerta Aguiar:

O recrudescimento da violência nos dias atuais está chamando a atenção de tal forma que todos somos convidados a refletir sobre o assunto (...). Assim, como o mal para a Filosofia, o paroxismo da violência das atuais sociedades apresenta-se como um "desafio ao pensamento". (AGUIAR, 2002, p. 83).

Destarte, podemos dizer que o problema do mal deve ser encarado como relevante, todavia na contramão do que fez a tradição ocidental, que o tomou sem considerar sua positividade ontológica. Nesta perspectiva, o mal foi posto como ausência, carência, perda ou sombra¹⁵³ e, assim, apenas em sua negatividade, portanto nunca em sua configuração positiva, uma vez que assumir “essa positividade levaria a uma concepção da maldade como inerente ao ser humano, o que a tradição não aceitava e não é aceitável como determinação, mas que pode se situar no horizonte das possibilidades humanas” (AGUIAR, 2002, p. 83).

Estabelecer a fronteira ou mapear a relação entre o mal radical e o mal banal passou de algum modo a ser uma exigência dos leitores de Arendt, desde os mais experimentados nas coisas teóricas aos diletantes, chegando até aos leitores circunstanciais. O fato é que ela entendeu que, em muitos casos, nesta controvérsia, não caberia resposta, uma vez que se trata

¹⁵³ A tradição metafísica não reconhece o mal como positividade. Reconhecê-lo assim implicaria em assumir neste um aspecto ontológico que poria em xeque as verdades teológicas em torno do bem supremo e de sua criação. A saída mais precisa e sofisticada fiou-se na compreensão do mal como ausência ou carência do ser, de tal modo que o mal jamais pode ser entendido como substância, como fim em si mesmo ou essência. Esse, portanto, para a tradição, não passa de privação. Bem expressa isso a posição de Tomás de Aquino, quando ressalta que “[...] *deve-se dizer certamente que o mal está nas coisas, mas como privação, não como algo real; não obstante, está na razão como algo inteligido; e por isto pode dizer-se que o mal é um ente de razão e não da coisa, dado que no intelecto é algo, mas não na coisa; e este mesmo ser inteligido, pelo qual se diz que algo é ente da razão, é um bem; pois é um bem que algo seja inteligido* (AQUINO, 2005, p. 25).

mais do que ela não disse do que qualquer outra coisa. Nesta linha, Arendt ironiza, ao dar uma resposta a um interlocutor com pseudo questões, diz ela: “Não pode haver resposta a uma grande parte da discussão que o senhor já conhece – tanto nos EUA quanto na Europa – porque ela lida com um livro que ninguém escreveu” (ARENDR, 2016, p. 786).

De todo modo, Arendt não tem como não estabelecer diálogo com algumas questões que se tornaram centrais a partir de então, e uma delas era a questão que orbitava em torno do mal. Tanto que ela se vê impelida a escrever ao seu amigo, Gerson Scholem, para tratar das confusões em torno do tema do mal e, nesse momento, em nossa perspectiva, ela define e separa um do outro. Nas palavras de Arendt:

Deixe-me tratar da única questão em que você não me compreendeu mal e cuja abordagem me deixou realmente feliz. Você tem razão: eu mudei de ideia e não falo mais de “mal radical”. Faz muito tempo que nos encontramos pela última vez; do contrário, teríamos tratado do assunto antes. (...) Eu de fato penso atualmente que o mal nunca é “radical”, que ele é apenas extremo e não possui profundidade nem qualquer dimensão demoníaca. Ele pode proliferar e devastar o mundo inteiro precisamente porque ele se espalha como fungo sobre a superfície. Ele desafia o pensamento, como eu disse, porque o pensamento procura alcançar alguma profundidade, ir às raízes, e, no momento que lida com o mal, ele se frustra porque não há nada. Isto é, “banalidade”. Apenas o bem tem profundidade e pode ser radical. (ARENDR, 2016, p. 763).

A banalidade do mal se apresenta, assim, como um perigo ao mundo, às relações e à vida. Sua proliferação implica no horror vivido por milhares de seres humanos que foram vítimas desse “fungo” devastador em vista da total ausência de reflexão e da falência crônica do pensar sobre os eventos que demarcam os seres humanos em suas existências temporais.

Como já expressei antes, o problema do mal se torna, para Hannah Arendt, um problema a ser investigado por toda a sua vida. De um modo ou de outro este tema ocupará sua investigação e se fará presente ao longo de sua trajetória intelectual. O que parece intrigar a muitos sobre o tema da banalidade do mal é o fato de como Arendt lidou com a temática da banalidade do mal, uma vez que já tinha uma concepção de mal radical, minimamente desenvolvida.

Para Bernstein (1996, p. 137) “Arendt dá uma pista que parece conclusiva sobre essa querela conceitual em torno do mal radical e da banalidade do mal”, quando, em resposta às críticas de Gerson Scholem, ela afirma ter mudado de ideia, como apontamos acima, ao declarar não tratar mais de mal radical. (ARENDR, 2016, p. 763). Todavia, cabe entendermos

do que trata esse mal radical¹⁵⁴ e seu contexto para entendermos a mudança de nomenclatura que Arendt passa a assumir com a banalidade do mal, e se realmente estão cindidos conceitualmente.

O termo mal radical foi nitidamente apropriado por Arendt de Kant, um de seus pensadores prediletos, senão o predileto. Souki (2006, p. 12) destaca que Arendt “encantou-se pelo seu pensamento desde a adolescência. Em toda a sua vida, Kant serviu-lhe de mentor”. Isto não implica dizer que Arendt seja uma kantiana ou tenha assumido em sua trajetória intelectual o papel de uma comentadora de Kant. Sua admiração pelo autor se encerra justamente onde tem início a própria Arendt enquanto pensadora. Tanto Kant quanto toda a tradição com a qual Arendt dialogou foi por ela apropriada ao seu modo, não assumindo em nenhum desses diálogos o compromisso de buscar o autor pelo autor, pelo contrário subiu nos ombros destes autores para dar seus saltos teóricos.

Arendt, no final de *Origens do Totalitarismo*, (1951), traz à tona o conceito de mal radical. Ela o caracteriza como:

O mal absoluto impunível e imperdoável, que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos malignos do egoísmo, da ganância, da cobiça, do ressentimento, do desejo de poder e da covardia; e que, portanto a ira não podia vingar, o amor não podia suportar, a amizade não podia perdoar. (ARENDR, 1989, p. 510).

Esse mal absoluto fere, mata e, violentamente, desconfigura o humano e suas criações, como as instituições e a vida comum. Essa violência impensável, perpetrada no corpo de inocentes, apresentou-se como pujante campo de investigação em vista de seu alcance de horror. Nesta direção, concordamos com Aguiar (2002, p. 83) ao destacar que: “A relação entre violência e mal se mostra como uma perspectiva heurísticamente produtiva na medida em que mantém essa dimensão do inalcançável, assintótica, "misteriosa e indizível" que perpassa as situações humanas limítrofes”.

Esse conceito de mal radical chama a atenção de Arendt em vista da proporção desmesurada de horror e violência estabelecida. O mesmo não emerge do nada, mas tem um pano de fundo histórico, qual seja: o totalitarismo e toda sua maquinaria de Estado concentracionista e violentamente assentada, na qual os campos de concentração, expressões máximas e definidoras desses regimes totalitários, emergiram como “laboratórios onde

¹⁵⁴ Sobre o tema do mal radical é esclarecedor o texto de Correia (2005).

mudanças na natureza humana são testadas, e, portanto, a infâmia não atinge apenas os presos e aqueles que os administram segundo critérios estritamente “científicos”; atinge a todos os homens”. (ARENDDT, 1989, p. 510)

É com este pano de fundo que Arendt trabalha com o conceito de “mal radical”. Mal esse que instaurou o inédito na história da humanidade; a descartabilidade do ser humano em série. Como numa fábrica, produziram-se cadáveres sistematicamente e a isso deram o nome de “solução final”, ocultando, dessa forma, toda a situação de horror.

Inspirada em Kant, Arendt toma o mal radical como um mal produtor de seres humanos supérfluos e, por isso mesmo, descartáveis. Em suas palavras:

Podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou se nunca nasceram. O perigo das fábricas de cadáveres e dos poços do esquecimento é que hoje, com o aumento universal das populações e dos desterrados, grandes massas de pessoas constantemente se tornam supérfluas se continuarmos a pensar em nosso mundo em termos utilitários. (ARENDDT, 1989, p. 510).

Dito isto, entendemos que sob este cenário histórico e sob a inspiração Kantiana é que Arendt trilha o caminho do conceito de mal radical. Essa influência Kantiana na autora não é secundária, pelo que já colocamos antes. Arendt era uma leitora de Kant desde sua juventude. E entre tantos temas, esse do mal certamente passou aos olhos, mas precisou de um contexto, que infelizmente se fez presente na história da humanidade para se tornar relevante para ela. Essa relevância levou nossa autora considerar o tema da responsabilidade. Responsabilizar-se passava a ser uma expressão do juízo do espectador que encontra o significado e do juízo político que se insere no mundo como forma política privilegiada.

5.3 Responsabilidade: uma exigência que se impõe ao modo pária de pensar

Quando estudamos filosofia, em muitos casos, buscamos bússolas que possam nos guiar, isto é, desejamos extrair dos pensadores caminhos seguros para percorrer. Em Arendt, entendemos que isso não pode ser feito. Sua teoria jamais pode ser tomada como uma prescrição do agir, no tocante a seguirmos uma jornada. Seu pensamento, no máximo, conduz-nos a trilhas, ou seja, nunca teremos um roteiro definido, prescrito, normatizado. A teoria de Arendt jamais nos dá receitas. Quando sua teoria nos ilumina é na perspectiva de

uma autonomia do julgar os eventos, sem escoras, sem corrimão.

Arendt assume, portanto, outra perspectiva, diferentemente do que a tradição entendeu por filosofia. Para nossa autora, a autonomia e a leitura do presente se fazem necessárias, com respeito a um passado que se atualize e exija respostas outras, novas ou não. Todavia, apenas um debruçar-se sobre as questões pode iluminar alguma saída. Nesse sentido é que Jerome Kohn (2004b, p. 11), no prefácio da edição americana de *Responsabilidade e Julgamento* (2003), ressalta que “Não são soluções teóricas o que ela apresenta, mas profusão de incertezas para pensar por si mesmo”.

Esta lição de autonomia do pensar e de exercício do pensar a cada circunstância que o exija, marca e define o modo pária de pensar como uma forma de se colocar no mundo com responsabilidade e atenção por este. Não há regras de conduta predefinidas ou estabelecidas, nada será mais autoritário, há que sempre se buscar respostas e deliberar em relação ao desafio que se apresenta. Assim, duas dimensões se apresentam, a saber:

Assim, a relevância dessa autonomia do pensar diante do mundo e de seus desafios nos convida a uma responsabilidade pelo mesmo. Justamente para evitarmos a máxima de que há um Eichmann em cada um de nós e com isso nos vermos apenas como dente de uma engrenagem “fazendo ruir a distinção entre comportamento responsável e irresponsável” (KOHN, 2004, p. 13).

Responsabilizar-se se tornou para Arendt um problema político e moral. Político uma vez que a responsabilidade é sobre uma ação e moral porque implica a liberdade de cada um diante do mundo e dos outros. Assim, não podemos fugir dos fatos. Eles se apresentam e nos intercalam no agir e no responsabilizar-se. Não adianta fugir destes. Cada fato ocorrido, na ordem do coletivo, conclama-nos a um posicionamento no agora, impõe-se com sua força de presentificação. Nesse sentido é que Kohn (2004b, p. 9) alerta sobre sermos “responsáveis pelo presente”.

Esse fato, do presente, do agora, tem peso e significado ímpar para Arendt, uma vez que para ela não é o “eu interior” que está em jogo, ao contrário, é o mundo, palco dos acontecimentos, que deve ter o foco da nossa ação e do nosso pensar e do nosso julgar. Todavia, no que concerne a esse ponto, temos a crítica da autora ao deslocamento feito pela tradição. Este deslocamento considerou a “primazia da interioridade do eu (*self*) não compartilhado, em detrimento da experiência humana na perspectiva do mundo” (Cf. ASSY, 2004, p. 32).

Nesta linha, Arendt cria uma intersecção entre as obras *A condição humana* e os seus escritos morais de *Responsabilidade e Julgamento*. Essa intersecção se dá no encontro de “o que estamos fazendo de *A condição humana* com a fenomenologia da vida contemplativa de *Responsabilidade e julgamento*”. Não se trata da mesma coisa, todavia não são opostos, ambos se encontram no cuidado com o mundo. Como nos esclarece Assy (2004b, p. 37), o que está em jogo é “a valorização do mundo das aparências, fundamental a uma ética da ação”.

A relevância de responsabilizar-se em Arendt tem a ver diretamente com essa fenomenologia da vida que aparece, que se apresenta e, portanto, que age no palco das relações humanas: o mundo. O modo pária de pensar assume essa trilha da responsabilidade que visa o outro e as relações na teia dos negócios humanos. As relações humanas ocorrem em um mundo que é fenomênico e as mesmas assumem essa característica. Habitar o mundo é ver e ser visto, falar e ouvir, ser e aparecer. Portanto, a pressuposição de um espectador nos impõe uma responsabilidade pelo outro, enquanto legítimo outro, enquanto pluralidade posta. Em última instância, “a responsabilidade política pressupõe a aparição no espaço público de indivíduos e, por isso, a relação com a alteridade. Através da opinião há um compromisso com o mundo apesar dos divergentes interesses e paixões que nele circulam”. (AGUIAR, 2001, p. 108). Nas palavras de Arendt:

Neste mundo em que chegamos e aparecemos vindos de lugar nenhum, e do qual desaparecemos em lugar nenhum, ser e aparecer coincidem. A matéria morta, natural e artificial, mutável e imutável, depende em seu ser, isto é, em sua qualidade de aparecer, da presença de criaturas vivas. Nada e ninguém existe nesse mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador. Em outras palavras, nada do que é, à medida que aparece, existe no singular; tudo que é, é próprio para ser percebido por alguém. Não o homem, mas os homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da terra. (ARENDR, 2009, p.35).

Portanto, temos em Arendt uma ética que considera o mundo e a pluralidade no transcorrer dos eventos. Evento que emerge como seu objeto por excelência. Desse modo, podemos ousar inferir que há uma dimensão política nessa ética, uma vez que não sendo normativa, nem prescritiva, não se identifica com as éticas tradicionais. Em Arendt o que temos é uma ética da responsabilidade pautada na capacidade de julgar os eventos. Deste modo, o juízo emerge como político. Assim, temos que “O juízo é a forma política, e não lógica ou moral, de o cidadão se manifestar na esfera pública” (AGUIAR, 2003, p. 254).

Desta feita, ao se manifestar na esfera pública, o juízo assume uma forma política. Ao visar o público e a felicidade pública, o juízo assume um papel para além do melhoramento moral subjetivo. De modo que: “Dizer que o juízo em Arendt é político significa dizer que o cidadão, ao julgar, ultrapassa suas pertencas silenciosas, fictícias e biológicas (AGUIAR, 2003, p. 254). Em última instância, a ética da responsabilidade nos permite o falar e o agir em público, conclama-nos a uma ação, embora não seja ação. Destarte, em último caso não nos dá nenhum guia ou roteiro de como agir, mas nos coloca um limite diante dos eventos que, por vezes, possam ser desastrosos e ultrajantes. Assim, “apesar de não poder ser definida como ação, é capaz de obstaculizar as nossas formas de agir, não nos diz o que fazer, mas quando parar” (ASSY, 2004, p. 43).

Exposto isto, é preciso que se diga que em Arendt responsabilidade é uma coisa e culpa, outra. Tomar uma pela outra nos conduz a equívocos, em um tema no qual as fronteiras são tênues, mas presentes. Culpa relaciona-se com o que fazemos e não com intenções e sempre implicam uma ação desencadeada por um indivíduo. “A culpa, ao contrário da responsabilidade, sempre seleciona, é estritamente pessoal” (ARENDR, 2004b, p. 214). Por sua vez, responsabilidade, que Arendt toma como responsabilidade política, tem significado próprio, qual seja:

A responsabilidade política significa assumir responsabilidade como membro de um corpo político. Ainda que as gerações sucessivas não sejam culpadas pelos erros morais e legais de seus ancestrais, carregam o fardo político e, portanto, responsabilidade política. A responsabilidade política é, assim, uma das poucas instâncias em que é possível aplicar a noção de responsabilidade coletiva. (ASSY, 2015, p. 23)

Assim, para Arendt, responsabilidade política e culpa não são a mesma coisa e, embora nem sempre seja fácil determinar uma e outra, ao nosso entendimento, faz-se necessária a justa aplicação de julgamento, considerando uma e outra em suas implicações, para se evitar engodos do tipo que consideram a culpa de todos e não responsabiliza ninguém. Por isso, Arendt considera importante essas noções e salienta sobre a responsabilidade coletiva que:

Essa responsabilidade vicária por coisas que não fizemos, esse assumir as consequências por atos que somos inteiramente inocentes, é o preço que pagamos pelo fato de levarmos a nossa vida não conosco mesmos, mas entre nossos semelhantes, e de que a faculdade de ação, que afinal, é a faculdade política por *excellence*, só pode ser tornada real numa das muitas e múltiplas formas de comunidade humana. (ARENDR, 2004b, p. 225).

Com efeito, a distinção conceitual marca o trabalho de Arendt e não seria diferente aqui, nesse contexto. Assim, também é relevante a diferença entre responsabilidade coletiva, que se refere ao político, e responsabilidade individual, que se relaciona às dimensões morais e legais.

Dito isto, cabe na trilha da autora esquivar-se de armadilhas que, visando a uma generalização, acabam por não considerar a questão da responsabilidade em sua inteireza ou a desvirtuam na confusão com o conceito de culpa. Exemplifica bem isso, como dito anteriormente, o fato que ocorreu na época na qual todos os alemães eram tomados como culpados. Arendt se nega a assumir essa tese, em vista de seu “engodo congênito”, isto é, de sua deformação original.

Passada a guerra, muito se afirmava que “a necessidade humana de justiça não consegue encontrar nenhuma resposta satisfatória à mobilização total de um povo com aquele intento” (ARENDR, 2008a, p. 150), o que terminava por isentar, de um modo sutil, a responsabilidade de pessoas ou mesmo de um povo, pois, para Arendt (2008a, p. 155), “quando todos são culpados, ninguém em última análise, pode ser julgado”. Desse modo, Arendt, em outro texto, insiste que ao se assumir a falácia do conceito de culpa coletiva e sua generalização fugidia, só uma conclusão se impõe, qual seja: “quando todos são culpados ninguém o é” (ARENDR, 2004b, p. 83).

Tal postura de generalização pode ser proteção intencional ou falta de perspicácia diante do horror de cada fato. Para nós, em particular, entendemos como intencional a generalização, que acabava por “desculpar” de modo específico os algozes. Para Arendt, isto implicava a própria estrutura problemática do conceito de culpa coletiva. De modo que, para a autora, o que se apresenta, nesse contexto, é um profundo medo de julgar. O que é oposto ao modo pária de pensar, que se lança à compreensão do evento. O que o modo pária mais quer é entender para se comprometer e prometer não repetir tais atrocidades, por sentir-se responsável pelo mundo público. Todavia, cabe esclarecer que essa responsabilidade é sem sempre crítica. Este tom crítico ocorre em vista do pária não se integrar completamente no mundo, ele habita o mundo em diálogo e contenda com este, é um rebelde. Ele não está totalmente conformado com o mundo, ao contrário mantém deste certa distância, que não representa indiferença e, sim criticidade.

Na contramão do modo pária de pensar, reside o pavor de julgar, sobretudo se dar nomes e atribuir culpa implica mexer com os “residentes do poder”, isto é, com os poderosos.

Nas palavras de Arendt:

A culpa não é de ninguém individualmente, mas do conceito de culpa coletiva. Além dessas considerações, o que eu gostaria de apontar é como deve estar profundamente arraigado o medo de julgar, dar nomes e atribuir culpa – especialmente, no que diz respeito àqueles no exercício do poder ou em alta posição, mortos ou vivos (ARENDDT, 2004b, p. 83).

Posto isto, entendemos que, na autora em questão, não podemos tomar como relevante ou plausível qualquer argumentação que se pautar pela ideia de uma culpa ou inocência coletiva. Ambas pertencem ao nível da particularidade e, portanto, em um evento como o totalitarismo, a questão recai sobre outro espectro que não este. A não ser quando se julgue indivíduos em particular, pois “A culpa e a inocência só fazem sentido se aplicadas aos indivíduos” (ARENDDT, 2004b, p. 91).

Arendt identifica ainda outro gargalo dessa confusão fugidia, a ideia de “dente de engrenagem.” Nela, a responsabilidade é negada. Contrariando o modo pária de assumir e julgar os eventos, a perspectiva do “dente de engrenagem” se esconde atrás da estrutura de poder. Desta maneira, apenas se entendem como burocratas que não podem ser implicados por seus atos, uma vez que apenas cumpriam ordens, bem ao estilo de Eichmann.

A perspectiva assumida por Eichmann, de se ver apenas como um “dente de engrenagem”, oculta uma estratégia, qual seja: a fuga da responsabilidade, uma vez que, nesta direção, ele ou qualquer outro que assuma tal perspectiva, entende que “não sendo ele o agente a desempenhar a função qualquer um desempenharia a mesma” (ARENDDT, 2004b, p. 93). O que implicaria que o desfecho seria o mesmo, fosse ele ou fosse outro a desencadear tais ações. Em última instância, esta teoria postula “que os sujeitos não agem como indivíduos, mas como engrenagens de uma máquina, de modo a tornar impossível atribuir-se individualmente qualquer culpabilidade moral ou legal” (ASSY, 2015, p. 22).

Ora, tal postura não delega para ninguém a responsabilidade, ao assumir a possibilidade de qualquer um fazer o mesmo. Nesse sentido, a tese do dente de engrenagem estabelece fronteira com a tese do “todos são culpados”, no que concerne a não assumir responsabilidade nenhuma diante do mal perpetrado.

Arendt esclarece que aqueles que direta ou indiretamente estiveram na órbita do Estado totalitário ou de algum modo dele foram integrantes e agiram, nesse período, como “braço do Estado”, têm sim algum grau de responsabilidade pelas atrocidades cometidas,

ainda que não tenham culpa. Podem não ter cometido crimes de assassinato, todavia, têm responsabilidade política, por estarem em concordância com a estrutura de morte estabelecida pelo horror totalitário e seus crimes, uma vez que a sociedade totalitária se encontra em um todo coordenado. Para Arendt, apenas um retirar-se da vida pública seria capaz de isentar de alguma responsabilidade. Nas palavras da autora:

A sociedade totalitária, em oposição ao governo totalitário, é na verdade monolítica; todas as manifestações públicas, culturais, artísticas e eruditas, e todas as organizações, os serviços sociais e de bem estar, até os esportes e o entretenimento, são “coordenados”. Não há cargo nem emprego de relevância pública, das agências de propaganda ao judiciário, da representação no palco ao jornalismo esportivo, do ensino primário e secundário às universidades acadêmicas, em que uma aceitação inequívoca dos princípios regentes não seja exigida. Quem quer que participe da vida pública, independentemente de ser membro do partido ou das formações de elite do regime, está implicado de uma ou outra maneira nas ações do regime como um todo. (...) Apenas aqueles que se retiraram completamente da vida pública, que recusaram a responsabilidade política de qualquer tipo, puderam evitar tornar-se implicados em crimes, isto é, puderam evitar a responsabilidade legal e moral. (ARENDR, 2004, p. 96).

Arendt está impressionada com o número de pessoas que, mesmo não concordando com os crimes finais do regime, não hesitaram em executar o que este lhes colocava como tarefa; fossem homens da SS, fossem “os neutros politicamente” (ARENDR, 2004b, p. 98).

Outra falácia denunciada por Arendt é o engodo, que se esconde atrás da premissa do mal menor. Esta premissa, de caráter religioso, consiste em afirmar que diante de dois males deve-se escolher sempre o de menor impacto ou proporção: o mal menor. Para Arendt, todavia, tal tese apenas justifica a escolha do mal. Assim, diante da falência do pensamento, da ausência de um julgar preciso e comprometido com o mundo, busca-se uma “desculpa para a consciência”. Em outras palavras, uma não responsabilidade pelos atos cometidos.

Contrariando essa linha, Arendt destaca a posição de João XXIII ao comentar sobre a política do Vaticano na última guerra, na qual ele afirmava que se devia tomar cuidado “para não serem, de alguma maneira, coniventes com o mal, esperando que com essa atitude possam ser úteis a alguém” (ARENDR, 2004b, p. 99).¹⁵⁵

Dito isto, entendemos que o modo pária de pensar consiste em se negar a compactuar com qualquer forma de atrocidade que implique o mal a terceiros. O fato de julgar o evento,

¹⁵⁵ (Cf. Arendt, 2008b, p. 75).

de elevá-lo ao “tribunal da razão”, e de pensar o mesmo em seu contexto, conduz a ação a um freio na prática do mal, ao mesmo tempo em que impulsiona a ação na contramão da prática do mal. O modo pária não consegue admitir o mal em nenhuma dimensão, seja ela de crueldade ou de assassinato, ao contrário do que se observou em Eichmann cuja “consciência se rebelava contra a crueldade, não de assassinato” (ARENDDT, 2004b, p.104).

O fato de não julgar, de não pensar, conduz o homem comum a atrocidades nunca imaginadas. Eichmann era um homem comum. Tido por bom cidadão, cumpridor dos deveres e da moral. O modo pária não se restringe ao comportamento moral cotidiano, pois até esse precisa ser julgado, pensado, enquanto na situação limite. Nesta direção, é preciso que se tenha claro que os atos de matança, de horror e terror “não eram cometidos por bandidos, monstros ou sádicos loucos, mas pelos mais estimados membros da sociedade respeitável”. (ARENDDT, 2004b, p. 105).

Assim, temos que o modo pária de pensar se posiciona sempre contra o mal, não admitindo a existência deste no seio das relações e, quando este se instaura pela prática de terceiros, o modo pária de pensar se recusa a participar, também a apoiar e, de algum modo, abandona esse meio, não por covardia, mas por não suportar conviver com um assassino. O modo pária, em última instância, recusa-se a fazer o mal, muitas vezes sofrendo o dano para não desencadear o mal a outros. Ao se referir a isto, no que concerne à responsabilidade pessoal sobre aqueles que optaram por abandonar o regime e não participar desse horror, Arendt nos ilumina, ao afirmar que:

O seu critério, na minha opinião, era diferentemente: eles se perguntavam em que medida ainda seriam capazes de viver em paz consigo mesmos depois de terem cometido certos atos; e decidiram que seria melhor não fazer nada, não porque o mundo então mudaria para melhor, mas simplesmente porque apenas nessa condição poderiam continuar a viver consigo mesmos. Assim, eles também optavam por morrer quando eram forçados a participar. Em termos francos, recusavam-se a assassinar, não tanto porque ainda se mantinham fiéis ao comando “Não matarás”, mas porque não estavam dispostos a conviver com assassinos – eles próprios. (...) A linha divisória entre aqueles que querem pensar, e portanto têm de julgar por si mesmos, e aqueles que não querem pensar atinge todas as diferenças sociais, culturais ou educacionais. (ARENDDT, 2004b, p. 107).

Nessa esteira da não participação, junto ao mal desencadeado, Arendt contrapõe ainda duas categorias tomadas, em sua análise, equivocadamente como tendo o mesmo significado. Para nossa autora, é preciso ter clara a fronteira conceitual dessas categorias para não assumir as mesmas de forma equivocada e, nessa neblina, tomá-las como sustentáculo de ideologias,

sobretudo ideologias de terror. Assim, Arendt alerta para a diferença entre consentimento e obediência.

A autora aponta que desde o julgamento de Nuremberg, chegando até o julgamento de Eichmann, desenvolveu-se a argumentação, que insistiu em permanecer, de que toda organização exige obediência aos seus superiores. Ora, parece-nos que nessa tese, usada pela defesa de Eichmann, pretende-se colocar uma “cortina de fumaça” sobre os fatos, sobretudo no que concerne à responsabilidade de indivíduos que apoiaram o horror totalitário.

Deste modo, temos que esclarecer que obedecer e consentir não são a mesma coisa. E não se trata de negar que a obediência tenha relevância no bom desenvolvimento institucional, mas trata-se de reconhecer que obediência tem seu âmbito próprio, portanto sua implicação precisamente não é o mundo da política. Em política não se obedece, consente-se, apoia-se. Assim, essa compreensão que toma uma categoria pela outra sem a devida fronteira conceitual estabelecida, acaba por legitimar ações com pleno consentimento sob a névoa da obediência. Desfazer tal falácia é entender a dimensão de responsabilidade política, que pode ser encoberta por esta postura, que não estabelecendo a diferença entre obedecer e consentir, acaba por legitimar determinadas ações que impliquem o estabelecimento do mal, sem nenhuma responsabilidade sobre o apoio dado a esse mal. No desmonte de falácia e confusão conceitual temos as palavras de Arendt:

Toda organização exige obediência aos seus superiores, bem como obediência às leis do país. A obediência é uma virtude de primeira ordem, sem a qual nenhum corpo político poderia sobreviver. A liberdade irrestrita de consciência não existe em parte alguma, pois significaria a ruína de toda a comunidade organizada. Tudo isso soa tão plausível que é preciso algum esforço para detectar a falácia. A sua plausibilidade baseia-se na verdade de que “todos os governos”, nas palavras de Madison, mesmo os mais autocráticos, mesmo as tiranias, “baseiam-se em consentimentos”, e a falácia reside em igualar o consentimento à obediência. Um adulto consente onde uma criança obedece; se dizemos que um adulto obedece, ele de fato apóia a organização, a autoridade ou a lei que reivindica “obediência”. (ARENDR, 2004b, p. 109).

Ao enfrentar essa confusão entre tais categorias, Arendt está assumindo uma postura do modo pária de pensar. Assim, para ela, julgar os eventos, debruçar-se sobre os mesmos, e se permitir incomodar-se com o que está posto, perguntando-se por sua validade, é o modo pária que está em evidência. Destarte, importa aqui não assumir a postura de massa conduzida, que apenas age de determinada maneira porque todos agem assim. A postura de

massa, desenraizada e sem reflexão diante do mundo e dos eventos, apenas segue a norma vigente, sem se perguntar por sua validade. Em última instância, o hábito posto e vivido é a regra. O modo pária de pensar assume a contramão disso e instaura um pensar rebelde. Esse pensar rebelde não tem nada a ver com o pensar revoltado, mas sim com um não conformismo e, sobretudo, com a postura inquieta e atenta ao mundo, aos eventos e às experiências, que merecendo constante visita desse pensamento pária, passa a ser uma atividade perene de diálogo interno que visa obstar o mal e desencadear ações contra esse.

Desse modo, a “pergunta endereçada àqueles que participaram e obedeceram a ordens nunca deveria ser: “por que vocês obedeceram?”, mas: “por que vocês apoiaram?” (ARENDR, 2004, p. 111). Esta clareza entre uma categoria e outra é tão importante e tão relevante, todavia não suficiente, tanto que a autora sugere: “muito seria ganho se pudéssemos eliminar essa perniciosa palavra, “obedecer”, de nosso vocabulário do pensamento moral e político”. (ARENDR, 2004b, p. 111).

Nesta perspectiva, temos duas posturas em evidência, a saber: a de Eichmann e seus apoiadores, que apenas “obedecem” e, assim, cegamente fogem de suas responsabilidades ao não assumirem o mal que espalham. Neste contexto, emerge o espírito de Eichmann que “não pensa, que é incapaz de emitir juízo pessoal sobre suas ações, ou seja, de submeter o conteúdo particular das suas ações à questão do sentido dessas ações” (ROVIELLO, 1987, p. 156). Por outro lado, temos o modo pária de pensar que julga consoante os eventos, buscando socraticamente refletir e assumir que é melhor sofrer o mal do que este desencadear.

Nesta postura, claramente há uma negação do mundo. O obedecer que é cego e preguiçoso evidencia o agir que acaba por afrontar a vida comum, a dignidade do mundo público e a vida coletiva. Frente a isto, temos o juízo que emerge para obstar esta cegueira e postular um mundo político. “O juízo como instância constitutiva da vida política se contrapõe à obediência (...) a fundamento externo eliminador do debate, deliberação, decisão e comunicação livre dos cidadãos”. (AGUIAR, 2001, p. 101). Para a obediência marcada pela irreflexão, nada mais vale. Reside nesta cegueira um total descaso com o mundo. Esses indivíduos são incapazes de mensurar o quanto prejudicam o mundo. Na contramão disso, temos o modo pária de pensar como uma retirada, isto é, como um retorno a si, para compreender o que ocorre e, assim evitar qualquer postura assimilacionista e, desse modo, poder responsabilizar-se. Por outro lado, a cegueira da obediência é incapaz de avaliar que seu proceder implica algo além deles mesmo, os outros e o mundo. Sobre isto são esclarecedoras as palavras de Roviello:

Esta incapacidade e, simultaneamente, esta recusa de decidir por si próprio qual é o sentido das suas ações, esta falta de reflexão, corresponde a uma ruptura entre o indivíduo e o mundo; o indivíduo é incapaz de compreender o sentido da sua ação no mundo, incapaz de receber a presença do mundo nos seus juízos e nas suas ações neste mundo, porque é incapaz de avaliar a sua relação particular com os seres e os acontecimentos deste mundo. (ROVIELLO, 1987, p. 156).

Para Arendt, como indicado antes, é possível traçar um paralelo entre a postura de Eichmann de irreflexão e incapacidade de pensar e a de Sócrates. Evidentemente, esse paralelo apenas os alinha para fins de comparação, uma vez que são perspectivas opostas no proceder e no pensar, situação que trataremos adiante. Agora, mobiliza-nos o pensar em si, todavia o pensar como modo pária de ser.

5.4 O modo pária de pensar: o juízo e a experiência como expressão da política

Para Hannah Arendt, o tema do mal, do juízo e a questão do pensamento ganharam relevância ímpar por ocasião do julgamento de Eichmann. Não que antes, de algum modo, já não estivesse presente em suas reflexões¹⁵⁶, todavia, a partir da cobertura desse julgamento, esses temas irão acompanhá-la perenemente até o fim de sua vida. Não é a toa que em sua última obra, *A vida do Espírito* (1971), ela, logo na introdução, traga esse fato à tona ao revelar que “ao se ocupar de questões espirituais este impulso tenha derivado do fato dela ter assistido o julgamento de Eichmann, na qual ela mencionou a banalidade do mal” (Cf. ARENDT, 2009, p. 17).

Assim, suspeitamos que a autora conduza-nos ao entendimento de que o pensar deve considerar o mundo e os outros se afastando do isolamento e da solidão. O pensar é uma atividade também e, ao seu modo, põe-se a julgar o mundo, por sentir-se impelido ao cuidado com este. “O julgamento é uma se não a mais importante atividade em que ocorre esse compartilhar - o - mundo” (ARENDT, 2001a, p. 276). Nesta direção, ao tratar das atividades espirituais como o pensar, Arendt afirma: “Todas atividades do espírito testemunham, elas próprias, por sua natureza reflexiva, uma dualidade inerente à consciência; o agente espiritual só pode ser ativo agindo implícita ou explicitamente sobre si mesmo” (ARENDT, 2009, p.

¹⁵⁶Estes temas já tinham sido contemplados de uma forma ou de outra nas obras de Arendt. O juízo, de modo especial, é sublinhado em sua vertente política nas análises da revolução americana, da declaração de independência, do supremo tribunal e do Senado. (Cf. AMIEL, 2001, p. 219). E em 1953 em *compreensão e política*. O tema do juízo aparece também no texto “A crise da cultura sua importância social e política” presente na coletânea de textos de “Entre o passado e o futuro”.

93).

Assim, podemos afirmar que o pensar em Arendt não é pura especulação, mas, ao contrário, experiência que se refugia no invisível em busca de compreensão, para retornar ao visível – mundo – e agir. Aqui o invisível é a retirada em direção ao diálogo consigo mesmo. Não se trata de uma retirada do mundo, ao contrário é uma retirada que tem o outro como alvo. Para Arendt (2009, p. 106) “todo pensamento deriva da experiência”. Contudo, este pensar se distancia da experiência para submetê-la a reflexão. Como nos esclarece Almeida:

Isto significa que, por um momento, suspendemos as atividades em andamento e nos retiramos para um lugar no qual temos a calma e a distância suficientes para procurar compreender aquilo que não está mais diante dos nossos olhos, mas que podemos trazer para o nosso espírito. Assim nos retiramos da presença de coisas e pessoas e nos ocupamos com o que está ausente. Esse afastamento provisório do mundo possibilita que entremos numa relação conosco mesmos e procuremos responder às nossas indagações. (ALMEIDA, 2010, p.857).

Portanto, é como atividade não estanque, que se identifica o pensamento, pois como uma necessidade de visita e revisita flui visando o mundo visível no recôndito invisível da reflexão. Consoante Aguiar (2001, p. 168), “Passada a experiência totalitária não há lugar para um fundamento universal que dispense o julgar individual”. Aqui, o comentador bem expressa a importância do evento e da experiência como fonte autorizadora de um pensar que se localiza no mundo e não fora dele. E agudiza sua reflexão ao ressaltar que: “Insistir em pensar a partir dos padrões significava divorciar-se dos acontecimentos, mantê-los fechados à compreensão humana” (AGUIAR, 2001, p. 168).

Deste modo, o modo pária de pensar vem à baila como uma chave de entendimento que rompe com a maneira tradicional de enxergar o mundo, as categorias políticas e a própria maneira de se fazer filosofia. Assim, o modo pária de pensar não assume os cânones da tradição, todavia dialoga com estes de forma crítica, por vezes os afasta, por vezes os mantém próximo em diálogo crítico.

O modo pária de pensar, em Arendt, assume a forma de um pensar externo. Isto quer dizer que não está na lógica dos sistemas fechados da grande tradição racionalista, tanto quanto não assume o cultivo exacerbado pelo conceito como forma última de se fazer filosofia, como no idealismo alemão. Na contramão de tudo isso, embora mantenha diálogo com estes, assume um olhar externo à tradição para voltar-se à vida, ao mundo, aos eventos contemporâneos que o cercam e o atingem.

Arendt não nega sua origem nessa esteira do racionalismo e do idealismo. Em uma entrevista a Scholem, ela afirma: “quando jovem não estava interessada nem em história nem em política. Se é possível dizer que “venho de algum lugar”, venho da filosofia alemã” (ARENDR, 2016, p. 756). O que, todavia, com os eventos do totalitarismo e todo o horror das fábricas de morte, fizeram-na volver seu olhar e seu pensamento para o mundo. Nesta direção, de um novo jeito de se encarar a filosofia é que emerge o modo pária de filosofar. Assim, “para Arendt, o modo pária é a forma do pensamento como tal, isto é, como filosofia, realizar-se na contemporaneidade: por um lado, está em conexão com a tradição, mas uma conexão descontínua, crítica e por outro não está motivado em ser fonte autorizadora de uma ação ou pensamento específico” (AGUIAR, 2001, p. 215).

O que nos leva a compreender que o modo pária de pensar é genuinamente contemporâneo, mas não se liga apenas a ele. Vai ao passado para pescar pérolas, uma vez que nesse só encontra ruínas, mas não as despreza, resgata-as em diálogo para uma compreensão do presente. Para Arendt, a tradição foi esgaçada. Isto implica dizer que os conceitos dessa tradição, e de seu modo de filosofar, já não respondem ao que a contemporaneidade apresenta como desafio. De algum modo as categorias tradicionais do pensar tradicional foram implodidas, na ótica de Arendt.

Seguindo esta pista, e assumindo a leitura de Arendt sobre a perspectiva de Benjamin, asseveramos que o modo pária de pensar é também metafórico, enquanto unificador de mundo (ARENDR, 2008b, p. 179), uma vez que o pensar pária não é mais apreensão deste mundo, via conceito absoluto, como fez o racionalismo e o idealismo. Assim, o modo pária assume a metáfora como maior dom da linguagem, para compreender o mundo e seus acontecimentos, sem desejar normalizar, comportamentalizar ou regerar o mundo, via conceito último. Portanto, o modo pária se expressa mais metafórico e narracional e menos conceitual e essencialista.

De tal modo que a relação da filosofia com o mundo se dá agora sem estranhamento. A dicotomia vida *activa* e vida contemplativa ganha novos tons. Já não se toma o mundo como algo a ser suplantado em favor de uma contemplação perfeita, ao contrário, esse é o palco da reflexão. E, embora o pária não esteja em casa no mundo, visita este via ação e reflexão narracional, isto é, ele é lembrado por seus feitos no espaço público. Nesta perspectiva, o modo pária reconcilia-se com o mundo, já que ele “não está atrelado a uma teleologia trans-histórica, a uma tradição, a uma identidade contemplativa, ou a uma ideologia que enseja controlar e submeter-se ao mundo” (AGUIAR, 2001, p. 215).

Neste contexto, cabe enfatizar que ao contrário da tradição do pensamento ocidental, na qual se visou o “céu das ideias” perfeitas e plenas para usar como lupa a fim de orientar e encaminhar o proceder dos homens no mundo, essa postura essencialista do pensar apresenta uma franca posição autoritária, na qual o absoluto, encontrado por alguma “mente privilegiada”, serviria de guia para todos os outros viventes, tidos por incapazes de alcançar o bem viver. O modo pária assume direção diferente desta postura externa e visa à autonomia. Agora, o modo pária, em visita ao mundo, entende que somente nele e a partir dele é possível algum pensamento. Como nos esclarece Aguiar:

somente no mundo, o pensamento pode entrar em atividade, pois sem os acontecimentos mundanos o pensamento pária a atividade, fixa-se em “essências eternas”. Ao contrário do modo tradicional de pensar, o modo pária não enseja resolver nem normalizar a ação dos homens no mundo, permanece pária, quer instigar a reflexão, mas não enseja substituir a atividade de pensar por parte de cada um. (AGUIAR, 2001, p. 215).

O pensamento pária é um pensar que faz companhia a si mesmo, isto é, evidencia-se em um voltar-se a si com objetivo de compreender. Esse é o estilo do modo pária de pensar, que se esquivando de verdades absolutas e uníssonas, visa sempre a um retorno ao pensado, para lhe manter ativo na memória e na imaginação. Nunca se tem o pensar como estanque. Esse modo pária de pensar se configura na metáfora da teia de Penélope “que desfaz toda manhã o que terminou de fazer na noite anterior” (ARENDDT, 2009, p. 107), é um estar na própria companhia para refletir. Aqui emerge de modo significativo a sentença de Catão, evocada por Arendt, na qual afirma que: “o que estamos fazendo quando nada fazemos a não ser pensar? Onde estamos quando, sempre rodeados por outros homens, não estamos com ninguém, mas apenas em nossa própria companhia? (ARENDDT, 2009, p. 22).

Em nosso entendimento, o modo pária de pensar está localizado em experiências. O mesmo não emerge do nada. Os eventos do mundo o conclamam e este responde como resistência. “O pensamento é, em seu âmago, resistência. (ADVERSE, 2017, p. XIV). Vendo-se como uma pária expulsa do mundo, na condição de judia, de refugiada e de apátrida, Arendt recorre ao modelo de pensamento que se instaura no mundo. Não se trata, pois, de refúgio das ideias na busca da perfeição conceitual na determinação do que é o mundo, via um nomear a este, nem muito menos negá-lo. Na contramão de tudo isto, Arendt propõe, na esteira de Sócrates, um diálogo interno do eu comigo. Em último caso, dialoga com a tradição sem a tomar como cânone. Segundo Aguiar:

Para, Arendt, o modo pária é a forma do pensamento como tal, isto é, como filosofia, realizar-se na contemporaneidade: por um lado, está em conexão com a tradição, mas uma conexão descontínua, crítica; por outro, não está motivado em ser fonte autorizadora de uma ação ou pensamento específico. No modo pária de pensar há uma conexão ambígua com o mundo e com a tradição. (AGUIAR, 2009, p. 36).

Dito isto, temos que Arendt se dispôs a enfrentar a concepção de filosofia, que se negou, na tradição ocidental, em sua grande parte, ao pensamento e ao julgamento como formas legítimas de cada pessoa se posicionar diante dos eventos. Essa filosofia despontava como instância reguladora do universal, como ciência última, como bem expressa na filosofia de Hegel que “declarou a filosofia como ciência” (ARENDR, 2009, p. 110).

Esse modelo de filosofia especulativa e voltada para o universal negou o particular, o contingente. Contrariando, assim, a lógica pária de pensar que visa o evento e a experiência e o julgar destes e sobre estes. O juízo das coisas particulares ilumina a vida em sua efemeridade e circunstância, protegendo-nos dos riscos da mentira que se apresenta como “verdade” em suas distorções, como ocorreu no totalitarismo. Assim, a ideia de julgar a vida em sua eventualidade se encontra em rota de colisão com a concepção de tradição universalista de uma filosofia como verdade última, bem ao estilo de Hegel, que, segundo Arendt, foi quem “lutou com maior determinação contra o particular (...) e teve como objetivo, eliminar o contingente” (ARENDR, 2009, p. 109).

Na contramão dessa aversão ao particular, ao eventual, ao contingente se apresenta a perspectiva pária de Arendt como “momento propício para o exercício do pensamento, não mais como fundamentação, ancorado num ponto fixo, mas como “experiências de pensamento”. (...) aceitando e reconciliando-se¹⁵⁷ com os eventos na sua contingência.” (AGUIAR, 2001, p.169). Entendemos que Arendt visa o dismantelamento da metafísica, opõe-se radicalmente a esse modelo de pensamento, por entender que este esvazia o mundo

¹⁵⁷ Reconciliação em Arendt não assume o sentido da tradição que entende essa como prova ou demonstração. Para nossa autora, reconciliar é afirmar a existência. É encontrar lugar no mundo. Nesta direção, são esclarecedoras as palavras de Aguiar (2001, p. 191) quando assevera que “Arendt, habitualmente, usa os termos gregos *logon didonai* para explicitar sua ideia de reconciliação. Essa expressão foi traduzida pela tradição filosófica fundacional como provar, demonstrar a validade, isto é, a reconciliação foi entendida em termos de enquadramento da existência ao sistema. (...) Arendt rejeita essa compreensão, pois isso significa para ela nas pegadas de Jaspers, fugir e descobrir as questões da existência. *Logon didonai* não é provar a validade de uma ideia ou doutrina e, por isso, derivar a realidade. É, ao contrário, recolher e expressar o que mostra, encontrar o próprio lugar no mundo, no qual, afinal, cada um de nós nasce como um estranho. Reconciliar, assim, não é eliminar a cisão entre ser e pensamento, homem e mundo, mas, sim, apesar da irredutibilidade do mundo ao homem e do ser ao pensamento, encontrar um sentido para o homem-no-mundo e do pensamento em face da contingência.”

em favor de conceitos e ideias suprassensíveis.

A tarefa de Arendt aqui é tornar claro o papel do pensamento e do conhecimento. Para tanto, nitidamente ancora sua argumentação na teoria de Kant, todavia lê esta ao seu modo. Distancia-se, assim, da perspectiva transcendental de Kant e toma de empréstimo suas categorias, a saber: *Vernunft* e *Verstand*. Para Arendt, Kant foi feliz com tal distinção e, ao seu modo, ela passa a assumir tal distinção por sua importância para o pensamento. Ela distancia-se de Kant por entender que este, ao final, não consegue se desvencilhar da ideia de que “o pensamento tem como fim último a verdade” (VALLÉE, 1999, p. 38). Desse modo, Kant estaria ainda preso a uma metafísica, que visava o conhecimento de Deus, da morte, entre outras, enquanto questões últimas. De toda forma, Arendt parte de Kant e assume suas categorias. Para ela, *Verstand*, o intelecto, diz respeito à apreensão do mundo em sua determinação empírica, esta faculdade nos conduz ao conhecimento, à apreensão do que é dado pelos sentidos. Por sua vez *Vernunft*, que é razão, visa o significado. A razão que se expressa no pensamento quer compreender e não conhecer, como o intelecto. Nesta direção, Aguiar (2001, p. 182) afirma: “o pensar não pergunta o que uma coisa é, mas o que significa”. Esta distinção é, para Arendt, fundamental em torno do entendimento das atividades espirituais e do papel que exerce o pensar em seu entendimento. Nas palavras da autora:

Assim, a distinção entre as duas faculdades, razão e intelecto, coincide com a distinção entre duas atividades espirituais completamente diferentes: pensar e conhecer; e dois interesses inteiramente distintos: o significado, no primeiro caso, e a cognição, no segundo. (ARENDDT, 2009, p. 29).

Destarte, parece-nos que a autora põe em relevo a dimensão do julgar. Ora, com o advento do totalitarismo e dos tempos sombrios; e com a possibilidade de retorno destes à cena pública, parece-nos que filosofia em Arendt flerta com a dimensão do julgar. Ela ventila isso no julgamento de Eichmann ao tratar da banalidade do mal e da falência do pensar. Nesse contexto, das coisas do mundo, dos eventos e das experiências, o juízo emerge como a forma política do julgar. O juízo, neste contexto, visa a compreender para obstar o mal e prometer permanência do espaço público. O Juízo, nesta direção, manifesta-se como ação. “Julgar para Arendt, ajuda-nos a dar um sentido, a compreender acontecimentos, julgar é atividade política por excelência, entendida como pluralidade de actores na cena pública” (COURTINE-DENAMY, 1994, p. 405). Nesta direção todo pensar é uma busca de significado do mundo. “O pensar, contudo, não age, nem tem algum efeito direto sobre o nosso agir; e, no entanto, é

único caminho para atribuímos algum sentido àquilo que se passa no mundo” (ALMEIDA, 2009, p. 118).

Dito isto, é preciso ter claro que para a ocorrência do pensamento faz-se necessário o mundo das aparências. As atividades espirituais, sobretudo a vontade e o juízo, carecem deste mundo no qual ver e ser visto, falar e ser ouvido garantem a realidade enquanto cena pública. A esta dimensão – a aparência – Arendt reserva peculiar atenção e a destaca com importância singular, por entender que esta é a marca de um mundo que pode ser político, por ser plural. O mundo das aparências não se constitui em outra direção a não ser esta; a da pluralidade. E este emerge como *lócus* privilegiado das atividades espirituais.

Para Arendt (2009, p. 35), como dito antes, “pluralidade é a lei da terra”. Assim, os seres vivos, homens e animais, não estão apenas no mundo, diz Arendt: (2009, p. 36) “eles são do mundo”. Isto implica que a determinação do que é o mundo reside neste [*inter-esse*], isto é, neste estar entre, que garante a visibilidade dos outros a minha pessoa e a minha pessoa a visibilidade destes, “somos do mundo, pertencemos a um mundo comum, um mundo que se apresenta em seus inúmeros aspectos à pluralidade, um mundo no qual ser e aparecer coincidem” (CALVET, 2008, p. 75). O mundo é, portanto, o homem em suas relações e interações e compromisso, melhor dizendo, é *amor mundi*. Como nos esclarece Almeida (2009, p. 66) “o *amor mundi* constitui a resposta de Arendt frente a destruição do mundo”. Para Arendt (1997, p. 79). “O mundo, portanto, são aqueles que amam o mundo (...) o homem faz o mundo e faz-se a si mesmo pertencendo ao mundo”.

O aparecer é crucial para a vida. Sobretudo para a vida política, e para o desempenho da convivência humana, ainda mais em sua manifestação, via atividades espirituais. Há na aparência uma primazia fundamental. Como se de alguma forma esta se apresentasse como estruturadora da vida pública. O aparecer garante o jogo na cena pública, uma vez que o aparecer está diretamente ligado aos acontecimentos. Assim, as atividades espirituais atuam mesmo no pensamento, quanto se retiram não abandonam este, mas assumem o invisível para proteger o visível. Nessa direção, pensar é buscar o sentido dos acontecimentos”. Dessa forma a aparência é o acontecimento em primazia, Nas palavras de Arendt:

A primazia da aparência é um fato da vida cotidiana do qual nem o cientista nem o filósofo podem escapar, ao qual têm sempre que voltar em seus laboratórios e em seus estudos, e cuja força fica demonstrada pelo fato de nunca ter sido minimamente alterada ou desviada por qualquer coisa que eles tenham descoberto quando dela se afastam. (...) A verdade é que não só as aparências nunca revelam espontaneamente o que se encontra por trás delas,

mas também que, genericamente falando, elas nunca revelam apenas, elas ocultam – nenhuma coisa, nenhum lado de uma coisa se mostra sem que ativamente oculte os demais. As aparências expõem e também protegem da exposição, e, exatamente porque se trata do que está por trás delas, a proteção pode ser sua mais importante função. (ARENDDT, 2009, p. 41).

A aparência é, portanto, revelação e ocultamento. Revelação na medida em que lança à luz do mundo público e nos possibilita a convivência e nos convida ao mundo comum. É ocultamento na medida em que nos protege, em nossa privatividade, uma vez que ao revelarmos um lado de nossa expressividade, o outro se encontra em resguardo. Destarte, “a aparência tem dupla função de ocultar algum interior e revelar alguma superfície”. (ARENDDT, 2009, p. 54). Reside na aparência uma dimensão fenomenológica. O que aparece é o que vale e tem significado, para ser compreendido no jogo das relações humanas. Assim sendo, a aparência é também resistência. Resistência a toda concepção metafísica que esvazia o mundo. Resistência a todo entendimento que nega a corporeificação do existir. Assim:

As verdades últimas não passam para as aparências, (...) O primado da aparência reivindicado por Arendt tem justamente esse significado: o fim de um fundamento absoluto capaz de medir e impor ao conjunto da vida humana em todos os tempos e lugares. (AGUIAR, 2001, p. 173).

A tradição filosófica visou ao céu das ideias eternas. Visou à imutabilidade em detrimento da contingência. E, nessa intenção, acabou por normatizar o mundo e as relações de um ponto externo. Em última instância, esse tipo de pensar desconsiderou o mundo e os homens e mulheres em suas fragilidades e finitude. Esse pensar externo, por vezes, tornou-se autoritário. Sua pretensão recaía sobre o controle das ações do humano, desconsiderou a marca fundamental da aparência, sua finitude. Ao pensar o desmantelamento da metafísica, Arendt se propôs à recuperação da finitude, presentes na ação, na aparência e em um modo de pensar que comportasse tais realidades. Esse modo de refletir é bem expresso pelo modo pária de pensar, que emerge como um julgar que está em constante visita ao mundo aparente, por considerar a relevância dos atores. Consoante Arendt:

As aparências sempre exigem espectadores e, por isso, sempre implicam um reconhecimento e uma admissão pelo menos potenciais tem consequências de longo alcance para nós – seres que aparecem em um mundo de aparências – entendemos por realidade tanto a nossa quanto a do mundo. (...) Como designou Merleau-Ponty - , nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber, depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para outros e de que por eles é reconhecido.

Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo como aparecemos para nós mesmos. (ARENDT, 2009, p. 63).

Assim, o modo pária de pensar considera os outros, o mundo e os eventos nesse estabelecido, e conclama o juízo sobre estes, como forma de iluminar os “tempos sombrios” e guiar-se na teia dos negócios humanos. Essas atividades espirituais, embora dependam da reflexão, não findam nesta, uma vez que “seus objetos são particulares” (ARENDT, 2009, p. 111), são objetos finitos. A finitude é o alvo do modo pária de pensar. Nada que esteja para além da finitude interessa. É um juízo lacunar, expresso entre o passado e o futuro. Visa o hoje. Dialoga com o passado, que se atualiza como pérolas resgatadas e com o futuro que promete, mas nunca fugindo do privilégio da presentificação, que julga o instante eventual que toma a vida como urgente e necessária. É, em última instância, um juízo de espectador. Assim, “o pensamento escapa ao determinismo do passado e do futuro, desliga-se da tradição espiritual, acadêmica, religiosa e filosófica para pensar e recolher a significação singular dos acontecimentos” (AGUIAR, 2001, p. 169).

Pensar e agir tem lugares definidos na teoria de Arendt. Estes se relacionam, mas não se confundem. O agir é fenomenológico e se manifesta no seio dos negócios humanos. O pensar, por sua vez se efetiva na retina para si, em busca do significado, em seu diálogo consigo mesmo. Assim também, pensar e julgar embora se relacionem são distintos. Para Arendt: “o pensamento lida com invisíveis, com representações de coisas que estão ausentes. O juízo sempre se ocupa com particulares e coisas ao alcance da mão” (ARENDT, 2009, p. 215).

Dito isto, temos que o juízo emerge em duas direções, a saber: a do juízo do ator ou juízo político, que está imerso no palco da vida, imerso na ação. E o juízo do espectador, que é o juízo do filósofo que observa em um acordo dele com ele mesmo em busca do significado. Assim:

A manifestação do vento do pensamento não é o conhecimento, é a habilidade de distinguir o certo do errado, o belo do feio. E isso, nos raros momentos em que as cartas estão postas sobre a mesa, pode sem dúvida prevenir catástrofes, ao menos para o eu. (ARENDT, 2009, p. 216).

Nesse sentido, é que o ato de pensar, como busca de significado, pode superar ou obstar o mal. A recusa desse leva a falência do pensamento. Quem julga na condição de espectador pode compreender a melhor forma de como agir. Pode encontrar o sentido de

como ser um ator no mundo. Entender como se portar em defesa da permanência do mundo. Ao se retirar para compreender, o juízo do espectador, visa o significado das coisas. Retira-se, mas não abandona o mundo.

5.4.1 O espectador

Arendt ao discorrer sobre o novo pensar que se distancia das formas tradicionais de pensamento acaba por apontar uma nova perspectiva, qual seja: a do espectador. Segundo ela, se o pensar precisa se retirar, enquanto atividade do espírito, esse o faz considerando o retorno ao mundo com algum significado sobre este. E, na perspectiva de uma compreensão do que se passa no espetáculo do mundo, apenas um pensar como espectador é capaz de captar os significados destes e compreender os eventos que aí ocorrem. Desse modo, o pensar do espectador retira-se em busca de significados e ao fazer isso, já não atua no mundo. “Como espectador, pode-se compreender a “a verdade” sobre o espetáculo, mas o preço a ser pago é a retirada da participação do espetáculo” (ARENDR, 2009, p. 112)

Assim, a compreensão fica a cargo de quem observa. “somente o espectador, e nunca o ator, pode conhecer e compreender o que quer que se ofereça como espetáculo” (ARENDR, 2009, p. 11). Esse ato de observar, marcado por quietude peculiar dos filósofos, não se confunde com o que esses profissionais fazem originalmente. Embora ambos se retirem do mundo para observar, fazem-no a partir de propósitos e posturas diferentes. No caso dos filósofos da tradição metafísica, a retirada implica em negação do comum, da vida corpórea e da convivência. Visando um compreender, os filósofos metafísicos refugiam-se no privilégio do “olhar de cima”, sentem-se superiores, não se misturam ao contingente, nem dão ouvidos a opiniões, pois visam apenas à verdade última. O espectador pária assume direção contrária. “Esse não abandona o mundo das aparências, mas retira-se do envolvimento ativo neste mundo para uma posição privilegiada que tem por finalidade contemplar o todo.” (ARENDR, 2009, p. 113).

Esse retirar-se busca compreender para revisitar a teia de relações humanas, palco dos negócios humanos. Nunca é fuga. Mas atividade que se realiza no diálogo interno do eu com o eu mesmo, para reconciliar a existência mundanamente estabelecida. Se o mundo é plural, nada mais assertivo que a existência do outro para validar minhas compreensões. A retirada do espectador sempre tem em vista o outro como norte e baliza da compreensão a ser alcançada. O outro emerge como alargamento para a possibilidade de compreender. Seguindo

a trilha Kantiana, Arendt ressalta que:

Assim, o veredicto do espectador, ainda que imparcial e livre dos interesses do lucro ou da fama, não é independente do ponto de vista dos outros – ao contrário, segundo Kant, uma “mentalidade alargada” tem que os levar em conta. Os espectadores, embora livres da particularidade característica do ator, não estão solitários. Tampouco são autossuficientes, como o deus mais elevado que o filósofo tenta imitar pelo pensamento.” (ARENDR, 2009, p 113-114).

O Juízo do espectador emerge como uma forma não metafísica do pensar. Nesta direção, Arendt apresenta um modo de pensar comprometido com a finitude. Esse pensar, agora instaurado no mundo, retira-se dele sem dele se desvincular. Manter-se ligado ao mundo é o modo do espectador pária compreender e alcançar o significado. Há uma imanência própria nesse modo de pensar. Não interessa aqui o que transcende o mundo. Compreender é sempre compreender o que ocorre no mundo, nas relações humanas e nos eventos da história. Qualquer coisa fora disso é própria da religião que visa o transcendente, ou da ciência que visa conhecer os dados empíricos das coisas do mundo, enquanto verdade. Compreender é que dá significado ao mundo. “O espectador não vai para outro mundo, sua atenção está dirigida para aparências, por essa razão não chega a uma verdade última, mas perscruta e manifesta a significação. (AGUIAR, 2001, p. 183).

Neste contexto, temos que o ato de pensar ganha um alcance ímpar. Isso se dá pela via da mentalidade alargada, na qual o outro emerge como validação da minha compreensão. Ora, sendo plural e pautado pelo olhar e compreensão do outro, que habita o espaço público de ação, o ato de pensar deixa de ser atividade de poucos. Deixa de ser prática de especialistas, para ser um hábito cultivado por qualquer um que se permita e se lance a pensar.

Não é mais a norma ou prescrição que emerge como fruto do pensar, mas a significação. Esta, por sua vez, também não é verdade última estabelecida, mas ponto comum, alcançado pelo juízo do espectador. “O espectador, e não o ator tem a chave do significado dos negócios humanos” (ARENDR, 2009, p. 115). “O pensar como espectador é um modelo de filosofia perspectivo e não absoluto” (AGUIAR, 2001, p. 184). Assim, podemos entender que esse modelo de pensamento não está preocupado com conceitos, ao contrário, manifesta-se por metáforas.

A metáfora, para Arendt, apresenta-se como a forma adequada do pensamento ,uma vez que “as atividades mentais, invisíveis e ocupadas com o invisível, tornam-se manifestas

somente através da palavra” (ARENDT, 2009, p. 117). Essa maneira de manifestar o pensamento de forma mais apropriada é a metáfora.

Em nosso entender, Arendt, com a metáfora, visa garantir a primazia da aparência. Isto é, do visível que é visitado após a retirada do pensamento. A metáfora possibilita a imagem do indizível e via linguagem o torna mais compreensivo e revelador de significado. Como nos esclarece Aguiar (2001, p. 189) “concebido metaforicamente o pensamento mantém o primado da aparência”. Para usar as palavras de Arendt, assim “A metáfora fornece ao pensamento “abstrato” e sem imagens uma intuição colhida do mundo das aparências, cuja função é a de “estabelecer a realidade de nossos conceitos”. (ARENDT, 2009, p.123).

A metáfora como uma expressão pária evidencia o mundo. Não nega o mundo, nem dele foge, ou pretende normatizá-lo. A metáfora, nessa direção, como expressão pária, é abertura e compreensão. Emerge aqui a metáfora como possibilidade de junção do invisível ao visível. A filosofia ganha aqui, em nosso entender, uma dimensão imagética, que não a esgota nem a limita, pelo contrário, abre-lhe uma porta de significações para melhor compreensão do mundo. De modo que

A metáfora, servindo de ponte no abismo entre as atividades espirituais interiores e invisíveis e o mundo das aparências, foi certamente o maior dom que a linguagem poderia conceder ao pensamento, e conseqüentemente, à filosofia. (ARENDT, 2009, p. 125).

Arendt tem consciência de duas perspectivas, a saber: a da teoria que trata o conceito via intuição, que visa o conhecimento da verdade, e o discurso que, via metáfora, visa o significado. Para a autora a verdade tem outra função que não é a significação. Para nossa pensadora, em sua distinção entre o intelecto (*verstand*) e a razão (*vernunft*) fica claro que “o intelecto deseja apreender o que é dado aos sentidos, mas a razão quer compreender o significado” (ARENDT, 2009, p. 75). A verdade é pauta das ciências e da teologia e não do pensamento. Como esclarece Almeida (2010, p. 861) “Se o pensamento é movido pela busca de sentido, a cognição é impulsionada pela procura da verdade”. Apesar de uma tensão aí estabelecida, Arendt indica tacitamente o discurso metafórico como o mais apropriado, e afirma: “Analogias, metáforas e emblemas são os fios com que o espírito se prende ao mundo, mesmo nos momentos em que, desatento, perde o contato direto com ele. Eles garantem a unidade da experiência humana” (ARENDT, 2009, p. 129).

Nesse sentido, a compreensão da significação reside no pensamento do espectador. Em última instância “a pergunta pelo sentido ultrapassa a lógica da identificação que preside o senso comum e a ciência” (AGUIAR, 2001, p. 223). Por conseguinte, esta compreensão se dá na busca do significado que não deseja controle ou domínio. Assim, “a linguagem filosófica entendida metaforicamente e não conceitualmente, em Arendt, indica um modo de se apropriar do mundo sem ambicionar manter sobre ele o controle” (AGUIAR, 2001, p. 189).

5.5 Sócrates e o pensamento pária: as respostas ao que nos faz pensar ou a fuga da aparência

Nos primeiros capítulos dessa obra apontamos o assimilacionismo como um problema da questão judaica a ser superado. Esta superação, em nosso entendimento, tanto é política quanto filosófica, uma vez que o modo pária de pensar reivindica para si uma postura livre e autônoma, diferente da postura do assimilado, que, sem mundo, visa o mundo a qualquer custo, inclusive tornando o mundo que não é seu como sua casa. Na direção contrária, o modo pária assume uma postura nômade. É um pensar em visita. Pensar inquieto, não se acomoda ao mesmo, visa ao diferente, o plural. Iluminam esse entendimento as palavras de Aguiar:

O modo pária indica uma capacidade de ser e pensar como se estivesse numa posição na qual não se está em casa. (...) o pária contrapõe-se ao assimilacionismo, “que deseja deixar a casa pra trás”, e ao turista, que “viaja sem sair de casa”. Na postura pária, há a ideia de visita, uma “temporária mudança de lugar, um encontro com o não familiar”, o outro não é reduzido ao eu. Ao contrário do assimilacionista que se sente em casa onde não é a sua casa e do turista que viaja sem sair de casa. O pária distancia-se do familiar para poder alcançar o diferente. Sair em visita é atividade própria do pensamento crítico. O pária contrapõe-se, assim, a todo tipo de pensamento completamente reconciliado com o mundo ou que ambiciona realizar o mundo à sua imagem e semelhança. (AGUIAR, 2001, p. 216).

Dito isto, temos que o esforço de Arendt para descrever o que nos faz pensar desemboca em Sócrates. Embora, antes de chegar a Sócrates, a autora tenha mostrado que modelos, apontados por ela como possíveis respostas, foram de algum modo insuficientes. Arendt se ocupou de apresentar pelo menos dois modelos como possíveis respostas, ao que nos faz pensar: o modelo grego, subdividido nos momentos pré-filosófico e filosófico, esse segundo estágio bem centrado em Platão, e o modelo Romano.

Em nosso entendimento, todos eles, embora legítimos, parecem insuficientes para dar conta do propósito. De algum modo, esses modelos negaram a relação entre pensamento e aparência. A filosofia ficou alijada da vida. Em nenhum deles se efetiva o encontro do pensamento com a realidade. Sabendo que este precisa realizar a retirada para acontecer, nesses modelos, esse retirar-se implicou estar distante do existir. Distante da aparência.

Naquilo que Arendt chamou de os pressupostos da filosofia grega, ela dá conta de uma série de condições que serão fundamentais para mapear o pensar, mesmo que nunca se consiga determinar seu início, já que nem era esse o objetivo. Ora, na estrutura da Grécia antiga, o que marcou o pensamento foi à busca pela eternidade. O modo pária de pensar ao contrário, visando compreender o significado do mundo, se encontra ligado à imortalidade. Neste contexto, importava a glória a ser cantada pelas gerações futuras. Nas palavras de Arendt: “imortalidade significa continuidade no tempo, vida sem morte nessa Terra e nesse mundo” (ARENDR, 2014, p. 22-23). Sendo assim, a realização de feitos no espaço público garante a memória. De modo que “por sua capacidade de realizar feitos imortais, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade” (ARENDR, 2014, p. 22-23).

A imortalidade traz elementos importantes, tais como a memória e a realização de feitos memoráveis. Todavia, se esta tem seu fim reduzido a isto, então a aparência se perde em nome de uma memória. Neste contexto, o que importa é louvor a ser conquistado. O papel dos bardos¹⁵⁸ em minha vida, seus cantos sobre mim. Nas palavras de Arendt:

Parte da resposta grega pode ser atribuída à convicção que todos os pensadores gregos tinham de que a filosofia torna os mortais capazes de habitar a vizinhança das coisas imortais e, assim, de adquirir ou alimentar a “imortalidade em sua mais alta medida, dentro dos limites da natureza humana (ARENDR, 2009, p. 149).

Com essa postura, um legado foi deixado para a construção daquilo que Arendt (2009, p. 140) vai chamar de “ciência do assombro” – a metafísica –. Esse imortalizar-se visa algo fora do mundo. Deste modo, já temos os primeiros alicerces da negação do mundo em favor do eterno, do imutável. A figura do espectador, neste contexto, está expressa no ato de

¹⁵⁸Os bardos e os poetas, em seus papéis, ilustram bem a noção que o grego tinha em relação à imortalidade. Em um poema de Píndaro, há um relato que descreve o casamento de Zeus. Conta a história que Zeus indaga as demais divindades se havia algo que pudesse alegrar suas bem aventuranças, ao que respondem que ele criasse seres novos capazes de embelezar as grandes obras “com música e palavras”. Esses novos seres a que Píndaro se referia eram justamente os poetas e os bardos, que ajudavam os homens a atingirem a imortalidade. Isto porque “a história das coisas feitas sobreviveu aos atos” e “o que é dito torna-se imortal, se foi bem dito” (Cf. ARENDR, 2009, p.152).

contemplar. Tanto que Arendt aponta este contemplar como “a supremacia da *theorein*” (ARENDR, 2009, p. 150).

Nesta busca pela imortalidade, o pensamento se reduz a uma identidade como o divino. O que importa é a proximidade com o que os deuses fazem. A imortalidade garante essa vizinhança. Daí viver e pensar se reduzirem a isso. “Assim, como nas artes, os feitos humanos tinham que “brilhar por seus méritos”.” (ARENDR, 2009, p. 151). A vida terrena, corpórea, começa a receber seus primeiros golpes, logo no início da tradição ocidental. A ciência metafísica, ao contrário, encontra nestes seus primeiros alicerces que lhes serão sólidos durante muito tempo. A contemplação – o ato do espectador – aqui está direcionada para o suprassensível, em específico para o divino. Nas palavras de Arendt:

A multidão compartilha a divina paixão de ver. Era algo divino o que estava implicado na posição do espectador, divorciado de qualquer coisa humana. Quanto menos tempo um homem precisasse para cuidar de seu corpo, quanto mais tempo dedicasse à ocupação divina, mais ele se aproximaria do modo de vida dos deuses. (ARENDR, 2009, p. 151)

Assim, a filosofia assumiu com o tempo o papel dos cantos de glória para os feitos humanos, e o filósofo o lugar do bardo e do poeta. Agora já não é mais o canto que importa, mas a faculdade do *nous*. “A via para a nova imortalidade era ocupar-se totalmente e estabelecer-se próximo das coisas eternas: e a nova faculdade que tornava isto possível era o *nous*, ou espírito. (ARENDR, 2009, p. 156).

Com Platão, a resposta ao que nos faz pensar tem como saída o espanto. Espantar-se é obra de homens admiráveis. Desta maneira, o espanto era usado como adjetivo para demarcar esses homens especiais. Esse espanto, diz Arendt, não é um constructo humano deliberado, mas um “*pathos* que atinge os seres humanos” (ARENDR, 2009, p. 163). Assim, esclarece a autora “aquele espanto que é o ponto de partida do pensamento não é nem a confusão, nem a surpresa, nem a perplexidade; é um espanto de admiração. Aquilo que nos maravilha (...) e irrompe a fala” (ARENDR, 2009, p. 163).

Este espanto que instaura o *nous* encontra em Heráclito um copartícipe: o *logos*. Aqui o espanto foi levado a pensar em palavras. E o que mais marca essa compreensão pautada no *nous* e no *logos* é a desconfiança dos sentidos, dos órgãos, do visível, enfim da aparência. Em última instância o que temos aqui é a dissociação entre pensamento e aparência. Consoante Arendt:

Para os gregos o *logos* não era a fala, mas o dom do argumento racional que distinguia dos bárbaros. Em suma, o espanto levou a pensar em palavras, a experiência do espanto diante do invisível manifesto nas aparências foi apropriado pela fala, que, ao mesmo tempo, é forte o suficiente para dissipar os erros e as ilusões a que nossos órgãos para o visível – olhos e ouvidos – estão sujeitos quando o pensamento não vem em seu socorro. (ARENDDT, 2009, p. 164).

Arendt conclui essa parte mostrando que também a perspectiva Romana e sua resposta se apresentam como insuficientes. Em linhas gerais, nesta perspectiva os mesmos problemas que negam a aparência se fazem presentes. E novos aparecem, como a redução do pensamento a uma *techné*. “o pensamento virou um tipo particular de artesanato” (ARENDDT, 2009, p. 175).

Arendt, ao apresentar as posições de Epiteto, identifica uma disjunção em relação ao pensamento já que, para a autora, “o pensamento é normalmente a faculdade de tornar presente o que está ausente, ao passo que a faculdade de “lidar com impressões” mencionada por Epiteto consiste em conjurar e banir o que de fato está presente.” (ARENDDT, 2009, p. 176).

Essas respostas acabam por não valorizar a aparência e dissociar o pensamento da vida, do mundo, do visível. Neste contexto, o pensamento é visto na base de uma metafísica que esvazia o mundo e lança as questões da vida para o plano do inalcançável, do imutável, no alcance do Ser. Assim, “para o filósofo, a eficácia desse procedimento, que consiste em virar as costas para o mundo e caminhar em direção ao eu, está acima de qualquer suspeita” (ARENDDT, 2009, p. 178). Essa superioridade coloca o filósofo e sua atividade no plano superior, importando para ele tudo além da aparência, em uma supra valorização do Ser, que seria, segundo Arendt, “Ser – aparentemente a palavra mais vazia e geral, a mais desprovida de sentido em nosso vocabulário.” (ARENDDT, 2009, p. 165).

Em nosso entendimento, passado o evento totalitário e a flagrante demonstração de falência do pensar no caso Eichmann, resta-nos um modelo de pensamento que considere a atividade do pensamento em consonância com a existência, com a vida e com o mundo. Assim, assumimos a compreensão de Aguiar, que ressalta: “Em tempos sombrios”, resta ao pensamento assumir a posição de Lessing, isto é, “só pode se desenvolver em conflito com o mundo e âmbito político”. Assim, importa um pensar que considere a política. Sócrates é, na visão de Arendt, esse modelo de filosofar, uma vez que “O Sócrates de Arendt tem necessariamente dois rostos: por um lado, ele une o mundo do pensamento e o mundo da

política; por outro, ele faz compreender porquê estes dois mundos tantas vezes se opõem.” (VALLÉ, 1999, p. 51).

5.5.1 Sócrates: o encontro do pensamento com a política

Sócrates¹⁵⁹ emerge para Arendt como um paradigma do filosofar. Esta não é uma escolha arbitrária (ARENDR, 2009, p. 190). Arendt, ao longo de sua obra, trata a figura do pensador em questão com certo destaque em suas reflexões. Sócrates, em nosso entendimento, responde assertivamente ao modo pária de pensar, sobretudo se considerarmos que o mesmo é visto por Arendt como “alguém capaz de pensar sem ser um pensador profissional” (ASSY, 2015, p. 64). Nesta direção, o pensar não é privilégio de ninguém. Não está destinado a poucos sábios ou iluminados, mas, ao contrário, é atividade de quem ousa retirar-se do mundo sem a este abandonar, para neste habitar de modo livre e judicativo. Sócrates é figura relevante, pois suas respostas são duvidosas, ele não pensa por ninguém, não assume o lugar privilegiado do pensar pelo outro, em oposição a isso, estimula a postura de um pensar autônomo e autoral, contrariando a lógica instaurada na tradição de uma verdade última encontrada por algum iluminado.

Arendt propõe a figura de Sócrates como modelo, como exemplo do pensar. Destarte, a exemplaridade é também paradigma que nos conduz ao pensamento. A autora demonstra, assim, um vínculo entre pensamento e mundo, entre pensamento e vida, entre pensar e agir. O destaque da figura de Sócrates por Arendt é feito considerando uma série de critérios elencados pela autora como marca de um pensar que possa ser a expressão da vida e da aparência. Podemos ousar dizer que Arendt personifica o pensamento nesse modelo de homem ou mulher capaz de permanecer humano, sem desejar parecer ou ser um deus, como aconteceu nos modelos de pensar da tradição que entendia a filosofia como atividade especial ou divina. Ao justificar sua escolha do pensador pária, Arendt ressalta:

O melhor na verdade (...) é procurar um modelo, um exemplo de pensador não profissional que unifique em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de pensar e a de agir. (...) um pensador que tenha

¹⁵⁹Consideramos relevante destacar que Arendt está ciente de todas as controvérsias que envolvem a figura de Sócrates. Todavia, menciona não querer entrar nesta seara. Contudo, a autora alimenta em si posicionamentos claros a esse respeito, quando afirma que há nitidamente um Sócrates usado por Platão, que figurou nos diálogos socráticos, claramente socráticos e, aquele que Platão usou como porta voz de histórias nada socráticas. Arendt demonstra, assim, sua compreensão de que Sócrates é um modelo do pensar, autônomo e inserido no seio dos homens. (Cf. ARENDR, 2009, p. 190).

permanecido sempre um homem entre os homens, que nunca tenha evitado a praça pública, que tenha sido um cidadão entre os cidadãos, que não tenha feito nem reivindicado nada além do que, em sua opinião, qualquer cidadão poderia e deveria reivindicar. Não deve ser fácil encontrar esse homem. Caso ele possa representar para nós a real atividade do pensar, então não terá deixado atrás de si nenhum corpo doutrinário. Não se terá dado o trabalho de escrever seus pensamentos, mesmo que deles restasse algum resíduo tangível, pronto para ser registrado depois que ele tivesse acabado de pensar. Vocês já terão percebido que estou pensando em Sócrates. (ARENDDT, 2009, p. 189).

Bem ao modo pária de pensar, Sócrates não detém em si nenhuma certeza. Não tendo nenhuma verdade para si, não terá para os demais. Nesta perspectiva, resta ao pensador discutir e rediscutir a questão. Pensar é pôr em xeque suas conclusões, considerando sempre o ponto de vista do outro. “O pensamento no sentido socrático do questionamento sobre a significação de tudo o que acontece é uma possibilidade oferecida a todos” (VALLÉ, 1999, p. 115). Ao ser comparado com uma “arraia-elétrica” “admite a semelhança, desde que os ouvintes reconheçam que a “arraia-elétrica” paralisa os outros por estar ela mesma paralisada” (ARENDDT, 2009, p. 134). Nesta direção, encontra-se a postura socrática de ter suas perplexidades compartilhadas, pondo as mesmas sob verificação junto as de todos os outros homens da praça. Postura que difere da arrogância dos filósofos profissionais, que se enxergavam na condição de solucionadores de enigmas e demonstradores por excelência, desses enigmas, aos demais.

Arendt aponta que Sócrates é bem representado por três imagens, a saber: O moscardo, a parteira e a arraia-elétrica. (ARENDDT, 2009, p. 194-195). Nestas imagens, segundo Arendt, vêm à tona as características de um pensar comprometido com o mundo e com aparência no seio dos negócios humanos. Pensar e julgar são ações do cotidiano. O pensar criticamente libera o juízo e o encaminha para iluminar o sombrio que possa assolar o mundo. Mas, examinemos as três imagens.

Na imagem do moscardo, Sócrates emerge como o inseto que incomoda constantemente. A imagem é muito pertinente para o propósito de demonstrar que, nesse papel, o pensador age como um provocador que incita cada um a pensar a partir do diálogo interno do eu com o eu mesmo. Nas palavras de Arendt: “ferroar os cidadãos (...) para despertá-los para o pensamento e para a investigação, uma atividade sem a qual a vida não valeria a pena nem sequer era totalmente vivida” (ARENDDT, 2009, p. 194). O moscardo desperta o cidadão do seu sono enganador. Põe em vigília a mente preguiçosa e desatenta que não percebe a urgência da vida que a rodeia. O moscardo é o incômodo exemplar, para julgar

a vida presente e aparente que se encontra sob nossos olhos. É o incomodo que arrisca a vida, pois “ele não tem medo de morrer” (ARENDT, 2009, p. 194). O moscardo é o pensar vigilante inquieto e inquietante que se provoca e provoca os outros a um movimento judicativo da vida aparente. O moscardo é a representação do pensar pária que estabelece o incômodo e a felicidade de quem visita. Enquanto pensar em visita agrada e preocupa quem o recebe. Nesta visita a si mesmo, o pensar como moscardo é sempre uma visita incomoda do eu ao eu mesmo. O moscardo não deixa quieto, ele mobiliza e incita a reflexão.

Na segunda comparação, Sócrates é uma parteira. Como parteira ele não dá a vida, ele possibilita a chegada. Sócrates se via estéril, incapaz de pensar por outros, de levar verdades a outros. Como parteira, possibilita o pensar autônomo, conduz “as pessoas a um purgar de suas “opiniões”, isto é daqueles preconceitos examinados que os impediriam de pensar” (ARENDT, 2009, p. 195). Assim, “O máximo que se pode é colocar cada uma das opiniões emitidas, os pontos de vista enunciados, para serem analisados e, desta maneira, serem aceitas ou negadas por uma comunidade” (PASSOS, 2017, p. 156). A parteira, como expressão do modo de pensar pária, não escolhe a quem atender, encontra-se disponível a todos. Assim como a vida é a mais importante instância, o pensar urge a todos. O pensar é marcado pela pluralidade e a parteira não restringe atendimento. Para Kohn (2004b, p. 26). “O pensar na sua “função maiêutica” ou trabalho de parteira corresponde à nossa crise, preparando-nos para enfrentar o que quer que apareça, o que quer que nos atinja, por assim dizer, do futuro”.

Na terceira comparação temos a arraia – elétrica. Arendt ressalta que a atitude aqui é de perplexidade plena. A arraia – elétrica paralisa e permanece paralisada. O que pode parecer uma contradição com o moscardo inquieto, na verdade apenas revela “que aquilo que do lado de fora é visto como paralisia – do ponto de vista dos negócios humanos comuns – é sentido como alto grau de atividade e de vida”. (ARENDT, 2009, p. 195). Como esclarece Passos (2009, p. 154) “todo pensar requer, para sua ativação um parar-para-pensar, um abandono dos afazeres corriqueiros com o intuito de trazer diante do ego pensante o que está ausente.”

Sócrates, bem ao modo pária de pensar, instaura um espaço onde a diferença pode emergir. Ele não está interessado em ensinar nada a ninguém. Suas representações de moscardo, parteira e arraia-elétrica não definem um filósofo ou sofista, diz Arendt, uma vez que o filósofo quer ensinar e acredita ter o que ensinar, e o sofista, por sua vez, pretende tornar os homens sábios. Se há alguma pedagogia subjacente a essa postura, esta é a da exemplaridade. O exemplo que desponta como marca de uma vida localizada nos negócios humanos, a vida aparente e finita. Um exemplo que se dirige em uma busca do significado das

coisas, de compreender o sentido. O que Sócrates quer mostrar é “que não há sábios, que ninguém é sábio” (ARENDT, 2009, p. 195). Assim, o sentido a ser encontrado é a busca no mundo plural. “O sentido não é atribuído, é descoberto, está relacionado a algo diferente do próprio pensamento. A abertura para o sentido só é possível se houver essa abertura para alteridade. Por isso, o pária é paradigmático, ele não está interessado no controle do mundo.” (AGUIAR, 2009, p. 217).

Arendt destaca em Sócrates um pensar crítico, livre e, por consequência, de uma força arrasadora. Nessa direção, a melhor metáfora usada para o pensamento é a do vento. Como o vento, o pensamento também é invisível, todavia, percebemos e o sentimos. Sobretudo em “seu degelar o que linguagem, o veículo do pensamento, congelou como pensamento – palavras (...) o pensamento tem inevitavelmente um efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios estabelecidos, valores e regras” (ARENDT, 2009, p. 197). Como ventania, o pensar destrói, todavia, ao destruir possibilita um novo emergir. Não é catástrofe, mas reconstrução. Não é niilismo, mas refundação. Assim, a estranheidade e criticidade inerentes à paixão pela significação estão presentes, também, na ideia do pensamento como vento. (AGUIAR, 2001, p. 217).

O pensamento como ventania, ou tufão de pensamento, como chamou Heidegger, desperta-nos, deixa-nos alerta. Ao nos pôr em vigília junto ao mundo e à pluralidade deste, coloca-nos totalmente vivos. Nas palavras de Arendt:

Mas se agora o vento do pensamento que agora provoquei sacudiu você do seu sono e deixou-o totalmente desperto e vivo, você verá que pode dispor apenas de perplexidades, e o melhor que se pode fazer com elas é partilhá-las com os outros.” (ARENDT, 2009, p. 197).

O pensamento na chave socrática é visto por Arendt como o pensar que se retira ao invisível sem perder de vista o mundo. A política, expressa na praça, é o palco de atuação de Sócrates. Seu pensar não está deslocado da vida e do mundo, pelo contrário se revela neste e a partir deste. Retira os indivíduos da sua zona de conforto e os conclama ao abandono de seus preconceitos e pré-noções. Como salienta Assy (2015, p. 66), o pensar Socrático “desaloja os sujeitos de seus dogmas e regras cristalizadas”. Nesta atividade, de tirar da zona de conforto, emerge o pensar em sua duplicidade, isto é, em seu diálogo interno, do dois-em-um.

5.5.2 *O dois-em-um: o pensamento em seu diálogo silencioso*

Ao longo desse capítulo, de alguma forma já tocamos na perspectiva que agora aqui trabalharemos de modo mais integrado. O aspecto do diálogo silencioso de mim comigo mesmo emerge em Arendt como a capacidade de se duplicar em uma reflexão que considere o cotidiano eventual que pode ser julgado. Neste contexto, temos que o juízo das situações limites, apontadas por Arendt, ocorrem como necessidade política. Assim, se é possível extrair daí alguma reflexão moral ou ética esta se dá em confluência com a ação.

Nesta direção, um importante aspecto, ressaltado por Arendt, ganha relevância, qual seja: a condição do pensamento aberto a todos. Não há nenhuma forma de elitização intelectual ou de qualquer outra natureza. Ora, sabendo que as questões do pensar emergiram para Arendt no contexto das situações limites do horror totalitário e tornaram-se conscientes, para ela, na falência do pensar de Eichmann, apresentar um pensamento que alcança a todos e é possibilidade para qualquer sujeito aparece como coerência de uma figura que se entendia como homem da praça, como um comum. Nas palavras de Arendt:

Sócrates, diferentemente de Platão considerava todos os assuntos e conversava com todas as pessoas, não pode ter acreditado que só poucos são capazes de pensamento, nem que só alguns objetos de pensamento, visíveis aos olhos da mente bem treinada, mais inefáveis no discurso, conferem dignidade e relevância à atividade de pensar. (ARENDR, 2009, p. 202).

Neste contexto, duas sentenças proferidas por Sócrates merecem destaque. São elas: “é melhor sofrer o mal do que cometer”, e a segunda: “Eu preferiria que minha lira ou coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico, e [preferiria] que multidões de homens discordassem de mim do que eu, *sendo um* viesse a entrar em desacordo comigo mesmo e a contradizer-me” (ARENDR, 2009, p. 203). Certamente tais assertivas são fortes por elas mesmas, soam às vezes moralistas ou religiosas. Contudo, ao nosso entender, não há como compreendê-las deslocadas de seu pano de fundo que é o da situação limite do totalitarismo, que assolou o mundo, e da postura irrefletida de Eichmann.

Arendt esclarece que, sobretudo a primeira proposição que trata do “é melhor sofrer o mal do que praticá-lo”, se tomado na relação isolada não faz sentido, a mesma sempre precisa ser vista na sua relação com o mundo. Assim, “Na qualidade de cidadãos, nós devemos evitar o mal cometido, porque que está em jogo mundo em que todos nós - o malfeitor, e a vítima e o espectador – vivemos”. (ARENDR, 2009, p. 204). Nitidamente vemos aqui emergir o

pensamento pária, como um pensamento que não tendo localização no mundo, toma o mundo como local privilegiado a ser preservado. O pária visa ao mundo. Essa postura de Sócrates apresentada por Arendt é a

do pensar que se volta sobre si, para se perguntar se é possível praticar o mal e ainda assim continuar a viver em paz.

Esse diálogo sem som, do ego pensante, manifesta-se como um obstar ao mal. Certamente esse não é garantia absoluta para tal empreitada. Contudo, ao estabelecer o diálogo, abre-se uma porta pela qual sopra o vento da inquietude que indaga se é possível conviver com um assassino. Considerando que o ato de pensar é essa reflexão do eu com o eu mesmo, ou seja, é essa duplicação interna que cada um pode se proporcionar para julgar e se perguntar pelos assuntos da vida, temos que a alteridade do ego pensante tem que estar em pleno acordo com o parceiro interno. Pelo contrário, terá que viver com um assassino. Apenas esse incômodo da ventania do pensamento pode obstar o mal a ser desencadeado em nome de não se querer conviver, como o malfeitor e, assim, optar-se por sofrer o mal e não cometê-lo. Nas palavras de Arendt:

Para Sócrates, a dualidade do dois – em – um significava apenas que quem quer pensar precisa tomar cuidado para que os parceiros do diálogo estejam em bons termos, para que eles sejam amigos. O parceiro que desperta novamente quando estamos alertas e sós é o único do qual nunca podemos nos livrar – exceto parando de pensar. É melhor sofrer uma injustiça do que cometê-la, porque se pode continuar amigo de um sofredor; quem gostaria de ser amigo e de ter que conviver com um assassino?(ARENDR, 2009, p. 210).

É nesta duplicidade do ego pensante que emerge a figura exemplar de Sócrates como pária pensante, isto é, como aquele que jogado ao mundo sabe que apenas na comunidade, apenas em consonância com o outro que afirma o mundo aparente, a vida pode ter significado e o pensamento pode encontrar significados e compreender. Todavia, Sócrates emerge tanto como representativo do pensar pária, sem lugar específico no mundo. Quanto no interior da comunidade, Sócrates, tendo aí um lugar específico desponta como cidadão crítico. Deste modo, observamos que o pensamento se estabelece também junto a uma alteridade, situação própria do mundo plural. Há, portanto, uma confluência entre pensar e mundo. Sócrates é esse grande modelo, que exemplarmente convida todos a assumirem sua condição de pensadores do cotidiano, da vida finita, da singularidade e da vida pública. Como ressalta Assy:

Não se pode negar que, ao usar as proposições socráticas, Arendt faz do *self* uma plataforma significativa para as considerações do pensar. Absorve a noção socrática de um *self* baseado em pluralidade e consistência. (...) para a autora, Sócrates fora representativo do último cidadão da polis grega na qual ética remetia a uma *praxis* da vida coletiva. Ao contrário de suas concepções modernas, o *self* socrático é descrito por Arendt como a transposição do ideal público político para a dimensão da singularidade. O *self* socrático abrange as noções de vida pública, alteridade, publicidade e ponto de vista dos outros. (ASSY, 2015, p. 75).

Desta maneira, Arendt destaca a relevância do retirar-se para o diálogo interno. Emerge aqui o aspecto dialógico do pensar socrático, como método do diálogo silencioso. Há um estar só no ato de pensar. Inegavelmente o retirar-se para pensar exige isso. Todavia, o estar só não é solidão. “o estar só é a situação em que me faço companhia. A solidão ocorre quando estou sozinho” (ARENDDT, 2009, p. 207). Observa-se aqui a dualidade do pensamento em sua expressão duplicada.

Ilustra bem isso o diálogo de Sócrates com Hípias, no qual Sócrates chama Hípias de um “afortunado”. Razão de ser do adjetivo reside no fato de que quando retorna para casa, Hípias não encontra ninguém que o incomode, que o intercale, que indague pela legitimidade de suas ações na vida pública. Hípias, não se permitindo ao pensar, não experimenta nenhum vento avassalador e inquietante. “Sócrates, por sua vez, ao retornar é aguardado em casa por um sujeito muito irritante que vive a interrogá-lo.” (ARENDDT, 2009, p. 210). Pensar é refletir, é escutar a si mesmo. Arendt (2009, p. 212) afirma “que épocas posteriores deram ao sujeito que espera Sócrates o nome de “consciência moral”. Kantianamente falando este é o tribunal a que precisamos comparecer e explicar-nos.”

O retorno para casa de Sócrates nunca é solitário, ele sempre vai estar junto de si. Ele se permite ao pensamento. Claro que aqui se pressupõe que um acordo seja bem estabelecido com esse parceiro da casa. Um bom acordo entre ambos ajuda na convivência ajustada. Deste modo, emerge a proposição de que “é melhor se desavir com o mundo todo do que com aquela única pessoa com que se é forçado a viver após ter-se despedido de todas as companhias”. (ARENDDT, 2009, p. 211). E a autora, em tom repreensivo, destaca que “é característico das “pessoas moralmente baixas” estarem em desacordo consigo mesmas” (ARENDDT, 2009, p. 210).

Por fim, Sócrates, em nosso entendimento, é a expressão exemplar do modo pária de pensar. Este pensar se realiza na exemplaridade da vida da praça. Não se fia nas verdades últimas de iluminados, nem visa a uma verdade normalizadora da vida alheia. O pensar

socrático é paria, pois se vincula ao mundo, à vida e à pluralidade. Retorna a si para clarear os pontos de vista, que serão alargados na comunidade. Sai do mundo, todavia não abandona este, põe-se só para pensar, mas não fica em solidão. Enquanto pária, o pensar socrático é, em última instância, um pensar nômade (AGUIAR, 2009, p.44) que está em constante visita a si e aos outros. Por fim, “na prática, pensar significa que temos de tomar novas decisões cada vez que somos confrontados com alguma dificuldade.” (ARENDDT, 2009, p. 199).

6 CONCLUSÃO

Ao final desta pesquisa temos a consciência de não havermos esgotado o tema, o que não foi nossa pretensão e muito menos a perspectiva arendtiana de abertura justificaria tal aspiração. Todavia, entendemos ter contribuído de forma profícua para o tema posto. Deste modo, entendemos que se esse estudo, por um lado, não esgota a questão, por outro coloca a problemática em lugar de destaque. Desta feita, nossa intenção não reside na arrogância de ser a última voz sobre a tese aqui apresentada, mas, ao contrário disso, desejamos jogar luz, para, na polifonia dos estudos já assentados no interior da comunidade filosófica, sermos uma reflexão teórica que possa instigar o pensar e mobilizar o agir de um ponto de vista pária, na perspectiva da questão judaica de Hannah Arendt.

Nesta direção, algumas considerações saltam aos olhos no itinerário aqui desenvolvido, a saber: i) o problema do antissemitismo e da assimilação no interior da questão judaica como sendo expressões de uma tensão entre *parvenu* e pária; ii) o pária como figura exemplar e como categoria política a ser referenciada. Nesse momento da tese, o que está em jogo é o pária e suas expressões no mundo como arrivista ou como pária rebelde, por ser consciente; iii) no terceiro momento desenvolvemos uma discussão sobre o agir pária e sua relação com o mundo, relação essa criticamente estabelecida; iv) no quarto e último momento trabalhamos o pensar e o julgar como condição de compreensão de significado e de capacidade de reflexão diante da realidade, a partir do diálogo interno silenciosamente estabelecido.

Assim, partindo da compreensão do que foi e do que significou o antissemitismo e a assimilação, compreendemos que a teoria política de Arendt se encontra fortemente marcada por sua condição de judia. Ou seja, trata-se de se reconhecer no interior de uma cultura na sua condição de judia e pária, isto é, assumir esse lançar-se no mundo, sabendo que sua existência foi motivo para a pauta do horror. E, nessa perspectiva, foi alijada de pertencer a uma comunidade política, pelo simples fato de ser judia. Esse evento, em nosso entendimento, conduz Arendt a reconhecer que olhar o mundo significava compreender a tensão existente entre ser pessoa e ser judia, como se fosse possível ser uma e não ser a outra ao mesmo tempo. Desta forma, o antissemitismo emerge como a ideologia de negação do diferente, da pluralidade. O antissemitismo desponta como afronta à cidadania, enquanto direito a ter direitos.

Essa cidadania, alijada do direito de pertencer a uma comunidade política e de gozar de direitos políticos, projeta os judeus para a condição de povo pária. Essa condição de indesejados do mundo os leva a uma posição de clivagem, na qual os judeus se viram em um contexto de perseguição e preconceito, sempre envoltos na indecisão entre escolher ser o que eram e, assim, demarcarem sua presença no mundo, ou se assimilarem. A relação entre antissemitismo e assimilação é, em nosso entendimento, os dois lados da mesma moeda. Assim, o antissemitismo em sua forma e expressão primeira, qual seja o antissemitismo de caráter religioso, humilhou e confinou o judeu no gueto, todavia não negou sua existência física. Contudo, ao confinar o judeu em circunscrições geográficas definidas, acabou por lançar este em um “inferno” em vida.

Deste modo, o gueto foi local de proteção e exclusão. Protegia o judeu do mundo hostil, ao mesmo tempo em que não permitia que estes judeus pertencessem ao mundo, integrassem a comunidade política. Em suas manifestações, esse antissemitismo assume a forma do horror, quando pautado na lógica do Estado – nação soberanista, que acolhe no seu ordenamento jurídico e político a concepção de que há um inimigo objetivo que precisa ser negado, expurgado, mais do que isso, exterminado. A solução final, pautada no campo de concentração, faz emergir o inferno na terra. O campo de concentração destrói o ser humano em sua figuração psíquica, política, jurídica. O campo da morte sistemática, quando não aniquila a vida física, cria um amontoado de “seres desumanizados”, isto é, descaracterizados de sua dignidade e de seus direitos, sobretudo de seus direitos políticos.

O horror, ora racista e xenófobo; ora cerceador e criminoso, leva os judeus, tanto no momento do antissemitismo religioso como nos desdobramentos do antissemitismo ideológico, a visarem a saída pela assimilação. A saída assimilacionista foi tomada como uma vereda para ganhos e segurança. Infelizmente estes ganhos visados eram da ordem do social, do reconhecimento pautado na salvaguarda pessoal. Desta feita, a lógica que comandava a assimilação era a do arrivismo filisteísta, pautado na necessidade material de ganhos econômicos e de uma segurança, via guarida do Estado. Daí que no antissemitismo religioso, os judeus arrivistas tenham mantido estreita relação com o Estado e tenham depositado neste sua esperança de dias melhores. A nossa compreensão aponta que tal postura acabou por tornar o judeu dependente do Estado e sem direito político, embora houvesse ganhos imediatos para alguns, os chamados *parvenu*.

Rahel Varnhagen certamente foi a grande expressão dessa busca insana por assimilação, uma vez que a biografada de Arendt passou a vida negando ser judia, isto é,

passou a vida desejando “saltar a própria sombra”. Apenas no final da vida percebe que a saída assimilacionista não era o melhor caminho. Rahel se inscreve na perspectiva pária de que como um indesejado no mundo tem que nesse transitar e com ele se entender. Nesta mesma direção, Arendt apresenta ainda os tipos párias da tradição oculta: o homenzinho de Chaplin, o senhor dos sonhos de Heine, o homem do castelo de Kafka e o pária rebelde, bem expresso na pessoa de Bernard Lazare. Nossa leitura nos conduz à compreensão de que ainda que todos os tipos párias da tradição oculta, não tenham agido de forma política e alguns tenham se restringido a ações menos contundentes, todas as ações são legítimas formas de resistência e luta em meio a um mundo hostil. Todavia nos parece que alguns tipos não alcançam a contundência política necessária, embora legítimos são insuficientes [O homenzinho de Chaplin e o senhor dos sonhos de Heine], e os outros cumprem melhor esse papel, sobretudo o pária rebelde que salta do seio das ilusões para se entender com o mundo. Assim, não sendo do mundo, mas tendo que nele agir, viver e conviver, o pária rebelde assume uma relação crítica com o mundo.

Esse pária emerge, em nosso estudo, como categoria heurística de caráter político e com ela se manifestam outra categoria chave para esse entendimento, a saber: o refugiado, também expresso pela categoria de *outflow*. O refugiado marcou Arendt em sua experiência. Como tal a conduziu a uma reflexão do que significa estar alijado do mundo, da língua materna e dos afetos da família e amigos e, sobretudo, de ser um desmundanizado, isto é, de não ter direito a ter direitos, de não ser cidadão, de não pertencer a uma comunidade política. O refugiado emerge como o pária do mundo hodierno é a expressão mais forte da condição daqueles que se encontram fora da lei.

O Refugiado é aquele que se encontra fora da lei, não se trata de um criminoso. Essa figura se expressa nos homens e mulheres que não são alcançados pelo ordenamento jurídico das nações, nem gozam de reconhecimento como membros políticos de uma comunidade. Sendo assim, o Refugiado é o desprotegido que avança no mundo como vida indesejável, como incômoda presença no trânsito diário do cotidiano. Ou ainda, salta aos olhos de muitos como ameaça a sua vida, a seu emprego, a sua maneira de ser no mundo. O Refugiado é o diferente, o singular que precisa ser extirpado porque destoa. É a pluralidade que define a política, todavia é tomada por ameaça constante, é uma “vida assombrada” e ao mesmo tempo uma “vida assustadora”, pois desencadeia o medo por ser diferente e com este libera o ódio, torna-se vida nua, vida matável. Ao tomarmos o pária como o refugiado ousamos indicar essa categoria como “lupas” para nos indagarmos em cada época: quem são os nossos refugiados

de hoje? Onde estão os nossos *Foras da Lei*? E com isto sermos capazes de compreendermos o tempo presente que vivemos e nos indagarmos como garantir a eles os direitos políticos, enquanto pessoas dignas e merecedoras do direito a ter direitos.

A situação do refugiado não emerge do nada. Suas existências marginais são fruto do arrivismo, da indiferença, da falência do pensamento, das saídas fugidias, sejam elas as de caráter religioso, que lançam as soluções para o plano do divino, para a “justiça de Deus”, e assim esvaziam o espaço de ação. Sejam aquelas que projetam as saídas para “a ciência do assombro”, isto é, a metafísica que pensa o mundo a partir de categorias e conceitos formais que não alcançam o ser humano em suas determinações históricas e eventuais da vida cotidiana.

Nessa direção é que tomamos o pária como paradigma do pensar e do agir. Enquanto paradigma do agir, o pária é aquele que via *lexis* e *práxis* se instala no mundo sem a este pertencer. Neste sentido, age como um nômade que não tendo morada permanente toma o mundo como palco das relações e dos negócios humanos para neste atuar. Assume para si o papel de questionador, de provocador, de cidadão inquieto. O pária é o inconformado no sentido de que não se acomoda às formas tradicionais do mundo. O mundo toma o pária como estranho e o pária tem o mundo como hostil. Todavia, o pária sabe que só pode ser no mundo. Então, com este estabelece um relacionamento crítico. Cuida do mundo e para com este assume responsabilidade não por ter alcançado uma reconciliação, pois sabe que como pária será sempre um indesejado, todavia costura reconciliações precárias, o que significa que todo agir pária é um agir agônico, conflituoso, no qual a reconciliação com o mundo na sua qualidade de indesejado nunca é plena, todavia entende que o mundo é o *locus* possível da sua ação. Assume, assim, uma indiferença situada, ou seja, não vai ao céu cristão nem se esconde nos engodos do conceito, assume a contingência do evento da vida e atua no mundo.

Esse pária que age também se manifesta na atividade do pensamento, enquanto atividade espiritual. Nesta dimensão, o pária estabelece um olhar para o mundo em vista de compreender este. Torna-se um espectador. Esta visada para o mundo implica uma retirada, não fuga do mundo, mas um retirar-se para si. Um volver-se para si não no sentido de introspecção, que representaria negação do mundo, mas um voltar-se a si, como estratégia de situado no mundo, vendo-se neste de um ponto distante que é o ato reflexivo, necessário para observar e compreender: o pária é um expectador. E uma vez tendo compreendido, pode julgar os eventos desse mundo a partir de um diálogo interno. O pária é um andarilho no mundo ainda que não seja do mundo. É, neste sentido, uma exemplaridade de resistência que

observa, julga e age e, assim, apresenta-se não como solução, mas como possível obstáculo ao espraiamento do mal, uma vez que o modo pária de agir e de pensar é um paradigma da política, é uma expressão da ação e do pensamento enquanto aparência no mundo. Todavia, é-nos claro que o modo pária de agir e o modo pária de pensar ocupam lugares distintos, não se confundem em suas manifestações no mundo. Por fim, o pária é, em última instância, um “quem” que se revela e visa o revelar de outros, na mirada de constituir um movimento plural e pautado na liberdade, expressão mesma da política.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO. Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.

ADLER. Laure. **Nos passos de Hannah Arendt**. Trad. de Tatiana Salem e Marcelo Jacques. Rio de Janeiro: Ed. Record. 2014.

ADORNO. Sérgio. **A banalidade da violência contemporânea: o problema da anestesia moral**. In: Eichmann em Jerusalém 50 anos depois. Org. Marion Brepohl. Curitiba –PR: Ed. UFPR. 2013.

ADORNO. Mínima moralia. Tradução: Artur Morão. Lisboa – Portugal: Edições 70. 1951.

ADVERSE. Helton. **Arendt e a crítica ao romantismo na biografia de Rahel Vanhagem**. In: Argumentos, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013.

_____. **Apresentação**. In: Fabio. A faculdade do pensamento em Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Ed. Lumem Juris. 2017.

AGAMBEN, Giorgio. **O que é contemporâneo? E outros ensaios**. Trad. Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2010.

_____. **Homo sacer – O poder soberano e a vida nua I**. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2014.

AGUIAR. Odílio e MARIANO. Rosiane. **A poesia de Hannah Arendt**. In: Revista de Arte e filosofia, Ouro preto. Nº 15, dezembro de 2013. p.119 – 132.

AGUIAR. Odílio. **Necessidade e Liberdade em Hannah Arendt**. In: Revista Principios – UFRN. Natal (RN), v. 19, n. 32 Julho/Dezembro de 2012, p. 35-54. <https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7562/5625>. Acessado em 04 /04 / 2018.

_____. **Hannah Arendt e o malogro do espírito revolucionário**. In: Revista Griot. v. 14, n.2, dezembro/2016.

_____. **A dimensão constituinte do poder em Hannah Arendt**. Trans/Form/Ação, Marília, v.34, n.1, p.115-130, 2011.

_____. **Filosofia, política e ética em Hannah Arendt**. Ed. Unijui, Ijuí –RS. 2009.

_____. **Condição humana e Educação em Hannah Arendt.** Revista: Educ. e Filos., Uberlândia, v. 22, n. 44, p. 23-42, jul./dez. 2008.

_____. **A resistência em Hannah Arendt: da política à ética, da ética à política.** In: DUARTE, André ET AL. A banalização da violência – a atualidade do pensamento de Hannah Arendt. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2004.

_____. **Juízo, Gosto e legitimidade em Hannah Arendt.** In: PHILÓSOPHOS, Nº 8 (2): 251-271, jul./dez. 2003.

_____. **A propósito da problemática do mal em Hannah Arendt.** Revista de psicologia. Fortaleza. v, 20 (2). p, 82-88. Jul/dez. 2002.

_____. **Filosofia e Política no Pensamento de Hannah Arendt.** Fortaleza – CE: Ed. UFC. 2001.

ALMEIDA, Vanessa S. **Natalidade e Educação: reflexões sobre o milagre do novo na obra de Hannah Arendt.** Pro-Posições | v. 24, n. 2 (71) | p. 221-237 | maio/ago. 2013

_____. **A distinção entre conhecer e pensar em Hannah Arendt e sua relevância para a educação.** In: Educação e Pesquisa, São Paulo, v.36, n.3, p. 853-865, set./dez. 2010.

_____. **Amor mundi e Educação: reflexões sobre o pensamento de Hannah Arendt.** 2009.193p. Tese (Doutorado em filosofia) - Universidade de São Paulo. 2009.

ALVES NETO. Rodrigo Ribeiro, **Alienação do Mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt.** São Paulo: Ed. Loyola /PUC-Rio. 2009.

AMIEL. ANNE. **A não – filosofia de Hannah Arendt.** Revolução e Julgamento. Trad. João C. S. Duarte. Lisboa: Ed. Instituto Piaget. 2001.

_____. **Hannah Arendt: política e acontecimento.** Trad. Sofia Mota. Lisboa: Ed. Piaget. 1996.

AQUINO. Tomás. **Sobre o mal. Tomo I.** Trad. Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Ed. Sétimo selo, 2005.

ARENDR. Hannah. **Ação e a busca da felicidade.** Trad. Virginia Starlin. Rio de Janeiro: Ed. Bazar do tempo. 2018.

_____. **Escritos Judaicos.** Trad. Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Al. Barueri –SP: Ed.Amararilys. 2016.

_____. **A condição humana.** Trad. Roberto Raposo. Revisão: Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **Sobre a revolução.** Trad. Denisse Bottman. São Paulo: Ed. Cia das letras. 2011.

_____. **A vida do Espírito.** Trad. Cesar Augusto et.al. Rio de Janeiro. Cia Das Letras. 2009.

_____. **Compreender: formação, exílio e totalitarismo, ensaios.** Trad. Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras. / Ed.UFMG. 2008a.

_____. **Homens em tempos Sombrios.** Trad. Denise Bottman. São Paulo: Ed. Cia da Letras. 2008b.

_____. **Jewish Writings.** Edited by Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, 2007.

_____. **Crises da República.** Trad. José Wolkman et. Al. São Paulo: Ed. Perspectiva. 2004a.

_____. **Responsabilidade e Julgamento.** Trad. Rosaura Eichenberg. Revisão técnica Bethanya Assy e André Duarte. São Paulo. Ed. Cia das letras. 2004b.

_____. **O que é a política?** Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. **Entre o Passado e o Futuro.** Trad. Mauro W. Barbosa et. al. São Paulo: Ed. Perspectiva. 2001a.

_____. **Hannah Arendt / Martin Heidegger. Correspondência – 1925 / 1975.** Trad. Marco Antônio Casa Nova. Org. Ursula Ludz. Rio de Janeiro. Ed. Relumé – Dumará. 2001b.

_____. **Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal.** Trad. José Rubens Sirqueira. São Paulo: Ed. Companhia das Letras. 1999.

_____. **Correspondance Hannah Arendt – Kurt Blumenfeld, 1933-1963.** Trad. J. I. Evard. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.

_____. **O conceito de Amor em Santo Agostinho.** Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Ed. Instituto Piaget. 1997.

_____. **Entre amigas: A correspondência de Hannah Arendt e Mary McCarrthy – 1949 – 1975.** Trad. Sieni Campos. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará. 1995.

_____. **Rahel Varnhagen, A vida de uma judia alemã na época do Romantismo.** Trad. Antônio Trânsito e Gernot Kludasc. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Relume Dumará. 1994a.

_____. **Sobre a violência,** Trad. André Duarte, Rio de Janeiro – RJ: Ed. Relume Dumará, 1994b.

_____. **A Dignidade da Política.** Trad. Antônio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 1993.

_____. **Correspondence - Hannah Arendt / Karl Jaspers : 1926 - 1969.** Edited by Lotte Kohler and Hans Saner. Trad. Robert and Rita Kimber. San Diego, New York, London.: A Harvest Book & Company. 1992.

_____. **Origens do Totalitarismo,** Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Cia das Letras. 1989.

ASSY, Bethânia. **Hannah Arendt: do mal político à ética da responsabilidade pessoal. In: Origens do totalitarismo – 50 anos depois.** Rio de Janeiro: Ed. Relumá Dumará. 2001.

_____. **“Fases privadas em espaços públicos” Por uma ética da responsabilidade.** In: Responsabilidade e Julgamento. Trad. Rousaura Eichenberg. São Paulo: Ed. Companhia das letras. 2004.

BENHABIB, Seyla. **Los derechos de los otros – extranjeros, residentes y ciudadanos.** Barcelona: Gedisa, 2005.

_____. **The reluctant modernism of Hannah Arendt.** Ed. Lanham: Rowan & Littlefield, 2003.

BÍBLIA. Teb. São Paulo: Ed. Loyola e paulinas. 1995.

BEJANO, Maria de Gracia Caballos. **El “ALFAIRE DREYFUS” Uno caso de xenofobia y antisemitismo em los albores del siglo XX. Implicaciones políticas y literarias em la prensa Francesa.** Rev. Philologia Hispalensis, Nº 16, p. 37 – 71.2002.

BERNSTEIN. Richard. **Hannah Arendt and the Jewish Question**. Library of congress U.S.A. Mit Press Edition, 1996.

BIRNBAUM, Pierre, dir. **La France de l'affaire Dreyfus**. Paris, Gallimard, 1994.

BRUCH. Jean-Louis. **La philosophie religieuse de Kant**, (Collection Analyse et Raisons) 1968 ; Id., Nédoncelle Maurice. Lettres de Kant sur la morale et la religion. Introduction, traduction et commentaires, (Bibliothèque philosophique bilingue) 1969. In: Revue des Sciences Religieuses, tome 45, fascicule 2, 1971. pp. 186-189; https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1971_num_45_2_2612_t1_0186_0000_2

CALVET. Theresa. **Somos do mundo e não apenas no mundo**. In: Hannah Arendt –entre o passado e o Futuro. Org. Adriano Correia e Mariangela Nascimento. Juiz de Fora – MG: Ed. UFJF. 2008.

CASTRO. Edgardo. **Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência**. Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. Belo Horizonte: Ed. Autêntica. 2016.

CHAVES. Rosângela. **A capacidade de julgar: um diálogo com Hannah Arendt**. Goiânia – GO: Ed. Cânone editorial. 2009.

COURTINE-DENAMY. Sylvie. **O cuidado com o mundo – diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos**. Trad. Maria Juliana Gambogi Teixeira. Belo Horizonte: Ed. UFMG. 2004.

_____. **Hannah Arendt**. Trad. Ludovina Figueredo. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1994.

CORREIA. Adriano. **Quem é o animal laborans de Hannah Arendt?** In: Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 25, n. 37, p. 199-222, jul./dez. 2013. <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora> . Acessado em 04 / 04 / 2018.

_____. **Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira**. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Forense Universitária, 2014a.

_____. **Pensar o que estamos fazendo**. In: A condição Humana. Trad. Roberto Raposo. Revisão técnica: Adriano Correia. Rio de Janeiro. Ed. Forense Universitária. 2014b.

_____. **O significado político da natalidade: Arendt e Agostinho**. In: **Hannah Arendt, Entre o passado e o futuro**. Org. Adriano Correia e Mariângela Nascimento. Juiz de Fora – MG: Ed. UFJF. 2008.

_____. **O conceito de mal Radical.** In: Revista *Trasn/Form/Ação*. São Paulo, 28(2): p, 83-94. 2005.

D'ENTRÈVES, Passerin Alessandro. **La Dottrina dello Stato.** 2. ed., Turim: Stamperia Editoriale Rattero, 1967.

DELEUZE. G. E GUATARRI. F. **Kafka para uma literatura menor.** Trad. Rafael Godinho. Lisboa. Ed. Assírio e Alves. 2003.

DINES. Alberto. **Dreyfys ou a guerra das manchetes.** In: O processo do capitão Dreyfus – Cartas Inglesas. Ed. Memória. 1994.

DUARTE. André. **Hannah Arendt e o pensamento político: a arte de distinguir e relacionar conceitos.** In: revista *Argumentos – UFC*. *Argumentos*, ano 5, n. 9 - Fortaleza, jan./jun. 2013. <http://www.periodicos.ufc.br/argumentos> . Acessado em 05 /04/2018.

_____. **Hannah Arendt e o pensamento da comunidade: notas para o conceito de comunidades plurais.** Revista, *O que nos faz pensar* N° 29, Maio de 2011.p. 21-40

_____. **Vidas em Risco – Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault.** Ed. Forense Universitária. Rio de Janeiro. 2010.

_____. **Hannah Arendt e a modernidade e o esquecimento e redescoberta da política.** In: *Transpondo o Abismo – Hannah Arendt Entre a filosofia e a Política.* Org. Adriano Correia. Rio de Janeiro – RJ: Ed. Forense Universitária, 2002.

_____. **O pensamento a sombra da ruptura: Política e Filosofia em Hannah Arendt.** São Paulo. Ed. Paz e Terra. 2000.

_____. **Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt.** In: *Sobre a violência.* Hannah Arendt. Trad. André Duarte, Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará. 1994a.

_____. **A dimensão Política da filosofia Kantiana segundo Hannah Arendt.** In: *Lições sobre a Filosofia política de Kant / Hannah Arendt.* Org. Ronald Beiner. Trad. André Duarte. 2ª edição. Rio de Janeiro: Ed. Relume- Dumará. 1994b.

_____. **Hannah Arendt e a exemplaridade subversiva: por uma ética pós-metafísica.** *CADERNOS DE FILOSOFIA ALEMÃ* n° 09, p. 27 – 48, JAN-JUN. 2007.

DREYFUS. Alfred. **Souvenirs et correspondance**. Publiés par son fils. Ed. Bernard Grasset. Paris, 1936.

D'OLIVEIRA, Alberto. **Pombos –Correios**. Coimbra, F. França Amado. 1913.

DE VARAZZE. Jacopo. **Legenda Áurea: vida dos Santos**, Trad. Hilário Franco Junior. São Paulo – SP: Cia das Letras. 2003.

FAUSTINO. Lucas R. **Reflexões sobre a insurgência da categoria de inimigo objetivo segundo Arendt**, In: revista reflexões, Fortaleza-CE - Ano 5, Nº 8 – p, 60 – 76. De Janeiro a Junho de 2016. ISSN 2238-6408. www.revistareflexoes.com.br. Acessado em 04 de Abril de 2018.

FRATESCHI. Yara. **Participação e liberdade política em Hannah Arendt**. In: cadernos de filosofia alemã, nº 10, p. [83 – 100] jul-dez. 2007.

FELDMAN, Ron. **O Judeu como pária: o caso de Hannah Arendt**. In: *Hannah Arendt. Escritos Judaicos*. Trad. Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira, Thiago Dias da Silva. Barueri –SP: Ed.Amararilys. 2016. (p. 57 – 107)

FRY, Karina A. **Compreender Hannah Arendt**. Trad. Paulo Ferreira Valério. Petrópolis – RJ: Ed. Vozes.. 2010.

FRANSCISCO. M.F.S. **Hannah Arendt e o herói homérico**. Cadernos de Ética e Filosofia Política 11, p. 97-117, FEV/2007 .

GERARD. Valérie e TASSIN. Etienne. **Acción**. In: Vocabulário Arendt. Org. Beatriz Porcel e Lucas Martin. Rosário – Argentina: Ed. HomoSapiens. 2016.

GUERREIRO, José Alexandre Tavares. **O Affaire Dreyfus e as cartas inglesas de Rui Barbosa**. São Paulo: Ed. Giordano, 1994.

GRATTENAUER, Karl Wilhelm Friedrich . **Wider die Juden: ein Wort der Warnung um christliche alle unsere Mitbürger**. Berlin: Schmidt, 1803. Edição electrónica. Frankfurt am Main: Univ.- Bibliothek de 2008.

HABERMAS, Jürgen, **O conceito de poder em Hannah Arendt**, In: FREITAG, B, ROUANET, S, P, (Orgs). Habermas. São Paulo – SP. Ática, 1980.

IZABEL, Tomaz Amorim F. **A ausência da origem em o castelo de Kafka**. Estação Literária Londrina, Volume 10A, p. 7-18, dez. 2012 ISSN 1983-1048. Disponível em: <http://www.uel.br/pos/letras/EL>. Acesso em 12 fev. 2018

JOHNSON, P. **Ghetto**. In : A History of the Jews. New York : Harper Perennial. 1987.

KAFKA, Franz. **O castelo**. Tradução e posfácio: Modesto Carone. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

_____. **A metafísica dos costumes**. Trad. Edson Bini. 2ª edição. Bauru – SP. Edipro. 2008.

KOHN, Jerome. **O mal e a pluralidade: o caminho de Hannah Arendt em direção à vida do espírito**. Trad. Odílio A. Aguiar. In: Origens do totalitarismo: 50 anos depois. Org. Odílio A. Aguiar et al. Rio de Janeiro. Ed. Relumá dumará. 2001.

_____. **Introdução a Edição Americana**. In: Responsabilidade e Julgamento. Ed. Companhia das Letras. São Paulo: Trad. Rosaura Eichenberg. 2004.

KRISTEVA, Julia. **O gênio feminino – a vida, a loucura, as palavras** (Tomo I) – Hannah Arendt. Tradução Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: Rocco, 2002

BOÉTIE, Étienne de La. **Discurso da Servidão Voluntária**. Trad. Laymert Garcia dos Santos. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

LAFER, Celso. **Reflexões sobre a atualidade da análise de Hannah Arendt sobre o processo Eichmann**. In: Eichmann em Jerusalém 50 anos depois. Org. Marior Brepohl. Ed. Curitiba – PR: UFPR. 2013.

_____. **Hannah Arendt: Pensamento, Persuasão e Poder**. São Paulo: Ed. Paz e Terra. 2003.

_____. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LEFORT, Claude. **Le pouvoir**. In: LEFORT, Claude. Le temps présent. Écrits 1945-2005. Paris: Belin, 2007.

LE GOFF, Jacques **héros du Moyen Âge, le Saint et le Roi**, Paris, Gallimard, col, Quarto, 2004, p. 865-6.

LEVI, Primo. **Os Afogados e os sobreviventes**. Trad. Luis Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra. 2016.

_____. **É isto um homem?** Rio de Janeiro: Rocco, 1997

LORIES. Danielle. *Sentir en commun et juger par soi même. Études phénoménologiques*. Louvain: ouisia, tome I, n.2, (55-91). 1995.

MARX. Karl, **O Capital: crítica da economia política**. 2ª ed. São Paulo, Nova Cultural, 1985.

MELLO. Celso D. A. **Curso de direito internacional público**. 14ª. São Paulo: Ed. Renovar. 2002.

MORAES, Eduardo Jardim. **Experiência da Dor**. Jornal folha de São Paulo, cadernos Mais, 1995. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsf/1995/6/18/mais!/17.html>. Acesso em: 26 nov. 2017.

MORIN, Edgar. **O mundo moderno e a questão judaica**. Trad. Nícia Adam Bonatti. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2007.

NASCIMENTO. Daniel Arruda. **Do fim da experiência ao fim do jurídico: percurso de Giorgio Agamben**. São Paulo. Ed. LiberArs. 2012.

NASCIMENTO. Paulo Sérgio. **O papel profético na igreja no mundo moderno**. In: PERETTI, Clélia (Org.) Congresso de Teologia da PUCPR, 10, 2011, Curitiba. **Anais eletrônicos**. Curitiba: Champagnat, 2011. Disponível em: <http://www.pucpr.br/eventos/congressoteologia/2011/>. Acesso em: 14/12/2017.

NASCIMENTO. Paulo C. e FERNANDES. Mateus Braga. **A phronêsis, o herói e a pólis**. In: Revista Brasileira de Ciência Política, nº16. Brasília, janeiro - abril de 2015, pp. 273-292.

NORDAU, Max. **Discurso no primeiro congresso sionista. Basileia, 29 de agosto de 1897**. Disponível em: https://www.ariannaeditrice.it/articolo.php?id_articolo=17338. Acesso em 09 fev. 2018.

NUNES. Igor Vinicius Basílio. **Amor mundi e espírito revolucionário: Hannah Arendt entre política e ética**. *Cadernos de Filosofia Alemã*. v. 21; n. 3 | p.67-78. Dezembro de 2006.

OLIVEIRA. Kathelen Luana. **A mortalidade e a natalidade: notas sobre o pensamento de Arendt**. In:Hannah Arendt, uma amizade em comum. Ed. Oikos /Est. Org. Kathen Luana e Valério G. Schaper. São Leopoldo – RS. 2011.

OLIVEIRA. José Luiz. **Hannah Arendt e o sentido político da categoria de natalidade**. Revista Argumentos. Ano, 3. Nº 6, 2011.

_____. **Revolução como fundação no pensamento de Hannah Arendt.** In: Cadernos de ética e filosofia política. N° 23. p. 37-51. 2014. <https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/74734/78327>. Acesso. 29 /09/ 2018.

PERISSINOTTO. Renato. **Hannah Arendt, poder e a crítica da tradição.** In Revista, LUANOVA N° 61— p, 116 – 138. 2004. <http://www.scielo.br/pdf/ln/n61/a07n61.pdf> . Acesso em 25/09/2018.

PASSOS, Fábio. **A faculdade do Pensamento em Hannah Arendt – implicações políticas.** Ed. Lumen Juris. Rio de Janeiro. 2017.

_____. **O conceito de Mundo em Hannah Arendt – para uma nova filosofia política.** Ed. Lumen Juris. Rio de Janeiro. 2014.

PEIXOTO Claudia C. e LOBATO. Anderson. **Pensar a cidadania em Hannah Arendt: direito a ter direitos.** In: Direitos fundamentais: contributo interdisciplinar para a redefinição das garantias de efetividade. Org. Joseirene et. al. Ed. FURG. Rio Grande do Sul. 2013.

_____. **O Judeu como Pária e a questão da Cidadania no pensamento de Hannah Arendt.** In: Hannah Arendt: Pensamento, Revolução e Poder. Ed. *Lumis Juris*. Rio de Janeiro, 2016.

RIBAS. Christina Miranda. **Notas sobre identidade e política em Hannah Arendt.** In: O futuro entre passado e o presente. Org. Odílio Alves Aguiar et al. Ed. IFIBE. Passo Fundo – RS. 2012.

REZEK, Francisco. **Direito Internacional público: curso elementar.** 10ª edição. Ed. Saraiva. São Paulo. 2006.

RUIZ, Castor MM. **Les réfugiés, seuil éthique d'un nouveau droit et d'une nouvelle politique** (version française). La Revue des droits de l'homme. Revue du Centre de recherches et d'études sur les droits fondamentaux, n. 6, 2014.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Retorno à questão judaica.** Trad.Claudia Berliner. Ed. Zahar.Rio de Janeiro. 2010.

ROVIELLO. Anne – Marie. **Senso Comum e Modernidade em Hannah Arendt.** Trad. Benedicte Houart e JoãoFelipe. Ed.Instituto Peaget. Lisboa. 1987.

SCHEVISBISKI. Renata Schlumberger. **O lugar, a representação e a figuração do poder no pensamento do político de Claude Lefort.** On line, 2017. p. 1 -17. 2017. <https://cienciapolitica.org.br/system/files/documentos/eventos/2017/04/lugar-representacao-e-figuracao-poder-pensamento-politico.pdf> . Acesso em 20 /09/ 2018.

SCHIO. Sônia Maria. **Hannah Arendt – História e Liberdade da ação à reflexão**. Ed. Clarinete. Porto Alegre. 2012.

_____. **A concepção arendtiana de ação humana, a partir de um fragmento de Antígona, de Sófocles**. Revista ethic@. Florianópolis v. 8, n. 2 p. 271 - 289 Dez / 2009.

SCHIMITT, Carl. **La dictadura**. Madri, Alianza Editorial, 1999.

SILVA. Ricardo George A. **A categoria da ação na abordagem de Hannah Arendt**, In: *Ciência Humanas em Debate*, Org. Ricardo George et.al, Ed. UFRPE, Recife – PE, 2011.

SENNETT. Richard. **O corpo e a cidade na civilização ocidental**. trad. Marcos Aarão Reis. Ed. Record. Rio de Janeiro, 2003.

SOUKI. Nádia. **Hannah Hannah Arendt e a Banalidade do mal**. Ed. UFMG. Col. Humanitas. 1ª reimpressão. Belo Horizonte. MG. 2006.

SORJ. Bernard e GRIN. Mônica. **Judaísmo e Modernidade: metamorfoses da tradição messiânica**. Centro de Estudos Eldenstein / www.centrodeldenstein.org.br . Rio de Janeiro – RJ. 2008. Acesso em 20 /09/ 2018.

STOW, K. R. **Alienated Minority : The Jews of Medieval Europe**. Cambridge, Mass. Harvard University. 1992.

VERNANT. Jean Pierre. **As origens do pensamento Grego**. Trad. Isis Borges, Ed. Difel. Rio de Janeiro. 2002.

VALLÉE. Catherine. **Hannah Arendt, Sócrates e a questão do totalitarismo**. Trad. Armando Pereira da Silva. Ed. Piaget. Lisboa, 1999.

WEBER, Max. **A psicologia social das religiões mundiais**. In: GERTH, Hans; MILLS, Wright. Max Weber. *Ensaio de Sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

_____. **Ciência e política como duas vocações**. Trad. Leonidas H. e Otávio Silveira. Ed. Cultirix. 2013.

WACQUANT. Loïc. **O que é Gueto? Construindo um conceito sociológico**. Rev. Sociol. Polít., Curitiba, 23, p. 155-164, nov. 2004.

YOUNG – BRUEHL. Elizabeth. **Hannah Arendt por amor ao mundo**. Trad. Antônio Trânsito. Revisão técnica de Eduardo Jardim. Ed. Relumé Dumará. Rio de Janeiro. 1997.