

ORGANIZADORES

ELIVANDA DE OLIVEIRA SILVA

EVANILDO COSTESKI

EVALDO SILVA PEREIRA SAMPAIO

LUIZ FELIPE DE NETTO DE ANDRADE E SILVA SAHD

Ética, política, república e liberdade

escritos em
homenagem a
Odílio Alves Aguiar



u
Imprensa
Universitária
UFC

COLEÇÃO
DE ESTUDOS DA
PÓS-GRADUAÇÃO

**Ética, política,
república e liberdade**

**escritos em homenagem a
Odílio Alves Aguiar**



Presidente da República

Luiz Inácio Lula da Silva

Ministro da Educação

Camilo Sobreira de Santana



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ – UFC

Reitor

Prof. Custódio Luís Silva de Almeida

Vice-Reitora

Prof.^a Diana Cristina Silva de Azevedo

Pró-Reitor de Planejamento e Administração

Prof. João Guilherme Nogueira Matias

Pró-Reitora de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof.^a Regina Celia Monteiro de Paula



IMPRENSA UNIVERSITÁRIA DA UFC

Diretor

Francisco Charles Rocha e Silva Ribeiro

**COMISSÃO TÉCNICO-EDITORIAL DA COLEÇÃO DE
ESTUDOS DA PÓS-GRADUAÇÃO – UFC
EDIÇÃO 2024-2025**

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

Lidiany Karla Azevedo Rodrigues Gerage

MEMBROS

Felipe Ferreira da Silva

Biblioteca Universitária

Joselany Áfio Caetano

Departamento de Enfermagem/FFOE

Juliana Soares Lima

Biblioteca Universitária

**Elivanda de Oliveira Silva
Evanildo Costeski
Evaldo Silva Pereira Sampaio
Luiz Felipe de Netto de Andrade e Silva Sahd**
(Organizadores)

Ética, política, república e liberdade

**escritos em homenagem a
Odílio Alves Aguiar**



Fortaleza
2025

Ética, política, república e liberdade: escritos em homenagem a Odílio Alves Aguiar

Copyright © 2025 by Elivanda de Oliveira Silva, Evanildo Costeski, Evaldo Silva Pereira Sampaio, Luiz Felipe de Netto de Andrade e Silva Sahd (organizadores)

Todos os direitos reservados

PUBLICADO NO BRASIL / PUBLISHED IN BRAZIL

Imprensa Universitária – Universidade Federal do Ceará
Av. da Universidade, 2932 – Benfica, Fortaleza-Ceará, Brasil

Coordenação editorial

Ivanaldo Maciel de Lima

Revisão de texto

Leidyane Viana Nogueira

Normalização bibliográfica

Marilzete Melo Nascimento

Layout gráfico-visual e diagramação

Sandro Vasconcellos

Capa

Heron Cruz

Editora filiada à



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Imprensa Universitária – Universidade Federal do Ceará

- E84 Ética, política, república e liberdade [livro eletrônico] : escritos em homenagem a Odílio Alves Aguiar / Organizadores, Elivanda de Oliveira Silva ... [et al.]. – Fortaleza: Imprensa Universitária, 2025.
1.804 kb : il. color. ; PDF (Coleção Estudos da Pós-Graduação)

ISBN: 978-85-7485-588-2

1. Filosofia. 2. Política. 3. Hannah Arendt. I. Silva, Elivanda de Oliveira (org.). II. Costeski, Evanildo (org.). III. Sampaio, Evaldo Silva Pereira (org.). IV. Sahd, Luiz Felipe de Netto de Andrade e Silva (org.). V. Título.

CDD 320.01

Elaborada por: Marilzete Melo Nascimento – CRB 3/1135

Sumário

Apresentação	7
A política e a questão social da pobreza em Hannah Arendt	
<i>Adriano Correia</i>	10
Pensar o fanatismo político hoje: o que Arendt nos ensina sobre o bolsonarismo?	
<i>André Duarte</i>	22
Para Odílio, maestro y amigo	
<i>Beatriz Porcel</i>	42
A subjetividade e a sociedade do espetáculo	
<i>Davi da Costa Almeida</i>	47
Da alienação do mundo à era digital de invasão das “não-coisas”: Hannah Arendt e Byung-Chul Han	
<i>Elivanda de Oliveira Silva</i>	61
O papel da ideologia na construção do “inimigo objetivo”	
<i>Fábio Abreu dos Passos</i>	75
Arendt, a liberdade e a república: contrapontos ao neorrepublicanismo	
<i>Helton Adverse</i>	104
Noção de trabalho em <i>Os trabalhos e os dias</i>, à luz de Arendt	
<i>Francisco Jameli Oliveira Reinaldo</i>	122

Uma <i>laudatio</i> a Odílio Alves Aguiar: pai fundador [<i>founding father</i>] do pensamento arendtiano no Brasil	
<i>José Luiz de Oliveira</i>	135
Os discursos de ódio como registro antipolítico da linguagem: a necessidade da retomada do diálogo para a democracia	
<i>Judikael Castelo Branco</i>	155
Educação em tempos sombrios: escólios sobre as possibilidades do ensino a partir de Hannah Arendt	
<i>Lara Rocha</i>	179
A lealdade do pensamento: uma <i>laudatio</i> a Odílio Aguiar	
<i>Lucas Barreto Dias</i>	195
Manifestação da atividade do pensar: linguagem e metáfora	
<i>Maria Cristina Müller</i>	206
Marsílio de Pádua e a tirania	
<i>Newton Bignotto</i>	225
Imortalidade <i>versus</i> eternidade: a grandeza dos homens sob o olhar de Hannah Arendt	
<i>Francisco Rafael Queiroz de Oliveira</i>	247
A verdade do ponto de vista da política e o domínio político da perspectiva da verdade	
<i>Rodrigo Ribeiro Alves Neto</i>	256
Odílio Aguiar e a filosofia	
<i>Evaldo Silva Pereira Sampaio</i>	279
.....	300

Apresentação

Este livro surge como uma homenagem ao professor Odílio Alves Aguiar, por ocasião do encerramento de suas atividades acadêmicas na Universidade Federal do Ceará, ilustrando sua contribuição e dedicação ao ensino e à pesquisa filosófica brasileira no Ceará e no Brasil. O ato de homenagear está vinculado ao afeto, que se traduz em admiração, consideração, amizade, veneração, respeito, reconhecimento e merecimento. Em virtude desses sentimentos, evocados por nosso homenageado, tornou-se possível que professoras, professores, orientandos e ex-orientandos se unissem para a concretização deste livro. Reúnem-se aqui textos que apresentam profunda reverência ao homenageado, como os de José Luiz de Oliveira, Lucas Barreto e Beatriz Porcel. Por sua vez, os textos de Adriano Correia, André Duarte, Helton Adverse, Newton Bignotto, Rodrigo Ribeiro Alves Neto, Maria Cristina Müller, Elivanda de Oliveira Silva, Fábio Abreu dos Passos, Judikael Castelo Branco, Davi da Costa Almeida, Jamelli Reinaldo, Lara Rocha e Francisco Rafael de Oliveira trazem um caráter mais voltado à pesquisa filosófica.

O professor Odílio Aguiar deixa seu legado como mestre, formador, pesquisador, orientador e gestor, além de defensor da universidade pública, atuando com um espírito de luta democrática e republicana para assegurar a qualidade e a universalização do ensino superior. Mais do que ninguém, esse cearense de Frecheirinha soube acolher os recém-chegados ao mundo acadêmico e também fora dele. No ensino público, construiu histórias e instaurou teias de relações que iriam influenciar as novas gerações de pesquisadores e pesquisadoras. Nosso homenageado contribuiu significativamente com os estudos de ética e filosofia política, especialmente desbravando autores

ainda pouco estudados nos departamentos de Filosofia, como deixa claro a professora Maria Cristina Müller em seu texto: “Aguiar, com sua análise sobre os escritos de Arendt, alargou fronteiras e abriu caminhos, sendo referência indubitável para todos os estudos acerca de Arendt no Brasil”. Esse mérito fez com que José Luiz, em sua *laudatio*, o inserisse no rol dos “pais fundadores [*founding fathers*] dos trabalhos sobre Arendt” no Brasil. Nosso homenageado, com sua generosidade, tornou possível a inserção de diversos dos seus alunos e alunas nas principais redes de pesquisa em filosofia, especialmente a partir do grupo de pesquisa Hannah Arendt, que hoje já ultrapassou as fronteiras nacionais. Seu ex-orientando, hoje professor do IFCE, Lucas Barreto nos lembra:

Odílio apostou no imbricamento da sala de aula com a pesquisa e fez de sua vida momentos intercalados entre a sala de aula e a formação contínua, permitindo sempre a transferência do devir para o ser. Mostrou aos seus orientandos e orientandas que os eventos formam, uma vez que o processo de formação é sinônimo de aperfeiçoamento permanente.

Sempre atento às necessidades dos estudantes, Odílio conciliou ensino, pesquisa e extensão, possibilitando, com respeito e diálogo franco, que os discentes se tornassem *storytellers*, isto é, protagonistas na construção de saberes e de sua própria *bios*. “É por isso que esse professor costuma ser grande pela sua capacidade inspiradora, pela poesia que seu olhar carrega e pela fala pausada e refletida que nos dedica”, pontua Barreto em sua homenagem.

O magistério exercido por esse ilustre professor foi marcado por uma trajetória republicana de amor ao mundo, recordando as palavras de Arendt. Em sua práxis docente, o que o interessava era o gesto de amizade que podia ser inaugurado no fazer de cada saber construído em sala de aula, intermediado pelo diálogo e pela troca recíproca de conhecimentos, como nos lembra a professora Beatriz Porcel:

amigo porque, neste nosso pequeno mundo, Odílio sempre demonstrou uma capacidade amorosa de diálogo; com respeito e tolerância, deu esclarecimentos e sugestões; com espírito aberto, atraiu estudiosos de filosofia e filosofia política para o campo do discurso.

Ele foi um professor que se posicionou permanentemente diante de “todas as nuances daquilo que significa um único pensamento, a tirania da verdade e a tirania política”, conclui Porcel.

Na entrevista que o professor Odílio concedeu a Evaldo Sampaio, incluído nesta coletânea, suas palavras sintetizam a singularidade e a eudaimonia de sua atuação, uma vez que “participar e ajudar na fundação de uma instituição” sempre foi, para ele, motivo de regozijo, mesmo sabendo “que ela perdurará à nossa vida individual”. A sua participação na criação dos cursos de Graduação e Pós-Graduação em Filosofia da UFC, representativa do desejo de transformar vidas por meio da democratização do conhecimento, deixa seu nome gravado na história dessa instituição de ensino superior.

Elivanda de Oliveira Silva

A política e a questão social da pobreza em Hannah Arendt

Adriano Correia¹

O entusiasmo de Arendt com “um dos mais gloriosos capítulos da história recente, e possivelmente o mais promissor”,² escrito pela classe operária europeia, traduziu-se em sua referência entusiasmada aos movimentos revolucionários de 1848 até a Revolução Húngara, em 1956. Na segunda edição de *Origens do totalitarismo*, Arendt acrescentou um capítulo sobre a Revolução Húngara, no qual há certa esperança de que o totalitarismo não seja a palavra final para os problemas extremos de nossa época. Com efeito, em uma palestra de apresentação dessa segunda edição, do mesmo ano de lançamento de *A condição humana*, Arendt afirma que a Revolução Húngara e o papel que o sistema de conselhos desempenhou nela lhe ensinaram uma lição: se, de um lado, temos o totalitarismo como

¹ Professor titular do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás (UFG) e bolsista de produtividade do CNPq.

² ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13. ed. rev. Tradução Roberto Raposo. Revisão téc. e apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016. p. 267.

correspondente a tendências evidentes das sociedades de massas (e do imperialismo); de outro,

o sistema de conselhos tem sido claramente, por muito tempo, o resultado dos desejos do povo, e não das massas, e é bastante possível que nele estejam os próprios remédios contra a sociedade de massas e a formação de homens-massa que procuramos por todos os outros lugares, em vão.³

Esse entusiasmo com o movimento dos trabalhadores da Europa contrasta de modo marcante com a análise da “questão social” e de sua relação com o fenômeno revolucionário, em *Sobre a revolução* (1963). A mesma esfera social que promoveu a colonização do espaço público pela dinâmica privada do trabalho, do consumo e da acumulação permitiu a emergência da questão social da existência da pobreza como um problema politicamente relevante e não como um inevitável dado da natureza. Por esse motivo, Odílio Aguiar observou com razão que “a questão social é um tema de enfrentamento difícil em Hannah Arendt”.⁴ Ele também observa que a animosidade da autora com a categoria do social se deve ao fato de ela favorecer a substituição da política pela administração e traduzir

[...] a forma de vida que surgiu com a modernidade e na qual resultam privilegiadas a socialização e a funcionalização das atividades humanas, uma vez que o biológico priorizado impõe uma forma de organização dos homens em que eles não passam de meros meios, funções, para realização do progresso e, assim, como tais, como seres singulares, se tornam superfluos.⁵

³ ARENDT, Hannah. Totalitarismo. In: *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução Beatriz Andreuoloto et al. Rev. téc. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 197.

⁴ AGUIAR, Odílio. A questão social em Hannah Arendt. *Trans/formação*, v. 27, n. 2, 2004. p. 7.

⁵ *Ibid.*, p. 13.

A pobreza – “um estado de carência constante e miséria aguda cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora” – mobilizou a multidão a acorrer em socorro à Revolução Francesa: ela “inspirou-a, levou-a em frente e acabou por conduzi-la à ruína, pois era a multidão dos pobres”,⁶ fazendo com que a nova república surgisse natimorta pela sujeição da liberdade à necessidade, à urgência do próprio processo vital. Para Arendt, as preocupações revolucionárias com a fundação de uma nova comunidade política e a definição de um regime político republicano foram tragadas pelas urgências da miséria, de modo que a revolução passou a ter como meta não a libertação da opressão rumo à liberdade, mas a libertação da pobreza rumo à felicidade. A ruína da revolução, com a escalada do terror, teria sido provocada precisamente pela centralidade da miséria do povo na determinação do seu curso, pois “se violência contra violência conduz à guerra, externa ou civil, violência contra condições sociais sempre tem conduzido ao terror”.⁷

Teria sido Marx, “o maior teórico das revoluções de todos os tempos”,⁸ quem primeiro interpretou o fracasso da revolução em instaurar a liberdade como decorrência do seu fracasso em resolver a questão social. Marx transformou a questão social em força política ao conceber a pobreza como um fenômeno político, resultado da exploração em “uma economia baseada no poder político e, portanto, passível de ser subvertida por uma organização política e por meios revolucionários”.⁹ Com ele, insiste Arendt, “o objetivo da revolução não era mais liberdade e sim a abundância”.¹⁰ Para Arendt, em *Sobre a revolução*, em contraste com suas considerações sobre o imperialismo, em *Origens do totalitarismo*, a hipótese marxiana de que a pobreza resulta da exploração por uma classe dominante que possui os meios da vio-

⁶ ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. p. 93.

⁷ ARENDT, Hannah. Revolução e liberdade. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 3, p. 141-164, dez. 2016. p.158.

⁸ Arendt, *op cit.*, p. 94.

⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

lência só faria sentido em uma sociedade escravista, válida apenas para os estágios iniciais do capitalismo. Marx, ao contrário de Arendt, como ela mesma nota, interpretou a pobreza em termos políticos e pensou também a sua solução como um problema político, portanto.

O problema é que, mesmo considerada de um ponto de vista estritamente político, como Arendt mesma reconhece, a emancipação da opressão política trouxe liberdade política apenas para uma minoria, uma vez que “a maioria continuou vergada sob o peso da miséria”.¹¹ Seria necessário ainda, para estatuir a liberdade política para todo o povo, vencer a questão social, mas, para Arendt, a Revolução Francesa teria sido a prova cabal de que “todas as tentativas de solucionar a questão social por meios políticos leva a revolução à ruína”. Ela assinala, contudo, que “difícilmente poderíamos negar que é quase impossível evitar esse erro fatal quando uma revolução eclode sob condições de miséria de massa”.¹² Quanto a isso, é muito difícil não concordar com Sheldon Wolin, quando ele argumenta que Arendt

[...] nunca conseguiu compreender a lição básica ensinada não apenas por Marx, mas também pelos economistas clássicos, de que *uma economia não é meramente trabalho, propriedade, produtividade e consumo: é uma estrutura de poder; um sistema de relações contínuas em que o poder e a dependência tendem a tornarem-se cumulativos e as desigualdades são reproduzidas em formas cada vez mais sofisticadas*.¹³

Na mesma direção, Maurizio Passerin D’Entrèves sustenta que Arendt não reconheceu

[...] que uma economia capitalista moderna constitui uma estrutura de poder, determinando a alocação de recursos e a distribuição dos ônus e benefícios. Ao se apoiar na analogia enganosa com a família, Arendt sustentou que todas as questões relativas à

¹¹ *Ibid.*, p. 111.

¹² *Ibid.*, p. 155.

¹³ WOLIN, Sheldon. Hannah Arendt: democracy and the political. *Salmagundi*, n. 60, p. 9-10, 1983.

economia eram pré-políticas e, portanto, ignorou a questão crucial do poder econômico e da exploração.¹⁴

Arendt não ignorou propriamente a questão do poder econômico e da exploração, como podemos notar, principalmente, a partir de *Origens do totalitarismo* e de *Sobre a revolução*, mas parece ter deliberadamente se oposto à interpretação da pobreza como um problema político. Isso porque, aparentemente, julgou que a liberdade política se via assim capturada pela libertação econômica e, para ela, como bem observou Odílio Aguiar, “social e econômico são a mesma coisa, um não existe sem o outro”.¹⁵ Com isso, ela engendrou várias tensões e aporias teoricamente frutíferas no interior de sua própria obra.

Arendt admitiu que questões pertencentes ao domínio público podem ser completamente diferentes de um momento histórico para outro e que as questões sociais têm uma dupla face (uma que é aberta ao debate político, como a conexão entre possuir uma moradia decente e integração política, e outra que é técnica, como os metros quadrados de uma moradia decente),¹⁶ mas insiste que as questões sociais são resolvidas basicamente por meios técnicos e administrativos. Como bem observa Richard Bernstein, “a questão sobre se um problema é propriamente social (e, portanto, não digno de debate público) é frequentemente a questão política central”.¹⁷

Não podemos ignorar, como Arendt nota em *Origens do totalitarismo*, que a pobreza no capitalismo e, especialmente, a miséria são subprodutos da produção capitalista e que o capitalismo, pelo menos desde o imperialismo, não se mantém sem funcionalizar o espaço político e reduzi-lo a governo e administração. Isso ocorre, por exemplo, no controle direto das ações governamentais por meio

¹⁴ D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London/ New York: Routledge, 1994. p. 60.

¹⁵ Aguiar, “A questão social em Hannah Arendt”, p. 8.

¹⁶ ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. *Inquietude*, v. 1, n. 2, p. 123-162, ago./dez. 2010. p. 141.

¹⁷ BERNSTEIN, Richard. Rethinking the social and the political. In: *Philosophical Profiles: essays in a pragmatic mode*. Pennsylvania: Univ. of Pennsylvania Press, 1986. p. 252.

de *lobby* e corrupção, na definição das regras dos processos de acumulação e expropriação, na garantia pública de investimentos privados de maior ou menor risco, ou, finalmente, na proteção da propriedade e da riqueza.

A questão que permanece, portanto, é se é possível fundar a liberdade política em condições de miséria – e, se a resposta for não, como Arendt parece conceder, que soluções que não as políticas poderiam ser empregadas para enfrentar a questão social. Para Arendt, como a revolução abriu as portas da esfera política aos pobres, essa esfera se tornou social,

[...] assolada por preocupações e cuidados que, na verdade, pertenciam à esfera doméstica e que, mesmo autorizados a ingressar na esfera pública, não poderiam ser resolvidos por meios políticos, pois eram questões administrativas, a ser entregues às mãos de especialistas, e não questões passíveis de solucionar com o duplo processo de decisão e de persuasão.¹⁸

Arendt sustentou pela primeira vez, em uma palestra sobre a revolução em 1961, que só a tecnologia guarda a solução para a questão social e que “a pobreza não pode ser derrotada por meios políticos”.¹⁹ Um ano depois, ela conclui o texto “A guerra fria e o Ocidente” (1962), pouco antes de publicar *Sobre a revolução*, sustentando que “a revolução envolve tanto a liberação da necessidade, de forma que as pessoas possam andar com dignidade, como a constituição de um corpo político que possa permitir que ajam com liberdade”.²⁰ Aí ela pondera que nenhuma revolução será bem-sucedida

¹⁸ Arendt, *Sobre a revolução*, p. 130.

¹⁹ ARENDT, Hannah. Revolução e liberdade, uma palestra. In: *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução Beatriz Andreiuolo et al. Rev. téc. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 400. Cf. Aguiar, “A questão social em Hannah Arendt”, p. 18.

²⁰ ARENDT, Hannah. A guerra fria e o Ocidente. In: *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução Beatriz Andreiuolo et al. Rev. téc. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 298.

em um contexto de miséria. Precisamente por isso, deve ser reconhecida a “relevância política da questão social”, e

[...] a luta contra a pobreza, mesmo conduzida por meios técnicos e não políticos, também deve ser entendida como uma luta de poder, como a luta contra as forças da necessidade para preparar a via para as forças da liberdade.²¹

O naufrágio da liberdade sob as urgências da necessidade já não seria algo incontornável, como na Revolução Francesa, porque, com o avanço científico e tecnológico, já seria possível resolver problemas econômicos com a questão social sem qualquer consideração de ordem política.

Em flagrante contraste com seu diagnóstico do capitalismo em *Origens do totalitarismo*, Arendt, dirigindo-se ao público estadunidense, afirma:

[...] nossa economia produz abundância e superabundância de forma tão automática como a economia do início da era moderna produzia pobreza em massa. Nossos atuais recursos técnicos nos permitem lutar contra a pobreza, e nos forçam a lutar contra a superabundância, em uma neutralidade política completa, [de modo que] os fatores econômicos não precisam de modo algum interferir nos desenvolvimentos políticos.²²

Em *Sobre a revolução*, Arendt sustentará, na mesma direção, que, quando Lênin definiu o objetivo da Revolução Russa como “eletrificação+soviets”, estaria sustentando “uma separação totalmente não marxista entre economia e política”, pois isso implicaria que a

[...] pobreza não se resolveria pela socialização e pelo socialismo, e sim por meios técnicos; pois é evidente que a tecnologia, em contraste com a socialização, é politicamente neutra; ela não prescreve nem exclui nenhuma forma específica de governo.²³

²¹ *Ibid.*, p. 297.

²² *Ibid.*, p. 296.

²³ Arendt, *Sobre a revolução*, p. 100.

Pouco após Arendt publicar *Sobre a revolução*, seu amigo Dwight Macdonald publicou uma longa resenha da obra *The other America* (1962), de Michael Harrington. O livro já havia tido razoável impacto público até então, mas se tornou notório após a resenha, ultrapassando a marca de um milhão de exemplares vendidos. A obra chegou às mãos do presidente Kennedy, que leu ao menos a resenha e desempenhou papel central no combate à pobreza, posto em marcha pela administração Lyndon Johnson a partir de 1965 nos EUA. Macdonald salienta em sua resenha que, naquele momento, cerca de um quarto da população estadunidense vivia abaixo da linha da pobreza; que esses pobres eram mais enfermos e tinham menos acesso aos serviços de saúde; que ganhavam menos e pagavam mais impostos; que sofriam mais de enfermidades mentais e de obesidade; que, junto à pobreza, a solidão os afligia, o isolamento e a invisibilidade (principalmente, mas não apenas, no caso dos idosos); e que apenas a intervenção federal poderia apontar para alguma esperança de solução do problema.²⁴ Arendt não conhecia o livro de Harrington, nem Macdonald tinha lido ainda *Sobre a revolução* quando escreveu sua resenha. Contudo, é bem possível que o fato de Macdonald ter destacado, a partir do livro de Harrington, que havia uma questão social nos EUA, e que ela não se restringia à obsessão com a abundância nem ao legado da escravidão, tenha tido algum impacto, a ser investigado, nas considerações posteriores de Arendt sobre a questão social. Incidentalmente, cabe notar que Macdonald publicou sua resenha na *The New Yorker* um mês antes de aparecer a primeira parte de *Eichmann em Jerusalém* na mesma revista, tendo os dois textos seguido destinos públicos notoriamente bastantes distintos.

Para a compreensão ampla da posição arendtiana sobre a questão social, é importante destacar ainda um evento que ela não considera em *Sobre a revolução*, mas que tem em conta em outros textos em que pensa a revolução: a Revolução Cubana. Arendt insiste no significado não tanto da solução da miséria do povo cubano pela revolução,

²⁴ MACDONALD, Dwight. Our invisible poor. *The New Yorker*, p. 82-134, 19 jan. 1963.

mas no quanto a visibilidade de sua situação a tornou uma questão a ser enfrentada por todos, permitindo assim que as pessoas desfrutassem de dignidade: os cubanos afligidos pela miséria

[...] são de repente livrados não de sua pobreza, mas da obscuridade e da nudez de sua miséria – e, portanto, da incompreensibilidade dela –, quando ouvem pela primeira vez sua condição ser discutida às claras e são convidadas a participar na discussão.²⁵

A posição final de Arendt sobre o tema, infelizmente divulgada em um âmbito mais restrito, aparece muito claramente em uma intervenção sua em uma série de conferências na Universidade Columbia, em 1974:

[...] se falamos de igualdade, a questão sempre é: o quanto precisamos transformar as vidas privadas dos pobres? [...] Antes de exigirmos idealismo dos pobres, precisamos antes torná-los cidadãos: e isto envolve transformar as circunstâncias de suas vidas privadas para que sejam capazes de usufruir do “público”.²⁶

Quando sustenta que o desenvolvimento tecnológico aponta para a solução da questão social, Arendt acaba por permitir supor que a miséria teria sido, até então, resultado do precário desenvolvimento tecnológico e não, por exemplo, da fabricação sistemática da superfluidade resultante do processo de acumulação ilimitada sob o capitalismo, que constituiria uma estrutura de poder a regular a sistemática má distribuição a que ela faz referência em *Origens do totalitarismo*.²⁷ A questão que permanece é como uma “sociedade de jogadores”, em uma economia capitalista convertida em um sistema de especulação

²⁵ Arendt, “Revolução e liberdade”, p. 143.

²⁶ ARENDT, Hannah. Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel. In: *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução Beatriz Andreiuiolo et al. Rev. téc. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 566-567.

²⁷ ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. R. Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 177.

financeira —²⁸ que ainda seria o nosso —, decidiria empregar os meios técnicos para solucionar a questão social da miséria.

Em *Sobre a revolução*, Arendt assevera que:

[...] era tão impossível desviar os olhos da miséria e desgraça da grande maioria da humanidade no século XVIII em Paris ou no século XIX em Londres, onde Marx e Engels iriam refletir sobre as lições da Revolução Francesa, quanto hoje em alguns países europeus, em muitos latino-americanos e em quase todos os asiáticos e africanos.²⁹

Infelizmente, esse diagnóstico é muito atual, mas o problema é como conciliá-lo com a tese arendtiana de que foi a irrupção da pobreza na esfera pública que arruinou os alicerces da liberdade. Arendt reconhece a pobreza como algo abjeto que desumaniza e subjuga os seres humanos. No entanto, ela não parece reconhecer claramente uma questão política na pobreza, nem parece julgar que a questão pré-política elementar da libertação, como uma condição necessária, mas não suficiente para a liberdade política, pode revelar uma face política que poderia, então, legitimamente ser trazida para o domínio público.

Se não se deve solucionar a pobreza por meios políticos, e se ela é um obstáculo incontornável para a liberdade política, onde a decisão de empregar os meios técnicos para solucioná-la será tomada? Estaríamos condenados à miséria? A que devemos voltar as costas: à política ou à pobreza? Seria legítimo e necessário trazer politicamente a público os mecanismos de reprodução da miséria e discutir se desejamos continuar a dar legitimidade política aos processos de expropriação e de fabricação da superfluidade? Concordamos com Patrick Hayden que é possível compreender, a partir da obra de Arendt, a extrema pobreza global como um mal político, na medida em que

²⁸ *Ibid.*, p. 164.

²⁹ Arendt, *Sobre a revolução*, p. 109.

torna supérfluos vastos segmentos da humanidade.³⁰ Permanecem, no entanto, as dificuldades com a compreensão arendtiana da tecnologia como real solução para o problema da pobreza, ignorando que a tecnologia não é neutra, mas atravessada pela administração da vida coletiva sobredeterminada por interesses econômicos,³¹ e que a deliberação sobre os meios técnicos a serem empregados no encaminhamento de soluções para a questão social não pertencem ao âmbito da tecnologia, mas à esfera público-política.

Referências

AGUIAR, Odílio. A questão social em Hannah Arendt. *Trans/formação*, v. 27, n. 2, p. 7-20, 2004.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 13. ed. rev. Tradução Roberto Raposo. Rev. téc. e apres. Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

ARENDT, Hannah. A guerra fria e o Ocidente. In: *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução Beatriz Andreiuolo et al. Rev. téc. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 289-298.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARENDT, Hannah. Direitos públicos e interesses privados: uma resposta a Charles Frankel. In: *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução Beatriz Andreiuolo et al. Rev. téc. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 563-568.

³⁰ HAYDEN, Patrick. Superfluous humanity: an Arendtian perspective on the political evil of global poverty. *Millennium: Journal of International Studies*, v. 35, n. 2, p. 279-300, 2007. p. 289.

³¹ Ver: Aguiar, “A questão social em Hannah Arendt”, p. 18-19.

ARENDT, Hannah. Revolução e liberdade. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 21, n. 3, p. 141-164, dez. 2016.

ARENDT, Hannah. Revolução e liberdade, uma palestra. In: *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução Beatriz Andreiuolo *et al.* Rev. téc. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 381-402.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. Tradução D. Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. *Inquietude*, v. 1, n. 2, p. 123-162, ago./dez. 2010.

ARENDT, Hannah. Totalitarismo. In: *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Tradução Beatriz Andreiuolo *et al.* Rev. téc. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. p. 195-197.

BERNSTEIN, Richard. Rethinking the social and the political. In: *Philosophical profiles: essays in a pragmatic mode*. Pennsylvania: Univ. of Pennsylvania Press, 1986.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. *The political philosophy of Hannah Arendt*. London/New York: Routledge, 1994.

HAYDEN, Patrick. Superfluous humanity: an Arendtian perspective on the political evil of global poverty. *Millennium: Journal of International Studies*, v. 35, n. 2, p. 279-300, 2007.

MACDONALD, Dwight. Our invisible poor. *The New Yorker*, p. 82-134, 19 jan. 1963.

WOLIN, Sheldon. Hannah Arendt: democracy and the political. *Salmagundi*, n. 60, 1983.

Pensar o fanatismo político hoje

o que Arendt nos ensina sobre o bolsonarismo?

*André Duarte*³²

No Brasil atual, não é possível falar do fanatismo político sem falar do bolsonarismo como movimento político de massas fanatizadas e comprometidas com o processo de destruição da política democrática. Não por acaso, a crise da democracia brasileira foi se agravando sob os desmandos do (des)governo Bolsonaro durante a pandemia, atingindo seu ápice após sua derrota eleitoral, em outubro de 2022, e culminando nos atos de terrorismo político do 8 de janeiro de 2023. Visto que algo em torno de 30% da população segue firme em sua identificação política com Bolsonaro, creio que estamos autorizados a supor que o bolsonarismo segue sendo um movimento político de grande força e coesão no país, podendo-se mesmo conjecturar que ele possa até mesmo prescindir da figura do próprio Bolsonaro. Em outras palavras, a extrema-direita se fortaleceu e não

³² Professor titular do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e bolsista de produtividade do CNPq.

deixará de marcar o cenário político nacional por longo tempo. Se é certo que a crise política e sanitária que nos acometeu muito recentemente tem raízes mundiais, ela também tem cara e cor locais.³³ Assim, neste texto, gostaria de sugerir algumas contribuições fundamentais do pensamento arendtiano para pensar o fenômeno do risco de destruição da política democrática no Brasil contemporâneo. Esse risco está associado à resiliência do fanatismo político que se consolidou em torno do bolsonarismo – movimento político que não refluíu mesmo após a derrota eleitoral de Bolsonaro e a divulgação pública de inúmeras denúncias, acompanhadas de rigorosas investigações, acerca de seus incontáveis desmandos políticos. Para tanto, pretendo retornar brevemente a algumas teses de *Origens do totalitarismo*,³⁴ pois considero que esta obra continua a nos oferecer inspirações decisivas acerca de como refletir sobre crises políticas agudas e sobre eventos históricos sem precedentes.

Ressalvo, contudo, que é preciso não enxergar a crise da política democrática brasileira como um caminho rumo à reedição do fenômeno totalitário, visto que o passado não se repete tal e qual. Supor que estamos diante do retorno do totalitarismo nos faria perder de vista inúmeras características do bolsonarismo que são propriamente novas, como a ausência de importância concedida a um partido político, entre outros aspectos. Por outro lado, contudo, penso que tampouco podemos desconsiderar as vinculações entre o bolsonarismo e certas práticas políticas do totalitarismo: afinal, em ambos os casos, estamos diante de um movimento político de massas fanatizadas, orientadas por narrativas ideológicas que se mostram resilientes o suficiente para criar um mundo paralelo praticamente

³³ Desenvolvi essa hipótese em dois livros recentes: *A pandemia e o pandemônio*: ensaio sobre a crise da democracia brasileira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020; *Pandemic and crisis of democracy*: biopolitics, neoliberalism, and necropolitics in Bolsonaro's Brazil. Nova York e Londres: Routledge, 2023.

³⁴ Por razões de conveniência, utilizarei a versão original, *The origins of totalitarianism*, publicada em três volumes, dos quais utilizarei apenas o terceiro, intitulado *Totalitarianism*. ARENDT, Hannah: *The origins of totalitarianism*. Nova York: A Harvest Book, 1968. 3 v. A tradução das citações é de minha autoria.

impenetrável. Além disso, esse movimento possui uma orientação política de extrema-direita, cujo caráter antidemocrático e mesmo antipolítico é inegável.

Considero, portanto, que algumas noções-chave de *Origens do totalitarismo* nos ajudam a pensar e compreender a crise da política democrática no Brasil atual em meio ao fanatismo do movimento bolsonarista. Dentre tais noções, destaco, sobretudo, a de massas e sua súbita politização, bem como a de ideologia como método específico de produção e disseminação de propaganda política, voltado para galvanizar o movimento de massas fanatizadas, dando-lhe sentido, coesão e orientação. Pensar com Hannah Arendt a relação entre a politização fanatizada das massas e a ideologia nos ajuda a compreender a natureza do bolsonarismo como movimento político, bem como nos esclarece acerca das condições histórico-políticas mais gerais em que ocorrem fenômenos de politização fanatizada de massas.

Tomo como ponto de partida algumas interessantes considerações propostas por Thiago Dias da Silva no texto “Hannah Arendt e o ativismo dos indiferentes do bolsonarismo”.³⁵ O autor sugere que as massas que formam o bolsonarismo são compostas a partir de um processo de politização moralizadora dos socialmente indiferentes, isto é, daqueles indivíduos que jamais se interessaram pela política como coisa de interesse comum. Quando os indiferentes se politizam, eles acabam por moralizar as relações políticas, donde a importância do tema do combate à corrupção e de temas relativos à moralidade religiosa e sexual como elementos amalgamadores do bolsonarismo enquanto movimento dotado de coesão. Essa moralização da política traz consigo a politização dos costumes e dos valores morais, resultando no ódio à diversidade sexual, religiosa, cultural, regional que lhe é concomitante, mesclando-se a manifestações de ódio e de racismo. Quando se politizam, os indiferentes não levam em consideração a política como assunto de interesse comum, mas a reduzem a um jogo

³⁵ Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/hannah-Arendt-bolsonarismo>. Acesso em: 3 out. 2024.

mesquinho de interesses privados e imediatos, aos quais se acrescentam apelos emocionados a valores morais e religiosos tradicionais. Segundo essa lógica moralizadora e privatizadora da coisa política, tudo se passa como se os problemas da economia nacional pudessem ser resolvidos “se todos acordarem mais cedo para trabalhar”,³⁶ afirma Thiago da Silva. Do mesmo modo, sugere-se que os problemas da violência social seriam rapidamente solucionados por meio da aplicação de “castigos mais severos”. Os adeptos desse raciocínio,

Insensíveis ao tempo da política, acreditam que grandes mudanças exigem apenas o tempo de demonstração de suas verdades, creem no fim instantâneo da corrupção e nos efeitos imediatos de leis moralizantes.³⁷

Num contexto de politização moralizadora, o engajamento político se dá de maneira paradoxal, pois a política passa a ser vista como atividade que deve ser recusada, agravando-se, então, o sentimento de revolta contra o sistema político, com sua temporalidade lenta e sua dinâmica intrínseca de discussões e negociações. Tais problemas se acentuam ainda mais num contexto de uso massivo e contínuo das redes sociais, aspecto que agrava os perigos do bolsonarismo como posição política contrária à política democrática e sua dinâmica própria de funcionamento. Não por acaso, Bolsonaro converteu a lógica da propaganda eleitoral antissistema, que, por certo, não constitui novidade entre nós, em uma bem-sucedida estratégia de governo, recusando a política em sua dimensão democrática, sem, contudo, romper de uma vez por todas com a democracia. Penso que Bolsonaro e o bolsonarismo contribuíram de maneira decisiva para o processo de erosão interna da democracia brasileira ao transformá-la em um regime político híbrido, uma democracia de fachada, desprovida de qualquer substância ético-política e marcada por fortes traços autoritários, mantendo-se, no entanto, um verniz institucional apa-

³⁶ *Idem.*

³⁷ *Idem.*

rentemente democrático. Do meu ponto de vista, Bolsonaro e o bolsonarismo procuraram esgarçar o tecido das instituições democráticas sem necessariamente rompê-lo de forma definitiva, valendo-se do incentivo a violências políticas que ocorriam no limite da afronta ao Estado democrático de direito. Com isso, criaram zonas cinzentas que tornaram difícil de distinguir onde acabava a democracia e começava o autoritarismo puro e simples, diluindo-se, desse modo, a especificidade da experiência democrática.

Para aprofundar a discussão acerca do bolsonarismo como movimento de massas fanatizadas, é importante interrogar: quais são as condições históricas que o favorecem? Por quais motivos o fanatismo político mostra-se como fenômeno político consistente, difícil de bloquear e reverter? Em termos sociais, quem são aqueles que prontamente se engajam em movimentos políticos fanatizados? O que permite a identificação desses indivíduos em tais movimentos de massa? Como pensar a própria noção de massa? Qual a relação entre massas e extremismo político? Qual o papel da ideologia na caracterização da propaganda política própria dos movimentos de massa fanatizados? Eis as questões que gostaria de abordar rapidamente neste texto.

Em primeiro lugar, as análises de Arendt sugerem que o fanatismo político deve ser entendido em conjunto com a categoria social das “massas”, esse vasto contingente de

[...] pessoas que, seja por causa de seu número, seja por causa da indiferença, ou por causa da combinação de ambos, não podem ser integradas em nenhuma organização baseada no interesse comum [...]. Potencialmente, as massas existem em qualquer país e constituem a maioria das pessoas neutras e politicamente indiferentes, que nunca se filiam a um partido [...].³⁸

O que caracteriza as massas é sua desarticulação e desinteresse pelo mundo comum, isto é, sua perda de “interesse comum” e mesmo

³⁸ Cf. Arendt, *Totalitarianism*, op. cit., p. 9.

sua perda do “senso comum”, pois seus integrantes não consideram que possa haver algo como um sentido comum “entre” as pessoas e as coisas do mundo, nem qualquer elo de pertencimento capaz de estabelecer alguma forma de relação entre elas e o mundo enquanto mundo compartilhado. As massas existem num modo privativo de ser no mundo que Arendt definiu como a “moderna alienação do homem frente ao mundo”.³⁹ De acordo com Arendt, “As massas não são mantidas unidas por uma consciência de interesse comum e carecem daquela articulação de classe específica que se expressa em objetivos determinados, limitados e alcançáveis”.⁴⁰ Em outras palavras, elas não se engajam em um movimento político com base em um programa político claro e sujeito à crítica, ao debate e à negociação. O entendimento de Arendt sobre as massas enfatiza a combinação de “números gigantescos” com a “indiferença” social e política, de forma que as massas se constituem de pessoas que “não podem ser integradas em [...] partidos políticos ou [...] organizações profissionais ou sindicatos”.⁴¹

As massas tornam-se politizadas ao responder de forma voluntária a um conjunto de apelos emocionais diversos, cuja natureza não é necessariamente política em sentido específico, mas cuja politização favorece a forte impressão de que as pessoas se engajaram numa cruzada moral-religiosa, por meio da qual acabam por conquistar, justamente, o sentimento de pertença a uma comunidade de que antes careciam. Essa atitude moralizadora para com a política perpassa todas as classes sociais, o que dá coesão e aspecto de razoabilidade e respeitabilidade a movimentos autoritários de massas fanatizadas. A fim de que tais massas encontrem seu ponto de galvanização, é preciso não apenas que haja um líder político carismático, mas, acima de tudo, que haja um claro horizonte de valores normativos em torno

³⁹ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 84.

⁴⁰ Arendt, *Totalitarianism*, *op. cit.*, p. 9.

⁴¹ *Idem.*

do qual possa congregar-se uma massa composta por indivíduos oriundos de um conjunto social heterogêneo.

Do meu ponto de vista, o modelo normativo que amalgama o movimento bolsonarista define-se pelas figuras do “bom cidadão” ou o do “homem de bem”, ideal fantasmático composto por valores sociais heterogêneos, porém complementares entre si. Isso permite que indivíduos pertencentes a diversos estratos sociais, com histórias e culturas muito diferentes entre si, encontrem um foco unitário de identificação entre si e, sobretudo, de si para com um líder político que encarna esse ideal. Em torno ao homem de bem ou ao bom cidadão, reúnem-se, por exemplo, pessoas orientadas por valores que representam a família tradicional cristã; pelo conservadorismo político antiesquerdas; pelo patriotismo nacionalista; bem como por diversas subculturas machistas, como aquelas organizadas em torno do culto às motocicletas e das armas de fogo, da heterossexualidade tóxica e do empreendedorismo econômico sacrificial. Minhas considerações a esse respeito estão assentadas nas reflexões de Michel Foucault, particularmente em seu pressuposto de que as relações políticas não podem ser analisadas apenas em suas dimensões institucionais, jurídicas, macropolíticas, devendo-se levar em conta, sobretudo, seus aspectos micropolíticos, com seus múltiplos efeitos normativos e normalizadores sobre a vida cotidiana e imediata das pessoas. As normas sociais, ao contrário das leis jurídicas, produzem efeitos normalizadores que penetram sutilmente nas mentes e nos corpos das pessoas, informando seus estilos de vida. A essa suposição foucaultiana acrescenta-se ainda uma importante contribuição proposta por Judith Butler, em vista da qual o bolsonarismo deve ser entendido como fenômeno político que mobiliza ideais normativos fantasmáticos, de caráter neoconservador e autoritário. As normas sociais pressupõem e são inspiradas por ideais normativos que estabelecem clivagens e hierarquias entre diferentes estilos ou modos de vida. Se as normas são códigos sociais que fornecem diretrizes para orientar e avaliar comportamentos sociais, segui-las é aceitar ser guiado por ideais fantasmáticos exemplares, socialmente críveis, prevalentes ou hege-

mônicos, os quais são reforçados pela instigação do ódio a populações consideradas como estigmatizadas, pois em desconformidade para com aqueles ideais.

Assim, o bolsonarismo como movimento político de massas fanatizadas se organiza em torno a uma plethora de valores político-morais que conferem coesão a um todo social heterogêneo, garantindo condições propícias para processos de identificação política também diversificados. Penso, portanto, que o bolsonarismo alcançou identidade própria ao se apoiar não apenas em concepções políticas especificamente reacionárias e antidemocráticas, mas também em valores e ideais morais neoconservadores de caráter difuso, os quais magnetizam a vida diária de milhões de brasileiros, como o antifeminismo, a discriminação e a violência contra as populações negras, indígenas e LGBTQI+, a recusa de políticas assistenciais em nome da lógica do esforço individual etc. Em outras palavras, o modelo fantasmático neoconservador e autoritário do bom cidadão ou do homem de bem opera de maneira a definir estilos de vida considerados como socialmente corretos e aceitáveis, em vista dos quais se definem também aqueles modelos de vida considerados como abjeções inaceitáveis, destinadas ao ódio e à violência, e mesmo à morte.

O ideal social fantasmático do bom cidadão ou do homem de bem engloba diversas características exemplares enaltecidas por Bolsonaro e pelo bolsonarismo, as quais podem ser sintetizadas nos seguintes termos: o bolsonarista é neoconservador quanto à moralidade; ferozmente neoliberal em relação à economia; e autoritário no domínio político. Por certo, não é necessário que o bolsonarista típico se identifique com esses três eixos valorativos predominantes: basta que se comprometa com ao menos um deles para que possa pertencer ao grupo e se sentir em casa, em meio a seus iguais. No que diz respeito, especificamente, à dimensão neoconservadora, o ideal social do bom cidadão ou do homem de bem não se aplica apenas ao gênero masculino, embora certamente privilegie o estereótipo do macho, ainda admirado por muitas mulheres numa sociedade claramente patriarcal. Ele também abarca o modelo tradicional de família cristã,

composta por marido, mulher e filhos, sendo o homem visto como figura que se destaca por sobre uma mulher dócil e feminilizada, apesar de tal modelo estar muito distante da realidade cotidiana das famílias brasileiras atualmente existentes. Em um país etnicamente miscigenado como o Brasil, o ideal social neoconservador do bom cidadão ou do homem de bem constitui ainda um modelo atrativo para quem quer que sinta necessidade de se definir e se afirmar como sendo branco(a), reiterando a brancura como norma dominante, ao mesmo tempo que se nega enfaticamente a existência do racismo no país. Ainda segundo esse viés valorativo específico, de corte neoconservador, tal ideal também seduz a quem proclama ser o cristianismo superior a outras práticas e crenças religiosas, especialmente aquelas de matriz africana, combinando-se, assim, fundamentalismo religioso e racismo. Tal ideal social neoconservador também abrange aqueles que conspicuamente afirmam a heterossexualidade como norma predominante, ao lado de outros valores morais de caráter viril, de raiz militar e/ou relacionados às armas de fogo: não por acaso, Bolsonaro prontamente assumiu o gesto da arma feito com os dedos como marca política distintiva, combinando heterossexualidade tóxica e violência armamentista.

Na esfera econômica, o ideal social do bom cidadão ou do homem de bem atrai aqueles que se vangloriam por ser responsáveis pelo aprimoramento de seu capital humano, isto é, aqueles que afirmam ter “subido na vida” contando supostamente apenas com seus próprios esforços, méritos e sacrifícios, sem a ajuda de quaisquer políticas sociais impulsionadas pelo Estado. Essa é uma forma muito eficaz de produzir e reproduzir discriminações sociais, cujos refinamentos e perversidades vão muito além daquelas inspiradas por preconceitos econômicos tradicionais entre as classes sociais. De fato, a dimensão econômica desse ideal normativo fantasmático não se fundamenta em dados e critérios econômicos frios, pois contém em si uma profusão de valorações e diferenciações sutis, às quais as pessoas recorrem para se atribuir uma posição hierarquicamente superior no interior de uma mesma classe social. Desse modo, permite-se que se reforcem

hierarquias e diferenças sociais e econômicas por meio do apelo a dimensões simbólicas que não estão diretamente associadas a quaisquer dados estritamente econômicos. Gera-se, assim, uma miríade de maneiras sutis para que os mais pobres se identifiquem com pessoas e valores próprios a estratos econômicos mais elevados, bem como produzam distinções hierárquicas entre si, no âmbito de sua própria vizinhança: temos aqui as figuras sociais tão conhecidas do “preto de alma branca”, do “pobre, mas honesto”, do “empreendedor que subiu por si mesmo vindo de baixo” etc. Ao se definirem como autoempresários, por exemplo, pobres sutilmente passam a se identificar com os economicamente bem-sucedidos. Por isso, grandes parcelas da população de baixa renda se identificam de maneira fácil e imediata com o ideal do bom cidadão ou do homem de bem, uma vez que tal identificação lhes confere o *status* socialmente reconhecido de que carecem em seu duro cotidiano.

A partir de uma dimensão mais estritamente política, o ideal do bom cidadão ou do homem de bem atrai aqueles que defendem ostensivamente valores conservadores em relação ao significado do patriotismo e da liberdade. Com relação à ideia muito particular que o bolsonarismo propõe acerca da liberdade, trata-se de perguntar: qual liberdade? Liberdade para quem? Liberdade para o quê? Trata-se de caracterizar tal liberdade segundo o viés do libertarianismo, isto é, de uma liberdade incondicional do indivíduo para agir em nome de seus interesses privados e imediatos, às expensas da vida social e coletiva. A liberdade é entendida pelo bolsonarismo como a ausência de responsabilidade e de limites para com os demais, e esse entendimento peculiar pode ser direcionado para o âmbito das atividades econômicas, marcadas pela desregulamentação e pela privação de direitos sociais; mas também pode ser associado ao interesse do indivíduo em defender-se por seus próprios meios, adquirindo e utilizando armas de fogo a seu bel-prazer. Tal liberdade pode ser também compreendida em termos do direito do indivíduo a manifestar suas opiniões – é o modo como interpretam a “liberdade de expressão” – em detrimento de qualquer sentimento de respeito ao outro, de modo que

proferir mentiras nas redes sociais, bem como incentivar discriminações e violências contra populações socialmente vulnerabilizadas, torna-se não apenas possível, mas desejável. Numa palavra, segundo tal concepção ilimitada ou libertária da liberdade individual, os interesses do indivíduo sobrepõem-se aos interesses da coletividade, reduzida a mera fantasmagoria irreal.

Com relação ao patriotismo, trata-se, em particular, do culto às cores da bandeira nacional, mas logo se percebe que o patriotismo bolsonarista em nada se confunde com o nacionalismo ou com o sentimento de pertença a um país, visto que as massas que vestem o uniforme verde-amarelo da seleção brasileira de futebol também adoram as bandeiras de Israel e dos Estados Unidos, em uníssono com o líder do movimento. Com relação ao patriotismo, cabe ainda observar que o bolsonarismo está construído em torno do desejo de uma sociedade militar e militarizada, marcada pelas insígnias da ordem, da disciplina e da hierarquia e tendo como ideal a figura de um povo uno, unificado, do qual a diversidade e a pluralidade devem ser extirpadas. Para tanto, proclama-se que quem não se enquadre naquele ideal fantasmático deve ser associado à figura do “outro” abjeto, sendo, portanto, exposto à violência e mesmo à morte violenta. Desde 2015, o Brasil tem testemunhado o agravamento da divisão biopolítica imunitária, que coloca em oposição aqueles que se identificam com o ideal conservador do bom cidadão ou do homem de bem e aqueles que não o encarnam. Nesse contexto, estes últimos são peremptoriamente rotulados como “comunistas”, uma designação genérica que, apesar de seu caráter político infundado, ainda guarda significado social e político decisivo no país. Basicamente, no Brasil contemporâneo, “comunistas” são todos aqueles que criticam o bolsonarismo, independentemente de sua afiliação política. Do ponto de vista do bolsonarismo, ademais, é simples operar uma associação entre os “comunistas” e quaisquer outras denominações socialmente pejorativas, como as tradicionais figuras sociais dos “baderneiros” e dos “vagabundos”, noções que combinam conotações morais, econômicas, religiosas e políticas diferentes, mas complementares entre

si.⁴² Assim, ao afirmarem combater o “comunismo”, Bolsonaro e o bolsonarismo podem se afirmar também como defensores da democracia, da liberdade econômica irrestrita e dos valores conservadores abraçados pela família cristã brasileira. Desse modo, o *amor mundi*, a insígnia primeira do pensamento arendtiano, é uma atitude ou um modo de ser no mundo que o bolsonarista fanático simplesmente desconhece: ele pode amar a Deus, o líder carismático, sua própria família, valores morais conservadores ou o que mais quiser, mas jamais será capaz de compreender que se possa amar o mundo em sua pluralidade e diversidade.

A insistência com que o bolsonarismo recorre a esses estereótipos sociais idealizados favorece fáceis processos de identificação política e simbólica, o que explica a resiliência política do movimento, a qual, para ser conquistada, também precisa contar com uma produção narrativa de corte ideológico, que visa a produzir um mundo paralelo e fechado sobre si mesmo, como veremos a seguir. Se esses são alguns dos elementos sociais, políticos e culturais que podem ajudar a explicar a coesão e resiliência próprias do bolsonarismo, tomando como referência a realidade social brasileira, cabe ainda considerar alguns outros aspectos mais gerais, relativos à condição sociopolítica do mundo contemporâneo. Para isso, retomamos a discussão de algumas categorias centrais de *Origens do totalitarismo*. Na sequência, abordamos a importância da ideologia na construção do mundo fictício no qual os adeptos do movimento se encontram encerrados.

À luz do pensamento de Arendt, um aspecto importante para compreendermos como e por que os movimentos de fanatismo político crescem e ganham consistência no mundo contemporâneo diz respeito à longa exposição de vastas parcelas da população a condições sociais de superfluidade e insignificância, no sentido de não terem mais qualquer lugar e relevância no mundo onde vivem. A esse respeito, Arendt afirma que:

⁴² Cf. PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucy. From hope to hate. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, v. 10, n. 1, p. 21-31, 2020. p. 22.

O perigo que o totalitarismo expôs diante de nossos olhos – e esse perigo não será superado apenas pela vitória sobre governos totalitários – surge do desenraizamento (*rootlessness*) e da apatridade (*homelessness*) e pode ser chamado de perigo da desolação (*loneliness*) e da superfluidade (*superfluity*).⁴³

Desenraizamento significa não ter nenhum solo compartilhado com os outros, nenhuma raiz comunitária; é um fenômeno social que implica não ter um “lugar no mundo reconhecido e garantido pelos outros”.⁴⁴ Arendt não reduziu o fenômeno do desenraizamento a condições históricas específicas, relacionadas exclusivamente aos deslocamentos forçados de vastas populações ao longo do século XX. Mais fundamentalmente, Arendt pensa que o desenraizamento é um fenômeno social moderno e generalizado, o qual diz respeito a todos nós, mesmo que sempre tenhamos vivido no mesmo lugar em que nascemos. Para ela, o desenraizamento tem a ver com a perda de interesses concretos e comuns entre pessoas que vivem lado a lado, mas que de fato não coabitam o mundo, uma vez que não sentem nem assumem responsabilidade compartilhada por um mundo futuro comum.

Assim, o desenraizamento se conecta com a apatridade (*homelessness*) e acentua a indiferença social quanto às condições de vida e sofrimento daqueles que nos estão ao redor, mas a cujo destino não nos sentimos vinculados. O desenraizamento e a apatridade produzem fortes processos de desumanização, os quais se agravam ainda mais quando são acompanhados por fenômenos que Arendt definiu como “desolação” (*loneliness*) e “superfluidade” (*superfluity*). Temos aí mais duas condições histórico-políticas importantes para compreender o mundo no qual são recrutados os afiliados do bolsonarismo fanatizado. Como se sabe, Arendt propôs distinções interessantes e complexas entre estar sozinho (*solitude*), estar isolado (*isolation*) e desolação

⁴³ ARENDT, Hannah. *Essays in understanding: 1930-1954*. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1994. p. 360.

⁴⁴ Arendt, *Totalitarianism, op.cit.*, p. 173.

(*loneliness*). Ela definiu o isolamento como o estar privado da possibilidade de se relacionar e agir com os outros, condição que ela distinguiu da desolação:

Isolamento e desolação não são a mesma coisa. Posso estar isolado – isto é, numa situação em que não posso agir, porque não há ninguém que aja comigo – sem estar desolado; e posso estar desolado – isto é, numa situação em que eu, como pessoa, me sinto abandonado por toda a companhia humana – sem estar isolado. O isolamento é aquele impasse para o qual os homens são impelidos quando se destrói a esfera política de suas vidas, onde atuam juntos na busca de um interesse comum.⁴⁵

Arendt também distinguiu entre desolação e solidão, solitude: para ela, a solidão é a condição para que alguém se engaje no processo silencioso de pensar, afastando-se da companhia dos outros para fazer companhia a si mesmo. A solidão exige estar sozinho, atividade em que se faz companhia a si mesmo enquanto ainda se mantém certo tipo de relação imaginativa com os outros. De acordo com Arendt, “a solidão requer estar só, enquanto a desolação se mostra mais nitidamente na companhia de outras pessoas”.⁴⁶

A desolação (*loneliness*), finalmente, é a condição humana que se abate sobre alguém quando se perde a conexão consigo mesmo e com os outros, mesmo que se esteja rodeado por eles. Para definir essa experiência humana, Arendt menciona o sentimento de sentir-se dispensável, inútil, fútil, que se manifesta quando consideramos que, após nossa própria morte, o mundo e todos os demais continuarão a existir sem nós, pois não somos indispensáveis. Nesse sentido geral, a desolação diz respeito à “vida humana como um todo”.⁴⁷ Como condição ontológica básica, a desolação tem a ver com o sentimento de “não pertencer ao mundo de forma alguma, que está entre as experiências mais radicais e desesperadas do

⁴⁵ *Ibid.*, p. 172.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 173.

homem”.⁴⁸ De acordo com Arendt, a desolação mostrou ser uma noção especialmente adequada para descrever as terríveis condições dos internos nos campos de concentração nazistas, sujeitos a privações extremas e sofrimentos infinitos, inimagináveis, antes de sua própria eliminação final. No entanto, Arendt também considerou a desolação como uma experiência básica da convivência nas condições históricas do mundo moderno. Nesse sentido amplo, a filósofa pensou a desolação como uma condição social historicamente ligada ao desenraizamento, à apatridade e à superfluidade humana, algo que, potencialmente, diz respeito a todos nós:

[...] a desolação, que fora uma experiência limítrofe geralmente sofrida em certas condições sociais marginais como a velhice, tornou-se uma experiência cotidiana das massas cada vez maiores de nosso século.⁴⁹

Arendt considerou que, sob a desolação contemporânea, as pessoas tendem a perder a autoconfiança, assim como aquela “confiança elementar no mundo que é necessária para fazer experiências.”⁵⁰ Ela sublinhou os riscos políticos inerentes àquilo que chamou de perda de si mesmo e perda do mundo nas sociedades de massa contemporâneas, especialmente intensificadas sob o domínio de movimentos políticos fanatizados de massa, alimentados pela propaganda ideológica. Há, portanto, uma relação de circularidade entre movimentos políticos fanatizados e a incapacidade de pensar e fazer experiências no mundo, pois ambos se retroalimentam.

Por fim, Arendt entendeu a superfluidade humana como resultante de uma série de processos de privação politicamente orquestrados, tais como: perda de direitos; perda do âmbito político onde podemos nos reunir, agir e falar com os outros; perda do emprego e da capacidade de manter a vida; perda do senso de valor próprio. Ser supérfluo

⁴⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 176.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 175.

significava, para Arendt, “não pertencer ao mundo de forma alguma”.⁵¹ Todas essas perdas foram levadas ao máximo nos campos de concentração, mas começaram a ser sentidas socialmente antes deles, bem como permaneceram vigentes no mundo contemporâneo após o totalitarismo, ainda que em graus e intensidades diferentes. Para Arendt, nas sociedades de massa contemporâneas, o desenraizamento, a apatridade, a desolação e a superfluidade humana tornaram-se características sociais que permeiam a vida cotidiana da maioria das pessoas e, podemos acrescentar, se mostram ainda mais intensas em países que foram historicamente submetidos a longos processos de exploração colonial escravista, como o Brasil.

Por fim, Arendt nos ensina que o fanatismo político se conecta facilmente à propaganda política ideológica ali onde o bom senso e o sentido comum já perderam sua validade. Se as massas mostram ser obcecadas pelo desejo de escapar da realidade e de suas adversidades e incertezas, isso ocorre justamente porque já vivem em um mundo no qual se tornaram desenraizadas e supérfluas, um mundo no qual foram privadas de um lugar significativo, concedido e reconhecido por outros. Este é o mundo no qual a propaganda política de caráter ideológico se espalha com facilidade. Sob o escopo da propaganda político-ideológica, o mundo, assim como a própria vida dos membros do movimento político fanatizado, subitamente conquista aquela coerência e significado que antes lhe faltavam. Ao concordarem com alguns dos valores defendidos pelo líder, as pessoas passam a fazer parte de um movimento político no interior do qual se sentem protegidas das incoerências e agruras da realidade. O mundo fictício da propaganda ideológica, que apenas repete à exaustão um mesmo conjunto de chavões, acaba por oferecer-lhes um ambiente seguro, dotado de evidências supostamente inquestionáveis. Pode-se, assim, conjecturar que a propaganda ideológica do bolsonarismo cria um mundo paralelo no qual os seguidores se veem protegidos de uma realidade incoerente e demasiado complexa. Em outras palavras, o

⁵¹ *Ibid.*, p. 173.

pertencimento a um movimento político-ideológico fanatizado proporciona um forte sentido de autoempoderamento simbólico, o qual dá às pessoas a oportunidade de afirmar e reafirmar relações de poder que elas perderam socialmente, ou que de fato jamais tiveram. O preço a pagar por tais operações simbólicas, no entanto, é a perda de qualquer contato com a realidade comum compartilhada, o esgarçamento da própria ideia de país e de vida coletiva em comum.

Em linhas gerais, a propaganda política ideológica do bolsonarismo se assenta na generalização hiperbólica de certas características aparentemente plausíveis da realidade social, a partir da qual se objetiva a criação de “um mundo apto a competir com o real, cuja principal desvantagem é não ser lógico, consistente e organizado”.⁵² A propaganda política do bolsonarismo não se caracteriza por nenhuma novidade doutrinária, bastando-lhe recorrer a temas candentes e polêmicos já bastante populares e conhecidos, especialmente aqueles capazes de galvanizar emoções reativas, intensas e imediatas, como o medo do comunismo, o medo da destruição dos valores familiares tradicionais, o medo diante das orientações sexuais não hegemônicas e dos papéis não convencionais de gênero etc. A criação de realidades ficcionais, cuja estrita coerência interna gera um apartamento da verdade factual, é alcançada por meio de poderosa máquina mediática organizada, cujo objetivo é inundar as redes sociais com notícias falsas ou distorcidas, contando com *bots* e sistemas eletrônicos de envio de mensagens em massa. Assim, um dos principais objetivos da propaganda política bolsonarista reside em disseminar confusão política, distorcendo os significados das categorias políticas de maneira a impossibilitar a distinção entre conceitos opostos, como liberdade e coação, democracia e ditadura.

Quando Arendt refletiu sobre o caráter específico das ideologias totalitárias, ela as definiu simplesmente como a “lógica de uma ideia”.⁵³ De acordo com ela, uma ideologia não se baseia em um

⁵² *Ibid.*, p. 60.

⁵³ *Ibid.*, p. 167.

“corpo de declarações sobre algo que é”, mas se organiza de maneira a tratar “o curso dos eventos como se seguisse a mesma ‘lei’ que a exposição lógica de sua ‘ideia’”.⁵⁴ Nesse sentido formal e abstrato, uma ideologia nada tem a ver com falsa consciência ou com qualquer distorção tendenciosa de fatos e argumentos para fazer com que interesses particulares pareçam ser universais. De fato, o caráter ideológico da propaganda política do bolsonarismo não busca ocultar ou encobrir suas próprias intenções e objetivos. Pelo contrário, tal propaganda política afirma abertamente e sem rodeios o que pretende dizer e, depois, começa a extrair conclusões derivadas das premissas enunciadas pelo líder, sem qualquer compromisso com sua verificação empírica ou argumentativa. De fato, o aspecto relevante para o membro de um movimento político fanatizado não é o conteúdo político da propaganda, aquilo que ela diz, mas o fato de que, uma vez enunciada pelo líder, sua afirmação deixa de ser objeto de debate, pois se torna tão real e inquestionável como as regras básicas da matemática. Por mais absurda que seja a premissa enunciada pelo líder, o que conta são os efeitos de convencimento e identificação que dela decorrem. Tudo depende, portanto, de premissas simples e compreensíveis, acessíveis, achatadas, carregadas de pesados conteúdos emocionais, brandindo ameaças fantasmáticas, promovidas por poderosos inimigos nacionais e internacionais, ocultos ou declarados.

Assim, seguir a propaganda política ideológica é o oposto de pensar, segundo Arendt. Se pensar é uma atividade livre, aberta e sujeita à dúvida, a propaganda política de caráter ideológico revela-se consoladora, pois confere segurança e sentimento de pertença aos membros do movimento. O seguidor ideal de movimentos políticos fanatizados é alguém “para quem a distinção entre fato e ficção” e a distinção entre “verdadeiro e falso” não existe.⁵⁵ No domínio da propaganda política maculada por traços ideológicos, o mundo e a própria realidade perdem todas as nuances: tudo se torna achatado, sem com-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 167.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 172.

plexidade, mas seguro e crível. O ponto de saturação máxima da propaganda ideológica peculiar ao sectarismo político fanatizado se alcança quando um vasto grupo de pessoas passa a viver de acordo com a ideia segundo a qual “quem não está incluído está excluído” e “quem não está comigo está contra mim”.⁵⁶ Precisamente por esses motivos, é impossível discutir razoavelmente com um fanático bolsonarista, uma vez que tal indivíduo já não mantém qualquer contato com a realidade no seu caráter necessariamente plural e partilhado, mas vive encerrado na cadeia lógica da propaganda ideológica.

Chegados ao termo desta reflexão, poder-se-ia pensar que ela nos leva ao desespero e à inação. Nada mais oposto! Afinal, Arendt também nos ensina a ver que a realidade política é dinâmica e complexa, e cabe estar atento às fissuras que, inevitavelmente, se infiltram e corroem a suposta coesão indestrutível do mundo paralelo construído pela propaganda ideológica do bolsonarismo. Um passo decisivo nessa direção foi dado com a derrota eleitoral de Bolsonaro, que pretendia acelerar com sua vitória o processo de embaralhamento dos limites entre democracia e autoritarismo. Outro passo decisivo foi dado quando as instituições democráticas souberam resistir ao projeto de golpe de Estado projetado por Bolsonaro, e seguido à risca pelo bolsonarismo, quando atacou as principais instituições políticas que simbolizam a democracia, no 8 de janeiro de 2023. Novos passos têm sido dados com a prisão e a investigação dos principais envolvidos na trama golpista, tendo já resultado na perda dos direitos políticos de Bolsonaro por oito anos, além da retenção do seu passaporte; esperemos que o curso das investigações leve a uma denúncia fundamentada, a um julgamento justo e a uma condenação por longos anos. Já podemos intuir que o bolsonarismo seguirá ativo e presente, mesmo que não mais possa contar com Bolsonaro senão como o mártir de um golpe fracassado. Mesmo assim, a atual crise política da democracia brasileira pode muito bem vir a ser o ponto de virada para o seu fortalecimento e revigoramento, o que, por certo, terá de passar

⁵⁶ *Ibid.*, p. 78.

por uma renovação da compreensão do sentido da democracia, aliando-se o apreço pelo funcionamento institucional das instâncias jurídico-políticas que caracterizam um regime democrático ao fortalecimento da experiência do agir coletivo em condições que respeitem a pluralidade e a diversidade. E, se este for o caso, Arendt terá ainda muito o que nos ensinar a fim de levar adiante tal processo de renovação da democracia nacional. Esperemos, com Arendt, estar às portas de mais um novo começo político.

Referências

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2005. p. 84.

ARENDT, Hannah. *Essays in understanding: 1930-1954*. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1994.

ARENDT, Hannah. *The origin of totalitarianism*. Nova York: A Harvest Book, 1968. 3 v.

DUARTE, André. *A pandemia e o pandemônio: ensaio sobre a crise da democracia brasileira*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020;

DUARTE, André. *Pandemic and crisis of democracy: biopolitics, neoliberalism, and necropolitics in Bolsonaro's Brazil*. Nova York/Londres: Routledge, 2023

PINHEIRO-MACHADO, Rosana; SCALCO, Lucy. From hope to hate. *HUA: Journal of Ethnographic Theory*, v. 10, n. 1, p. 21-31, 2020.

SILVA, Thiago Dias. *Hannah Arendt e o ativismo dos indiferentes do bolsonarismo*. 2019. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/hannah-Arendt-bolsonarismo/>. Acesso em: 3 out. 2024.

Para Odílio, maestro y amigo

Beatriz Porcel⁵⁷

Para este breve homenaje a Odílio, a su vida académica y a sus virtudes personales, elijo como inspiración tomada de Arendt dos cuestiones: la primera es la imagen “pensar sin asideros”, no un concepto o una palabra clave sino una metáfora, una toma de posición que Arendt adopta ante cada problema teórico con el que tuvo que lidiar, una actitud, una convicción similar a aquella que sostiene “yo solo quiero comprender”. La segunda es el concepto de amistad entendida como amor al mundo.

Pensar sin asideros

*Pensar sin asideros*⁵⁸ es una expresión que Arendt revela en una mesa redonda sobre su obra, organizada en 1972 en Canadá, de la que tomaron parte varios conocidos y amigos y amigos suyos, entre otros, Hans Jonas, Mary McCarthy, Hans Morgenthau. En el encuentro, titulado *Hannah Arendt sobre Hannah Arendt*, en un

⁵⁷ Professora de Filosofía da Universidad Nacional de Rosario (UNR) – Argentina.

⁵⁸ En alemán, *Denken ohne Geländer* se ha traducido al español como “pensar sin barandillas” y como “pensar sin asideros”.

intercambio de registros con los participantes, nuestra autora se refiere al trabajo del estudioso griego Stan Spyron Draenos, quien había hablado de un *groundless thinking* – pensar sin fundamento – y señala que siempre tuvo en cuenta una metáfora afín, que era muy propia, muy interior y que pronunciaba en silencio en su lengua materna: *Denken ohne Geländer*, pensar sin asideros. Si el pensar es como un continuo salir y ascender una escalera, las barandas son una protección para moverse con seguridad, para orientarse y evitar el riesgo constante de caer (Arendt, 1995, p. 169). Un riesgo que el quiebre de la tradición coloca siempre delante de nuestras posiciones y que es necesario enfrentar. Pensar por sí mismo, cree Arendt, es una “posición existencial” (Arendt, 1995, p. 141).

En sus *Reflexiones sobre Lessing*, podemos leer interesantes ideas perfectamente vinculadas a “pensar sin asideros”, como el libre pensamiento “que jamás emplea la historia o la lógica coercitiva como muletas... el pensamiento no sólo necesita inteligencia y profundidad sino coraje” y el pensar por sí mismos de las personas debe ser favorecido por “ideas un poco dispersas”, ideas que no clausuren, no dominen ni se erijan como tiranas (Arendt, 1992, p. 18): una verdad absoluta, una idea única, supone la pérdida del mundo. Lessing – siempre en la cita de Arendt – aspiraba a “esparcir *fermenta cognitionis*”, promover un *Selbstdenken*, un pensar por uno mismo, o un “pensamiento autónomo”, como se lee en el texto sobre Rahel Varnhagen (Arendt, 2020, p. 28). Pensar sin asideros da lugar a pensamientos y razonamientos provisorios, deja atrás la búsqueda de verdades cerradas, permite abrir espacios discursivos sin clausurarlos.

Amistad

A partir de los fundadores del pensamiento filosófico como Platón y Aristóteles – y especialmente a partir de la *Ética a Nicómaco* de éste último –, la amistad fue motivo de reflexión, situada en el ámbito de la filosofía práctica y como tal emparentada con la ética

y la política. Diferentes textos han contribuido a constituir un canon entre los cuales – en un brevísimo recorrido – encontramos *Sobre la amistad*, de Teofrasto (perdido); *Sobre la amistad*, de Epicuro; *Lelio o sobre la amistad*, de Cicerón; algunas de las *Cartas a Lucilio*, de Séneca; *De adulate et amico*, de Plutarco; hasta llegar al ámbito francés, con el ensayo *De la amistad*, de Montaigne, y los textos contemporáneos, como *La amistad*, de Blanchot, y *Políticas de la amistad*, de Derrida.

La idea de la amistad es un tema que permea toda la obra de Arendt aún cuando no le haya dedicado un trabajo específico. La amistad tiene un valor político especial porque permite a los seres humanos ir más allá de sí mismos, moverse hacia el horizonte de la ilimitada pluralidad del mundo, la propia condición para la acción. La amistad entendida como *amor mundi* es la facultad de cada ser humano de relacionarse con los demás y de igualarlos entre sí mediante el discurso y la acción, ofreciendo el valor de pertenecimiento al mundo común. En el ensayo “Sócrates” – editado en *La promesa de la política* –, Arendt señala que, para Aristóteles, una comunidad no está formada por seres iguales sino por diferentes y desiguales; que la comunidad surge de la igualación y que existe una igualación política que es la amistad, la *philia*. Arendt considera que el “elemento político contenido en la amistad es que en el diálogo veraz cada uno de los amigos puede entender la verdad inherente a la opinión del otro”, de qué manera el mundo común se le hace presente al otro, y este es una clase de comprensión que es el conocimiento político por excelencia (Arendt, 2008, p. 54).

La amistad es una relación voluntaria en la que cada una y cada uno es un *quién*, un ser único dentro de un espacio compartido. Es un elemento político porque es una condición para que exista la política, para el reconocimiento, para el intercambio de palabras proferidas en público. La amistad previene la desertificación del mundo y está presente en los oasis. El amigo, dice Odílio, apoya y defiende, para el otro, un lugar en el mundo que le permita la oportunidad de revelar *quién* es (Aguiar, 2011, p. 140).

Agradecimiento

En estas breves páginas se expresa mi homenaje y agradecimiento a Odílio, maestro y amigo. Maestro, por su permanente oposición a todos los matices de aquello que signifique pensamiento único, tiranía de la verdad y tiranía política, por su lectura de Arendt siempre contemporánea, siempre entrelazada con este mundo aquí y ahora. Odílio esparció sus *fermenta cognitionis* en todos los ámbitos en los que estuvo presente, entre todas y todos quienes nos acercamos a él. Mostró siempre que pensar sin asideros es la única forma de tomar posición en la filosofía y de reflexionar sobre política.

Amigo, porque, en este nuestro pequeño mundo, Odílio en todo momento desplegó una amorosa capacidad de diálogo; con respeto y tolerancia dio precisiones y sugerencias, con espíritu abierto atrajo a estudiosas y estudiosos de la filosofía y de la filosofía política al ámbito del discurso. Odílio estuvo y está siempre en relación con el mundo y con los seres humanos que lo habitan, en el pleno sentido arendtiano de sentir gratitud fundamental por las pocas cosas elementales que, de hecho, nos fueron dadas: la vida misma, la existencia de los seres humanos y el mundo.

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. A amizade como *amor mundi* em Hannah Arendt. *O que nos faz pensar*, n. 28, dez. 2011.

ARENDT, Hannah. Arendt sobre Arendt: un debate sobre su pensamiento. In: *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós, 1995.

ARENDT, Hannah. *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008.

ARENDT, Hannah. *Rahel Varnhagen: la vida de una mujer judía*. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2020.

ARENDT, Hannah. Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad: reflexiones sobre Lessing. *In: Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa, 1992. p. 13-42.

A subjetividade e a sociedade do espetáculo

*Davi da Costa Almeida*⁵⁹

Introdução

O presente trabalho tem como objetivo delinear as perspectivas iniciais de uma pesquisa centrada na problematização do sujeito, da crise que envolve a cisão entre *bios* (vida qualificada, vida em comunidade) e *zoé* (vida nua, vida reduzida aos seus atributos biológicos e naturais), distinção que se apresenta desde os gregos antigos. Foucault e Agamben percebem que tal cisão, tal fratura, torna-se na modernidade, na contemporaneidade, a principal disputa, a principal estrutura política que determina as diferenciações entre o humano e o inumano. Ou seja, o que está em jogo na realidade política é que, por meio dos dispositivos biodisciplinares de controles e exceção, os poderes

⁵⁹ Doutor em Educação e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Graduado em Pedagogia e Ciências Sociais também pela UFC e bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Atualmente, é professor adjunto III da Universidade Federal Rural do Semi-Árido (UFERSA), Mossoró, RN. Email: davi.almeida@ufersa.edu.br. <https://orcid.org/0000-0002-1956-3343>.

capturam as vidas cindidas, as formas de vida, determinando as caracterizações do homem e do não homem, do humano e do inumano.

Nesta primeira etapa da pesquisa, apresentamos um diagnóstico a partir das concepções de Guy Debord e da sociedade do espetáculo, pois, para Agamben, tal diagnóstico realizado por Debord expõe claramente a situação e a realidade contemporânea na qual estamos inseridos, a realidade do poder espetacular que domina todas as instâncias da vida. Além disso, como aponta a obra *24/7 – Capitalismo tardio e os fins do sono*, de Jonathan Crary, as perspectivas futuras são dramaticamente horripilantes, pois até o sono, o momento de descanso do corpo, está sendo capturado pelo espetáculo, revelando que a vida nessas sociedades é realmente o movimento do não vivo. É, pois, segundo Crary (2016, p. 19), um mundo sem sombras, iluminado 24/7 (24 horas por 7 dias na semana), “é a miragem capitalista final da pós-história – do exorcismo da alteridade, que é o motor de toda mudança histórica”. Ou seja, o tempo 24/7 é um tempo “de indiferença, ao qual a fragilidade da vida humana é cada vez mais inadequada, e onde o sono não é necessário, nem inevitável” (Crary, 2016, p. 19).

Então, o texto que se segue é uma abertura, que se desdobra numa pesquisa muito mais aprofundada que fará uma tentativa de aproximar a concepção de “forma-de-vida”, que Agamben opõe ao conceito de vida nua, e as técnicas de si, tecnologias do sujeito, que Foucault delineia com sua hermenêutica do sujeito, com a *parresia*, o dizer verdadeiro, a coragem da verdade. Ou seja, o presente texto introdutório é uma chamada para, posteriormente, abordarmos as discussões que envolvem o dizer verdadeiro (a coragem da verdade) e a forma-de-vida.

Pressupostos da subjetividade numa sociedade do espetáculo

O espetáculo em geral, como inversão concreta da vida, é o movimento autônomo do não-vivo
(Guy Debord)

A obra de Guy Debord, *A sociedade do espetáculo*, publicada em 1967, pode ser considerada para minha pesquisa como um pano

de fundo que ilustra o ambiente, que decora e expõe a realidade da vida nua. Quando publicada, a obra de Debord, hoje com mais de cinquenta anos, não tinha ainda a dimensão estratosférica de mostrar para onde estávamos caminhando. O abismo das subjetividades despossuídas ainda era, nos anos 1960, uma ponta do *iceberg* que estava se desvelando para mostrar a realidade obscura do não vivo.

Já no início da obra, nos primeiros aforismos, Debord apresenta a subjetividade dentro da sociedade do espetáculo como uma vida inerte, como uma aparência do vivo, como uma falsidade, o espetáculo seria a negação da vida, “como negação da vida que *se tornou visível*” (Debord, 1997, p. 16, grifos do autor). Assim, os pressupostos da subjetividade no mundo e na sociedade do espetáculo são os reflexos, as imagens, os produtos de uma degradação e de uma realidade em que a vida se tornou efêmera, sem valor, perdeu as características da vida qualificada (*bios*), e o que restou foram as características des-subjetivantes da vida nua (*zoé*).

A realidade espetacular é a realidade do capitalismo, mas não aquele simplesmente analisado nas suas bases econômicas. É o capitalismo conjugado com todos os atributos, mecanismos e dispositivos biopolíticos e de exceção. Quando Debord afirma que, quanto mais a vida se torna um produto, mais o humano espectador se separa da vida, ou quanto mais ele contempla as imagens, menos vive, tal realidade somente é possível quando toda a realidade se tornou um grande movimento do vivo inserido e capturado pelos dispositivos biopolíticos de exceção. Assim, as análises filosófico-sociológicas de autores como Richard Sennett⁶⁰ e Zygmunt Bauman⁶¹ sobre a desintegração das subjetividades, a corrosão do caráter, sobre a liquefação da vida, atravessam a realidade das caracterizações subjetivantes e dessubjetivantes propostas por Giorgio Agamben e Michel Foucault.

Em outros termos, o capitalismo, como sistema econômico, social e político, é o responsável por engendrar tais mudanças, mas

⁶⁰ Ver: Sennett, 2006, 2008.

⁶¹ Ver: Bauman, 1998, 2001, 2005, 2008, 2010.

tais mudanças se desenvolvem interconectadas e são efetivadas pelos dispositivos biopolíticos de exceção, pela simbiose entre o capital e o estado de exceção, o ordenamento do bando soberano. Assim, tais estruturas e reestruturas foram as responsáveis por criar e tornar o mundo cada vez mais volátil. Ou seja, sem a captura da vida em todas as suas instâncias, o capital não teria atingido graus espetaculares, e a própria obra de Debord teria perdido sua relevância. Mas o capital, talvez, já possuísse de forma efetiva e potencial todos os atributos para permitir a captura da vida de forma total e a consequente liquefação da sociedade.

Não é novidade que o capitalismo consegue liquefazer as relações sociais, as instituições e a vida. Karl Marx já percebia isso no século XIX. No *Manifesto comunista*, Marx (2004) afirma que todas as relações fixas e cristalizadas, com seu séquito de crenças e opiniões tornadas veneráveis pelo tempo, são dissolvidas, e as novas envelhecem antes mesmo de se consolidarem. “Tudo o que é sólido e estável se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar com sobriedade e sem ilusões sua posição na vida, suas relações recíprocas” (Marx, 2004, p. 48). Essas características de fluidez do capital percebidas por Marx se referiam à desestruturação socioeconômica e política do velho mundo feudal. Mas parece que o capitalismo não só tinha essa capacidade de destruir e desfazer o velho mundo, como também parece ter a capacidade de destruir a si próprio, criando outros sistemas a partir de si mesmo.

Tal caracterização atravessa as análises de Foucault sobre a constituição das sociedades disciplinares, a docilização dos corpos, a governamentalidade das populações, bem como, segundo Agamben, sobre a constituição do ordenamento jurídico com base na exceção, na captura da vida nua pelo ordenamento do bando soberano e na consequente eliminação do *homo sacer*. As instituições, que o capitalismo permitiu à burguesia construir a partir da divisão social do trabalho assalariado, estão agora entrando em colapso justamente porque o trabalho parece estar novamente em mutação. Mas a mutação do capital e do trabalho exige, atualmente, a destruição de subjetivi-

dades, a eliminação de vidas supérfluas, vidas que não merecem ser vividas. E isso faz parte dos atributos potenciais do capital bem antes de o próprio capital entrar no estágio do espetáculo, pois a biopolítica e seus dispositivos já operacionalizavam e capturavam a vida.

Segundo Silvia Federici (2017), na sua obra *Calibã e a bruxa*, o acúmulo capitalista ou pré-capitalista dos séculos XVI, XVII e XVIII é fruto direto da dominação, disciplinarização, eliminação e extermínio dos corpos de mulheres, as “bruxas” na Europa, e de escravos nas Américas. Assim, independentemente da crítica que a autora faz a Karl Marx e a Michel Foucault,⁶² percebemos claramente os dispositivos biopolíticos e de exceção na construção da realidade, definindo subjetividades eficientes e aceitáveis pelo capital, enquanto outras são marcadas como elimináveis, de modo a sujeitar os corpos e enquadrá-los na forma produtiva do capital. Isso porque, na sociedade capitalista, segundo Federici, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados:

[...] o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho (Federici, 2017, p. 34).

Tal perspectiva é de suma importância para alinharmos alguns pontos fundamentais para entender o desenvolvimento tanto das análises que partem de Foucault quanto das análises que partem de Agamben

⁶² Segundo Federici, suas análises na obra *Il grande Calibano*, de 1984, foram “uma tentativa de repensar a análise da acumulação primitiva de Marx a partir de um ponto de vista feminista. Nesse processo, porém, as categorias marxianas amplamente aceitas se demonstraram inadequadas. Dentre as ‘baixas’, podemos mencionar a identificação marxiana do capitalismo com o advento do trabalhador ‘livre’, que contribui para a ocultação e a naturalização da esfera da reprodução. *Il grande Calibano* também fazia uma crítica à teoria do corpo de Michel Foucault. Como destacamos, a análise de Foucault sobre as técnicas de poder e as disciplinas a que o corpo se sujeitou ignora o processo de reprodução, funde as histórias feminina e masculina num todo indiferenciado e se desinteressa pelo ‘disciplinamento’ das mulheres, a tal ponto que nunca menciona um dos ataques mais monstruosos perpetrados na Era Moderna contra o corpo: a caça às bruxas” (Federici, 2017, p. 19).

com relação à nossa pesquisa. O dispositivo da sexualidade, que Foucault desdobra no seu clássico *História da sexualidade – a vontade de saber*, como fundamental para a construção dos dispositivos biopolíticos de controle, parece claramente começar a ser gestado bem anteriormente no processo histórico, a partir do controle massivo do processo reprodutivo das mulheres e também do seu extermínio. Em outros termos, como Federici observa muito bem, a promoção do crescimento populacional por parte do Estado, que foi fundamental para aumentar a força de trabalho, criar um exército de reserva, formar os estados policialescos com exércitos nacionais etc., pode andar de mãos dadas com uma destruição massiva de vidas tanto de mulheres como de escravos nos períodos iniciais do capital.

O mesmo se percebe com relação à exceção ou ao ordenamento jurídico do bando soberano, que estavam em curso e em desenvolvimento no mesmo período. Assim, a vida nua e as subjetividades descartáveis eram as mulheres, as bruxas, que eram acusadas indiscriminadamente sem nenhuma justificativa plausível, bastava um gesto, um movimento do corpo, um caminhar errôneo, uma palavra mal pronunciada para que fossem submetidas às torturas e às mortes mais aflitivas. Nesse contexto, como a própria Federici afirma, a tortura e a morte poderiam se colocar a serviço da vida, “ou melhor, a serviço da produção da força de trabalho, dado que o objetivo da sociedade capitalista é transformar a vida em capacidade para trabalhar e em ‘trabalho morto’” (Federici, 2017, p. 36). Assim, o capitalismo é um sistema econômico, político e social, necessariamente, ligado ao racismo e ao sexismo, bem como:

No cerne do capitalismo, encontramos não apenas uma relação simbiótica entre o trabalho assalariado contratual e a escravidão, mas também, e junto com ela, a dialética que existe entre acumulação e destruição da força de trabalho, tensão pelas quais as mulheres pagaram o preço mais alto, com seus corpos, seu trabalho e suas vidas (Federici, 2017, p. 37).

Portanto, as análises de Federici, às quais retornaremos posteriormente, deixam claro que o desenvolvimento do capital sempre se

articulou com a destruição de vidas e subjetividades descartáveis, mas também se engendrava com as potencializações da vida para aumentar a produtividade dos corpos e das subjetividades. Esses movimentos biopolíticos delineavam o capitalismo. Se, atualmente, o capitalismo entrou numa nova fase estrutural, a fase do “espetáculo” – como afirma Guy Debord (1997, p. 13), “toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de espetáculos”, de imagens, e o próprio espetáculo é, em geral, como inversão concreta da vida, o movimento autônomo do não vivo –, percebemos, então, certas conexões e movimentos subjetivantes ligados tanto ao pensamento de Foucault quanto ao pensamento de Agamben. Compreendemos, também, que o espetáculo, correspondente à atual fase do capitalismo, possui estruturas que não são sólidas e nem condizem a uma forma-de-vida em oposição à vida nua. Correspondem e se articulam, no entanto, às estruturas de exceção que alimentam as dessubjetivações do *homo sacer*, do “muçulmano”, do “sobrevivente” etc.

A crítica de Debord ao capitalismo, metodologicamente falando, não se aproxima da perspectiva metodológica arqueológica apresentada e desenvolvida por Foucault e Agamben. Para Foucault, a arqueologia não é uma busca pelos fundamentos e as origens e, conseqüentemente, não existe uma forma-de-vida personificada numa classe social ou grupo social que promova a redenção histórica. O mesmo ocorre com a pesquisa desenvolvida por Agamben, que também é arqueológica, mas não no sentido completo ou complementar à de Foucault. Contudo, é arqueológica no sentido de que os fenômenos aos quais se dedica se desdobram no decurso do tempo, exigindo atenção aos documentos e à diacronia. Segundo Oswaldo Giacoia Júnior, as pesquisas agambenianas não estão submetidas

[...] às mesmas leis da filologia histórica, pois a função de seus paradigmas consiste, antes de tudo, na liberação de um modelo de inteligibilidade para a compreensão do que vigora como a força mais essencial da modernidade (Giacoia Júnior, 2018, p. 13).

As influências foucaultianas no pensamento de Giorgio Agamben são inúmeras. Não é somente o método arqueológico ou o conceito de biopolítica que movem o pensamento do filósofo italiano. Praticamente toda a pesquisa foucaultiana e as questões genealógicas desenvolvidas nas aulas do Colégio de France influenciaram o pensamento agambeniano. É claro que Agamben possui influências de outros grandes teóricos, como Hannah Arendt e Walter Benjamin, Carl Schmitt e Martin Heidegger, e tantos outros. Sem falar da sua originalidade filosófica, que se desdobra, principalmente, no conceito de forma-de-vida, em oposição ao conceito de vida nua. Assim, como o nosso problema é compreender as concepções de subjetividade em Agamben e Foucault, percebemos também claramente que tais concepções são atravessadas pelas influências teóricas que eles sofreram, influências políticas, teológicas, filosóficas etc.

Entre as várias influências que Agamben sofreu, as obras de Debord possuem destaque. Como o próprio filósofo afirma, “os livros de Debord constituem a análise mais lúcida e severa das misérias e da servidão de uma sociedade – a do espetáculo, na qual vivemos – que estendeu hoje seu domínio sobre todo o planeta” (Agamben, 2015, p. 71). Ora, é justamente nessa perspectiva das influências de Debord que Agamben chega à conclusão, na sua obra *O reino e a glória*, de que a sociedade do espetáculo é a culminância de toda manifestação gloriosa da aclamação política nas democracias contemporâneas. Ou seja, de acordo com Agamben:

Em 1967, com um diagnóstico cuja precisão nos parece, hoje, mais que evidente, Guy Debord constatava a transformação, em escala planetária, da política e da economia capitalista em um “imenso acúmulo de espetáculos”, em que a mercadoria e o próprio capital assumem a forma midiática da imagem. Se juntarmos as análises de Debord à tese schmittiana da opinião pública como forma moderna da aclamação, todo o problema do atual domínio espetacular da mídia sobre qualquer outro aspecto da vida social aparecerá em uma nova dimensão. O que está em questão é nada menos que uma nova e inaudita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro

do sistema político. O que ficava confinado às esferas da liturgia e dos cerimoniais concentra-se agora na mídia e, por meio dela, difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado, da sociedade. A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar (que o termo grego para glória – *doxa* – seja o mesmo que designa hoje a opinião pública é, desse ponto de vista, mais que mera coincidência). E, como já havia ocorrido nas liturgias profanas e eclesiásticas, esse suposto “fenômeno democrático originário” é mais uma vez capturado, orientado e manipulado nas formas e segundo as estratégias do poder espetacular (Agamben, 2011, p. 278).

O que se percebe claramente, ao juntarmos as peças do quebra-cabeça que envolve os estudos sobre a subjetividade, é que a governamentalidade do espetáculo, como vimos até aqui, não é a governamentalidade da vida. O poder espetacular – a governamentalidade do espetáculo – impõe, proíbe, normatiza, dirige, comanda, ordena, normaliza, toma de assalto toda a vitalidade dos indivíduos, todas as suas forças e energias vitais. Isto é, tal “poder penetrou todas as esferas da existência, e as mobilizou inteiramente, e as pôs para trabalhar. Desde os genes, o corpo, a afetividade, o psiquismo, até a inteligência, a imaginação, a criatividade” (Pelbart, 2007, p. 57). Toda essa violação, invasão e colonização por parte dos biopoderes espetaculares, que são metamorfoses e engrenagens de novos poderes operacionalizados por dispositivos de controle e de exceção, funcionam em rede, de forma reticular e molecular, são micropartículas que influenciam e moldam subjetividades. Portanto, o poder, “nessa sua forma mais molecular, incide diretamente sobre as nossas maneiras de perceber, de sentir, de amar, de pensar, até mesmo de criar” (Pelbart, 2007, p. 57). A glória, enquanto perspectiva espetacular da aclamação e do poder espetacular, desdobra-se em uma realidade de pós-verdade, na qual as redes sociais midiáticas subverteram o próprio “dizer verdadeiro” dos indivíduos e das subjetividades. Esse cenário cria o caos social, político e jurídico, culminando na crise

das democracias contemporâneas, que estão fadadas ao fracasso se persistirem com esse modelo.

Assim, para além dessas perspectivas, ou convergindo com elas, é necessário compreender que o governo dos vivos não significa somente submeter, comandar, dirigir, ordenar e normalizar. Não significa, segundo Lazzarato, somente o uso da força física, ou de proibições, nem tampouco normas de comportamentos. A governamentalidade também “incita, por meio de uma ‘série de regulamentações leves e adaptativas’, a gerir um meio que conduz o indivíduo a reagir de uma maneira mais do que de outra” (Lazzarato, 2017, p. 12). Portanto, precisamos compreender que a ruptura possível com relação aos tentáculos da governamentalidade do espetáculo atravessa e se desvela na história, a partir do momento não histórico e intempestivo da ruptura, na história das descontinuidades, para depois retornar à própria história, transformando as relações de poder e a subjetividade. Como afirma Lazzarato (2017, p. 19), “a história não é feita por aqueles que se inserem na história ou que a reorganizam, mas por aqueles que se opõem ao seu curso”.

Aqui encontramos a justificativa pessoal e política para a nossa pesquisa, pois situamos a crise das subjetividades dentro dessa captura totalizante da história das ideias, da qual o capitalismo faz parte, e que se estrutura na realidade contemporânea pela governamentalidade da sociedade do espetáculo. As subjetividades que derivam dessa realidade não escapam dos operadores biopolíticos de exceção que possuem como ponto de convergência a vida nua. Como o próprio Agamben (2021, p. 20) afirma, os homens estão tão acostumados a viver em condições de

[...] crise permanente e de emergência perene que não parecem se dar conta de que a vida deles foi reduzida a uma condição puramente biológica e perdeu toda dimensão não apenas social e política, mas até mesmo humana e afetiva.

Ou seja, é necessário compreender a biopolítica como o paradoxo que permite apreender as transições entre a vida e a morte que

a política espetacular contemporânea exerce de forma racional e burocrática, pois, segundo Duarte (*apud* Gadelha, 2013, p. 214):

Pensar os desvarios da política contemporânea sob o signo da biopolítica é pensar o estatuto ambíguo e paradoxal da vida e de sua politização em nosso tempo, visto que, sob tal processo, a vida é simultaneamente protegida e excluída, incentivada e massacrada pela própria política. O conceito da biopolítica nos permite compreender, portanto, a dinâmica intrinsecamente paradoxal entre a assunção da vida ao estatuto de bem supremo e a sua simultânea transformação no item mais descartável do mercado político contemporâneo. Em um contexto biopolítico, a manutenção e incremento da qualidade de vida de uns implica e exige a destruição da vida de outros, implica tornar a vida supérflua e descartável, motivo pelo qual sua destruição faz-se acompanhar pela indiferença crassa dos não atingidos.

Portanto, opor-se a essa história, a esse modelo político, a essa estrutura totalizante, biopolítica e de exceção, é urgente e necessário. A crise das subjetividades move o nosso interesse, justifica a nossa pesquisa, torna os nossos objetivos sempre atuais e presentes. Se a governamentalidade possui regulamentações leves e adaptativas que favorecem o capitalismo e o poder espetacular dentro das democracias contemporâneas, capturando as subjetividades e transformando-as em vida nua, é urgente e necessário criarmos, desenvolvermos e colocarmos em prática uma outra governamentalidade de si que desregulamente tais adaptabilidades da sociedade e do poder espetacular. Parafraseando Žižek (2011), o deserto do real é cada vez mais horripilante e cheio de cadáveres e destruição em massa da vida no planeta terra. Se não mudarmos tal realidade, o futuro não existirá, contudo, como afirma Deleuze (*apud* Lazzarato, 2017, p. 85), “não há motivo para temer ou esperar, mas para procurar novas armas”.

Considerações finais

O texto acima não é uma homenagem propriamente dita a um dos grandes mestres da filosofia no Ceará, o professor Odílio Alves Aguiar, pesquisador incansável de Hannah Arendt. Não é uma homenagem propriamente dita porque não é um texto voltado exclusivamente para falar do mestre e suas qualidades, mas é uma homenagem indireta por se tratar de uma pesquisa que foi orientada pelo professor Odílio. Portanto, o delineamento do texto segue as premissas de minha pesquisa, que se desenvolve a partir das concepções de Michel Foucault e Giorgio Agamben. Conclui-se, então, com um chamado que, creio, é o mesmo que o professor Odílio sempre buscou transmitir aos seus alunos e que se desdobra no pensamento de Deleuze: a filosofia crítica sempre tenta construir, procurar novas armas, novas perspectivas, a fim de podermos enfrentar os dilemas, desafios e problemas da contemporaneidade, da realidade em que estamos inseridos e da qual participamos por meio de nossas ações e de quem somos. Como Foucault também afirmava, é uma forma de respondermos às perguntas: “Quem somos nós?” e “Como chegamos a tornar-nos o que somos?”; é a busca incessante para compreendermos a nossa ontologia do presente.

Obrigado, professor Odílio, pelas suas contribuições para essa jornada filosófica, que não termina aqui, mas que sempre está voltada para o presente e o futuro.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Em que ponto estamos*: a epidemia como política. Tradução Cláudio Oliveira. São Paulo: N-1 edições, 2021.

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim*: notas sobre a política. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*: uma genealogia teológica da economia e do governo. Tradução Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011. (Homo sacer, II).

- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Tradução Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt; MAY, Tim. *Capitalismo parasitário: e outros temas contemporâneos*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- CRARY, Jonathan. *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. Tradução Joaquim Toledo Júnior. São Paulo: Ubu Editora, 2016.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DUARTE, André. Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Para uma vida não-fascista*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.
- GIACIOIA JÚNIOR, Oswaldo. *Agamben: por uma ética da vergonha e do rosto*. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado*. Tradução Daniel P. P. da Costa. São Paulo: N-1 edições, 2017.
- MARX, Karl. *O manifesto do partido comunista*. Tradução Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

PELBART, Peter Pál. Biopolítica. *Sala Preta*, Brasil, v. 7, p. 57-66, nov. 2007. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57320/60302>. Acesso em: 14 out. 2016.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter*: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo. Tradução Marcos Santarrita. 13. ed. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SENNETT, Richard. *A cultura do novo capitalismo*. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.

ŽIŽEK, Slavoj. *Bem-vindo ao deserto do real!*: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. Tradução Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.

Da alienação do mundo à era digital de invasão das “não-coisas”

Hannah Arendt e Byung-Chul Han

*Elivanda de Oliveira Silva*⁶³

A questão da técnica ocupa um lugar importante nos estudos da filosofia política, uma vez que ela não apenas pode direcionar o modo como os indivíduos se relacionam no e com o mundo, como também interfere na natureza, produz saberes e poderes. Contudo, suas invenções, processos, produtos e eixos de sustentações podem também criar paradigmas e novas realidades, as quais podem ser fecundas na justificação moral de ações cujo *télos* é o cuidado e a responsabilidade pelo mundo e pelo outro, a exemplo da produção de vacinas. Ao mesmo tempo, entretanto, podem ameaçar a existência humana, não humana e a do próprio planeta,⁶⁴ como o uso da inteligência artificial e da engenharia genética sem considerar os impactos

⁶³ Pós-doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: elivandaos@gmail.com.

⁶⁴ Sobre o fato de a técnica ser submetida a considerações éticas, Hans Jonas, na obra *Técnica, medicina e ética*, no capítulo II, “Por que a técnica moderna é objeto da ética”, mostra que a técnica, por ser “um exercício do poder humano, isto é, uma forma de ação, [...] está sujeita a uma avaliação moral”, e que esse “mesmo poder pode ser utilizado para o bem e para o mal, e que em seu exercício se pode cumprir ou infringir

éticos, ambientais, sociais e políticos. São esses dois polos que, de certo modo, entram em conflito e que têm como marco teórico uma filosofia da tecnologia.⁶⁵

No livro *A condição humana*, Hannah Arendt analisa os eventos desencadeados pelo advento da ciência e da tecnologia que estão na origem da moderna alienação do homem, isto é, a fuga “da terra para o Universo e do mundo para o si-mesmo [self]” (Arendt, 2010, p. 7), a partir das transformações introduzidas pelos estágios da tecnologia – a invenção da máquina a vapor, passando pela eletricidade, até seu último estágio, a automação – no âmbito da vida ativa e das atividades que a constituem. A intenção da autora é compreender se o ser humano ainda é capaz de fazer uso da tecnologia sem se apartar do mundo e sem destruí-lo.

A discussão de todo o problema da tecnologia, isto é, da transformação da vida e do mundo pela introdução da máquina, vem estranhamente enveredando por uma concentração demasiado exclusiva no serviço ou desserviço que as máquinas prestam ao homem. [...]. Assim, a questão não é tanto se somos senhores ou escravos de nossas máquinas, mas se estas ainda servem ao mundo e às coisas do mundo ou se, pelo contrário, elas e seus processos automáticos passaram a dominar e até mesmo a destruir o mundo e as coisas (Arendt, 2010, p. 188-189).

O importante a ser ressaltado nas análises da autora sobre o conhecimento científico-tecnológico da era moderna, segundo ela, iniciado no século XVII e terminado no limiar do século XX, é sua preocupação com um mundo em que a permanência e a durabilidade

normas éticas”, não podendo, portanto, prescindir de uma avaliação moral (Jonas, 2013, p. 51).

⁶⁵ Na obra *Técnica, medicina e ética*, no capítulo I, intitulado “Por que a técnica moderna é objeto da filosofia”, Hans Jonas é categórico ao dizer que, em virtude de a técnica ter avançado sobre as diversas dimensões da vida no planeta, ela se converteu em um problema central de toda a existência humana sobre a terra, tornando-se, desse modo, uma categoria central da filosofia, sendo necessário “que exista alguma coisa como uma filosofia da tecnologia” (Jonas, 2013, p. 25).

das ações, os feitos e as palavras dos seres humanos sejam os critérios que mantêm o *élan* da vida e da existência, pois

[...] a Terra é a própria quintessência da condição humana, e a natureza terrestre é a única no universo capaz de proporcionar aos seres humanos um habitat no qual eles podem mover-se e respirar sem nenhum artifício (Arendt, 2010, p. 4).

Arendt alertou que, caso se perca a capacidade de adesão a um projeto tipicamente humanístico, que vincule o homem ao mundo comum, em razão de se ceder às ingerências e aos comandos da linguagem e aos signos tecnológicos, o resultado será que, em

[...] lugar de utilidade e beleza, que são critérios mundanos, passaremos a produzir coisas que, embora ainda exerçam certas funções básicas, têm sua forma determinada primordialmente pela operação da máquina (Arendt, 2010, p. 189).

O maior desafio, como Arendt já havia antecipado, é que, se é assim que se deseja usar esse novo conhecimento científico e técnico, essa questão não pode ser decidida por meios técnico-científicos ou pelos representantes das gigantes da tecnologia. Deve, na verdade, envolver toda a sociedade civil, as instituições políticas, as comunidades e os cidadãos, pois essa é uma discussão política de primeira grandeza. Portanto, não pode ser deixada a cientistas profissionais ou a políticos profissionais, ou aos donos das plataformas digitais e dos grandes aglomerados tecnológicos.

Esse texto tem como preocupação refletir sobre as contribuições de Hannah Arendt, especialmente as que são se referem à análise sobre como o modelo técnico-científico, consolidado e operado na era moderna, tornou possível a alienação do homem diante do mundo e como esse evento ainda se perpetua hoje em uma “era das não-coisas” e de uma sociedade em que os homens se tornaram “infômatos”, como aponta o filósofo sul-coreano Byung-Chul Han (2022). Em sua mais recente obra *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, o filósofo

sul-coreano faz uma leitura bastante sofisticada de como o pensamento de Hannah Arendt ainda oferece categorias conceituais que permitem refletir sobre a relação entre tecnologia e política na era da civilização tecnológica ou de uma sociedade em rede.

Vale dizer, contudo, que a justificativa de nosso estudo não está simplesmente no fato de ele propor uma explicitação do diagnóstico de Arendt sobre a moderna alienação do homem, uma vez que esse caminho exegético já foi fecundamente realizado (Alves Neto, 2009; Aguiar, 2009), mas sim no fato de que, a partir desse ponto, se pode compreender a centralidade do conceito de técnica e de tecnologia no pensamento da autora. Com isso, pode-se compreender como o ser humano sucumbe e adere às fantasias de uma sociedade tecnológica que o controla algoritmicamente e cria nela necessidades cuja função não é servir ao processo vital, mas torná-lo um autômato, incapaz de realizar ações que se prestam ao discurso e ao pensamento. Dito de outro modo, a importância desse tema, a partir do *corpus* da obra de Arendt, é demonstrar como suas teses sobre a tecnologia e seus dispositivos são essenciais para compreender um modo de vida que ultrapassou a discussão sobre a intervenção da técnica e do próprio domínio da natureza, como o que foi herdado da Revolução Industrial, em uma sociedade na qual todos se tornaram “infomaniacos”, em que a informação, os processamentos, os dados e os signos algorítmicos são os constituintes de uma nova formação social, conforme esclarece Byung-Chul Han (2022), na leitura atualíssima que faz de Hannah Arendt.

O problema que se pretende descortinar nessa reflexão é quais são as implicações para a humanidade e para o mundo comum do fato de as coisas e os objetos que constituem o mundo e os seres humanos – atores políticos, capazes de ação e fala – serem dominados por *infômatos*, ou seja, “atores do processamento”, que não podem exercer nenhuma responsabilidade em cuidar do mundo. Em outros termos, deseja-se investigar como o diagnóstico arendtiano da alienação do ser humano frente ao mundo comum, impulsionada pela técnica e pela tecnologia na era moderna, oferece subsídios importantes para

compreender uma nova realidade social, a qual, ao fomentar uma linguagem algorítmica em plataformas em rede, edifica “bolhas digitais” que mitigam a possibilidade do convívio humano pela ação e pela palavra. Isso, exatamente, porque criam “conteúdos” tão fugazes e desprovidos de valores cívicos que não dão sentido à vida, não criam histórias que podem ser narradas. Ao contrário, esses conteúdos fomentam a violência, a xenofobia, o racismo, a mentira deliberada, a solidão, a superfluidade humana, o sentimento de abandono e a instabilidade do mundo.

O que ocorre, como já havia antecipado Arendt em *Entre o passado e o futuro*, é que, quando o discurso e a comunicação são transformados em dados, em números, em linguagem matemática, o ser humano se vê obrigado “a renunciar à percepção sensória e, por conseguinte, ao bom senso, através do qual coordenamos a percepção de nossos cinco sentidos na consciência total da realidade” (Arendt, 2005, p. 327). Em virtude desse processo, passa a se compreender como um mero observador dos fenômenos que incidem sobre o universo e “a renunciar à linguagem normal, que mesmo em seus refinamentos conceituais mais elaborados continua inextricavelmente ligada ao mundo dos sentidos e ao nosso bom senso” (Arendt, 2005, p. 328).

As mudanças na forma de pensar a relação entre tecnologia e política, operadas a partir da revolução científica do século XVII e radicalizadas a partir de eventos propriamente modernos – a alienação da Terra e do mundo, a produção técnica da vida, a inviabilidade da tradução de verdades científicas em discurso, o divórcio entre o conhecimento técnico e o pensamento, o advento da automação e o aparecimento de uma sociedade sem trabalhadores –, apresentadas por Arendt, influenciaram o aparecimento de uma nova mentalidade que não mais vincula o ser humano à Terra, seu hábitat natural, mas o deslocou para uma infosfera: “hoje vivemos em uma infosfera, nos

comunicamos e interagimos com os infômatos, e estes mesmos agem e reagem como atores” (Han, 2022, p. 16, grifos do autor).

Pode-se dizer que as transformações dessa nova mentalidade técnica, que afeta todas as dimensões da vida, implica uma mudança na forma de compreender os fundamentos da política e os laços sociais, daí a necessidade de se perguntar sobre qual o lugar da política e dos atores políticos na civilização tecnológica atual. Ao esclarecer os processos que levaram à fragilização da política na modernidade, Arendt, segundo Odílio Aguiar, “antecipa em suas obras elementos importantes para a elucidação da trama urdida na modernidade e cujo resultado será a sociedade do conhecimento” (Aguiar, 2009, p. 278). Atenta às mudanças da tríade moderna pensar-conhecer-saber nos contornos da produção do capitalismo, em que a ciência se torna refém – pois a ação é concebida como processo e processo realizado pelo cientista –, nossa autora “nos oferece subsídios importantes para entendermos as mudanças que vão ocorrer na constituição do poder na sociedade da informática” (Aguiar, 2009, p. 278).

A partir de uma perspectiva hermenêutica, podemos dizer que a preocupação de Arendt é a de que, com a glorificação da ciência e do conhecimento técnico-científico, os eventos propriamente humanos que dão permanência ao mundo, como a ação, a palavra, o discurso, a memória, a verdade factual, a amizade, são cada vez mais engolfados por um emaranhado de números em uma rede de processamento de dados em que nada é tangível e durável. Com o advento da sociedade em rede e das ferramentas tecnológicas que a sustentam, promovido pelo avanço global da internet, como perspicazmente diagnosticou o sociólogo Manuel Castells, tudo o que é humano passa a ser controlado e dominado por supermáquinas, que, ao processarem dados, criam falsas subjetividades, padrões de comportamentos uniformes e realidades fictícias que podem determinar o destino da humanidade.

Esse é o mesmo ponto de vista de Byung-Chul Han (2022). Para o filósofo sul-coreano, hoje o homem se encontra em uma transição da “era das coisas para a era das não-coisas. Não as coisas, mas

as informações determinam o mundo da vida. Nós não habitamos mais a Terra e o céu, mas o Google Earth e Cloud. Nada é *palpável e tangível*” (Han, 2022, p. 12, grifos do autor).

Em uma leitura bastante atual da obra de Arendt, Byung-Chul Han aponta para os riscos quando a *infocracia*, que é o novo modelo do capitalismo de informação contemporâneo, dita as normas de comportamento e o convívio das pessoas. Segundo o filósofo, nesse modo de vida, a obsessão não é mais com as coisas, mas com informações e dados, que em nada estabilizam a vida humana. Sobre esse risco, lembrando as teses de Arendt, ele comenta:

A ordem terrena, a ordem da terra, consiste em coisas que assumem uma forma duradoura e formam um ambiente estável para constituir morada. Elas são aquelas “coisas do mundo”, no sentido de Hannah Arendt, às quais se atribui a tarefa de “estabilizar a vida humana. Elas lhe dão uma sustentação. Hoje a ordem terrena está sendo substituída pela ordem digital. A ordem digital *descoisifica* o mundo ao *informatizá-lo* (Han, 2022, p. 11, grifos do autor).

Como, na sociedade em rede, tudo é processado em uma velocidade absurda, o que acontece, esclarece Byung-Chul Han, é que se corre atrás de informações sem se obter nenhum *saber*; toma-se ciência de tudo sem se chegar a nenhum *conhecimento*: “O tsunami da informação coloca o próprio sistema cognitivo em desassossego. Informações não são uma unidade estável. Falta-lhes a consistência do ser” (Han, 2022, p. 13). Ora, esse diagnóstico nada mais é do que o divórcio entre o conhecimento técnico e o pensamento, que Arendt já havia explicitado tanto em *A condição humana* como em *A vida do espírito*.

Se for comprovado o divórcio entre conhecimento (no sentido moderno de conhecimento técnico [*know-know*]) e o pensamento, então passaríamos a ser, sem dúvida, escravos indefesos, não tanto de nossas máquinas quanto de nossos conhecimentos técnicos, criaturas desprovidas de pensamento à mercê de qualquer engenhoca tecnicamente possível, por mais mortífera que seja (Arendt, 2010, p. 4).

Arendt é bastante elucidativa quando faz a defesa de que o pensamento vincula o ser humano ao mundo, dá sentido à realidade e ao contexto em que estamos imersos, enquanto que “a ordem digital, numérica, é sem história e sem memória. Assim, ela fragmenta a vida” (Han, 2022, p. 18).

O que é mais perigoso, nessa nova era, é que o ser humano do futuro, que *curte*, que dá *like*, que torna o *smartphone* seu *playground* e infômato principal, corre o risco de desaprender a agir, de exercer sua autonomia, de ativar a faculdade do pensamento, pois as decisões acontecem em uma tela digital, por um toque, pelo acesso a plataformas e redes digitais. A ação – “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade, ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (Arendt, 2010, p. 8) – torna-se, então,

[...] um luxo desnecessário, uma caprichosa interferência nas leis gerais do comportamento, se os homens não passam de repetições interminavelmente reproduzíveis do mesmo modelo, cuja natureza ou essência fossem [como que] a mesma para todos e tão previsíveis quanto a natureza e a essência de qualquer outra coisa (Arendt, 2010, p. 9).

É exatamente este o alerta de Byung-Chul Han:

No mundo controlado algoritmicamente, as pessoas perdem cada vez mais seu poder de ação, sua autonomia. Elas são confrontadas com um mundo que escapa à sua compreensão. Elas seguem decisões algorítmicas, mas não conseguem compreendê-las. Algoritmos se tornam caixas pretas. O mundo está perdido nas camadas profundas das redes neurais às quais os humanos não têm acesso (Han, 2022, p. 20).

Hannah Arendt é enfática ao defender que a verdade de maior relevância para o terreno da política é a do tipo factual, ou seja, aquela erigida pela presença da pluralidade humana que, ao testemunhar um

fato, galga-o ao patamar de verdade. Assim, a verdade factual tem uma grande importância para os assuntos públicos, na medida em que é sobre o solo dos eventos e dos fatos ocorridos que se pode emitir opinião, ou seja, uma perspectiva em relação ao mundo. Ocorre que, na era da sociedade tecno-digital:

O rápido aumento da entropia informacional, ou seja, do caos informativo, está nos mergulhando em uma sociedade pós-factual. A distinção entre verdadeiro e falso está sendo nivelada. As informações agora circulam sem nenhuma referência à realidade em um espaço hiper-real. *Fake news* também são informações que possivelmente são mais eficazes do que fatos. O que conta é o *efeito a curto prazo*. A efetividade substitui a verdade (Han, 2022, p. 21-22, grifos do autor).

A discussão sobre os fundamentos e o *modus operandi* da tecnologia em Arendt não se justifica por qualquer tipo de aversão da autora. Essa discussão está no centro de sua obra, porque, desde a era moderna até os dias atuais, a técnica se apressa em apresentar aos seres humanos máquinas, dispositivos e ferramentas que lhes prometem progresso, mas a custo da perda de sua liberdade, da capacidade de ação e de pensamento. Portanto, mais do que uma crítica ou um julgamento apressado, o que interessa à filósofa é como a técnica envolve os eventos, os fatos e os feitos humanos que dão sustentação à existência na Terra e que, assim, tornam o mundo um lugar adequado para se viver, também para as novas gerações. É por isso que, para Arendt, segundo as ponderações de Byung-Chul Han, “não só as coisas do mundo, mas também a verdade tem de estabilizar a vida humana”, ou seja, “em contraste com a informação [digital-processual], a verdade possui uma *solidez de ser*”, uma vez que “ela se caracteriza pela duração e permanência. *Verdade é facticidade*” (Han, 2022, p. 21, grifos do autor).⁶⁶ Como a verdade só ocorre com as trocas de expe-

⁶⁶ Segundo nossa autora, “a época moderna, que acredita que a verdade não é dada nem revelada, mas produzida pela mente humana, designou, desde Leibniz, as verdades ma-

riências, com a presença do outro, e não no *touchscreen*, “ela resiste a todas as mudanças de manipulações. Assim, ela constitui o fundamento da existência humana” e do mundo comum (Han, 2022, p. 21, grifos do autor). Nas palavras de Arendt:

Para que se tornem coisas mundanas, isto é, feitos, fatos, eventos e modelos de pensamentos ou ideias, [ação e discurso] devem primeiro ser vistos, ouvidos e lembrados, e então transformados em coisas, reificados, por assim dizer – em recital de poesia, na página escrita ou no livro impresso, em pintura ou escultura, em algum tipo de registro, documento ou monumento. Todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar, da presença de outros que tenham visto e ouvido e que se lembram; e, em segundo lugar, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas. Sem a lembrança e sem a reificação de que a lembrança necessita para sua realização – e que realmente a torna, como afirmavam os gregos, a mãe de todas as artes –, as atividades vivas da ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade, ao fim de cada processo, e desapareceriam como se nunca houvessem existido (Arendt, 2010, p. 117).

Tudo o que comporta a beleza do imprevisível é exatamente o contrário do tempo da tecnologia e de como opera sua engenharia, que cria e manipula realidades, atrofia o pensamento, programa comportamentos, transforma a relação com a natureza, com o trabalho, com a política e o convívio humano, pois o que interessa em todo esse império lógico-instrumental, que é financiado pelo capitalismo e o serve, é cooptar subjetividades para manter o consumo, a produção, a acumulação e, conseqüentemente, o lucro. Conforme, Arendt (2015, p. 16),

[A verdade fatual] está sempre correndo o risco de ser perfurada por uma única mentira ou despedaçada pela mentira organizada

temáticas, científica filosófica como espécies da verdade racional, distintas da verdade factual” (Arendt, 1961, p. 231).

de grupos, países ou classes, ou negada e distorcida, muitas vezes cuidadosamente acobertada por calhamações de mentiras, ou simplesmente autorizada a cair no esquecimento. Fatos necessitam de testemunhos para serem lembrados, e de testemunhas confiáveis para serem oficializados, de modo a encontrar um lugar seguro para habitar o domínio dos interesses humanos.

Esse parece ser o ponto de vista de Rocha, Farias Júnior e Rubiano, que escreveram juntos *Temporalidades de exceção*, um estudo brilhante e provocativo que expõe a nu a configuração do tempo insano da tecnologia, o qual não comporta mais a contemplação de um pôr do sol ou, simplesmente, o acordar sem uma primeira consulta nas plataformas digitais. É esse desatino que nos revela que vivemos no capitalismo da emoção, todo o tempo, todas as ações, todos os gestos só devem ser empregados se a meta for alcançar mais produtividade e desempenho.

Contudo, o manejo e a cooptação de subjetividades não apenas alcançam a esfera privada do cotidiano de cidadãos comuns, embora eles sejam a primeira isca de todo esse aparato tecnológico. A esfera pública também é engolfada nesse sistema tecno-neoliberal, transformando a concepção de poder. Governos, políticos e parlamentares, especialmente os de retórica e comportamentos de cunho extremista, na urgência de permanecer no centro do poder, são capazes de confundir os membros da sociedade civil com a construção de um cenário de mentira e com a propagação de violência, que se distancia radicalmente de qualquer projeto político sustentado em princípios democráticos. No jogo político que se desenvolve com o uso das engrenagens da maquinaria tecnológica, a informação não precisa corresponder à realidade, ou ter relação com a memória, o importante é que ela seja replicada rapidamente e interpretada como a verdade do momento.

A digitalização do mundo da vida avança inexoravelmente. Isso está mudando radicalmente nossa percepção, nossa relação com o mundo e nossa vida em comunidade. O frenesi da comunicação e da informação é estonteante. O tsunami de informações está desencadeando forças destrutivas. E isso também tem to-

mado conta do mundo da política, criando enormes linhas de falha e perturbações nos processos democráticos. A democracia está degenerando em infocracy (Han, 2022, p. 18).

No mundo infocrático, a teia de relações da realidade factual é substituída pela sociedade da imagem, do artifício dos filtros, do desempenho, da mentira organizada, e tudo é controlado pela rede dos *big data*, que nada mais são do que conhecimentos em números e códigos, oferecidos pelos próprios usuários, e que são manipulados, monetarizados e comercializados, para fins outros, que não o do bem público. Conforme Arendt (2015, p. 17):

Verdade ou falsidade – já não importa mais o que seja, se sua vida depende de você agir como se acreditasse; a verdade digna de confiança desapareceu por completo da vida pública, e com ela o principal fator de estabilização nos cambiantes assuntos dos homens.

Considerações finais

O que se propôs nesta reflexão foi “pensar o que estamos fazendo” quando a técnica se torna tão poderosa que ameaça as fronteiras e os pressupostos da condição humana e da própria humanidade. Arendt, de maneira reiterada, adverte sobre o uso irrefletido da tecnologia, que, ao fomentar condições que inviabilizam o ser humano de “parar-para-pensar”, alija-o no interior do seu próprio eu, afastando-o do espaço público, do convívio com seus pares, que se estabelece pelo diálogo constante e pelas ações que nos tornam singulares, e não nos acessos, comentários, *likes* e curtidas das plataformas digitais, ou ainda nos embustes “científicos” criados pelo ChatGPT. Se, definitivamente, sucumbimos às promessas de progresso e inovação vendidas pelos chips, pelos códigos, pela linguagem de programação e pelos comandos lógico-matemáticos dos serviços das gigantes de tecnologia do Norte global – em que o Vale do Silício é o polo industrial tecnológico de potência máxima na manutenção dessa *infocracy*, como

denominou Byung-Chul Han, que controla, disciplina e manipula –, parece que a era das “não-coisas” veio para ficar e destituir-nos dos traços aos quais, em momentos de grandes crises, ainda recorremos para agir com mundanidade.

Porém, mesmo diante desse novo *modus operandi* – da tecnologia pautada pelo lucro, pela ganância, pela vigilância, pelo apeque-namento das relações sociais, pela proliferação de mentiras, pelo desprezo pelo mundo comum –, Arendt insiste na permanência dos fatos humanos, que são a matéria-prima da existência, e defende que, “por maior que seja a rede de falsidade que um experimentado mentiroso tenha a oferecer, ela nunca será suficientemente grande para cobrir toda a imensidão dos fatos, mesmo com a ajuda de um computador” (Arendt, 2015, p. 16).

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Fortaleza: Editora Unijuí, 2009.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. São Paulo: Loyola, 2009.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rev. téc. e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. *Crises da república*. Tradução José Volkmann. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro B. de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. Tradução Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Paz e Terra, 2005.

JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Tradução do Grupo de trabalho Hans Jonas (Anpof). São Paulo: Paulus, 2013.

HAN, Byung-Chul. *Infocracy*: digitization and the crisis of democracy. New York: Polity Press, 2022.

HAN, Byung-Chul *Não coisas*: reviravoltas do mundo da vida. Tradução Rafael Rodrigues Garcia. Petrópolis: Vozes, 2022.

HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020.

ROCHA, Alexandrina Paiva da; FARIAS JÚNIOR, João Batista; RUBIANO, Mariana de Mattos. *Temporalidades de exceção*. Teresina: IFPI, 2022.

O papel da ideologia na construção do “inimigo objetivo”

Fábio Abreu dos Passos⁶⁷

*Quem controla o passado controla o futuro;
quem controla o presente controla o passado*
(George Orwell)

Hannah Arendt nos adverte que os governos totalitários são diferentes das tiranias e ditaduras. Isso porque o totalitarismo busca o domínio total. Para alcançar esse objetivo, é necessário suprimir tanto a liberdade no espaço público (ação espontânea) quanto a liberdade da faculdade de pensar, que, para Arendt, é a mais livre das faculdades espirituais.⁶⁸ Embora o totalitarismo seja

⁶⁷ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq, professor do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (UFPI), coordenador do Núcleo de Pesquisa Hannah Arendt e Artista Visual. E-mail: fabiopassos@ufpi.edu.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7339-6689>

⁶⁸ “As terror is needed lest with the birth of each new human being a new beginning arise and raise its voice in the world, so the self-coercive force of logicity is mobilized lest anybody ever *start thinking* – which as the freest and purest of all human activities is the very opposite of the compulsory process of deduction. Totalitarian government can be safe only to the extent that it can mobilize man’s own will power in order to force him into that gigantic movement of History or Nature which supposedly uses mankind as its material and knows neither birth nor death” (Arendt, 1979, p. 473, grifos meus).

um regime político sem precedentes na história, outras formas de governo de exceção, como tiranias e ditaduras, lançaram mão de métodos de dominação que foram utilizados pelos regimes totalitários de maneiras mais drásticas.

Minha aposta na presente pesquisa é que o “método” denominado por Arendt de “lógica de uma ideia”, ou seja, a ideologia – que busca dissolver as contradições que são inerentes à vida humana e reinventar o mundo a partir de premissas logicamente aceitas –, deve ser considerado como eixo de sustentação não somente do período em que transcorreu a ditadura civil-militar brasileira (1964-1985), mas também de todo o ambiente pré-ditatorial. A ideologia, no interior do processo ditatorial, fez com que a destituição de um presidente eleito de maneira democrática fosse vista como algo necessário, pois homens e mulheres de bem estavam ameaçados e em guarda contra o perigo vermelho do comunismo.

Tencionar o período ditatorial brasileiro por intermédio de categorias e conceitos arendtianos, como a ideologia, apresenta-se como um movimento reflexivo profícuo e extremamente pertinente para os estudos da filosofia política contemporânea, uma vez que traz para a superfície da discussão um tema caro aos assuntos públicos em nosso país. Assim, nosso intento é explicitar de que modo a construção do “inimigo objetivo” – comunismo – constituiu-se como o principal objetivo da ideologia no período ditatorial. A construção de uma verdade mais verdadeira, levada a cabo pela ideologia, por vezes precisará da colaboração do mentiroso, que busca deliberadamente distorcer ou alterar os fatos. Nesse sentido, o mentiroso é o adversário direto da memória, travando com esta uma luta que tem como propósito impedi-la de desempenhar o papel de guardião do que foi vivido no espaço público. Impedir que a memória acrescente mais um tesouro ao seu rico “palácio”⁶⁹ tem, como consequência, uma mani-

⁶⁹ Nesse sentido, diz Agostinho, que tanta influência exerceu sobre as análises arendtianas: “And I come to the fields and spacious palaces of my memory, where are the treasures of innumerable images, brought into it from things of all sorts perceived by the senses. [...] When I enter there, I require what I will to be brought forth, and something instantly

pulação do pensamento, pois essa faculdade espiritual, deliberadamente, seleciona do arquivo da memória o que lhe apraz, em sua busca incessante de significar o que quer que tenha acontecido na vida humana. Se o fato foi alterado, o passado é uma mentira e, portanto, o “houve” do mundo, sobre o qual o pensamento se volta na busca por significá-lo, constitui-se em um engodo.

Verdade factual

A construção da verdade do tipo factual⁷⁰ se realiza em três frentes, que ao final se cruzam. Primeiro, fatos e eventos devem ser compreendidos como o resultado daquilo que mulheres e homens realizam no interior do mundo comum, que constitui a verdadeira tessitura do domínio público. Segundo, verdades factuais necessitam da comprovação de outras pessoas, uma vez que são oriundas de eventos circunstanciais, em que muitos atores e espectadores estão envolvidos. Terceiro, verdades factuais, cujos conteúdos são de interesse de uma comunidade política, necessitam de uma guardiã: a memória, que, ao assegurar a permanência dessas verdades em momentos nos quais o corpo político está sob o império de um governo totalitário ou ditatorial, desempenha um dever político. Portanto, esses fatos, para se tornarem verdades, precisam ser sustentados pela comprovação de testemunhas oculares, registros e documentos, ou seja, há a necessidade de que se construa um argumento sobre eles, que se fale sobre o que ocorreu e que se lembre do que ocorreu. Em outras palavras, para que as ações de mulheres e homens possam galgar ao patamar

comes [...]. All these doth that great harbour of the memory receive in her numberless secret and inexpressible windings, to be forthcoming, and brought out at need; each entering in by his own gate, and there laid up. Nor yet do the things themselves enter in; only the images of the things perceived are there in readiness, for thought to recall” (Augustine, 2018, Book X).

⁷⁰ “The modern age, which believes that truth is neither given to nor disclosed to but produced by the human mind, has assigned, since Leibniz, mathematical, scientific, and philosophical truths to the common species of rational truth as distinguished from factual truth. I shall use this distinction for the sake of convenience without discussing its intrinsic legitimacy” (Arendt, 1961, p. 231).

de verdade factual e lá permanecer, é preciso que muitos falem sobre esses eventos e, assim, deem o seu testemunho verificativo. Além disso, é necessário o esforço da memória para que não desapareçam ou sejam alvos fáceis da mentira deliberada.

É importante reiterar que há limitações da verdade factual, oriundas de suas características constitutivas, as quais possibilitam que a mentira deliberada assumo o seu lugar. Essas limitações podem ser descritas de seguinte maneira: fatos e eventos constituem o solo a partir do qual se consolidam as verdades factuais, que são mais frágeis e vulneráveis do que os axiomas descobertos pelas teorias científicas, pois elas nascem no campo das ocupações humanas, ou seja, um campo instável e imprevisível. Se as verdades factuais nascem desse solo instável, é possível dizer que um fato ou um evento ocorrido poderia ter transcorrido com um outro viés ou mesmo não ter acontecido. É sobre esse solo de instabilidade que a mentira deliberada finca seus pés e procura alterar os fatos. Para Hannah Arendt, o mentiroso “[...] diz o que não é porque deseja que as coisas sejam diferentes daquilo que são, isto é, ele deseja transformar o mundo” (Arendt, 1961, p. 250), e esse desejo, por vezes, abre as portas para que a ideologia substitua os fatos alterados. Podemos asseverar, a partir do exposto, que um fato esquecido ou deliberadamente modificado pela mentira cabal dificilmente é restabelecido ao seu verdadeiro matiz. Os mentirosos são verdadeiros atores, pois têm a intenção de alterar o mundo, na medida em que pretendem transformar a verdade factual em uma opinião, apagando a diferença que há entre esses dois fenômenos da vida pública.

[A] verdade factual não é mais auto-evidente do que a opinião, e essa pode ser uma das razões pelas quais os que sustentam opiniões acham relativamente fácil desacreditar a verdade factual como simplesmente uma outra opinião (Arendt, 1961, p. 243).

Embora os elementos constituidores da verdade factual deem a ela um caráter limitador, é importante asseverar que investir contra a verdade factual não se constitui em tarefa fácil. Isso porque ela nasce

de eventos ocorridos de uma determinada maneira, de modo que não se pode emitir uma opinião contrária à natureza desse evento,

[...] como se o fato do apoio da Alemanha a Hitler, ou o colapso da França ante as forças alemãs em 1940, ou a política do Vaticano durante a Segunda Guerra Mundial não fossem questão de registro histórico e sim uma questão de opinião (Arendt, 1961, p. 236).

É legítimo que uma geração futura, que não se constitui em uma testemunha ocular de um fato ocorrido, tenha o direito de lançar luz sobre um evento a partir do seu ponto de vista. Contudo, não é legítimo que essa mesma geração procure modificar os fatos de acordo com seus interesses, ou seja, ela não tem “[...] o direito de tocar na própria matéria factual” (Arendt, 1961, p. 239). Em outras palavras, cada geração pode interpretar, emitir uma opinião sobre um fato ocorrido, mas não pode modificar a natureza desse fato. É essa característica da verdade factual que aparece como um empecilho às pretensões de se alterar a verdade, pois o testemunho de várias mulheres e homens ou a existência documental mitiga as tentativas de alterar a natureza dos eventos ocorridos.

Ao percorrermos o encadeamento reflexivo posto em marcha, foi possível perceber o fundamento teórico que permite a Arendt⁷¹

⁷¹ É importante salientar que Arendt, em “Verdade e política”, no tomo IV, se aproxima do que havia sugerido Jacques Derrida em sua obra “História da mentira: prolegômenos”, ou seja, construir uma pequena “história da mentira”. Isso se torna evidente quando nos voltamos para as palavras de Arendt, quando ela diz que “We must now turn our attention to the relatively recent phenomenon of mass manipulation of fact and opinion as it has become evident in the rewriting of history, in image-making, and in actual government policy. The traditional political lie, so prominent in the history of diplomacy and statecraft, used to concern either true secrets – data that had never been made public – or intentions, which anyhow do not possess the same degree of reliability as accomplished facts; like everything that goes on merely inside ourselves, intentions are only potentialities, and what was intended to be a lie can always turn out to be true in the end. In contrast, the modern political lies deal efficiently with things that are not secrets at all but are known to practically everybody. This is obvious in the case of rewriting contemporary history under the eyes of those who witnessed it, but it is equally true in image-making of all sorts, in which, again, every known and established fact can be denied or neglected if it is likely to hurt the image; [...]” (Arendt, 1961, p. 252).

dizer que o contrário de uma verdade factual não é o erro, nem a ilusão e tampouco a opinião, mas a falsidade deliberada e a mentira cabal. Compreendemos, então, que o outro lado da moeda da verdade factual não é uma opinião que se lança sobre ela, mas uma mentira deliberadamente orquestrada, que tem por mote fazer com que as coisas pareçam ser diversas daquelas que realmente são. “Como todas as coisas que ocorram efetivamente no âmbito dos assuntos humanos poderiam ter sido igualmente de outro modo, as possibilidades da mentira são ilimitadas [...]” (Arendt, 1961, p. 258).

É em face dessa dupla de opostos – verdade factual/mentira deliberada – que aqueles que dizem a verdade aparecem como sujeitos que estão comprometidos com os negócios políticos, uma vez que eles, com seu testemunho verdadeiro, contribuem para a preservação e o cuidado do mundo, em um movimento de neutralização da violência, pois a mentira procura sempre destruir aquilo que ela se propôs a negar. Aquele que conta a verdade está preservando a possibilidade de haver a formação de opiniões, as quais se constroem a partir de dado fato ou evento.⁷²

Ao tencionar a temática da verdade factual e da mentira deliberada, uma outra categoria se presentifica: a memória e seu duplo papel diante da verdade factual e da tentativa de alterar os fatos. Vejamos... A memória é extremamente necessária para assegurar a permanência das verdades factuais quando estas estão sob iminente ameaça. Ao mesmo tempo, caso a verdade factual seja de fato corrompida, o que será guardado pela memória é um ardil, e, por consequência, a faculdade do pensamento irá trazer à sua presença, em sua atividade reflexiva, um pretérito intencionalmente corrompido. Diante de tal cenário, posso afirmar que é sempre possível que o significado

⁷² É nessa perspectiva que Arendt nos adverte que “Facts inform opinions, and opinions, inspired by different interests and passions, can differ widely and still be legitimate as long as they respect factual truth. Freedom of opinion is a farce unless factual information is guaranteed and the facts themselves are not in dispute” (Arendt, 1961, p. 234). O que Arendt procura realçar é que a verdade de maior relevância para o terreno da política é do tipo factual, pois é sobre o solo dos eventos e fatos ocorridos que podemos emitir nossa opinião, ou seja, nossa perspectiva em relação ao mundo.

que o pensar venha a construir, quando se voltar para o dia 31 de março de 1964, é que nesta data houve uma revolução que salvou o Brasil de se tornar uma nova Cuba. Diante do exposto, percebemos que a memória desempenha um importante papel político, que não passou despercebido pelas reflexões arendtianas:

A forte ênfase de Arendt sobre a importância da memória na política deriva de sua experiência do totalitarismo. Esta experiência não pode nem deve ser esquecida, e porque não pode ser esquecida, deve permanecer conosco. A sobrevivência da memória do totalitarismo é crucial para Arendt porque ela acredita que o futuro da política dela depende (Lemm, 2006, p. 161).

Assim, a relevância política da memória se experiencia quando essa faculdade espiritual evita que uma ação seja esquecida e, concomitantemente, que uma comunidade política perca seus laços com seu passado, sendo capaz de construir sua identidade e preservando no tempo do agora o laço que une a geração de hoje com aquelas de outrora. É nesse sentido que Arendt assevera que “histórias que podem ser contadas são, na verdade, os únicos resultados claros e tangíveis da ação humana” (Arendt, 2020, p. 269). Esses resultados tangíveis, ou seja, as ações humanas, são fomentados pelos personagens históricos, que realizaram feitos heroicos, pois tiveram a coragem de deixar a calmaria da esfera privada e se lançaram nas imprevisíveis tempestades da esfera pública. A preservação da memória desses personagens é indispensável para o direcionamento que daremos à nossa vida, que é experienciada com outras pessoas no espaço público, bem como para a edificação da identidade coletiva. Conseguiremos conceder profundidade à experiência no presente se formos capazes de criar laços inquebrantáveis com o passado, que nos aponta o rumo que iremos trilhar no futuro. Contudo, se esse passado for adulterado, se os heróis forem selecionados por interesses escusos ou simplesmente forem esquecidos, a construção da identidade coletiva será levada a cabo não pela preservação de narrativas coletivas sobre o que foi, mas através da manipulação da memória.

É a preservação da memória de um fato ou evento que manterá a sobrevivência do mundo e, conseqüentemente, da “matéria-prima” que alimenta a faculdade do pensamento. Caso as investidas dos mentirosos sejam eficazes, os “tesouros do palácio da memória” passarão por um processo de corrupção, fazendo com que mulheres e homens, quando ativarem o pensar, se debrucem sobre um material manipulado,⁷³ fomentando uma significação do mundo a partir de uma mentira deliberadamente forjada. Em outros termos, mentiremos sobre o mundo.

Ideologia: o contraponto da liberdade do pensamento

O totalitarismo, que tem no terror a natureza do seu governo e possui como princípio de ação (movimento)⁷⁴ a ideologia, deve ser visto como uma nova tipologia de governo.⁷⁵ Essa nova tipologia se caracteriza pela tentativa de obter um domínio total, no qual ambas as esferas, privadas e públicas, são subjugadas pelas ferramentas de

⁷³ Segundo Odílio Alves Aguiar, “[...] Arendt vai entender que a única saída para quem persiste no exercício da compreensão do mundo, na sua caótica contingência, é tornar-se *storyteller*. Quando o pensamento e a realidade se apartam, segundo Arendt, contar ‘estórias’ (stories) é o meio mais apropriado de remeter-se à realidade que os nossos conceitos abstratos não são mais adequados para penetrar e iluminar” (Aguiar, 2001, p. 216).

⁷⁴ Percebemos claramente a influência das reflexões de Montesquieu sobre a obra arendtiana: primeiramente, na definição do terror como natureza do regime totalitário e, conseqüentemente, na ideia de que essa nova forma de regime político, para alcançar seus propósitos, necessita possuir em seu cerne um princípio de ação que, no interior desse regime político, é melhor caracterizado como um princípio de “movimento”, uma vez que “In these ideologies, the term ‘law’ itself changed its meaning: from expressing the framework of stability within which human actions and motions can take place, it became the expression of the motion itself” (Arendt, 1979, p. 464).

⁷⁵ No capítulo I do Segundo Livro de *De l'esprit des lois*, Montesquieu descreve a natureza de três diferentes governos. Para o filósofo francês, “Il y a trois espèces de gouvernements: le RÉPUBLICAIN, le MONARCHIQUE et le DESPOTIQUE. Pour en découvrir la nature, il suffit de l'idée qu'en ont les hommes les moins instruits. Je suppose trois définitions, ou plutôt trois faits: l'un que le gouvernement républicain est celui où le peuple en corps, ou seulement une partie du peuple, a la souveraine puissance; le monarchique, celui où un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies; au lieu que, dans le despotique, un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices” (Montesquieu, 1995, p. 26).

aniquilação e controle: o terror e a ideologia. Em minhas reflexões, voltar-me-ei para o princípio de ação (movimento) do regime totalitário, pois é ele que tem como objetivo primordial acorrentar a faculdade do pensamento, para que ninguém seja capaz de “mudar de opinião”,⁷⁶ apontando, assim, para a assertiva de que o pensamento, em si, é perigoso e necessita ser subjugado por um processo de dedução lógica.

Em suas análises, quando define a ideologia como a “lógica de uma ideia” (Arendt, 1979, p. 469), a autora a caracteriza como uma ferramenta que procura edificar uma compreensão unitária e homogênea de mundo, rechaçando, assim, a possibilidade de que qualquer tipo de imprevisibilidade venha a macular uma cadeia de pensamento pautada em premissas lógicas. Isso porque um silogismo, para que seja inequívoco, não pode conter em seus princípios a incerteza do “ou/ou”, uma vez que não chegaríamos a uma conclusão indubitável, mas a uma opinião provisória.

A ideologia pretende fazer com que a realidade, nessa perspectiva, esteja condicionada a um processo no qual o que quer que aconteça ocorra segundo a lógica de uma ideia, uma vez que as supostas contradições advindas dos fatos são estágios que devem ser superados para alcançar um movimento coerente. Em outras palavras, essa compreensão de mundo deve ser entendida à maneira de um silogismo que, pela aplicação de uma ideia na história ou na natureza, revela um processo coeso, o qual não necessita da realidade para confirmá-lo, tampouco para negá-lo. A ideologia promove a reinvenção do pretérito e, por consequência, faz com que a memória não mais se ancore nos

⁷⁶ Segundo André Duarte (2000, p. 56), “[...] para Arendt, o raciocínio lógico pode efetivar-se independentemente da referência à experiência do mundo e ao debate plural intersubjetivo, e mostra-se, por isso mesmo, como o complemento ideal de uma forma de governo cuja essência é o terror que corrói pela base toda interação e pensamento livre. Da perspectiva dos regimes totalitários, o problema com relação ao pensamento é o de que ele não pode ser verdadeiramente controlado, já que pensar implica mudar de ideia, traço inaceitável que, no limite, torna ‘suspeitos’ todos os seres humanos. Enquanto o pensamento é imprevisível e, portanto, a mais ‘livre’ e ‘pura’ de todas as atividades humanas, a dedução lógica implica a ‘coerção’ de um caminho estrito a ser seguido a fim de que se evite a autocontradição”.

fatos ocorridos, mas se alimente dos processos lógicos que extirpam a contradição do domínio público. A manipulação do passado faz com que projetos futuros ou sejam abortados, ou fomentados a partir de um passado deliberadamente alterado. Portanto, o que estou procurando explicitar, à luz das reflexões de Hannah Arendt, é que a ideologia, no âmbito dos regimes totalitários e, para os meus propósitos, de regimes ditatoriais, procura realizar uma demonstração cujo objetivo é o de arrumar os fatos, a partir da dedução das premissas de um silogismo infalível. Este faz com que a realidade, na esfera dos assuntos humanos, ganhe uma coerência que não existe. Tal coerência se torna possível de ser alcançada, visto que o movimento do pensar lógico não emana da experiência, mas gera a si mesmo, fazendo com que a premissa seja o único elemento crível.

Uma ideologia é muito literalmente o que seu nome indica: ela é a lógica de uma ideia. Sua matéria (*subject matter*) é a história à qual a “ideia” é aplicada; o resultado desta aplicação não é um conjunto de proposições sobre algo que *é*, mas o desdobramento de um processo que está em constante movimento. A ideologia trata o curso dos eventos como se ele seguisse a mesma “lei” que a exposição lógica de sua ideia. As ideologias pretendem conhecer os mistérios de todo o processo histórico – os segredos do passado, a complexidade do presente, as incertezas do futuro – por causa da lógica inerente em suas respectivas ideias (Arendt, 1979, p. 469).

Em que medida a ideologia se constitui em uma ferramenta extremamente necessária e eficaz no interior de regimes totalitários e ditatoriais? No caso do totalitarismo, ele precisa, para guiar seus súditos à ação planejada, da ideologia que, segundo a definição de Arendt, configura-se como “[...] os ismos [que] podem explicar, a contento dos seus aderentes, toda e qualquer ocorrência a partir de uma única premissa [...]” (Arendt, 1979, p. 468). A ideologia adquire plausibilidade a partir de uma dada premissa, que possui a força de uma verdade inquestionável, desencadeando um silogismo que culminará em uma conclusão, em uma “verdade mais verdadeira”, como

a ideia de que uma raça impura deva ser dizimada ou de que o Brasil, desde os anos 1920, está sob ameaça iminente do comunismo. Para que esse processo lógico alcance seu objetivo, faz-se necessário impedir qualquer abertura à realidade, isto é, o instrumento de explicação utilizado pelo totalitarismo – a ideologia – deve impedir qualquer tipo de contradição nascida nas experiências, eliminando o contato de mulheres e homens com a realidade, tornando quase impossível apreender o que seja a realidade oriunda dos fatos. O que pretendo dizer é que uma ideologia confere significado à vida a partir do seguinte processo: primeiramente, busca explicar a origem da calamidade (os judeus são culpados pela miséria na Europa, e os comunistas são uma ameaça aos bons costumes das famílias tradicionais) e, posteriormente, inflamar o desejo de mudar a realidade. Nessa perspectiva, George Kateb enfatiza, em seu artigo intitulado *Ideology and storytelling*, que “nós não podemos compreender o fenômeno do totalitarismo [e da ditadura civil-militar brasileira] se não enfatizarmos a força, o poder das ideias” (Kateb, 2002, p. 32, tradução nossa).

Definir a ideologia como a lógica de uma ideia significa dizer que uma simples ideia pode explicar todo o movimento da história como algo coerente. Nessa perspectiva, o racismo, o antissemitismo e o comunismo – os “ismos” – se tornaram ideologias apenas quando pretenderam explicar a totalidade do curso da história como sendo algo secreto (Arendt, 2005, p. 349). Com isso, o governo totalitário e as ditaduras, que se utilizam da ferramenta da ideologia, procuram fomentar um substrato invisível, que tem como objetivo fundante explicar a realidade como um todo. Nessa linha argumentativa, podemos dizer que a mente humana acredita que uma consequência estrutural e superior à mera ocorrência fática deve existir de maneira necessária, o que aponta para o fato de que a consistência está mais próxima da ausência de significado, visto que elimina o caos e o acidental, os quais são inerentes à vida.

A partir do fio condutor que estou perseguindo em minhas reflexões, volto-me para uma das principais características da faculdade do pensamento: a da não contradição. Ou seja, não pode haver

uma incompatibilidade entre dois termos – entre os envolvidos em um diálogo –, como nos aponta a lógica clássica, pois os parceiros do diálogo do “eu consigo mesmo” têm de ser amigos, uma vez que ninguém consegue levar adiante um diálogo com um inimigo.⁷⁷ Essa característica aproximaria essa faculdade espiritual do pilar de sustentação da ideologia. Contudo, eu gostaria de afirmar que, em meu entendimento, o pensamento é contraditório na acepção plena do que vem a significar a palavra “contraditório”, isto é, pode-se ter uma compreensão oposta àquela que foi alcançada anteriormente. Isso porque o pensamento volta-se sobre si mesmo de maneira constante, pois o significado que alcancei ontem sobre um determinado evento, ao fim provisório da minha atividade de pensamento, pode ser (re)pensado hoje, e um novo significado brotar ao final – provisório – da minha atividade reflexiva. Extirpar a liberdade de poder mudar de ideia: eis a razão de ser da ideologia.

A possibilidade de se contradizer e de construir novas opiniões sempre que ativamos a faculdade do pensamento parece representar uma ameaça àqueles que pretendem construir subjetividades capazes de exercer uma obediência cadavérica.⁷⁸ Esta é essencial para a manutenção de regimes de exceção, que suspendem direitos constitucionais sempre que uma “ameaça” paira sobre a ordem estabelecida ou sempre que necessitam preservar um “bem maior”, à custa do sacrifício de parcelas da população. Para que a exceção seja aceita pelos súditos

⁷⁷ “Sócrates afirma ‘ser um’, bem como expressa o desejo de não entrar em desacordo consigo mesmo. Mas como é possível que algo que ‘seja um’ entre em desacordo consigo? Nada do que é idêntico a si mesmo (assim como A é A) pode entrar em harmonia ou desarmonia consigo mesmo, como atesta o princípio lógico. São necessários pelo menos dois tons para que haja, ou não, uma harmonia ou desarmonia. Arendt, analisando esta questão, diz que o que está em jogo é a harmonia ou desarmonia do ego pensante, o fato curioso de que também o eu aparece para si mesmo, assim como para os demais. Quando este eu aparece a si mesmo não é apenas um, mas um cindido em dois: a unidade se divide em dois” (Passos, 2017, p. 159).

⁷⁸ “[...] Como além de cumprir aquilo que ele concebia como deveres de um cidadão respeitador das leis, ele também agia sob ordens – sempre o cuidado de estar ‘coberto’ –, ele acabou completamente confuso e terminou frisando alternativamente as virtudes e os vícios da obediência cega, ou a ‘obediência cadavérica’, (kadavergehorsam), como ele próprio a chamou” (Arendt, 1999, p. 152).

submissos e, assim, deixe de ser uma ação extraordinária e passe a constituir a ordem do dia de corpos políticos, é necessário acorrentar a faculdade do pensamento, para que o significado, ou a falta de significado dessas ações atrozes, não seja construído por aqueles que têm a coragem de se aventurar na atividade incessante do pensar. É preciso assegurar, pela força autocoercitiva da ideologia, que ninguém comece a pensar, pois essa faculdade espiritual, em si, é perigosa, uma vez que busca significar de maneira constante o que quer que aconteça na vida humana. O seu oposto, a ausência de pensamento,⁷⁹ faz com que mulheres e homens se sintam seres alienados e desenraizados de sua própria morada, que é o mundo comum.

Nesse passo da minha argumentação, é preciso enfatizar que acorrentar a faculdade do pensamento na “camisa de força” da ideologia é uma tentativa deliberada e explícita de construir, no interior dos regimes totalitários e ditatoriais, “súditos leais”, para que desempenhem com eficácia seus papéis, seja de carrasco ou de vítima.⁸⁰ É necessário que os sujeitos não tenham a devida compreensão do que está ocorrendo ao seu redor, uma vez que estão “protegidos” pela redoma de vidro de clichês,⁸¹ frases prontas e significados preconcebidos por outrem – os fomentadores de ideologias. É nessa perspectiva que, para Arendt, o súdito ideal do sistema totalitário ou ditatorial

⁷⁹ “It was this absence of thinking – which is so ordinary an experience in our everyday life, where we have hardly the time, let alone the inclination, to *stop* and think – that awakened my interest” (Arendt, 1978, p. 4).

⁸⁰ “The inhabitants of a totalitarian country are thrown into and caught in the process of nature or history for the sake of accelerating its movement; as such, they can only be executioners or victims of its inherent law. The process may decide that those who today eliminate races and individuals or the members of dying classes and decadent peoples are tomorrow those who must be sacrificed. What totalitarian rule needs to guide the behavior of its subjects is a preparation to fit each of them equally well for the role of executioner and the role of victim. This two-sided preparation, the substitute for a principle of action, is the ideology” (Arendt, 1979, p. 468).

⁸¹ “Quanto mais se ouvia Eichmann, mais óbvio ficava que sua incapacidade de falar estava intimamente relacionada com sua incapacidade de *pensar*, ou seja, de pensar do ponto de vista de outra pessoa. Não era possível nenhuma comunicação com ele, não porque mentia, mas porque se cercava do mais confiável de todos os guarda-costas contra as palavras e a presença de outros, e portanto contra a realidade enquanto tal” (Arendt, 1999, p. 62).

não é o nazista ou o anticomunista convicto, mas aquela pessoa para a qual “a distinção entre fato e ficção (isto é, a realidade da experiência) e a distinção entre verdade e falsidade (isto é, os padrões do pensamento) não existem mais” (Arendt, 1979, p. 474).

Após termos feito um sobrevoo sobre as reflexões arendtianas acerca da verdade factual, da ideologia e da faculdade do pensamento, podemos, no próximo movimento da presente pesquisa, tencionar de que forma essas categorias podem ser experienciadas em casos concretos, quando se lança mão da ideologia para a construção do “inimigo objetivo”, seja ele o judeu, o burguês ou o comunista.

A ideologia e a construção do “inimigo objetivo”

No interior de governos de exceção, como são os casos de regimes totalitários e ditatoriais, a ideologia, ao rearranjar a realidade a partir de premissas ficcionais, mas logicamente aceitas e deduzíveis, tem como um de seus objetivos a construção da imagem do “inimigo objetivo”. É contra o “inimigo objetivo” que todas as forças dos governos de exceção serão canalizadas, e, por conta dele, que suas respectivas ascensões serão legitimadas e apoiadas.

Em *Origens do totalitarismo*, Arendt explicita que o “inimigo objetivo” não é um sujeito isolado, mas um grupo de pessoas portadoras de tendências perigosas que ameaçam o bom ordenamento de um determinado corpo político. O “inimigo objetivo” precisa ser liquidado em prol da defesa da sociedade e de uma autodefesa do governo de exceção, que tomou o lugar de poder para imprimir ações que neutralizem as supostas ambições desses “inimigos”. Não se trata somente de odiar um grupo de pessoas “portadoras de tendências perigosas” e aniquilá-las, como os judeus (nazismo), os burgueses (stalinismo) ou os comunistas (ditadura civil-militar brasileira). A categoria de “inimigo objetivo”, ideologicamente determinada, precisa perdurar para que o regime de exceção tenha uma razão de ser, a fim de que seja necessária a constante vigilância contra os “inimigos objetivos” da nação. Caso o “inimigo” seja aniquilado, outro grupo

de tendências perigosas galgará o posto de “inimigo objetivo”. A escolha de qual grupo será marcado com o selo de “inimigo objetivo” não ocorre de maneira aleatória. Antes, o perigo que esses grupos trazem para o bom ordenamento da nação precisa ser “provado”, e, assim, todos devem estar convictos de que é preciso estar em guarda contra o perigo judeu, burguês ou comunista. Portanto, os regimes de exceção, antes mesmo de ascenderem ao poder, precisam definir ideologicamente seus “inimigos objetivos”, exatamente como uma estratégia de construir a ideia fictícia de um mundo à beira do caos, que assim se encontra graças aos ameaçadores conluios judaicos, burgueses e, para os nossos propósitos, comunistas.⁸²

A identidade do “inimigo objetivo”, no interior dos regimes totalitários, não é fixa. Altera-se de acordo com a eliminação do “inimigo objetivo”. Isso se deve ao fato de os governos totalitários não serem, *ipsis litteris*, governos, e sim movimentos que não se apoiam na fixidez de normas e preceitos, mas se valem da

[...] lei de um movimento cujo fim ulterior não é o bem-estar dos homens [e das mulheres] nem o interesse de um homem [e de uma mulher], mas a fabricação da humanidade, elimina os indivíduos pelo bem da espécie, sacrifica as “partes” em benefício do “todo” (Arendt, 1979, p. 465).

O movimento não pode ter ponto fixo de ancoragem, pois, do contrário, perderia o eixo sobre o qual gravita. Não é dessa forma

⁸² Em vários momentos em que governos de exceção foram experienciados ao longo da história política, o “inimigo objetivo” era responsável por crimes que os próprios agentes desses governos cometiam, a exemplo de atentados, nos quais se utilizavam carros-bombas para serem detonados em espaços públicos no período da ditadura civil-militar brasileira. Para corroborar tal assertiva, lanço mão do exemplo do que ocorreu no dia 30 de abril de 1981, durante um espetáculo por ocasião da comemoração do Dia do Trabalho, que reuniu mais de 20 mil pessoas no Riocentro. Nessa ocasião, uma bomba explodiu no interior de um automóvel Puma, matando o sargento Guilherme Pereira do Rosário e ferindo o capitão Wilson Luís Chaves Machado. Os dois eram integrantes do DOI-Codi. Com a ditadura já arrefecendo, a intenção do atentado era demonstrar para a população que o perigo vermelho ainda não havia sido aniquilado e que era necessário que os militares, sob a chancela de boa parte da sociedade civil, continuassem a ditar as normas.

que funciona a construção da identidade do “inimigo objetivo” nos movimentos que buscam efetivar golpes de Estado⁸³ com o propósito de fomentar a ascensão de governos ditatoriais. No Brasil, por exemplo, o comunismo é sempiterno, atualizado enquanto “inimigo objetivo” desde os anos 1920, tendo alcançado seu auge no período da ditadura civil-militar, que eclodiu no dia 31 de março de 1964. O comunismo, hodiernamente, ainda possui ressonância no ideário da elite conservadora, que se alimenta e se legitima com a ideia do perigo vermelho, que levaria à perda do seu *status quo* de elite dominante, a qual dita as normas políticas, sociais e econômicas. Contudo, o laço que une governos totalitários e ditatoriais em torno da tópica do “inimigo objetivo” é que este precisa continuar a existir para que os regimes de exceção permaneçam de pé, seja nomeando outros “inimigos objetivos” ou fazendo com que o mesmo “inimigo objetivo” seja sempre evocado.

Minha aposta argumentativa, quando me volto para a construção ideológica do “inimigo objetivo” em solo brasileiro, que atende pelo nome de comunismo, é que este é simplesmente um embuste para camuflar algo mais profundo, que caracteriza uma sociedade com princípios e valores excludentes e invisibilizadores, os quais, em seu conjunto, sustentam o quinhão que cabe aos “donos” do Brasil. De alguma forma, racismo, capacitismo e anticomunismo possuem uma raiz comum: um conservadorismo de poder..., que fez com que a elite brasileira se acostumassem a mandar e subjugar as outras camadas sociais marcadas com o selo da abjeção.⁸⁴

Nesse passo das minhas reflexões, irei utilizar como fonte primária o livro de Rodrigo Patto de Sá Motta, *Em guarda contra o perigo vermelho*. A partir dessa obra, veremos como a ideia do “inimigo objetivo” foi construída em nosso país. É inegável que, embora

⁸³ Segundo Newton Bignotto (2021, p. 312), “[...] um golpe de Estado é uma violação, em boa parte dos casos, de uma Constituição, como insistiram os escritores do século XX”.

⁸⁴ Para Butler (2002 p. 157), “A abjeção de certos tipos de corpos, sua inaceitabilidade por códigos de inteligibilidade, manifesta-se em políticas e na política, e viver com um tal corpo no mundo é viver nas regiões sombrias da ontologia”.

com características diversas, o anticomunismo tornou-se uma força nuclear nas disputas políticas na contemporaneidade, que vivenciou o período da Guerra Fria⁸⁵ e seus respectivos desdobramentos. O Brasil não escapou dessa força. A ideologia do perigo vermelho no país, que alavancou uma guerra anticomunista, começou a se constituir após a Revolução Russa de 1917 e ganhou maior experiência nos golpes de 1937 e 1964. Embora o “inimigo objetivo” tupiniquim, denominado de comunismo, em alguns momentos ganhasse pujança e em outros fosse arrefecido, desde a metade do século XX, se constituiu em uma poderosa *persona* da vida pública brasileira.

Vejamos a cronologia do seu nascimento. O “inimigo objetivo” começou a se materializar em solo brasileiro logo após a Revolução Russa em 1917. Nos anos que se seguiram, por volta de 1920, as manifestações anticomunistas começaram a aparecer na imprensa e o assunto relacionado ao perigo vermelho do comunismo passou a ser motivo de preocupação da elite brasileira. O perigo comunista começou a ganhar vulto por ocasião do crescimento do Partido Comunista Brasileiro (PCB) nos anos 1930. Contudo, a construção do “inimigo objetivo” passou a ganhar contornos mais nítidos após a Intentona Comunista,⁸⁶ que ocorreu em novembro de 1935. A Intentona é o fato de maior relevância para a disseminação do sentimento anticomunista no Brasil. A Intentona Comunista foi uma rebelião de membros do Exército brasileiro ligados à Aliança Nacional Libertadora (ANL) e ao presidente de honra da ANL, Luís Carlos Prestes. Essa rebelião ocorreu dentro dos quartéis das cidades do Rio de Janeiro (RJ), Natal (RN) e Recife (PE) e durou quatro dias, tendo sido rapidamente sufocada.

O então presidente da república Getúlio Vargas soube muito bem aproveitar o clima de pânico político e social que pairava sobre o Brasil após a Intentona Comunista. O clima de temor fez com que

⁸⁵ A Guerra Fria foi um conflito político-ideológico de forte tensão, travado entre Estados Unidos e União Soviética e seus respectivos aliados, entre 1947 e 1991.

⁸⁶ “Intentona significa intento louco, motim insensato, e é exatamente essa a ideia que se pretende associar ao evento, representado desde então como um capítulo nefasto da história brasileira” (Motta, 2020, p. 103).

a população passasse a crer que era preciso entregar ao governo o poder necessário para se combater o “inimigo objetivo”. Esse poder, emanado com a aprovação do Estado de Guerra, em 31 de agosto de 1937, estava nas mãos de Vargas e das salvíficas Forças Armadas: única força sã e honesta da nação capaz de combater o perigo vermelho. A Intentona

[...] contribuiu para reverter a situação de instabilidade e fragilidade política vivenciada pelo governo. Vargas saiu da crise extremamente fortalecido, enaltecido como o chefe de governo que conseguiu derrotar a “revolução comunista” (Motta, 2020, p. 219).⁸⁷

Vargas não somente aproveitou o momento de pânico social para decretar o Estado de Guerra, dois anos após o levante, em 10 de novembro de 1937, o Congresso Nacional foi fechado e, em seguida, foi promulgada a nova Constituição, que tinha como um dos principais objetivos conceder ordenamento jurídico ao regime ditatorial denominado Estado Novo, que perdurou de 1937 a 1945. Com a promulgação do Estado Novo, começou-se a articular o controle sobre as publicações, sobre a imprensa, bem como a eliminação dos opositores. A instauração do Estado Novo tinha o inquebrantável compromisso de combater o perigo comunista, uma vez que se criou, com o auxílio da ferramenta ideológica, a impressão de que havia um plano comunista para impedir a realização das eleições para presidente e, por isso, era necessário armar o governo Vargas com poderes excepcionais. Durante a ditadura varguista, o anticomunismo galgou o posto de pilar de sustentação ideológica do Estado, passando a integrar a

⁸⁷ “Em suma, poucos meses após a insurreição de 1935, um vagalhão anticomunista havia se formado, trazendo em seu bojo dois desdobramentos principais. De um lado, as forças conservadoras articularam uma reforma institucional que armou o Estado com um formidável dispositivo de repressão, num processo correlato de fortalecimento do poder central. De outro, o pavor aos vermelhos deu origem à intensa campanha anticomunista, responsável por consolidar um imaginário que associava o comunismo ao ‘mal’” [...] (Motta, 2020, p. 236).

estrutura social brasileira, principalmente no interior do imaginário da elite dominante.

Já no período de 1961 a 1964, o anticomunismo também foi preponderante para principiar o golpe militar de 31 de março de 1964, que instaurou a ditadura civil-militar brasileira. Embora no Brasil já houvesse uma forte ideologia acerca do “inimigo objetivo” comunista, como foi explicitado acima, os anos que antecederam o golpe de 1964 possuíam alguns matizes singulares. A nova política norte-americana, envolta pelos alicerces da Guerra Fria, colocou em prática várias ações que tinham como mote impedir a expansão do comunismo pelos países da América Latina, gerando uma forte pressão sobre o continente. Temia-se que países como o Brasil fossem impactados por eventos como a Revolução Cubana, ocorrida em 1953, que marcou a ascensão de Fidel Castro. Assim, a Revolução Cubana colocou a América Latina no centro dos conflitos da Guerra Fria. Diante de tal cenário, a renúncia do presidente Jânio Quadros em 1961 e a consequente posse de João Goulart, um político próximo dos movimentos e ideários esquerdistas, trouxeram ainda mais instabilidade à já cambaleante estrutura da democracia brasileira.

Brevemente, irei lançar luz sobre dois dos principais eventos que principiaram o golpe militar. No dia 13 de março de 1964, na frente do prédio da Central do Brasil, Jango participou de um comício que teve um grande impacto nos dois lados do espectro político: os conservadores e os revolucionários. Nesse comício, Jango reforçou seu comprometimento público com as reformas de base, ao mesmo tempo que “[...] fortaleceu a convicção de que o povo apoiava as transformações sociais, pois o comparecimento foi massivo (aproximadamente 200 mil pessoas)” (Motta, 2020, p. 287). A resposta ao comício foi imediata. Seis dias depois, no dia 19 de março de 1964, em São Paulo, ocorreu a Marcha da Família com Deus pela Liberdade, evento que demonstrou o poderio político dos conservadores. A elite paulistana marchou carregando cartazes que expressavam todo o cabedal ideológico desse movimento: “Verde e amarelo, sem foice e sem martelo”; “Democracia tudo, comunismo nada”; “Abaixo os

entreguistas vermelhos”; “O Brasil não será uma nova Cuba”. A Marcha da Família com Deus pela Liberdade explicitou que a frente anticomunista estava consolidada. Essa frente era composta pelos segmentos da elite brasileira, que encontrava na classe média conservadora o apoio necessário.

Embora os perpetradores do golpe tivessem, efetivamente, um temor quanto aos perigos comunistas, é fato inconteste que eles manipularam a real imagem do comunismo no Brasil, apresentando-o como um movimento formado por indivíduos violentos e imorais: o maligno “inimigo objetivo”. “A estratégia era a mesma há décadas: passar para a sociedade uma impressão aterrorizante dos comunistas, no intuito de levantar contra eles a indignação popular” (Motta, 2020, p. 3021). Diante de tal cenário, em 31 de março de 1964, sob o comando do general Olympio Mourão Filho, tropas partiram de Juiz de Fora (MG) em direção ao Rio de Janeiro. Unidades legislativas aderiram à “revolução” e se insurgiram contra Goulart, que seguiu para o exílio no Uruguai, de onde voltou morto 12 anos depois. Imediatamente após a deposição do presidente, teve início um grande expurgo de todas as pessoas que tivessem alguma ligação com o pensamento ou ação de matiz esquerdista. O golpe de 1964 deve ser percebido como mais um ato que caracteriza a “[...] longa tradição intervencionista que remonta aos séculos anteriores de nossa história” (Arquidiocese de São Paulo, 2014, p. 51).

Logo após a deposição de João Goulart, os golpistas procuraram apresentar à nação um cenário de normalidade. Foi edificado um mundo fictício, no qual não havia ocorrido a derrubada de um presidente eleito pelo povo e a tomada de poder a partir de um golpe de Estado, que empossou como presidente um general indicado pelas Forças Armadas. O que “havia ocorrido” era uma revolução vitoriosa, com a eleição indireta pelo Poder Legislativo do primeiro “presidente” da era ditatorial, Humberto de Alencar Castelo Branco, conseguindo frear as ameaças comunistas. É no interior do mundo ordenado a partir dos interesses dos golpistas que os militares, uma das forças de coalisão para a deflagração do golpe, foram saudados por grande parte

da sociedade brasileira como os salvadores da pátria. Consequentemente, o 31 de março de 1964 ganhou a interpretação de ter sido uma grande e necessária vitória do “mundo livre”, dos “homens e mulheres de bem” sobre o perigo comunista. Concordamos com Motta que o golpe de 1964 se caracteriza como uma das ações de maior impacto da Guerra Fria na América Latina, o que explicita e ratifica a grande influência norte-americana no desenrolar de toda a trama que culminou na instauração do regime de exceção, o qual perdurou por mais de duas décadas. Os norte-americanos estimularam os grupos locais anticomunistas com suporte material e ideológico para combater o comunismo, mergulhando o Brasil na mais longa experiência autoritária de sua história.

Essa longa experiência autoritária teve início com a cassação de 378 políticos, dentre os quais três ex-presidentes – Juscelino Kubitschek, Jânio Quadros e João Goulart. Logo em seguida, foi promulgado o Ato Institucional n. 2 (AI-2), que, além de tornar indireta a eleição para presidente da república, extinguiu os partidos políticos, permitindo a existência de somente dois: um governista (Arena – Aliança Renovadora Nacional) e o outro da oposição consentida (MDB – Movimento Democrático Brasileiro). A ditadura civil-militar chegou ao seu auge de repressão, sem nenhum tipo de disfarce, em 13 de dezembro de 1968, quando o ditador Costa e Silva baixou o AI-5. A partir desse ato, censuras, perseguições e torturas – o crime mais bárbaro que se pode cometer contra a pessoa humana – passaram a ser políticas de Estado.

O laço entre pensamento e memória

O movimento argumentativo que imprimi ao longo das minhas reflexões tinha como propósito lançar luz sobre o risco de desmantelamento da atividade do pensar. Para que um regime autoritário passe a vigorar em determinado país, faz-se necessária a utilização de violência autorizada, que assim o é graças à construção meticulosa do pano de fundo, que envolve a desconstrução das verdades factuais,

a corrupção dos artefatos armazenados no palácio da memória e a utilização da ideologia para a fabricação do mundo fictício e da identidade do “inimigo objetivo”. Tal pano de fundo é responsável pela epifania do *Homo obliviosus*, e, consequentemente, a ativação da faculdade do pensamento torna-se rarefeita. Esse risco iminente fomenta-se da seguinte maneira: para que haja a ativação da faculdade do pensamento, é necessário, prioritariamente, que os objetos dos sentidos passem por um processo de “dessensorialização”, quer dizer, é preciso que a imaginação, a experiência mais elementar do pensamento, inverta as relações habituais, transformando os objetos sensíveis em imagens, capazes de ser manipuladas pela atividade de pensar. Essas imagens, os invisíveis, aquilo que Arendt denomina de *coisas-pensamento*, constituem a “matéria-prima” da atividade de pensar. Essa “matéria-prima”, antes de fazer-se presente no espírito para alimentar a atividade crítico-reflexiva do pensar, é retida na memória – que é guardada pela deusa *Mnemosyne* (Memória), mãe das “Musas”, que cuida da lembrança. Isso implica que o pensar pode ser considerado, sem danos conceituais, um “repensar”:⁸⁸ o trazer à presença do espírito o ausente, transformado pela imaginação reprodutiva em metáfora.⁸⁹ Em contrapartida, a imaginação produtiva maneja, ao seu bel-prazer, as imagens fomentadas pela imaginação reprodutiva, promovendo a seleção

⁸⁸ “[...] there is no determination of the meaning of thinking in general before the experience of thinking in particular, nor then a general determination of what thinking is separate from particular interpretation of things already worked out in thought. Moreover, ‘thinking always implies remembrance, [and] every thought is strictly speaking an afterthought’ (Arendt 1978, p. 78). The thinking about thinking is thus the remembrance of remembrance, always already implicated in what one has already thought and the sense one has already made of things. There is for thought then no neutral encounter with the world as if, in thinking, one merely ‘sees’. Nor then is there a neutral account of thinking itself, free from the interpretation one has already made of things” (Burch, 2011, p. 12).

⁸⁹ “The metaphor achieves the ‘carrying over’ – *metapherein* – of a genuine and seemingly impossible *metabasis eis allo genos*, the transition from one existential state, that of thinking, to another, that of being an appearance among appearances, and this can be done only by *analogies*. (Kant gives as an example of a successful metaphor the description of the despotic state as a ‘mere machine (like a hand mill)’ because it is ‘governed by an individual absolute will... For between a despotic state and a hand mill there is, to be sure, no similarity; but there is a similarity in the rules according to which we reflect upon these two things and their causality’” (Arendt, 1978, p. 103).

das imagens que serão postas diante do pensar, para que ele possa atribuir-lhes sentido, dar-lhes significado.⁹⁰ Nessa perspectiva, a imaginação produtiva permite ao ego pensante decidir o *que e como* tencionar um fato ocorrido no mundo das aparências.

Contudo, é importante salientar que a investida contra a memória, a “matéria-prima” da faculdade do pensamento, principia-se na ameaça à preservação do mundo comum, uma vez que o esforço para alterar os fatos significa um esforço para alterar o que se diz sobre o mundo, alteração esta que poderá edificar um mundo fictício, como fizeram as ideologias totalitárias. A realidade ficcional fomentada por essas ideologias, que propagam a existência de uma raça pura, uma classe social superior ou o perigo vermelho, adultera o campo a partir do qual emanam os objetos que serão manipulados pela faculdade do pensamento. Esses objetos são as experiências dos afazeres humanos ocorridas *no* mundo comum, pois, caso o pensar se alimentasse da realidade forjada pelas ideologias, teríamos, ao findar momentâneo de sua ativação,⁹¹ não a construção de significados, mas a edificação de compreensões de um mundo ficcional. Nessa perspectiva, “dizer o que é” significa pronunciar uma verdade do tipo factual, uma vez que se está falando sobre um fato ocorrido *no* mundo comum,⁹² fazendo

⁹⁰ Segundo Bethânia Assy, “A diferença entre a mera apreensão de uma imagem e o ato deliberativo de lembrar por meio da atividade de pensar remete, por analogia, a reconsiderar a distinção entre percepção passiva e ativa”. Assim, “A capacidade de ‘de-sensorializar’ (*de-sense*) um objeto sensorial (*sense-object*), ele mesmo nunca aparente ao espírito, transforma o objeto, aparente aos sentidos, em uma imagem que pertence à imaginação. Essa operação, executada pelo que Arendt denomina de ‘imaginação reprodutiva’, remete-nos à ideia de que o entreposto da memória reflete uma percepção passiva, ou seja, a ‘habilidade ainda mais elementar de de-sensorializar e de ter presente diante (e não apenas em) do seu espírito o que está fisicamente ausente’. Por outro lado, apesar de diretamente dependente da imaginação reprodutiva, Arendt nomeia uma ‘imaginação produtiva’, que promove a seleção deliberativa, a relocação e a atribuição de sentido a uma imagem” (Assy, 2015, p. 62-63).

⁹¹ “From which it follows that the business of thinking is like Penelope’s web; it undoes every morning what it has finished the night before. For the need to think can never be stilled by allegedly definite insights of ‘wise men’; it can be satisfied only through thinking, and the thoughts I had yesterday will satisfy this need today only to the extent that I want and am able to think them anew” (Arendt, 1978, p. 88).

⁹² “[...] During the twenties, so a story goes, Clemenceau, shortly before his death, found himself engaged in a friendly talk with a representative of the Weimar Republic on

com que haja uma promoção da sobrevivência do lar edificado por mãos humanas. Isso porque, para que a significação do mundo seja efetivada, é necessário que se troquem experiências sobre ele e se *fale* sobre essas experiências, pois, do contrário, o mundo perde sua “realidade”, ou seja, deixa de ser experienciado como uma morada imortal de seres mortais. Como diz Arendt,

Se alguém quiser ver e conhecer o mundo tal como ele é “realmente”, só poderá fazê-lo se entender o mundo como algo comum a muitos, que está entre eles, separando-os e unindo-os, que se mostra para cada um de maneira diferente e, por conseguinte, só se torna compreensível na medida em que muitos falam *sobre* ele e trocam suas opiniões, suas perspectivas uns com os outros e uns contra os outros. Só na liberdade do falar um com o outro nasce o mundo sobre o qual se fala, em sua objetividade visível de todos os lados (Arendt, 2006, p. 60).

A partir do exposto acima, podemos dizer que esse mundo comum, que separa e une as pessoas, é ameaçado a partir do momento em que se procura deliberadamente alterar os fatos, ocasionando a corrupção do “há” do mundo. Essa ameaça se estende à memória e à faculdade do pensamento, uma vez que o pensar se debruça sobre os fatos ocorridos, retidos na memória, na busca de significá-los.⁹³ É diante dessa assertiva que se descortina para nós a composição do

the question of guilt for the outbreak of the First World War. ‘What, in your opinion,’ Clemenceau was asked, ‘will future historians think of this troublesome and controversial issue?’ He replied, ‘This I don’t know. But I know for certain that they will not say Belgium invaded Germany’. We are concerned here with brutally elementary data of this kind, whose indestructibility has been taken for granted even by the most extreme and most sophisticated believers in historicism. It is true, considerably more than the whims of historians would be needed to eliminate from the record the fact that on the night of August 4, 1914, German troops crossed the frontier of Belgium; it would require no less than a power monopoly over the entire civilized world” (Arendt, 1961, p. 239).

⁹³ Sobre isso, diz Celso Lafer: “Com Heidegger, Hannah Arendt aprendeu a distinguir ‘entre um objeto de erudição e uma coisa pensada’. Em outras palavras, pensar não é pensar sobre alguma coisa, mas pensar alguma coisa” (Lafer, 1988, p. 21).

laço que une pensamento e memória,⁹⁴ o qual é descrito por Hannah Arendt nos seguintes termos:

O laço entre pensamento e memória se fundamenta em que todo pensamento consiste propriamente em refletir-sobre-alguma-coisa. Na medida em que a verdade é um evento, a verdade seria assim a origem (e não o “fim”) do pensamento (tal é o ponto de vista de Heidegger). A verdade, longe de ser o fim e, por conseguinte, o resultado do pensamento, é seu começo [...]. Mas é precisamente esse pensamento originalmente inspirado pela verdade, e que dela se afasta no entanto, que faz com que a verdade seja viva; e nele opera e vive a verdade, assim como o evento opera na memória (Arendt, 2005, p. 680).

Esse movimento do pensar aponta para o fato de que essa atividade sempre implica memória, ou seja, pensar é sempre (re)pensar, pensar o já pensado, desfazendo e refazendo incessantemente significações, pois “[...] a atividade de pensar é como a teia de Penélope: desfaz toda manhã o que tinha acabado na noite anterior” (Arendt, 1978, p. 88). Romper o laço que une pensamento e memória faz surgir diante dos nossos olhos a vitória do *Homo obliviosus*:⁹⁵ uma “tipologia” humana forjada a partir da incapacidade de alguns de nós de parar para rememorar e, posteriormente, buscar o significado de tais rememorações. O *Homo obliviosus* não se constitui em uma espécie natural, um ser humano que se esquece, mas em mulheres e homens forjados nas oficinas da não memória coletiva. Em outras palavras,

⁹⁴ “La lien entre la pensée et la mémoire tient en ce que toute pensée consiste proprement à réfléchir-à-une-chose. Dans la mesuré où la vérité est un événement, la vérité serait ainsi l’origine (et non pas le ‘but’) de la pensée” (Arendt, 2005, p. 680).

⁹⁵ “Da forma verbal *oblivisci* derivou-se em latim o substantivo *oblivio* (esquecimento), que se encontra em muitas locuções, por exemplo: *in oblivionem venire* (cair no esquecimento) e *aliquid oblivioni dare* (entregar algo ao esquecimento). Na linguagem especializada da retórica jurídica, *Lex oblivionis* significa ‘esquecimento legalmente ordenado’ ou ‘anistia’. Além do substantivo usual *oblivio*, a língua literária, como em Virgílio, conhece também a forma *oblivium*, que em geral é usada no plural *oblivia*. Da forma nominal também se derivou o adjetivo *obliviosus* (esquecido) com o qual mais tarde ao latim especializado, em Kant, deriva um novo substantivo abstrato na forma *obliviositas*” (Weinrich, 2001, p. 17).

o esquecimento que não deve ser temido nem negado por ninguém ganha importância pública, uma vez que o esfacelamento da memória coletiva é fomentado por decretos ou proscições jurídicas, como é o caso da Lei de Anistia,⁹⁶ que obriga todos a esquecerem uma parcela importante da vida pública, como se o melhor fosse não falar sobre isso. As investidas contra a memória, que em seu conjunto criam o *Homo obliviosus*, são variadas e procuram deliberadamente modificar o passado a partir de seus interesses políticos, alterando, assim, a matéria-prima que é armazenada pela memória e deixada à disposição da faculdade de pensamento, de modo que, ao trazer à sua presença as *coisas-pensamento*, possa significar a existência dos fatos ocorridos no mundo comum.

Podemos, provisoriamente, colocar um ponto final em nossas reflexões, afirmando que:

[...] a “ameaça comunista” serviu como pretexto para justificar golpes autoritários, reprimir movimentos populares, garantir interesses imperialistas ameaçados pelas campanhas nacionalistas, ou seja, manter inalterado o *status quo* (Motta, 2020, p. 18).

A ideologia anticomunista propagava, para justificar as intervenções autoritárias, que as instituições liberais-democráticas não eram suficientes para neutralizar o perigo vermelho. É nesse ambiente que o fomento do “inimigo objetivo”, o comunismo, encontra terreno fértil. A expressão “comunismo” se aplica “[...] aos indivíduos pertencentes aos diversos matizes da esquerda [...]” (Motta, 2020, p. 185-186), que tinham como objetivo colocar em marcha o processo de mudança social, seja pelas reformas de base, seja pelo direito ao

⁹⁶ A Lei de Anistia foi promulgada pelo ditador João Batista Figueiredo (1918-1999) em 28 de agosto de 1979, e, embora deva ser tencionada como um marco importante no processo de redemocratização – ao permitir que exilados e banidos voltassem para o Brasil, clandestinos deixassem de se esconder da polícia, réus tivessem os processos nos tribunais militares anulados, presos fossem libertados de presídios e delegacias –, não se pode perder de vista o quanto de funesto há em sua criação e, principalmente, em sua manutenção.

voto das pessoas analfabetas. Procurei, em minhas reflexões, deixar claro que o anticomunismo foi um dos principais argumentos ideológicos que colaboraram sobremaneira para justificar o que aparentemente é injustificável: as intervenções autoritárias mais significativas que ocorreram na história recente do Brasil. Essas intervenções de larga duração, que foram capazes de reunir elementos diversos da sociedade brasileira, como empresários, políticos, militares, religiosos, grande imprensa, continuam a trazer profundas consequências sociais e políticas para o nosso país.

Passado quase um século desde a primeira aparição do “inimigo objetivo” em solo brasileiro, a ideia do perigo vermelho comunista é requeitada todas as vezes que a elite do Brasil vê ameaçados os seus privilégios. As justificativas utilizadas para legitimar as prisões e torturas ocorridas durante o período da ditadura civil-militar brasileira, as frequentes solicitações para que haja uma nova intervenção militar para defender a pátria e a família são embustes que tentam camuflar seu principal objetivo: manter nosso país com a cara de sempre... sempre pertencente a uma pequena parcela da população: branca e elitista, que tem na ideia do “inimigo objetivo” vermelho seu amparo para momentos de crise.

Importante ressaltar que o modo conciliatório como ocorreu a transição do período ditatorial para a democracia impediu que os responsáveis pelo golpe e pelas inúmeras práticas contra os direitos políticos, civis e humanos fossem levados aos tribunais penais a fim de responderem pelos seus atos. Esse é um dos motivos que possibilitam que grande parcela de nossa sociedade continue a acreditar que o golpe de 1964 salvou o país do comunismo. Hoje, essa memória corrompida, aliada à sensibilidade conservadora, tendo à sua frente fundamentalmente líderes e membros das igrejas pentecostais, ainda é capaz de manter vivo o “inimigo objetivo”.

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. Pensamento e narração em Hannah Arendt. In: BIGNOTTO Newton; MORAES, Eduardo Jardim (org.). *Hannah Arendt: diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

ARENDT, Hannah. *Between past and future: six exercises in political thought*. New York: The Viking Press, 1961.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARENDT, Hannah. *Essays in understanding: 1930-1954*. New York: Schocken Books, 2005.

ARENDT, Hannah. *Journal de pensée*. Mars 1954-1973. Tradução Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil, 2005. v. 2.

ARENDT, Hannah. *O que é política?* Tradução Reinaldo Guarany. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

ARENDT, Hannah. *Origins of totalitarianism*. San Diego/New York/London: Havest Book, 1979.

ARENDT, Hannah. *The life of the mind*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978.

ARENDT, Hannah. *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Munique: Piper, 2020.

ARQUIDIOCESSE DE SÃO PAULO. *Brasil: nunca mais*. Prefácio de Dom Paulo Evaristo Arns. 41. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

ASSY, Bethânia. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

AUGUSTINE, Saint. *The confessions*. Translated by E. B. Pusey. New York: Global Grey, 2018.

BIGNOTTO, Newton. *Golpe de Estado: história de uma ideia*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

BURCH, Robert. Recalling Arendt on thinking. In: YEATMAN, Anna et al. *Action and appearance: ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*. New York: Continnum, 2011.

BUTLER, Judith. Como os corpos se tornam matéria. Entrevista concedida a Baukje Prins e Irene Costera Meijer. *Estudos feministas*, Ano 10, p. 155-167, 2002.

DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

KATEB, George. Ideology and storytelling. *Social Research*, v. 69, n. 2, p. 321-359, 2002.

LAFER, Celso. *A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LAFER, Celso. *Hannah Arendt: pensamento, persuasão e poder*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

LEMM, Vanessa. Memory and promise in Arendt and Nietzsche. *Revista de Ciência Política*, v. 26, n. 2, 2006.

MONTESQUIEU. *De l'esprit des lois*. Édition établie par Laurent Versini. Paris: Éditions Gallimard, 1995.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. *Em guarda contra o perigo vermelho: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)*. 2. ed. Niterói: Eduff, 2020.

PASSOS, Fábio Abreu dos. *A faculdade do pensamento em Hannah Arendt: implicações políticas*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2017.

WEINRICH, Harald. *Lete: arte e crítica do esquecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

Arendt, a liberdade e a república

contrapontos ao neorrepblicanismo

Helton Adverse⁹⁷

“Only because I have not made myself am I free”

Hannah Arendt⁹⁸

Introdução

O conceito de liberdade está no centro dos debates atuais sobre a tradição republicana.⁹⁹ O livro de Philip Pettit, *Republicanism: a theory of freedom and government*, publicado em 1997, representou, nesse contexto, uma contribuição importante porque propunha uma nova definição, a saber, a da liberdade como não dominação, entendida como “a condição na qual uma pessoa está mais ou menos imune, e mais ou menos salientemente imune, à interferência sobre uma base

⁹⁷ Professor titular do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e bolsista de produtividade do CNPq.

⁹⁸ ARENDT, Hannah. What is existential philosophy? In: *Essays in understanding: 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994. p. 184.

⁹⁹ A respeito, ver o ótimo livro de BARROS, Alberto Gonçalves Ribeiro de. *Liberdade política*. São Paulo/Lisboa: Edições 70, 2020.

arbitrária”.¹⁰⁰ Essa definição encontrou rápida aceitação no interior da assim chamada teoria “neorrepblicana” da liberdade, que tem Quentin Skinner, além de Pettit, como um de seus mais conhecidos representantes. Não pretendo retomar as discussões suscitadas pela formulação de Pettit, muito menos tomar partido a favor ou contra sua pertinência. Meu objetivo é examinar alguns contrapontos a essa formulação recorrendo aos trabalhos de Hannah Arendt.

Para iniciar, gostaríamos de lembrar, a título de curiosidade, que Arendt teve algum conhecimento dos esforços investigativos de pesquisadores que desempenhariam um papel crucial nessa retomada da tradição republicana no século XX, em especial John Pocock.¹⁰¹ O quanto Arendt deve a esses trabalhos não é possível averiguar, mas vale notar que sua influência sobre Pocock pode ser facilmente iden-

¹⁰⁰ PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997. p. VII-VIII.

¹⁰¹ A respeito, é esclarecedor e muito informativo o recente artigo de Laura Arese, a quem gostaria de citar: “Sabemos que Arendt conocía y tenía en estima el trabajo de Pocock anterior *El momento maquiavélico*, quien emigró a Estados Unidos en 1966. La autora incluye dos artículos del historiador como bibliografía para su curso ‘Introducción a la Política’ de 1963 (mismo año de *Sobre la revolución*) en la Universidad de Chicago. Como bibliografía obligatoria figura ‘The History of Political Thought’ (Pocock, 2011b) y como bibliografía recomendada, ‘The Origins of The Past’ (Pocock, 2011d; cf. ‘Introduction into Politics’ Arendt, s. f.: 023838). De este último texto la autora elabora además una ficha para estudio personal (ídem, f. 023869). En su biblioteca encontramos además el ensayo de Pocock: ‘Time, institutions and action: an essay on traditions and their understanding’ (consultado en The Hannah Arendt Collection, Universidad Bard College, Nueva York, <https://blogs.bard.edu/Arendtcollec/on/>, Pocock, 2011f). Por último, Arendt menciona a Pocock en una carta de 1973 dirigida a [Peter] Fuss, en donde le agradece por una *lecture* de Pocock que Fuss le habría enviado, y que no nos ha sido posible identificar (Arendt y Fuss, 1973: 006226). La filósofa dice de este texto que ‘es realmente excelente’ y afirma que conocía algo de su autor, de quién sabía además que era considerado uno de los mejores historiadores de su generación” (ARESE, Laura. Temporalidad política en clave republicana: una lectura de Hannah Arendt en diálogo con John A. G. Pocock. *Anacronismo e Irrupción*, v. 12, n. 23, nov. 2022 – abr. 2023. p. 128-9). Cabe ainda observar que Arendt teve contato não somente com os trabalhos de Pocock, mas também conhecia ao menos um livro de Paul Oskar Kristeller (*german émigré* como ela própria e também ex-aluno de Heidegger): *Renaissance concepts of man, and other essays*. Nova York: Harper and Row, 1972. Por fim, ela cita, na versão alemã de seu livro sobre a revolução, uma obra importante de Felix Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini. Politics and history in sixteenth century Florence*. Princeton: Princeton University Press, 1965. Ver: ARENDT, Hannah. *Über die Revolution*. Munique: Piper, 2020. p. 424.

tificada.¹⁰² Essa influência decorre, sobretudo, da leitura arendtiana sobre a história da Revolução Americana, que colocou em xeque a interpretação até então hegemônica de que Locke teria sido a principal influência intelectual sobre os *founding fathers*. Não escapou ainda a Pocock que, na perspectiva arendtiana, não se compreende plenamente o sentido dessa revolução sem referir-se a uma linguagem política que remonta à antiguidade, sobretudo, à concepção clássica de liberdade:

Por estar preocupado, como historiador, com o diálogo entre liberdade antiga e moderna, não surpreende que o filósofo político recente cujo trabalho tem para mim a maior ressonância seja o da última, Hannah Arendt.¹⁰³

Mas o que há nessa concepção clássica de liberdade recuperada por Arendt que interessou a Pocock? Responder a essa questão será um dos objetivos deste texto. Além disso, este trabalho esboça uma resposta às críticas que os neorrepublicanos (mas não Pocock, deve estar claro) dirigiram à própria Arendt, em especial Pettit, quando afirma que a identificação do republicanismo com a participação no governo esteve na origem de uma representação equivocada de sua tradição. Para Pettit, o tema da participação, embora importante, não é uma pedra de toque da tradição republicana, tendo sido retomado nos tempos atuais, “provavelmente sob a influência de Hannah Arendt”, juntamente com as abordagens populistas e comunitaristas.¹⁰⁴

¹⁰² Em sua obra mais conhecida, *O momento maquiaveliano*, Pocock cita expressamente Arendt, como vemos no final do livro (p. 581) e no posfácio (p. 605). Ver: POCOCK, John Greville Agard. *O momento maquiaveliano*. Tradução Modesto Florenzano. Niterói: Eduff, 2021. A respeito da relação de Arendt com a tradição republicana, é de grande proveito a leitura do trabalho de SILVA, Elivanda de Oliveira. *Hannah Arendt e o republicanismo: a redescoberta dos tesouros políticos na Antiguidade e a primazia da ação política*. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. (Inédita).

¹⁰³ Ver: Pocock, *O momento maquiaveliano*, *op. cit.*, p. 605.

¹⁰⁴ PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*, *op. cit.*, p. 8. Para uma análise da relação de Pettit com Arendt, que se aproxima daquela que apresenta-

Contudo, pelo momento, fiquemos com Pocock, cuja passagem que acabamos de citar ecoa, certamente, a muito conhecida distinção, reformulada por Isaiah Berlin na esteira de Benjamin Constant, entre liberdade dos antigos e liberdade dos modernos, ou ainda, a distinção entre liberdade positiva e liberdade negativa. Referir-se a esse texto de Berlin é obrigatório uma vez que ele presidiu, em grande parte, o debate contemporâneo em torno do conceito de liberdade (incluindo, obviamente, o neorrepblicanismo). Mesmo em Arendt, cuja obra não parece ter sofrido qualquer influência direta dos trabalhos de Berlin,¹⁰⁵ essa distinção aparece em momentos específicos. Queremos destacar um deles para dar início ao contraponto, tomando este último termo no sentido de um contraste que simultaneamente se opõe e complementa uma tese. A passagem a que nos referimos se encontra em *A condição humana*:

A polis se distinguia da casa na medida em que conhecia apenas “iguais”, enquanto a casa era o centro da mais estrita desigualdade. Ser livre significava tanto não estar sujeito à necessidade da vida e submetido ao comando de um outro e não estar no comando. Ela significava não dominar nem ser dominado.¹⁰⁶

De imediato, o interesse desse trecho se justifica pela presença *ipsis litteris* da fórmula de Pettit, com o complemento, que deve ser objeto de nossa atenção, de que a liberdade inclui também não dominar. Nos termos de Berlin, a fórmula de Arendt contém o aspecto negativo e positivo da liberdade,¹⁰⁷ mas acredito que ela vá bem mais além. E o

remos, mas que dela se diferencia ao insistir sobre o tema da participação popular, ver: BREEN, Keith. Arendt, republicanism, and political freedom. In: HIRUTA, Kei (org.). *Arendt on freedom, liberation, and revolution*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019. p. 47-78.

¹⁰⁵ Sobre Arendt e Berlin, é fundamental a leitura do recente livro de HIRUTA, Kei. *Hannah Arendt and Isaiah Berlin: freedom, politics and humanity*. Princeton: Princeton University Press, 2021.

¹⁰⁶ ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: Chicago University Press, 1958. p. 32.

¹⁰⁷ Cabe lembrar que, em outra ocasião, Arendt se expressou nesses termos: “a ‘política’, no sentido grego da palavra, está, portanto, centrada na liberdade, com o que esta é entendida negativamente como o estado de quem não é dominado e nem dominador e positivamente como um espaço que só pode ser criado por homens e no qual cada

caminho para chegarmos a essa compreensão passa pela ideia da igualdade, entendida não como valor ou aspiração política, mas em sua facticidade. A igualdade que caracteriza a *polis* se encontra na origem do espaço público que lhe é coextensivo. Desse modo, é a natureza mesma do *político*, tal como entendido pelos gregos, que explicita o sentido da liberdade como não ser dominado e como não dominar. E é por esse motivo que Arendt, na passagem que acabei de citar, remete o leitor à conhecida parte do livro 3 de *Histórias*, de Heródoto, que trata das formas de governo e caracteriza a democracia como uma *isonomia*. O historiador coloca na boca de Otanes as palavras que Arendt toma de empréstimo. Ele declara que deseja “não ser dominado e não dominar”.¹⁰⁸ Ora, somente em um espaço no qual a ação política é levada a cabo entre pares, essa concepção de isonomia tem pertinência, denotando mais do que a igualdade legal, a condição política igualitária que caracterizava a democracia.

Mais precisamente, a isonomia, na leitura de Arendt, parece indicar a existência de um *status* jurídico e político na definição da cidadania. Não se trata meramente de gozar de direitos iguais, mas de adentrar o espaço político com o propósito de realizar um empreendimento *em comum* tendo em vista *o comum*. E à metáfora do espaço deve ser concedido grande peso porque, sempre segundo Arendt, o conceito grego de lei, de *nomos*, é essencialmente um conceito espacial. O *nomos* é um muro que delimita o espaço no qual os cidadãos são, de fato, membros de uma comunidade política.¹⁰⁹ Para os gregos, as leis não constituem elas mesmas um afazer político, sua produção tendo maior afinidade com o processo de fabricação. Sem elas, contudo, não existe a cidade.

Deixaremos, por enquanto, de lado o problema da lei e da ação para nos concentrarmos sobre a cidade. Entendida como espaço público,

homem circula entre seus pares” (*A promessa da política*, p. 172). A respeito, vale consultar o primeiro capítulo da dissertação de Mariana de Mattos Rubiano, *Liberdade em Hannah Arendt*. Orientação de Alberto Ribeiro de Barros. USP, 2011. (inédita).

¹⁰⁸ Ver: Arendt, *The human condition*, op. cit., p. 32, nota 22.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 63-64.

essencialmente distinto do espaço privado da casa, a *polis* é o lugar onde os seres humanos constituem uma “teia de relações” (*web of relationships*), decorrente dos laços que se formam no decurso das próprias ações. O que nos parece de extrema importância nessa imagem da “teia”, que também deve ser entendida como uma “rede”, é exatamente o fato de que seu surgimento depende da ação. O verdadeiro significado da *polis* não é apreendido se a considerarmos apenas como uma estrutura que antecede aos cidadãos; ela é também – e sobretudo – aquilo que vem a existir quando as pessoas estão unidas sob a modalidade do discurso e da ação. Isso é perfeitamente ilustrado no princípio que animava o processo de fundação de colônias na Grécia clássica: “onde quer que você vá, você será uma *polis*”.¹¹⁰

Não teremos a oportunidade aqui de aprofundar a concepção de cidade que podemos extrair de Hannah Arendt, mas gostaríamos de enfatizar os dois aspectos que acabamos de conhecer: a isonomia e a cidade como “teia de relações”. Acredito que isso seja necessário para melhor entendermos a formulação da liberdade como não dominar e não ser dominado. Iremos, muito brevemente, tratar desses dois pontos nas duas seções que seguem.

A cidade e a liberdade

Em primeiro lugar, a cidade, compreendida como espaço para a ação entre iguais, é incompatível com a dominação. De acordo com Arendt, isso se manifestava linguisticamente no sentido originário do verbo “agir”, que denotava simultaneamente “iniciar” uma ação (*archein*) e sua “execução” (*prattein*). Somente mais tarde, sob o impacto do surgimento da filosofia política, será feita uma distinção conceitual entre os dois verbos, com seu consequente efeito político. Do ponto de vista de Arendt, a distinção entre “começar” e “executar” está na origem de uma compreensão da política em termos de dominação, endossada pela filosofia platônica. Essa distinção, sempre

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 198.

segundo ela, não caracteriza propriamente a ação, mas a atividade da fabricação, e Platão teria sido o primeiro a compreender a utilidade de sua aplicação no campo da política. Em última instância, separar “começar” de “executar”, cindir a estrutura originária da ação, significa abrir as portas para a prática da dominação. A clássica teoria das formas de governo, que também encontra em Platão uma de suas referências maiores, justifica a dominação no registro conceitual, na medida em que apresenta critérios para legitimar a ascendência de alguém sobre os demais. Introduce-se, portanto, uma assimetria lá onde a experiência política originária da *polis* revelava a simetria. Para Arendt, a dominação, o governo, a ascendência não pertencem primariamente ao campo da política.

Se isso for verdadeiro, o poder nada tem a ver com dominação e violência. O poder, diz Arendt em mais de uma ocasião, corresponde à capacidade humana de agir em concerto.¹¹¹ “Não dominar e não ser dominado” é a fórmula que expressa a recusa de reduzir a política a esses termos, sem desconhecer que os fenômenos da violência e da dominação constituem uma evidente possibilidade da política. Menos do que purgar a política de seus elementos espúrios, interessa a Arendt colocar à plena luz a estrutura da dominação por meio de uma teoria do poder que ressalta seu caráter coletivo e sua inerência à própria ação. O poder, diz ainda Arendt, é sempre potência, ele não pode ser armazenado e mantido em reserva para caso de emergência, ele não está na posse de ninguém, ele existe apenas em sua atualização.¹¹²

O poder é atualizado apenas quando as palavras e os feitos não se separaram, quando as palavras não são vazias e os feitos não são brutais, quando as palavras não são usadas para velar intenções mas desvelar realidades e os feitos não são usados para violentar e destruir, mas para estabelecer relações e criar realidades.¹¹³

¹¹¹ ARENDT, Hannah. On violence. In: *Crises of the republic*. San Diego/Nova York/Londres: Harcourt Brace, 1972. p. 143; ver também: *The human condition*, op. cit., p. 199-200.

¹¹² Arendt, *The human condition*, op. cit., p. 200.

¹¹³ *Idem*.

A atualização do poder é um momento *revelador* e também *criador*, no sentido de uma fundação. O *quem*, isto é, a “identidade” do agente, torna-se conhecido quando age, quando se mostra nesse espaço da aparência que é também a cidade. Antes da ação, esse *quem* não é acessível nem mesmo ao próprio agente. É por esse motivo que Arendt utiliza, com frequência, a expressão *self-disclosure*¹¹⁴ (auto-desvelamento) para qualificar a ação política e, de modo mais amplo, a própria liberdade. E este é um momento criador, pois que o mundo comum ganha um contorno definido, embora jamais definitivo, no exercício coletivo do poder. Revelação e fundação são as duas faces de uma mesma moeda. Quando separadas, a política corre o risco de resvalar na mera estetização ou ser reduzida às formas de dominação. Para esclarecer este último ponto, convém lembrar que a ação simultaneamente revela o sujeito e estabelece a teia de relações *entre* os seres humanos. Ao aceitarmos esse modo de ver as coisas, entendemos que a liberdade, para Arendt, jamais é exercida isoladamente, como poderia preconizar uma filosofia de matriz estoica, que a definiria como autodomação de si mesmo.¹¹⁵ A liberdade somente é conhecida na presença dos outros, assim como o próprio poder.

Graças a essa referência ao poder e à sua atualização, torna-se possível entender as razões pelas quais “não dominar e não ser dominado” exprime uma concepção de liberdade rigorosamente política, que o âmbito jurídico não é capaz de conter. Essa liberdade não está ancorada no direito: pelo contrário, ela está em sua base. Mais ainda, ela é refratária ao mais conhecido conceito resultante do entrecruzamento entre direito e política, a saber, o conceito de soberania. Para Arendt, liberdade e soberania são, em última instância, incompatíveis.¹¹⁶ Em *The human condition*, ela emprega o termo “não-soberania”

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 175-181.

¹¹⁵ Como observa Kei Hiruta, isso afasta quase por completo o conceito arendtiano de liberdade daquele formulado por Isaiah Berlin como “liberdade positiva”. Ver: Hiruta, *Hannah Arendt and Isaiah Berlin: freedom, politics and humanity*, *op. cit.*, p. 69-70.

¹¹⁶ ARENDT, Hannah. What is freedom? In: *Between past and future*. Nova York: Penguin, 1968. p. 164-5.

para designar o quanto o conceito de soberania obscurece o autêntico sentido da liberdade, em especial quando remetido à condição humana fundamental da pluralidade.

nenhum homem pode ser soberano porque não é um homem que habita a terra, mas os homens – e não é, como sustenta a tradição desde Platão, por causa da força limitada do homem que ele se torna dependente da ajuda dos outros. Todas as recomendações que a tradição tem a oferecer para superar a condição de não-soberania e ganhar uma integridade intocada da pessoa humana remonta a uma compensação para a intrínseca “fraqueza” da pluralidade. No entanto, se essas recomendações forem seguidas e esta tentativa de sobrepujar as consequências da pluralidade tiverem sucesso, o resultado não será tanto a dominação soberana de si mesmo quanto a dominação arbitrária dos outros ou, como no Estoicismo, a troca do mundo real por um imaginário onde esses outros simplesmente não existiriam.¹¹⁷

A soberania, enquanto forma de dominação, contraria a condição humana básica, a pluralidade. Poucos comentadores de Arendt compreenderam tão agudamente o sentido dessa novidade trazida pelo seu pensamento quanto Odílio Aguiar. Em uma passagem de seu texto sobre a condição humana, ele afirma o seguinte:

Para surgir, o “quem” necessita da liberdade como condição humana, cujo sentido não é o distanciamento de uma condição escrava, superada por uma condição soberana ou de autonomia absoluta, mas, principalmente, do *amor mundi*, da disposição de agir e de se interessar por algo que não é da ordem da posse e, sim, do mundo comum sobre o qual o homem não tem controle algum.¹¹⁸

Como bem lembra Odílio Aguiar, o *amor mundi*, o interesse pelo comum, por aquilo que está *entre* os seres humanos, assinala, por um lado, o sentido verdadeiramente político de suas ações. Por

¹¹⁷ Arendt, *The human condition*, op. cit., p. 234.

¹¹⁸ AGUIAR, Odílio Alves. A categoria condição humana. In: *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009. p. 123.

outro lado, é a confirmação de que a existência humana está condicionada pela pluralidade, tema para o qual gostaríamos de retornar.

Sobre a pluralidade, então, se alicerça a liberdade política, estreitamente associada à ideia da igualdade, à qual já aludimos. Entretanto, há ainda um ponto a ser explicitado a esse respeito, que concerne ao fato de que a atualização da ação em um espaço da aparência atesta que a política acontece *entre* os seres humanos, acontece no mundo que é o lugar por eles partilhado.

A república e a liberdade

A ideia da cidade como “teia de relações” deixa transparecer a convicção arendtiana de que a liberdade, em seu sentido político, é liberdade pública, o que não deve ser confundido com o exercício de uma prerrogativa pessoal no espaço público, mas como uma liberdade que está enraizada nessa esfera. No limite, ser livre e agir são a mesma coisa,¹¹⁹ diz Arendt. Isso significa também – e este é o ponto que interessa examinar a partir de agora – que a liberdade requer a existência de um mundo comum mantido e garantido pelos cidadãos. E estes apenas podem fazê-lo por meio de um aparato institucional. Vale destacar esse trecho da edição alemã do texto sobre a liberdade, que não se encontra presente na edição em inglês, no qual ela afirma que a liberdade política “depende de uma nação livre oferecer o espaço em que a ação possa se efetivar e se tornar visível”.¹²⁰ É possível depreender dessa declaração que a liberdade e a cidade estão conjugadas não sob a forma de uma estrutura jurídico-político para a proteção da individualidade ou para a satisfação de interesses, mas como o espaço em que a liberdade humana se manifesta no mundo. De modo mais amplo, a fenomenologia política arendtiana desloca radicalmente o objeto mesmo da política, colocando em primeiro plano o espaço

¹¹⁹ Arendt, “What is freedom?” *op. cit.*, p. 153.

¹²⁰ “Politische Freiheit hängt daran, ob eine freie Nation den raum gewährt, in welchem das Handeln sich auswirken und sichtbar werden kann” (ARENDT, Hannah. Freiheit und politik. In: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Munique: Piper, 2000. p. 216).

que une e separa, relaciona e diferencia os seres humanos, que ela denomina *mundo*. Em outra passagem desse mesmo texto sobre a liberdade, ela escreve que “na política, o que está em questão não é a vida, mas o mundo”.¹²¹ Ou ainda, em seu livro inacabado que deveria servir como uma introdução à política: “Estritamente falando, a política não é tanto sobre os seres humanos quanto sobre o mundo que vem a existir entre eles e que permanece além deles”.¹²²

De nosso ponto de vista, Arendt, longe de fabricar uma abstração da política ou uma versão idealizada do que ocorre no espaço público, se atém à realidade concreta em que vivemos como membros de uma comunidade. Nesse sentido, o mundo, para nós, é a cidade. Convém lembrar que o mundo também é o lugar que partilhamos pelo fato de sermos plurais. Aí se enraíza a liberdade política e, no espaço da cidade, ela se manifesta de forma tangível.

No entanto, não somos obrigados a aceitar os pressupostos da fenomenologia política de Arendt para percebermos a potência crítica de sua teoria. O ponto nevrálgico, a meu ver, é que ela coloca a nu a insuficiência de uma concepção privatista ou individualista da liberdade. Dizendo de outra forma, Arendt nos ajuda a compreender que a definição da liberdade como não dominação não é capaz de superar a lógica liberal fundada, em última instância, em uma concepção fortemente individualista. Em contrapartida, ela nos desobriga de assumir uma perspectiva comunitarista como a única resposta ao liberalismo, uma vez que não está em jogo assumir a antecendência do coletivo sobre o individual.

Mas há outro ponto que gostaríamos de examinar, concernente ao papel da lei e do direito. Recentemente, muitos autores têm destacado a importância da concepção arendtiana da lei para o melhor entendimento de seu pensamento político.¹²³ Mais uma vez, o trabalho

¹²¹ Arendt, “What is freedom?”, *op. cit.*, p. 156.

¹²² ARENDT, Hannah. Introduction into politics. In: *The promise of politics*. Nova York: Schocken Books, 2005. p. 175.

¹²³ Ver: ALMEIDA, Rodrigo Moreira de. *A questão da constitutio libertatis em Hannah Arendt: caminhos para um republicanismo federalista*. 2020. Tese (Doutorado em

de Odílio Aguiar é esclarecedor na medida em que demonstra a ligação entre lei e pluralidade, em um crítica à concepção soberanista de lei.¹²⁴ Esse caminho é certamente muito promissor, mas seguimos esse fio a partir do livro sobre a revolução, no qual Arendt se detém mais longamente sobre o assunto, mostrando como a fundação da liberdade, em uma república moderna, não pode dispensar a elaboração do aparato constitucional, sem o qual, dificilmente, podemos manter vivos os princípios que estiveram na origem de uma determinada comunidade política. A Constituição é, simultaneamente, conservadora e inovadora, pois tanto mantém o espaço da liberdade enquadrado no interior dos princípios normativos, quanto o deixa aberto a novas modificações, assegurando a possibilidade de ratificar o gesto fundador. Porém, a passagem que eu gostaria de relembra pertence a outro texto, muito afinado com o livro sobre as revoluções. Estamos nos referindo àquele escrito no começo dos anos 1970 e dedicado à desobediência civil:

Nenhuma civilização – o artefato humano para abrigar gerações sucessivas – teria jamais sido possível sem uma estrutura de estabilidade que proporcionasse o cenário para o fluxo de mudança. Entre os fatores estabilizantes vêm em primeiro lugar os sistemas legais que regulam nossa vida no mundo e nossos assuntos diários uns com os outros, e são mais duradouros que modos, costumes e tradições.¹²⁵

Arendt manifesta uma compreensão da lei que, embora guarde afinidades com o *nomos* grego, pois é uma força estabilizadora, está próxima da noção montesquiana de *rapport* (forjada a partir da *lex* romana). O que nos parece digno de nota é o fato de a estabilidade

Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020. (Inédita); VOLK, Christian. *A ordem da liberdade: direito e política no pensamento de Hannah Arendt*. Tradução Thiago Dias da Silva. Rio de Janeiro: Contraponto/Eduerj, 2022; SCHULZE, Sophie. *Hannah Arendt, les juristes et le concept de totalitarisme*. Paris: Kimé, 2020.

¹²⁴ AGUIAR, Odílio Alves. A lei e a pluralidade em Hannah Arendt. *Pensando*, v. 9, n. 17, p. 18-35, 2018.

¹²⁵ ARENDT, Hannah. Civil disobedience. In: *Crises of the republic*. San Diego/Nova York/Londres: Harcourt Brace, 1972. p. 79.

garantida pela lei, conjugada com sua capacidade de estabelecer mediações, ter a densidade suficiente para dar estofamento a uma concepção arendtiana de *república*. Não raras vezes ela relembra a *res publica* romana, entendida de modo bastante diferente da *polis*, pois que, em seu cerne, estão as ideias de mediação e de contrato, enfatizando as divergências existentes em todos os corpos políticos. A república romana, diz ela, surgiu a partir das hostilidades entre patrícios e plebeus. Originalmente, ela se desenvolveu como um espaço localizado entre esses parceiros hostis. A lei “é algo que estabelece novas relações entre os homens e, se ela liga os seres humanos entre si, ela não o faz no sentido de uma lei natural ... mas no sentido de um acordo entre parceiros”.¹²⁶ A força associativa da lei, tal como entendiam os romanos, alargou o sentido da *polis* grega porque assumia no interior do corpo político a diferença e o conflito como elementos constitutivos. De nosso ponto de vista, é por essa razão que Arendt demonstra interesse pela tradição contratualista, sem incorporar a ideia de direito natural, mas aquelas de promessa e de contrato mútuo.¹²⁷ A república corresponde, assim, ao artifício humano organizado pelas leis capazes de conservar o espaço para a liberdade. A república implica mais do que o interesse dos cidadãos pela coisa pública, ela requer mais do que o simples respeito às leis, ela designa uma forma de vida em comum, na qual o acesso ao espaço deve estar franqueado a todos aqueles que desejem efetivamente aparecer à luz do público. A liberdade política, afirmou Arendt, “significa o direito de participar no governo, ou não significa nada”.¹²⁸ Porém, está embutida nessa declaração, mais do que uma defesa de direitos, a convicção de que somente na república – um corpo político no qual o poder está distribuído entre os iguais que, voluntariamente, por meio do pacto, se engajaram na tarefa de fundação e conservação – a liberdade, em sentido plenamente político, é possível.

¹²⁶ Arendt, “Introduction into politics”, *op. cit.*, p. 180.

¹²⁷ Ver: ARENDT, Hannah. *On revolution*. Nova York: Penguin, 1990. p. 169.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 218.

Considerações finais

Para concluir, gostaria de fazer as seguintes considerações: parece-me que a definição arendtiana da liberdade como “não dominar nem ser dominado” permite aceder ao coração da democracia grega. Não é por outro motivo, acredito, que ela utiliza exatamente o termo empregado pelos gregos para definir seu regime, a saber, *isonomia*. Esta é caracterizada menos pelo *status* jurídico do cidadão, como vimos, e mais pela modalidade de ação que era exercida no espaço público. A ação requer a presença de outros iguais, o que torna imprescindível o discurso e a persuasão. Por outro lado, a lei, entendida como *nomos*, não integra propriamente a *isonomia* grega, como Arendt a entende, sendo considerada afazer do legislador, que a elabora à semelhança de um fabricante. Ainda assim, parece-me que essa mesma definição de liberdade explicita as relações políticas características da experiência romana da república. A força estabilizadora e a capacidade de mediação das leis, que as colocam no interior da vida política, estão coadunadas com uma concepção de liberdade como não soberania. Afinal de contas, o contrato, estabelecido entre os membros do corpo político para dar fim às hostilidades, não resulta na submissão. Da tradição contratualista, Arendt reteve a versão horizontal do pacto. Ela salientava que a promessa torna os contratantes corresponsáveis pelo destino do corpo político, porque são participantes, em condição de igualdade, de uma mesma comunidade.

Será que esses conceitos de democracia e república coincidem com aqueles dos assim chamados “neorrepblicanos”? Tenho dúvidas a esse respeito. É preciso reconhecer que os “neorrepblicanos” defendem uma concepção mais exigente de cidadania e uma abordagem mais robusta da esfera pública, quando comparados à tradição liberal. É também verdade, como ressaltou Kei Hiruta, que esses autores, assim como Arendt, não adotam uma concepção meramente “negativa” de liberdade, uma vez que reconhecem a conexão entre participação política e liberdade individual.¹²⁹ Por outro lado, eles

¹²⁹ Kei Hiruta, *Hannah Arendt and Isaiah Berlin*, op. cit., p. 71.

não nos parecem capazes de abandonar uma concepção individualista de liberdade, devedora, em grande medida, da própria tradição liberal que criticam. Apesar dos possíveis pontos de convergência, Arendt e os neorepublicanos divergem em uma questão crucial, diz Hiruta (com quem estamos de acordo):

Arendt critica tanto a substância da liberdade negativa quanto os meios de assegurá-la, enquanto os neo-republicanos protestam apenas contra os meios. Arendt (diferentemente dos neo-republicanos) enxerga na participação política um valor intrínseco. Os neo-republicanos (diferentemente de Arendt) consideram a participação política importante somente na medida em que ela é um instrumento para impedir os males associados com a interferência.¹³⁰

Afinal de contas, o esquema (caro à tradição liberal) *poder político*, de um lado, *direito individual*, de outro, parece subjazer às teorias desses autores. O poder continua compreendido na chave da dominação e, portanto, a limitação de sua esfera de atuação termina por recobrir em toda sua extensão (ou quase) o campo da liberdade. O fato de reconhecerem a necessidade de uma interferência não arbitrária em nada modifica essa situação. Arendt diria que essa teoria ainda se coloca sob a égide do conceito de soberania e aceita a identificação entre poder e dominação.

Provavelmente, nossos juízos são apressados e atestam um conhecimento superficial da obra desses autores. Porém, não podemos deixar de duvidar da pertinência de sua concepção de liberdade política, quando está em questão a retomada da tradição republicana como alternativa frente ao domínio conceitual da perspectiva liberal. Para um autor como Pettit, por exemplo, é uma preocupação de primeira ordem identificar as condições para a construção de uma sociedade mais livre, menos opressora e menos desigual (do ponto de vista jurídico e político). Mas parece-nos legítimo interrogar se esse projeto

¹³⁰ *Idem.*

é factível na ausência de uma teoria que compreenda plenamente a dimensão pública da liberdade.

Referências

- AGUIAR, Odílio Alves. A categoria condição humana. *In: Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Editora Unijuí, 2009. p. 115-32.
- AGUIAR, Odílio Alves. A lei e a pluralidade em Hannah Arendt. *Pensando*, v. 9, n. 17, p. 18-35, 2018.
- ALMEIDA, Rodrigo Moreira de. *A questão da constitutio libertatis em Hannah Arendt: caminhos para um republicanismo federalista*. 2020. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020. (Inédita).
- ARENDT, Hannah. Civil disobedience. *In: Crises of the republic*. San Diego/Nova York/Londres: Harcourt Brace, 1972. p. 49-102.
- ARENDT, Hannah. Freiheit und politik. *In: Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Munique: Piper, 2000.
- ARENDT, Hannah. Introduction into politics. *In: The promise of politics*. Nova York: Schocken Books, 2005. p. 93-200.
- ARENDT, Hannah. *On revolution*. Nova York: Penguin, 1990.
- ARENDT, Hannah. On violence. *In: Crises of the republic*. San Diego/Nova York/Londres: Harcourt Brace, 1972. p. 103-98.
- ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- ARENDT, Hannah. *Über die revolution*. Munique: Piper, 2020.

ARENDT, Hannah. What is existential philosophy? *In: Essays in understanding: 1930-1954*. Nova York: Schocken Books, 1994. p. 184.

ARENDT, Hannah. What is freedom? *In: Between past and future*. Nova York: Penguin, 1968. p. 143-72.

ARESE, Laura. Temporalidad política en clave republicana: una lectura de Hannah Arendt en diálogo con John A. G. Pocock. *Anacronismo e Irrupción*, v. 12, n. 23, p. 125-158, nov. 2022 – abr. 2023.

BARROS, Alberto Ribeiro Gonçalves de. *Liberdade política*. São Paulo/Lisboa: Edições 70, 2020.

BREEN, Keith. Arendt, republicanism, and political freedom. *In: HIRUTA, Kei (org.). Arendt on freedom, liberation, and revolution*. Cham: Palgrave Macmillan, 2019. p. 47-78.

GILBERT, Felix. *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth century Florence*. Princeton: Princeton University Press, 1965.

HIRUTA, Kei. *Hannah Arendt and Isaiah Berlin: freedom, politics and humanity*. Princeton: Princeton University Press, 2021.

KRISTELLER, Paul Oskar. *Renaissance concepts of man, and other essays*. Nova York: Harper and Row, 1972.

PETTIT, Philip. *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

POCOCK, John Greville Agard. *O momento maquiaveliano*. Tradução Modesto Florenzano. Niterói: Eduff, 2021.

RUBIANO, Mariana de Matos. *Liberdade em Hannah Arendt*. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. (Inédita).

SCHULZE, Sophie. *Hannah Arendt, les juristes et le concept de totalitarisme*. Paris: Kimé, 2020.

SILVA, Elivanda de Oliveira. *Hannah Arendt e o republicanismo: a redescoberta dos tesouros políticos na Antiguidade e a primazia da ação política*. 2019. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. (Inédita).

VOLK, Christian. *A ordem da liberdade: direito e política no pensamento de Hannah Arendt*. Tradução Thiago Dias da Silva. Rio de Janeiro: Contraponto/EdUERJ, 2022.

Noção de trabalho em *Os trabalhos e os dias*, à luz de Arendt¹³¹

Francisco Jameli Oliveira Reinaldo¹³²

Introdução

A compreensão do que seja o trabalho descortina-se a partir de um plano que podemos chamar de ontológico, conceitual, filosófico. Trata-se da relação entre o trabalho e a condição humana
(Aguiar, 2022, p. 421).

Começamos com a epígrafe acima, escrita no verbete *trabalho* – contribuição do professor Odílio para o *Dicionário Hannah Arendt* (2022) –, porque ela traduz, no nosso entendimento, uma característica marcante do *modus philosophandi* do nosso homena-

¹³¹ O presente texto constitui parte de nossa pesquisa de doutoramento, ainda em fase de elaboração, cujo objetivo, na primeira parte dela, é procurar identificar os múltiplos significados da noção de trabalho na tradição de pensamento ocidental, seguindo a tese de Arendt de que a glorificação da categoria por parte de Marx contrasta com o modo como a tradição, em suas matrizes dominantes de pensamento religioso e filosófico ocidental, interpreta-o. Uma vez que Hesíodo, expoente dessa tradição dominante, é, às vezes, interpretado como exceção à regra, contrariando as impressões de Arendt, vale dedicarmos a ele uma leitura atenta.

¹³² Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC), sob a orientação de Odílio Alves Aguiar. Professor da Rede Estadual de Ensino (SEDUC-CE).

geado. Nela, enuncia-se, de maneira simples, sem alarde ou prolixidade, a tradução da complexidade de um problema filosófico frequentemente negligenciado pelos intérpretes de Arendt no Brasil. Trata-se de um percurso extremamente produtivo para se pensar a categoria do trabalho em Arendt: a relação entre trabalho e condição humana. Evita-se, então, a embaraçosa questão de saber quem se sai melhor no embate entre os intérpretes que consideram que Arendt não entendeu, ou entendeu mal, o conceito de trabalho em Marx e que, ao tomarem posição em favor deste último, negligenciam o potencial da crítica da filósofa à forma de vida – protototalitária – que só reconhece grandeza na atividade do trabalho – a nossa.

Ao mesmo tempo, abre-se a senda para pensar o significado do trabalho para além de uma economia categorial que leve à ação – uma articulação que dificulta o reconhecimento do valor da categoria do trabalho no interior da condição humana. Ao refletirmos sobre a relação entre trabalho e condição humana, conforme a indicação do professor Odílio, compreendemos o potencial heurístico da crítica arendtiana às várias formas de alienação, a partir das quais a crescente produtividade do trabalho pôs em evidência, entre outras, a antiga tentativa, já formulada pela tradição socrática, de distanciar o trabalho da condição humana.

Com os gregos, esse distanciamento se deu por meio da imposição da atividade aos escravizados e da negativa aristotélica de conceder a estatura de uma *bios* a quem quer que se dedicasse a prover o útil e o necessário, via trabalho (Arendt, 2014). A sua crescente produtividade, radicalizada com o processo de automação, renovou, paradoxalmente, as expectativas de abolir o trabalho da condição humana, na sociedade que celebra a vitória do *animal laborans*, segundo Arendt.

O texto que se segue formula uma reflexão sobre a categoria do trabalho, procurando desvelar seu significado em *Os trabalhos e os dias*, primeira obra da tradição ocidental que, aparentemente, enaltece a noção de trabalho. Veremos que tal glorificação é apenas aparente. Seguimos, neste texto, a tese do professor Odílio da necessidade

de pensar a associação entre trabalho e condição humana, interpretando essa articulação no texto de Hesíodo, cuja charneira, no autor dos *Erga*, é a noção de justiça.

Trabalho e justiça em *Os trabalhos e os dias*

Nas páginas iniciais de *A condição humana*, Arendt (2014) argumenta que, em Aristóteles e Platão, as três atividades componentes da condição ativa do homem, não apenas o trabalho, mas a obra e a ação, eram tidas como indignas de fundamentar uma *bios* para o filósofo. A estatura de todas as atividades componentes da vida ativa é rebaixada quando o filósofo confere primazia à vida contemplativa. As justificações dessa primazia da vida contemplativa sobre as demais *bioi* foram brevemente apresentadas na obra supracitada. E o que Arendt classifica como conflito entre o filósofo e a *polis*, a partir da condenação de Sócrates, é bastante conhecido pelos intérpretes da pensadora alemã.

A tese de Arendt, não obstante, vai além, ao afirmar que a tradição, antes mesmo de o filósofo mensurar todas as atividades à luz da vida contemplativa, já identificava no trabalho o ônus da condição humana. Essa afirmação deve ser mais bem explicitada, uma vez que, aparentemente, contrasta com as descrições de Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias*, embora esteja em consonância com o ideal formativo da aristocracia homérica.

Na poesia homérica, o louvor da aristocracia guerreira, que reivindica o abandono da preocupação com a vida privada, certamente coloca o trabalho entre as atividades vis da condição humana. O herói-modelo da poesia homérica, ao ter que escolher entre a velhice longa e o fim tardio e tudo aquilo que compreende as preocupações com o lar e a aventura guerreira, opta pela última, em prejuízo da primeira. Aquiles, o herói-modelo da poesia homérica, resolve sem dificuldade o falso dilema quando compreende que, por maiores que sejam as alegrias da vida dedicada ao lar, este mesmo espaço privado priva o herói de aspiração à imortalidade.

A obra de Hesíodo retrata o oposto do palco do heroico e do sublime, da *Iliada* e da *Odisseia*. Nas palavras de Jaeger (2001, p. 66), “[...] o *Pathos* do sublime destino heróico do homem lutador é o sopro espiritual da *Iliada*. O *ethos* da cultura e da moral aristocrática encontra na *Odisseia* o poema da sua vida”. Se a aristocracia guerreira protagoniza a *Iliada*, em *Os trabalhos e os dias*, segundo Moura (2012, p. 25), “os protagonistas dos *Erga* são homens que precisam do trabalho diário para viver”. O fato de, como diríamos hoje, trabalhadores protagonizarem *Os trabalhos e os dias* induz o observador a supor que haja uma glorificação do trabalho no poema de Hesíodo. Assim interpreta o próprio Jaeger, no seu belíssimo estudo sobre a *paideia* grega. Segundo ele (2001, p. 85), “em Hesíodo revela-se a segunda fonte da cultura: o valor do trabalho”, sugerindo o autor haver um significado inerente à atividade.

Embora hesite afirmando que não é exclusivamente a vida no campo que é tematizada nos *Erga*, sendo ainda descortinada a ação da cultura nobre, Jaeger (2001) acaba por induzir que o trabalho possua um valor intrínseco. Segundo ele,

[...] o trabalho é, de fato, uma necessidade dura para o Homem, mas uma necessidade. E quem por meio dele provê sua modesta subsistência recebe bênçãos maiores do que aquele que cobiça injustamente os bens alheios (Jaeger, 2001, p. 93).

O autor prossegue o raciocínio chegando a atribuir à atividade do trabalho a produção de uma *arete*. Novamente, segundo Jaeger (2001, p. 100):

[...] Depois de ter deixado bem clara aos olhos do leitor a infelicidade da luta, é hora de evidenciar o valor do trabalho. O trabalho é celebrado como o único caminho, ainda que difícil, para alcançar a *arete*. [...] Não se trata da *arete* guerreira da antiga nobreza, nem da *arete* da classe proprietária, baseada na riqueza, mas sim da *arete* do homem trabalhador, que tem sua expressão numa posse de bens moderada. [...] Em vez dos ambiciosos torneios cavaleirescos exigidos pela ética aristocrática, surge a ca-

lada e tenaz rivalidade no trabalho. O Homem deve ganhar o pão com o suor do seu rosto. Mas isto não é uma maldição, é uma bênção. É este o preço da *arete*.

Contra a aparente glorificação do trabalho proposta por Jaeger, é necessário considerar que, conforme o testemunho do próprio autor dos *Erga*, versos 27-41, a discussão sobre a noção de trabalho surge como pano de fundo da disputa sobre a partilha da herança paterna entre Hesíodo e seu irmão Perses. Dessa maneira, “o trabalho, sugere Hesíodo, só tem sua correta compensação se a justiça é administrada sem distorções” (Moura, 2012, p. 31).

Há que se notar, portanto, que a vida louvável a que o autor faz referência não é a vida que se conquista pelo trabalho, mas a que é edificada na justiça (Hesíodo, 2012). A justiça, colimada com a noção de trabalho, é que produz *arete*. As exortações que Hesíodo dirige ao irmão, que conseguira lhe roubar parte da herança paterna, evoca a necessidade dessa associação entre trabalho e justiça no interior dos *Erga*. O trabalho pensado isoladamente não produz *arete*. A visão afirmativa do trabalho, nesse sentido, sempre mira o ideal de justiça (*Dike*). Nas palavras de Moura (2012, p. 28).

O progresso, no entanto, é sempre colocado na dependência da dedicação ao trabalho (e. g. 495) e do favor dos deuses, que precisam ser propiciados (336-340). O ganho fácil obtido por meios desonestos, levará ao desastre (352).

É necessário, ademais, não projetar categorias econômicas próprias do advento do capitalismo no texto de Hesíodo – essa parece ser a posição de Jaeger. A rigor,

[...] nem mesmo a noção de “trabalho” em Hesíodo pode ser confundida com o que hoje entendemos com esse termo. A palavra grega *erga* designa acima de tudo os trabalhos agrícolas, e não havia nenhum termo na língua antiga que traduzisse a noção abstrata de “trabalho” presente no mundo contemporâneo, em que o vocábulo se aplica indiferentemente às diversas atividades

humanas vistas sob a ótica do que produzem para a sociedade, do valor que têm enquanto atividades a serem pagas e da identidade que podem criar para determinados grupos (como a “classe trabalhadora”) (Moura, 2012, p. 30).

No seu *Diário filosófico*, Arendt segue a compreensão de que o trabalho a que o autor dos *Erga* alude, refere-se, fundamentalmente, àquele de natureza agrícola (Arendt, 2006). Tal consideração merece ênfase, uma vez que o olhar atento ao significado originário do trabalho no interior dos *Erga* é decisivo para a análise conceitual de Arendt, considerando o próprio *modus philosophandi* da autora.

Quanto ao seu *modus philosophandi*, Arendt costuma recorrer à filologia e à análise histórica para ouvir, na primeira vez em que um termo foi pronunciado com densidade conceitual, sua semântica originária. Ou seja, Arendt procura na palavra não só a função de comunicar, mas seu caráter desvelador.

Young-Bruehl (1997, p. 286) assevera que esse método de análise conceitual da autora tem a tarefa de descobrir

[...] “de onde vêm os conceitos”. Com a ajuda da filologia ou da análise linguística, retraçava o caminho dos conceitos políticos até as experiências históricas concretas e geralmente políticas que davam origem a tais fenômenos.

Ela mesma apresenta as razões para recorrer a esse procedimento metodológico de ouvir, na origem histórica de uma expressão, sua semântica originária. Segundo Arendt,

[...] uma maneira de datar o nascimento efetivo dos fenômenos históricos gerais como as revoluções – ou, a propósito, os Estados nacionais, o imperialismo, o regime totalitário e outros – é, naturalmente, descobrir a primeira vez em que aparece a palavra que, a partir daí, passa a se vincular ao fenômeno. É óbvio que todo novo aparecimento entre os homens requer uma nova palavra, quer se cunhe um novo termo para designar a nova

experiência, quer se utilize um termo antigo como significado totalmente novo. Isso se aplica duplamente à esfera política da vida, na qual a fala reina suprema (Arendt, 2011, p. 64).¹³³

Retomando a experiência histórica que, pela primeira vez, pensou a noção de trabalho na tradição ocidental, cuja importância, considerando o *modus philosophandi* de Arendt, é decisiva, deve-se notar que, além do equívoco de projetar categorias econômicas atuais nos *Erga*, o próprio Hesíodo não parece, como dissemos, identificar no trabalho um valor intrínseco. Contudo, se é verdade que o trabalho não produz *arete*, ele também não é uma atividade, de todo, aviltante.

Moura (2012, p. 26) pondera que:

Não há em Hesíodo, contudo, uma glorificação do trabalho como atividade que seria por si só enobrecedora. O trabalho é, antes de mais nada, uma necessidade. Os deuses colocaram-no no caminho da prosperidade; ele é resultado da separação entre deuses e homens narrada no mito de Prometeu e Pandora, e por isso se reveste em parte de uma aura de punição. Trabalhar não é, contudo, vergonhoso. É parte da sabedoria de Hesíodo reconhecer que trabalhar é preciso e que só trabalhando é possível ter uma vida boa. A possível alegria do trabalho é a da percepção de

¹³³ Esse procedimento implica tanto o reconhecimento da proximidade entre Filosofia e História, como pressupõe certa continuidade do passado – nas palavras de Arendt, existe uma “tradição de pensamento ocidental”, iniciada com Platão, rompida com Marx, Kierkegaard e Nietzsche, implodida com o totalitarismo stalinista, explodida com o nazismo –, que transmita semanticamente esses conceitos. Tal recurso metodológico receberia a censura da recente literatura filosófica que questiona a matriz de pensamento eurocêntrica que, de resto, acompanha uma metodologia de análise conceitual que parte desses pressupostos. Foge, no entanto, ao escopo deste trabalho levar essa crítica às últimas consequências. Uma vez que procuramos reconstruir a noção de trabalho no pensamento da autora, cabe percorrermos o caminho traçado por ela. Outra faceta dessa crítica foi formulada por Macpherson num congresso realizado em Toronto, no Canadá, em 1972, sobre “A obra de Hannah Arendt”. Macpherson repercute a crítica dos que identificam nos textos de Arendt um “essencialismo fenomenológico”, por ele definido como a prática de “tomar uma palavra que talvez tenha mais de um significado na compreensão comum e conferir a ela um significado muito especial, para então, a partir dela, chegar a conclusões surpreendentes e paradoxais” (Arendt, 2010, p. 145). Arendt, convidada de honra do evento, contrapõe: “[...] você considera apenas o valor comunicativo da palavra, eu considero a sua qualidade desveladora. E, naturalmente, esta qualidade desveladora tem sempre um pano de fundo histórico” (Arendt, 2010, p. 145-146).

que se está realizando com eficácia a atividade de que depende a nossa sobrevivência (ver 476, 481).

Moura não apenas reforça o truísmo de que o trabalho esteja vinculado à necessidade, como o coloca como pré-requisito de uma vida boa. Ele é componente constitutivo da condição humana. Ao transpor essa barreira e tentar, como mortal, imitar a “vida fácil” dos deuses olímpicos, o homem esbarra num obstáculo problemático para Hesíodo, decisivo para a filosofia platônica e para a tradição posterior: o problema da justiça. A experiência histórica que, pela primeira vez, tematiza o problema do trabalho pelo *leitmotiv* da ideia de justiça, os *Erga*, desvela uma vivência que, pela natureza arquetípica, jamais devemos perder de vista: a relação conceitual entre trabalho, justiça e condição humana. Não identificar no trabalho um elemento constitutivo da condição humana é alienar-se dessa condição.

Às inúmeras formas de alienação que figuram como pano de fundo das reflexões de Arendt em *A condição humana* – a fuga da Terra, a tentativa de fabricar vida em laboratório, o início de processos físico-químicos que modificam a natureza de maneira que não se pode antever com segurança aonde vamos chegar com o expediente de “brincar de Deus”, alterando os elementos constitutivos da condição de vida ativa que nos foi dada na Terra –, Arendt acrescenta a rebelião contra o trabalho. Ela aponta que “o desejo de liberação das ‘fadigas e penas’ do trabalho não é moderno, mas tão antigo quanto a história que se tem registro” (Arendt, 2014, p. 5).

A despeito disso, só o recente fenômeno da automação torna essa expectativa viável para a maioria das pessoas. Com os gregos, a solução se deu com a imposição do trabalho aos escravizados, em privilégio de uma minoria que, liberada das “fadigas e penas” do trabalho, poderia se dedicar às atividades tidas como mais elevadas. Com o fenômeno da automação, essa expectativa se estende a classes inteiras de profissionais; potencialmente, à maioria deles.

O risco de distanciar trabalho e justiça reside, por um lado, em elevar o trabalho à condição de engendrar uma *arete* – tese que, segundo

Arendt, só emerge com Marx –, ou, por outro, em pretender eliminá-lo da condição humana. Contra essa esperança, Arendt adverte para o risco de, em um modo de vida em que praticamente tudo é pensado em termos utilitários, transformarmos homens – classes inteiras – em seres supérfluos. Ao reconsiderar a noção de trabalho no interior dos *Erga*, à luz de Arendt, realocamos o trabalho entre as experiências humanas fundamentais, sem as quais não é possível o reconhecimento da dignidade humana.

O risco de não reconhecer o valor do trabalho no interior da condição humana é corretamente enfatizado nas páginas finais de *Origens do totalitarismo*, quando Arendt alerta que:

[...] as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes totalitários sob a forma de forte tentação que surgirá sempre que pareça impossível aliviar a miséria política, social ou econômica de um modo digno do homem (Arendt, 2012, p. 610).

As soluções totalitárias para as massas economicamente supérfluas foram os campos de concentração, de modo que o trabalho figura como empecilho ao atribuir ao homem tal superfluidade. Ao menos na condição de trabalhador, isto é, alguém que desempenha um papel útil à sociedade, o homem não pode ser caracterizado como supérfluo.

Ao mesmo tempo, na sociedade que testemunha a vitória do *animal laborans*, o isolamento temporário requisitado pelo domínio do trabalho, sem o consequente retorno para a conquista das outras camadas de humanidade do *homo faber* ou do homem de ação, resulta na experiência protototalitária da solidão (Arendt, 2012, p. 634). É contra essas duas posturas, da que não reconhece o valor do trabalho no interior da condição humana e da que o torna o único valor, que é necessário resgatar o sentido do trabalho na primeira obra que reflete seu significado na tradição ocidental, os *Erga*.

Quanto à aparente glorificação do trabalho em Hesíodo – e partindo do pressuposto arendtiano de que, enquanto utilizado, um termo sempre conserva um caráter desvelador, que remete a suas

origens, estejamos ou não conscientes disso –, localizamos em *A condição humana* o germe da distinção que Arendt estabelece entre trabalho e obra, tão negligenciada pela tradição, mas que, segundo ela, estava presente já em Hesíodo. A autora comenta que:

[...] todas as antigas valorações das atividades humanas, inclusive as que, como as de Hesíodo, supostamente enaltecem o trabalho, repousam na convicção de que o trabalho de nosso corpo, exigido pelas necessidades deste último, é servil” (Arendt, 2014, p. 102).

E, então, acrescenta, na oitava nota de rodapé do livro, que:

O trabalho e a obra (*ponos* e *ergon*) são diferenciados em Hesíodo; só a obra é devido (*sic*) a Eris, a deusa da boa disputa (*Os trabalhos e os dias*, 20-26), mas o trabalho, como todos os males, provém da caixa de Pandora (90ss.) e é uma punição imposta por Zeus porque Prometeu, “o astuto, o traiu”. Desde então, “os deuses esconderam dos homens a vida” (42ss.), e sua maldição atinge “os homens comedores de pão” (82). Além disso, Hesíodo aceita como natural que o trabalho, em uma fazenda, seja feito por escravos e animais domésticos. Louva a vida cotidiana – o que, para um grego, já é bastante extraordinário –, mas o seu ideal é o fazendeiro-cavaleiro, e não o trabalhador que fica em casa e mantém-se afastado tanto das aventuras do mar quanto dos assuntos públicos da ágora (29ss.), cuidando apenas de sua vida (Arendt, 2014, p. 102).

Em conformidade com o método de análise conceitual de Arendt, é importante, portanto, pontuar a distinção entre trabalho e obra. Ela comparece como mote da crítica à valoração positiva do trabalho na nossa tradição, a partir de Marx; embora não seja possível formular aqui, em minúcias, tal distinção. Em síntese, o trabalho corresponde ao metabolismo do homem com a natureza, e sua condição é o provimento da vida; enquanto a obra corresponde à dimensão de permanência, e sua condição é a instituição de um mundo artificial de coisas que transcendem no tempo a vida do artífice (Arendt, 2014).

Da citação acima, cumpre-se destacar que o trabalho, quando confere ao homem independência para o desempenho das outras atividades constitutivas da condição ativa do homem, a saber, a obra e a ação, não é, de todo, encarado negativamente. Dessa maneira, não se pode atribuir ao trabalho a produção de uma *arete*, uma vez que carece do testemunho público, não produz coisas e feitos cuja duração transcendem potencialmente. No que se refere à vida do artífice e do ator, quando o trabalho não é sinônimo de servidão, mas de autonomia, sua estatura recebe um reconhecimento, poucas vezes, admitido. No entendimento de intérpretes de Arendt, não reconhecer no trabalho um elemento constitutivo da condição humana não só contribui com a promoção de todo gênero de injustiças sociais, como impossibilita o reconhecimento da dignidade humana.

Qualquer tentativa de abolir o trabalho da condição humana – seja o expediente grego de impô-lo, compulsoriamente, aos escravizados, sejam as atuais formas de precarização do trabalho – só pode ser feita quando se ignora, por completo, que os elementos constitutivos da condição ativa do homem estão intimamente associados. Desse modo, não se pode prescindir do reconhecimento de nenhum desses elementos, a saber: trabalho, obra e ação, sem, com isso, alienar por completo as condições de vida que nos foram dadas nesta Terra. Quando o trabalho é pensado como sinônimo imediato de servidão, fica inviabilizado o reconhecimento de outras características afirmativas, como as ideias pré-políticas de independência das necessidades e de justiça.

Considerações finais

Ao pensarmos a associação entre trabalho e condição humana, interpretando *Os trabalhos e os dias* à luz de Arendt, vislumbramos um fio condutor da argumentação que não procura reconhecer no trabalho um valor absoluto, nem aliená-lo à condição humana. Esse reconhecimento do trabalho como único valor – colonizando os outros elementos constitutivos da condição humana –, Arendt denuncia como

vitória do *animal laborans*. A vitória do *animal laborans* é sempre negativa, o trabalho não.

Portanto, nem abaixo da estatura humana, como sugeriram os gregos, nem no último nível de realização, como sugerem os contemporâneos. É necessário pensar a categoria do trabalho do ponto de vista privilegiado das experiências políticas e sociais recentes, sem perder de vista os sentidos transmitidos pela tradição de pensamento ocidental. Foi o que procuramos fazer, resgatando seu significado nos *Erga*. Já nele, com algum esforço, é possível identificar a associação decisiva entre trabalho, justiça e condição humana, que o embate interminável entre a maioria dos intérpretes da crítica entre as noções arendtianas e marxianas de trabalho, por vezes, negligencia.

Referências

AGUIAR, Odílio Alves de. Trabalho. In: CORREIA, Adriano. *Dicionário Hannah Arendt*. Organização Adriano Correia et al. São Paulo: Edições 70, 2022. p. 421-428.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, Hannah. *Diário filosófico: 1950-1973*. Tradução Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2006.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. *Sobre a revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ARENDT, Hannah. Sobre Hannah Arendt. *Inquietude*, Goiânia, v. 1, n. 2, p. 123-163, ago./dez. 2010. Disponível em: <https://inquietude.xanta.org/index.php/revista/article/view/45/Trad%20Arendt>. Acesso em: 13 abr. 2024.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Edição, tradução, introdução e notas Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Sugesta, 2012.

JAEGER, Werner Wilhem. *Paideia: a formação do homem grego*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MOURA, Alessandro Rolim de. Introdução. In: HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Edição, tradução, introdução e notas Alessandro Rolim de Moura. Curitiba: Sugesta, 2012. p. 11-55.

YOUNG-BRUEL, Elisabeth. *Por amor ao mundo: a vida e a obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.

Uma *laudatio* a Odílio Alves Aguiar

pai fundador [*founding father*] do pensamento arendtiano no Brasil

José Luiz de Oliveira¹³⁴

Mas a homenagem não só nos lembra enfaticamente a gratidão que devemos ao mundo; também nos obriga a isso num grau altíssimo. Visto sempre podemos recusar a homenagem, ao aceitá-la não só nos fortalecemos em nossa posição no mundo, como também aceitamos uma espécie de compromisso em relação a ele.
(Arendt, 2008b, p. 10).

Carregamos conosco a certeza de que um dia nascemos e, paradoxalmente, também um dia morreremos. O que importa, contudo, é que, no seio do mundo, onde nascemos, somos condenados a fazer história. Não temos como escapar do fato de sermos levados a ocupar um lugar neste mundo. Essa ocupação se faz por natalidades, que só deixam de existir com a chegada da morte do nosso corpo. De qualquer maneira, não é importante que nos preocupemos em ser

¹³⁴ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor titular do Departamento de Filosofia e Métodos da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). E-mail: jlos@ufs.j.edu.br.

ou não reconhecidos por nossos feitos. Porventura, uma vez realizadas, não há como impedir que nossas ações interfiram no mundo. Nossa condição de seres natais não se inicia somente com o ato de nascer, mas ela se revela, também, por meio do início dessa nossa interferência no planeta onde habitamos. Embora consideremos relevantes os aspectos biológicos que nos caracterizam, reconhecemos a validade da interpretação arendtiana no que diz respeito ao seu conceito de natalidade, entendida como uma categoria cujo propósito não se encerra na cena biológica, uma vez que o homem, no tocante à sua experiência de nascimento, se apresenta a este nosso planeta como um ser recém-chegado (Arendt, 2010, p. 10).

Nessa perspectiva, a pensadora nos diz que cada recém-chegado a este mundo é capaz de inaugurar mais uma situação, que desponta como uma novidade. Dito de outro modo, homens e mulheres, por meio das suas experiências de nascimentos – por mais que tudo isso, em um primeiro momento, seja uma questão de experiência biológica –, todos e todas se apresentam a este nosso planeta como seres recém-chegados. É por causa do nascimento que os homens e as mulheres se constituem como seres instauradores da novidade no mundo (Arendt, 2010, p. 10).

Nossa atitude diante da natalidade leva em conta o fato de que todos nós viemos ao mundo por meio do nascimento e de que o próprio mundo é constantemente renovado por esse mesmo processo. É nessa perspectiva que o homem se coloca como o único animal que renova o seu *habitat*. Ou seja, ele é um ser responsável pela ação renovadora em nosso planeta: “Por eles serem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciados em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos à ação” (Arendt, 2018, p. 117). O mundo, uma vez compreendido a partir desse ponto de vista, é, então, admitido como um espaço privilegiado, que acolhe os seus recém-chegados. Dessa maneira, é por meio do nascimento que se torna explícita nossa condição de seres essencialmente inacabados, pois, a cada momento da História, nos apresentamos como novos em um mundo de recém-chegados. Não é possível nos sentirmos como seres acabados, visto que o nosso estado

é um estado de vir a ser (Arendt, 1992, p. 234). É por essa via de interpretação que o nosso planeta pode ser visto como algo que se constitui como o *habitat* natural do ser humano, que, por sua vez, é um animal que possui como característica própria a capacidade de tomar iniciativa. Desse modo, homens e mulheres vivem sob o constante apelo da tarefa de transformar este mundo onde eles se instalaram.

Nesse sentido, no momento em que alguém se instala no território da vida acadêmica, leva consigo os reflexos das inúmeras experiências vivenciadas no mundo, onde se instalou desde o seu nascimento. Podemos salientar o quanto é fundamental homenagear homens e mulheres que, por causa do nascimento, transformam o mundo, bem como mentes e corações de pessoas com as quais conviveram ou ainda convivem, principalmente quando esses objetivos da ação do homem no mundo se fazem por meio do desenvolvimento de um exitoso trabalho desempenhado no seio de uma universidade. Quando se trata de pessoas que exercem alguma profissão ligada à educação, ficamos diante de uma realidade em que o apelo por algum tipo de homenagem se torna mais plausível.

Ora, quando nos foi dada a notícia vinda do próprio professor Dr. Odílio Alves Aguiar de que ele iria se aposentar da sua função de professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), não pairou dúvida alguma de que muitas homenagens deveriam ser prestadas a esse ilustre intelectual de ação destacada no seio da esfera acadêmica brasileira. Trata-se de um trabalhador do ensino e da pesquisa que trilhou caminhos no campo da filosofia política contemporânea, cujas marcas estão registradas em inúmeras produções, na forma de trabalhos acadêmicos, sobretudo naqueles relativos ao pensamento arendtiano no Brasil. Odílio Alves Aguiar é um dos pensadores que, sem sombra de dúvidas, se destacam entre os responsáveis pelo processo de difusão da obra de Arendt em nossas universidades – ao lado de Newton Bignotto, André Duarte de Macedo, Adriano Correia Silva, Eduardo Jardim de Moraes, Maria Cristina Müller, Sônia Maria Schio, Cristina Ribas, Nádia Souki, Bethânia Assy, Maria Francisca Coelho, Cláudio Boeira de Castro etc.

Portanto, Odílio Alves Aguiar tem a sua trajetória de ação acadêmica registrada nos anais da história da filosofia política contemporânea, ao lado daqueles e daquelas que se aventuraram nas pesquisas desenvolvidas em torno do pensamento de Arendt, principalmente quando tomamos como ponto de partida os impactos acadêmicos oriundos de suas teses ou da maioria dos seus trabalhos que foram publicados.

É por essa razão que devemos insistir no fato de que as investigações acadêmicas assumidas por Odílio fazem dele um desses pais fundadores [*founding fathers*] dos trabalhos sobre Arendt, que foram se desenvolvendo e se expandindo por todo o território brasileiro. Tal produção intelectual se encontra vinculada à sua trajetória dotada de profissionalismo acadêmico, que faz com que esse pensador brasileiro deva ser visto de maneira destacada no que diz respeito ao seu empenho na formação de graduados(as), mestres(as) e doutores(as) na região Nordeste do Brasil.

Hannah Arendt (2008b, p. 7), em janeiro de 1968, ao prefaciar a sua coletânea de ensaios e artigos, intitulada *Homens em tempos sombrios*, afirmou que aquele conjunto de textos objetivava apresentar de que modo as pessoas homenageadas viveram suas vidas, se moveram no mundo e como foram influenciadas pelo tempo histórico. Sabemos que, na realidade do terreno acadêmico das universidades brasileiras, houve expansão de eventos ocorridos no campo da filosofia política, bem como a criação de linhas de pesquisa nessa área. Nesse caso, a expansão de programas de pós-graduação em Filosofia na região Nordeste pôde contar com o empenho profissional do professor Odílio na construção de um paradigma de dedicação à vida acadêmica, que demanda ser lembrado pelo mesmo viés de entendimento assumido por Arendt, principalmente quando essa destacada autora trata da maneira como determinadas pessoas se movimentam neste mundo e como elas são influenciadas pelo tempo histórico no qual se encontram inseridas. Em outras palavras, há um espírito de tempo ou de época na história da filosofia no Brasil. Ou seja, vivemos numa espécie de *zeitgeist*, que nos convoca para a expansão do ensino e da pesquisa em filosofia.

Diante dessa realidade, percebemos que Odílio Alves Aguiar se engaja de maneira relevante, assumindo a condição de protagonista do espírito desse tempo, quando se trata de expandir o pensamento arendtiano no Brasil, sobretudo na região Nordeste.

No entanto, a expansão no Brasil dos programas de pós-graduação em Filosofia passou a experimentar um tempo sombrio protagonizado pelo crescimento de grupos de extrema direita. Os efeitos desse crescimento para a filosofia já se fizeram sentir desde a reforma do ensino médio aprovada pelo Congresso brasileiro. Tal reforma extinguiu a obrigatoriedade do ensino de filosofia nas escolas do país, haja vista o quanto a ideia de impedir o debate crítico nas escolas tem sido difundida em todo o território nacional, a exemplo do que faz o chamado movimento “escola sem partido”.

Quando o eminente professor Odílio Alves Aguiar cumpre a sua tarefa de formar graduados(as), mestres(as) e doutores(as) em filosofia, sua ação no mundo acadêmico vai na contramão das proposições que pautam as ações desses grupos de extrema direita. Portanto, estamos diante de um *modus operandi* protagonizado por Odílio na realidade acadêmica brasileira que ilumina esses tempos sombrios, pois eles ameaçam o ensino e a pesquisa em filosofia realizados nesse país de perfil étnico-racial luso-afro-ameríndio. Daí, podemos nos consolar com Arendt (2008b, p. 9) quando ela busca justificar a razão pela qual escreveu sobre homens e mulheres em tempos sombrios:

Que mesmo no tempo mais 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 – essa convicção constitui o pano de fundo implícito contra o qual se delinearão esses perfis.

É reconfortante falar da existência de alguém que muito contribuiu – ou ainda contribui – para o ensino e a pesquisa em filosofia,

considerando que essas são dimensões presentes e essenciais para o conjunto da realidade educacional brasileira. Estamos falando de alguém que nos conforta como luz irradiante, apesar dos tempos sombrios. A vida acadêmica assumida por Odílio nos oferece esse conforto, pois sua trajetória no território da filosofia política é uma luz que irradia a delineação de nossos perfis, os quais vão se construindo no dia a dia por meio dos trabalhos desenvolvidos em nossas salas de aula e nas reuniões de nossos grupos de estudo e pesquisa. É imprescindível destacar que, atualmente, existem no Brasil alguns grupos¹³⁵ organizados e empenhados na tarefa de fomentar o estudo e a pesquisa em torno do pensamento de Arendt. Estamos nos referindo aqui aos grupos formados e consolidados de maneira sistemática, que, em consequência, se reúnem frequentemente. Ao nos referirmos à existência desses grupos, sabemos que as pesquisas encaminhadas por Odílio são obviamente utilizadas pelos participantes desses grupos e contribuem para formar novos pesquisadores empenhados na tarefa de lidar com o pensamento arendtiano em terras brasileiras.

Quando nos dispomos a comentar obras de pensadores e pensadoras, fazemos referências a muitas dessas pessoas e somos levados a construir comentários de exaltação acerca do que elas produzem, porque a história é feita por pessoas e pelas suas obras. Todavia, as pessoas morrem, mas suas obras podem permanecer. Nesse aspecto, diante da aposentadoria de um desses destacados pensadores com o

¹³⁵ Sobre grupos e pessoas que se encontram à frente de alguns deles, é primordial citar: o Grupo de Estudos Hannah Arendt (GEAR), de Sônia Maria Schio, da UFPEL; o Grupo de Estudos Hannah Arendt, de Maria Cristina Müller, da UEL; o Núcleo de Pesquisa Hannah Arendt, de Fábio Abreu dos Passos, da UFPI; o Grupo de Pesquisa em Política, Educação e Ética (GEPEDE), de Ricardo George da Silva, da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA), no Ceará; o Grupo de Pesquisa “A filosofia em Hannah Arendt” do LABÔ, sob a coordenação da profa. Adriana Novaes; e o Grupo de Estudos e Pesquisas em Claude Lefort, Hannah Arendt e Norberto Bobbio (GEPLHANB), da UFSJ. [Esse assunto foi explicitado por meio de conferência na mesa de abertura do XIV Encontro Internacional Hannah Arendt, com o título *Considerações sobre a recepção do pensamento arendtiano no Brasil*, ocorrido na Universidade Federal de Viçosa (UFV), de 17 a 19 de maio de 2023].

qual convivemos, devemos a ele uma *laudatio*.¹³⁶ Nessa perspectiva, Arendt (2008b, p. 80-81) salientou:

A laudatio, por conseguinte, só pode tentar expressar o que todos vocês já sabem. Mas, dizer em público o que muitos sabem no isolamento da privacidade não é supérfluo. O próprio fato de que algo é ouvido por todos confere a ele um poder iluminador que confirma sua existência real.

Entretanto, notamos que a aposentadoria de Odílio, sem dúvida, provoca naqueles que com ele conviveram – ou ainda convivem – a necessidade de lhe prestar homenagens, pois sua trajetória nos incita à alegria de ensinar, pesquisar e orientar graduandos(as), mestrandos(os) e doutorandos(as), sendo notável que esse ilustre pensador brasileiro, nordestino e cearense é um referencial de vida a ser seguido. Ora, a pessoa que nos orienta na caminhada acadêmica, de alguma maneira, nos aprisiona a ela – e essa prisão, cujo outro nome é gratidão, ocorre pela responsabilidade que passamos a sentir de oferecer a essa pessoa alguma forma de *laudatio*. Portanto, existem muitos motivos para prestarmos inúmeras homenagens à trajetória acadêmica de Odílio!

Em um trecho da música intitulada *Asa Branca*,¹³⁷ um ícone da canção brasileira e nordestina cantou: “inté mesmo a asa branca bateu asas do sertão”. Em 1985, Odílio se graduou em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará e não demorou a iniciar a sua carreira de professor universitário. Logo, surgiram o interesse e a necessidade

¹³⁶ No que diz respeito à *laudatio*, Arendt (2008b, p. 80) diz: “Talvez possamos aprender como fazê-lo com os romanos, que, mais experientes do que nós em assuntos de significado público, dizem-nos em que consistiria um tal empreendimento: in laudationibus [...] ad personarum dignitatem ominia referrentur, disse Cícero – ‘nos louvores [...] a única consideração é a grandeza e a dignidade dos indivíduos concernentes’. Em outras palavras, um louvor se refere à dignidade que pertence a um homem, na medida em que ele é mais do que tudo o que faz ou cria. O reconhecimento e a celebração dessa dignidade não são assunto de especialistas e colegas de profissão; é o público que deve julgar uma vida que se expõe à vista pública e se demonstrou no âmbito público. A entrega apenas confirma o que esse público sabe há muito tempo”.

¹³⁷ Disponível em: <https://www.letras.mus.br/luiz-gonzaga/47081/>. Acesso em: 13 nov. 2024.

de se capacitar e buscar titulações, e, em uma atitude semelhante ao comportamento de voar do conhecido pássaro denominado asa-branca, cantada em letra clássica por Luiz Gonzaga, Odílio sai do Sertão do Ceará e prossegue seu caminho na formação filosófica, que passa pelas Minas Gerais e, em outro momento, se estende até São Paulo. Sabemos que, para qualquer um de nós, não é fácil deixar a terra natal para aventurar-se em terras distantes e diferentes. Darcy Ribeiro (2006) já dizia que existem vários Brasis. Contudo, somos pessoas capazes de viver situações diferentes. As realidades terrenas, nas quais estamos inseridos, são plurais, porque “a pluralidade é a lei da terra” (Arendt, 2008b, p. 35).

Ao fazermos referência à caminhada acadêmica de Odílio, é possível alinhar nossos pensamentos a apontamentos de discussões filosóficas, que nos fazem lembrar da figura de Parmênides. Esse pensador, que precedeu a Sócrates, fez, por meio de alguns de seus escritos em fragmentos, no dizer de Marcelo Pimenta,¹³⁸ um caminho poético. Assim, apesar de todas as possíveis nuances, podemos afirmar que o percurso de Odílio também se trata de um caminho poético e de busca da racionalidade por causa dos muitos significados nele presentes. Atentamos aqui somente para o que diz respeito à coragem do jovem nordestino cearense quando se dispõe, após concluir sua graduação em uma universidade no seu estado de origem, a se dirigir para centros de excelência em filosofia nos estados de Minas Gerais e São Paulo. Dito de outro modo, Odílio saiu, na condição de graduado em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará, que, naquela época, não possuía os mesmos reconhecimentos acadêmicos atribuídos à UFMG, para se aventurar como mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFICH.

Essa realidade se torna mais compreensível quando sabemos que, no Brasil, a excelência acadêmica, com mensurações por meio de notas mais elevadas, se encontra nas regiões Sudeste e Sul. Isto

¹³⁸ Ver: MARQUES, Marcelo Pimenta. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.

é, convivemos com o fato de que os programas de pós-graduação em Filosofia portadores das maiores notas, 6 ou 7, estão nessas regiões. Entretanto, devido ao trabalho desempenhado por pesquisadores da área de filosofia, a exemplo de Odílio, é possível acreditarmos que não demorará muito para termos programas de pós-graduação em Filosofia no Nordeste brasileiro com os mesmos níveis de excelência de alguns programas atualmente consolidados no Sudeste e no Sul.

Parmênides, nos fragmentos de seu *Poema* (1987), apresenta o nascimento da filosofia na Grécia Antiga no contexto de superação do mito pela força do *logos*. Dessa forma, o nascimento da filosofia se impõe por meio da busca incessante pela explicação acerca da origem de todas as coisas. Nessa busca, a *physis*, então considerada a matriz e nutriz de tudo que existe, se apresenta como a própria natureza. Aristóteles expõe, na primeira parte de sua obra *Metafísica* (1969), que muitos outros pensadores pré-socráticos, que se empenharam em descobrir a origem de tudo que existe, foram os responsáveis por essas especulações em torno da superação do mito pelo *logos*.

É surpreendente a maneira pela qual Parmênides (1987) explicita esse seu caminho sobre a natureza [*Peri Physeos*]. Por isso, podemos conceber a filosofia e o ato de filosofar sempre como um caminho. O processo filosófico é feito de percurso. Estamos comemorando o percurso de alguém, que, por ora, se aposenta da Universidade Federal do Ceará. É possível notarmos que Parmênides e Odílio, em suas trajetórias, possuem características que se assemelham. Estamos diante de duas personalidades cujas caminhadas foram movidas por inquietações, que provocaram mudanças de rumo nos espaços de atuação de cada um deles. A inquietude é uma das principais características que marca o comportamento das pessoas que se dedicam à filosofia. Não é por menos que o contato com a filosofia transforma aspirações e desejos. Tais inquietações, presentes em Parmênides e Odílio, passam pela descoberta da filosofia, a exemplo, também, de Agostinho (1984, p. 63), ao dizer que, quando estava cursando Retórica:

Seguindo o programa normal do curso, chegou-me às mãos o livro de um tal Cícero, cuja linguagem – mas não o coração – é quase unanimemente admirada. O livro é uma exortação à filosofia e chama-se *Horténsio*. Devo dizer que ele mudou os meus sentimentos e o modo de me dirigir a ti, ele transformou as minhas aspirações e desejos.

Ora, Parmênides (1987, p. 10-11) inicia o seu *Poema* referindo-se a um processo de condução por éguas regidas por moças, que, em um primeiro momento, se apresentam com os rostos cobertos por véus. Quantos véus, decerto, cobriam o rosto do jovem Odílio quando ele ainda não estava cursando a sua graduação em Filosofia na Universidade Estadual do Ceará? Em *Poema*, o seu autor diz que, ao percorrer um caminho, em um dado momento, essas moças passaram a utilizar as mãos e a afastar os véus que cobriam suas cabeças. Não é por menos que o ato de desvelar significa tirar o véu. O jovem Odílio, na condição de graduando em Filosofia, sem dúvida, deslocou de seu rosto muitos véus e avançou nos estudos na FAFICH (UFMG), que o levaram à defesa da dissertação de mestrado intitulada *O marxismo como filosofia da práxis nos Quaderni del Carcere de Gramsci*, no ano de 1988, sob a orientação de Manfredo Araújo de Oliveira.

Sabemos que Parmênides (1987, p. 9-21) teve como motivo central de sua caminhada atentar para a busca do Ser e, consequentemente, revelou ao mundo ocidental que o Ser não pode não ser. O pensador de Eléia também se notabilizou ao apresentar as várias características desse Ser, a saber: expressão da totalidade, indivisível, inabalável, incessante, único, imóvel, sem princípio e sem fim. Para tanto, o pensador pré-socrático, de maneira inquieta, priorizou buscar a verdade racional em detrimento da *doxa* ou opinião. Então, percorrer esse caminho poético é ter como alvo se dirigir à *Aletheia*; ou seja, não se conformar meramente com o campo da *doxa* e, de maneira incessante, procurar entender a busca da verdade. Nesse sentido, descobrir ou revelar a realidade dos fatos constatados é caminhar em direção à *Aletheia*.

Assim, como a asa-branca que voa do seu sertão, Odílio, em um primeiro momento, também voou em direção às Minas Gerais para se tornar mestre ao defender sua dissertação. O voo de Odílio ocorreu em direção à sua *Aletheia*, algo que, como já afirmamos em linhas anteriores, significa mais que a verdade e – a exemplo do que expressou Martin Heidegger (2009), em seu *Ser e tempo* [*Sein und seit*],¹³⁹ no qual dizia se tratar de um termo já delineado por Parmênides de Eléia – é centrado na tentativa de compreender incessantemente a verdade.

O caminho percorrido por Odílio também nos lembra o daqueles que não se conformam em viver acorrentados no interior da caverna descrita por Platão (2017), no Livro VII de *A república*. Somos tentados a dar conta das correntes que nos aprisionam e, apesar delas, a compreender que é possível sermos levados à libertação. Pensar à maneira de Platão, em termos de alegorias, é um convite à fértil imaginação de leitores e leitoras para conceber prisioneiros no interior de uma caverna.

Tomemos as estruturas políticas e econômicas geradoras de injustiças sociais que acorrentam todo o Brasil, incluindo a região Nordeste, comparando-as com a situação metafórica de uma caverna dotada de prisioneiros fixados no mesmo lugar e postos diante de uma fogueira que, de longe, serve de iluminação. Tudo que é visto por esses prisioneiros são sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna. Num primeiro momento, tudo leva a crer que essas sombras são a verdadeira realidade. Porém, apesar da existência da fogueira e dos prisioneiros, outra realidade é possível. Daí, se alguém, em um dado momento, conseguisse se libertar das correntes e se dirigir para uma saída, que lhe permitisse ver o Sol, poderia contemplar o dia e a noite com seus astros, bem como a causa das estações do ano e tudo que dirige o mundo visível (Platão, 2017, p. 237-243).

¹³⁹ Ver: Martin Heidegger, *Ser e tempo*, 2009.

Odílio, na mesma situação de alguns estudantes oriundos da realidade sofrida do interior do Brasil, buscou se libertar das correntes da opressão social, tão presente nas regiões brasileiras, sobretudo no interior do Nordeste. As estruturas injustas, que acometem a juventude pobre do interior e das periferias urbanas do Brasil, são como as paredes e as correntes descritas na alegoria da caverna platônica.

Nessa perspectiva, Odílio é alguém cuja trajetória marca a subida até o ponto em que se permite lidar com a verificação da luz do Sol. Trata-se de um homem gestado no interior nordestino, que se fez graduado, mestre e doutor e ascendeu ao posto de professor do magistério superior, galgando todas as progressões na carreira acadêmica, até atingir o seu ponto máximo: professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Esse homem, nascido no sertão nordestino, permitiu que o seu espírito caminhasse para as alturas da compreensão do humano sem deixar de olhar para baixo. Odílio é alguém que não se contentou somente com a luz da fogueira, que a realidade das injustiças sociais lhe oferecia, mas preferiu apostar na imensidão da luz do Sol. Dessa maneira, temos um homem que, devido à sua trajetória de ascensão no mundo acadêmico, prova que é inquieto e, com efeito, decidiu ir além do que a limitação do mundo da caverna das injustiças sociais lhe oferecia.

A inquietação filosófica do arretado jovem nordestino, Odílio Alves Aguiar, permitiu que, na USP, em 1998, sob a orientação do ilustre professor Dr. Renato Janine Ribeiro, ele defendesse a sua tese de doutorado intitulada *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. A partir daí, temos um marco crucial no que tange aos esforços empreendidos nos últimos anos por estudiosos e estudiosas do pensamento de Arendt, pois Odílio é um dos mais importantes membros desse grupo de pesquisadores. Nesse sentido, é relevante considerarmos um *founding father* esse pesquisador arendtiano, que tem como base de seu trabalho a referência ao pensamento de Arendt, presente na maioria de seus trabalhos acadêmicos, bem como em sua tese de doutorado.

Na introdução do texto de sua tese, Odílio Alves Aguiar (1998, p. 1-2) justifica o seu interesse pela filosofia política contemporânea

e por Arendt. Afirmar que o ponto de partida de sua convicção inicial se encontrava pautado na premissa de que, a partir da experiência totalitária, passamos a ter que nos situar em novos pontos para a autocompreensão da filosofia. Esses novos pontos dizem respeito, principalmente, à relação da filosofia com a política. O autor aposta que essa relação deveria, sem dúvidas, constituir um núcleo capaz de lidar com as inquietações arendtianas, mas também ressalta que o totalitarismo situou teses elimináveis para a filosofia, bem como para quase toda a filosofia contemporânea. Daí, ele mencionar, para não passar em branco, a Escola de Frankfurt, Hannah Arendt, Castoriadis, Claude Lefort e Karl Popper, além de outros. Alega que esses autores, uma vez envolvidos no contexto do totalitarismo, a partir do advento desse fenômeno, repensaram profundamente a tradição ocidental e até mesmo a concepção de política. Considerando uma certa preferência dentre esses autores, Aguiar (1998, p. 2) diz:

Dentre todos esses, interessei-me pela pensadora Hannah Arendt, porque a experiência totalitária levou-a a interrogar a tradição, justamente naquilo que lhe era mais representativo: a filosofia. Através da filosofia, Arendt vai mostrar como a tradição ocidental denegou a política, na sua característica de espaço da cidadania, e a transformou em esfera de dominação, atrelada a dimensões além da política, seja a religião, a ética, a economia etc. O entusiasmo que me manteve ligado aos textos dessa autora era justamente a sua ambiguidade.

Isso posto, evidenciamos que o contato de Odílio com a obra arendtiana provocou nele um grau de entusiasmo tão grande que, a partir desse momento, ela passou a fazer parte dos seus principais estudos e pesquisas. A partir da defesa da tese, registra-se que, no conjunto da obra de Odílio, os textos de Arendt se constituem a locomotiva que guia os vagões do trem de sua vida acadêmica, tanto que, dos 35 artigos publicados por Odílio, 24 são sobre Arendt; dos oito livros ou organizações de livros publicados, seis dizem respeito ao pensamento arendtiano; dos 25 capítulos de livros produzidos, 22 são dedicados à obra arendtiana.

De 1987 até a sua aposentadoria, em dezembro de 2023, Odílio foi servidor público na condição de professor da Universidade Federal do Ceará, em regime de dedicação exclusiva. Desses 36 anos de vida pública dedicados ao ensino e à pesquisa, há muito que destacar, comemorar e anunciar. A trajetória empreendida por Odílio é caracterizada pelo esforço de ser professor e, ao mesmo tempo, seguir buscando o aprimoramento intelectual por meio do mestrado e do doutorado e pela participação em inúmeros eventos por todo o Brasil. Nesse empreendimento, a filosofia política contemporânea é a espinha dorsal que marca a vida desse intelectual brasileiro. É por causa desse empreendimento que, atualmente, Odílio compartilha com amigos e amigas de outras universidades a vinculação a dois importantes grupos, que promovem eventos para debates, reflexões e divulgação de nossas pesquisas em filosofia política contemporânea. Um deles é o grupo que promove e participa dos eventos Hannah Arendt. O outro é o Grupo de Trabalho de Filosofia Política Contemporânea da ANPOF. Ambos possuem alcance nacional e internacional. Assim, Odílio é alguém que trilhou caminhos que não permitiram que ele ficasse preso à endogenia.

Cabe destacar as figuras de professor e de pesquisador presentes no *modus operandi* do empreendimento acadêmico de Odílio Alves Aguiar. Nos eventos em que nos encontrávamos com Odílio, ele sempre se apresentava na companhia de alunos e alunas, numa demonstração de um tipo plausível de discipulado acadêmico. É alguém que constantemente esteve muito presente em eventos acadêmicos e sempre incentivou a participação de alunos e alunas para expor suas pesquisas em curso. Tais alunos(as) frequentemente demonstraram por ele muito respeito e admiração, seja pelo trabalho de mestre professor, seja pelo seu zelo de orientador de pesquisas no campo da filosofia política contemporânea, com destaque para trabalhos em torno do pensamento arendtiano.

Percebemos, assim, que a trajetória de Odílio é marcada pela certeza de que a universidade brasileira necessita se pautar numa práxis na qual pesquisa e ensino devam se integrar. Sabemos também

que essas atividades, ao lado da extensão, são chamadas de pilares institucionais, porque são elas que mantêm a universidade em pleno funcionamento. O percurso empreendido por Odílio demonstra que o ensino e a pesquisa se constituem, na prática, em dimensões que se articulam e que, embora tendo naturezas distintas, possuem alguns pontos de interseção. Na esteira desse entendimento, é essencial afirmar o quanto a universidade brasileira necessita da efetividade dessas dimensões.

Nesse sentido, a função de magistério exercida por Odílio parece indicar que, para ele, a dimensão da pesquisa se encontra amparada e motivada pela atividade de ensino, cuja atenção é voltada para atender às necessidades imediatas oriundas da figura do discente. Assim, os inúmeros discentes, que tiveram a honrosa oportunidade de ter aulas com Odílio, se tornaram o ponto de atenção chave para provocar a força motivadora de sua atuação no magistério. Dessa maneira, para Odílio, o centro de toda a atenção pedagógica é a figura do discente.

É importante salientar que coube a Odílio, conforme consta em seu currículo *lattes*,¹⁴⁰ a tarefa de orientar 32 mestres e cinco doutores, além de encaminhar 11 orientações de projetos de iniciação científica. Diante disso, podemos lembrar, novamente, a canção de Luiz Gonzaga,¹⁴¹ ao expressar: “espero a chuva cair de novo pra mim voltar pro meu sertão”, pois, ausente do Ceará para se tornar mestre e doutor, Odílio voltou irrigado com as águas das chuvas, que caíram e inundaram os programas de pós-graduação da UFMG e da USP. Ele voltou para o seu lugar de fala e de origem. Seguidamente, foi mostrar para seus alunos e alunas que, assim como ele, o crescimento intelectual por meio de títulos acadêmicos é possível.

O trabalho desenvolvido por Odílio na Universidade Federal do Ceará, após ter se tornado mestre e doutor, foi, contudo, muito além do que aquele espaço acadêmico, no passado, poderia oferecer

¹⁴⁰ Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/8011131702959906>. Acesso em: 24 out. 2024.

¹⁴¹ Disponível em: <https://www.letras.mus.br/luiz-gonzaga/47081/>. Acesso em: 13 nov. 2024.

à juventude cearense que cursava a graduação. Sabemos que Odílio contribuiu fortemente para a criação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFC, estabelecendo o mestrado e, posteriormente, o doutorado. Isto é, seu compromisso de fundar o programa de pós-graduação permite ao Nordeste do Brasil caminhar no sentido de chegar mais próximo da excelência alcançada pelos programas do Sudeste e do Sul e, com efeito, assegurar a permanência da juventude nordestina em programas fixados na sua própria região.

Ora, contribuir relevantemente para a implantação de um programa de pós-graduação *stricto sensu* em Filosofia na UFC, naquele momento, era um propósito difícil de ser alcançado, certamente. Mesmo assim, Odílio buscou e alcançou um *télos* [τέλος]; ou seja, atingiu a finalidade almejada: a expansão de programas de pós-graduação no Brasil, especificamente no Ceará. Nessa perspectiva, o *télos* assumido por Odílio é a possibilidade de deixar para as gerações vindouras o resultado registrado de tudo o que ele e seus companheiros e companheiras do programa da Universidade Federal do Ceará pesquisaram, ensinaram e estenderam para a comunidade ou grupos sociais.

Destarte, Odílio, em termos analisados na perspectiva de Hans-Georg Gadamer (2008, p. 46), coloca-se como um personagem importante e paradigmático, cuja atuação possui bases em uma boa formação [*Bildung*], compreendida pelo pensador alemão como algo que corresponde a uma frequente transferência do devir para o ser. Esse entendimento de formação permite afirmar que ela se encontra menos no resultado de determinado processo de devir do que no próprio processo em si. Dessa forma, a transferência do devir para o próprio processo se compreende a partir da perspectiva de que o resultado da formação não é esperado na forma de uma finalidade técnica, pois ele nasce do processo interno de constituição e de formação do ser. Assim, em boa medida, o processo de formação se caracteriza de maneira permanente e em evolução e aperfeiçoamentos contínuos.

Temos, na práxis acadêmica de Odílio, o homem e o profissional, que se empenhou numa *Bildung*, *formatio* ou *formation*¹⁴² para si e para seus alunos e alunas. Odílio apostou na integração da sala de aula com a pesquisa e fez de sua vida momentos intercalados entre a sala de aula e a formação contínua, permitindo sempre a transferência do devir para o ser. Mostrou aos seus orientandos e orientandas que os eventos formam, uma vez que o processo de formação é sinônimo de aperfeiçoamento permanente.

Mencionamos, no início deste nosso texto, que o motivo para a sua elaboração, é a aposentadoria desse nosso companheiro e amigo de pesquisas em filosofia política contemporânea, especialmente no pensamento arendtiano. Estamos diante de um fato: Odílio se aposentou do exercício do magistério superior na Universidade Federal do Ceará. Entretanto, professores doutores, dotados de trajetória acadêmica, a exemplo de Odílio, se aposentam de alguma função, mas nunca se aposentam da sua missão de cátedra. Nesse contexto, tais professores não se aposentam, e sim se tornam eméritos; algo semelhante aos bispos da Igreja Católica de comunhão romana – trata-se de bispos que, por motivo de saúde ou por terem completado a idade de 75 anos, deixam a função de pastores diocesanos de uma igreja local, porém continuam como bispos do ponto de vista de uma missão universal. Isto é, sempre serão chamados para exercerem em algum espaço o seu direito de cátedra. Não é sem sentido o fato de que a igreja, na qual o bispo ensina ao seu presbitério, é a catedral, sinônimo de local da cátedra ou do ensinamento.

O termo emérito vem da palavra latina *emeritus*, derivação atribuída àquelas pessoas que cumpriram os seus deveres. No minidicionário de língua portuguesa, de Silveira Bueno (2007), ser emérito não significa ser somente aposentado ou jubilado, mas também sábio. A sabedoria é dotada de universalidade, porque o sábio transcende

¹⁴² Para Gadamer (2008, p. 46), o equivalente latino para formação é *formatio* e corresponde, noutros idiomas, p. ex., no inglês (em Shaftesbury), a *form* e *formation*. Para falar de formação, consideramos importante usarmos o termo alemão *Bildung*, que, no entendimento de Werner Jaeger (1986, p. 10), além de formação, significa configuração.

ao tempo e ao espaço. A sabedoria é marcada de referencialidade. Portanto, quando um professor referenciado por seus notórios saberes, tal como é Odílio, se aposenta, após cumprir determinada função, passa a se tornar um merecedor de homenagens, um emérito no sentido original da concepção latina. Homenagens são para pessoas portadoras de vivências em torno do *emeritus*; ou melhor, do seu merecimento ou de sua prestigiada experiência.

Evidenciamos que Odílio Alves Aguiar é um dos mais caros pais fundadores [*founding fathers*] do pensamento arendtiano no Brasil, sobretudo no Nordeste. Vale aqui destacar que sua aposentadoria é somente da função de professor titular da Universidade Federal do Ceará. Agora, na condição de emérito, esse estimado professor continuará a contribuir com o processo que envolve a história da filosofia política contemporânea no Brasil. Ora, mesmo que Odílio resolvesse ficar parado e não mais seguir vivendo com os seus ensinamentos e pesquisas, o que ele produziu até então é luz que irradia nossas ações no mundo acadêmico. Por essa razão, devemos anunciar publicamente que professores que operaram no mundo como Odílio precisam ser chamados de professores eméritos, e não de simplesmente aposentados.

Portanto, o apelo é este: basta ser como é Odílio, um profissional do ensino e da pesquisa, portador de muitos prestígios, pai fundador [*founding father*] do pensamento arendtiano no Brasil; com efeito, merecedor de *laudatio*. Enfim, podemos afirmar, sem sombra de dúvidas, que Odílio merece uma *laudatio*, não apenas pelas razões mencionadas anteriormente acerca de sua trajetória, mas também por muitos outros motivos, que o espaço de um texto jamais será capaz de abranger.

Referências

AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Tradução Maria Luiza Jardim Amarante. Revisão cotejada de acordo com o texto latino por Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Paulinas, 1984.

AGUIAR, Odílio Alves. *Curriculum Vitae*. Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/8011131702959906>. Acesso em: 24 out. 2024.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. 1998. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão téc. e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008a.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. Posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

ARENDT, Hannah. *The human condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2018.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Globo, 1969.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. v. 1.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009. <https://www.letras.mus.br/luiz-gonzaga/47081/>. Acesso em: 13 nov. 2024.

JAEGGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

MARQUES, Marcelo Pimenta. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo: Loyola, 1990.

PARMÊNIDES. *O Poema*. São Paulo: GRD, 1987.

PLATÃO. *A República*. Tradução Ciro Mioranza. São Paulo: Lafonte, 2017.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2006.

SILVEIRA, Bueno. *Minidicionário da língua portuguesa*. São Paulo: FTD, 2007.

Os discursos de ódio como registro antipolítico da linguagem

a necessidade da retomada do diálogo para a democracia

Judikael Castelo Branco¹⁴³

*Para o caríssimo Prof. Odílio Aguiar,
profundo pensador da vida em comum e
cidadão comprometido com a democracia.*

Observações introdutórias

A pesar das previsões difundidas, sobretudo nos últimos anos do século passado, a democracia liberal não encerrou a história.¹⁴⁴ De fato, como têm alertado alguns dos mais proeminentes cientistas políticos, hoje, a democracia encontra-se em crise, mesmo onde, até

¹⁴³ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Tocantins.

¹⁴⁴ Entre os nomes daqueles que celebraram o fim da história na figura da democracia liberal, é certamente o de Francis Fukuyama o mais recordado em função justamente da repercussão de *O último homem e o fim da história* (Fukuyama, 1992).

ontem, parecia plenamente estável.¹⁴⁵ Esses mesmos cientistas se dividem quanto à interpretação da natureza dessa crise, priorizando fatores diferentes que ditam o ritmo, mais acelerado para uns, mais ralentado para outros, do processo de erosão que nossas vivências democráticas têm atravessado.¹⁴⁶ Todos eles concordam, porém, que nesse cenário de deterioração das democracias, o esvaziamento dos registros políticos da linguagem desempenha um papel crucial.¹⁴⁷

Aqui, esses “registros” se referem, simplesmente, às formas mais comuns do “emprego” da linguagem no âmbito político. Desse modo, apontam, em um primeiro nível, para aquele mais aparente, isto é, para discursos e para discussões em sentido estrito, e, noutro nível, ao mesmo tempo *original* e *fundamental*, para o diálogo. Este último não pode ser político senão em sentido amplo, original e fundamental, porquanto reside na origem e na base da vida política, ou seja, no espaço *entre* os homens, para usar termos de inspiração arendtiana.

As abordagens das causas e das consequências do esvanecimento desses registros para sociedades democráticas são muitas e diversificadas. Neste artigo, analisamos alguns aspectos do desafio representado pela disseminação de discursos de ódio e a importância da educação e da retomada da “virtude” do diálogo como registro político da linguagem essencial para a democracia. No que concerne ao exame dos discursos de ódio, acompanhamos, em especial, a exposição desenvolvida por Adela Cortina em *Aporofobia*, enquanto a questão da educação de um cidadão ativo e apto para o diálogo será vista a partir das reflexões de Eric Weil, expostas especialmente nos textos “A ideia

¹⁴⁵ Pelo menos parece ser essa a percepção de alguns importantes cientistas políticos da atualidade, como vemos nos trabalhos de Steven Levitsky e Daniel Ziblatt (2018, 2023), David Runcinan (2018), Yascha Mounk (2019) e Adam Przeworski (2020).

¹⁴⁶ Sobre essa compreensão dos ritmos da crise, veja-se o trabalho de André Singer, Cicero Araújo e Leonardo Belinelli (2021, p. 224-225).

¹⁴⁷ No que concerne, especificamente, à relação entre expressão vocal e política, devemos remeter aos estudos de Adriana Cavarero, primeiro em *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale* (Cavarero, 2022); a autora retoma o tema, dessa vez, em sua relação direta com a democracia no escrito “A ideia de democracia” (Cavarero, 2023).

de educação no sistema americano de ensino” e “Vertu du dialogue”. Em certo sentido, trata-se de questões tão fortemente imbricadas que podem ser tomadas como as duas diferentes faces de uma única medalha. A relevância de uma reflexão sobre os discursos de ódio é de tão triste atualidade que nos dispensa inclusive de maiores justificativas para o nosso empenho.

Por uma democracia sem maquiagens: é essencial rejeitar o discurso de ódio

As questões relacionadas aos discursos de ódio ocupam um espaço cada vez maior nos debates políticos atuais. Em grande medida, isso se deve à potencialização que as mídias sociais oferecem à difusão desses discursos. Se, por um lado, essas ferramentas se tornam absolutamente necessárias para a propagação de tais discursos, por outro lado, sozinhas, elas não são suficientes para explicar esse fenômeno. Com efeito, a compreensão da disseminação de discursos de ódio seria muito enriquecida ao se considerar a polarização que tem assinalado o cenário político ao longo dos últimos anos, um expediente que, pelos limites que nosso objetivo nos impõe, vai além do que podemos fazer neste artigo.¹⁴⁸

A afirmação de que o discurso de ódio representa um desafio à democracia é praticamente um lugar-comum, mas, em um nível mais profundo, devemos considerar o fato de que a presença desse discurso contesta a tradição que tornou a democracia possível, a saber, a *tradição* fundada sobre a *discussão* e o *diálogo* entre homens *livres e iguais*, e que, pelo menos desde os tempos de Sócrates, tem sido também o imo, nem sempre reconhecido, da própria filosofia.

¹⁴⁸ Podemos, no entanto, remeter os interessados no tema da polarização a trabalhos como os de Fabrício Brugnano e Vera Chaia (2015), de Rodrigo da Silva (2019) e de Pabblo Ortellado, Marcio Ribeiro e Leonardo Zeine (2022). Enquanto os dois primeiros concentram-se mais na análise das razões da polarização na política brasileira, o último pensa o problema em uma perspectiva mais geral, abordando o desafio das “bolhas” e suas consequências para a “ciberdemocracia”.

Não surpreende, portanto, que a incitação desse tipo de discurso questione de forma direta a nossa compreensão de *liberdade* e *igualdade* nos âmbitos social e político. Dito de outro modo, não é sem razão que aqueles que relativizam o problema – às vezes motivados por interesses inconfessáveis – defendam a liberdade, nesse caso invocando sobretudo a “liberdade de expressão”, como instância legitimadora de certos discursos, e critiquem toda tentativa de lei contra discursos de ódio como uma “censura maquiada”, como aparece, por exemplo, no título de um livro de Paul Coleman. Da mesma maneira, não é sem motivos que, do lado oposto, a pensadora espanhola Adela Cortina destaca as exigências do “reconhecimento da *igual dignidade* e *compaixão*” como “chaves de uma ética da razão cordial, que se mostram inegociáveis para superar esse mundo de discriminação inumana” (Cortina, 2017, p. 22).

A mencionada obra de Coleman – cujo subtítulo, *Como as leis contra “o discurso de ódio” ameaçam a liberdade de expressão*, exclui qualquer dúvida acerca do posicionamento do autor – pode servir aqui de contraponto para a nossa própria perspectiva. Se o volume de Coleman acolhe tão bem as palavras de Benjamin Bull, o qual no texto do “Prólogo” afirma que, “sem a liberdade de ofender, a liberdade de expressão e a liberdade de pensamento não podem existir de verdade” (Bull, 2018, p. 10), isso se dá precisamente porque o livro não oferece nenhuma tentativa de definição do que seria “discurso de ódio”. Na verdade, uma vez que, para Coleman, “a expressão ‘discurso de ódio’ significa *exatamente* o que as pessoas querem que signifique, nem mais nem menos” (Coleman, 2018, p. 27), tudo pode ser dito sobre o tema. Não temos como avaliar os motivos que levaram o autor a não definir uma das noções centrais de seu trabalho, podemos apenas destacar que, na ausência de tal definição, nesse contexto específico, mesmo a vigorosa defesa da liberdade de expressão pretendida por Coleman perde em rigor e significado.

Tomados nesse confronto, os argumentos de Cortina se mostram ainda mais consistentes. A filósofa espanhola se ocupa, antes de tudo, com a importantíssima distinção entre delitos de ódio (*hate crimes*)

e discurso de ódio (*hate speech*). Enquanto para os primeiros, ela acompanha os termos do Ministério do Interior [da Espanha], que os define como:

Todas aquellas infracciones penales e administrativas, cometidas contra las personas ou a prioridade por questões de “raça”, etnia, religião ou prática religiosa, idade, deficiência, orientação sexual, situação de pobreza e exclusão social, ou qualquer outro fator semelhante, como as diferenças ideológicas (Cortina, 2017, p. 26).

Por sua vez, o “discurso de ódio” – para Cortina, tão antigo quanto a humanidade – consiste em toda forma de expressão cuja finalidade seja propagar, incitar, promover ou justificar o ódio a determinados grupos sociais, a partir de uma posição de intolerância. Com esse tipo de discurso se pretende estigmatizar determinados grupos e abrir as portas para que possam ser tratados com hostilidade (Cortina, 2017, p. 27).

No entanto, como a autora reconhece, essa distinção não é tão simples. A diferença essencial poderia ser encontrada no fato de que delitos de ódio são “atos criminosos motivados pela intolerância”, quer dizer, comportamentos normalmente tipificados em um Código Penal e baseados no preconceito em relação a um determinado grupo social.

Apesar da aparente objetividade dos requisitos da motivação e da tipificação penal, a distinção é de fato menos rígida do que possa parecer. Aqui, o problema fundamental se encontra na própria definição de “ato”. Nesse ponto, podemos recorrer, por exemplo, ao que foi elucidado de maneira definitiva por John Austin, isto é, que a distinção entre “ato” e “fala” não é fixa. É justamente com base no pensamento de Austin que Judith Butler aborda a questão em seu livro *Discurso de ódio* (no original *Excitable speech*). Butler parte simplesmente da experiência de que somos “feridos pela linguagem”.

A linguagem poderia nos ferir se não fôssemos, de alguma forma, seres linguísticos, seres que necessitam da linguagem para existir? A nossa vulnerabilidade em relação à linguagem é uma

consequência da nossa constituição em seus termos? Se somos formados na linguagem, então esse poder constitutivo precede e condiciona qualquer decisão que venhamos a tomar em relação a ela, insultando-nos desde o princípio, por assim dizer, por seu poder prévio (Butler, 2021, p. 7).

O trabalho de Butler segue a análise da linguagem partindo da distinção austiniana entre o ato de fala ilocucionário e aquele perlocucionário. Em grande parte, porém, o pensamento de Butler acerca desse tema pode ser resumido na frase que ela mesma cita, proferida por Toni Morrison ao receber o Prêmio Nobel de Literatura: “a linguagem opressiva faz mais do que representar a violência; ela é a violência” (Butler, 2021, p. 13).¹⁴⁹

No entanto, a abordagem que procuramos nos leva de volta às reflexões de Cortina. Apesar das dificuldades inerentes à tarefa, a filósofa espanhola não se furta do esforço de definir, a partir de suas características fundamentais, o que entende por “discursos de ódio”. A autora elenca pelo menos cinco traços constitutivos desses discursos.

Para Cortina, a primeira característica de um discurso de ódio repousa sobre o fato de que, ainda que originalmente possa se dirigir a um indivíduo, ele não ocorre porque esse indivíduo em particular tenha causado algum dano ao agressor, mas apenas porque o agredido partilha alguma qualidade que o inclui em um determinado grupo. Logo, as vítimas desses discursos não são escolhidas por sua identidade pessoal, mas unicamente por pertencerem a um coletivo que produz repulsa e desprezo nos agressores.

Um segundo traço dos discursos de ódio é estigmatizar e vilipendiar coletivos atribuindo-lhes ações prejudiciais para a sociedade. Muitas vezes, essas acusações são difíceis, se não impossíveis, de comprovar, já que algumas delas remontam a narrativas distantes que alimentam preconceitos ou, simplesmente, “fundamentam-se em boatos”.

¹⁴⁹ Sobre as relações do pensamento de Butler com a filosofia de Austin, remetemos aqui aos trabalhos de Rodrigo Graça (2016) e Jade Arbo (2021).

Uma boa parte da população rejeita os mendigos porque lhes disseram que, na realidade, eles pertencem a máfias e, em geral, incomodam; os antissemitas contam com um “sem-fim” de lendas obscuras sobre os judeus, e os que desprezam as religiões recordam as façanhas das diversas inquisições que atuaram nos séculos passados e guardam um silêncio suspeito acerca das inquisições atuais que nada têm a ver com a religião. Por isso, a questão não é “este cordeiro”, “esta mendiga”, “este judeu”, “este cristão”, com seus nomes e sobrenomes, mas a dissolução da pessoa no coletivo (Cortina, 2017, p. 32).

Em seguida, está o fato de que o discurso de ódio visa um grupo específico, porque essas narrativas pretendem justificar a incitação do desprezo que a sociedade deveria sentir, segundo os inventores dessas lendas. Nesse ponto, Cortina traz exemplos contemporâneos extraídos sobretudo do contexto europeu.

Aqueles que desejam livrar-se dos refugiados políticos e dos imigrantes pobres dizem que eles vêm lhe tomar o trabalho, aproveitar-se da seguridade social e, nos últimos tempos, que estão incluídos em suas fileiras terroristas enviados pelo Estado Islâmico, dispostos a cometer atentados como os de Paris, Nice, Bruxelas, Frankfurt ou Berlim (Cortina, 2017, p. 33).

Em quarto lugar, quem profere um discurso de ódio está convencido da existência de uma *desigualdade estrutural* que o separa de sua vítima. Em outros termos, esse discurso parte sempre de uma posição de pretensa superioridade e se presta a mantê-la. Nesse sentido, um discurso de ódio assenta sempre em perspectivas estritamente ideológicas, quer dizer, em “visões de mundo” “deformadas e deformantes da realidade” (Cortina, 2017, p. 33).

No pensamento de Cortina, a imbricada relação entre discurso de ódio e discurso ideológico ganha contornos particularmente problemáticos em “sociedade plurais” ou “multiculturais”. Isso porque o ódio só compreende a diversidade segundo a convicção de que existe uma “hierarquia estrutural na qual o opressor ocupa um lugar superior enquanto o agredido ocupa o inferior” (Cortina, 2017, p. 33-34).

A última característica dos discursos de ódio aponta para a sua quase inexistente capacidade de argumentação. Dito de outro modo, trata-se de uma forma de discurso inteiramente desinteressada em desenvolver qualquer argumento coerente, quer dizer, é muito mais uma linguagem que se exaure na pura expressão de desprezo e na incitação da violência.

Por essas razões, o discurso de ódio viola um dos imperativos da sociedade moderna: a igualdade, que deve se traduzir, no domínio político, como o *igual tratamento de todos* (Aron, 1969, p. 21). Os termos grifados evidenciam que, ao fim e ao cabo, trata-se de uma concepção de igualdade diferente daquela imposta pela igual condição natural de todos os seres humanos, e tampouco pode ser reduzida a uma mera ideia abstrata, baseada na noção de um destino comum, transcendente, resultante da afirmação de que todos os homens são iguais perante Deus. Em uma palavra, no que se refere ao quadro estabelecido pelo discurso de ódio, a concepção moderna de igualdade está relacionada à exigência de reconhecimento da igual dignidade e do subsequente direito a um tratamento igual que concernem tanto ao agressor quanto ao agredido. O problema se torna particularmente candente quando se ressalta a incompatibilidade inevitável entre a negação da igual dignidade dos seres humanos ou dos cidadãos e as premissas irrenunciáveis de uma sociedade democrática (Taylor, 2000, p. 242-243).¹⁵⁰

Não é fortuito, portanto, que Cortina insira suas análises sobre o discurso de ódio em um livro que traz como subtítulo “Um desafio à democracia”. Com efeito, enquanto para uma visão mais “tradicional”, como Cortina sublinha, a história dos discursos de ódio é tão antiga quanto a dos seres humanos, hoje, esses mesmos discursos não se restringem a questões relacionadas a gênero, classe social ou raça, mas se estendem igualmente a grupos que se identificam com deter-

¹⁵⁰ Como Taylor sublinha em outra passagem: “A política da dignidade igual baseia-se na ideia de que todos os seres humanos são igualmente dignos de respeito. Sustenta-a uma noção daquilo que, nos seres humanos, pede respeito, por mais que tentemos nos afastar desse fundamento ‘metafísico’” (Taylor, 2000, p. 252-253).

minadas ideologias políticas. Retomando as características desses discursos acenadas há pouco, é fácil intuir por que são completamente incompatíveis com uma sociedade minimamente democrática.

Com efeito, uma democracia, seja ela concebida como sistema de governo ou como estilo de vida social, pressupõe sempre a possibilidade de uma discussão livre e aberta entre cidadãos bem informados e dispostos a participar de maneira razoável para a resolução dos problemas coletivos. Ao recusar reconhecer o *outro* como *igual*, simplesmente por sua pertença a um grupo humano específico, o discurso de ódio erode os próprios fundamentos da vida democrática. Dito de outro modo, ele desmonta qualquer cenário no qual os registros políticos da linguagem possam efetivamente ressoar.

Se, a partir de uma perspectiva global, o papel atual desses discursos na esfera política pode ser interpretado, essencialmente, como um sinal da crise de representação e da crise identitária que marcam as democracias ocidentais desde as últimas décadas do século passado (Castells, 2018, p. 19-20), em uma visão mais restrita, no contexto brasileiro, esses discursos são também a manifestação de uma sociedade desigual e profundamente caracterizada por relações violentas. Mantendo-se ora como tragédia, ora como farsa, ora como comédia, essas relações de violência ditam os rumos da política nacional e, naturalmente, das suas estruturas institucionais. Nesse contexto, demonizar o outro e fomentar o ódio sempre foi um recurso muito presente, como fica definitivamente exemplificado nas expressões “demofóbicas” que sempre caracterizaram os discursos de nossas elites políticas e econômicas.¹⁵¹

¹⁵¹ Sobre a demofobia das elites brasileiras, veja-se, por exemplo, a análise feita por Christian Edward Cyril Lynch (2013), focado especialmente no período da Primeira República. Sobre o conceito em si, podemos recorrer à definição de Marc Crépon (2012, p. 4): “Denomina-se demofobia todo o método de escamotear ou de rejeitar a ‘palavra’ do povo, decorrente da alergia, apreensão ou desconfiança suscitada por esse mesmo povo, que é reputado ‘ignorante’ uma vez que acaba vítima de suas próprias afeições, sejam elas excesso de paixão ou, ao contrário, completa indiferença. A demofobia é manifestada pelos governos, sempre que, confrontados por meio de contestações ou reivindicações populares que os incomodam, eles tentam minimizar aquela ‘palavra’ ou desacreditá-la. Mas ela constitui também o ponto cego comum dos teóricos que fustigam

Retornando à reflexão sobre os conceitos em jogo, podemos agora nos perguntar se os argumentos de Paul Coleman e Benjamin Bull – em defesa de uma liberdade irrestrita que permite, inclusive, a ofensa, e para quem toda legislação em torno dos discursos de ódio não seria senão uma “censura maquiada” – não são, afinal, apenas versões grosseiras dos famosos paradoxos da tolerância. Em outras palavras, em uma democracia, e em razão da natureza mesma desta, estamos de fato obrigados a tolerar até o intolerável? Resgatando os termos de Butler, precisamos aceitar em nossa vida coletiva a presença de discursos que são efetivamente capazes de ferir?

Buscando abordar essas questões, Cortina considera possíveis soluções para os desafios que os discursos de ódio representam para a democracia. Grosso modo, para a filósofa espanhola, a superação desses problemas implica, necessariamente, a promoção da igualdade por meio da educação e da consolidação de instituições políticas que avancem na direção do reconhecimento dessa igualdade (Cortina, 2017, p. 21). Como ela expressa no fim da sua exposição sobre o tema:

A meu ver, o caminho para superar os crimes e os discursos de ódio é a construção da igualdade a partir da educação, formal e informal, e a partir da conformação de instituições políticas e econômicas que a encarnem. Sem essa consciência da igualdade, que tem que ser ao mesmo tempo racional e sensível, a dignidade das pessoas é inevitavelmente violada e é impossível construir uma sociedade justa. Mas também é inevitável recorrer ao Direito – Penal, Administrativo ou Antidiscriminatório – para castigar esse tipo de delito, não apenas porque o Direito tem uma função punitiva e restaurativa, mas também porque tem uma função comunicativa (Cortina, 2017, p. 35).

Mais uma vez fica assim explicitada a oposição entre a posição da pensadora espanhola e aquela defendida por Coleman.

as ‘derivas’ da democracia e se desconfiam das eleições e de seus resultados, quando não lhe recusam toda e qualquer legitimidade”.

Respeitando as margens propostas para este escrito, pretendemos agora examinar o sentido dessa educação em vista da igualdade, bem como sua importância para o diálogo, considerado como um registro político fundamental da linguagem. A partir desse ponto, recorreremos aos aparatos teóricos desenvolvidos por Eric Weil entre a segunda metade dos anos 1940 e o início da década de 1950, precisamente em “A ideia de educação no sistema americano de ensino”, de 1946, e “Vertu du dialogue”, de 1952. Trata-se, ao fim e ao cabo, do esforço em torno das mesmas questões, tomadas então em um contexto relativamente diferente do nosso, mas coincidente com esse no que diz respeito à situação de uma democracia em crise e à importância da educação e do diálogo para superá-la.

Superando o ódio e seus discursos: educar para a igualdade e para o diálogo

Em 1946, Weil publica na revista *Critique* um artigo-resenha sobre *General education in a free society*, projeto desenvolvido em Harvard e liderado por James Bryant Conant. Como Conant elucida já nas primeiras linhas da introdução, o trabalho se insere na enxurrada de obras sobre a educação, em especial sobre as artes liberais, que surgiram no imediato pós-guerra (Conant, 1950, p. v). No entanto, em meio a um cenário repleto de trabalhos sobre o tema, a pesquisa do comitê de Harvard se destaca por sua clareza, seu senso de realidade e, sobretudo, pela perspicácia de suas ideias (Weil, 2021, p. 22). O que chama especial atenção ao filósofo é a nitidez da distinção entre instrução e educação, à qual ele mesmo recorrerá em suas obras posteriores, bem como a relação essencial que se estabelece entre a educação e a democracia.

A cifra dessa relação é enfatizada na afirmação de que “sem [educação], falar de democracia (em qualquer acepção que se dê a essa palavra tão controversa) é um escárnio” (Weil, 2021, p. 25-26). Isso realça a essência de uma noção de educação que se identifica com o esforço para formar cidadãos capazes de governar suas próprias

vidas e de participar ativamente da responsabilidade de conduzir sua comunidade (Weil, 2021, p. 26). Dessa forma, emergem dois conceitos importantes no pensamento político weiliano, quais sejam, a figura do “cidadão ativo”, que ocupa um lugar de destaque na *filosofia política*,¹⁵² e da “responsabilidade política”, que o autor desenvolverá em um artigo de 1957 (Weil, 1991, p. 341-350).

Para Weil, é igualmente fundamental que o relatório não se restrinja a fórmulas. A obra determina condições formais precisas indispensáveis para a educação em uma democracia, condições que o filósofo acompanha integralmente.

[Em primeiro lugar], é necessário *ser capaz de pensar retamente*, de chegar a conclusões razoáveis a partir de premissas fornecidas pela realidade viva e vivida, não apenas por meio de exercícios de lógica formal. O cidadão ativo “sabe quando sabe e quando ignora; não confunde uma opinião com um conhecimento seguro”. É capaz de julgar mesmo quando os dados são complexos demais para uma análise formal; ele possui o tipo de imaginação que permite transcender os caminhos habituais. [Em segundo lugar], é essencial *ser capaz de se expressar*: não há democracia sem comunicação, sem dominar a arte de falar e escrever, de ouvir e de ler. A evolução da nossa sociedade aprisiona o especialista no jargão de sua área, isolando-o de seus semelhantes, daqueles que falam a linguagem de outra especialidade. Não se requer grande habilidade ou profundo conhecimento científico, mas sim as qualidades de espírito e as qualidades morais (como sinceridade, por exemplo) que a interação entre os seres humanos demanda por meio da palavra, pois a comunicação e, com ela, a comunidade, se desintegram sem elas. [Em terceiro lugar], é crucial *saber julgar com pertinência*:

¹⁵² Como aparece, por exemplo, na seguinte passagem: “O que distingue os sistemas não é que a discussão não tenha nenhum papel na autocracia, mas o fato de ser limitado (por lei ou por via administrativa) o número dos cidadãos que, real e eficazmente, nela são ativos, e o fato de o cidadão, no sentido legal, não ser *ipso facto* considerado governante potencial, portanto o fato da sua participação na discussão dos negócios da comunidade ser legalmente restrita e limitar-se, quando existe, ao domínio da sua atividade social e ao campo da moral viva: ele pode ser incitado a exprimir seu sentimento para que os cidadãos ativos possam agir sobre ele” (Weil, 2011, p. 249).

não basta dominar a teoria da arte poética para ser um verdadeiro poeta [...]. [Por último], é essencial *saber escolher entre os valores*: discernir o valor genuíno e comprometer-se com ele (Weil, 2021, p. 25-26, tradução modificada).

Weil reconhece já na necessidade de formulação desses princípios um sinal do esvaziamento das discussões acerca da educação. Um esvaziamento ainda mais sintomático em um contexto que reduz a educação à instrução.

Na perspectiva desta reflexão, os princípios delineados no relatório parecem manter toda a sua relevância mesmo décadas após sua primeira publicação. No que se refere especificamente ao discurso de ódio, a formação de um cidadão ativo, capaz de discernir entre “opinião” e “conhecimento”, como destacado no texto, torna-se cada vez mais crucial. Com efeito, se essa competência era vista como proeminente no imediato pós-guerra, hoje, em uma época na qual a informação é difundida em uma velocidade muito maior do que a que nos permite verificar sua veracidade, o discernimento torna-se especialmente relevante. A potencialização da propagação de discursos de ódio devido ao uso indiscriminado das ferramentas digitais de comunicação é apenas mais uma evidência incontornável dessa relevância.

O mesmo deve ser dito sobre a capacidade de comunicação, sobretudo quando se reconhece o caráter vital desta para a democracia. Em certo sentido, os argumentos expostos pelo relatório de Harvard antecipam uma reflexão que se tornaria célebre décadas depois com os trabalhos de Jürgen Habermas. As interconexões entre “profundos conhecimentos científicos” e “qualidades espirituais e morais” já aparecem devidamente realçadas, ao mesmo tempo que se ressalta o papel específico e irrenunciável de cada uma das partes. Em Weil, essa capacidade é especialmente significativa, uma vez que o filósofo não apenas vê a discussão como “método essencial da democracia” (Weil, 2021, p. 189), mas também concebe esta última como “um sistema de livre discussão em evolução” (Weil, 2021, p. 218), ou ainda, como:

[...] o direito de todo cidadão de participar de uma discussão aberta, sem recurso à violência, que visa à elaboração de decisões destinadas a favorecer o bem comum, levando em conta, na medida do possível, tanto os desejos dos cidadãos quanto as condições sociais e políticas (externas) prevalentes (Weil, 2021, p. 207).

Mais uma vez, tornam-se patentes as razões pelas quais os discursos de ódio representam obstáculos para tal discussão. Com efeito, a caracterização da discussão democrática em Weil, como o direito que concerne a todo cidadão de participar de uma discussão *aberta, sem violência* e voltada ao *bem comum*, se põe no antípoda das marcas constitutivas dos delitos e dos discursos de ódio. Isso ocorre, fundamentalmente, porque a comunicação requer o reconhecimento do *outro* como *igual*, exige a capacidade de vê-lo como sujeito diante do qual se é também *responsável* pelo que se diz e pelo que se faz. Em outras palavras, alguém a quem se deve *responder*, prestar contas, pelo modo de pensar e de agir.¹⁵³ Como vimos, uma vez que os discursos de ódio impedem esse reconhecimento, é contraditório esperar que uma sociedade ou uma política pública que os acolham e promovam possam ser verdadeiramente democráticas.

Por último, a equipe de Harvard enfatiza a necessidade de discernimento e compromisso com os valores que devem guiar a ação tanto individual quanto coletiva dentro de uma comunidade política. Isso é fundamental, porque a democracia não se reduz a ritos periódicos em função da ocupação de cargos públicos, sendo também compreendida como uma forma de vida comum na qual a liberdade e a razoabilidade dos indivíduos refletem-se na capacidade de julgar os valores que sustentam uma forma de vida coletiva. Essa tarefa se

¹⁵³ Acerca do “prestar contas”, Weil, em entrevista concedida a Jean-Paul Dumont, afirma o seguinte: “O projeto de Platão se resume em uma única fórmula: λόγον διδόναι. O postulado da existência das ideias, que têm o estatuto de seres em si, procede unicamente da exigência da razão, de apreender uma realidade em si, quer dizer, um ser absoluto que não seja nem móvel nem relativo” (Dumont, 1989, p. 44-45). Em Platão, a expressão se encontra, por exemplo, em *A República*, 534 b.

mostra particularmente exigente quando consideramos as demandas do mecanismo social moderno e a diversidade de valores – às vezes inconciliáveis – no interior de uma comunidade moral concreta.

É no sentido apontado por essa tarefa que podemos recordar também as palavras de Charles Taylor ao sublinhar que as democracias modernas, “à medida que se diversificam, terão que experimentar redefinições de sua identidade histórica” (Taylor, 2011, p. 50). Na prática, isso significa que:

[...] o Estado democrático moderno exige um “povo” com uma identidade coletiva sólida. A democracia nos obriga a mostrar muito mais solidariedade e mais compromisso entre nós e nosso projeto político comum do que as sociedades hierárquicas e autoritárias do passado (Taylor, 2011, p. 48).

Logo, conforme estabelecido pelo filósofo canadense, o Estado democrático deve preocupar-se, antes de tudo, em proteger as pessoas em sua identidade, garantir tratamento igualitário a todos e, por fim, proporcionar a todos a oportunidade de serem ouvidos (Taylor, 2011, p. 41). Relacionando as reflexões de Taylor com a exposição de Cortina, é possível afirmar, portanto, que implementar políticas de combate aos discursos de ódio é fundamental para uma vida verdadeiramente democrática – não só quando consideramos a democracia como regime político, mas também quando a entendemos como uma forma concreta de vida coletiva.

A *solidariedade* e o *compromisso*, que, nos termos de Taylor, são absolutamente cruciais para a democracia, requerem, por sua própria natureza, um tipo de reconhecimento que o discurso de ódio interdita. Voltando às ideias iniciais deste texto, em nenhum lugar essa solidariedade e compromisso se mostram de maneira mais clara do que na compreensão do diálogo como registro político da linguagem. Em outras palavras, segundo esse diapasão, o diálogo surge como espaço de manifestação da base comum sobre a qual um povo pode se constituir e se identificar. Naturalmente, considerando o caráter multicultural e plurirreligioso das sociedades ocidentais, é impossível imaginar essa base

comum como uma forma qualquer de “pensamento único”. No máximo, estamos condenados a viver em algo como um *overlapping consensus* – de rawlsiana memória (Rawls, 2000, p. 243-290).

De fato, em comparação com outros registros políticos da linguagem, o diálogo expressa, em um nível ao mesmo tempo mais profundo e imediato, os fundamentos que alicerçam, por exemplo, uma ideia como a de Rawls sobre um possível consenso por sobreposição. Isso porque, como todo registro político da linguagem, o diálogo pressupõe, antes de tudo, a existência de uma comunidade na qual o próprio exercício da fala seja sustentado por uma atitude de confiança, que, como a filosofia de Habermas mostrou em diferentes momentos, requer não apenas uma base política, mas também uma base epistemológica. Dessa forma, fica novamente evidente, agora a partir de ângulos distintos, o desafio que os discursos de ódio representam para a experiência democrática. Na verdade, esses discursos corroem os alicerces necessários para um contexto de confiança mútua, que é imprescindível em qualquer processo coletivo de deliberação.

É precisamente dentro desse quadro que revisitamos a reflexão weiliana sobre a “virtude do diálogo”. Como observado por Andrea Vestrucci (2012, p. 208), na filosofia de Weil, o diálogo é apresentado ao lado da discussão como duas formas distintas de deliberação. A principal diferença entre elas reside no fato de que a discussão se concentra essencialmente na determinação dos meios mais adequados para um maior avanço na eficácia do mecanismo social. Assim, ela não constitui um fim em si mesma, mas meio para o progresso de uma realidade social particular. Se, por um lado, a discussão pode sim rejeitar a violência, por outro, ela o faz apenas por denotar na violência a possibilidade da negação do valor positivo do progresso social (Weil, 2011, p. 278).

Por seu turno, “o diálogo é uma prática que não só tem como objetivo a exclusão da violência, mas que também a exclui em sua própria realização” (Vestrucci, 2012, p. 208), especificamente quando se dá como *verdadeiro* diálogo, isto é, quando acontece “entre homens

conscientes da sua natureza de seres dialogantes”, “conscientes da própria natureza de seres finitos inclinados ao universal” (Weil, 2003, p. 282), que escolheram participar do diálogo por reconhecê-lo como a única expressão da afirmação do igual valor de cada indivíduo em si (Vestrucci, 2012, p. 209). Dessa forma, o diálogo é, em si mesmo, a efetivação daquele tipo de reconhecimento que o discurso de ódio, em sua violência, obstrui.

No entanto, Weil não se limita a apontar para a identificação essencial que existe entre a sua definição de diálogo como virtude política e a realização da máxima da “não instrumentalização”, de inspiração confessadamente kantiana. O filósofo enumera pelo menos cinco condições *constitutivas* para o verdadeiro diálogo.

A primeira condição expressa justamente a antítese entre diálogo e violência. Segundo Weil, o diálogo exclui o recurso à violência também porque nele não cabem posições individuais pretensamente superiores à posição dos demais. Em outras palavras, ele não ocorre dentro de relações de subordinação ou de domínio.

Não há diálogo com quem não quer considerar a violência como razão verdadeiramente última, à qual só se pode recorrer depois de esgotar o diálogo, depois de se haver mostrado, no próprio diálogo, que já não existe acordo possível sobre uma ação comum (Weil, 2003, p. 282).

Uma segunda condição destaca a necessidade de um valor comum entre os participantes do diálogo. Isso implica reconhecer a importância de um princípio axiológico que sirva como base para a compreensão dos valores particulares e para a convergência das divergências em uma unidade fundamental.

Não há diálogo entre aqueles que não têm nada em comum, que não podem entrar em acordo sobre seu desacordo, porque não podem referir-se a um valor que todos reconheçam e diante do qual estejam prontos a se medir e a deixar-se medir (Weil, 2003, p. 282).

A terceira condição, “relativa à subsistência dos mesmos critérios lógicos de verdade e de determinação da realidade” (Vestrucci, 2012, p. 209), diz respeito, portanto, à aceitação das mesmas regras lógicas

formais. Em Weil, isso remete “ao princípio de não-contradição interna do discurso apresentado por cada dialogante” (Vestrucci, 2012, p. 209). “Não há diálogo, em particular [...], entre homens que não reconheçam os mesmos critérios de verdade e não se entendam sobre o que é um fato” (Weil, 2003, p. 282).

Consoante a condição seguinte, que demarca a necessária rejeição do mero arbítrio e da absolutização de tudo o que é relativo, “os dialogantes assumem o dilema da moral sem eliminá-lo, sob pena da universalização de um valor *específico*” (Vestrucci, 2012, p. 209).

Não há diálogo entre homens que estejam convencidos de possuir verdades que sejam, ao mesmo tempo, absolutas e concretas: os homens só podem se entender, ou pelo menos compreender por que não se entendem, se suas verdades forem absolutas, porém formais, ou concretas, mas não absolutas (Weil, 2003, p. 282-283).

A última condição, que de certo modo retoma a primeira e resume as outras, corresponde a uma nova afirmação da exclusão de toda relação não paritária, do reconhecimento da mesma dignidade e do igual tratamento de todos os concernidos em um diálogo. Há diálogo apenas sob a condição de que cada um dos participantes admita que todos os outros participante são tão razoáveis quanto ele próprio (Weil, 2003, p. 283).

Logo, segundo os termos de Weil, a discussão mostra-se insuficiente aos olhos do participante do diálogo, porque ela não comporta necessariamente a eliminação da violência; na mesma medida, o diálogo revela seus limites quando se trata da determinação da ação política para a solução de problemas concretos enfrentados pela sociedade. Nesse sentido, fica definitivamente elucidado o fato de que o diálogo ocorre em um plano diferente daquele da discussão. No entanto, e é esse um elemento crucial para o nosso argumento, trata-se sempre de um plano político, um plano propriamente mais fundamental e original, porquanto o diálogo não apenas permite que a política se compreenda ao reduzir, dentro dos seus limites, a violência do âmbito político (Vestrucci, 2021, p. 212).

À guisa de conclusão

A reflexão sobre o diálogo permite, portanto, a abordagem, a partir de uma perspectiva distinta, daquele que constitui, ao fim e ao cabo, o problema capital da filosofia de Weil: a violência. Dito de outra maneira, trata-se de encontrar na “virtude” do diálogo uma forma política, em um sentido especial do termo, de enfrentamento de algumas figuras modernas da violência, entre as quais devemos hoje incluir a disseminação dos discursos de ódio. Contudo, o pensamento de Weil não constitui simplesmente uma espécie particular de filosofia da não violência, motivo pelo qual o filósofo recebeu críticas de Jean-Marie Müller (2007, p. 171-196), por exemplo. Nem mesmo se reduz à proposta de um irenismo filosófico, como sugere a crítica de Raymond Aron (1972, p. 52).

A partir das interpretações de Müller e Aron, podemos resgatar pelo menos dois aspectos fundamentais do pensamento de Weil e confrontá-los com o problema do discurso de ódio e, em particular, com aqueles que acreditam ser possível uma atitude de condescendência diante de tais discursos, em nome da defesa da não violência e da tolerância, reconhecidamente essenciais à democracia.

In primis, a observação que Weil introduz na descrição da primeira condição para o diálogo não deixa espaço a dúvidas: “não há diálogo com quem não quer considerar a violência como razão verdadeiramente última, à qual só se pode recorrer depois de esgotar o diálogo”. Com efeito, se, por um lado, a noção de “não violência” ocupa inclusive um espaço muito especial no pensamento do filósofo, como fica destacado em algumas passagens de sua *Filosofia política*,¹⁵⁴

¹⁵⁴ “A não violência, na história e pela história, tornou-se o fim da história e é concebida como seu fim; mas nada garante que esse fim possa ser alcançado sem o uso da violência: é, ao contrário, provável que ele nunca seja alcançado se for esquecida para sempre a possibilidade da violência, ou que ela possa ser nobre e justa em certos momentos. Não se evitarão esses momentos senão pensando neles. A violência em si mesma é a negação de todo sentido, o absurdo em estado puro; mas entra-se nos mais violentos (e mais evitáveis) conflitos externos e internos se se convence de que basta falar de não violência e de vida boa na sociedade; cai-se na violência mais nua se se

por outro lado, essa noção jamais se confunde com um *meio* de ação, quer dizer, ela constituirá sempre um *fim* para o agir no terreno político. Logo, não encontramos em Weil nenhuma justificativa para a procura de respostas puramente não violentas diante de violências flagrantes como o discurso de ódio. Antes, trata-se, nestes casos, de recorrer à violência própria dos Estados modernos (Weil, 2011, p. 276), uma forma de violência reativa em vista da eliminação da violência.

Já para o que tange à tolerância, para Weil, algo como o famoso paradoxo popperiano traz em seu próprio bojo a sua solução, pois, uma vez que “a tolerância só é possível quando recíproca”, “não pode haver tolerância para quem não é tolerante” (Weil, 1993, p. 112). Nesse sentido,

[a tolerância] sequer é possível em relação a grupos que se declaram a favor da tolerância apenas quando se encontram em uma posição de fraqueza, e aguardam, impacientemente, o momento em que poderão oprimir aqueles que foram tolerantes com eles. A tolerância deve, por conseguinte, ser universal e *universalidade* é a sua condição *particular*: ela só se aplica onde todos os grupos são tolerantes; onde, no nível da realidade quotidiana, nenhum grupo emprega a violência nem se prepara para empregá-la no momento oportuno. A tolerância significa a discussão e considera a discussão como o único método pelo qual as convicções dos outros poderão ser eventualmente mudadas. Se um indivíduo ou um grupo não está pronto para se submeter à discussão segundo as leis desta, ele pode até ser tolerado, mas não terá nenhum *direito* à tolerância (Weil, 1993, p. 122).

Logo, procurar educar os indivíduos à razoabilidade, à compreensão do outro segundo a noção de uma igual dignidade é absolutamente imprescindível para a democracia, tanto quanto a construção e a constante defesa de instituições que possam assegurar o igual tratamento de todos em sociedades verdadeiramente democráticas.

priva a existência humana de todo sentido, limitando-a ao que a sociedade pode lhe oferecer de meios *sem fim*” (Weil, 2011, p. 284).

Se, por um lado, no que concerne à educação, cabe repensar não apenas sua prática, mas também seus fundamentos diante dos limites impostos pelo funcionamento do mecanismo social moderno; por outro lado, no que diz respeito às instituições defensoras da democracia e dos direitos que a sustenta, é preciso ter em mente a necessidade de reagir contra quem a ameaça e ainda mais contra quem efetivamente a ataca. Neste último caso, é fundamental recordar que sem direitos não há justiça, mas esses mesmos direitos só serão efetivos se “tiverem dentes para morder” (Maimone, 2021).

Por fim, retomamos a caracterização elaborada por Cortina para os discursos de ódio. Torna-se muito nítido o desafio que a difusão desses mesmos discursos representa para as bases que sustentam nossas experiências democráticas. A proposta da pensadora espanhola passa pela educação e pela criação de leis para assegurar o igual tratamento para indivíduos e grupos. Nesse contexto, a educação se encarregaria, fundamentalmente, de formar indivíduos capazes de reconhecimento do outro, o que, para Weil, passa também pelas capacidades de *pensamento*, *expressão*, *discernimento* e *compromisso*. Essas aptidões se manifestam de modo incontornável no diálogo, entendido aqui como um registro político da linguagem; uma forma de registro especial por residir na base da construção de relações que tornam possível a própria vida política. Logo, bons critérios para avaliar a qualidade de nossa democracia seriam a capacidade de diálogo que percebemos entre atores políticos e cidadãos ativos e a rigidez com que a sociedade combate a proliferação de discursos de ódio.

Referências

ARBO, Jade Beuno. Performance e performatividade: aproximações entre Judith Butler e J. L. Austin. *Revista Prolíngua*, v. 16, n. 2, p. 256-266, 2021.

ARON, Raymond. *Études politiques*. Paris: Gallimard, 1972.

- ARON, Raymond. *Les désillusions du progrès: essais sur la dialectique de la modernité*. Paris: Calmann-Lévy, 1969.
- BRUGNAGO, Fábio; CHAIA, Vladimir. A nova polarização política nas eleições de 2014: radicalização ideológica da direita no mundo contemporâneo do Facebook. *Aurora: Revista de Arte, Mídia e Política*, v. 7, n. 21, p. 99-129, 2015.
- BUTLER, Judith. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. São Paulo: Unesp, 2021.
- CASTELLS, Manuel. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Tradução J. d'Avila Melo. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- CAVARERO, Adriana. *A più voci: filosofia dell'espressione vocale*. Roma: Castelvechi, 2022.
- CAVARERO, Adriana. A ideia de democracia. Tradução K. Barbosa. *Perspectivas*, v. 8, n. 2, p. 254-269, 2023. Especial.
- COLEMAN, Paul. *La censura maquilada: cómo las leyes contra el "discurso del odio" amenazan la libertad de expresión*. Madrid: Dykinson, 2018.
- CONANT, James. (ed.). *General education in a free society: report of the Harvard Committee*. Cambridge: Harvard University Press, 1945.
- CORTINA, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre: un desafío a la democracia*. Barcelona/Buenos Aires/ Mexico: Paidós, 2017.
- CRÉPON, Michel. *Élections: de la démophilie*. Paris: Hermann, 2012.
- DUMONT, Jean-Pierre. Protreptique et initiation à la philosophie antique (Entretien avec Eric Weil). In: *Cahiers Eric Weil 2*. Eric Weil et la pensée antique. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1989. p. 35-50.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Tradução A. Rodrigues. São Paulo: Rocco, 1992.

GLUCKSMANN, André. *Il discorso dell'odio*. Milano: Pieme, 2005.

GRAÇA, Rafael da. Performatividade e política em Judith Butler: corpo, linguagem e reivindicação de direitos. *Perspectiva filosófica*, v. 43, n. 1, p. 21-38, 2016.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como salvar a democracia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

LYNCH, C. A multidão é louca, a multidão é mulher: a demofobia oligárquico-federativa da Primeira República e o tema da mudança da capital. *História, Ciências, Saúde*, v. 20, n. 4, p. 1491-1514, 2013.

MAIMONE, Vittorio. *Wonderland: argomenti di filosofia política*. Milano: Alvo Versorio, 2021.

MOUNK, Yasha. *O povo contra a democracia: por que nossa liberdade corre perigo e como salvá-la*. Tradução C. Leite e D. Landsberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MÜLLER, Jean-Marie. *O princípio da não-violência*. São Paulo: Palas Athena, 2007.

ORTELLADO, Pablo; RIBEIRO, Márcia; ZEINE, Leandro. Existe polarização política no Brasil? Análise das evidências em duas séries de pesquisas de opinião. *Opinião Pública*, v. 28, n. 1, p. 62-91, 2022.

PRZEWORSKI, Adam. *Crises da democracia*. Tradução B. Vargas. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RAWLS, John. *Justiça e democracia*. Tradução I. Paternot. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

RUNCINAN, David. *Como a democracia chega ao fim*. Tradução S. Flaksman. São Paulo: Todavia, 2018.

SINGER, André; ARAÚJO, Cibele; BELINELLI, Leonardo.
Estado e democracia: uma introdução ao estudo da política. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SILVA, Rodrigo. Polarização política digital: a contribuição das redes sociais na divisão sociopolítica em bolhas informativas e as consequências para a ciberdemocracia. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE DIREITO E CONTEMPORANEIDADE: MÍDIAS E DIREITOS DA SOCIEDADE EM REDE, 5., 2019, Santa Maria/RS. *Anais [...]*. Santa Maria/RS: UFSM. Disponível em: <https://www.ufsm.br/app/uploads/sites/563/2019/09/10.13.pdf>. Acesso em: 22 fev. 2024.

TAYLOR, Charles. *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. In: HABERMAS, Jürgen *et al.* *El poder de la religión en la esfera pública*. Tradução J. M. Carabante e R. Serrano. Madrid: Trotta, 2011. p. 39-60.

VESTRUCCI, Andrea. *Il movimento della morale: Eric Weil e Ágnes Heller*. Milano: LED, 2012.

WEIL, Éric. *Escritos sobre educação e democracia*. Organização de J. Castelo Branco. Palmas: EDUFT, 2021.

WEIL, Éric. *Essais sur la philosophie, la démocratie et l'éducation*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires de Lille, 1993.

WEIL, Éric. *Filosofia política*. Tradução M. Perine. São Paulo: Loyola, 2011.

WEIL, Éric. *Philosophie et réalité I*. Paris: Beauchesne, 2003.

Educação em tempos sombrios

escólios sobre as possibilidades do ensino a partir de Hannah Arendt

Lara Rocha¹⁵⁵

A educação está entre as atividades mais elementares e necessárias da sociedade humana, que jamais permanece tal qual é, porém se renova continuamente através do nascimento, da vinda de novos seres humanos.
(Arendt, 2016, p. 234)

Na introdução escrita por Jerome Kohn para a edição brasileira do compêndio de ensaios *Responsabilidade e julgamento*, o proeminente pesquisador e professor assistente de Arendt na New School of Social Research destacou o crescente interesse internacional pelas obras da autora, o que reverbera na profusão de centros e de grupos de estudo que se baseiam em seus textos para refletir sobre os eventos políticos contemporâneos.

Pari passu com esse interesse acadêmico crescente, é possível identificar ainda o aumento das menções a Arendt em reportagens

¹⁵⁵ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestra em Filosofia pela mesma instituição. Coordenadora editorial da *Argumentos: Revista de Filosofia* (Qualis A2). E-mail: larafr87@gmail.com.

jornalísticas (nas quais as citações a conceitos como “banalidade do mal” são comuns), em eventos políticos de natureza diversa (no Brasil, por exemplo, suas observações sobre o julgamento do carrasco nazista Adolf Eichmann foram citadas durante a CPI da Covid-19) ou na utilização de seus textos em ciências diversas, como a História, o Direito e a Educação, tendência que se origina com as primeiras traduções de seus escritos para o português e que ganhou força na última década.

Esse sucessivo interesse pela teoria política fundamentada por Arendt, além de tornar seus textos leituras essenciais para a compreensão dos eventos públicos contemporâneos, ainda amplia o interesse pelo *quem* por trás dessas reflexões. Dito de outro modo, amplia-se a curiosidade pela *persona* de Arendt, por suas preferências, por sua biografia e pelas demais atividades por ela exercidas, além da escrita de suas reflexões e espantos. Partirmos do pressuposto de que as perplexidades de um pesquisador sempre dialogam com os problemas de sua época, porquanto

[...] todo homem pertence ao seu tempo e não pode se afastar muito das massas de conhecimentos e opiniões fornecidas por esse tempo, assim como um nadador não pode nadar com o corpo em cima da água, mas envolvido nela (Cândido, 2020, p. 21).

Desse modo, entende-se por que esse interesse é justificado: compreender a *face privada* de Arendt auxilia a perceber as entrelinhas do que está exposto em suas obras, ou seja, em sua *face pública*.

Dentre essas interrogações que envolvem as atividades desenvolvidas pela autora, algumas têm ganhado destaque: quem foi a professora Arendt? Quem foi Ms. Arendt, ou Hannah-Rosa (como ela foi carinhosamente apelidada por seus alunos de Berkeley, em uma alusão à figura de Rosa Luxemburgo)? A importância dessas questões se justifica por alguns motivos: o primeiro é que a autora lecionou em universidades americanas de excelência, como Berkeley, Princeton, Chicago e Cornell, além do New School of Social Research,

ministrando cursos concorridos, o que leva a crer que ela foi uma professora proeminente. Essa constatação se relaciona com outra motivação para as questões: alguns de seus alunos, além de terem se tornado comentaristas internacionalmente reconhecidos de suas obras, ainda desenvolvem pesquisas autorais de destaque, como Elisabeth Young-Bruehl, Jerome John e Celso Lafer. Eles possuem em comum o fato de terem sido

[...] impactados pela experiência única de ouvir de viva voz o pensamento de Hannah Arendt no curso sobre “Experiências políticas no século XX” – o que indica uma compartilhada e duradoura dimensão de instigação heurística do sopro do seu pensamento (Lafer, 2007, p. 291).

Teria Arendt, assim como Sócrates, figura essencial para a sua compreensão das atividades espirituais, dedicado parte de sua vida a incitar seus interlocutores – sejam alunos, sejam leitores – a despertar do sono da irreflexão?

Outro motivo que justifica a busca sobre quem foi a professora Arendt se insere na possibilidade de as reflexões arendtianas sobre a educação iluminarem outros conceitos da sua teoria política, como responsabilidade, autoridade, ideologia, sociedade e tradição, até porque a sua abordagem sobre o tema se insere no âmbito da análise de outras crises contemporâneas, o que explica o seu particular interesse sobre como salvaguardar os recém-chegados em um mundo em duradouro conflito (Almeida, 2022).

Porém, vale ressaltar que, em contraposição à quantidade relevante de instituições em que Arendt atuou como professora, a educação aparece apenas em três textos seus, sendo que em dois deles se desenvolve como discussão transversal: 1) no controverso “Discussões sobre Little Rock”, a imagem de uma criança negra sendo hostilizada ao ir para a escola é o estopim para as reflexões sobre a questão social no contexto do *apartheid* americano; 2) em *Origens do totalitarismo*, a autora menciona, na seção “Ideologia e Terror”, que a educação pode ser utilizada como instrumento de propagação ideológica; 3) no

ensaio “A crise na educação”, contido na obra *Entre o passado e o futuro*, a educação, tomada como objeto central de investigação, se intersecciona com outros elementos da crise política que lançou as bases do século XX e que permanecem irremediavelmente atuais.

Em linhas gerais, Arendt concebia a educação como uma atividade pré-política essencial, haja vista que não é possível conceber a política como participação e pertencimento sem que seus integrantes, em um permanente estado de vir a ser, sejam iniciados aos legados de seus antepassados. Ao fim e ao cabo, é como se cada um de nós fosse inserido em uma peça de teatro já em ato e precisássemos compreender que personagem somos, qual nosso lugar no grande teatro do mundo, que ações antecederam nossa chegada e como devemos atuar para que a peça continue mesmo após nosso desaparecimento. Nesse sentido, a educação é um dos processos que tornam possível que os recém-chegados possam se munir dos saberes necessários para se responsabilizar pelo mundo.

A educação se relaciona essencialmente com a natalidade, ou seja, com o fato incontestável de que indivíduos a todo momento nascem (enquanto aparecimento biológico no mundo) e são reiteradamente convidados a nascer novamente, ou seja, a reafirmar a singularidade de sua identidade mediante atos e palavras. Assim, divergindo do imperativo moderno que equipara educação a

[...] letramento, adestramento, controle e a especialização, mesmo quando associada à cidadania ou ao trabalho, Hannah Arendt vincula a educação à condição humana, seguindo, nesse aspecto, a intenção formadora presente nas obras clássicas de Homero, de Hesíodo, dos poetas trágicos, de Platão e Aristóteles, entre outros (Aguiar, 2008, p. 24).

Portanto, a educação possui relação basilar com a condição humana e, por conseguinte, com o desenvolvimento de

[...] capacidades poiéticas, teóricas e práticas. Sem trabalho, *agon*, educação, *polis* e arte, o homem reduz-se a mero ser vi-

vente (*dzoé*). A condição humana funciona como uma espécie de *habitat* apropriado ao desabrochamento e revelação dos seres humanos (*bios*) (Aguilar, 2008, p. 29).

Ademais, a educação – independentemente do nível – implica um caminho de mão dupla de responsabilidade que se volta tanto para a conservação do espaço de coexistência, para estabelecer as bases para sua permanência – o advento do totalitarismo, as bombas atômicas, há muito superadas em uma periculosa corrida armamentista, e o des-caso com as questões ambientais sinalizam para os riscos que corremos nesse sentido –, quanto para salvaguardar as novas gerações do controle exercido pela sociedade, mantendo nelas a chama da ação espontânea e da participação política. De acordo com a famosa assertiva arendtiana,

[...] a educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação oriunda da vinda dos novos e dos jovens. A educação é também onde decidimos se amamos as novas gerações o bastante para não as expulsar de nosso mundo, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as para a tarefa de renovar um mundo comum (Arendt, 2016, p. 247).

Considerando a educação um campo privilegiado em que muitos dos conceitos fundamentados nas obras arendtianas se tangenciam, o presente texto gravita em torno da ótica da autora sobre a educação. Porém, não o fazemos priorizando unicamente os textos anteriormente elencados, mas especialmente os relatos sobre a Arendt professora, com o intuito de iluminar o trajeto que vincula o exercício da docência pela teórica política e suas obras.

Pensar a educação a partir da professora Arendt

Após essa apresentação, cabe perguntar-nos: quem foi a professora Arendt? O que fez de Hannah Arendt uma excelente professora?

Por que conhecê-la pode iluminar as suas propostas teóricas? Alguns direcionamentos para essas questões podem ser identificados através da metodologia utilizada pela autora no curso ministrado em Berkeley, no ano de 1955, que serviu de inspiração para outras ocasiões, como o curso de pós-graduação lecionado na Universidade de Cornell dez anos depois, intitulado “Experiências políticas do século XX” e, após alguns adendos e atualizações, oferecido em 1968 na New School of Social Research, com o mesmo nome. Diferente das concorridas palestras que Arendt ministrava, geralmente sobre a interpretação de autores – como “Vico e as teorias da história”, “Política e filosofia: Platão, Aristóteles e Parmênides” e “Proposições morais básicas da política: São Paulo, Santo Agostinho, São Tomás, Dante, Maquiavel e Francis Bacon” –, sua proposta no curso de 1955 era, se tomarmos apenas o título como base, mais abrangente: “Questões contemporâneas”. Porém, além da singularidade inerente ao mote do curso, demonstrada no seu título, outros direcionamentos merecem destaque.

Em primeiro lugar, assim como os roteiros de outros cursos ministrados pela autora, este recomendava a leitura de textos filosóficos e literários, o que fazia com que Platão estivesse na mesma prateleira de Albert Camus, Boris Pasternak, Ernest Hemingway, George Orwell, Bertold Brecht, entre outros. De acordo com Lafer (2007), contar com o suporte da literatura para pensar os eventos políticos não é apenas um sinal claro da sensibilidade e do conhecimento de Arendt sobre literatura, mas também um indício da novidade que ela irá propor: como os conceitos da filosofia política tradicional não são suficientes, apenas *per si*, para a compreensão dos eventos políticos contemporâneos, não bastaria restringir nossa reflexão a eles; antes, ampliar nosso olhar, nossa capacidade de pensar a partir de outros prismas, incluiria a leitura de outros textos, que não apenas os filosóficos, para perscrutar os acontecimentos atuais.

Tal perspectiva foi também defendida por Stern e Yarbrough (1978), para quem a sensibilidade literária – gênese da tendência em buscar o significado dos eventos por meio da narrativa – auxilia a

filosofia, e o seu ensino, a se esquivar da propensão a formalizar argumentos indiscutivelmente lógicos, porém desassociados da realidade. As abstrações teóricas divorciadas da experiência formam excelentes historiadores da filosofia, mas indivíduos não tão habilitados para manter o livre exercício de suas atividades espirituais – especialmente o pensamento e o juízo –, quando os padrões que herdamos da tradição não conseguirem iluminar como esperado a nebulosidade de nossos tempos.

Na sua tentativa de “tornar visível o invisível e fazer sensível o abstrato”, para “tornar, para seus alunos, visível o invisível das correspondências, para esclarecer as experiências políticas do século XX” (Lafer, 2007, p. 297), não raro em seus cursos ela recomendava:

[...] no curso de Cornell, para discutir a Primeira Guerra Mundial, ela indicou *Storms of Steel* de Ernst Jünger, *A fable* e o conto “Victory” de William Faulkner; para analisar o pós-Primeira Guerra, além de *Man’s Fate* de Malraux, elencou *A náusea* de Sartre, *The mint* de T. E. Lawrence e uma seleção de poemas de Brecht; para o trato da Guerra Civil Espanhola apontou *Por quem os sinos dobram*, de Hemingway; no exame da Alemanha nazista estava presente o *Dr. Fausto* de Thomas Mann; na discussão da Segunda Guerra Mundial constavam a bibliografia *Catch 22* de Joseph Heller e o *Dr. Zhivago* de Boris Pasternak; e, para a temática do pós-Segunda Guerra, apontou os poemas de René Char, recolhidos em *Hypnos Waking*, e *A queda*, de Albert Camus (Lafer, 2007, p. 297).

Para a professora Arendt, compreender a origem de uma ideia ou de um conceito implica analisar as experiências que o originaram e os indivíduos que tentaram explicá-lo. Por conta disso, essas ideias e conceitos,

[...] na medida em que preservam experiências importantes que em tempos posteriores são ignoradas ou não mais claramente compreendidas, ajudam a nos orientar [...]. Entender as ideias requer rastreá-las até suas raízes na experiência (Stern; Yarbrough, 1978, p. 373).

Assim, em seus cursos, Arendt rastreava um conceito tão fulcral para a filosofia, como a autoridade, analisando experiências passadas, como o Senado romano, e contemporâneas, como a desconfiança que paira sobre a autoridade hodiernamente, iluminando a equivocada equiparação entre autoridade e violência.

Esse trajeto em busca das experiências que subjazem a cada conceito filosófico motivava a professora Arendt a transmitir passagens relevantes da teoria de autores que lançassem luz sobre a compreensão de ideias, conceitos e eventos. Porém, para consegui-lo não bastava apenas sobrelevar epígrafes marcantes de um determinado autor – seja ele filósofo, literato ou historiador –, mas rastrear o que ele pretendeu asseverar em uma dada passagem e como ela se relaciona com seu *corpus* teórico e, inclusive, com o que foi defendido pelos seus contemporâneos. Percorrer o trajeto que se inicia com as experiências que originaram os conceitos que nos auxiliam a pensar sobre a política até a atualidade, para Arendt, implicaria um exame com o fito de valorizar o pensamento, a imaginação e o juízo, enquanto posicionamento no mundo, e não a formação de alunos que mais se tornam repetidores de clichês conceituais – uma linguagem que se torna uma espécie de intelectualês – do que indivíduos capazes de submeter os eventos ao crivo crítico de sua reflexão – desde Sócrates, sabe-se que o vento do pensamento solapa os códigos e as afirmações dogmáticas, inclusive aquelas que recebemos em sala de aula de modo irrefletido.

A professora que lotava os auditórios da New School of Social Research, assim como das outras instituições nas quais lecionou, não deve sua fama de professora brilhante ao domínio de uma determinada metodologia de ensino, nem de doutrinas preestabelecidas, mas justamente ao oposto: assim como o exercício de compreender fazia com que ela não se enquadrasse em nenhuma categoria (não era liberal, não era conservadora, não era de esquerda, tampouco de direita), sua prática de sala de aula também não se encaixava em um padrão. Essa ausência de rótulos podia ser verificada pela variedade de filiações institucionais de seus alunos: mesmo que a maior parte fosse de discentes de filosofia, não raro alunos de outros cursos, de diferentes

esferas acadêmicas e instituições de ensino superior, se deslocavam para acompanhar as disciplinas ministradas por Ms. Arendt.

Arendt preparava um material específico para ser lido em cada aula¹⁵⁶ e, após lê-lo, fazendo os adendos que fossem necessários, atividade que durava cerca de uma hora, abria quase o mesmo tempo para questionamentos e inferências, momento que a professora Arendt descrevia como livre para todos (*free for all*), tomando de empréstimo uma gíria jovem americana bem corrente nos anos 1960-1970. Nesse segundo momento de suas aulas, em que os problemas filosóficos descortinados através dos eventos eram submetidos ao debate, evidenciava-se que “como professora, Arendt conseguiu a difícil arte de dizer algo definitivo – tomar uma posição, por assim dizer, e ainda assim preservar uma atmosfera de abertura”. Ademais, certamente,

[...] essa abertura foi o resultado da honestidade e coragem de Hannah Arendt. Ela nunca deixava de discutir todas as alternativas, apresentando-as com tanta paixão e clareza que raramente podiam ser totalmente descartadas (Stern; Yarbrough, 1978, p. 375).

Essa abertura ao debate – em muito facilitada pelas boas relações que ela costumava estabelecer com seus alunos –¹⁵⁷ remonta à importância que a própria autora atribuía ao discurso. Em um mundo compartilhado, dizer a realidade, expressar experiências, é o que possibilita que as ações humanas sobrevivam no tempo para além do fugaz período de sua duração, além de conferir aos seus agentes a potencial imortalidade de seres que conseguem se perpetuar para além do curto período de suas vidas através das histórias contadas sobre eles. Em *A condição humana*, Arendt,

¹⁵⁶ Muitas das notas de aula de Arendt fazem parte do acervo da autora disponível na Biblioteca do Congresso, em Washington.

¹⁵⁷ “Ela era calorosa e amigável com seus alunos, mas de repente podia terminar uma conversa com um abrupto, mas benigno, ‘Então...’. Dentro e fora da sala de aula, ela dava boas-vindas ao debate [...]. Mas ela podia ficar impaciente: ‘Mas, minha querida’, ela respondia imperiosamente e pronto. Ela era generosa” (Stern; Yarbrough, 1978, p. 371).

[...] em contraposição ao anseio humano de escapar das limitações naturais impostas pela Terra, identifica que a capacidade de realizar feitos imortais confere uma prerrogativa divina aos homens: se é próprio dos deuses uma existência imortal, ao permanecer através de atos e palavras os indivíduos conseguem dar um salto no tempo, superando sua natureza mortal (Rocha; Castelo Branco, 2022, p. 146).

Por conta disso, reiteradas vezes a autora declarou que nenhum empreendimento filosófico pode fornecer respostas uníssonas sobre determinado problema filosófico – nem mesmo o seu. Esse espectro de incerteza certamente possui dois lados: o primeiro nos defronta com o desconforto gerado pela contingência, pela multiplicidade de formas de interpretar os eventos, características que perpassam a realidade, de modo geral. Segundo, incita-nos a alcançar nossa compreensão singular sobre os fatos e processos, o que implica a reflexão e o posicionamento crítico sobre eles.

Por outro lado, merece destaque a metodologia de avaliação da autora: no decorrer do curso “Questões contemporâneas”, ministrado na Universidade de Cornell, os alunos deveriam construir a biografia de um personagem fictício que, nascido no final do século XIX, deveria ser um espectador dos eventos políticos do século XX, de modo que não estaria alheio aos acontecimentos, embora ocasionalmente agisse, como a maioria dos homens e mulheres que não são políticos profissionais. Agindo ocasionalmente, esse personagem não deveria ser um protagonista nesses momentos de ruptura, que, no curso, apareciam divididos em marcos de referência a partir dos quais o ponto de vista do observador fictício deveria se posicionar: primeira e segunda guerras, as revoluções, o advento do totalitarismo, possibilidades de resistência e, por fim, o mundo contemporâneo, subdividido em sociedade de massa e ciência e política.

No curso, o que ela se propôs assim resgatar foi a experiência de alguém que reagiu aos eventos que sobre ele incidiram. É a perspectiva “of the man upon whom the events were raining as it were” [do homem sobre os eventos que estavam chovendo em

profusão, por assim dizer] e para quem a política determina o destino, como ela registra nas notas do curso de Cornell – e que foi, aliás, o que sucedeu com ela própria em razão da ascensão do nazismo (Lafer, 2007, p. 292).

O objetivo ínsito à proposta de realização da biografia do personagem imaginário é identificar se o marco teórico conceitual que herdamos na tradição é suficiente para a compreensão dos eventos contemporâneos. Sendo assim, ela conduzia os seus alunos, a partir dessa metodologia não tradicional (em contraposição ao que nós somos acostumados a lidar, como provas, apresentações orais, resumos, resenhas), ao caminho que ela mesma percorreu: a constatação de que contar *apenas* com o aparato conceitual legado da tradição não é suficiente para lidar com os acontecimentos catastróficos do século XX – que continuam a nos rondar, como uma ameaça sempre presente –, o que demonstra, mais do que qualquer explanação (por fazer com que os alunos percebam por si mesmos) que o fio que nos vincula à tradição foi irremediavelmente rompido.

Essa assustadora constatação, lição que Arendt aprendeu inicialmente com dois de seus mais marcantes professores, Martin Heidegger e Karl Jaspers, e que comprovou inequivocamente com o turbilhão político do século XX,¹⁵⁸ nos conduz a uma inadiável pergunta: como refletir sobre a *Realpolitik* contemporânea sem contar exclusivamente com o apoio dos conceitos que tradicionalmente conhecemos e que, desde Platão e Aristóteles, utilizamos para categorizar o campo dos assuntos humanos? Indagando de outro modo:

[...] como podemos pensar e, ainda mais importante em nosso contexto, como podemos julgar sem nos sustentarmos em padrões preconcebidos, normas e regras gerais em que os casos e exemplos particulares podem ser subsumidos? (Arendt, 2004, p. 89).

¹⁵⁸ “Com seus professores, Martin Heidegger e Karl Jaspers, ela sustentava que a tradição havia rompido, de modo que não era mais possível transmitir os ensinamentos do passado intactos e submeter-se passivamente à sua autoridade” (Stern; Yarbrough, 1978, p. 374).

Aqui certamente cabe uma ressalva: o que Arendt propõe não é um esquecimento da tradição, ou o seu descarte, mas que nós não tomemos o seu marco teórico como a única ferramenta para compreender o presente. Então, como deveríamos fazê-lo? A proposta de *pensar sem corrimão* parece ideal para descortinar criticamente os eventos que irrompem nestes tempos sombrios.

Segundo Arendt, pensar sem corrimão equivale a refletir sem intermediários, *por si mesmo*, inicialmente sem contar com o apoio das categorias puídas que herdamos da tradição. O motivador para o convite a pensar sem se limitar a essas categorias tradicionais do pensamento político é um imperativo dos tempos sombrios, visto que, com a ruptura totalitária, não é mais possível compreender os eventos políticos do modo como estes foram tradicionalmente identificados.

Tenho uma metáfora que nunca publiquei, que guardei para mim mesma. Eu a chamo de *pensar sem corrimão*. Ou seja, à medida que você sobe e desce os degraus, sempre pode segurar no corrimão para não cair. Mas nós perdemos esse corrimão. É assim que digo a mim mesma. E é isso, de fato, o que tento fazer. Esse assunto de que a tradição foi quebrada, de que o fio de Ariadne foi cortado, não é algo tão novo quanto eu faço parecer. Afinal, foi Tocqueville quem disse que ‘quando o passado cessa de lançar luz sobre o futuro, o espírito do homem vaga na escuridão’. Essa é a situação desde meados do século XIX [...]. Sempre achei que precisamos começar a pensar como se ninguém houvesse pensado antes, e depois começar a aprender com os outros (Arendt, 2021, p. 530).

A defesa de que o *pensar sem corrimão* não implica um esquecimento da tradição de pensamento filosófico ou a descuidada compreensão de que nossas reflexões não podem encontrar paralelo em nenhum momento do passado encontra amparo também na professora Arendt (2008): ao descrever o efeito de Heidegger na geração de jovens estudantes pós-Primeira Guerra, ela argumentou que “os tesouros do passado [...] propõem coisas completamente diferentes das trivialidades desgastadas e familiares que eles supostamente diriam”. Essa

arguta constatação arendtiana abre brecha para que possamos aprender genuinamente com os eventos e para que, além disso, tais acontecimentos possam ser convites a partir dos quais pensemos por nós mesmos, buscando encontrar seus significados. Esse tipo de pensamento é mais abrangente do que a categorização dos fatos e processos em categorias hermeticamente fechadas.

Esse pensar trabalha com os fragmentos [...] que consegue extorquir do passado e reunir sobre si. Como um pescador de pérolas que desce ao fundo do mar, não para escavá-lo e trazê-lo à luz, mas para extrair o rico e o estranho, as pérolas e o coral das profundezas, e trazê-los à superfície, esse pensar sonda as profundezas do passado – mas não para ressuscitá-lo tal como era e contribuir para a renovação de eras extintas. O que guia esse pensar é a convicção de que, embora o vivo esteja sujeito à ruína do tempo, o processo de decadência é ao mesmo tempo um processo de cristalização, que nas profundezas do mar, onde afunda e se dissolve aquilo que outrora era vivo, algumas coisas sofrem uma “transformação marinha” e sobrevivem em novas formas e contornos cristalizados que se mantêm imunes aos elementos, como se apenas esperassem o pescador de pérolas que um dia descera até elas e as trará ao mundo dos vivos – como “fragmentos do pensamento”, como algo “rico e estranho” (Arendt, 2008, p. 222).

Considerações finais

O caminho metodológico adotado por Arendt corrobora o que a própria autora asseverou no ensaio “A crise na educação” acerca do papel do professor: cabe a ele assumir a via de mão dupla de responsabilidade pelo mundo e pelos recém-chegados, apresentando o primeiro de modo a despertar nos últimos o senso de responsabilidade por este espaço coexistido. Para lográ-lo, é indispensável que o educador seja qualificado, e as linhas arendtianas, no que tange justamente a essa qualificação, acenam mais para a qualidade dos saberes do professor (*o que é dito*) do que para o domínio de metodologias de ensino (*como dizê-lo*). Na encruzilhada entre ambas as competências,

a professora Arendt propunha um caminho alternativo com relação às metodologias tradicionais a fim de apresentar aos seus alunos o mundo através dos eventos, visando a despertar-lhes o *amor mundi* e o inadiável senso de pertencimento e responsabilidade por ele.

O que podemos aprender, então, com a professora Arendt é que, se é possível ensinar filosofia, isso deve ser feito de modo narrativo: assim como a biografia desse homem ou mulher imaginária, espectador (a) dos acontecimentos contemporâneos, consistia em um exercício da imaginação, da habilidade humana de tornar presente o que está sensorialmente ausente, o ensino de filosofia – pelo menos sob os escombros e as sombras característicos dos tempos sombrios – deve se basear na reflexão crítica sobre os eventos. Nesse sentido, pensar a experiência fomentada por esses eventos é ir além da repetição irrefletida de categorias políticas desgastadas, mas impõe revisitá-las, questioná-las, confrontar suas fronteiras e sua adequação para a reflexão atual. Porquanto é característico dos tempos sombrios que as antigas “verdades dogmáticas” percam sua indiscutibilidade, reduzir o ensino de filosofia a essas questões parece colaborar para que o filósofo (ou, como Arendt com ironia chamava, o *pensador profissional*) continue sendo alguém alheio à realidade – por não refletir e debater sobre os conflitos do homem e da política contemporânea. Parece, também, contribuir para, ao invés de iluminar os tempos sombrios, aumentar os escombros do período, que tornam o passado cada vez mais distante e, com ele, todo o seu arcabouço teórico.

O filósofo não é alguém em uma torre de marfim que, ao entardecer, espera o último voo da ave de minerva para olhar retrospectivamente para os acontecimentos, ou, pelo menos, não se esgota nessa definição. Ao contrário, ele é mais assemelhado ao personagem imaginário a que os alunos de Arendt davam vida e, a partir dos quais, a professora Arendt discutia conceitos como política, violência e ação, e eventos como o imperialismo, as guerras mundiais e o totalitarismo. Como um espectador, ele observa os fatos, submete-os ao crivo crítico do pensamento e se posiciona frente aos acontecimentos, mesmo que não seja o seu protagonista. Pensar no ensino de filosofia

que não seja também uma narração, um contar histórias e refletir sobre elas, certamente forma bons historiadores da filosofia, exímios categorizadores de eventos políticos, mas dificilmente motiva os alunos a iniciar algo novo, a deixar algo de si no mundo (seja um conceito, uma teoria ou uma obra), ou mesmo a coexistir eticamente com os seus iguais.

Tal como o personagem criado por seus alunos, Arendt não se considerava uma mulher de ação. Porém, enquanto observadora dos eventos, ela percebeu que, em tempos sombrios, o pensamento é uma forma de resistência; por outro lado, como teórica política, identificou que a simples prescrição de normas e de valores meramente conceituais não responde às questões protototalitárias da atualidade (um dos motivos pelos quais ela recusava ser chamada de filósofa). Ao contrário, contar histórias, ou seja, empreender exercícios da imaginação, possui o potencial para manter a criticidade do pensamento, mesmo em meio às ideologias, ao uso cada vez mais corrente da mentira na política e à facilidade com que os discursos de ódio são propagados na atualidade.

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. Condição humana e educação em Hannah Arendt. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 22, n. 44, p. 23-42, jul./dez. 2008.

ALMEIDA, Vanessa Sievers. Educação. In: CORREIA, Adriano; ROCHA, Antonio Glauton Varela; MÜLLER, Maria Cristina; AGUIAR, Odílio Alves. *Dicionário Hannah Arendt*. São Paulo: Edições 70, 2022.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectivas, 2016.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDT, Hannah. *Pensar sem corrimão*: compreender 1953-1975. Tradução Beatriz Andreiuolo *et al.* Rev. téc. Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

CÂNDIDO, Raphaela. *Roger Bacon*: o sentido moral do conhecimento. Fortaleza: Editora Caminhar, 2020.

LAFER, Celso. Experiência, ação e narrativa: reflexões sobre um curso de Hannah Arendt. *Estudos Avançados*, v. 21, n. 60, p. 289-304, 2007.

ROCHA, Lara; CASTELO BRANCO, Judikael. O que são os tempos sombrios de Hannah Arendt? *Cadernos Arendt*, Teresina, v. 3, n. 5, p. 135-151, 2022.

STERN, Peter; YARBROUGH, Jean. Teaching: Hannah Arendt. *The American Scholar*, v. 47, n. 3, p. 371-381, 1978.

A lealdade do pensamento

uma *laudatio* a Odílio Aguiar

Lucas Barreto Dias¹⁵⁹

Costumo pensar que um grande professor se revela pela sua generosidade. Generoso, tal como entendo, é aquele capaz da doação, de entregar aquilo que o estudante precisa receber, que nem sempre significa o que este queira. O desnível entre a necessidade e o desejo muitas vezes é tênue, e sua percepção depende de um tipo de sabedoria que só vem com uma experiência orientada não apenas para si mesmo, mas obtida na companhia de outros, considerando-os sempre em suas observações e leituras da realidade. Saber essa diferença, todavia, não implica um conhecimento inequívoco e fechado. A generosidade não se converte na prescrição do único caminho possível a ser percorrido, mas indica lacunas a serem exploradas, margens de atuação, busca frear paixões dispersoras e, ao mesmo tempo, estimula o *páthos* do pensar, abrindo um espaço ímpar para um filosofar apaixonado e rigoroso.

¹⁵⁹ Professor de Filosofia do Instituto Federal do Ceará e do Programa de Pós-Graduação da UECE. E-mail: barreto.dias@uece.br.

A generosidade de um grande professor, curiosamente, não se dá de um modo professoral, pois ele não ensina; ou melhor, sua sabedoria não provém do conteúdo que ele transmite em sala de aula, mas do modo como ele estimula o estudante a refletir sobre si mesmo. Há algo de socrático nessa atitude, pois, se não há o conhecimento do que deve ser feito, uma normatização, um dever ser, há, por outro lado, a capacidade de vislumbrar as potencialidades que se abrem frente às capacidades de cada um de nós. O *conhece-te a ti mesmo* é um imperativo de Apolo para que, ao menos, nos tornemos cômicos de nossas opiniões – que nos tornemos uma questão para nós mesmos –, de modo que nosso pensar possa encontrar algum tipo de lugar no mundo e, assim, vejamos sentido naquilo que dizemos e pensamos.

A doação que vem nessa generosidade não significa, portanto, o ato de se doar, mas de compartilhar possíveis visões de mundo, de dar conselhos sobre como orientar o pensar. Apresentar caminhos que fazem sentido é a doação própria de um grande professor – caminhos que ele próprio poderia ter percorrido ou vir a percorrer, mas que não esconde para si mesmo, antes, estimula e convida ao desafio. Um percurso, inclusive, não se restringe a ser apresentado a apenas uma pessoa, pois, embora os passos iniciais possam ser os mesmos, todos sabemos como o caminho da pesquisa é capaz de revelar rotas distintas. Essa experiência envolve muito mais do que o objetivo a ser alcançado, mas diz respeito ao sentido que a filosofia assume para cada um de nós. A generosidade dita aqui, ao mesmo tempo que cobra uma certa lealdade e rigor ao pensamento filosófico, deixa aberto ao pretense filósofo as escolhas que lhe cabem ser tomadas.

A generosidade, portanto, se transforma em fonte de inspiração. O professor que doa aos seus estudantes tantas possibilidades inspira, em primeiro lugar, pela sabedoria de saber o que move as ambições filosóficas do jovem pesquisador; demonstra estar atento às suas paixões, mas, no mesmo movimento, não abdica de transmitir o rigor necessário para se mover no terreno muitas vezes solitário da filosofia. O estar só filosófico é condição para a contemplação que

a filosofia requer, ainda que não reduzamos a experiência filosófica apenas a esse momento.

No entanto, filosofar requer sacrifícios, não no sentido de mortificação, mas, antes, de oferecer seu tempo e lealdade para pensar pensamentos que não são os seus, de ler como quem ouve aquele que profere algo longínquo e que reverbera ainda hoje. Essa lealdade do pensamento não significa submissão, mas honestidade àquilo que ele te diz. Pensar um pensamento que não é o nosso é tanto um exercício filosófico, quanto uma atitude de respeito a um pensamento que podemos, por ventura, vir a assumir também como nosso, mas, caso contrário, se ele não nos convence, passa ao menos a figurar entre uma das leituras de mundo originais pelas quais sabemos que a realidade se abriu a outra pessoa. Ser capaz de se demorar em uma ideia que não é nossa e que talvez sequer venha a se tornar, isso, tal como penso, é um dos maiores sinais de humildade que podemos realizar na filosofia.

A inspiração que nos é transmitida permanece em nós como fonte luminosa que carregamos nas cavernas tortuosas que, por vezes, aparecem em nossa trajetória. Ela se transforma em clareira quando sentamos e a colocamos defronte a nós, freamos um pouco o ímpeto de terminar logo aquele caminho difícil e deixamos que ela nos possibilite uma nova intuição. Parar e pensar requer não apenas que sejamos cautelosos e rigorosos, mas que nos deixemos ser atingidos pelo que pode surgir diante de nós, que possamos sofrer o *thauma* narrado pelos gregos, observando, muitas vezes de maneira desinteressada, o mundo que vivemos, a caverna em que nos sentamos, com uma fonte de luz capaz de nos revelar que nada ali é necessariamente falso ou enganoso, mas apenas uma das formas pelas quais podemos nos encontrar no mundo.

Sair em visita de intuições alheias é uma forma que temos de ver o mundo com outros sentidos que não os nossos, mas que compartilham algo conosco. É como se cada pensamento nos narrasse uma história: seu próprio percurso, suas intuições e seus desafios. Os modos pelos quais os grandes pensadores da humanidade realizaram

isso se apresentam de múltiplas formas e trazem consigo circunstâncias distintas que possibilitam ao pensamento ocorrer em cada um de nós. A poesia dos antigos, os diálogos de Sócrates com seus interlocutores na ágora, os diálogos escritos de Platão, as cartas que tantos pensadores trocaram entre si, os textos mais “analíticos” de Aristóteles, as orações dos padres da Patrística, os ensaios dos autores modernos, a literatura de Machado de Assis, de Saramago, de Pessoa e seus heterônimos, os teatros existencialistas... Todas essas formas e muitas outras que compõem nossas bibliotecas de filosofia fazem com que nos apaixonemos por um modo de pensar e, sem que nem ao menos percebamos, ou tornamos também nossos aqueles pensamentos, ou os transformamos em referências com as quais constantemente dialogamos. Eles se tornam nossa companhia quase que diária na perene tarefa de tentar compreender não só o mundo, mas a nós mesmos.

Penso que há uma dimensão de ficção nas descrições filosóficas. Que isso, por favor, não seja lido como se eu estivesse querendo fazer qualquer tipo de rebaixamento! Na verdade, é o exato oposto. A ficção no filosofar é como uma literatura de ficção: o ficcionado é, no mais das vezes, uma metáfora da nossa realidade, uma releitura do óbvio por lentes de óculos capazes de revelar espectros novos, ângulos inexplorados, acessar a mente de um personagem que se supõe simples, mas que carrega consigo um tipo de complexidade que nos fascina e nos causa repulsa. É por isso que podemos ver o filosofar como uma bela contação de histórias; a história da filosofia como uma coleção de pequenas e grandes histórias que, por vezes, podem ser lidas como partes de uma grande epopeia do pensar, ou como contos que dialogam entre si, mas possuidores de um sentido próprio.

Claro que não quero dizer que todo filósofo é, por isso, um contador de histórias, mas muitos parecem o ser; alguns com uma veia artístico-filosófica mais apurada que outros, com a capacidade de nos prender em suas descrições a ponto de nos fazer conjecturar quais as possíveis formas de continuar aquele pensamento, tal como imaginamos a respeito dos acontecimentos de uma obra kafkiana. É

quase como se pudéssemos ver também aquilo que ilumina seu pensar, de tal modo que a história contada e a filosofia narrada nos ajudam a compreender dimensões da realidade que antes sequer considerávamos possíveis.

Ele tem, portanto, uma forma de humor que impõe respeito, mas que diverte: o poder do *páthos* filosófico não nos impõe sermos sisudos pensadores incapazes de rir, pois não há incompatibilidade em uma vida ao mesmo tempo capaz de se regozijar na alegria e de se ver envolvido em questões de extrema profundidade política, religiosa, ética, metafísica ou mesmo existencial. A expansão da alegria e a retração da reflexão habitam o mesmo indivíduo. A vida se desenvolve transitando entre esses dois momentos e, nesse movimento, muitas são as oportunidades de toque entre situações que parecem opostas. Contudo, justamente na experiência de aproximação e distanciamento, é que ambas parecem ganhar sentido. O riso do filósofo pode, assim, ser bastante honesto, pois compreende que também Dionísio é fonte inesgotável de inspiração.

É por isso que esse professor costuma ser grande pela sua capacidade inspiradora, pela poesia que seu olhar carrega e pela fala pausada e refletida que nos dedica. A inspiração é como um vento gélido: no frio, ele nos incomoda, faz com que nos voltemos a nós mesmos, fiquemos um pouco mais taciturnos e nos encolhamos em busca de aquecer nossos corpos e aquietar a mente; no calor, ele nos afaga, confere-nos uma serenidade de espírito e uma tranquilidade aos sentidos, sentimos que podemos aproveitá-lo melhor expandindo nosso corpo e deixando-o mais exposto ao que nos toca. A inspiração, por vezes, se mostra pelo ângulo do incômodo, mas, em outros momentos, nos afaga e proporciona o encontro com o inesperado: é como, mais uma vez, o *thauma* grego, ao mesmo tempo que é fonte de espanto e estranhamento, pode se converter em maravilhamento. Ser inspirado nos intima a um olhar crítico sobre nosso posicionamento, percebemos como, muitas vezes, ainda pouco nos conhecemos; mas, a partir disso, o vento da inspiração sopra sobre nós e nos impulsiona ao desconhecido. Seja no calor ou no frio, inspiramos o ar e enchemos os pulmões;

conhecemos melhor nossas paixões e canalizamos a libido para o interesse que se aflora.

Como toda paixão, ser maravilhado e espantado vem de fora e exige de nós uma mudança interna. Somos afetados pelas paixões que o mundo nos faz sofrer, para o bem ou para o mal, e não há como escapar de que somos seres forjados pelo que nos acontece. Apesar disso, nada em nós garante que iremos responder de um modo monolítico ao que nos ocorre. Somos tocados pelo mundo, por meio das culturas em que estamos inseridos, das pessoas que aparecem e desaparecem de nossas vidas, dos artifícios criados pelo ser humano e pela natureza que ainda resiste e sem a qual nós não poderíamos ter surgido. No entanto, o modo como tocamos de volta o mundo não ocorre de modo uniforme em cada um de nós; a paixão que surge desse encontro é muitas vezes imprevisível e nem sempre estamos em acordo com ela. É preciso, no entanto, encarar a paixão, dialogar com ela, aceitar que ela está ali. Se iremos matá-la em nós, depurá-la ou realizá-la, é trabalho que depende de quem queremos ser.

O nosso professor generoso e inspirador não se converte no autor do personagem que nos tornaremos, não é o roteirista ou diretor de nossa atuação, mas parece muitas vezes ter acesso ao que podemos nos tornar e, por isso, abre alguns caminhos para que possamos, nós mesmos, iniciar uma história. Aprendemos, nessa relação, a identificar outras tantas histórias que compõem esse mundo que habitamos, a ver a beleza do que nos aparece e a nos posicionar. Esse tipo de ensinamento nos ajuda a descobrir que a filosofia não se faz por mera obrigação e que os deuses da sabedoria são exigentes e não aceitam que adoremos muitos ao mesmo tempo; demandam que sejamos leais e que nos dediquemos de corpo e alma àquilo que decidimos ou descobrimos ser nosso destino.

Escrevo essas páginas para homenagear um dos meus grandes professores e mestres, um daqueles que aparecem em nossa vida e,

com sua generosidade e inspiração, transformam o mundo em que vivemos ao iluminar certas esquinas pelas quais passaríamos despercebidos, caminhos que ficariam na penumbra e histórias que não conheceríamos. Para isso, preciso falar de momentos do meu encontro com Odílio Alves Aguiar.

Em 2011, fui acolhido pelo Odílio ao desejar iniciar novas pesquisas na Filosofia depois de finalizar minha graduação. Após ter sido recentemente impactado com a minha primeira leitura de um texto de Hannah Arendt – o capítulo V de *A condição humana* –, fui felizmente recomendado por minha antiga orientadora – também uma mestra nos ensinamentos do pensar filosófico, a professora Eliana Paiva – a procurá-lo. No decorrer de 2011, passei a me embrenhar na obra arendtiana e a dialogar com o Odílio sobre um possível projeto de mestrado sobre a autora, contato que me proporcionou conhecer diversos outros pesquisadores e abriu minha mente para possibilidades filosóficas que até então desconhecia, mas, ao mesmo tempo, ainda assim ancoradas nas minhas perspectivas filosóficas. A cada nova ideia e conjecturas formadas, apresentava-as para o Odílio, que pacientemente ouvia e respondia simplesmente com um “continue lendo”.

A importância do Odílio para aqueles que estudam Hannah Arendt é certamente reconhecida por todos, na medida em que suas pesquisas há mais de trinta anos, dialogam diretamente com o pensamento arendtiano e ajudaram na introdução de Arendt como autora a ser pesquisada no cenário filosófico brasileiro. Todavia, mais do que isso, com pouco tempo sob sua orientação, já no mestrado, pude perceber como o Odílio é amplamente respeitado e possui uma notoriedade para a própria filosofia cearense e brasileira.

Em 2012, ao ter meu primeiro contato com o professor Newton Bignotto, na UFMG, e me apresentar dizendo que era orientado pelo Odílio, recebi como resposta um sorriso largo em seu rosto seguido por um breve comentário proferido de forma alongada: “Grande Odílio!”. Essa interjeição sincera e respeitosa nunca me saiu da mente, e, em diversas ocasiões, comentei isso com amigos e colegas, ao passo que muitos deles aproveitavam para confessar,

sem segredo, a admiração intelectual e pessoal que nutriam pelo nosso mestre cearense.

Gostaria de lembrar, ainda nessa levada, um outro comentário proferido em 2023, também pelo Newton Bignotto, que ele fez questão de dizê-lo em público e na presença do próprio Odílio; cito de memória: “Quando falamos em alguém que é, ao mesmo tempo, um grande pesquisador e um grande formador, o primeiro nome que sempre pensamos é o do Odílio”. Ora, só alguém que participa da vida acadêmica com um alto nível de dedicação intelectual e humana pode receber uma homenagem de tal magnitude de outro grande mestre da filosofia brasileira. Essa fala do Bignotto ajuda a ilustrar a primeira parte dessa *laudatio*, pois a generosidade do Odílio e sua inspiração para os novos pesquisadores provêm de sua participação na formação de diversos professores que atuam nas escolas, institutos federais e universidades por todo o Brasil.

As interpretações sobre Hannah Arendt no Brasil são fruto de diversos professores e professoras que se empenharam em traduzi-la e difundi-la no cenário filosófico brasileiro. A forma pela qual Odílio, nesse sentido, lidou com seu pensamento, nesses últimos 30 anos, foi e é responsável por muitas das intuições que tantos outros pesquisadores desenvolveram e desenvolvem hoje. Aos poucos, uma autora que raramente figurava nos currículos das graduações, mestrados e doutorados em Filosofia do Brasil, tornou-se amplamente debatida. Hoje, inclusive, mesmo no ensino médio, apesar das tentativas de retirar dele a Filosofia, vemos diversos jovens estudantes entrando em contato com as pertinentes ideias de Arendt. Certamente, isso se deve em parte a Odílio, posto muitos dos seus textos servirem de base para a interpretação de Arendt em todo o território brasileiro e por ter inspirado muitos de seus estudantes, muitos dos quais atuam também nesse estrato de ensino.

Pelo menos desde sua tese de doutorado, defendida em 1998 e publicada como livro em 2001 – *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt* –, as interpretações sobre o pensamento filosófico arendtiano em diálogo com suas reflexões políticas passaram a ganhar

relevância. Quanto a isso, Odílio (2001, 2004, 2021a) recuperou uma intuição de Benhabib (1990) sobre a dimensão narracional do pensamento de Arendt como forma de compreendermos o seu modo próprio de se guiar no pensamento, fugindo dos modelos tradicionais que atravessaram a história da filosofia, tais como o lógico-dedutivo e o teológico. Para tanto, uma nova forma de encarar o pensamento filosófico envolve a atividade do espectador, do *storyteller* e do pária. Esses modelos visualizados em Arendt, no entanto, parecem ser também aqueles com os quais o próprio Odílio aos poucos se vincula, ainda que, certamente, de modo não sistemático. Contar uma história (ou várias), como uma pária que se transforma em uma espectadora do mundo, torna-se uma das formas pelas quais a atividade de compreensão de Hannah Arendt passa a ser realizada. Tais características ajudam a iluminar, inclusive, a própria produção intelectual do Odílio.

Perpassando toda a obra arendtiana, e em diálogo com autores antigos, modernos e contemporâneos, tais como Aristóteles, Hobbes, Agamben, Foucault etc., Odílio refletiu filosoficamente sobre nossa situação política contemporânea. Quanto a isso, ele considerou os problemas que os regimes totalitários do século XX nos legou (Aguiar, 2007, 2008), o paradigma biopolítico que habita nossa experiência política (Aguiar, 2012, 2021b), bem como dedicou boa parte de sua pesquisa na tentativa de compreender o tema do direito no pensamento arendtiano e como ele traz consigo diversas intuições poderosas para nosso tempo (Aguiar, 2016, 2017, 2019a, 2019b, 2022).

O tema do direito em Hannah Arendt é um modo pelo qual a preocupação pelo mundo transparece não apenas no pensamento da filósofa judio-alemã, mas do próprio Odílio, ao vermos como muitas de suas últimas publicações se concentraram nesse tema. A percepção do declínio de nossas experiências cidadãs – que aos poucos abandonaram a preocupação com o mundo e a liberdade política em direção à preocupação com a vida e a liberdade liberal – guiou não apenas Arendt, mas as próprias pesquisas do Odílio, que refletiram também sobre como garantias jurídicas formais não são suficientes para assegurar à pluralidade humana um espaço no mundo, muitas

vezes, por isso, produzindo a figura do *outlaw*. Por isso, esse modelo abstrato não é capaz de evitar que o nosso mundo volte a engendrar tempos sombrios.

Dirigir o pensamento em direção a questões inicialmente formuladas por outrem e torná-las também nossas é um modo de compreender problemas que atravessam culturas e que reaparecem como fontes de luz capazes de nos auxiliar na interpretação de nosso próprio tempo. A experiência pária de Arendt e seu contato com o totalitarismo conduziu-a à perspectiva de que a contemporaneidade está marcada por um tipo de rompimento com relação ao passado: ele não nos garante uma forma de vida inequívoca, mas permanece como temporalidade à qual podemos recorrer seja para compreender o que foi historicamente cristalizado dela nos movimentos totalitários do século XX, seja para encontrar pérolas que sirvam de exemplo para nos inspirar.

Odílio apreendeu isso tanto em sua tarefa de pesquisador quanto na de professor. Soube encontrar diversas pérolas para suas reflexões, motivo pelo qual se tornou uma das grandes referências da filosofia política brasileira, assim como soube realizar tal tarefa como o grande formador que é. Ao observar aqueles que se somaram a ele durante sua trajetória acadêmica, Odílio soube bem compreender as paixões de muitos de seus estudantes e soube ensiná-los a deixar fluir o *páthos* do pensar. Atento aos interesses de cada um, estimulou-nos a permanecer leais ao pensamento e ao mundo; a fazer filosofia não pela obrigação profissional, mas pelo prazer; a controlar a libido que nos coloca em um redemoinho de temas que mais dispersam do que estimulam nosso espírito; a nos aventurar e arriscar, pois nenhum começo é plenamente dado e exige de nós coragem e lealdade.

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. A tipificação do totalitarismo segundo Hannah Arendt. *Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, v. 5, n. 2, p. 73-88, out. 2008.

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: EUFC, 2001.

AGUIAR, Odílio Alves. Hannah Arendt e o direito I. *Argumentos: Revista de Filosofia*, v. 9, p. 87-94, 2017.

AGUIAR, Odílio Alves. Hannah Arendt e o direito (parte ii): o outlaw e o direito a ter direitos. *Kriterion*, v. 60, p. 403-415, 2019b.

AGUIAR, Odílio Alves. Hannah Arendt e o filósofo como storyteller. *Perspectivas*, v. 6, n. 2, p. 3-14, 2021a.

AGUIAR, Odílio Alves. O direito, a resistência e a desobediência civil em Hannah Arendt. *Pescadora de Perlas*, v. 1, p. 19-31, 2022.

AGUIAR, Odílio Alves. O direito, o comum e a condição humana no pensamento de Hannah Arendt. *Filosofia Unisinos*, v. 20, p. 278-284, 2019a.

AGUIAR, Odílio Alves. O paradoxo dos direitos humanos. *Revista Reflexões*, v. 5, p. 1-10, 2016.

AGUIAR, Odílio Alves. Pensamiento y narración en Hannah Arendt. *Punto de Vista*, Buenos Aires, v. XXXVII, n. 78, p. 44-48, 2004.

AGUIAR, Odílio Alves. Rastreado a biopolítica em Hannah Arendt. *Kairós Revista Acadêmica da Prainha*, v. 17, p. 124-135, 2021b.

AGUIAR, Odílio Alves. Veracidade e propaganda. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 10, p. 7-17, 2007.

BENHABIB, Seyla. Hannah Arendt and the redemptive power of narrative. *Social Research*, v. 57, n. 1, p. 167-196, spring 1990.

Manifestação da atividade do pensar

linguagem e metáfora

*Maria Cristina Müller*¹⁶⁰

Discutiremos o uso das metáforas no contexto da atividade do pensar a partir das reflexões de Hannah Arendt contidas na obra *A vida do espírito*. Arendt recorre às metáforas com frequência; entre as mais conhecidas, têm-se: “tempos sombrios”; “lacuna entre o passado e o futuro”; “pensamento sem corrimão”; “oásis”; “deserto”; “torre de marfim da pura contemplação”; “vento do pensamento”; e

¹⁶⁰ Pós-doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás – UFG/GO (Mar2018-Fev2019). Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos/UFSCar/SP (2010). Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul/PUCRS (1998). Graduada em Filosofia Licenciatura Plena pela Universidade de Passo Fundo/UPF/RS (1995). Professora associada da Universidade Estadual de Londrina/UEL/PR, onde atua no Departamento de Filosofia desde 2000. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina; coordenadora do referido programa no biênio 2021-2023. Participante do Núcleo de Sustentação do GT Filosofia Política Contemporânea da ANPOF, onde foi coordenadora no biênio 2016-2018. Ocupante da Cadeira 40 da Academia de Letras, Ciência e Artes de Londrina. E-mail: cristinamuller@uel.br.

“pensamento como teia de Penélope”. Algumas foram tomadas de empréstimo, como “pescador de pérolas” e “tesouro perdido”. A riqueza das metáforas utilizadas por Arendt é grande, no entanto não é nosso propósito analisar os seus significados, mas a importância da metáfora para a atividade do pensar.

A tese de doutorado de Odílio Alves Aguiar, defendida em 1998 na Universidade de São Paulo (USP), será guia fundamental para o aprofundamento da análise. A tese foi publicada em 2001, no entanto, mesmo antes da publicação na forma de livro, circulava uma fotocópia da versão depositada na Biblioteca da USP, que auxiliou muitas pesquisadoras e pesquisadores. Aguiar, com sua análise sobre os escritos de Arendt, alargou fronteiras e abriu caminhos, sendo referência indubitável para todos os estudos acerca de Arendt no Brasil. A análise do discurso metafórico ocupa três seções do capítulo III da sua tese e lhe rendeu alguns artigos e palestras. Na tese, Aguiar analisou o espectador, o *storyteller* e o pária consciente como metáforas da filosofia.

Arendt dedica duas seções da obra *A vida do espírito* (volume 1 – Pensar) às metáforas: “Linguagem e metáfora” e “A metáfora e o inefável”. O contexto é a discussão sobre as atividades espirituais no mundo das aparências. Para tornar as atividades espirituais manifestas – aparentes – tanto para o mundo exterior quanto para o eu espiritual, os ocidentais utilizam, como meio, a linguagem. As palavras, enquanto portadoras de significado, assemelham-se aos pensamentos, evidenciando que “[...] seres pensantes têm o ímpeto de falar, seres falantes têm o ímpeto de pensar” (Arendt, 1995, p. 77). Contudo, quando se trata da atividade do pensar, o uso da linguagem não é evidente. O pensar – diálogo silencioso do *eu consigo mesmo* –, ao fazer uso da linguagem, tem uma dificuldade adicional, usa de empréstimo o vocabulário que, originalmente, foi criado para corresponder às experiências dos sentidos ou da vida comum. Tal empréstimo (Arendt, 1995, p. 79) não é ao acaso ou arbitrário; da mesma maneira que a linguagem filosófica e grande parte da linguagem poética é metafórica, as atividades do espírito usam as metáforas.

Para Arendt as metáforas não têm o sentido comum, como, por exemplo, o do *Dicionário Oxford* – “[...] figura de linguagem na qual um nome ou um termo descritivo é transferido para um objeto diferente, mas análogo àquele ao qual é adequadamente aplicável. [...]” (Arendt, 1995, p. 79). As metáforas têm o sentido expresso por Aristóteles na Poética: “A metáfora é a transferência de uma palavra que pertence a outra coisa [...]” (Aristóteles, 2008, p. 83, 1457b 5-10), sendo que “[...] construir bem uma metáfora é o mesmo que perceber as semelhanças” (Aristóteles, 2008, p. 90, 1459a 5-10). Na interpretação de Arendt, “Toda metáfora descobre ‘uma percepção intuitiva de similaridade em dessemelhantes’, e segundo Aristóteles, é exatamente por isso que ela é um ‘sinal de gênio’” (Arendt, 1995, p. 79). Odílio Alves Aguiar explica que:

A metáfora realiza a transferência do pensamento para o mundo das aparências na forma de compreensão, preenche a lacuna entre pensamento e aparência, preservando o abismo entre ambos. [...] A compreensão da linguagem filosófica como metafórica tem a virtude de apreender o sentido invisível conectado à própria visibilidade. Assim sendo, não se recorre a um outro mundo acessível a poucos (Aguiar, 2001, p. 189-190).

Arendt apoia-se na *Crítica da faculdade do juízo* de Kant para explicar que a linguagem metafórica é o único modo pelo qual o pensamento – enquanto razão especulativa – pode se manifestar. Segundo Kant (2005, § 59), a metáfora forneceria ao pensamento, que é abstrato e sem imagens, uma intuição retirada do mundo das aparências, com a função de estabelecer uma certa “realidade” aos conceitos. Esse intento seria relativamente fácil se limitado ao raciocínio do senso comum, na tentativa de responder à necessidade humana de conhecer o que é dado ao mundo das aparências, uma vez que o senso comum precisa de exemplos que ilustrem os conceitos. Os conceitos, como meras abstrações daquilo que é retirado do mundo das aparências, se satisfariam com exemplos. Contudo, essa facilidade desaparece quando se lida com a razão que transcende aquilo que é

dado pelo senso comum e pela ciência. O pensamento lida com incertezas, e nenhuma intuição pode ser considerada absoluta e inquestionavelmente adequada. Nesse momento, a metáfora assume uma função importante. Nas palavras de Arendt:

A metáfora realiza a “transferência” – *metapherein* – de uma genuína e aparentemente impossível *metabasis eis allo genos*, a transição de um estado existencial, aquele do pensar, para outro, aquele do ser uma aparência entre aparências; e isso só pode ser feito através de analogias. [...] todos os termos filosóficos são metáforas, analogias congeladas, por assim dizer, cujo verdadeiro significado se desvela quando dissolvemos o termo em seu contexto original, que estava muito nítido no espírito do primeiro filósofo a utilizá-lo. [...] 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, consequentemente, à filosofia; mas a metáfora em si é, na origem, poética, e não filosófica [...] (Arendt, 1995, p. 80-81).

Partindo de Aristóteles e da sua ideia de que a linguagem é uma “emissão sonora e significativa” de palavras, que já em si são “sons com significado” que “se assemelham a pensamentos”, Arendt (1995, p. 84) considera possível que tanto a fala quanto o pensar tenham surgido de uma única e mesma fonte; se isto se confirmar, é possível, então, que a linguagem seja uma espécie de sinal de que o ser humano possui naturalmente um instrumento capaz de transformar o invisível em uma “aparência”. Palavras, tais como justiça, liberdade, amor, amizade etc., presentes na vida cotidiana e sem nenhum correspondente fenomênico no mundo das aparências, podem ser exemplos. Desse modo, pode-se concluir que:

[...] pensar é a atividade do espírito que dá realidade àqueles produtos do espírito inerentes ao discurso e para os quais a linguagem, sem qualquer esforço especial, já encontrou uma morada adequada, ainda que provisória, no mundo audível. [...] é neste contexto que a linguagem do espírito, através da metáfora,

retorna ao mundo das visibilidades para iluminar e elaborar melhor aquilo que não pode ser visto, mas que pode ser dito (Arendt, 1995, p. 84).

O espírito e o mundo das aparências são assim interligados, garantindo que a experiência humana seja integral.

Analogias, metáforas e emblemas são fios com que o espírito se prende ao mundo, mesmo nos momentos em que, desatento, perde o contato direto com ele: são eles também que garantem a unidade da experiência humana (Arendt, 1995, p. 84).

Para a autora, o fato de o espírito ter a capacidade de perceber analogias pode ser a confirmação de que pensamento e experiência sensível se pertencem. Odílio Alves Aguiar descreve que:

O discurso metafórico, segundo Arendt, é completamente adequado ao pensamento; por isso a linguagem e os conceitos filosóficos podem ser entendidos como metáforas. Concebidos metaforicamente, o pensamento mantém o primado da aparência. Não há o corte com o sensível e o inteligível não é concebido como separado das aparências. O espírito realiza a transfiguração das experiências do sentido no pensamento sem cair numa perspectiva derivacionista e hierarquizada entre ambos (Aguiar, 2001, p. 189).

Arendt (1995, p. 85) explica que cada metáfora é retirada de um sentido corporal diferente e, para saber se a metáfora é ou não plausível, deve haver uma afinidade entre os dados mentais e os dados sensíveis. Para compreender essa afinidade, é preciso lembrar que, desde o início da filosofia, a visão foi relacionada à atividade espiritual do pensamento. O pensamento é a mais radical das atividades espirituais, no sentido de menos envolvida com o mundo, e a visão serviu de modelo para definir as percepções em geral. Isso foi tão profundamente arraigado no discurso filosófico grego e, portanto, na linguagem conceitual do ocidente que as metáforas ligadas à visão sequer eram percebidas, isto é, estavam incorporadas como lugar comum,

inclusive na contemporaneidade. Desse modo, a primazia da visão se constituiu como metáfora-guia. Em termos comparativos, as metáforas usadas pela atividade do querer estão mais ligadas ao sentido da audição ou ligadas ao desejo. O desejo é tido como a propriedade mais sofisticada de todos os sentidos, uma vez que está ligado aos apetites de um ser que quer e que precisa. A atividade do julgar, por sua vez, utiliza metáforas ligadas ao sentido do gosto. Contudo, segundo Arendt, pareceu à maioria dos filósofos que as metáforas ligadas ao sentido da audição e ao sentido do gosto não superavam a perfeição que as metáforas ligadas ao sentido da visão alcançavam.

A partir do estudo de Hans Jonas – *The nobility of sight* –, Arendt apresenta as vantagens das metáforas retiradas do sentido da visão, ou seja, a visão como metáfora-guia e como modelo para as atividades do espírito. A primeira das vantagens diz respeito ao distanciamento seguro entre o sujeito e o objeto que o sentido da visão permite. Esse distanciamento resulta em objetividade, a coisa é vista como é em si e não como o resultado proveniente da forma como o sentido afeta o sujeito. A maneira direta pela qual o sujeito pode ser afetado pelo sentido pode ser mais bem compreendida pela experiência advinda da audição: o som, seja ele qual for, afeta diretamente o sujeito – o ouvinte –, que se encontra passivo, provocando-lhe sensações diretas.¹⁶¹ Da mesma maneira, o gosto afeta diretamente o sujeito que experimenta determinado alimento; não se pode querer a anuência de todos na preferência por determinado sabor; cada sabor afeta particularmente cada indivíduo, não se podendo pretender o acordo de todos em questões de gosto. Ambos, audição e paladar, afetam muito particularmente cada sujeito. Contudo, interessa perceber que, diferentemente do gosto e da audição, o

¹⁶¹ Isso pode ser ilustrado pelo exemplo dos indivíduos submetidos aos sons empregados nos diversos rituais, mais especificamente nos religiosos; a constância do ritmo pode provocar um efeito “alienador”, ou quase que “hipnotizante”. Ou, ainda, quem nunca foi atormentado por um som constante que não permitia o pensamento ou, no mínimo, o atrapalhava, como por exemplo, marteladas, som de uma britadeira, som de um alarme disparado etc.?

objeto visto não captura diretamente o sujeito. Conjuntamente à vantagem da distância, a visão apresenta outra: uma maior liberdade de escolha, pois há um importante distanciamento entre sujeito e objeto, que não são afetados diretamente. Para Arendt (1995, p. 86), a terceira vantagem da metáfora da visão, apontada por Hans Jonas, é o fato de que a visão permite transportar o presente não apenas para a experiência pontual do agora que passa, ou seja, a visão pode transformar o presente em uma dimensão permanente. Segundo Arendt, é de fundamental importância a novidade trazida por Jonas, isto é, a visão necessariamente introduz a figura do observador; aquele que observa, que vê, pode eternizar o momento presente da visão, aquilo que foi visto pode ser transportado para uma dimensão permanente – eterna – e nessa dimensão pode ser revisto.

Mesmo sendo um ótimo recurso utilizado pela linguagem para solucionar a dificuldade de apresentar ao mundo visível aquilo que é invisível, a metáfora está sujeita a perigos (Arendt, 1995, p. 86). Um dos principais perigos do uso da metáfora pode ser observado quando ela é utilizada de maneira abusiva pelo raciocínio científico para comprovar aquilo que é apenas uma hipótese. Arendt acredita que um bom exemplo desse abuso seria a metáfora do *iceberg* explicada por Hans Blumenberg no texto *Paradigemenzu einer Metaphorologie*. Segundo Arendt (1995, p. 86-87), a metáfora do *iceberg* é utilizada pela teoria da consciência da psicanálise do seguinte modo: a consciência é tida como a ponta de um *iceberg*, é a indicação de uma massa flutuante de inconsciência que está submersa. Essa teoria é indemonstrável, uma vez que, no momento em que um fragmento de inconsciência atinge a ponta do *iceberg*, deixa de ser inconsciência e passa a ser consciência, isto é, perde as propriedades de sua origem. O uso da metáfora do *iceberg* acaba dispensando outros argumentos que deveriam ser usados, evidenciando que a metáfora mal utilizada causa o “não pensar”. Esse tipo de especulação carrega consigo um *constructo* espiritual – construção puramente mental – possuidor de uma consistência mais rigorosa do que qualquer teoria científica. Como tal, cria graves problemas, ou seja, sendo um *constructo* exclusiva-

mente espiritual, dispensa qualquer experiência real e não precisa, com isso, lidar com as exceções à regra.

Para Arendt, o uso das metáforas pela filosofia implica perigos semelhantes aos presentes nas pseudociências, algo semelhante aos *constructos* espirituais. Esses perigos decorrem de algumas especificidades próprias ao filosofar; as especulações filosóficas dispensam a experiência de comprovação e, além disso, muitos filósofos atribuem aos conceitos da filosofia um certo mistério indizível, algo que fica obscurecido por detrás de qualquer palavra, algo que só pode ser pensado e não dito, algo que não é passível de transferência do mundo do espírito para o mundo das aparências, isto é, parece ser típico da filosofia a existência do inefável. Arendt observa, porém, que os filósofos que assim atuam oferecem pensamentos, não cognições – “[...] pedaços sólidos de conhecimento que, uma vez adquiridos, dissipariam a ignorância [...]” (Arendt, 1995, p. 87). O problema é que eles parecem ignorar isso. Mesmo os filósofos interessados e motivados por questões que escapavam ao conhecimento, mas que estavam sujeitas à razão humana, acabaram por encontrar grande número de coisas realmente cognoscíveis, como, por exemplo, as leis e os axiomas do pensar e as diversas teorias do conhecimento. Para Arendt (1995, p. 91), o problema foi que esses filósofos também esqueceram a distinção entre pensar – significado – e conhecer – verdade – e não souberam identificar que a verdade, entendida nos termos da metáfora da visão, não apenas é inefável por definição, mas é impossível para a filosofia. A verdade sempre foi a busca empreendida por todo conhecimento, e a filosofia não escapou, insistindo em alcançar a verdade, primeiro, como adequação do conhecimento ao objeto e, depois, como simples forma do pensamento, sem atentar que essa busca pela “verdade” era impraticável.

Esses filósofos, tendo a visão como metáfora-guia e a intuição como ideal de verdade, sugeriram que a busca de significado pela filosofia era idêntica à busca de conhecimento pelo cientista. Para melhor compreender essa discussão, Arendt recorre a alguns escritos de Platão. Nas *Cartas*, o filósofo grego já inferia que os *insights* advêm

subitamente de uma longa série de perguntas e respostas – discurso dialogado –, isto é, depois de se estabelecer um diálogo em que se perguntaria incessantemente sobre determinado tema em questão, a verdade surgiria intuitivamente sob a forma de um *insight*; os *insights* inundariam de luz o espírito e estariam para além das palavras faladas e, o mais importante, conteriam a verdade filosófica. Para Arendt (1995, p. 90), mesmo que se concorde – o que não é o caso – que o que a filosofia busca é a verdade, a intuição não seria apropriada como critério de verdade. Ela argumenta (Arendt, 1995, p. 87-90) que os filósofos esqueceram que o espanto e a admiração não foram apenas o começo da filosofia – quando foi criada –, mas o seu princípio, conforme Platão sabiamente proclamou, o seu início, a sua *arche* – que precisa se repetir constantemente se homens e mulheres quiserem manter-se verdadeiramente humanos e persistir na filosofia. Infere-se que esse princípio não pode ser abandonado ou substituído, senão se perde aquilo que identifica a atividade filosófica, isto é, o constante exercício de espantar-se, a incessante perplexidade e admiração diante de tudo que toca a vida humana, o que permite, por sua vez, o exercício constante do pensamento reflexivo. Mas, infelizmente, isso parece ter se alterado, como pode ser observado na seguinte ideia de Aristóteles:

Os homens filosofaram para escapar à ignorância... todos os homens começam por espantar-se... mas é preciso terminar com o oposto do espanto e com o que é melhor do que espantar-se, como é o caso quando eles aprendem... (Aristóteles, 1969, 983a 14-20).

O espanto ficou preso ao momento inicial da filosofia e ela passou a pretender o conhecimento enquanto verdade.

Nas *Cartas*, segundo Arendt, Platão afirmou que os assuntos dos quais a filosofia trata não podem ser conhecidos porque não há nada escrito sobre eles e que não é possível transformar em palavras as coisas que a filosofia aborda:

Por conta disso, nenhum indivíduo sensato irá arriscar exprimir os conceitos de sua razão mediante a linguagem, particularmente

quando é inalterável, como ocorre com aquilo que é formulado na forma escrita (Platão, 2011, p. 87, 343a).

Arendt, parecendo concordar com isso, adverte que essa posição será assumida, quase que com as mesmas palavras, ao final de todo o desenvolvimento acerca desse assunto e cita Nietzsche, Heidegger e o Wittgenstein – das *Investigações filosóficas* – como pensadores que compartilharam, cada um ao seu modo, da mesma observação acerca da debilidade das palavras para modelar os pensamentos.

Nietzsche, que certamente não era um platonista, escreve a seu amigo Overbeck: “minha filosofia... não pode mais ser comunicada, pelo menos não pode ser impressa”, e, em *Além do bem e do mal*: “Não se pode mais amar suficientemente um *insight* quando o comunicamos”. E Heidegger escreve, não sobre Nietzsche, mas sobre si mesmo: “O limite interno de todo pensamento... é que o pensador jamais pode dizer aquilo que é mais seu..., porque a palavra falada recebe sua determinação do inefável”. Ao que podemos acrescentar breves observações de Wittgenstein, cujas investigações filosóficas centram-se no inefável, em um esforço incansável para *dizer* o que “pode *ser*”: “Os resultados da filosofia são a descoberta... de galos que o intelecto ganhou quando bateu com a cabeça nos limites da linguagem.” Esses galos são o que designamos aqui como “falácias metafísicas”; são aquilo que nos faz ver o valor da descoberta”. Ou: “Os problemas filosóficos surgem quando a linguagem sai de férias” [...]. Ou: “A filosofia é uma batalha contra o enfeitiçamento de nossa inteligência pela linguagem.” O problema claro é que novamente tal batalha só pode ser travada com a linguagem (Arendt, 1995, p. 88, grifos no original).

Para Arendt, todos esses filósofos têm em comum com Platão o pressuposto de que a intuição – metáfora-guia para a verdade filosófica – e o discurso – meio pelo qual o pensamento se manifesta – são incompatíveis. Eles partem da ideia de que o discurso é um simples instrumento para a intuição, e esse axioma acompanha a filosofia desde Platão. É nesses termos, por exemplo, que, para Kant, na *Crítica*

da razão pura (B 33 e B 406), o pensamento seria apenas um meio para atingir a intuição.

Arendt (1995, p. 91) assegura que a força da metáfora da visão pode ser mais uma vez confirmada na obra platônica *Filebo* (38c-e), na qual se percebe que, para Platão, a verdade é sempre uma evidência vista; a autenticidade do falar e do pensar está unida à evidência vista; se a visão se apropriar da verdade, poderá traduzi-la em palavras. No entanto, no momento em que a fala se afasta da evidência vista, ela perde sua força, isto é, sua autenticidade, como quando, por exemplo, um terceiro ou quarto sujeito repete os pensamentos que ouviu a partir da fala de outros. Isso é semelhante às considerações de Platão acerca da reprodução de uma obra de arte; a reprodução não é arte autêntica, apenas imitação.

A partir disso, é possível inferir o motivo de estar a linguagem impossibilitada de moldar os pensamentos para esses pensadores. Para eles, o pensamento é justamente aquilo que não pode ser expresso ou atingido ou traduzido em palavras e discursos, isto é, para eles, a palavra – o discurso argumentado da fala, a linguagem – é precária para traduzir o pensamento; e as letras escritas são, por sua vez, inflexíveis. Para eles, a linguagem não atinge aquilo que o pensamento é quando silenciosamente está em atividade e é aquilo que deve ser, isto é, pensamento. Compreendem que a filosofia e o pensamento sempre contêm algo de indizível, de inefável, de intraduzível.

Em Platão, segundo a análise de Arendt (1995, p. 89), isso resta evidenciado quando se observa a distinção que o grego estabelece entre palavra escrita e palavra falada. Contudo, mesmo com as dificuldades que a palavra falada apresenta, ela parece ser a maneira de apresentar os pensamentos ao mundo das aparências. No *Fedro*, Platão trata a fala viva – o discorrer sobre as coisas – como o original, e o discurso escrito como uma espécie de imagem. Platão elogia a arte do discurso vivo, pois essa arte saberia alcançar seus ouvintes; as palavras e os argumentos lançariam sementes que cresceriam nos ouvintes, tornando o que foi dito imortal. Para a palavra escrita, Platão apresenta três objeções: ela implanta o esquecimento, pois o homem

não exercita a memória; ela contém um silêncio majestoso que não permite que ela se explicita a si mesma, tampouco responda às questões postas; ela não escolhe o destinatário, pode cair em ouvidos errados, não podendo defender-se.

Seguindo a análise que Arendt (1995, p. 89) efetuou de alguns escritos de Platão, parece que a palavra falada merece consideração, porque o filósofo teria reconhecido o diálogo interno que o sujeito pensante estabelece interiormente quando pensa. Não se pode esquecer que, para Platão, o pensamento é o diálogo silencioso do *eu consigo mesmo*. Assim, a palavra falada, enquanto discurso, poderia ser considerada válida como o meio pelo qual o pensamento se manifesta. Arendt explica que, para Platão (Filebo, 38e-39b), o diálogo interno seria como se palavras estivessem sendo gravadas na alma humana por um artesão; a alma seria como um livro, mas um livro que não contém palavras, pois um segundo artesão pintaria, nesse livro da alma, as imagens correspondentes às palavras. A alma passaria a “ver” as imagens daquilo que inicialmente fora apenas falado. Arendt (1995, p. 89) explica como, em Platão, se pode falar sobre as percepções sensíveis e como esse falar é transformado em uma imagem visível somente para a alma. Para isso, Platão utiliza o recurso da intuição: o conhecimento e o espírito percebem o “objeto” essencial; a essência não estaria nos sons, tampouco nas formas dos corpos, mas estaria na alma; no instante adequado, surge ao indivíduo um *insight* sobre aquilo que se está discutindo; e a essa intuição interna, poder-se-ia chamar de verdade. Mas essa intuição é muito diferente daquilo que existe na natureza e que pode ser percebido pelos olhos do corpo, sendo também diferente da explicação que se pode fazer do “objeto” pela linguagem. As palavras, com o discurso argumentado da fala, podem até oferecer uma certa orientação acerca de dado “objeto”, mas será apenas uma pequena orientação para reavivar aquilo que já está pintado na alma. Desse modo, pode-se inferir que aquilo que acontece na esfera da aparência, no diálogo entre muitos seres humanos, também acontece no isolamento, ou seja, quando o ser humano está a sós com o seu pensamento. O pensamento, enquanto o diálogo

silencioso de mim comigo mesmo, seria a maneira de fazer com que as intuições sejam alcançadas, e o discurso interno seria um meio de fazer com que as intuições sejam manifestadas para esse eu que está pensando. Dentro dessa perspectiva, é compreensível a assertiva atribuída a Catão: “Nunca estou mais ativo do que quando não faço coisa alguma” (Arendt, 1995, p. 94).

Arendt apresenta alguns detalhes acerca dos sentidos e da vantagem que a linguagem tem sobre eles, afirmando que os sentidos não podem ser traduzidos entre si, ou seja, nenhum som pode ser visto, nenhuma imagem pode ser ouvida etc. Contudo, todos os sentidos estão ligados pelo senso comum, sendo o senso comum, por isso, o maior dos sentidos. Segundo Arendt, com esse mesmo significado, a linguagem corresponde ao senso comum, porque oferece a um dado objeto um nome que é comum a todas as pessoas. Isso na acepção de que, quando se fizer referência a um dado objeto, haja uma dada unanimidade em relação àquilo que se está a falar; todos percebem o mesmo objeto. Cada sentido percebe o objeto à sua maneira, e o senso comum interliga as percepções dos cinco sentidos; a linguagem oferece a esse objeto um nome comum, para que, quando se fizer referência a determinado nome, todos saibam o que está sendo referido. Segundo Arendt (1995, p. 91), isso não é apenas decisivo para a comunicação entre as pessoas, mas é essencial para que seja possível a identificação de um dado objeto que aparece totalmente diferente para cada um dos cinco sentidos. Nesse contexto, as palavras podem, no máximo, descrever aproximadamente as sensações, mas nunca poderão conter aquilo que só é percebido pela experiência sensível. Isso é mais evidente nos sentidos inferiores – paladar, olfato, tato –, pois é possível dizer que tal coisa “[...] cheira *como* uma rosa, que o gosto é *como* o de sopa de ervilha, que a textura é *como* a do veludo. ‘Uma rosa é uma rosa é uma rosa’” (Arendt, 1995, p. 91, grifos no original).¹⁶²

¹⁶² “Uma rosa é uma rosa é uma rosa” é frase de Gertrude Stein (1874-1946), escritora, poeta e feminista norte-americana, que morou na França por muitos anos, até a sua morte, e foi amiga de Picasso – com quem brigou –, Matisse, Juan Gris, James Joyce, entre outros.

Todas essas explicações têm por objetivo mostrar que a verdade – nos termos da metáfora da visão –, na tradição metafísica, é inefável. O importante é assinalar que a filosofia grega e toda a filosofia posterior fizeram derivar da inefabilidade dos pensamentos suas hipóteses axiomáticas. Arendt cita Aristóteles, São Tomás de Aquino, Kant e Heidegger como exemplos de filósofos que assim procederam tendo a visão como metáfora-guia:

[...] a verdade em termos de visão apóia-se no mesmo tipo de auto-evidência poderosa que nos força a admitir a identidade de um objeto no momento em que está diante de nossos olhos. A metafísica, a “ciência assombrosa” que “contempla aquilo que é enquanto é” [...] poderia descobrir uma verdade “que constrangesse os homens pela força da necessidade” [...] porque ela apóia-se na mesma impermeabilidade à contradição que conhecemos tão bem pelas experiências visuais. Porque nenhum discurso, seja ele dialético, no sentido socrático-platônico, seja lógico – que use regras estabelecidas para tirar conclusões a partir de premissas aceitas –, seja retórico-persuasivo, jamais pode equiparar-se à simples, inquestionada e inquestionável certeza da evidência visível. “O que é aquilo que lá aparece? É um homem.” Essa é uma perfeita *adequatio rei et intellectus*, o acordo entre o conhecimento e seu objeto, que até para Kant era a definitiva definição de verdade. Kant, entretanto, estava ciente de que, para tal verdade, “não se pode exigir qualquer critério geral. Seria ... autocontraditório.” A verdade como auto-evidência não demanda um critério; ela é o critério, o arbítrio final de tudo o que possa vir. Assim, Heidegger, ao discutir o conceito tradicional de verdade em *Sein und Zeit*, ilustra-a da seguinte maneira: “Suponhamos que alguém de costas para a parede faz a afirmação correta de que ‘o quadro pendurado na parede está torto’. A afirmação é confirmada quando quem que a faz vira-se e percebe o quadro torto na parede” (Arendt, 1995, p. 91-92, grifos no original).

A filosofia foi considerada por Aristóteles a mãe das ciências, a ciência dos começos e dos princípios – *archés* e, desse modo, esse *arche* não pode ser derivado, ele é dado ao espírito pela intuição autoevidente. Essa intuição autoevidente, uma premissa inicial per-

cebada pela intuição (*nous*), não está sujeita ao erro, pois não é uma sequência de palavras. Segundo Arendt, entende-se, a partir do que foi tratado até o momento, o motivo que levou os filósofos da tradição metafísica a depositarem confiança na visão como metáfora-guia. Essa confiança, conforme Arendt, está arraigada não apenas na nobreza do sentido da visão – sentido mais cognitivo –, conjuntamente com a intuição como ideal de verdade, mas no entendimento de que a busca filosófica da verdade é idêntica à busca do cientista pela verdade. Arendt (1995, p. 92) explica que o conhecimento é compreendido como a busca da verdade – aquilo que sempre se chamou de verdade. A forma mais alta de verdade é a intuição, e todo conhecimento inicia pela investigação das aparências, tais como são dadas aos sentidos. Para descobrir as causas dos efeitos visíveis, o cientista precisa descobrir o que se esconde sob a superfície, indo para além, para aquilo que não é visto a olho nu, de forma a trazer para a esfera do sensível, do assimilável, o que estava oculto. Assim, a confirmação da teoria científica surge pela evidência dos sentidos, e, dos cinco sentidos, a visão é o mais adequado para a cognição.

A longa discussão que Arendt estabelece sobre a visão como metáfora-guia da filosofia se fez necessária para retornar à ideia de que o discurso é fundamental para o pensamento (Arendt, 1995, p. 93). Mas por quê? De que maneira? Arendt observa que o discurso não somente oferece realidade sonora aos pensamentos ou é a forma de manifestá-lo. Para além disso, é o discurso que faz com que o pensamento seja ativado. Por outro lado, o pensamento apresenta uma séria dificuldade. Para Arendt (1995, p. 94), mesmo que a metáfora seja a mais apropriada para estabelecer uma ponte entre o abismo existente entre o mundo invisível – espírito – e o visível – mundo das aparências –, não existe uma metáfora capaz de esclarecer plausivelmente a atividade do pensamento.

Portanto, todas as metáforas que são extraídas dos cinco sentidos cairão necessariamente em dificuldades, e isso, segundo Arendt (1995, p. 94), é resultado tão somente do fato de que todos os sentidos são essencialmente cognitivos. Todos os sentidos são concebidos enquanto

atividades, e as metáforas extraídas dos sentidos têm uma finalidade exterior, isto é, elas não são *energeia* – um fim em si mesmas –, mas instrumentos que possibilitam aos seres humanos lidarem e conhecerem o mundo das aparências – fenomênico.

Para Arendt (1995, p. 93), o final do pensamento, diferente do que toda tradição metafísica afirmava, não pode ser uma intuição, tampouco pode ser ratificado por meio de uma autoevidência surgida da contemplação muda. Se o discurso é construído por uma sequência de sentenças, seu final não pode ser uma intuição, pois a atividade do pensamento não gera verdade. Bergson – o último dos filósofos da intuição – teria descrito eloquentemente a dificuldade que a intuição teria em construir uma “ponte” entre o pensamento e a linguagem natural. Na interpretação de Arendt, em Bergson,

[...] nada expresso em palavras pode jamais se ater à imobilidade de um objeto de simples contemplação. Comparado com o objeto de contemplação, o significado sobre o qual se pode falar é fugidio: se o filósofo quer vê-lo e capturá-lo, ele “foge” (Arendt, 1995, p. 93).

O uso da metáfora da visão diminuiu pouco a pouco desde Bergson, passou da contemplação para a fala – de *nous* para *logos* –, e isso fez com que o critério de verdade passasse do conhecimento e seu objeto – análogo à visão e ao objeto visto – para a simples forma do pensamento, cuja regra básica é o axioma da não contradição, ou seja, da consistência interna. Para Arendt, por exemplo, mesmo que a metáfora sugerida por Heidegger seja a do “som ressonante do silêncio”, ela não corresponde “à escuta de uma sequência articulada de sons, mas, novamente, a um estado mental imóvel de pura receptividade” (Arendt, 1995, p. 93). Desse modo, a metáfora da audição traria os mesmos problemas que a metáfora da visão.

Arendt observa que Bergson e a grande maioria dos filósofos da tradição metafísica não perceberam a contradição existente nas suas teorias. Bergson, na *Introdução à metafísica*, por exemplo, ao mencionar o **caráter basicamente ativo** do ideal de verdade, não percebe

que a quietude da contemplação está em contradição com qualquer tipo de atividade. Do mesmo modo, ela lembra que Aristóteles, no Fragmento 5, *Protético*, menciona a **energeia** – **atividade desembarrada** que abriga em si o mais doce dos prazeres – e, na *Metafísica*, refere que “a **atividade do pensamento** [*energeia*, que tem seu fim em si mesma] é vida” (Arendt, 1995, p. 94). Ambos consideraram o pensamento uma atividade, um movimento circular e incessante; contudo, tal ideia parece não ter alavancado preocupação pela contradição entre o argumento circular e a ideia nutrida pelos filósofos de que o conhecimento sempre alcança um fim ou produz um resultado final. Para Arendt, o pensamento é atividade porque o tema a que se dedica começa e finda; contudo, essa atividade não produz resultados que façam algum sentido depois que chega ao fim. Assim a metáfora circular funciona, isto é, não há um resultado enquanto fim, apenas há o começo e a interrupção de dado pensamento, que é substituído por um novo pensamento; portanto, o movimento não para, e, assim, pensamento é atividade. A ideia de movimento circular foi retirada do processo vital humano, que vai do nascimento à morte e que também acompanha a vida dos seres humanos, que gira em círculos. Para Arendt, o movimento circular é, na verdade, o único movimento, porque não tem fim ou nunca pode resultar em algum produto. Assim, pode-se concluir que, se o pensar pertencesse à cognição – conhecimento –, ele teria que ter um fim ou um produto, isto é, “[...] teria que seguir uma sucessão retilínea que partisse da busca de seu objeto e terminasse com sua cognição [...]” (Arendt, 1995, p. 94-95). Muitos outros pensadores apreciaram e repetiram essa metáfora do movimento circular e não se deram conta da contradição existente entre essa ideia de movimento e as ideias de que “a verdade” resulta do pensar. A metáfora do movimento circular, além de ser contraditória com a ideia de uma verdade como resultado, também não permite responder a outra pergunta importante: por que pensar? Para Arendt, Aristóteles parece ter percebido essa dificuldade da metáfora circular, fazendo uso dela apenas quando mencionava a vida. Como não há resposta à pergunta “por que viver?”, também não há resposta à pergunta “por que pensar?”.

Arendt (1995, p. 95) também cita Wittgenstein, do *Tractatus lógico-philosophicus*, que tentou compreender a linguagem, ou seja, o pensamento como uma figuração da realidade. Mas, quando o filósofo percebe que tal explicação era insustentável, nas *Investigações filosóficas*, propõe suprimir os “porquês”, deixando, assim, o curso das investigações alcançarem uma resposta.

Para Arendt, o pensamento, tomado enquanto atividade que possui o ímpeto de aparecer, que precisa ser transposto do espírito para o mundo das aparências, somente atingirá tal objetivo por meio da linguagem, mais especificamente através da linguagem metafórica. Parece que a linguagem metafórica, diferente da linguagem comum ou científica, e mais próxima da poesia, consegue traduzir aquilo que, de outra maneira, seria intraduzível. É a linguagem que consegue transportar os pensamentos para o mundo das aparências, sendo, portanto, a ponte entre o abismo que existe entre o visível e o invisível. O problema que Arendt tematizou refere-se ao equívoco de se tomar a intuição como correlato do pensamento. A tradição metafísica acreditou que a verdade filosófica seria atingida somente através da intuição; intuição que não pode ser traduzida pela linguagem, permanecendo inefável, distanciada do mundo.

Nesse contexto, deve-se lembrar que o ser humano que pensa, no estar só do espírito, ao mesmo tempo habita a Terra; é do mundo, não apenas está no mundo; se dignifica na companhia de outros seres humanos que podem ver e ouvir e serem vistos e ouvidos, atestando, assim, um a existência do outro. Sobre a pergunta “por que pensar?": Arendt encerra brilhantemente a discussão dizendo que se esforçou resolutamente para abolir a questão “por que pensar?” e, nesse esforço, propôs-se a discutir outra questão: o que nos faz pensar?

Referências

AGUIAR, Odílio Alves. *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*. Fortaleza: UFC Edições, 2001.

AGUIAR, Odílio Alves. O espectador como metáfora do filosofar em Hannah Arendt. In: CORREIA, Adriano (coord.). *Transpondo o abismo: Hannah Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 79-99.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 3. ed. Tradução Antonio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

ARISTÓTELES. *Poética*. Prefácio de Maria Helena da Rocha Pereira. Tradução e notas Ana Maria Valente. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.

BERGSON, Henri. *Introdução à metafísica*. Tradução Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução J. Rodrigues de Meringe. Acrópolis. Disponível em: <http://br.egroups.com/group/group/acropolis/>. Acesso em: 10 jul. 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. 2. ed. Tradução Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

PLATÃO. *Cartas e epigramas*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

PLATÃO. *Diálogos IV: Político, Parmênides, Filebo*. São Paulo/Bauru: Edipro, 2007.

PLATÃO. *Fedro*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Porto Alegre: Globo, 1960.

Marsílio de Pádua e a tirania

*Newton Bignotto*¹⁶³

Marsílio de Pádua nasceu, provavelmente, em 1275 e faleceu em 1342, em Munique. Estudou medicina com Pierre d’Albano e foi por essa via que chegou ao averroísmo, teoria que, junto com o aristotelismo, teve um impacto fundamental em seus escritos. Em 1311, chegou a Paris, onde travou conhecimento com várias personalidades da época, como Jean de Jandun, Michel Césène, Ubertain de Casale e, talvez, Guilherme de Ockam. Em 1326, vai para a Baviera em companhia de Jean de Jandun trabalhar na corte de Luís da Baviera, onde veio a falecer. Seu pensamento foi marcado pelo combate contra os exageros do poder papal, o que lhe valeu uma série de aborrecimentos. Para levar a cabo seus intentos e fundamentar seus ataques, Marsílio recorreu especialmente a Aristóteles, o que era comum em sua época.

Dentre os intérpretes contemporâneos, não foram poucos os que aproximaram o autor italiano da filosofia moderna. Esse foi o

¹⁶³ Professor titular de Filosofia da UFMG e bolsista de produtividade do CNPq.

caso, por exemplo, de Felice Battaglia¹⁶⁴ e, mais especificamente, de Alan Gewirth.¹⁶⁵ Em geral, o tema que interessa a esses autores é o da vontade popular, que aponta para o local de aparecimento da questão da soberania na Idade Média. De maneira ainda mais radical, Carlo Pincin chega a dizer que a revolução operada por Rousseau no século XVIII foi precedida pelos trabalhos de Marsílio de Pádua cinco séculos antes.¹⁶⁶ Talvez haja um certo exagero nessas leituras, mas não resta dúvida que o autor foi dos mais importantes de seu tempo e levou a apropriação do pensamento de Aristóteles a um terreno que poucos antes haviam ousado.

De forma resumida, podemos dizer que, na obra de Marsílio, existem dois fins para a vida humana. O primeiro é a realização da paz terrestre. Ela só pode ser alcançada pela mediação do que ele chama de felicidade civil. Para alcançá-la, o caminho a ser seguido é aquele apontado por Aristóteles. O segundo fim é a beatitude eterna. Aqui, vamos nos ocupar somente com o primeiro fim, ainda que, no pensamento do autor, os dois fins não estejam dissociados.

Para o pensador, na esteira do aristotelismo, o homem é animado por um desejo natural de viver em comunidade, onde pode realizar sua essência de ser social. A cidade é, pois, o quadro natural que torna possível a existência humana feliz. Ela se estrutura na forma de um organismo vivo com seis partes: agricultura, artesanato, governo, guerreiros, financistas e padres. O governo, os soldados e os padres constituem o *honorabilitas*, o resto é o *vulgus*. Em sua concepção, a cidade, ou *polis*, é uma unidade política inteiramente acabada. Ela é uma *natura animata* cujo órgão central é a *pars principans*. Essa deve ser identificada com o poder judiciário (*podestat*) ou com a *signoria* das cidades italianas.

¹⁶⁴ BATTAGLIA, Felice. *Marsilio da Padova e la filosofia del Medio Evo*. Bologna: Clueb, 1987.

¹⁶⁵ GEWIRTH, Alan. *Marsilius of Padua: the defender of peace*. New York: Columbia University Press, 1950.

¹⁶⁶ PINCIN, Carlo. *Marsilio*. Torino: Ed. Giappichelli, 1967.

No conjunto de suas ideias, destaca-se a afirmação de que o verdadeiro legislador é o povo, ou o conjunto dos cidadãos, ou melhor dizendo, sua *parte preponderante*, que se manifesta pelo voto, ou pela expressão de sua vontade no seio da assembleia geral dos cidadãos. Foi, sem dúvida, a associação do conjunto dos cidadãos com a figura tradicional do legislador que conduziu muitos intérpretes de Marsílio a aproximá-lo do tema da soberania, tal como tratado na modernidade, em especial por Rousseau. Essa leitura é interessante, mas precisa ser nuançada. A ideia de que o povo é a origem do poder exige certas explicações. Tomás de Aquino já havia dito quase a mesma coisa, mas identificando o legislador aos *civis praeclari* (aos barões). Outra observação importante é que, para os aristotélicos medievais, assim como para o pensador grego, cidadania é um conceito restrito que se aplica a apenas uma parte dos habitantes de uma cidade. Marsílio de Pádua considerava, por exemplo, que os artesãos não deviam participar da vida pública e que somente a *pars valentior* é digna de participar da vida política, o que, no contexto das cidades italianas medievais, significava que o *popolo minuto*, trabalhadores de vários ofícios, e os *magnati*, que detinham muita riqueza, deviam ficar de fora das decisões da cidade. Com um sabor mais platônico do que aristotélico, embora ele não faça referência ao pensamento de Platão, que era conhecido apenas por meio de fragmentos no momento em que escreve, Marsílio afirma que deve haver delegação do poder para que os sábios possam governar. Para compreender corretamente essas afirmações, é preciso lembrar que, para o pensador, em sintonia com vários juristas italianos do período, em particular os de Bolonha, o legislador não é diferente do governante, pois, embora o verdadeiro legislador seja o povo, ele transfere integralmente seu direito aos governantes. Sem isso, a cidade não poderia funcionar.

O momento no qual escreve nosso autor é o de revalorização do direito formal, contra o direito dos costumes. O tema mais corrente no período é o do código justiniano, segundo o qual o imperador está acima das leis e ele se submete a elas voluntariamente. Nesse território, Marsílio segue Aristóteles, afirmando que o reino da lei é sempre

preferível ao reino dos homens. Essa afirmação deve ser nuançada, no entanto, pois toda lei deve ter necessariamente um caráter coercitivo, que só pode lhe ser conferido pelo elemento popular em seu papel de legislador. A lei é justa quando é aprovada pelo conjunto do povo ou seus delegados. No terreno do direito medieval, Marsílio de Pádua faz parte dos que desejavam afirmar a autoridade do Império contra o que era considerado a anarquia feudal. De maneira genérica, podemos dizer que o problema central do *Defensor Pacis*¹⁶⁷ é resolver o conflito de jurisdição entre o poder espiritual e o poder temporal. Nesse contexto, a questão da paz era essencial.

Para Marsílio, a principal causa das discórdias era a *plenitudo potestatis*, da qual os papas acreditavam estar investidos. Nosso autor queria demonstrar os limites do poder espiritual, reduzindo-o às suas verdadeiras dimensões. Para levar a cabo a demonstração dessa ideia, o pensador estabeleceu um verdadeiro “programa” de ataque às doutrinas que afirmavam a preponderância do poder papal sobre todas as formas de autoridade civil. Para conduzir seu programa, em primeiro lugar, o paduano acreditava que era necessário destruir a potência política ou temporal dos clérigos e do papado. Ao efetivar essa tarefa, ele fazia o elogio da pobreza ao mesmo tempo que afirmava o direito de propriedade. O segundo passo era atacar os fundamentos da autoridade espiritual dos clérigos pela crítica dos sacramentos, da hierarquia eclesiástica e pela negação da primazia pontifícia. O terceiro elemento do “programa” de nosso autor era o de definir os padres como doutores em matéria de fé e de religião, mas negar-lhes o poder coercitivo. Como as leis da cidade, necessariamente, deveriam ter um caráter coercitivo, os clérigos não podiam pretender ter poder de mando sobre os habitantes de uma cidade em toda sua extensão. Por fim, o “programa” de Marsílio previa confiar a um Concílio Geral, convocado pelo imperador e composto por padres e leigos, os cuidados de decidir

¹⁶⁷ Usamos aqui a seguinte edição da obra: Marsile de Padoue. *Le Défenseur de la paix*. Paris: J. Vrin, 1968. Tradução Jeannine Quillet. Para a edição latina seguimos: *The defensor pacis of Marsilius of Padua*. Edited by C.W. Previté-Orton. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

em matéria de fé e de confiar ao imperador a tarefa de operacionalizar as decisões desse conselho. É no interior desse quadro mais amplo de pensamento que o problema da tirania deve ser abordado.

A questão não ocupa um lugar especial no interior da obra de Marsílio, mas pode servir como baliza para entender o sentido mais profundo de sua *démarche*. Para abordá-la, vamos partir da questão do legislador, que, como indicamos, é fundamental para construir a identidade teórica do autor. Logo no início do capítulo VIII do *Defensor da Paz*, Marsílio retoma o problema para dizer, em linguagem aristotélica, que ele é a causa eficiente do estabelecimento e da distinção das diversas partes da cidade.¹⁶⁸ Logo em seguida, aparece a ideia de que existem dois tipos de governo: o temperado, aquele no qual o “príncipe governa para o bem comum e em acordo com a vontade dos súditos; o corrompido, que não possui esse acordo.”¹⁶⁹ Do primeiro tipo são a monarquia real, ou temperada, a aristocracia e a república. Do segundo tipo são a tirania, a oligarquia e a democracia. Para nossos propósitos, o que se segue é o mais importante. Marsílio diz que: “a monarquia real é o governo temperado no qual o príncipe é um só homem que governa para o bem comum e com a vontade ou o consentimento dos súditos”.¹⁷⁰ Dois pontos são essenciais nessa definição: a referência ao bem comum e a questão do consentimento. O primeiro possui vínculos diretos e claros com o pensamento de Aristóteles, mas não apenas. A referência ao que é comum faz parte de uma longa tradição de pensamento político que exige que o governante se interesse pelo bem dos habitantes da cidade. Ao se ligar a uma tradição como essa, Marsílio aponta para sua própria filiação teórica, o que, certamente, ao menos a seus olhos, era uma maneira de tornar seu pensamento aceitável para a comunidade à qual se dirigia. O segundo elemento – o consentimento público – tem um caráter inovador que não necessariamente foi percebido por seus contemporâneos. Na

¹⁶⁸ *Ibid.*, cap. VIII, &1, p. 85.

¹⁶⁹ *Ibid.*, cap. VIII, &2, p. 85-86.

¹⁷⁰ *Ibid.*, cap. VIII, &3, p. 86.

atualidade, Quillet,¹⁷¹ e depois dela Nederman,¹⁷² mostrou que a maneira como Marsílio se refere à necessidade do consentimento foi muito inovadora e o liga a correntes posteriores de pensamento político, que vão desembarcar nos contratualistas modernos. Certamente não era essa a intenção do pensador medieval, mas a intérprete tem razão em apontar o fato de que há um giro na consideração dos regimes em relação a Tomás de Aquino. Nele essa questão era tratada do ponto de vista moral e filosófico. Em Marsílio, a questão é de ordem jurídica e, sobretudo, política. É nisso que ele antecipa o pensamento de juristas como Bartolus e pensadores como Salutati, que serão examinados mais à frente. Não podemos, no entanto, insistir demais no caráter inovador das considerações de Marsílio sob pena de perdermos o eixo de nossos estudos sobre a tirania. Nosso autor foi, sem dúvida, um inovador, mas a força de seu pensamento vem do fato de que a questão do consentimento fez parte do movimento geral da época, que procurava encontrar novos fundamentos para formas de poder que destoavam do que fora a vida política nos séculos anteriores. Gilles de Roma, por exemplo, já afirmava que o consentimento tinha um papel importante no exame da qualidade de um regime, ainda que não tenha levado seu raciocínio tão longe quanto o paduano.¹⁷³

Feita a caracterização do regime monárquico, é possível encontrar uma definição da tirania que se sirva dos mesmos critérios usados para o regime contrário. Para Marsílio: “A tirania, seu oposto, é o governo corrompido no qual o príncipe é um só homem que governa para seu próprio bem, sem levar em conta a vontade de seus súditos”.¹⁷⁴ Consentimento e bem comum possuem um alcance maior do que pode parecer numa primeira leitura como critérios normativos. Marsílio se serve deles para estruturar sua visão dos regimes em geral. O

¹⁷¹ QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris: J. Vrin, 1970.

¹⁷² NEDERMAN, Cary Joseph. *Community and consent*. Boston: Rowman and Littlefield, 1995.

¹⁷³ BATTAGLIA, Felice. *Marsilio da Padova e la filosofia del Medio Evo*. Bologna: Clueb, 1987.

¹⁷⁴ Marsile de Padoue. *Le Défenseur de la paix*. cap. VIII, &3, p. 86. “Tyrannis vero, illi opposita, est principatus vitiatum, in quo dominans est unicus ad conferens proprium praeter voluntatem subditorum”. p. 29.

número dos governantes, seu caráter moral e outros critérios, herdados do passado antigo e medieval, não desapareceram de seu horizonte teórico, mas perderam a proeminência que haviam tido em outros pensadores. Isso fica claro quando ele opõe república e democracia. Além do sentido amplo de coisa pública, para o paduano, república “designa um certo tipo de regime temperado no qual todo cidadão participa no governo ou no conselho segundo seu rango, seus meios ou sua condição para o bem comum ou o consentimento dos cidadãos”.¹⁷⁵ Os termos empregados são conhecidos, mas a maneira como são agenciados é diferente do que aparece em outros autores. República é o regime do consenso e do bem público, mas também aquele no qual deve existir participação dos cidadãos. A presença ativa dos cidadãos na cena pública, no entanto, não pode ser considerada um termo decisivo em si mesmo para apontar o caráter correto de um regime. Na democracia, descrita nos termos aristotélicos como um regime de preponderância dos cidadãos pobres, pode existir participação, mas não adesão ao bem comum e nem um acordo real com a vontade dos outros participantes da cena pública.

A definição da democracia empregada por Marsílio está em conformidade com a maneira como alguns pensadores da Antiguidade haviam olhado para o regime popular, mas ela não acrescenta nada para a compreensão do núcleo central de seu pensamento político. A forma como aborda a república, ao contrário, teve uma importância decisiva para a maneira como os humanistas italianos iriam mais tarde ligar o bem comum à participação dos cidadãos nos negócios da cidade. Autores como Salutati, Leonardo Bruni e outros que estiveram no centro da renovação do pensamento político e na criação do republicanismo moderno não se utilizaram diretamente de Marsílio em suas obras. Preferiram buscar inspiração diretamente em pensadores como Cícero, Tito Lívio e tantos outros. Em que pese o esquecimento do paduano pelos humanistas do século seguinte, suas obras só voltariam a chamar a atenção no começo do século XVI, já no contexto

¹⁷⁵ *Ibid.*, cap. VIII, &3, p. 87.

da reforma; a maneira como agencia bem comum, participação e consentimento aponta os rumos que o pensamento político estava tomando, em particular em sua maneira de abordar a tirania. Nos séculos seguintes, a grande oposição no campo dos regimes passaria a ser entre república e tirania; e a filosofia de Marsílio certamente contribuiu para isso ao ressaltar, sobretudo, a importância da participação na cena pública. Em um outro polo, ele também foi decisivo ao acentuar o caráter político e jurídico das análises sobre a tirania, contribuindo para o abandono da pauta exclusivamente moral presente anteriormente nas obras de muitos pensadores.

A hora para a afirmação da oposição república e tirania como o núcleo do debate sobre os regimes ainda não havia chegado. Marsílio deu uma contribuição importante em suas obras nessa direção, mas seguiu o rumo tomado por outros pensadores de seu tempo e se deu como tarefa explorar o significado da monarquia como regime do bem comum por excelência. No capítulo IX, uma afirmação logo no início provocou uma verdadeira batalha entre os intérpretes. O paduano diz que a instituição da parte dirigente das cidades é produto da vontade divina, transmitida seja por meio de uma profecia, seja diretamente ao corpo político. A vontade controversa vem depois:

Mas Deus não age sempre imediatamente, na maior parte dos casos e quase em todos os lugares, Ele estabelece os governos por meio do espírito humano ao qual conferiu a liberdade para tal estabelecimento.¹⁷⁶

Quillet¹⁷⁷ e Gewirth¹⁷⁸ insistiram que esse trecho e outros semelhantes provam que, para Marsílio, existe uma preponderância da vontade humana na determinação dos governos⁵/antes e das formas de governo. O segundo chega mesmo a dizer que nosso autor antecipa

¹⁷⁶ *Ibid.*, cap IX, &2, p. 90.

¹⁷⁷ Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, op. cit., p. 123.

¹⁷⁸ ALAN, Gewirth. *Marsilius of Padua: the Defender of Peace*. New York: Columbia University Press, 1950. p. 248-159.

a passagem do republicanismo ao absolutismo moderno, no qual o direito divino teve um papel determinante.

Parece-nos, em sintonia com Piero di Vona,¹⁷⁹ que os intérpretes citados exageram em suas leituras de Marsílio. No capítulo IX, Marsílio de fato aponta a vontade divina como fonte da lei e da escolha dos governantes. A pergunta é saber se poderia ser de outra maneira. Ele era um autor católico, influenciado, é verdade, pela filosofia de Averróis, mas não a ponto de romper com o pensamento cristão, sobretudo em sua expressão tomista. Logo depois de ter lembrado o papel da vontade divina, ele diz que a verdade sobre o papel divino das coisas humanas não pode ser estabelecida por meio de uma demonstração, mas só pela crença. Ora, logo a seguir, ele afirma querer se dedicar “a descrever os modos de estabelecimento do governo realizados pela vontade humana”.¹⁸⁰ Ou seja, sem negar dogmas centrais do pensamento medieval, ele declara desejar investigar as formas políticas conhecidas também por seus laços com as manifestações explícitas da vontade humana. Nesse caminho, ele escolhe a monarquia como sua direção natural, pois seu tempo reconhecia nela o regime em consonância com princípios centrais do cristianismo.

Nos parágrafos seguintes do capítulo IX, Marsílio se dedica a expor o que podemos caracterizar como uma teoria aristotélica dos regimes. Mais importante do que o estudo sobre os cinco modos de estabelecimento da monarquia real é a enunciação dos princípios que regem a criação das formas políticas.¹⁸¹ Para ele, são legítimos os governos que são criados em acordo com a vontade dos súditos. Ilegítimos são, ao contrário, os que se estabelecem sem o acordo dos habitantes ou cidadãos.¹⁸² Na linguagem do autor, os primeiros devem ser considerados regimes temperados, enquanto os do segundo tipo são os corrompidos. Contrariamente, no entanto, ao que se poderia esperar de uma exposição de cunho aristotélico, Marsílio

¹⁷⁹ Piero di Vona. *I Principi del Defensor Pacis*. Napoli: Morano, 1974.

¹⁸⁰ Marsile de Padoue, *le Défenseur de la paix*, op. cit., cap. IX, &3, p. 91.

¹⁸¹ *Ibid.*, cap. IX, &4, p. 91-93.

¹⁸² *Ibid.*, cap. IX, &5, p. 93.

insiste na ideia de que o bom governo é aquele no qual o governante é escolhido por meio de uma eleição pelos cidadãos de sua cidade. É claro que outros regimes monárquicos podem ser legítimos sem terem sido eleitos, mas esses não são os melhores. Ao contrário, afirma o paduano, “possuem um odor de tirania pois se distanciam desses caracteres, quer dizer, do acordo dos súditos e da lei estabelecida para o bem comum”.¹⁸³

Reconhecendo, portanto, a legitimidade de várias formas de governo temperado e a supremacia dentre eles do que chama de monarquia real, Marsílio fixa sua atenção na eleição. A sucessão de um príncipe pode ser legítima e mesmo gerar bons resultados, mas, se algo de ruim acontecer, cabe ao corpo político retornar aos princípios que guiam a constituição dos melhores regimes. Nessa direção, conclui nosso autor falando da sucessão no interior de uma monarquia hereditária:

[...] se, por alguma razão, essa família se torna insuportável, a multidão deve se dirigir para a eleição. A eleição nunca pode faltar, pois a geração dos homens nunca falta. Além disso, é só por esse modo de estabelecimento que se obtém o melhor príncipe.¹⁸⁴

Os deslocamentos teóricos efetuados por Marsílio de Pádua em relação à tradição de pensamento medieval representada pelo tomismo e pela apropriação do aristotelismo são, por vezes, bastante sutis e certamente não foram apreendidos por todos os seus leitores em sua época. No entanto, por vezes ele se expressa duma maneira a não deixar dúvidas quanto às suas intenções. No último parágrafo do capítulo que estamos examinando, ele conclui, sem ambiguidade possível, que o grande referencial para se julgar um regime político é o da eleição ou não dos governantes, e não só a legitimidade destes. Os regimes ilegítimos são sempre ruins. Nesse sentido, nada muda

¹⁸³ *Ibid.*, cap. IX, &5, p. 94.

¹⁸⁴ *Ibid.*, cap. IX, &7, p. 95.

em relação às tiranias. Mas ele acrescenta algo em relação ao regime tirânico que não estava presente nas filosofias da Antiguidade: o princípio da eleição. Tiranos são ilegítimos e não são eleitos. À primeira vista, isso pode parecer um truísmo. A caracterização da tirania como um regime corrompido permanece de pé. Ao estabelecer, no entanto, a centralidade do princípio da eleição, Marsílio aponta para uma dimensão descuidada pela tradição. No contexto grego, por exemplo, tiranos eram, por vezes, figuras populares. Pesava contra eles o fato de que haviam chegado ao poder de forma ilegítima. O critério da eleição dissipa a dúvida sobre o caráter da tirania. Não é apenas o fato de que o regime é ilegítimo e corrompido que conta para nosso autor. Há também o fato de que os tiranos não se submetem a uma eleição para chegar ou confirmar seu poder. No curso da história, tiranos podem até ter sido eleitos antes de se transformarem em tiranos. Mas não há como falar em algo como uma tirania eletiva, ou algo parecido. Para compreendermos a radicalidade do giro proposto por nosso autor, é preciso acompanhá-lo em seu caminho.

Estabelecida a importância das eleições, é preciso retornar ao tema das leis. O capítulo X do *Defensor da Paz* é paradigmático da importância concedida por nosso autor ao problema. A primeira tarefa do autor é evitar a confusão semântica que costuma envolver o termo. Chamamos de leis o que, por vezes, são costumes ou meros regulamentos. Marsílio chega a uma determinação da natureza das leis fixando a atenção do leitor sobre dois pontos. O primeiro aspecto a ser levado em conta para compreender o que é a lei é considerá-la a partir da ideia de que existe uma ciência ou doutrina que designa o julgamento do que é justo ou injusto e do que é útil ou inútil para a cidade.¹⁸⁵ Para completar essa definição, é preciso incorporar a ideia de que uma lei, necessariamente, comporta um preceito coercitivo.¹⁸⁶ Para Marsílio, só é uma lei quando as duas partes da definição estão juntas. Encontrar uma indicação do que é justo ou injusto por si só

¹⁸⁵ *Ibid.*, cap. X, &3, p. 98.

¹⁸⁶ *Ibid.*, cap. X, &4, p. 99.

não determina a existência de uma lei. Da mesma forma, a aplicação de um preceito coercitivo separado da determinação do que é justo e útil para a cidade não configura a existência de uma lei humana.¹⁸⁷

Cary Nederman mostra que uma questão essencial na obra de Marsílio é a conciliação entre a vontade e a razão.¹⁸⁸ No tocante à definição do caráter político das comunidades humanas, o escritor medieval se mantém bastante próximo de Aristóteles. Nesse sentido, ele acredita que, sem a fixação de limites às ações humanas, os seres humanos tendem a se tornar violentos e irresponsáveis para com o que é comum. A necessidade, portanto, de sempre associar aos princípios da justiça e da utilidade um princípio coercitivo não tem nada de extraordinário. Sem ele, as leis não conseguem cumprir sua função de limitar os impulsos de domínio e desregramento que caracterizam a esfera da vida privada, que, para o autor, está separada da esfera pública de maneira irremediável se nada for feito para ligá-la ao interesse comum. Em outros termos, o problema é o de buscar uma solução para a questão da conciliação entre a razão e a vontade. Ao mesmo tempo, o recurso à força para exercer a coerção sobre os membros de uma comunidade não é capaz de fundar a lei e organizar o corpo político. Como diz Nederman,¹⁸⁹ a solução marsiliana não é nem estritamente naturalística, nem inteiramente convencional. É preciso convencer pela razão antes de impor a obediência às leis pela força. Sendo o povo origem e destino das leis, só a combinação entre razão e vontade funda efetivamente uma comunidade política.

O passo seguinte de nosso autor é mostrar que a instituição da lei liga dois pontos de seus argumentos anteriores. De um lado, a lei torna possível a justiça; de outro, permite que o governante (príncipe) possa manter seu poder ao longo do tempo.¹⁹⁰ Procurando convencer seu leitor por meio de silogismos, bem ao gosto de Aristóteles, Marsílio recorre ao caráter racional das leis para provar que a obtenção da

¹⁸⁷ *Ibid.*, cap. X, &5, p. 99.

¹⁸⁸ Nederman, *Community and consent*, *op. cit.*, p. 29 ss.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 89.

¹⁹⁰ Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, *op. cit.*, cap. XI, &1, p. 101.

justiça e do bem comum só pode decorrer de uma lei isenta da influência das paixões humanas. Para isso, é preciso fugir da instituição da lei feita por um ator solitário e dos julgamentos proferidos apenas segundo a cabeça de um juiz. Como diz nosso autor:

É mais seguro que os julgamentos sejam feitos segundo a lei e não segundo o arbítrio de um juiz. Eis porque é necessário instituir a lei se queremos que as sociedades políticas estejam dispostas da melhor forma quanto ao justo e ao útil para a cidade.¹⁹¹

A lei, aos olhos de nosso autor, não está eivada de sentimentos pervertidos, enquanto os homens, com frequência, se afastam da razão para privilegiar suas ambições e desejos.

No curso do livro, Marsílio vai mostrando as razões pelas quais o legislador deve ser um ente coletivo e não a figura solitária da tradição. Esse é um primeiro passo. Resta mostrar por que os governantes devem obedecer às leis que não fizeram diretamente e como construir um legislador coletivo, que não se perca na confusão própria dos aglomerados humanos. Ainda que o termo “tirania” compareça pouco no texto, a contraposição entre a lei – fruto da razão – e a vontade do príncipe é o eixo de uma argumentação complexa, que permite apreender o papel da tirania no pensamento de Marsílio. A tirania, ou como dirá mais tarde nosso autor, a “lei tirânica”,¹⁹² paira sempre sobre a cidade. Trata-se de um regime político, é claro, que se contrapõe à monarquia, mas também uma possibilidade inscrita nos mecanismos de poder em sua existência cotidiana. O governante que se contrapõe às leis já se coloca no caminho da tirania. Ele corrompe o espírito público definido pelo apego à justiça e ao bem público. Marsílio recorre várias vezes a Aristóteles e às suas análises dos regimes corrompidos, mas não se preocupa em avançar uma nova teoria dos regimes que se contrapusesse ao modelo aristotélico. A corrupção dos regimes tirânicos é o horizonte da ação dos príncipes que se sobrepõem às leis. A pergunta inicial, no entanto,

¹⁹¹ *Ibid.*, cap. XI, &3, p. 104.

¹⁹² *Ibid.*, cap. XII, &8, p. 116.

não diz respeito à natureza do regime corrompido – a tirania –, mas como se chega a ele. O equilíbrio a ser buscado é entre o poder do governante, ou príncipe, e a razão expressa nas leis. O problema é que todo poder tende a buscar a duração e, nesse caminho, pode se ver em conflito com o que determinam as leis. Para enfrentar essa questão, Marsílio busca aprofundar a busca pelo melhor legislador. Nesse movimento, expõe um dos núcleos de seu pensamento. Sigamos nosso autor mais um pouco pelos meandros de sua filosofia política.

No início do capítulo XII do *Defensor da Paz*, Marsílio alerta seu leitor que somente as leis oriundas da vontade humana lhe interessam. Ainda que existam leis como a mosaica que dependem diretamente de Deus, elas não são objeto de uma investigação racional, que poderia mostrar por meio de deduções lógicas o caminho de seu estabelecimento. As leis que visam ao justo e ao útil para os cidadãos e foram estabelecidas pela força da vontade dos homens, essas podem ser objeto de investigação racional. Nesse caso, afirma Marsílio, o importante é se perguntar por sua origem, ou, em outra linguagem, pelo legislador.¹⁹³ O que pode, à primeira vista, parecer uma simples repetição de uma maneira tradicional de abordar a questão do surgimento das leis, mostra-se bem mais complexo quando prestamos atenção aos argumentos de nosso autor. Ele aparentemente se apoia na definição do legislador como um ser superior capaz de organizar a vida de uma sociedade por meio de um conjunto de regras e determinações. Olhando com cuidado os detalhes do texto, nos damos conta de que essa definição geral tem pouca ou nenhuma importância na argumentação do autor. Para ele, o legislador é a causa eficiente da lei. Essa causa é “o povo, ou o conjunto dos cidadãos”. Essa simples afirmação pode sugerir uma proximidade com temas da filosofia política moderna, que está longe de ser exata. De fato, nosso autor fala do povo como origem da lei, mas se refere ao elemento popular com a mesma palavra que já servira a juristas de seu tempo, *populus*. Na continuidade da frase, ele diz que a origem da lei pode também

¹⁹³ *Ibid.*, cap. XII, &2, p. 110.

ser o conjunto dos cidadãos, *universitas*, termo que já fazia parte do vocabulário jurídico e político desde a Roma antiga. Autores como Cícero já falavam da *universitas* como do conjunto da comunidade política. O deslocamento em direção a seu tempo ocorre quando Marsílio fala que a causa eficiente da lei pode também ser a *valentior pars*, termo que pode ser traduzido, na esteira de Jeannine Quillet, como “parte preponderante”. Enquanto os dois primeiros termos remetem ao fato de que a lei deve sua origem ao conjunto dos membros de um corpo político, a *valentior pars* abre o caminho para o problema da criação das leis no contexto histórico.

Ainda que esse conceito possa ser associado ao contexto vivido pelas cidades italianas, ele contém mais do que uma referência histórica. Marsílio diz que a parte preponderante é considerada “do ponto de vista da quantidade das pessoas e de sua qualidade na comunidade para a qual a lei é levada”.¹⁹⁴ Interessante na definição de Marsílio da parte preponderante, no entanto, não é somente o fato de ela apontar para a conexão que deve existir entre o legislador e a comunidade política, mas também o fato de ser fundamental pensar nas formas de efetivação das leis. Para nosso autor, não basta designar o lugar que ocupa o legislador no corpo político; é preciso que a *valentior pars* se exprima:

[...] por sua eleição ou pela vontade expressa no seio da assembleia geral dos cidadãos prescrevendo ou determinando que alguma coisa seja feita ou omitida no que concerne os atos humanos civis sob pena de sanção ou punição temporal.¹⁹⁵

Além disso, é necessário que a lei seja ratificada por uma cerimônia qualquer, para se tornar válida. De forma lapidar, o pensador conclui: “É, pois, somente o conjunto dos cidadãos, ou sua parte

¹⁹⁴ *Ibid.*, cap. XI, &3, p. 111.

¹⁹⁵ *Ibid.*, cap. XII, &3, p. 110-111.

preponderante (*valentior pars*) que possui a autoridade para fazer ou estabelecer as leis”.¹⁹⁶

As definições de Marsílio do que seja a *valentior pars*, como ela se efetiva, quais os mecanismos de tradução da vontade do conjunto dos cidadãos (*universitas*) são uma parte fundamental de seu pensamento político. Por meio delas, ele se afasta de lugares comuns de seu tempo, criando espaço para um debate sobre a origem das leis e seu caráter popular, que será largamente frequentado por pensadores políticos da modernidade, Rousseau em particular. De forma original, ele conecta o tema da tirania com a questão da origem das leis e não apenas com a questão da violência, ou da ascensão ilegal ao poder. Na sua ótica, a tirania é um regime contra a cidade, qualquer que seja o comportamento do tirano em relação a seus súditos. Isso se deve ao fato de que ele age contra o bem comum ao se colocar como origem e destino das leis.

O principal giro teórico produzido por Marsílio no tocante à natureza da tirania não está na descrição fatural das ações do tirano e no desgaste que ele produz no corpo político quando transforma a cidade no campo de sua vontade, recorrendo a todos os meios para a imposição de seu poder. Essa é uma descrição tradicional do poder tirânico, com a qual Marsílio estava de acordo. A novidade teórica que ele traz é a associação da natureza da tirania com suas considerações sobre a origem das leis e do caminho que devem percorrer para se tornar legítimas e boas para todos. Como mostramos, o objetivo central do legislador é o estabelecimento do justo e a defesa do bem comum. Ele pode perfeitamente ser um único indivíduo, se seguir os caminhos que fazem valer a vontade da comunidade política como um todo, e não os desejos de um só. Assentado esse raciocínio, Marsílio produz uma análise aguda das razões pelas quais um legislador solitário, incapaz de cumprir os ritos necessários para a criação e estabelecimento das leis da cidade se torna facilmente um tirano.

¹⁹⁶ *Ibid.*, cap. XII, &5, p. 113.

Esse homem – afirma o pensador – poderia por ignorância, maldade, ou as duas coisas juntas, fazer uma lei ruim, levando em consideração mais seu próprio interesse do que o interesse comum. Nesse caso a lei seria tirânica.¹⁹⁷

A tirania, como regime político, pode se impor pela pura violência ou por caminhos tortuosos de ação e controle dos mecanismos do poder. Isso era quase um lugar comum do pensamento medieval. O que preocupava Marsílio estava em outra esfera. Para ele, a questão principal é como as leis podem se tornar tirânicas, fruto de um desvio de sua finalidade primeira de visar ao bem comum e ao justo, e também da perversão dos caminhos de seu estabelecimento. Uma tirania, portanto, era, para nosso autor, mais do que uma forma de ordenação corrompida do poder; ela é uma perversão da fonte mesma do poder legítimo e da vontade popular.

No capítulo XIII do *Defensor da Paz*, o pensador de Pádua mostra que estava plenamente consciente das críticas que poderiam ser dirigidas à sua filosofia no tocante à afirmação de que a autoridade para estabelecer as leis pertence ao conjunto dos cidadãos.¹⁹⁸ Logo no início, ele alinhava quatro tópicos que poderiam ser alvo dos ataques de seus contemporâneos. Para enfrentar as críticas, que em geral se concentravam na capacidade legislativa do povo, Marsílio afirma como princípio geral que, dado que na natureza o todo é superior à parte,

[...] concluímos necessariamente, de maneira evidente, que o conjunto dos cidadãos, ou sua parte preponderante – o que no fundo é a mesma coisa – pode discernir melhor o que deve aceitar ou rejeitar que uma parte qualquer tomada separadamente.¹⁹⁹

¹⁹⁷ *Ibid.*, cap. XII, &8, p. 116.

¹⁹⁸ *Ibid.*, cap. XIII, &1, p. 117.

¹⁹⁹ *Ibid.*, cap. XIII, &2, p. 119.

Com esse princípio, Marsílio não está dizendo que todos os membros do corpo político são capazes de elaborar leis, mas sim que sabem julgar a pertinência do que foi proposto por outros ou por um só.²⁰⁰

Posto o princípio central, é possível enfrentar todas as objeções. Nosso autor procura o tempo todo afirmar sua adesão ao aristotelismo, ainda que dele se distancie muitas vezes. O exame da compatibilidade entre o texto de Marsílio e de suas interpretações do pensamento do Estagirita não nos interessa aqui. Para levar a cabo essa análise, seria preciso proceder não apenas a uma comparação detalhada entre as citações do autor grego e as que o pensador italiano utiliza, mas também recorrer aos textos de Aristóteles tal como eram difundidos no século XIV. Esse caminho não alteraria o eixo da argumentação marsiliana e a maneira como ele encara a tirania.

Para ele, o acordo com o que é comum é a essência de sua maneira de enxergar o problema dos regimes. Não se trata apenas de analisar a maneira como se governa, mas, sobretudo, como as leis são instituídas e fazem parte da vida cotidiana de uma comunidade política. A concentração do poder, seja no tocante ao governo do dia a dia, seja no tocante à instituição da lei, é sempre um risco para a saúde do corpo político. Por isso, deixar que uns poucos possam dizer o que é a lei é o caminho para o pior regime. “Dessa maneira, seria aberta a via para a oligarquia. Da mesma forma, quando se confia o poder de fazer as leis a um só, o campo fica livre para a tirania”.²⁰¹

Marsílio não pretende apresentar uma teoria original sobre a tirania. Suas observações sobre esse regime se enquadram no interior de suas considerações gerais sobre os regimes, que ele pretende ter herdado de Aristóteles. Ao leitor menos avisado, ele oferece um conjunto de citações do pensador grego que parecem confirmar sua intenção de deixar se guiar por ele. Essa era certamente uma maneira de lidar com as inovações que introduziu no pensamento político de seu tempo e com as objeções que podiam suscitar. Em grande medida, elas estão

²⁰⁰ *Ibid.*, cap. XIII, &3, p. 119.

²⁰¹ *Ibid.*, cap. XIII, &5, p. 121.

atreladas não apenas à afirmação do povo como legislador, que ele pretende poder ser atribuída ao Estagirita, mas ao fato de que os caminhos que são necessários para a efetivação dessa proposição diferem em muitos aspectos da tradição do pensamento político ligado a Tomás de Aquino. Ao final do capítulo XIII, ele resume seu pensamento ao mostrar como uma lei deve ser efetivada. Em primeiro lugar, ele sugere que o conjunto dos cidadãos deve delegar a um pequeno número de “homens prudentes” a procura e a elaboração das leis futuras, os quais, como vimos, devem levar em conta o que é justo e útil para a cidade como um todo.²⁰²

Essa formulação, no entanto, tomada de forma isolada, pode conduzir à perversão do regime político, pois, ao se isolarem, os legisladores se convertem facilmente em tiranos, como mostramos acima. Por isso, é preciso criar uma barreira para que o legislador não se torne o pior dos governantes ao se ocupar do primeiro passo da criação das leis. Para tanto, é necessário balizar todo o caminho entre a primeira formulação das leis e sua efetivação como guia da vida da cidade. Hoje diríamos que é preciso definir a mecânica de descoberta e ratificação das leis, ou a forma de sua instituição. Dizendo de outra maneira, é necessário delimitar com precisão os procedimentos para que as leis possam ser válidas.

Este será na modernidade um problema clássico: como fazer falar o soberano? Marsílio oferece uma solução prática para o problema. Segundo ele:

Uma vez que as regras, as leis futuras, inventadas e cuidadosamente examinadas, devem ser propostas ao conjunto dos cidadãos reunidos para serem aprovadas ou renegadas, de maneira que se houver algo a ser acrescentado, retirado, modificado ou rejeitado integralmente, o conjunto dos cidadãos poderá dizê-lo. Dessa forma a lei poderá ser estabelecida utilmente.²⁰³

²⁰² *Ibid.*, cap. XIII, &8, p. 122.

²⁰³ *Ibid.*, cap. XIII, &8, p. 122.

Para fazer falar o soberano, não basta, portanto, saber quem ele é. Entre a afirmação do princípio geral de que a lei deve ser originada no povo e a sua efetivação, há todo um percurso que hoje chamaríamos de procedimental. Para nosso autor, as regras e leis devem ser tornadas públicas diante da assembleia dos cidadãos. Todos os que desejarem discorrer racionalmente sobre as propostas devem ser escutados. Em seguida, os que vão fazer a proposição inicial das leis devem ser escolhidos a partir de critérios previamente estabelecidos. Nosso autor conclui:

É depois dessa aprovação que as regras se tornam leis e merecem esse nome, nunca antes. Depois de sua aprovação e promulgação são elas e só elas, dentre os preceitos humanos, que condenam os transgressores a uma pena e punição civil.²⁰⁴

Salta aos olhos o que podemos chamar do caráter moderno do pensamento de Marsílio. Ele não apenas afirma a origem popular da soberania, mas também indica o caminho prático para sua efetivação, tema que até hoje interessa pensadores da política. É claro que não podemos exagerar esse aspecto de seu pensamento, pois ele pensava no seu tempo e para seu tempo. Suas dificuldades estavam ligadas ao momento de transição entre uma cultura político-teológica que iria durar e a necessidade de pensar a vida da cidade e suas leis à distância dos parâmetros mais conhecidos de sua época. É possível que nosso autor estivesse pouco preocupado com o caráter inovador de seu pensamento e que nossas considerações sobre os aspectos modernos de sua filosofia estejam maculadas por um anacronismo derivado da recepção posterior dos trabalhos do pensador de Pádua. Seja como for, ele abriu um novo campo de reflexões que nos convida a visitar até hoje sua obra.

No tocante ao problema da tirania, a obra de Marsílio não visa a apresentar uma nova teoria sobre o regime. Se ele inova e muda a

²⁰⁴ *Ibid.*, cap. XIII, &8, p. 123.

maneira de abordar o tema, faz isso por meio das análises de regimes como a monarquia, ou o regime misto.²⁰⁵ Nadando nas águas do aristotelismo de seu tempo, ele apoia-se na ideia de que a tirania é o extremo negativo da vida em comum, para aceder a estratos diferentes das teorias dos regimes que herdou do passado greco-romano e que pretende transformar, em sintonia com as exigências de sua época. Em seu pensamento, a recusa moral dos comportamentos tirânicos não desaparece, mas ele se abre para uma análise que privilegia a dimensão política e jurídica. Nesse movimento, ele, ao mesmo tempo, fixa o norte para uma consideração política da tirania, calcada nas observações de Aristóteles no quinto livro de *A Política*, e aponta para a possibilidade de um estudo dos regimes políticos do ponto de vista jurídico. Nesse movimento, absorve muito da cultura político-jurídica italiana e europeia e se abre para campos de investigação que só mais tarde serão percorridos pelos pensadores políticos. A tirania é, para ele, um horizonte negativo da política e um sinal de alarme para o comportamento de príncipes e cidadãos que colocam em risco a vida das cidades.

Referências

BATTAGLIA, Felice. *Marsilio da Padova e la filosofia del Medio Evo*. Bologna: Clueb, 1987.

BLYTHE, James. *Ideal government and the mixed constitution in the Middle Age*. Princeton: Princeton University Press, 1992.

GEWIRTH, Alan. *Marsilius of Padua: the Defender of Peace*. New York: Columbia University Press, 1950.

²⁰⁵ BLYTHE, James. *Ideal government and the mixed constitution in the Middle Age*. Princeton: Princeton University Press, 1992. p. 161-203.

MARSILE DE PADOUE. *Le Défenseur de la paix*. Paris: J. Vrin, 1968. Tradução Jeannine Quillet. Para a edição latina seguimos: *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*. Edited by C.W. Previté-Orton. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.

NEDERMAN, Cary Joseph. *Community and consent*. Boston: Rowman and Littlefield, 1995.

PIERO DI VONA. *I Principi del Defensor Pacis*. Napoli: Morano, 1974.

PINCIN, Carlo. *Marsilio*. Torino: Giappichelli, 1967

QUILLET, Jeannine. *La philosophie politique de Marsile de Padoue*. Paris: J. Vrin, 1970.

Imortalidade *versus* eternidade

a grandeza dos homens sob o olhar de Hannah Arendt

Francisco Rafael Queiroz de Oliveira²⁰⁶

*Então correrei, como outrora corria
por grama e mata e campo;
então ficarás, como então ficarias
intimíssimo aceno do mundo.*

*E os passos serão contados
pelo que perto e pelo que é longe;
e esta vida será contada
como o sonho de sempre e de hoje.
(Hannah Arendt)*

Introdução

Segundo Hannah Arendt, a construção do *mundo comum*, ou seja, de uma morada humana, fabricada pelas mãos do *homo faber*, não é simplesmente algo dado pela natureza, uma vez que há gentes inteiras sem mundo. O lar humano, constituído a partir das obras, feitos e palavras humanas, só existirá enquanto for possível resguardar

²⁰⁶ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Professor efetivo da Secretaria de Educação do Estado do Ceará (SEDUC – CE). Contato: profrafaelqueiroz@gmail.com.

todo o artifício humano frente à atitude devoradora do *animal laborans*. Nosso mundo necessita, constantemente, resistir à lógica do processo vital, pois só assim será possível dotar os feitos humanos de imortalidade.²⁰⁷

Consoante Arendt:

Todas as coisas que devem sua existência aos homens, tais como obras, feitos e palavras, são perecíveis, como que contaminadas com a mortalidade de seus autores. Contudo, se os mortais conseguissem dotar suas obras, feitos e palavras de alguma permanência, e impedir sua perecebilidade, então, essas coisas ao menos em certa medida entrariam no mundo da eternidade e aí estariam em casa, e os próprios mortais encontrariam seu lugar no cosmo, onde todas as coisas são imortais, exceto os homens (Arendt, 2011, p. 73).²⁰⁸

Nosso texto irá abordar a imortalidade humana na perspectiva de Hannah Arendt, tendo como aporte teórico, sobretudo, a leitura da obra *A condição humana*, de 1958. Interessa-nos aqui, seguindo a esteira de nossa autora, fazer a distinção entre imortalidade e eternidade, uma vez que, para ela, a “imortalidade significa a continuidade no tempo, vida sem morte nesta Terra e neste mundo, tal como foi

²⁰⁷ Sobre a temática da imortalidade em Hannah Arendt, chamamos a atenção para a publicação do artigo de Newton Bignotto, que, com o título *Imortalidade e história*, apresenta-nos um diagnóstico altamente relevante sobre a distinção entre imortalidade e eternidade; além da relação que Arendt faz entre imortalidade e seu conceito de história. Cf. BIGNOTTO, Newton. Imortalidade e história. *Pensando: Revista de Filosofia*, v. 9, n. 17, p. 64-74, 2018.

²⁰⁸ Hannah Arendt nos diz que a preocupação com a imortalidade surgiu com os gregos, ela “resultou de sua experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais. Inserida em um cosmo onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana. Os homens são “os mortais”, as únicas coisas mortais que existem, porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no fato de que a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até a morte, advém da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso retilíneo do seu movimento, que, por assim dizer, trespassa o movimento circular da vida biológica” (Arendt, 2014, p. 23).

dada, segundo o consenso grego, à natureza e aos deuses do Olimpo” (Arendt, 2014, p. 22).

Entendemos que se faz necessário superar a noção de eternidade, uma vez que ela lança fora dos assuntos humanos a ação e o discurso e visa a uma continuação do indivíduo fora do mundo. Já o conceito de imortalidade traz consigo a ideia de perpetuação no tempo através dos feitos e das falas de homens e mulheres, que agem em concerto e que são rememorados pela narração, pela história e pela memória, preservando, dessa forma, o mundo comum.

Imortalidade *versus* eternidade

Aos olhos de nossa autora, a mortalidade consiste em “mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em um sentido cíclico” (Arendt, 2014, p. 23-24). Sabendo disso, de que são marcados por essa inevitável circunstância de mortalidade, os homens da antiguidade aspiravam a ser imortais, pois a imortalidade é entendida como uma glória que não morre. Essa glorificação é conquistada em reverência às grandes obras, e acima de tudo, à grandeza de seus feitos e discursos. Por isso, a pólis buscava “oferecer a cada um de seus cidadãos aquele espaço político público que, pressupunha, conferia imortalidade a seus atos” (Arendt, 2011, p. 106).

Cabe pontuarmos, ainda, que a imortalidade humana não corresponde à mesma de que desfrutavam os deuses. Tampouco, assemelha-se à eternidade do movimento cíclico da natureza. Hannah Arendt acrescenta a essa discussão que:

Por sua capacidade de realizar feitos imortais, por poderem deixar atrás de si vestígios imorredouros, os homens, a despeito de sua mortalidade individual, atingem a imortalidade que lhes é própria e demonstram sua natureza “divina”. A diferença entre o homem e o animal aplica-se à própria espécie humana: só os melhores (os aristoi) que constantemente provam serem os melhores (aristeuein, verbo que não tem equivalente em nenhuma

outra língua) e que “preferem a fama imortal às coisas mortais”, são realmente humanos; os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais (Arendt, 2014, p. 24).

Outrossim, para se diferenciar das outras espécies animais, podendo escapar da lógica da mortalidade estabelecida pelo ciclo vital, o homem precisa ansiar à imortalidade, para, assim, através de ações visíveis *em concerto*, obter a capacidade de ter continuidade no tempo. Assim, “A ação, com todas as suas incertezas, é como um lembrete sempre presente de que os homens, embora tenham de morrer, não *nasceram* para morrer, mas para iniciar algo novo” (Arendt, 2005, p. 194). Essa novidade que determinará para o homem a sua “continuidade no tempo, perduração na Terra ou constância neste mundo” (Alves Neto, 2009, p. 93).

Todavia, precisamos salientar que o fato de agir não é o suficiente para nos garantir a imortalidade. Como afirma Newton Bignotto (2018, p. 67), por mais que todos entendamos

[...] que vamos morrer, a simples consciência desse fato não nos ajuda em nada na preservação do que foi vivido e nem interessa aos outros seres que, como nós, estão condenados ao desaparecimento total de seus corpos e de suas ações.

Se não forem rememoradas, as ações dos homens permanecerão aprisionadas à terrível condição de algo momentâneo, que não resiste ao instante em que ocorreu. De acordo com a teoria arendtiana, o significado de imortalidade reside na busca pela duração, pela recordação das ações dos homens. Essa procura pela permanência passará impreterivelmente pela busca humana pela ocupação do espaço público.

Destarte, a presença e a atuação na esfera pública podem possibilitar aos homens a redenção de sua natureza mortal, uma vez que superarão a condição de futilidade inerente ao domínio privado. Todavia, assistimos hoje a uma “quase completa perda de uma autêntica preocupação com a imortalidade” (Arendt, 2014, p. 68).

Seguindo o fio do raciocínio de Arendt, podemos constatar que hoje, quase sempre por trás de uma alardeada busca pela imortalidade, deparamo-nos com o puro desejo de uma admiração pública, que remete ao sentimento privado da vaidade. Por isso, de forma alguma, coaduna-se com a ideia de permanência do mundo comum, uma vez que “nas condições modernas, é tão improvável que alguém aspire sinceramente à imortalidade terrena que possivelmente temos razão de ver nela apenas a vaidade” (Arendt, 2014, p. 68-69).²⁰⁹

Ricardo George coaduna seu raciocínio à teoria de Hannah Arendt, quando sustenta que, ao tratarmos do mundo comum, faz-se necessário superar a ideia de eternidade, pois esta “lança fora dos negócios humanos toda e qualquer ação, isto é, o que vale para o princípio da eternidade é aquilo que se vai conquistar em outra dimensão” (Silva, 2012, p. 100). Portanto, a vida é simplesmente o que antecede à eternidade, sendo irrelevante, inclusive, a ocupação da esfera pública. Dizendo de outro modo, numa concepção que visa ao acesso à eternidade, o relevante será o que se aguarda em outra dimensão, fora do mundo dos homens, pois “é decisivo que a experiência do eterno,

²⁰⁹ Sobre a temática da vaidade e sua incompatibilidade com o mundo comum, citaremos aqui Hannah Arendt longamente: “O que a era moderna pensa do domínio público, após a espetacular ascensão da sociedade à dignidade pública, foi expresso por Adam Smith [...], com desarmante franqueza [...]. A admiração pública é também algo a ser usado e consumido, e o status, como diríamos hoje, satisfaz uma necessidade como o alimento satisfaz outra: a admiração pública é consumida pela vaidade individual da mesma forma como o alimento é consumido pela fome. Obviamente, desse ponto de vista, a prova da realidade não está na presença pública de outros, mas antes na maior ou menor premência das necessidades, cuja existência ou inexistência ninguém pode jamais atestar senão aquele que as sente. E tal como a necessidade de alimento tem sua base demonstrável de realidade no processo vital, é também óbvio que a angústia da fome, inteiramente subjetiva, é mais real que a ‘vanglória’, como Hobbes chamava a necessidade de admiração pública. Contudo, ainda que essas necessidades, por algum milagre da simpatia, fossem compartilhadas por outros, a sua própria futilidade as impediria sempre de estabelecer algo tão sólido e durável como um mundo comum. Assim, o que importa não é que haja falta de admiração pública pela poesia e pela filosofia no mundo moderno, mas sim que essa admiração não constitui um espaço no qual as coisas são salvas pela destruição pelo tempo. Ao contrário, a futilidade da admiração pública, consumida diariamente em doses cada vez maiores, é tal que a recompensa monetária, uma das coisas mais fúteis que existem, podem tornar-se mais ‘objetiva’ e mais real” (Arendt, 2014, p. 69-70).

diferentemente da experiência do imortal, não corresponderia a qualquer atividade, nem possa ser convertida em nenhuma dela” (Arendt, 2014, p. 25-26).

Ora, a imortalidade dos seres humanos difere da eternidade da alma aspirada pela mentalidade cristã, uma vez que a primeira se notabiliza pela permanência terrena, já a segunda não reconhece a existência de um mundo imortal. Para existir junto aos homens, a imortalidade mundana necessita, sobretudo, de que os seres humanos produzam um mundo que supere suas vidas individuais. Ademais, “politicamente falando, se morrer é o mesmo que ‘deixar de estar entre os homens’, a experiência do eterno é uma espécie de morte, e a única coisa que a separa da morte real é que ela não é definitiva” (Arendt, 2014, p. 25).

Sob esse olhar, a imortalidade tem um caráter mundano. Sendo assim, o mundo será uma casa imortal para as pessoas mortais. Não obstante, Alves Neto (2009, p. 195) comenta que: “Para os antigos, a vida, sendo mortal, nada é senão uma oportunidade para tornar-se imortal. Para os cristãos, a vida é imortal e, portanto, ela é tudo”.

Sobre essa mudança de perspectiva, Arendt nos explica que foi

[...] com o cristianismo, na Idade Média, que a imortalidade passa a ser vista como sobrevivência da alma, esta sim, imaterial e superior ao corpo. A relação entre política e imortalidade é parcialmente rompida e a preocupação com a vida passa a ser vista sob o âmbito da transcendência, para o qual o mundo é sem sentido e vão, um “vale de lágrimas” cujo desenlace só assume significado no duplo fim do indivíduo, vinculado à matéria, e do próprio mundo. Em contraposição à antiguidade greco-romana, para os cristãos “somente homens individuais eram imortais e nada mais que fosse desse mundo, nem a humanidade como um todo nem a própria terra, e menos ainda o edifício humano” (Arendt, 2011, p. 107).

Assim, o cristão encara a vida como uma instância temporal que antecede a uma continuidade em outro plano não mundano. No cristianismo, mesmo que o mundo acabe, a vida continuará; enquanto

que, para os antigos, é o mundo que permanece, mesmo que cesse a vida. “No Cristianismo, nem o mundo nem o recorrente ciclo da vida são imortais, mas apenas o indivíduo vivo singular. É o mundo que se extinguirá; os homens viverão para sempre” (Arendt, 2011, p. 83). Dessa forma, crer na ação salvacional divina, em um mundo que está destinado ao fim, ocasionou fortes prejuízos aos homens, que deveriam dar a devida atenção à sua finitude e à preservação do mundo.

O exposto até aqui nos permite asseverar que a modernidade nos trouxe uma mentalidade em que o fundamental se tornou salvar a vida biológica e não o mundo; quando, na realidade, a condição para chegar à imortalidade é ter a coragem de deixar o abrigo protegido da casa, e, por extensão, da vida privada, para poder enfrentar e carregar as grandezas e os riscos intrínsecos à atitude de realizar feitos e proferir palavras. Para Arendt (2014, p. 44):

Deixar o lar, originalmente para abraçar alguma empresa aventureira e gloriosa, e mais tarde simplesmente para dedicar a vida aos assuntos da cidade, exigia coragem, pois era só no lar que os indivíduos se preocupavam basicamente em defender a vida e a sobrevivência próprias. Quem ingressasse no domínio político deveria, em primeiro lugar, estar disposto a arriscar a própria vida.

Arendt, ademais, adverte que o mundo, além de garantir durabilidade ao artifício humano, deve, também, abrigar uma memória disponível a todos. Dessa forma, perpetuar-se-ão, através das narrativas, ações, discursos e monumentos. Estes, por sua magnificência, transcenderão a brevidade das vidas individuais que os efetuaram. A história, por seu turno, rememora somente os mortais que, “através de feitos e palavras, se provaram dignos da natureza, e sua fama eterna significa que eles, em que pese sua mortalidade, podem permanecer na companhia das coisas que duram para sempre” (Arendt, 2011, p. 78).

Nessa perspectiva, a imortalidade dependerá, portanto, da história de homens e mulheres que constroem um mundo comum. Além de o ocuparem, realizam ações *em concerto*, pois “esse mundo comum

só pode sobreviver ao vir e ir das gerações na medida em que aparece em público” (Arendt, 2014, p. 68).

Assim sendo, a questão da imortalidade passa pela potencialidade humana de agir e de produzir condições para que o passado não seja destruído pelo tempo, uma vez que o “mundo precisa de um espaço público, cuja imortalidade potencial ultrapasse o ciclo biológico das gerações, um mundo que subsista ao advento e à partida das gerações” (Alves Neto, 2009, p. 203). Dessa forma, haverá a recordação de feitos e palavras que ficarão na memória, celebrando a grandiosidade do passado, como uma forma de legá-lo ao presente.

Considerações finais

Ter o mundo como um lar e se dispor a preservá-lo e renová-lo são preocupações pulsantes no pensamento de Hannah Arendt. A autora atenta para a questão da continuidade do *mundo comum*, mundo esse que deve permanecer mesmo após a morte dos que estão nele agora. O grande desafio de cada geração é ajudar com a permanência desse *mundo comum*, mesmo sabendo que, além de não ter vivenciado o começo, também não verá a sua continuidade. É em contraposição a essa curta hospedagem, de que os homens no mundo desfrutam, que esse espaço mundano tem a potencialidade de *ser imortal*.

Hannah Arendt adverte que não podemos abrir mão da responsabilidade com o mundo e a com a transmissão do legado dos antigos para os *recém-chegados*. Importam para a nossa autora a finitude humana e a perpetuação de suas experiências no tempo, pois o mundo é o lugar da imortalização do homem. Essa se dá através de seus atos realizados e palavras pronunciadas na esfera pública, que podem ser narrados e assim rememorados.

Referências

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. *Alienações do mundo: uma interpretação da obra de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Loyola, 2009.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12. ed. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 7. ed. Tradução Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ARENDT, Hannah. Trabalho, obra, ação. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, v. 1, n. 7, p. 174-201, 2005.

BIGNOTTO, N. Imortalidade e história. *Pensando: Revista de Filosofia*, v. 9, n. 17, p. 64-74, 2018.

SILVA, Rosa Gabriela de Almeida; SILVA, Neusa Gusmão de Andrade. Imortalidade e eternidade: um diálogo em torno da vida ativa. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 5, n. 1, p. 99-109, 2012.

A verdade do ponto de vista da política e o domínio político da perspectiva da verdade

*Rodrigo Ribeiro Alves Neto*²¹⁰

Antes de tudo, parablenzo os organizadores desta merecida homenagem ao professor e amigo Odílio Aguiar, cuja atuação é marcada por significativas contribuições para o estudo da obra de Hannah Arendt no Brasil. Os artigos, livros, conferências e intervenções de Odílio, sempre com uma postura simples, sem simplismo, e uma linguagem acurada, sem academicismo, foram e seguem sendo referências cruciais para diferentes gerações de pesquisadores do pensamento arendtiano. Sinto-me grato a ele pelo estímulo constante, pelo sincero interesse que sempre manifestou em minhas pesquisas, pelo aprendizado na interlocução, pelas oportunidades, parcerias e, especialmente, por ser exemplo de afabilidade, generosidade acolhedora, desafetação e solicitude no trato com seus alunos e pares.

²¹⁰ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e do Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Pretendo apresentar neste texto uma breve reflexão sobre o modo como Arendt aborda as relações e tensões entre verdade e política. Nos últimos anos, motivados pelos fenômenos da “pós-verdade”, das *fake news* e *deepfakes*, pela vertiginosa disseminação organizada e massificada da mentira através de novas tecnologias digitais de informação, ferramentas de inteligência artificial e seus algoritmos estatísticos, formando e fortalecendo cada vez mais uma “cultura pós-factual” (Bucci, 2019), proliferaram em todo o mundo, e especialmente entre nós, estudos sobre as contribuições arendtianas para tal temática.²¹¹

Trata-se de um problema político-filosófico sobre o qual Odílio Aguiar se debruçou em seu esclarecedor artigo “Veracidade e propaganda em Hannah Arendt” (2007), que também integrou posteriormente o seu relevante livro *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt* (2009). Em sua análise, Odílio explora três escritos da pensadora, partindo do item “A propaganda totalitária”, do capítulo “O movimento totalitário”, da terceira parte de *Origens do totalitarismo*, de 1951, atravessando o ensaio “Verdade e política”, incorporado em 1968 na coletânea *Entre o passado e o futuro* e, enfim, encerrando seu percurso com o texto “A mentira na política – Considerações sobre os documentos do Pentágono”, presente em outra reunião de ensaios intitulada *Crises da república*, originalmente publicada em 1972. Se acrescentarmos os ensaios “Filosofia e política”, “Que é autoridade?” e partes das obras *A condição humana* e *A vida do espírito*, constataremos que o problema da verdade e suas relações com a esfera política possuem uma dimensão central no conjunto das reflexões da autora.

Embora não seja possível abordar e aprofundar aqui tal tema em todos esses escritos e em todos os seus aspectos, a sua centralidade possui uma razão simples e bem conhecida: sabemos o quanto Arendt busca evidenciar os danos que as dimensões coercitiva, solitária, amundana e apolítica da verdade racional podem causar ao caráter

²¹¹ Dentre tantos trabalhos recentes, são dignas de destaque as elucidativas análises realizadas por Geraldo Adriano Emery Pereira (2019) e Helton Adverse (2020).

persuasivo, agônico, intersubjetivo, representativo e plural do âmbito político. A autora identifica que, historicamente, o conflito entre verdade e política foi formulado pela primeira vez a partir da condenação de Sócrates na pólis democrática ateniense. Foi o medo de ser governado e injustiçado por uma maioria que não busca a verdade que levou Platão a assumir uma postura ambivalente na qual a filosofia despreza a esfera mundana da política, mas, ao mesmo tempo, quer dominá-la e neutralizá-la, tendo em vista interferir nos assuntos públicos, ou seja, “tornar a filosofia útil para a política” (Arendt, 1993, p. 114). Para intervir no âmbito político, o filósofo precisou encontrar uma alternativa de governo que, ao mesmo tempo, fosse superior à persuasão e excluísse os meios externos de violência. A alternativa encontrada por Platão foi buscar uma noção de autoridade²¹² sustentada na instrumentalização da verdade obtida pelo conhecimento racional, visto que seu propósito era estabelecer a autoridade do filósofo sobre a comunidade, aplicando à política as verdades racionais, que possuem evidência coercitiva e validade obtida pelo uso solitário da razão, dispensando a ação conjunta dos homens e a persuasividade da opinião, com sua validade obtida pelo consenso, apoio e consentimento dos outros. Foi a partir dessa tradição inaugurada por Platão que nasceu a oposição excludente entre verdade e política, tornando-se muito corrente considerarmos a verdade impotente em face do âmbito político. A verdade seria algo não vinculado à ação e ao discurso persuasivo, visto que a política seria intrinsecamente enganadora, âmbito de batalhas de interesses parciais e antagônicos, em que nada conta, a não ser a ilusão, a sedução e a aparência, o prazer, o capricho arbitrário, as inclinações pessoais e o lucro, a efemeridade das paixões e a ânsia pela dominação. O erro de Sócrates, para Platão, foi expor seu discurso num âmbito que só reconhece a persuasão, transformando imediatamente o exercício dialético da filosofia em uma “opinião

²¹² Embora o conceito de “autoridade” seja de origem romana, Platão e Aristóteles “tentaram introduzir algo de parecido com a autoridade pública da pólis grega” (Arendt, 2007, p. 143), mas a verdade racional como instrumento de coerção é muito mais próxima de uma “tirania da razão” (Arendt, 2007, p. 147).

entre opiniões”. De acordo com o diagnóstico platônico, no momento em que a verdade racional é posta para circular entre a multidão num domínio igualitário, ela se torna parte de um contexto mundano cuja fenomenalidade se manifesta aos homens a partir de múltiplas perspectivas, exigindo sempre uma discussão persuasiva, vista como ameaçadora para a quietude da contemplação muda da verdade, da qual Platão reivindicará a sua autoridade. É para expressar esse “erro de Sócrates”²¹³ que Platão o fez dizer a Teodoro: “Por vezes, meu

²¹³ O erro de Platão, para Arendt, foi ter criado um abismo entre a verdade absoluta (apreendida pelo diálogo mudo e solitário da razão com ela mesma e desprendida do mundo comum) e as mutáveis opiniões (*doxoi*) dos cidadãos envolvidos uns com os outros em um mundo de aparências. Para Arendt, contudo, evidenciar o erro platônico, em seu empreendimento desmedido de destruir a esfera opinativa e persuasiva da *dóxa*, não significa fazer um elogio ao sofista, que promoveu uma separação entre ação e discurso, atividades constituintes do *bios politikos*, tornando-as independentes e fazendo a ênfase recair sobre a autonomia do discurso. Entre sofistas e Platão, Arendt encontra em Sócrates uma postura mais frutífera para superar o abismo entre verdade e política, considerando que o diálogo socrático manteve “uma relação ainda intacta com a política” (1993, p. 113). Existiria, portanto, “uma linha divisória nítida entre o que é autenticamente socrático e a filosofia ensinada por Platão” (Arendt, 1993, 127). O acerto de Sócrates, para Arendt, consiste em ter evidenciado que ação e discurso não devem se divorciar, pois devem assumir uma “relação real com o mundo” (Arendt, 2003, p. 15). A vida política só é efetiva “quando as palavras não são vazias e os atos não são brutais, quando as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para revelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para criar relações e novas realidades” (Arendt, 2001, p. 212). O maior perigo contido no divórcio entre ação e discurso é fazer do mundo uma mera “fachada por trás da qual as pessoas pudessem se esconder” (Arendt, 2003, p. 20). O empreendimento socrático demonstrou que o discurso se torna relevante e as ações efetivas somente quando cada cidadão busca descobrir a verdade da sua *doxa*, tornando-se capaz de mostrar quem é e como o mundo lhe parece, evitando que a palavra se torne um disfarce de interesses e intenções, pois isso obscureceria as ações por ele inspiradas e debilitaria o caráter “comum” do mundo. Sócrates convidava os homens a não se contentarem em afirmar sua *doxa*, pois deveriam ainda descobrir a verdade nela contida. Sócrates não pretendia que os homens falassem definitivamente a verdade, mas chegassem a falar *de* verdade, isto é, não se trata de extrair a verdade absoluta da destituição da *doxa*, mas revelar a *doxa* em sua verdade própria. Assim, o propósito socrático é aprimorar os cidadãos para a vida na pólis, ou seja, “não é dizer verdades filosóficas, mas tornar seus cidadãos mais verdadeiros” (Arendt, 1993, p. 97). Sócrates evidenciava que “havia, ou deveria haver, tantos *logoi* diferentes quantos homens existissem, e que todos esses *logoi* juntos formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos na modalidade da fala” (Arendt, 1993, p. 101). Se compreender o outro em sua diferença só é possível na medida em que ele a expressa discursivamente, então, pensar, julgar e agir são atividades que se constroem na esfera dialógica e intersubjetiva (Frateschi, 2019). A capacidade de ver o mundo do ponto de vista do outro ou permitir que o mundo se manifeste a partir da perspectiva do outro é

admirável amigo, ocorre-me o fato de ser tão natural revelarem-se oradores ridículos as pessoas dadas a especulações filosóficas sempre que se apresentam nos tribunais” (Platão, 2001, 172c, p. 81). Platão considera que a persuasão não tem nada a ver com a autoridade da verdade, mas com o encantamento da multidão e a influência sobre os interlocutores. Por isso, do ponto de vista da razão (*lógos*), “a persuasão não é o oposto de governar pela violência, é apenas outra forma de fazer isso” (Arendt, 1993, p. 96). Desde a condenação de Sócrates, aquele que traz a verdade à esfera pública assume um conflito com o mundo comum, pois a verdade seria inevitavelmente impotente diante do poder político, e o poder político seria intrinsecamente enganoso e ilusório em relação à verdade.

Para Arendt, tal antagonismo entre verdade e política revela simultaneamente algo sobre a natureza da verdade racional e algo sobre o modo de ser da esfera pública. Analisando a verdade do ponto de vista da política, vemos que as verdades da razão não possuem nenhum princípio que possa inspirar a ação conjunta dos cidadãos no mundo comum, pois, agindo, inserimo-nos no mundo para modificá-lo e iniciar nele algo novo, ao passo que a verdade é uma forma de estabilizar ou fixar uma realidade não modificável pela iniciativa humana. A verdade racional seria uma dimensão exterior e ameaçadora em relação ao mundo político porque todo enunciado que se pretende verdadeiro traz consigo um “elemento de coerção” e almeja pôr-se fora do alcance de todo acordo, disputa, opinião ou consentimento, impondo-se de maneira exclusiva em relação a outros enunciados sobre o mesmo tema. O intuito de Platão era fazer a *dóxa* renunciar a sua parcialidade para dar à palavra uma consistência e uma solidez que não permita a ninguém entendê-la de outra maneira, visto que,

o que Arendt denomina como o “dom da amizade”, ou seja, uma disposição dos indivíduos de articularem discursivamente e compartilharem compreensivamente um mundo entre si, colocando-se na companhia uns dos outros enquanto seres distintos, embora relacionados na discussão crítica em torno dos assuntos públicos. De acordo com a interpretação arendtiana, “Sócrates parece ter acreditado que a função política do filósofo era ajudar a estabelecer esse tipo de mundo comum, construído sobre a compreensão da amizade, em que nenhum governo é necessário” (Arendt, 1993, p. 100).

diante da necessidade de escolha entre um enunciado e seu contrário, a busca dialética se funda na admissão de uma verdade que se opõe ao falso e à aparência. Por isso, os modos de comunicação e validação da verdade, quando vistos da perspectiva da política, são sempre tirânicos, antipolíticos ou despóticos, por não levarem em conta o caráter persuasivo e plural da opinião. Não se trata de negligenciar a elaboração discursiva inerente à demonstração da verdade, mas sim enfatizar que almejar à verdade é buscar uma validade geral e compulsória, ainda que ela possa depender dos contextos de descoberta e possa vir a ser posteriormente revisada. Degrada a esfera pública tentar subordinar o juízo político aos resultados do conhecimento teórico, tendo em vista encontrar uma verdade racional que se imponha de maneira absoluta ao livre jogo das opiniões, obstruindo o debate incessante por meio do qual o mundo se torna *compartilhado*. A opinião possui uma dignidade política irredutível à verdade racional e a critérios exclusivamente teóricos, de tal modo que fere a qualidade comum (*commonness*) do mundo político todas as tentativas de subordinação do debate plural e opinativo aos resultados de pesquisas científicas ou às especulações filosóficas, visando a encontrar um critério extrapolítico para a determinação de quais enunciados podem aparecer e validar-se no âmbito público. Não cabe à razão teórica determinar as bases sobre as quais se podem estabelecer acordos e decisões na vida política, pois o pré-requisito que confere legitimidade ao âmbito político não se encontra na verdade e sim na opinião, porque “nem mesmo o mais autocrático tirano ou governante pode alçar-se um dia ao poder, e muito menos conservá-lo, sem o apoio daqueles que têm modo de pensar análogo” (Arendt, 2007, p. 289). No âmbito político, importa a “confiança do indivíduo no número dos que ele supõe que nutram as mesmas opiniões” (Arendt, 2007, p. 292). Isso significa que a vida do cidadão, ao contrário da vida solitária daquele que busca a verdade, depende sempre da *pluralidade*. Para fazer aparecer o mundo em sua qualidade *comum*, os cidadãos dependem da presença uns dos outros. Arendt adverte que “o mundo comum acaba quando é visto somente sob um aspecto e só se lhe permite

apresentar-se em uma única perspectiva” (2010, p. 71). Na esfera pública, “a presença de outros que vêem o que vemos e ouvem o que ouvimos garante-nos a realidade do mundo e de nós mesmos” (Arendt, 2010, p. 61). Toda a relevância de ser visto e ouvido por outros repousa sobre o fato de que todos veem e ouvem de perspectivas diferentes. Arendt parece corroborar a noção de *otredad*, de Antonio Machado – citada na epígrafe da obra *O labirinto da solidão*, de Octavio Paz (1984) –, ou seja, a “essencial heterogeneidade do ser”, pois “o outro não se deixa eliminar; subsiste, persiste; é o osso duro de roer onde a razão perde os dentes”. Quando ninguém mais pode concordar ou discordar de ninguém, quando tudo está para além de acordo, disputa, opinião ou consenso, quando os indivíduos se tornam inteiramente privados de serem vistos e ouvidos ou quando todos se comportam como se fossem um só, o caráter *comum* do mundo é dissolvido e, assim, atrofia-se o espaço da aparição pública, necessário para que cada um possa aparecer e atualizar sua distinção única. Por isso, Arendt vê um profundo definhamento do mundo comum na busca pela superação da infinita pluralidade humana, fazendo de cada homem apenas um exemplar do “Homem”.²¹⁴ Sem pluralidade e *otredad*, “é

²¹⁴ Quanto mais uma opinião for capaz de ver o mundo do ponto de vista do outro, mais forte será sua *representatividade* e mais válida será a sua perspectiva. Tal como enxergou em Sócrates uma relação frutífera entre filosofia e política, Arendt encontrará em Kant uma inspiração para a superação do abismo clássico entre a verdade e a opinião. Ainda que não possua uma fundação racional-cognitiva, a opinião não deve ser vista como desprovida de argumentação racional e critérios políticos para a sua discriminação e avaliação. Quando os cidadãos se comunicam livremente e expressam publicamente suas ideias, deve estar em jogo a busca por uma “perspectiva alargada” a partir da qual os eventos particulares do mundo se tornam significativos e comuns. Isso significa que o processo de formação e enunciação de uma opinião política exige o vínculo entre “mentalidade alargada”, “imparcialidade” e “desinteresse”. “Formo uma *opinião* considerando um dado tema de diferentes pontos de vista, fazendo presentes em minha mente as posições dos que estão ausentes; isto é, eu os represento”, afirma Arendt (2007, p. 299). Baseada em Kant, Arendt ressalta que é essa capacidade de uma “mentalidade alargada” que habilita os homens a julgar, pois se trata de uma capacidade de compreender o mundo a partir de diferentes pontos de vista, não para aceitar a todos igualmente, mas para se comunicar entre seus iguais de tal modo que se evidencie o caráter *comum* deste mundo (Frateschi, 2019). Na medida em que nenhuma opinião é autoevidente, o juízo político é o único meio pelo qual “um tema particular é forçado ao campo aberto em que se pode mostrar de todos os lados, em todas as

impossível estabelecer inequivocamente a realidade do si-próprio, da própria identidade, ou a realidade do mundo circundante” (Arendt, 2010, p. 260). A qualidade *comum* do mundo se revela não quando se diz “a verdade” válida para todos, mas sim quando os cidadãos se tornam capazes de compreender o maior número e a maior variedade possível de aspectos de uma mesma realidade.

Contudo, em outro contexto de discussão e análise do tema da verdade, Arendt busca pensar sobre o lugar, o valor ou o papel que certo tipo de verdade, a veracidade factual, pode ter na esfera política e os danos que a disseminação organizada e sistemática da mentira pode causar ao mundo comum. Arendt chega a ressaltar o quanto investigar, informar, apurar, reportar e enunciar a verdade dos fatos podem se tornar fatores políticos de primeira ordem, pois,

[...] onde todos mentem sobre tudo o que é importante, aquele que diz a verdade, quer o saiba ou não, começou a agir; quer o saiba ou não, ele também se envolveu nos negócios políticos, pois, no improvável caso de sobreviver, terá dado um primeiro passo para a transformação do mundo (Arendt, 2007, p. 311).²¹⁵

Isso pode causar estranhamento e uma sensação de incongruência e contradição, visto que a reflexão arendtiana se empenha em iluminar o sentido e a dignidade própria da política em seu campo originário, recuperando experiências humanas privilegiadas com esse domínio e descartando conceitos prévios e significações tradicionais, oriundos de âmbitos exteriores, tais como a contemplação teórica da verdade,

perspectivas possíveis, até ser inundado e trespassado pela luz plena da compreensão humana” (Arendt, 2007, p. 300).

²¹⁵ Desde 2000, vivemos décadas especialmente mortíferas para os que se dedicam a informar, apurar, reportar e buscar a verdade dos fatos, com o Brasil ocupando lugar de destaque, pois está à frente de nações em guerra. Muitos dos que morreram aqui eram repórteres ou editores de veículos locais, que denunciavam corrupção e crimes em suas localidades, como o recente caso do indigenista brasileiro Bruno Pereira e do jornalista inglês radicado no país, Dom Philips. Desde o início da invasão da Ucrânia pela Rússia e do conflito entre Israel e Hamas, o espaço global de informação e comunicação vem intensificando ainda mais a explosão de abuso e violência cometidos contra jornalistas, repórteres, fotógrafos, cinegrafistas e meios de comunicação em geral.

mas também a fabricação, o trabalho, a esfera socioeconômica, a violência, o governo, o direito, a soberania, a religião etc. Entretanto, no contexto do ensaio “Verdade e política”, a autora afirma que, tendo em vista evidenciar o papel ou o valor da verdade para a conservação do domínio político, abordaria conscientemente o mundo público da perspectiva da verdade, ou seja, de um ponto de vista que lhe é extrínseco, considerando que a esfera política, apesar de sua grandeza própria, é *limitada*, por exemplo, “por aquelas coisas que os homens não podem modificar à sua vontade” (Arendt, 2007, p. 325).

Sabemos que a verdade factual, em oposição à racional, não é antagônica com a opinião e a esfera mundana dos assuntos públicos, pois, diferentemente das verdades racionais (matemáticas, científicas e filosóficas), as verdades factuais possuem maior relevância política, sendo mais frágeis ao assédio do âmbito político e mais vulneráveis a falsificações e manipulações. Essas verdades são decorrentes dos feitos e palavras dos homens, de eventos históricos e acontecimentos políticos, situações testemunhadas que ocorreram entre os homens, verdades relacionadas sempre com outras pessoas, já que dizem respeito a circunstâncias nas quais muitos são envolvidos. A verdade de fatos e eventos ocorridos entre os homens em um mundo comum é estabelecida por testemunhas e depende de registro e comprovação, possuindo realidade e conservação na memória coletiva apenas na medida em que se fala sobre ela, mesmo quando ocorre no domínio privado. Trata-se de um tipo de veracidade com grande relevância para o âmbito público, pois a verdade dos fatos informa o pensamento político e a esfera opinativa, de tal modo que a própria liberdade de opinião e expressão será sempre uma farsa se essa verdade dos fatos não estiver preservada e se a informação factual puder ser modificada e relativizada (Arendt, 2007, p. 295).

A verdade filosófica concerne ao homem no singular, enquanto ser que pensa e é guiado pela evidência coercitiva proposta no diálogo solitário da razão com ela mesma, sendo, portanto, não política, permanecendo exterior ao domínio no qual se dão os negócios humanos, ao passo que as veracidades factuais, opiniões e interpretações per-

tencem ao mesmo domínio. As verdades factuais são as mais vulneráveis dentre todas as espécies de verdades racionais juntas, justamente porque são intrinsecamente mundanas, ou seja, pertencem à textura do domínio humano, ocorrem entre os humanos e em decorrência de eles viverem em um mundo comum ou intersubjetivo que depende deles para existir. Arendt ressalta que as verdades factuais são passíveis de serem eliminadas do mundo comum e suprimidas para sempre, pois, uma vez perdidas, nenhum esforço puramente racional as traria de volta, como pode acontecer com as verdades matemáticas e as descobertas científicas. A veracidade factual não obtém reconhecimento e certificação no mundo apelando exclusivamente para seu conteúdo racional coercitivo, pois seu *status* de verdade se define em relação com o mundo público. Não é que a realidade factual se estabeleça e seja enunciada através de um ato exclusivamente político ou a partir do interior do âmbito político, mas, quando a esfera política busca suprimir a verdade racional, está extrapolando seu domínio, ao passo que, quando buscar suprimir, ocultar, alterar ou falsificar a memória dos fatos e eventos, as situações, os documentos, monumentos, atos, feitos e palavras, está combatendo em seu próprio terreno, que é o campo propriamente afeito à política, âmbito de constantes disputas e construção de consensos provisórios.

Não obstante, Arendt ressalta que tal oposição entre verdades da razão e verdades de fato é uma “meia-verdade”, uma vez que “todas as verdades – não somente as várias espécies de verdade racional, mas também a verdade factual – são opostas à opinião em seu modo de asseverar a validade” (2007, p. 297). Por isso, a autora afirma que a verdade, em geral e conceitualmente, consiste naquilo “que não podemos modificar; metaforicamente, ela é o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós” (Arendt, 2007, p. 324). O traço comum a toda verdade, por provisória que seja, é a evidência que dispensa o acordo no momento em que é reconhecida enquanto tal, impondo-se de modo a excluir outros enunciados versando sobre o mesmo assunto naquele momento histórico. Mesmo que a demonstração da verdade implique um processo de argumen-

tação, a pretensão de verdade, seja ela uma verdade racional ou uma verdade factual, alveja sempre uma validade integral e compulsória, mesmo que em graus distintos entre si, e ainda que toda verdade possa vir a ser revisada em outros contextos. Arendt busca evidenciar que a verdade, uma vez fixada, estabelecida e reconhecida, torna-se inabalável por acordos, disputas, opiniões, consentimentos, argumentos, uma vez que ela se torna substituível apenas por outra evidência. Por isso, toda verdade, em geral, é irreduzível ao domínio político, ou seja, a verdade é, segundo Arendt,

[...] odiada pelos tiranos, que temem, com razão, a concorrência de uma força coerciva que não podem monopolizar; e goza de um estatuto relativamente precário aos olhos dos governos que repousam sobre o consentimento e que abominam a coerção. Os fatos estão para além do acordo e do consentimento, e toda a discussão sobre eles – toda a troca de opiniões baseadas em informação corretas – em nada contribuirá para o seu estabelecimento (2007, p. 298).

Existe aqui, então, uma dupla abordagem: um enfoque que, por um lado, recusa a interferência da verdade racional na esfera pública, tendo em vista analisar a ação política e o discurso opinativo em seus campos próprios de manifestação, mas, ao mesmo tempo, uma perspectiva distinta que, por outro lado, elucida a relevância da verdade dos fatos para a integridade do domínio político. Esse domínio, mesmo sendo um âmbito plural de acordos, disputas e opinião, no qual podemos agir livremente e a tudo modificar, deve respeitar o limite do imodificável imposto pela veracidade factual, visto que, embora exterior à política, tal limitação é fator estabilizador, firmamento e solo estruturantes da esfera pública. Ou seja, *ora a verdade é analisada do ponto de vista da política, ora o domínio político é abordado do ponto de vista da verdade*.

Não se trata, de modo algum, de uma incoerência ou um paradoxo, pois essa dupla perspectiva viceja de uma raiz comum fixada no esforço arendtiano por salvaguardar aquilo que tanto a verdade

racional quanto a mentira organizada ameaçam de destruição: a qualidade comum (*commonness*) do mundo. Seja analisando a verdade do ponto de vista da política, seja abordando o domínio político do ponto de vista da verdade, Arendt busca evidenciar o quanto a verdade racional e a mentira organizada representam ameaças de definhamento e alienação do mundo comum. A autora procura demonstrar as ameaças à fenomenalidade do mundo comum, decorrentes tanto da subordinação da opinião à verdade racional quanto da tentativa de identificação entre verdade dos fatos e opinião ou da substituição da verdade factual pela mentira organizada. A verdade racional configura uma ameaça à aparência pública, neutralizando a ação, encerrando o debate incessante por meio do qual o mundo se torna comum e obstruindo a abertura da pluralidade humana para o mundo em sua fenomenalidade e diversidade constitutivas. Mas também a mentira organizada, a seu modo, configura uma ameaça ao caráter comum do mundo humano, revelando o quanto a verdade factual pode impor limites aos excessos do domínio político e possuir um *status* político, um lugar, um papel e um valor para a conservação da esfera pública e para a integridade da realidade do mundo e dos homens.

Vemos que Arendt não corrobora o tradicional antagonismo entre verdade e política, que atribuía à verdade coercitiva o papel antipolítico de bloquear a pluralidade humana e submeter a esfera política à autoridade da razão. A autora não concorda que a ação e a persuasão estejam relacionadas de modo inerente à ilusão subjetiva e à arbitrariedade, embora elas sejam correlatas da própria liberdade humana para mudar o mundo e, desse modo, não podem ser controladas definitivamente sem que se aniquile também o próprio âmbito político e a possibilidade de ser iniciado algo novo no mundo comum e humano. A partir da diferenciação dos modos de validação da verdade e da opinião, suas formas distintas de obter “reconhecimento no mundo”, Arendt se recusa a relegar a verdade à impotência e à inclinação despótica e isolar o espaço político como o lugar de formação da opinião, com absoluta autonomia em relação à verdade. Quando a verdade se torna impotente diante da política, sua natureza está

degradada. Quando o poder se torna embusteiro, seu sentido se encontra distorcido e seu exercício está desmesurado. Portanto, se a verdade impotente é tão desprezível quanto o poder despreocupado com a verdade, trata-se de evidenciar a relevância da verdade factual para a esfera política. Para tanto, Arendt não analisa a natureza coercitiva e antipolítica da verdade racional, mas sim aquilo que se opõe à verdade dos fatos: a mentira organizada ou a falsidade deliberada.

Tradicionalmente, Platão opôs à verdade racional o erro, a ignorância, a ilusão, a sedução e a opinião, sem jamais avaliar as implicações ou os perigos da mentira para a integridade da vida política. A mentira não foi considerada uma ofensa séria e nem a tradição cristã chegou a situá-la entre os pecados capitais. No tradicional antagonismo entre verdades racionais e o livre jogo das opiniões, nunca os filósofos pensaram que a mentira organizada poderia se tornar uma arma contra a verdade. A hierarquia e o antagonismo entre verdade e política não fizeram com que nossa tradição tenha dado a devida atenção ao significado da capacidade demasiadamente humana de mentir deliberadamente (que é diferente de sermos vítimas de erros, ilusões e distorções de memória). Mas, em oposição à veracidade factual, não encontramos o erro, o falso, a ilusão ou a opinião, e sim apenas a mentira organizada, a falsidade voluntária ou a manipulação deliberada. Assim, quando o domínio político é abordado do ponto de vista da verdade, Arendt nos convida a refletir sobre algumas questões fundamentais: que danos a mentira organizada pode causar à integridade do verdadeiro conteúdo da vida política e à dignidade daquilo que ocorre em seu interior? Se a verdade pode operar no campo da política, qual valor ela pode possuir para a preservação do caráter *comum* do mundo humano?

Embora, na modernidade, o antagonismo entre verdade racional e opinião política tenha se enfraquecido, uma vez que as verdades obtidas pela contemplação ou pela revelação não possuem mais tanto poder de interferência no mundo comum, Arendt afirma que há hoje grande analogia entre esse antigo antagonismo e o atual embate entre a verdade factual e o domínio político. No mundo atual, a verdade

factual pode ser hostilizada como nunca fora antes. No ensaio *The political function of the modern lie*, que inspirou a reflexão de Arendt (Cf. nota 90, 2004a, p. 655) sobre a “mentira organizada”, Koyré afirma que:

Nunca se mentiu tanto quanto em nossos dias. Nem nunca se mentiu de uma maneira tão descarada, sistemática e constante. Pode-se objetar, talvez, que a mentira é tão velha quanto o próprio mundo, ou pelo menos que o homem *mendax ab initio*; que a mentira política nasceu com a própria cidade, tal como a história nos ensina abundantemente; enfim, sem que seja necessário remontar ao curso das eras, a lavagem cerebral da Primeira Guerra Mundial e a mentira eleitoral da época que se lhe seguiu atingiram níveis e estabeleceram recordes muito difíceis de ultrapassar (2019, p. 119).

Koyré chama a atenção para o fato de que, no século XX, o problema da mentira na política se tornou grave e urgente porque não remete mais a um uso tópico, abarcando todo o contexto de estabelecimento da veracidade dos fatos, passando a redefinir os contornos do presente e do passado por meio da reescritura da história. A substituição da verdade factual pela mentira política foi justamente o que aconteceu nas sociedades totalitárias por meio do terror e da propaganda ideológica, que danificaram a permanência e a pluralidade do espaço público ao reescreverem o passado e ao forjarem um presente inteiramente ficcional. Os regimes totalitários souberam tirar proveito do desespero das massas e eliminaram a capacidade de distinção entre a verdade dos fatos e a mentira, fazendo com que a realidade dada na experiência, os argumentos, a opinião, o juízo e a reflexão não importassem em face da propaganda que cria um universo coerente de ficções ideológicas. Segundo Koyré, “os regimes totalitários estão fundados sobre a *primazia da mentira*” (2019, p. 122). Levada ao extremo no totalitarismo, a mentira organizada parece ter ganhado um *status* de eixo articulador da política no mundo moderno. Nessas circunstâncias, a mentira já não é mais a antiga arte de ocultar ou dissimular, correlatos da liberdade humana

para agir e mudar o mundo, mas sim a arte de destruir toda evidência que a contradiga, destruindo assim o próprio tecido do espaço público ao apagar completamente as fronteiras entre fato e ficção. A “mentira moderna” ou a “mentira organizada” atinge um alcance inédito não apenas em “intensidade”, mas também em extensão. A mentira tradicional tinha um inimigo como alvo, enquanto a mentira organizada se estende, potencialmente, a toda uma comunidade política e se dissemina mediante uma rede de enganos que destrói a própria realidade do mundo e dos homens.

As mentiras políticas modernas são tão abrangentes que requerem um rearranjo completo de toda a trama factual, a criação de outra realidade, tornando-se substituta adequada para a realidade factual. Isso significa que a “mentira moderna” se estabelece quando são destruídas todas as relações dos homens com a realidade compartilhada e o mundo comum, quando as pessoas perdem o contato com os seus semelhantes e com a realidade que as rodeia, pois, juntamente com esses contatos, os homens perdem a capacidade de agir em conjunto, dialogar, sentir e pensar o mundo. O totalitarismo revelou que cidadãos deslocados do mundo comum e da realidade compartilhada não se convencem com fatos ou dados da experiência, mas sim com a coerência coercitiva de um sistema de razões abrangente e generalizante do qual toda e qualquer realidade, fato ou ocorrência será deduzida (Alves Neto, 2022). O oposto da verdade dos fatos não é, portanto, a opinião ou a interpretação, mas a falsidade deliberada ou a mentira organizada como “forma de ação” que aspira por modificar algo no mundo. A mentira organizada faz da falsidade deliberada um princípio de ação, e a primazia da ficção em face da verdade dos fatos faz da mentira moderna uma tentativa de rearranjar toda a realidade, ameaçando uma dimensão que confere estabilidade ao mundo comum e torna possível a própria partilha do domínio público entre os homens. Nas condições modernas, “talvez seja natural para os que ocupam cargos eletivos [...] imaginar que manipulação é o que dirige a mente das pessoas e, portanto, é o que realmente dirige o mundo” (Arendt, 2004b, p. 25).

Tais considerações reverberam o atual momento político pelo qual tem passado o mundo, em geral, e o Brasil, em particular. Vivemos um contexto global de “disputa” pela verdade, ou seja, de manipulação da informação, de revisionismo histórico, de negacionismos, de teorias conspiratórias e de recrudescimento do populismo autoritário e formas diversas de violência de Estado. Estamos imersos em uma erosão da veracidade que promove o fortalecimento de uma relativização da verdade dos fatos. A vida política se apartou de toda referência aos fatos e passou a se orientar por preconceitos, ódios, superstições e fanatismos. A vertiginosa propagação da mentira expressa hoje desprezo pelas instituições públicas, destruindo a experiência da realidade compartilhada e a capacidade política dos homens de conviver e compartilhar o mundo entre si por meio do exercício da ação conjunta e do diálogo plural.

Segundo Arendt, a diferença entre mentir e ser um mentiroso reside no fato de que esse último se insurge contra o fato de que a realidade factual não se reduz à imaginação, à ação, à escolha e a simples premissas para conclusões lógicas. O mentiroso, como homem de ação, quer transformar o mundo não a partir da realidade compartilhada por todos, mas à custa da veracidade e da destruição dos fatos sobre os quais pode se formar qualquer opinião, ação, acordo, consentimento, dissenso e contraposição. Por isso, a política é limitada pela veracidade, solo que os homens não podem modificar à vontade, e somente respeitando esse limite poderemos manter a liberdade de imaginar, agir e transformar a realidade.

Vemos, então, que a “mentira política moderna”, ou seja, a manipulação em massa de fatos e opiniões, negacionismos, revisionismos, o autoengano, a construção de imagens de todo tipo e as tentativas de reescrever a história, substituir a realidade ou, quando isso não é possível, reduzir a verdade fática à opinião não são exclusividades dos regimes totalitários, pois encontram sólo fértil nas democracias liberais de massa e de mercado. O uso sistemático, estratégico e metódico da mentira e da propaganda se tornou instrumento de mobilização, organização e dominação das massas também no

mundo pós-totalitário. Profundos e complexos impasses ameaçam atualmente a democracia no Brasil e no mundo. Fala-se em uma situação de definhamento democrático em países que acompanharam a chegada ao poder de líderes identificados com ideologias autoritárias e regressivas. Diagnósticos do tipo “morte da democracia” se tornaram recorrentes em interpretações e análises políticas nos últimos anos, e novos termos foram cunhados na tentativa de designar a deriva autoritária em curso ou as formas que o atual autocratismo vem assumindo, tais como “neofascismo”, “liberalismo totalitário”, “iliberalismo”, “democratura”, “populismo autoritário”, entre muitos outros. É cada vez mais precário o estatuto da verdade factual no cenário político contemporâneo, pois está disseminada a ideia de que as massas podem ser conquistadas, dominadas e conduzidas por um sistema imune à experiência, à persuasão e à reflexão, no qual a vida política perde a referência à verdade factual e ao relato fidedigno dos fatos e dos acontecimentos testemunhados.

Atualmente, as plataformas digitais se tornaram espaço propício à organização de ataques aos valores e às instituições da democracia liberal e à disseminação de desinformação e teorias da conspiração. A esfera pública algoritmizada se tornou um espaço propício para ativismos digitais em apoio a líderes autoritários e guerras culturais. Vemos o definhamento democrático ser promovido por um ambiente informacional marcado pela pós-verdade e pelo discurso de ódio. O “efeito de bolha” das redes fortalece a radicalização política e os discursos antidemocráticos. Tais ambientes virtuais contribuem para a radicalização política, impulsionando em larga escala e amplo alcance o discurso de ódio outrora disperso pela sociedade. Protegidos pelo filtro de suas bolhas virtuais e trancados em suas redes sociais, os cidadãos perderam amplamente a capacidade de distinguir a verdade factual da mentira organizada. As plataformas digitais, com objetivos econômicos, substituem partidos, sindicatos e a imprensa tradicional pela mentira organizada, investindo em estratégias de formação de comportamento, uma vez que isso garantiria o retorno automático dos usuários. Com vasta informação sobre grande parte

da humanidade, com meios tecnológicos cada vez mais avançados para moldar e guiar comportamentos e com uma agressiva política de monetização dos dados dos usuários, grandes corporações (*big techs*) de tecnologia digital se tornaram capazes de medir com precisão o comportamento dos eleitores e consumidores, selecionando as informações com as quais bombardeiam cada eleitor ou grupo de cidadãos, tendo em vista obter o engajamento, o medo e a mobilização que desejam.²¹⁶ O poder algorítmico das tecnologias digitais está se sobrepondo à ação política e à comunicação persuasiva, crítica e dialógica, convertendo os homens em coisas manipuláveis, previsíveis, facilmente influenciáveis, desprovidos de identidade, impotentes, conformados, atomizados e conscientes da sua desimportância e dispensabilidade. Os cidadãos, comprimidos em uma massa supérflua, atomizada e sem raízes no mundo público, tornaram-se facilmente manejáveis, previsíveis, substituindo a ação pelo comportamento controlável e o discurso pela informação manipuladora. Vivemos um contexto no qual impera a ideia de controle e calculabilidade do comportamento humano, pois as engrenagens do capitalismo de vigilância e da economia da atenção articulam mecanismos tecnológicos voltados para formar comportamentos, explorando vulnerabilidades humanas por mecanismos de influência psicológica e um controle fino dos estímulos nas arquiteturas de escolha dos ambientes digitais. Visando ao engajamento, a sociedade digital constrói inte-

²¹⁶ Tais empresas estão ligadas às esferas governamentais de decisão e deliberação política e interferem, com seus sistemas de algoritmos, no comportamento político. Prova disso foi a disseminação de desinformação que sugestionou processos eleitorais e plebiscitários tão distintos, como os dos EUA (campanhas presidenciais de Trump), Reino Unido (Brexit) e as últimas eleições no Brasil. Já se fala em “algoritmocracia”, “infocracia” (Han, 2022), “algoritmarismo” (Sabariego, 2020) e “governamentalidade algorítmica” como novas técnicas de poder no capitalismo digital ou um novo regime político ou tecnopolítico em vias de instauração. Trata-se de um novo capitalismo digital baseado em um tipo de apropriação no qual as pessoas ou as coisas passam a fazer parte de infraestruturas de conexões informacionais que permitem a captura em massa de dados e a extração de informações pessoais para exploração lucrativa. Portanto, padrões emergentes de agência e tomada de decisão se dão menos no plano individual dos usuários humanos do que no nível global dos sistemas cibernéticos. Grupos organizados atuam de forma tática para direcionar os ambientes nos quais esses usuários creem operar “livremente”.

rações humano-computador através de princípios de condicionamento, impulsionando uma intensa disputa pela atenção (Bentes, 2022).

Na sociedade digital, a organização descentralizada e horizontal das mídias sociais não representou um avanço rumo à democracia direta e participativa, mas sim uma ameaça à qualidade comum e caráter plural do mundo humano. O perigo da mentira organizada é sempre, por um lado, tomar os fatos e eventos do mundo como resultados de algum desenvolvimento necessário que os homens não podem impedir e, por outro lado, negar os fatos e eventos para eliminá-los do mundo, como se os fatos pudessem ser inventados pela imaginação interpretativa ou reduzidos à opinião. As verdades dos fatos são os fios que constituem a urdidura da política em um regime democrático. Não é por outra razão que o poder autoritário, quando se lança à falsificação e à corrupção da opinião pública em prol de seus interesses, dirige-se diretamente a essas verdades. A verdade factual não é vista como uma virtude política justamente porque ela não contribui para mudar as circunstâncias e transformar o mundo, como almeja a ação política.

No contexto atual, de falsidades deliberadas espalhadas pelas redes e mídias sociais, a nossa capacidade de refutação vai se tornando paulatinamente mais fraca, uma vez que se esgarça a própria tessitura factual da realidade – o que torna, em muitos aspectos, o relato da verdade um ato político em si. A própria verdade passa a assumir uma função política indispensável, que jamais poderia ser entregue à opinião: a de garantir a integridade do espaço público contra a sua destruição pela total disseminação da mentira, ou pela transformação de todo e qualquer fato em opinião sujeita à discussão. Por isso, aqueles que estão inseridos no domínio dos fatos, com a função de localizar e apurar a verdade fática e difundir-la, não devem fazer parte do âmbito político. A opinião pode não ser antagônica à verdade dos fatos, mas ela deve ir buscá-la fora do âmbito propriamente político, pois a função de preservar a verdade factual requer uma independência radical. O âmbito político não deve jamais possuir papel de estabelecer e divulgar a verdade dos fatos, embora seja na informação fática que

a esfera política deva sempre ancorar suas decisões, ações e opiniões. Por essa razão, Arendt ressalta que aqueles que buscam, apuram e divulgam a verdade factual assumem um modo de existência solitária, sem compromissos políticos, pois podem e devem entrar em conflito com o poder e com as exigências do âmbito político, seja pelas vozes problematizadoras da imprensa, pela regulação do Judiciário ou pela investigação ou discussão acadêmica que estimula o debate público em torno da interpretação dos fatos e eventos. O domínio político precisa reconhecer a necessidade e a relevância da existência de homens e instituições sobre os quais ele não detenha nenhum poder, pois a esfera política precisa se proteger de seus excessos.

Vemos que a possibilidade de preservação da integridade do espaço público em relação à mentira e à manipulação não depende de uma fundamentação racional-cognitiva que neutralize as opiniões, mas sim da existência de instituições diretamente ocupadas com a veracidade, a memória histórica estável, o testemunho fidedigno e a informação confiável. A esfera pública se alimenta da veracidade das informações e dos fatos. A veracidade é um importante fator de estabilização da comunicação entre os homens, formando a própria textura do domínio político, de tal modo que a mentira organizada pode destruir as dimensões constituintes da vida política. Por isso, a própria formação das opiniões sequer será possível quando os fatos e eventos se tornam meras opiniões. Desprezar a verdade fática e não assumir compromisso com os fatos não traz benefícios ao âmbito político, pois os cidadãos perdem a capacidade de compartilhar, julgar livremente, divergir e agir conjuntamente. A mentira organizada forma um poder antidemocrático de desinformação porque busca despolitizar os cidadãos, prometendo soluções antipolíticas para problemas de natureza política, substituindo a política por formas primárias de cinismo e fanatismo. Vemos que Arendt busca considerar a política da perspectiva da verdade para mostrar o dano que o poder político é capaz de infligir à verdade acerca dos fatos e eventos de uma dada comunidade, os quais podem ser apagados por meio da reescritura da história, da disseminação organizada da mentira através da mídia, da

propaganda, das redes sociais ou por meio da transformação de fatos em meras opiniões, com as quais podemos consentir ou não.

Por fim, esperamos ter evidenciado que Arendt analisa ora a verdade do ponto de vista da política, ora o domínio político do ponto de vista da verdade, porque se contrapõe tanto à tradicional subsunção da opinião política a critérios extrapolíticos, para a aferição de sua validade, quanto à redução da verdade dos fatos à opinião ou sua destruição pela mentira organizada. Por um lado, o modo de obter reconhecimento da verdade racional não pode substituir ou neutralizar a forma de validação da opinião política; e, por outro, a esfera política não é intrinsecamente embusteira, e a mentira não é a própria essência do discurso político, pois, se há um custo na renúncia das opiniões em nome de uma verdade apolítica e irrevogável que desativaria a pluralidade, há também um custo na renúncia à verdade dos fatos em favor das opiniões que negam, manipulam e reduzem eventos históricos e acontecimentos políticos à perspectiva de cada um e ao interesse de grupos, como se ao âmbito político não interessasse preservar a veracidade dos fatos comuns a um abrigo seguro, livre da opinião ou do mero cômputo da maioria. De um modo geral, Arendt busca mostrar de que modo existe uma relevância política na veracidade, que, protegida da opinião e da mentira organizada, ajuda a preservar a integridade do mundo público. Trata-se de evidenciar que existem graves riscos para a conformação e a preservação de nossa vida comum tanto na desativação da opinião pela verdade racional quanto na identificação da verdade dos fatos à opinião ou até mesmo na sua supressão pela propagação sistemática da mentira organizada.

Referências

ADVERSE, Helton. Poder e verdade. In: PASSOS, Fábio Abreu dos; SILVA, Elivanda de Oliveira; FARIAS JÚNIOR, João Batista (org.). *A gramática da ação e a sintaxe do poder em Hannah Arendt*. Teresina: EDUFPI; Entre Trópicos, 2020.

AGUIAR, Odílio. *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2009.

AGUIAR, Odílio. Veracidade e propaganda em Hannah Arendt. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 10, n. 1, p. 7-17, 2007.

ALVES NETO, Rodrigo Ribeiro. A “mentira organizada” no totalitarismo. *Cadernos Arendt*, v. 2, n. 3, p. 42-58, 2022.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Rev. téc. e apresentação Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDT, Hannah. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARENDT, Hannah. A mentira na política: considerações sobre os documentos do Pentágono. In: *Crises da república*. Tradução J. Volkmann. São Paulo: Perspectiva, 2004b.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004a.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Tradução Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

BENTES, Anna Carolina Franco. O modelo do gancho e a formação de hábitos: tecnobehaviorismo, capitalismo de vigilância e economia da atenção. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social “Disertaciones”*, v. 15, n. 2, p. 1-19, 2022. Disponível em: <http://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/disertaciones/a.11342>. Acesso em: 8 abr. 2024.

BUCCI, Eugênio. Em defesa da verdade factual: entre a pós-verdade excêntrica e a democracia improvável. In: NOVAES, Adauto (org.). *Mutações: a outra margem da política*. São Paulo: Edições Sesc, 2019.

FRATESCHI, Yara. Juízo e opinião em Hannah Arendt. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 24, n. 1, jan./jun. 2019.

HAN, Byung-Chul. *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*. Tradução Gabriel S. Philipson. Petrópolis: Vozes, 2022.

KOYRÉ, Alexandre. Reflexões sobre a mentira. Tradução Caio Souto. *Ipseitas*, São Carlos, v. 5, n. 1, p. 119-132, jan./jun. 2019.

PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão e post-scriptum*. Tradução de Eliane Zagury. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

PEREIRA, Geraldo Adriano Emery. *Verdade e política na obra de Hannah Arendt*. Curitiba: Appris, 2019.

PLATÃO. *Teeteto e Crátilo*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2001.

SABARIEGO, Jesús; AMARAL, Augusto Jobim do; SALLES, Eduardo Baldissera Carvalho (org.). *Algoritarmos*. São Paulo (Brasil)/Valencia, (Espanha): Tirant Lo Blanch, 2020.

Odílio Aguiar e a filosofia²¹⁷

Evaldo Sampaio:²¹⁸ Como foram os seus estudos secundários? O seu primeiro contato com a filosofia já se deu nessa época?

Odílio Aguiar: Prof. Evaldo, em primeiro lugar, gostaria de expressar a minha satisfação em conversar com você sobre minha formação e carreira. Meus estudos secundários foram um tanto quanto conturbados. Iniciei em Tianguá (CE), depois fui para Sobral (CE) e, no terceiro ano, fui estudar em Anápolis (GO). Em Sobral, convivi com professores excelentes em Física, Química e, principalmente, em Português. Essa era a disciplina que mais me atraía, mas a ênfase era formal, gramatical. Em Anápolis, num colégio confessional, franciscano, Colégio São Francisco, tive excelentes professores, mas dois marcaram e tiveram repercussão no meu futuro. A professora Cecília, de Língua Portuguesa – gostava muito de literatura, especialmente dos modernistas. Dela ficou forte em mim a importância da linguagem para compreensão da realidade, a dimensão significativa de uma linguagem poética. Nessa época me interessei muito pelos regionalistas.

²¹⁷ Essa entrevista foi concedida via mensagens eletrônicas no primeiro semestre de 2024.

²¹⁸ Professor associado da Universidade Federal do Ceará (Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Curso de Graduação em Filosofia).

Calaram fundo na minha alma Manuel Bandeira, Jorge Amado, João Cabral de Melo Neto e Graciliano Ramos. O outro professor chamava-se Geraldo e ensinava Introdução à Economia. Ele era taciturno, mas brilhante. Suas aulas eram um *plus...* e ensinadas em turno diferente das disciplinas obrigatórias. Ele fora perseguido político e teve parte da perna amputada. Diziam que o problema na sua perna ocorreu em luta na Guerrilha do Araguaia. Ele nunca tocava no assunto conosco. O fato é que ele exercia forte atração nos alunos mais dedicados aos estudos. Dele aprendi a noção e o funcionamento dos modos de produção, destaque para o capitalista. A determinação econômica, sua importância nas lutas político-sociais. O conceito de classe social foi muito discutido. Enfim, não tive aula formal de Filosofia no secundário, mas a Filosofia entrou sorrateiramente através das outras disciplinas.

ES: Como foi a sua formação superior?

OA: Após Anápolis, estava determinado a seguir a vida religiosa, vinculado à diocese de Tianguá. O bispo de Tianguá, Dom Frei Timóteo, em razão da sua inteligência, postura ética e empática, influenciou-me enormemente. Gostaria de aproveitar para homenageá-lo. Era brilhante em todas as áreas do saber: latim, português, música, além de grande gestor. Fundou um dos primeiros assentamentos que se teve notícia no Ceará. Embora não fosse da linha de frente da teologia da libertação, como Dom Frágoso, pegou uma fazenda da diocese, dividiu e ajudou para que a experiência fosse bem-sucedida. Após conversar com ele, fiz a seleção e tirei o primeiro lugar para o estudo superior no ITEP (Instituto Teológico e Pastoral), localizado no Seminário da Prainha, centro de formação superior das dioceses do Ceará, Piauí e Maranhão. Estamos em 1982. O curso, embora visasse à formação presbiteral, nos primeiros anos, a ênfase era filosófica, e era aberto, também, para leigos. No seminário, aproveitei para estudar inglês. Através de Dom Aloísio, cardeal Lorscheider, ganhei uma bolsa completa do curso de inglês no IBEU, conquanto tirasse nota acima de oito. Também tive a oportunidade de estudar intensamente francês

com uma freira francesa. Foi um período maravilhoso. O meu contato com a filosofia foi profundamente impactante. Encontrei algo com que eu gostaria de me ocupar. A interação entre os estudantes era intensa: grupos de estudos, visitas aos bairros e, algumas vezes, escapávamos para um banho, seresta e forró na Praia do Futuro. Vivi a sensação do mundo se abrindo aos meus sentidos e pensamento através de uma lupa que, aos poucos, estava adquirindo no ensino superior. A linguagem, o poder, a desigualdade humana iam se constituindo em objetos de reflexão. Nosso currículo era moderno, sem dúvida constituído a partir da colaboração do prof. Manfredo Oliveira. Tinha na sua medula as Histórias da Filosofia, Metafísica, Lógica e Filosofia da Ciência, mas, também, Filosofia Política, Filosofia da Linguagem, Sociologia, Antropologia, Psicologia, Economia, História do Brasil, Pedagogia (pedagogia da libertação), Ética, Filosofia da Religião. Tive excelentes professores, destaque especial para prof. Manfredo Oliveira (Linguagem e Política), prof. Francisco Texeira (Economia), profa. Ivone Cordeiro e prof. Pinheiro (História), prof. Lauro Mota (Lógica), Jan ter Reegen (Medieval), profa. Marly e profa. Eliana Paiva (Moderna), profa. Maria de Jesus (Compreensão Textual) e o prof. Bosquinho (Filosofia da Ciência). Mas não passei incólume pelo universo das paixões. Tocado pelo cupido e já fortemente influenciado pela lupa crítica da filosofia, resolvi sair do caminho presbiteral. Arranjei emprego num colégio particular (Colégio das Doroteias) como assistente de coordenação e professor substituto e fui estudar na UECE. Lá frequentei praticamente as disciplinas pedagógicas, embora tenha tido a oportunidade de estudar Filosofia do Brasil com o prof. Alcântara Nogueira e algumas outras disciplinas filosóficas com o jovem professor Reginaldo Costa.

Nesse período, o Brasil estava em efervescência política. A luta pela redemocratização estava se fortalecendo cada vez mais. As CEBs, comunidades eclesiais de base, produziam muitas ações no interior e nas periferias. O movimento estudantil, o movimento sindical e, principalmente, estava recém-formado o Partido dos Trabalhadores. Foi uma época de grandes e entusiasmadas passeatas, mas, também, ainda,

de uso de codinome, de reuniões secretas de células partidárias clandestinas. Ficou na memória a entrada no Seminário da Prainha, coordenados pelo prof. Dilmar Miranda, de mais de duas centenas de retirantes tangidos pela seca. Sob acolhida do diretor, foram feitas várias falas clamando por solidariedade e reforma agrária. Vem à recordação, também desse período, uma aula magnífica do prof. Alcântara Nogueira, na quadra do CH-UECE, sobre o poder constituinte. Era o movimento pela convocação da Assembleia Constituinte, prenúncio da transição para o Estado de direito e da normalidade democrática através da Constituição, que se dará apenas em 1988. Uma transição que não se realizou plenamente até hoje.

ES: Como era o ensino de Filosofia no Ceará quando de seu período de graduação?

OA: Iniciei minha graduação em 1982 no Seminário da Prainha e, em 1983, fui para a UECE. As duas instituições não se diferenciavam muito do ponto de vista do currículo. Alguns professores, inclusive, trabalhavam nas duas instituições. Não havia uma prática apologética da filosofia em relação ao cristianismo ou catolicismo na Prainha. Nesse momento, os professores Manfredo Oliveira, Paulo Petrola e Manfredo Ramos, recém-chegados da Europa, ajudaram a modernizar a filosofia por aqui. Então, havia o esforço das instituições de se atualizarem. As aulas do prof. Manfredo Oliveira foram providenciais nessa direção. Kant, Hegel e os filósofos da linguagem passaram a ser lidos com expertise. Esse trabalho repercutiu também na UECE. A militância filosófica da profa. Tereza Rocha e sua proximidade com Manfredo facilitaram as coisas. Não podemos deixar de lembrar que o momento político e o compromisso de vários professores com a urgente derrubada da ditadura militar deram um tom mais marxista aos estudos filosóficos no curso de graduação em Filosofia da UECE. Inesquecíveis foram as aulas e debates em torno das notícias dos jornais trazidas pelo prof. Tarcísio Santiago, as aulas dos professores Auto Filho, Noé Martins, Aauto Lopes, Adísia Sá.

A derrubada da ditadura era consenso entre todos. A ideia que tenho, retrospectivamente, é que eu fiz minha graduação exatamente no momento em que havia um esforço para ultrapassar a visão de currículo formatado tendo como eixo central a metafísica, bem como o uso dos manuais de filosofia. Discutir com rigor hermenêutico o idealismo alemão, Marx e os filósofos da linguagem fez com que a cultura filosófica cearense passasse para um patamar mais laico e acadêmico, podemos assim dizer.

ES: O que o levou a estudar a filosofia política? O seu mestrado, realizado na UFMG entre 1986 e 1988, foi orientado pelo prof. Manoel de Oliveira. Como se deu tal orientação?

OA: Tendo finalizado a graduação em Filosofia na UECE, apareceram três opções: ensinar inglês, migrar para a Austrália ou tentar a pós-graduação. Através de um colega da filosofia, me inscrevi para trabalhar na Austrália. Naquele momento, o governo de lá estava dando passagens, trabalho e alojamento. Ao mesmo tempo, motivado pela minha namorada à época, também filósofa, Eliana Paiva, resolvi me inscrever na seleção para o mestrado em Filosofia da UFMG. Fui bem-sucedido nessa seleção, obtendo o terceiro lugar. Ganhei bolsa e abandonei os outros dois projetos. Nessa mesma ocasião, através de um convênio UECE/UFMG, um grupo de professores e outros alunos foram enviados para fazer o mestrado na UFMG: Adauto Lopes, Marly Soares, Janice, Expedito Passos, Gadanha, Clara Nojosa, Maria Obirene e Fátima Lopes. Esse convênio, encabeçado pelo prof. Paulo Petrola, ia exatamente na direção do fortalecimento da pesquisa que, institucionalmente, era muito frágil por aqui. Tempo bom, muito estudo, convivência intensa e prazerosa. O contato com as aulas eruditas do Padre Vaz, a minuciosa hermenêutica da obra sartreana feita pelo prof. Sebastião Trogo, a leitura de *O Capital* pelo prof. Bicalho, a interpretação lukasiana, inovadora, da obra de Marx por José Chasin, as aulas de interpretação rigorosa dos autores pela profa. Theresa Calvet, as bibliotecas, tudo isso propiciava o início de uma formação

mais apurada tecnicamente. Um dos nossos pontos de encontro e lugar de inesquecíveis conversas, brincadeiras e rodadas de cerveja era a Casa da Pamonha, na Av. Brasil, próxima ao Colégio Arnaldo.

No final da graduação, tive contato com o pensador italiano Antônio Gramsci. Além de profunda admiração pela sua pessoa e capacidade de liderança política, sua obra produziu uma grande atração sobre o meu espírito, especialmente sua visão do Estado e sua crítica ao economicismo. Tratava-se de um pensamento muito profícuo para compreensão das forças sociais e modos de encaminhar a luta político-social. Interessei-me pela ideia de que as forças políticas não eram sucedâneas imediatas das forças econômicas. A direção social-política pode se dar, também, pela via da cultura, hegemonicamente. A inexperiência em pesquisa, na formulação de uma proposta de pesquisa foi superada pelo gosto da leitura. Na ocasião, atuava na FAFICH-UFMG o prof. Fernando Massote – recém-chegado da Itália e exímio conhecedor da obra de Antônio Gramsci. Ele foi indicado para ser o meu orientador. Combinamos o roteiro da pesquisa, dediquei-me a ele com afinho e autonomia. Mas o professor Massote candidatou-se a um cargo político na cidade de Campo Belo, no interior mineiro. Em razão disso, tendo concluído o texto, sabendo da licença do docente, apresentei-me ao coordenador, prof. Trogo, e a saída encontrada foi sondar o professor Manfredo Oliveira, já bastante reconhecido em Minas Gerais, que gentilmente assumiu a minha orientação sobre Gramsci, nos momentos finais da conclusão do trabalho de mestrado na UFMG.

Avaliando minha experiência de estudos filosóficos no Ceará e na UFMG, vejo que a maior diferença entre o ensino de filosofia da UECE e da UFMG residia na prática pesquisadora, na institucionalização da pesquisa. A nossa estava engatinhando, eles, já com uma massa crítica bem mais titulada e experimentada. Em termos dos estudantes, não senti diferença. Acho que éramos mais ou menos do mesmo nível intelectual e das capacidades formadoras exigidas para o mestrado. Embora fosse um curso bem mais antigo do que o nosso, no ensino de pós-graduação em Filosofia, a UFMG era muito jovem,

talvez não tivesse mais do que uma década. Lembro que a profa. Sônia Viegas e a profa. Marilene Brunelli eram detentoras apenas do título de mestre, embora exímias professoras e pesquisadoras da pós-graduação.

ES: Quando iniciou a sua carreira docente? Quando se tornou professor efetivo na UFC?

OA: Entrei na UFC como professor efetivo em junho de 1987, aos vinte e cinco anos, antes de defender a minha dissertação de mestrado, na categoria auxiliar de ensino, mas, desde 1984, já ensinava no Colégio das Doroteias. Naquele momento, a filosofia era uma unidade curricular do curso de Ciências Sociais. Éramos concursados pelo Departamento de Ciências Sociais e Filosofia, um departamento muito grande, que chegou a abrigar o curso de Psicologia, de Ciências Sociais e de História. Quando entrei, o DCSF (Departamento de Ciências Sociais e Filosofia) ainda reunia o curso e os professores de História, além do curso de Ciências Sociais, seus docentes e os de Filosofia. Participaram da minha banca de concurso os professores Tarcísio Santiago, Charles Beylier, José Chasin e Benedito Genésio como secretário. A maioria dos docentes de Filosofia ensinava Introdução à Filosofia e era lotado no ciclo básico, uma espécie de propedêutico que existia em vários cursos da UFC e das universidades de um modo geral, mormente nas humanidades, no Direito e na Economia. O básico era constituído das disciplinas introdutórias gerais (Introdução ao Cálculo, Introdução à Sociologia, Introdução à Filosofia, Língua Portuguesa, Introdução ao Direito, Introdução à Economia etc.). Essas disciplinas do básico eram ministradas onde hoje funciona o curso de Ciências Sociais. Alguns professores de Filosofia atuavam na pós-graduação em Sociologia (Manfredo e Mirtes) e Educação (Rui Verlaine). Não havia um lugar próprio, academicamente falando, para a Filosofia. Aos poucos, os professores antigos de Filosofia (Tarcísio Santiago, Xavier, Lauro Mota etc.) iam se aposentando, e novas contratações foram feitas (Ivanhoé Leal, Kleber Amora, José Maria Arruda,

Eduardo Chagas etc.). Os novos foram todos cuidando de realizar o doutorado. Em pouco tempo, no final dos anos 90, todos nós éramos doutores, gerando a demanda por um espaço acadêmico próprio. Nesse ínterim, nos anos 80 e 90, sob a liderança de Manfredo Oliveira, foram ofertados cursos de especialização em Filosofia Política e Filosofia da Linguagem. Era o gérmen do que iríamos nos tornar posteriormente em termos acadêmicos.

ES: Como foi o seu doutorado em Filosofia na USP?

OA: Após alguns anos da conclusão do mestrado, comecei a me preparar para o doutorado. Tendo tido contato com a obra de Hannah Arendt através dos cursos da profa. Theresa Calvet, e convencido de que Arendt colocava questões fundamentais para filosofia política contemporânea, notadamente a importância de se pensar a novidade da experiência totalitária e a sua base fincada na existência dos campos de concentração, resolvi fazer um projeto sobre essa autora. Na ocasião, uma ex-professora, minha amiga e colega de departamento, profa. Ivone Cordeiro, estava cursando doutorado em História na USP. Como uma das partes do meu projeto indicava uma avaliação crítica da centralidade do conceito de soberania na filosofia política moderna, achei que o meu projeto poderia interessar ao prof. Renato Janine. Datilografei o material, e a profa. Ivone levou e entregou em mãos para o prof. Renato. Após alguns dias, recebi um comunicado dele de que teria prazer em discutir o meu projeto. Candidatei-me, então, a uma vaga na seleção para o doutorado e o indiquei como provável orientador. Deu tudo certo. Se, no mestrado, eu estava imaturo em relação ao modo argumentativo do trabalho filosófico (truncagens argumentativas se fizeram presentes e foram as principais objeções ao meu mestrado postas pela banca), no doutorado, sabia que devia combinar mais rigorosamente forma e conteúdo. Assim, o doutoramento transcorreu sem solavancos. Tive uma orientação que me dava muita autonomia, mas que passava por um acompanhamento rigoroso em cada etapa. Aprendi a ser orientador com Renato Janine.

Tínhamos semestralmente um encontro coletivo para que conhecêssemos os trabalhos uns dos outros orientandos. Renato não encontrava para conversar sobre o que estava sendo feito na pesquisa. A fórmula dele era: escreva e conversamos sobre o escrito, senão a orientação não seria exitosa. Ele mantinha uma certa distância e demarcava seu papel como orientador. A orientação se tornava muito produtiva. Sabia-se que não era um lugar para lamentar as dores da vida. Afora um problema de saúde do meu pai e tendo recebido a solidariedade imediata do orientador, tudo mais foi muito bom. Embora o doutorado exija e, na USP, esteja formatado para que o aluno se concentre na sua pesquisa, não deixei de aproveitar para assistir a alguns cursos de professores que eu conhecia pelos livros: Milton Meira, Maria das Graças, Scarlet Marton, Franklin Leopoldo, Olgária Matos, Ricardo Terra, Rolf Kuntz e Gabriel Cohn. Foi uma experiência exitosa; através dela alcancei a cidadania acadêmica. O doutorado facilitou o suporte institucional para levar à frente, da melhor forma possível, as minhas pesquisas, organização e participação em eventos nacionais e internacionais, participação em grupos de pesquisas locais e nacionais. Adentrei a comunidade filosófica nacional. Ao mesmo tempo, viabilizou cada vez mais o meu pertencimento à vida institucional em todos os seus níveis na UFC.

Por ocasião do doutorado, travei conhecimento com as pessoas que estavam pesquisando Arendt no Brasil. Havia um grupo na Católica do Rio de Janeiro, coordenado pelo prof. Eduardo Jardim, que me recebeu com os seus alunos para uma conversa sobre a minha pesquisa. Havia o Adriano Correia, da Unicamp, e nós da USP, eu e Claudio Boeira, orientados pelo prof. Renato Janine, e o André Duarte, orientado pelo prof. Ricardo Terra. Além, é claro, dos professores pioneiros: Celso Lafer, no Direito da USP, e Theresa Calvet, na UFMG. Finalizado o doutorado, o Claudio Boeira organizou o I Encontro Arendt em Ijuí-RS; Adriano Correia organizou um evento na Unicamp; Eduardo Jardim, na Universidade Católica do Rio de Janeiro; e aqui no Ceará, em 2001, organizamos um grande evento sobre os 50 anos da obra *Origens do totalitarismo*. A rede estava constituída. Com um grupo

de docentes de várias instituições, fundamos o GT Filosofia Política Contemporânea na ANPOF, reunindo pesquisadores em Foucault, Nietzsche, Arendt, Agamben, como, por exemplo: Castor Ruiz, Adriana Delbó, Daniel Arruda, Rodrigo Ribeiro, Bethania Assy, Adriano Correia, entre outros. O GT é coordenado atualmente pelo Ricardo George, meu ex-orientando e professor da UVA. O grupo arendtiano que conheço melhor se ampliou bastante. Já estamos acolhendo a entrada dos orientandos dos nossos orientandos. Trata-se de um grupo com inserção internacional. É uma grande satisfação verificar que nossos alunos não estão só galgando cargos de docência no ensino superior, mas também participando ativamente das redes de pesquisas em filosofia. Acho que o crescimento da extrema direita no mundo concretizou uma previsão de Arendt e atualizou a sua importância para os estudos de filosofia política na atualidade: “Pode ser que os verdadeiros transes do nosso tempo somente venham a assumir a sua forma autêntica quando o totalitarismo pertencer ao passado”.

Essa foi a principal causa da minha decisão de passar do marxismo para os estudos arendtianos: o lugar da política. No marxismo, há uma visão instrumental da política que é perniciosa para a vida pública. Alguns intérpretes chegam a defender uma dimensão negativa da política como determinação ontológica do ser social clivado. Minha aproximação com Gramsci já se deu em função da sua visão mais aberta em relação à política. Gramsci foi um grande articulador de uma política de coalização durante o tempo em que militou politicamente e, como pensador, apresentou o conceito de hegemonia como central para os embates político-sociais. Sua visão ampliada do conceito de Estado não apenas como instrumento de dominação mostrou-se eficaz na sua luta contra o fascismo italiano. Com essa visão, ficou fácil entender a proposta de Arendt de superar os equívocos na visão que amalgama trabalho e ação, política e dominação, poder e força, e por aí vai. O marxismo, marcado pela visão típica do século 19, faz o diagnóstico correto da dimensão econômica, mas tem dificuldade na compreensão dos diversos campos de forças, para além dos determinados economicamente, que atuam na sociedade,

e a sua saída clássica, a ditadura do proletariado, ficou completamente inviável. Hoje, por exemplo, a esquerda está com muitas dificuldades de compreender e reagir à estratégia da extrema direita que não se baseia na prevalência das questões econômicas, antes explora o medo, a mentira, a difamação, faz a hipócrita defesa da religião e da família. Além do mais, aceitou-se teoricamente que a verdade é uma construção social e, como tal, resultado da imposição dos dominadores. A tradição marxista, formada na escola estalinista, não reconheceu e muito menos valorizou a importância da verdade factual como fundamental para estabilizar as relações humanas. A compreensão da luta política, mesmo nos regimes democráticos, como guerra e, por vezes, como guerra de guerrilha, pela extrema direita, deixa a todos nós com as calças na mão, pois ultrapassa os marcos da convivência democrática, mina completamente a importância institucional do espaço público. Para Arendt, esses são problemas trazidos pelos regimes totalitários de esquerda e de direita que estão fazendo escolas e elidindo a política. Para Arendt, não é só o fascismo e o estalinismo que têm essa dificuldade de lidar com a verdade factual e com o espaço público. A tradição intelectual, filosófica, ao fazer a defesa da verdade absoluta, imutável, denegou a dimensão contingencial, factual, histórica, política da vida humana. Essa denegação chega ao limite quando o absoluto passa a ser inscrito na própria história. Aí perdemos de vez a dimensão factual, contingencial dos acontecimentos, o âmbito público perde o sentido. Foi esse aspecto específico que abordei no meu doutorado, até mesmo para fazer a defesa da dimensão filosófica do pensamento de Hannah Arendt. No meio filosófico, ela não era bem aceita como filósofa. Sua importância intelectual cresceu tanto que hoje não vejo mais esse tipo de objeção tão comum quando comecei a estudar essa autora.

ES: Em 1999, foi criado o Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Em 2000, o Curso de Graduação em Filosofia e, logo em seguida, o Departamento de Filosofia. Fale sobre esse processo de mudança do ensino de Filosofia na UFC.

OA: Após minha defesa do doutorado, fui convidado por alguns colegas para me candidatar à chefia do Departamento de Ciências Sociais e Filosofia. Não estava nos meus planos, muito menos no meu perfil de atuação acadêmica, mas resolvi aceitar o convite porque era algo simples, sem disputa, tranquilo. O cenário era de cumprir burocraticamente a função, embora a movimentação pela criação de um lugar institucional para a filosofia já estivesse no horizonte. Estamos falando do final do ano de 1998. Os cursos de especialização ministrados pelo prof. Manfredo produziram discussões que atraíram os professores Tarcísio Pequeno, Dilmar Miranda, Custódio Almeida, os quais, juntamente com os colegas da Filosofia (Mirtes Amorim, José Maria Arruda, Kleber Amora, Ivanhoé Leal, Átila Amaral, Eduardo Chagas e eu mesmo), empenharam-se na elaboração de uma proposta de mestrado submetida, aprovada pela Capes e posta em funcionamento no primeiro semestre de 1999. A proposta reunia as nossas pesquisas que se concentravam na filosofia contemporânea, uma vez que a maioria dos professores realizaram suas especializações ou atuavam dentro desse marco temporal, com duas linhas de pesquisas: Ética e Filosofia Política e Filosofia do Conhecimento e da Linguagem.

Nesses anos, estávamos em plena transição democrática. O presidente era Fernando Henrique Cardoso. A hora não podia ser pior. Havia uma espécie de estrangulamento das verbas para as instituições federais. Vivíamos um verdadeiro “sucateamento” das instituições federais de ensino. Falava-se muito em privatização. Assim foi discutida a criação dos centros de pesquisas, pensados para funcionar apenas no centro-sul do país, e o restante das universidades seriam meros núcleos de ensino superior. Vi e ouvi o professor [José Arthur] Gianotti [USP] fazer a defesa dessa proposta no auditório Castelo Branco (hoje rebatizado como Reitor Martins Filho). O fato é que a situação não estava fácil. Algumas vezes tive de comprar giz para poder usar o quadro negro. Outra vez tive que comprar um pequeno ar-condicionado para o meu gabinete de estudo e atendimento aos alunos. Uma escolinha que funcionava no último andar do prédio das Ciências Sociais foi desativada. Antes que a reitoria alocasse algum

departamento por lá, fizemos uma verdadeira “ocupação”. Com móveis provisórios, guiados pelo prof. Kleber Amora, ocupamos, limpamos, e lá passou a funcionar a pós-graduação em Filosofia. Aos poucos, com a solidariedade dos colegas das Ciências Sociais e a boa vontade da administração superior, fomos organizando o espaço. O grupo estava maduro, não tinha como segurá-lo nas condições anteriores. Por falar em maduro, houve, nessa época, uma leve competição com a UECE. Lá também estavam criando o mestrado, e o reitor Jackson Sampaio reivindicava que a UECE sediasse o mestrado por ser a instituição mais antiga em termos de graduação. As duas instituições estavam maduras e ambas criaram os seus cursos autonomamente.

Seguindo um modelo que foi praticado pela Unicamp, criamos uma pós-graduação sem uma graduação. Acreditávamos que a graduação da UECE e das demais instituições fossem suficientes para suprir o fluxo de alunos. Naquele momento, a própria Unicamp já tinha fundado a sua graduação em Filosofia. Rapidamente iniciamos a discussão sobre a criação da graduação em Filosofia. Apesar das dificuldades por parte do governo central, a administração superior, dentro dos seus limites orçamentários, estava apoiando as iniciativas do grupo da filosofia. O Colegiado de Filosofia entendeu que aquela era a hora do nosso fortalecimento institucional. Assim, a criação do mestrado em Filosofia induziu a criação de uma graduação na área e, no dia 29 de agosto de 2000, o projeto pedagógico do curso de graduação em Filosofia obteve a aprovação para o seu funcionamento pelo Conselho Universitário. Com o novo curso, tornou-se inevitável iniciar um processo de reestruturação da área para consolidar as mudanças. Com a adesão dos professores Custódio e Dilmar Miranda, passamos a contar com as condições básicas, de tal modo que, em setembro de 2000, nasce o Departamento de Filosofia da UFC como nova subunidade acadêmica do Centro de Humanidades. Esse processo foi completamente apoiado pelos colegas do Departamento de Ciências Sociais, na época ainda sob a minha chefia. O prof. Manfredo foi o nosso primeiro coordenador da Pós-Graduação em Filosofia, e o prof. Custódio Almeida, o primeiro coordenador do

Curso de Graduação em Filosofia, e eu mesmo, o primeiro chefe do Departamento de Filosofia.

ES: Como se deu a criação do Curso de Doutorado em Filosofia?

OA: Após Manfredo finalizar sua gestão na pós-graduação, assumi a coordenação da pós pela primeira vez. Vale lembrar que todos os cargos criados para o funcionamento da unidade acadêmica de Filosofia só foram obter rubricas para as gratificações no governo Lula. Além disso, uma característica do nosso grupo é que não é hegemônica. Não havia brigas internas para dar uma direção filosófica do grupo, muito menos unidade por interesse em cargos. Houve desavenças por outros motivos. Nossa unidade girava em torno da ideia de fortalecer nossa graduação e passar para nota 4 na avaliação da Capes. Por ocasião da minha segunda gestão (2008-2010), tive a alegria de finalizá-la com a subida do curso para nota 4, condição para um curso pleitear à Capes a abertura do doutorado. Nessa altura, a nossa pós-graduação já estava consolidada. Com o REUNI e uma excelente estratégia do professor Custódio, naquele momento pró-reitor de Graduação, na gestão do prof. René Barreira, com a interiorização da universidade e expansão do ensino superior, ampliamos nossas vagas para docentes e o número de bolsas para os nossos alunos de graduação e pós-graduação. Todos os alunos aplicados e bem avaliados tinham bolsa na graduação e na pós-graduação. Passamos a contar com os professores Guido Imaguire, Maria Aparecida Montenegro, Felipe Sahd, André Leclercq, Dirk Greiman, José Carlos, Konrad Utz, Hugo Filgueiras, Gabriel Trindade. O prof. Colaço retornou e também deu sua colaboração. O grupo estava maduro. Com a colaboração de todos, e os trabalhos coordenados pelo prof. Evanildo, submetemos e obtivemos aprovação do nosso doutorado, que passou a funcionar no primeiro semestre de 2012. A alteração mais significativa ocorrida a partir daí é que a área de concentração do nosso programa deixou de ser “Filosofia Contemporânea” e passou apenas para “Filosofia”.

Antes da criação do doutorado, a nossa passagem do Centro de Humanidades para o Instituto de Cultura e Arte (ICA) também merece ser lembrada. Acompanhei o processo, seja como chefe do Departamento de Filosofia, professor ou como coordenador de curso. Não era uma mudança que me empolgasse subjetivamente. Gostava muito do nosso cantinho: o Benfica, as quatro salas com ar-condicionado, uma boa sala de leitura, auditórios próximos, secretaria, a companhia do Departamento de Ciências Sociais. Evidentemente, os espaços eram insuficientes para nossas pretensões de ampliação, especialmente visando ao doutorado que começávamos a discutir. Nesse sentido, compreendi e apoiei a iniciativa da comissão instalada para esse fim. Vislumbrávamos uma possibilidade maior de interdisciplinaridade com os cursos de arte. O fato é que, em 2008, na ocasião em que eu estava iniciando a minha segunda atuação na coordenação da pós-graduação, a recente história do Departamento de Filosofia foi encerrada, pois em 25 de junho de 2008, a Filosofia passou a fazer parte da recém-criada Unidade Acadêmica do Instituto de Cultura e Arte (ICA) – pois no ICA não existem departamentos.

Com essa mudança, a Filosofia passou a ter boas perspectivas: uma nova e mais intensa relação com as novas áreas de conhecimento do instituto, uma mudança para outra área física no Campus do Pici, com infraestrutura adequada para o desenvolvimento de ensino, pesquisa e extensão, essenciais para criação do doutorado em Filosofia. De fato, o doutorado foi criado, nos transferimos para a nova sede do Instituto de Cultura e Arte no Pici, mas, pessoalmente, vivi, desde essa transferência até agora, uma nostalgia do nosso lugarzinho no Benfica. Passamos para um sistema sem departamentos, mas todos os procedimentos antigos, de certa forma, foram mantidos, só que sem chefe de departamento. Os encaminhamentos ficaram meio perdidos, a interdisciplinaridade não se tornou uma iniciativa do instituto, restringiu-se a iniciativas individuais; mas, principalmente, o espaço físico não funcionou. É inacreditável que um Instituto de Cultura seja projetado sem um auditório e sem um bom sistema de climatização. A unidade de Filosofia não se integrou a contento na

nova unidade. Acreditamos que agora a nova gestão central dará uma solução para essa situação.

ES: O PPGFLOS, desde a sua criação, possui duas linhas de pesquisa: filosofia da linguagem e do conhecimento; ética e filosofia política. A sua atuação se deu, sobretudo, na linha específica de ética e filosofia política. Assim, pode fazer um balanço sobre o desenvolvimento da linha nesses 25 anos do PPG?

OA: A fundação da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) na década de 1950, assim como da Petrobras, ensejou colocar o Brasil na rota dos países desenvolvidos e, de fato, tem exercido, até os dias de hoje, a importante função de articular e fomentar o sistema nacional de pós-graduação, lugar precípuo de realização da pesquisa e da formação de pessoal qualificado para atuar na rede de ensino básico e superior no Brasil. Os maiores entraves estão nos poucos recursos, sempre controlados pelo centro-sul da federação. Na medida em que os desafios mundiais postos em relação aos índices educacionais chegaram até nós, o sistema de pós-graduação se ampliou, chegando até nós a oportunidade de fazer parte dessa rede formadora. A interiorização do ensino superior e a expansão dos números de vagas nas universidades trouxeram desafios que os cursos de pós-graduações tiveram que responder. Entendo a fundação da nossa pós-graduação, mas também de várias outras, para além do eixo central, a partir da lógica interna da capacitação e titulação dos grupos dos docentes, mas também desse chamamento nacional para a melhoria da situação da educação do país. Por esse prisma, acredito que temos realizado bem o nosso papel. Temos tido uma excelente relação entre a entrada e saída titulada dos discentes no programa, mas, principalmente, temos tido um grande sucesso de aprovação de egressos nossos em concursos públicos em instituições públicas de ensino, tanto no nível superior quanto no ensino básico. Nossos primeiros alunos hoje são formadores. Nessa linha, a impressão que tenho é que a incidência desses programas de pós mais periféricos

é enorme porque produzem melhorias que chegam na ponta, nos lugares mais recônditos do interior e que dificilmente seriam beneficiados se não fossem as criações desses programas de pós-graduação fora do eixo do centro-sul. Além disso, o volume de teses, artigos e livros de boa qualidade também não deixam a desejar em relação aos programas do centro-sul. Tenho participado de bancas em vários programas de pós-graduação em Filosofia do Brasil e verifico que os nossos trabalhos estão no mesmo nível ou melhor do que muitos trabalhos produzidos nos programas do Sudeste e do Sul do Brasil. Evidentemente, falo a partir da minha experiência de atuação na área de ética e filosofia política; no entanto, imagino que essa impressão seja representativa das outras áreas também.

ES: Quais os principais desafios a serem hoje superados pela graduação e pela pós-graduação em Filosofia no Brasil e, particularmente, no Ceará?

OA: Há muitos desafios a serem enfrentados. Em primeiro lugar, a defesa da Capes é de suma importância. Trata-se de um órgão possuidor de práticas aprovadas internacionalmente. A imparcialidade, o seguimento de regras rigorosas de avaliação, capaz de justificar uma distribuição justa e equitativa dos recursos públicos continuam na pauta. No governo anterior, esse órgão esteve em perigo de má gestão, que, como a maioria dos bons órgãos federais, incorreu no uso aparelhado e destrutivo. Outro desafio para os nossos cursos de pós-graduação periféricos é fazer com que seus membros concorram e tenham seus projetos aprovados em agências de fomento de pesquisas, especialmente no CNPq. Sabemos que as verbas são escassas, mas também que há uma tendência à reprodução protegida, corporativa, dos antigos pesquisadores, muitas vezes sem mérito. Esses problemas estão sendo discutidos, mas a reação do pessoal do centro-sul indica o quanto é um campo difícil e desafiador. Desse modo, a direção de expandir a inclusão da pós-graduação dos estados periféricos merece nosso apoio, assim como dar visibilidade às pesquisas realizadas

nesses centros. Por consequência, uma boa estratégia é melhorar a inserção dos nossos pesquisadores nos grupos das suas áreas a nível nacional. Por último, na linha de pesquisa em que participo, acho que ainda temos, nacional e localmente falando, desafios em relação aos procedimentos metodológicos. Acho que nossos trabalhos ainda misturam autores, discursos e problemas sem a devida coerência argumentativa. Melhoramos muito, mas precisamos afinar ainda mais nesse setor. Nessa linha, acredito que haja a necessidade de reciclagem de todos que estão atuando na educação em relação ao universo virtual, à internet, aos novos instrumentos e linguagens. Confesso que aqui reside uma das maiores causas da minha retirada. Não tenho ânimo para essa reciclagem e, por isso, sinto-me deficitário para realizar um diálogo exitoso com os mais jovens. Pode ser que, depois de um descanso, eu venha a encontrar sentido e me anime para retomar o ensino. Sem um confronto verdadeiro com esse descompasso geracional, minha atuação ficaria reduzida a um faz de conta que iria comprometer minha integridade profissional. Por fim, melhorar a quantidade e qualidade dos nossos eventos presenciais, retomar uma dimensão pública da atividade filosófica, que já foi mais acentuada na UFC. Os eventos são termômetros das inserções dos pesquisadores na comunidade nacional e local. Também desafiador será manter e melhorar a boa avaliação no Qualis da *Revista Argumentos*, a revista do nosso programa. Isso passa por indexações, intercâmbios, corpo de avaliadores internacionais, que já não tenho energia, no momento, para empreender.

ES: Você se tornou professor titular de Filosofia da UFC e, no início de 2024, está se aposentando. Como entende o seu percurso filosófico? Parece-lhe que há algum tema central ou abordagem metodológica que sempre o ocupou? Houve rupturas? Quais os três trabalhos que considera mais representativos?

OA: Tornei-me professor titular em 2015. Foi um momento de emocionada lembrança. Considero a minha passagem pela UFC

como eudaimônica. Uso o termo aristotélico para distinguir do sentimento subjetivo de felicidade. Participar e ajudar na fundação de uma instituição sabendo que ela perdurará à nossa vida individual é muito realizador. Minhas frágeis capacidades intelectuais e morais foram desafiadas e postas a serviço e acolhidas por esse projeto universitário. Ver a força da UFC e das instituições federais no interior é motivo de muito regozijo de minha parte. É uma presença transformadora. Mudar as vidas deu sustentação e motivação profissional nesses quase quarenta anos em que atuei na instituição. O meu percurso na UFC, como imagino seja da maioria dos meus colegas, foi feito de muitas aventuras: no ensino, na pesquisa e na gestão. Que instituição melhor do que uma universidade federal poderia eu atuar, na condição de formado em filosofia? Poder ler, viajar, escrever, ter contato com pessoas interessantes, inteligentes, com visão de país e da trajetória humana na terra não podia ser mais gratificante. Do ponto de vista do conteúdo, eu diria que, desde minha graduação, minhas inquietações se dirigiram para a área de ética e filosofia política. Se fosse escolher um tema central para reunir minhas leituras, pesquisas, publicações e aulas durante esses anos todos eu diria: os modos de vida humana, sob várias abordagens, autores e metodologias; é isso que até hoje me inquieta. Às vezes me ocupei com a dimensão mais comunitária do assunto, outras vezes com os aspectos mais subjetivos. Muitas eram as leituras feitas para me demorar mais em um aspecto, autor ou abordagem. Nem sempre essas leituras davam frutos. Depois que se faz um doutorado, é difícil publicar sem que seja feita uma pesquisa demorada. Até dá pra discutir em sala de aula, mas outra coisa é submeter algo ao crivo dos especialistas. Inicialmente, me detive bastante na abordagem marxista; depois, Arendt, mas, entre um e outro ou num movimento circular, entraram a psicanálise, Sartre, depois Aristóteles, Santo Agostinho, Guy Debord, René Girard e a Escola de Frankfurt. Então, fiquei nesse movimento de idas e vindas, mas, realmente, onde me senti mais encorajado e em condições de dar uma contribuição mais original foi interpretando e escrevendo à luz do pensamento de Hannah Arendt. Além disso, gastei algum tempo

discutindo com os alunos da graduação os aspectos metodológicos da escrita filosófica. Tentei, nos meus limites, fomentar a compreensão e formulação da passagem de um tema para um problema filosófico e dar instrumentos para que os alunos pudessem recorrer, no momento da escrita da monografia, ao uso, conforme o caso, da exegese hermenêutica, da análise conceitual, do método estrutural-imanente ou do método filológico-filosófico, sempre apresentados como possibilidades que poderiam vir em socorro por ocasião da escrita.

Seguindo sua sugestão de apontar três trabalhos publicados, eu escolho meus textos sobre Hannah Arendt, pois foram os textos em que dei uma contribuição mais aprofundada sobre as questões nas quais me detive. Em primeiro lugar, fruto da minha pesquisa de doutorado, o livro *Filosofia e política no pensamento de Hannah Arendt*, publicado pela EDUFC em 2001. Em seguida indicaria o livro *Filosofia, política e ética em Hannah Arendt*, publicado pela editora UNIJUI em 2009, que reúne a minha produção posterior ao doutorado. Por último, indicaria um conjunto de artigos que escrevi sobre o direito e que foram publicados como artigos em revistas de filosofia (*Kriterion*, *Unisinos*, *Argumentos*, *Transformação* etc.) ou como capítulos de livros. Estou reunindo esse material para publicar no formato de livro.

ES: Quais são seus planos futuros? Pretende continuar atuando na docência e na pesquisa?

OA: Ainda não aterrissei direito no universo da aposentadoria. Infelizmente, estou me aposentando num momento de desassossego nacional e mundial, pois, apesar da via democrática ter vencido as eleições no Brasil, a extrema direita, e sua forma fascista de se organizar e atuar, não voltou para o mundo subterrâneo de onde veio. Acompanho, preocupado, diuturnamente essa situação. Além disso, a situação mundial, as guerras, os deslocados, os refugiados, a miséria e os problemas ecológicos nos chamam a todos à reflexão e à ação. Apesar de tudo isso, minha ideia é continuar atuando na pós-graduação, pelo menos até finalizar as defesas dos meus atuais orientandos. Ao

mesmo tempo, em termos de projetos, estou me dando ao luxo de me fixar mais no presente, no cotidiano, sem grandes planos para o futuro. Estou tentando ajudar mais minha mulher no dia a dia da casa, no cuidado com as crianças e fazendo minhas caminhadas que adoro, além de jogar futebol e tomar cerveja vez ou outra com familiares e amigos. Casa com criança não tem tédio. Assistir a mais filmes, hoje à mão, é sem dúvida muito bom. Fazer pequenas viagens também me atrai bastante. Nada de transatlânticos, nada de Orlando, nada de Gramado, nada de Beto Carreiro, nada de Balneário Camboriú. Adoro nosso sertão, o meu sertão, e as nossas serras, a minha serra da Ibiapaba, especialmente. Conhecer espaços da minha casa que pouco frequentava está sendo uma excelente experiência. Como é bom uma casa com quintal! Fazer um curso rápido de gastronomia para aprender a me alimentar melhor também está no radar. Se a saudade das aulas vier, vou fazer primeiro um curso de reciclagem sobre a educação (ou o seu fim) nos tempos de internet.

Muito obrigado pelo espaço e boa sorte à frente da coordenação da Pós-Graduação em Filosofia.

Os organizadores

Elivanda de Oliveira Silva

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2019). Pós-doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. É integrante da Rede de Mulheres Filósofas da América Latina. Organizou os livros *A gramática da ação e a sintaxe do poder em Hannah Arendt* (2020) e *Hannah Arendt: pensamento, revolução e poder* (2016).

Evanildo Costeski

Professor titular da Universidade Federal do Ceará. Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Itália (2004). Pós-doutorado no Centro de História e Cultura da Universidade Nova de Lisboa (2012). Membro externo do Instituto Eric Weil (IEW) da Université Charles-de-Gaulle, Lille. É autor de *Atitude, violência e Estado mundial democrático: sobre a filosofia de Eric Weil* (2009).

Evaldo Silva Pereira Sampaio

Professor associado da Universidade Federal do Ceará. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (2009). *Visiting Scholar* na Universidade de Oxford (2017-2018). Autor de *Por que somos decadentes? Afirmação e negação da vida segundo Nietzsche* (2013).

Luiz Felipe de Netto de Andrade e Silva Sahd

Professor titular da Universidade Federal do Ceará. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2000). É autor de *Direito natural, sociabilidade e religião na política de Samuel Pufendorf* (2023) e *Rousseau e as máximas do governo de Estado* (2022).

Visite nosso site:
www.imprensa.ufc.br



Av. da Universidade, 2932 – Benfica
CEP.: 60020-181 – Fortaleza-Ceará, Brasil
Fone: (85) 3366.7485 / 7486
imprensa@proplad.ufc.br

No contexto das comemorações dos 70 anos da Universidade Federal do Ceará, a Coleção de Estudos da Pós-Graduação da UFC, em sua edição 2024-2025, celebra a maturidade de uma instituição que forma, pesquisa e transforma. Composta por 30 títulos selecionados em edital público, a coleção reforça o compromisso da UFC com a qualificação da formação discente e a valorização da sua produção intelectual. Os livros refletem a vitalidade da produção acadêmica que nasce no rigor da ciência, mas dialoga com os desafios regionais e globais. Fruto de seleção pública, esta edição testemunha o papel da pós-graduação na formação de excelência e no avanço do conhecimento, reafirmando o compromisso da UFC com o futuro, além de destacar a centralidade da pós-graduação na construção de uma universidade pública de referência.

ISBN 978-85-7485-588-2

