



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Bianca dos Santos Damasceno

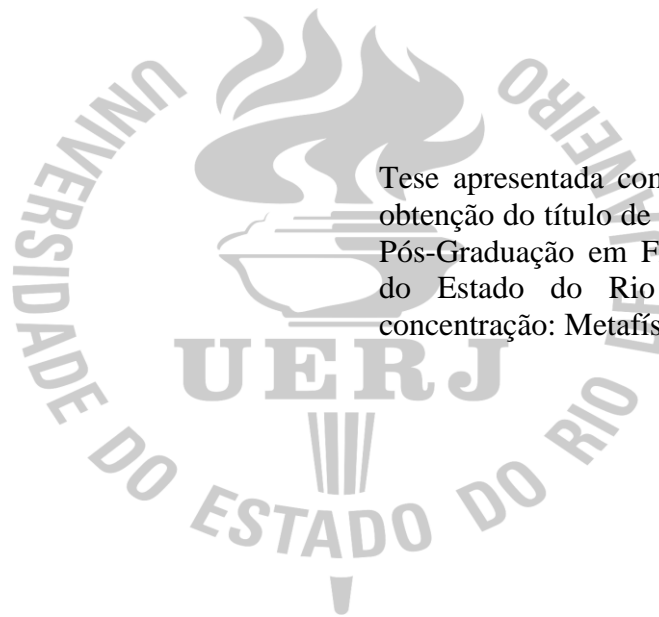
Byung-Chul Han e Hannah Arendt: ensaio de crítica da “autonomia” no contemporâneo

Rio de Janeiro

2022

Bianca dos Santos Damasceno

Byung-Chul Han e Hannah Arendt: ensaio de crítica da “autonomia” no contemporâneo



Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Metafísica da Natureza.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

D155 Damasceno, Bianca do Santos.
Byung-Chul Han e Hannah Arendt: ensaio de crítica da “autonomia” no contemporâneo / Bianca dos Santos Damasceno. – 2022.
299 f.

Orientador: Alexandre Marques Cabral.
Tese (Doutorado)– Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Filosofia – Teses. 2. Autonomia (Filosofia) – Teses. 3. O Contemporâneo – Teses. I. Cabral, Alexandre Marques, 1978-. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Bianca dos Santos Damasceno

Byung-Chul Han e Hannah Arendt: ensaio de crítica da “autonomia” no contemporâneo

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Metafísica da Natureza.

Aprovada em 02 de junho de 2022.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Marco Antonio dos Santos Casa Nova
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof. Dr. Paulo Gil Ferreira Junior
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Prof^a. Dra. Cristine Monteiro Mattar
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Edgar de Brito Lyra Netto
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2022

DEDICATÓRIA

Dedico esta tese a Sebastião Neves Damasceno, Antônio Soares e André Vital – *in memoriam* – homens de espírito autônomo com quem aprendi a tecer a autonomia do meu espírito, no silêncio e na reflexão solitária.

Dedico esta tese também a Maria Bárbara Pereira dos Santos, Beatriz dos Santos Damasceno, Ângela Ferreira Furtado e Késia Furtado Gonçalves – mulheres com quem aprendi que a autonomia só se cumpre, de fato, quando tecida em ação e discurso no *entre*.

AGRADECIMENTOS

Ao meu querido orientador, mestre e amigo, Alexandre Cabral, que acreditou que eu poderia filosofar sobre um tema que me é tão caro, mesmo sendo alguém da *vita activa*. Ele me levou ao exercício do Pensamento do modo mais genuíno, revitalizando o sentido da minha Ação e do meu Discurso. Sem ele, eu não teria arriscado tanto, nem teria conseguido reinscrever essa nova *métrica de mim*.

À Universidade do Estado do Rio de Janeiro/UERJ, instituição que me inspira no tema da autonomia, e a todos os professores que tive em minha vida, fontes de iluminação e referência, especialmente, nesse momento, aos professores componentes de minha banca de doutoramento.

À Gloria Carvalho, amiga querida e revisora desta tese, pelo trabalho metódico e competente que tanto contribuiu para o refino do texto.

À Elizabeth Bezerra, apoiadora tão importante da minha carreira, que me deu de presente outros profissionais especiais nas pesquisas sobre a prática da autonomia profissional, como André Cardoso e Pedro Paulo Abreu.

Aos amigos, amores e parceiros de trabalho que me ampararam, cuidaram de mim e me fizeram dar risadas, encher-me de fôlego e pulsão de vida durante a jornada. Muitos nomes que eu gostaria de representar na pessoa da minha querida amiga Patrícia Azevedo, sempre tão perto afetivamente, mesmo estando tão longe, geograficamente.

À Bárbara, minha mãe, pelas orações e pelas palavras de autoridade que sempre me fizeram acreditar que com fé, humildade, dedicação e entrega conseguimos realizar o que é para nós.

À minha irmã, Beatriz, com quem pude trocar ideias, tirar dúvidas, consolar cansaços e deixar sentimentos jorrarem sem filtro ou julgamento.

Ao meu cunhado, Júlio Diniz, pelo apoio, pela amizade e pela generosidade em ceder a minha irmã para os jorros acima.

Aos meus clientes individuais, de grupo e alunos de pós-graduação, significado maior desta tese, em particular aos que estiveram comigo durante o período entre 2018 e 2022. Eles poderão perceber o quanto estão presentes em vários momentos deste texto.

Se quiser dizer que existo, direi “Sou”.

Se quiser dizer que existo como alma separada, direi “Sou eu”.

Mas se quiser dizer que existo como entidade que a si mesma se dirige e forma, que exerce junto de si mesma a função divina de se criar, como hei-de empregar o verbo “ser” senão convertendo-o subitamente em transitivo?

E então, triunfalmente, antigramaticalmente supremo, direi “Sou-me”.

Terei dito uma filosofia em duas palavras pequenas.

Livro do desassossego

Bernardo Soares

As mulheres que sentavam na minha mēsa falavam de reforma social...

Não é justo deixarmos, os favelados relegados no quarto de despejo...

você fez bem nos alertar para este problema.

Temos que amparar os infaustós.

Os cultos devem velar e orientar os incultos.

Você demonstrou coragem lutando para sair daquēle antro.

Eu pensava, elas são filantrópicas nas palavras, mas não agem.

são falastronas papagaiós noturnos.

Quando avistam-me é que recórdam que ha favelas no Brasil.

Quando eu mórrer o problema será olvidado como decreto de político.

que vão para as gavetas.

será que surge outras Carolinas?

Vamos ver!

Casa de Alvenaria
Carolina Maria de Jesus

RESUMO

DAMASCENO, B.S. **Byung-Chul Han e Hannah Arendt**: ensaio de crítica da “autonomia” no contemporâneo. 2022. 299 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Esta pesquisa é um *ensaio de crítica* da noção de “autonomia” fabricada pelo sistema hegemônico neoliberal do século XXI no Ocidente. Uma abordagem filosófica de natureza *temático-autoral* que visa transpor o debate socioeconômico, abrindo espaço de compreensão ôntico-ontológica, a partir das obras de Byung-Chul Han e Hannah Arendt, sobre essa nova modulação de “sociedade de autônomos” que torna cidadãos “empresários de si”, em meio à desassistência total. No cenário em que a autonomia é posta como sinônimo de “individualismo-empREENDEDOR”, o modo de ser que se cobra para este século é o do “sujeito do desempenho” da psicopolítica, emancipado de qualquer entidade que não seja o próprio indivíduo, com uma *automedida* posicionada por mera idealização narcísica. Nesse sentido, sociedade vira mercado, cidadão vira consumidor-competidor, laço social vira *networking*. Essa existência submetida à autossuperação contínua vive sem pausa, em tensão e ansiedade até o esgotamento, não conseguindo viabilizar profundidade hermenêutica nem consigo, nem com o outro. Sem vínculo e pertencimento, segundo Byung-Chul Han, os “infartos psíquicos” tornam-se generalizados e doenças como *burnout*, depressão, estresse e insônia passam a exigir atenção prioritária, ao mesmo tempo em que o entretenimento oferecido pelo panóptico digital captura a todos, via *smartphones* e redes sociais. Um entorpecimento que disfarça a carga pesada dessa “autonomia” enquanto “exasperação do indivíduo”, em que a autoafirmação e a afirmação sobre o outro estão, preponderantemente, não só no trabalho, mas por toda parte – na saúde, na moradia, na amizade, na relação afetiva etc. Esta pesquisa defende a tese de que é possível utilizar o próprio argumento do “primado da autonomia” para subverter essa noção, sem apontar prescrições ou fórmulas de saída para o conceito. Antes, promover resistência ao individualismo niilista – o que em Hannah Arendt relaciona-se com as noções de *alienação* e *desmundanização* do mundo –, especialmente no que tange a *clichês*, *lógicas calculantes* e ditadura de *comportamentos*. Trata-se, na verdade, de reinscrever a noção de autonomia pela compreensão arendtiana de Política, tendo por base o eixo de excelência da condição humana: o “pensamento”, a “ação” e o “discurso” – articulados pela *faculdade do juízo* – requalificando a singularidade em meio à pluralidade, a partir de um cuidado de si tramado no cuidado do mundo. Uma “autonomia político-plural”.

Palavras-chave: Autonomia. Contemporaneidade. Psicopolítica. Mundo. Política.

ABSTRACT

DAMASCENO, B.S. **Byung-Chul Han and Hannah Arendt**: a critical essay about the “autonomy” in the contemporary. 2022. 299 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This research is a *critical essay* about the notion of “autonomy” produced by the neoliberal hegemonic system of the XXI century in the West. A philosophical approach of *authorial-thematic* nature which aims at transposing the socioeconomic debate, opening space for an ontic-ontological understanding, based on the works of Byung-Chul Han and Hannah Arendt, about this new modulation of the “society of the self-employed” that converts citizens in “self-exploiters”, amidst a complete lack of assistance. In the setting where autonomy is put as a synonym of “entrepreneurial individualism”, a way of existing that this century requires, “the achievement subject” of the psychopolitics, disconnected from any entity other than the individual himself, with a *self-measure* positioned by a mere narcissistic idealization. In this sense, society becomes market, a citizen becomes consumer-competitor, social bonding becomes networking. This existence submitted to continuous self-improving continues without stopping, in tension and anxiety to the point of exhaustion, failing to make hermeneutical depth viable neither for oneself, nor the other. Without bonding and belonging, according to Byung-Chul Han, the “psychic infarct” becomes widespread and diseases such as burnout, depression, stress, and insomnia require primary attention, while entertainment offered by the digital panopticon catches all by means of smartphones and social networks. A numbness that disguises the heavy load of this “autonomy” as “the individual's exasperation”, in which self-assertion and the assertion about the other are, predominantly, not only at work, but all around - in one's health, home, friendship, loving relationship etc. This research defends the thesis that it is possible to use one's own point of the “primacy of autonomy” to subvert this notion without pointing out prescriptions or formulas for the concept. Instead, it promotes resistance to nihilistic individualism - which for Hannah Arendt is related to the notions of ‘*alienation*’ and ‘*deworldlization*’ of the world -, especially regarding *commonplace*, *calculating logics* and *behavior* dictatorship. It is, in fact, a matter of re-applying the notion of autonomy by the Arendtian understanding of Politics, based on the axis of excellence of the human condition: the “thinking”, the “action” and the “speech” – articulated by the *faculty judging* - requalifying the singularity amidst plurality, from a ‘self-care’ woven into the ‘care of the world’. A “political-plural autonomy”.

Keywords: Autonomy. Contemporaneity. Psychopolitics. World. Politics.

SUMÁRIO

| | | |
|-------|---|-----|
| | INTRODUÇÃO | 10 |
| 1 | DA GENEALOGIA DA AUTONOMIA À CRISE DA TRADIÇÃO | 23 |
| 1.1 | Aspectos genealógicos do conceito ocidental de autonomia | 24 |
| 1.1.1 | <u>Autonomia como ‘práticas de si’ – legado greco-romano</u> | 26 |
| 1.1.2 | <u>Autonomia como ‘dignidade moral’ – legado kantiano</u> | 37 |
| 1.2 | Morte de Deus e crise da tradição ocidental: o problema de uma compreensão contemporânea sobre a medida de todas as coisas | 49 |
| 1.2.1 | <u>Metafísica em chamas</u> | 51 |
| 1.2.2 | <u>O niilismo como desafio hermenêutico</u> | 60 |
| 2 | BYUNG-CHUL HAN E A CRÍTICA DA AUTONOMIA NEOLIBERAL: RESSIGNIFICAÇÃO NILISTA DA LIBERDADE HUMANA | 69 |
| 2.1 | Individualismo niilista neoliberal na concepção de autonomia | 71 |
| 2.1.1 | <u>Autonomia niilista neoliberal: do desempenho ao esgotamento por autoexploração</u> | 74 |
| 2.1.2 | <u>Autonomia niilista neoliberal: da autoexposição voluntária ao panóptico digital</u> .. | 87 |
| 2.1.3 | <u>Autonomia niilista neoliberal: do entretenimento ao embotamento da cidadania</u> .. | 98 |
| 3 | AUTONOMIA E NEGATIVIDADE EM BYUNG-CHUL HAN: PARA ALÉM DA EMANCIPAÇÃO, DA INDEPENDÊNCIA E DA LIVRE INICIATIVA | 107 |
| 3.1 | Estratégias de transposição do ‘eu-desempenho’ em Han | 108 |
| 3.1.1 | <u>Transposição do eu-desempenho pelo EROTISMO</u> | 111 |
| 3.1.2 | <u>Transposição do eu-desempenho pela IDIOTIA</u> | 114 |
| 3.1.3 | <u>Transposição do eu-desempenho pelo próprio CANSAÇO</u> | 118 |
| 3.1.4 | <u>Transposição do eu-desempenho pela FILOSOFIA ZEN</u> | 121 |
| 3.2 | De Han rumo ao pensamento arendtiano | 128 |
| 4 | HANNAH ARENDT E A VITA ACTIVA: BASE DE REFLEXÃO DA ‘AUTONOMIA ATUANTE’ | 137 |
| 4.1 | <i>Vita Activa</i>, rompimento com a tradição e alienação do mundo | 145 |
| 4.1.1 | <u>Caracterização da <i>vita activa</i>: labor, fabricação e ação</u> | 146 |

| | | |
|-------|--|-----|
| 4.1.2 | <u>Vita activa X Vita contemplativa na nossa tradição: dicotomia do início ao fim</u> ... | 158 |
| 4.1.3 | <u>Desmundanização do mundo: entre a crise e a ruptura da tradição</u> | 165 |
| 4.2 | Eichmann, o anti-autônomo X Sócrates, o grande autônomo | 180 |
| 4.2.1 | <u>Eichmann: o adesista-burocrata</u> | 180 |
| 4.2.2 | <u>Sócrates: o filósofo-atuante</u> | 195 |
| 5 | AUTONOMIA POLÍTICO-PURAL: UMA ‘MEDIDA DE SI’ POR CAMINHOS ARENDTIANOS | 210 |
| 5.1 | Reinscrição da noção de autonomia | 212 |
| 5.1.1 | <u>Da lógica (totalitária) ao pensamento</u> | 213 |
| 5.1.2 | <u>Do comportamento à ação</u> | 230 |
| 5.1.3 | <u>Do clichê ao discurso</u> | 243 |
| 5.2 | Cuidado de si e cuidado do mundo: a faculdade do <i>juízo</i> como via de articulação entre pensamento, ação e discurso | 254 |
| 5.2.1 | <u>Cultivando oásis no deserto</u> | 257 |
| 5.2.2 | <u>“Onde quer que vás, serás uma <i>pólis</i>”</u> | 267 |
| | CONSIDERAÇÕES FINAIS | 279 |
| | REFERÊNCIAS | 284 |

INTRODUÇÃO

Longe se vai sonhando demais
 Mas onde se chega assim?
 Vou descobrir o que me faz sentir
 Eu, caçador de mim...
Luís Carlos Sá e Sérgio Magrão

Dos anos 1980 para cá, vivemos sob a diligência do que se poderia entender como uma genuína pedagogia do individualismo. Tal atuação se corrobora, ao longo desse tempo, sob a égide da fabricação do conceito de “autonomia” como sinônimo de empreendedorismo, ou seja, autonomia como um ‘modo de ser’ que independe de qualquer outra entidade que não seja o próprio indivíduo; seu querer, seu poder e sua capacidade de se lançar em iniciativas inovadoras, assumindo escolhas e riscos. Para o sociólogo Alain Ehrenberg, essa sociedade que se encontra sob o *primado da autonomia*¹, em que tudo fica tão exclusivamente submetido à decisão e à ação pessoal, tem produzido na população, diferentemente do que se costuma propagar, adoecimentos psíquicos em grande escala². Em seu *O culto da performance: da aventura empreendedora à depressão nervosa*³, Ehrenberg afirma que estamos enfrentando desde essa época uma grave crise do coletivo e da condução política da sociedade. Crise esta que vem nos direcionando a uma espécie de luta por salvação pessoal em que o indivíduo torna-se ‘questão e resposta’ para si mesmo, diante de um horizonte absolutamente indefinido de inserção social, que antes era uma tarefa prioritária do Estado-providência e, agora, passou a ser uma função quase que absoluta de cada empreendedor. Essa disposição para se idealizar e se projetar como sujeito-de-negócio não se trata apenas, e portanto, de uma transformação no ambiente do trabalho, mas de uma concepção de privatização da vida, propriamente dita.

Para Ehrenberg, essa nova modulação que se impõe como uma ‘**sociedade de autônomos**’ estabelece-se pela afluência de três discursos norteadores: o discurso esportivo, o discurso da aventura e o discurso empresarial. O primeiro pregando a competição e a briga pelo pódio; o segundo, a crença na audácia, no arrojo e na inovação ininterruptos; e o terceiro, e

¹ Cf. EHRENBURG, 2004. Entrevista ao psiquiatra Michel Botbol. Versão digital, grifo nosso. Alain Ehrenberg é Diretor do Centro de Pesquisa ‘Psicotrópicos, Saúde mental e Sociedade’ (CNRS) da França.

² Tema abordado também em EHRENBURG, 2000.

³ EHRENBURG, 2010.

mais agudo deles, centralizando a figura do ‘homem’ de negócios como o modelo perfeito daquele que é capaz de se constituir por conta própria com base em sua *performance* e excelência na materialização de resultados infinitos. “Esse ir-e-vir permanente entre esporte, aventura e empresa, esse espírito de conquista que nos invade, é a marca de uma mudança decisiva na mitologia da autorrealização”⁴, que imputa a todos um processo contínuo de (re) invenção de si que nada tem de reinvenção. É digno de nota que, desde os mesmos anos 1980 até hoje, como potencialização dessa tríade, surgem as tecnologias de pequeno porte (microcomputadores e celulares), a cibercultura (a revolução dos meios digitais/a chegada do *www*) e a tecnologia de conexão (surgimento das Redes), mudando radicalmente a natureza das relações sociais. Com a fabricação desse tipo de **autonomia**, na qual a empresa transborda a empresa, o esporte excede o esporte e a aventura ultrapassa a aventura, cria-se um modo de ser em sociedade marcado por certo ‘civismo puramente privado’. Segundo este modo de ser, na era da informatização, da robotização e da globalização nos vemos obrigados a ser *empresários de nossa própria vida*⁵.

É claro que no ambiente do trabalho isso se dá de forma ainda mais contundente. Com a chegada do século XXI e suas ondas de crise nas duas primeiras décadas, especialmente de 2008 em diante⁶, constata-se por todo o mundo o quanto a autonomia como sinônimo de empreendedorismo ganha status de modelo ideal de carreira em paralelo à constatação do quanto os direitos trabalhistas se abrandam, as defesas sindicais são questionadas e as garantias de aposentadoria são colocadas em xeque. Aqui no Brasil, alguns exemplos são: a legalização

⁴ EHRENBERG, 2010, p. 11.

⁵ Ibidem, p. 49.

⁶ A ‘**crise de 2008**’ recebeu diversas definições, entre elas: crise do *subprime* (em inglês: *subprime loan* ou *subprime mortgage*), crise bancária, crise da bolha imobiliária e crise financeira. Seu início se dá em meados de 2007, mas só se torna uma crise global em 2008, com a falência do mercado hipotecário dos Estados Unidos motivada pela concessão de empréstimos de alto risco, o que arrastou vários bancos para uma situação de insolvência e repercutiu sobre as bolsas de valores, espalhando o problema por outros diversos mercados financeiros do planeta. Na análise do economista Luiz Carlos Bresser-Pereira, essa foi a crise econômica mais severa enfrentada pelas economias capitalistas desde 1929. Além disso, representou uma crise social que, segundo previsões da Organização Internacional do Trabalho, elevou o número de desempregados de cerca de 20 milhões para 50 milhões ao fim de 2009. Ver em: BRESSER-PEREIRA, 2010, p. 11. Já a ‘**crise de 2020**’, com a pandemia da COVID-19, tem mostrado o impacto do papel do Estado, seja pela ação, pela inação ou pelas vias do boicote ao enfrentamento, deixando milhões de mortos e agravando as desigualdades pelo mundo (mais informações sobre a pandemia na nota de rodapé n.12). Em termos de investimentos, nesse contexto de grave crise sanitária, econômica e social gerada pela pandemia, a América Latina e o Caribe tiveram menos 34,7% de investimento estrangeiro em relação a 2019 (105,48 bilhões de dólares de investimento estrangeiro direto em 2020), 51% a menos que o recorde histórico alcançado em 2012 e o menor valor desde 2010, segundo a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) (2021) ao apresentar seu estudo anual: *O Investimento Estrangeiro Direto na América Latina e no Caribe 2021*.

do trabalho intermitente (em que se aloca pessoal em dias ou horários de movimentos mais intensos, como no esquema de horistas); a implantação das negociações diretas entre empregados e empregadores; a legalização do trabalho a distância (*home office*); e as próprias reformas Trabalhista e da Previdência. O lema é "menos direitos e emprego; todos os direitos e desemprego"⁷. Outras economias mundiais não ficam para trás. No Reino Unido, a grande controvérsia se dá em torno do chamado "contrato zero hora" – que não envolve vínculo empregatício, dá flexibilidade de atuação e, na prática, só paga a hora trabalhada mantendo os contratados presos e à disposição dos contratantes⁸. À frente de todos no assunto, os Estados Unidos seguem com muito menos proteção do que a realidade de outros países industrializados. Por lá, cresce o número de empregados do tipo 1099 (independentes) e diminui o número de funcionários W-2 (vinculados). Esses números representam as codificações de cada categoria nos formulários de impostos americanos: 1099 para prestadores independentes e W-2 para funcionários assalariados e subordinados a vínculos com as empresas. Também está em ascensão a denominada "*gig economy*"⁹ ou "economia da empreitada": atividades temporárias que remuneram por hora trabalhada, não admitindo direito a férias ou benefícios. Concomitantemente ao declínio dos padrões clássicos, o modelo 'por conta própria' com base na tríade 'Você SA: empresário-atleta-aventureiro' vai ganhando forma e espaço. Podemos lembrar de dois exemplos bem conhecidos: as empresas-plataformas Uber e Airbnb (Air Bed & Breakfast), tanto nas suas origens quanto na maneira como atuam.

A Uber foi fundada em 2009 (oficialmente em junho de 2010), por Garrett Camp e Travis Kalanick, em São Francisco, na Califórnia. A ideia surgiu quando Camp e Kalanick participavam de uma conferência na França e encontraram dificuldade com transporte para voltar para o hotel depois do evento. Tiveram a ideia de desenvolver um serviço de 'motorista particular' a um simples toque no telefone. Hoje, eles se apresentam como uma empresa de tecnologia que transformou a maneira como as pessoas se movimentam pelas cidades. "Ao conectar motoristas parceiros e usuários através do *app*, ajudamos a deixar cidades acessíveis, oferecendo mais opções para usuários e mais oportunidades de negócios para esses motoristas"¹⁰. Essas

⁷ Essa foi uma frase repetida diversas vezes na gestão do governo do Presidente Jair Bolsonaro. Uma das pautas em que tal declaração esteve presente foi a respeito da possibilidade de diminuição da multa do FGTS paga a trabalhadores demitidos sem justa causa, quando o presidente apresentava à imprensa os motivos que o levariam a tomar medidas nessa linha. (Cf. ARAUJO; MARAKAUA, 2018.).

⁸ Cf. PROGRAMA SEM FRONTEIRAS, 2017. GONZALEZ, 2017.

⁹ DUSZYNSKI, 2021.

¹⁰ Cf. UBER, 2019a.

oportunidades de negócio são postas no site por meio de chamadas de efeito, como: “Você pode dirigir e ganhar tanto quanto você quiser”; “Quanto mais você dirigir, mais você ganhará”; “Dirija somente quando for melhor para você. Sem escritório nem chefe”; “Você pode começar e parar quando quiser. Na Uber, é você quem manda”; “Registre-se hoje e você vai estar na estrada rapidamente”; “Não espere para começar a ganhar muito dinheiro com seu carro”¹¹. Atualmente, a empresa está em mais de 10 mil cidades de 71 países do mundo e conta com 101 milhões de usuários e 3,5 milhões de motoristas parceiros no mundo (1 milhão só no Brasil). A empresa procura sempre deixar claro que: 1. A Uber não é uma empresa de transporte (e sim de tecnologia que opera uma plataforma de mobilidade capaz de conectar motoristas parceiros a usuários que desejam se movimentar pelas cidades). 2. A Uber não emprega nenhum motorista e não é dona de nenhum carro (apenas oferece a plataforma tecnológica para que motoristas parceiros aumentem rendimentos e para que usuários encontrem opção de mobilidade).¹² O segundo exemplo é a Airbnb, que existe desde 2008 e foi criada pelos recém-formados em design industrial, na época, Brian Chesky e Joe Gebbia; com a adesão, meses depois, do engenheiro Nathan Blecharczyk. Os jovens não tinham dinheiro para pagar o aluguel de onde moravam, na Califórnia (São Francisco), além disso, queriam empreender algo novo fundamentados em alguma uma ideia brilhante. Buscaram saída aproveitando-se da lotação hoteleira esgotada da cidade devido a uma Conferência de Design. Decidiram oferecer o aluguel de partes do apartamento, disponibilizando três colchonetes infláveis, para participantes do evento. O que era para ser uma forma de esticar o dinheiro até o fim do mês tornou-se uma ideia presente em mais de 100 mil cidades de 220 países, reunindo mais de 4 milhões de ‘anfitriões’ pelo mundo. Com base no lema “O Mundo é a sua Casa”, pessoas se tornam adeptas à plataforma e possuem uma conta gratuita na empresa para fins de busca e anúncio de acomodações em qualquer lugar do mundo, pagando taxas específicas sobre tal serviço. Pode-se encontrar desde castelos, cômodos de casa e apartamentos, até hospedagens em lugares inusitados – como aviões, vagão de trem, casas em árvores ou iglus¹³.

Junto aos exemplos anteriores, passou a ter progresso também a criação de escritórios *co-working* – espaços de trabalho comunitários em que os usuários locam por períodos pré-definidos e por um custo muito inferior do que se fossem alugar suas próprias salas. Além deles,

¹¹ Cf. UBER, 2019b

¹² Cf. UBER, 2022.

¹³ Cf. AIRBNB, 2022; SALOMÃO, 2016.

emergiram as lojas colaborativas ou minilojas – locais em que *designers*, artesãos, estilistas etc. alugam de forma grupal partes dos espaços (*boxes*, araras, paredes, prateleiras) a fim de comercializarem suas peças por meio de um menor investimento financeiro. São iniciativas que compõem a chamada ‘economia compartilhada’ surgida a partir de 2008 na Europa e nos Estados Unidos como uma saída para a crise de então. Segundo o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (SEBRAE), esse novo conceito defende “o compartilhamento de recursos – físicos, intelectuais, tecnológicos etc. – para que se possa ter uma opção de acesso a mercadorias, bens e serviços sem necessariamente ter que pagar mensalmente um valor ou uma cota única para usufruí-los”¹⁴. A ideia de uma economia de compartilhamento, segundo defensores e adeptos, é promover o espírito de comunidade planetária em vez do isolamento e separação entre as pessoas. No entanto, na direção contrária a essas iniciativas, intensificou-se o *home office – modus operandi* disparadamente mais usado no ano de 2020 – devido à pandemia da Covid-19¹⁵. Casas transformaram-se em escritórios, salas de aula, ateliês, estúdios, consultórios, cozinhas industriais etc., já que o confinamento passou a ser uma exigência de saúde pública no período agudo da crise. A experiência ocasionou o debate entre empresas e profissionais em torno da manutenção do modelo, que ‘une’ as pessoas virtualmente, por meio de plataformas de encontros ou salas virtuais. Os argumentos favoráveis alegam o desafogar dos deslocamentos pelas vias urbanas e aéreas, trazendo ganho de tempo, alargamento da escala de dedicação ao trabalho, barateamento de custos com ativo patrimonial ou despesas variáveis e ‘otimização’ de mão de obra; ou seja, aumento de produtividade. Abre-se uma vasta discussão por ‘casas multifuncionais’ ou ‘agendas híbridas’, o que tende a provocar ainda muitos impactos no segmento das relações trabalhistas, urbanas, de saúde e de convivência. Seja como for, exemplos de empresas como Uber e Airbnb ou modalidades de trabalho como *co-working* e

¹⁴ Cf. SERVIÇO BRASILEIRO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS, 2017.

¹⁵ Em 31 de dezembro de 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS) foi alertada sobre vários casos de pneumonia na cidade de Wuhan, província de Hubei, na República Popular da China. Tratava-se de uma nova cepa (tipo) de coronavírus que não havia sido identificada antes em seres humanos. Uma semana depois, em 7 de janeiro de 2020, as autoridades chinesas confirmaram que haviam identificado um novo tipo de coronavírus. Os coronavírus estão por toda parte. Eles são a segunda principal causa de resfriado comum (após rinovírus) e, até as últimas décadas, raramente causavam doenças mais graves em humanos do que o resfriado comum. Ao todo, sete coronavírus humanos (HCoVs) já foram identificados: HCoV-229E, HCoV-OC43, HCoV-NL63, HCoV-HKU1, SARS-COV (que causa síndrome respiratória aguda grave), MERS-COV (que causa síndrome respiratória do Oriente Médio) e o, mais recente, novo coronavírus (que no início foi temporariamente nomeado 2019-nCoV e, em 11 de fevereiro de 2020, recebeu o nome de SARS-CoV-2). Esse novo coronavírus é responsável por causar a doença COVID-19 (ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE/OPAS; ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE/OMS, [2020?]). Até o momento (janeiro de 2022), já são mais de 5.305.000 óbitos registrados no mundo, sendo mais de 617.000 só no Brasil (DASA ANALYTICS, 2022).

lojas colaborativas, além da expansão (para ficar) do *home office*, passaram a representar complementos de renda para milhares de pessoas e fonte total de ganhos, para tantos outros, desde a entrada no século XXI.

São mecanismos, flexibilizações e caminhos que caracterizam cada vez mais o modelo eleito como ‘**autonomia profissional**’ ou ‘**empreendedorismo**’ contemporâneo. Dessa forma, no que tange à realidade brasileira, cada vez mais fora da Consolidação das Leis do Trabalho (CLT) e regido pelo Direito Civil (seu contrato de prestação de serviços está basicamente regido pelos artigos 593 a 609 do Código Civil), o ‘trabalho autônomo’ é aquele que se desenvolve por conta própria, sem subordinação e exercido com independência diante do tomador dos serviços. Em outros termos, o autônomo é aquele que realiza o seu trabalho sem obediência a horários, controles ou fiscalizações do tomador do serviço, tendo, em tese, ‘ampla liberdade’ quanto ao modo de execução e estabelecimento de preços, mas assumindo sozinho as incertezas de sua atividade; o que não acontece com o empregado, que transfere os riscos ao empregador (art. 2º, CLT)¹⁶. Seja profissional liberal (com uma formação técnica ou acadêmica e registrado junto a uma ordem ou conselho – como médicos, dentistas, psicólogos, advogados, contadores etc.), seja profissional autônomo, propriamente dito (que não obrigatoriamente possui uma formação, e está mais legitimado pela experiência e empirismo em suas atividades – como pedreiros, marceneiros, faxineiros, manicuros, cabeleireiros etc.), o **empreendedor autônomo** assume para si todos os riscos que envolvem a sua atuação, tendo ele uma empresa (PJ) ou trabalhando como pessoa física¹⁷.

Fica claro que toda essa ‘engenharia social’ de soltura dos laços trabalhistas em prol de uma autonomia profissional empreendedora não tem sido suficiente para conter as dores e a indignação dos povos do mundo inteiro. Nota-se pelo movimento dos coletes amarelos (*gilet jaunes*) na França e as manifestações do 08 de março ou 01 de maio de cada ano em países como Espanha, Turquia, Rússia, Grécia, entre outros, incluindo o Brasil. São protestos que exigem não só mais empregos, mas dignidade para a população em todos os setores, como saúde, educação e segurança. Percebe-se, com isso, que mesmo quando a ‘autonomia profissional empreendedora’ acontece, ela vem, para a maioria, acompanhada de uma enorme ameaça de deterioração da vida em geral, especialmente depois da pandemia. No Brasil, onde tivemos no terceiro trimestre de 2021 – segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

¹⁶ BRASIL, 1943.

¹⁷ BEZERRA, E., 2018, p. 30.

(IBGE) – 13,5 milhões de pessoas desempregadas (uma taxa de desocupação na casa dos 12,6%)¹⁸, constata-se o aumento no volume de **trabalhadores informais** (48,7% da população ocupada, no fim do segundo trimestre de 2021)¹⁹ e o crescimento da figura dos **empreendedores por necessidade** – segundo o *Global Entrepreneurship Monitor (GEM)* –, o número de empreendedores motivados por necessidade saltou de 37,5% para 50,4%, em 2020)²⁰, indivíduos que assolados pelo desemprego buscam desesperadamente no empreendedorismo o meio para sua subsistência, ou seja, extrapolando sonho ou dom. Em paralelo, tem-se o fenômeno da *pejotização*: contratações dos indivíduos não como empregados, mas como prestadores de serviços portadores de um CNPJ, ou seja, ‘pessoas físicas’ que se tornam ‘pessoas jurídicas’, possibilitando à empresa contratante a isenção de responsabilidades trabalhistas, já que o contrato é celebrado entre empresas. No fundo, fica a sensação de que – para além de uma escolha – o que se anuncia mais remete a uma injunção, como revela o comercial de um certo banco, veiculado no ano de 2017:

Pode ser por vocação sua ou culpa da crise. Pode ser por causa de um empurrãozinho ou por uma puxada de tapete. Fato é: você virou empreendedor. O que a gente pode fazer por você hoje? Que tal fechar mais negócios aceitando cartões? A vermelhinha agiliza isso para você. Não importa o que te trouxe até aqui, *essa é a sua nova carteira de trabalho!*²¹

A participação de **MEIs** (Microempreendedores Individuais) representa cerca de 56,7% do número total de empresas brasileiras, existindo atualmente mais de 12.700.000 desse porte (dados de 2021), considerando todas as Classificações Nacionais de Atividades Econômicas (CNAE)²². É claro que ‘manter-se como um negócio’ não é tarefa fácil e a mortandade dessas iniciativas, segundo o SEBRAE, se dá mais comumente entre os que se veem desempregados antes de abrir a empresa; os que têm pouca experiência; os que fazem tal opção por necessidade ou exigência do cliente ou fornecedor; os que não se planejam ou não têm como se capacitar para gerir um empreendimento; os que não têm noção de controles gerenciais; os que não conseguem montar carteira de clientes; lidar com a burocracia e/ou pagar os impostos envolvidos na atividade. Todo esse crescimento (compulsório) da ‘empresarização’ que se mostra mais visivelmente no campo do trabalho revela, na verdade, a configuração de uma

¹⁸ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA/IBGE, 2022.

¹⁹ GOMBATA, 2021.

²⁰ GLOBAL ENTREPRENEURSHIP MONITOR, 2017. p. 22-32; ROCHA, 2021.

²¹ SANTANDER, 2017.

²² Dados do Sebrae divulgados pelo G1 (SEBRAE/SC, 2021). O número exato publicado na matéria é 12.709.936, segundo o Simei/Simples Nacional.

‘cultura de desassistência total’ – na qual o lema é “você está por conta própria”, em todos os aspectos da vida, portanto, “arrisque-se e trate de dar certo”. Esse pano de fundo, posiciona a **autonomia** – a começar pela esfera do trabalho – num lugar onde a métrica do 'si mesmo' esteja traçada pela métrica do mercado, o que, na verdade, mais remete à desregulação, à competitividade acirrada e à exigência de capacitação.

Isso justifica o surgimento de uma série de propagandas, campanhas comerciais, literaturas, treinamentos, palestras, serviços e, principalmente, novos especialistas prontos para preparar os empreendedores rumo ao alcance de ‘suas’ metas. Nesse aspecto, não por acaso, desde os anos 1980 até o momento, não há nada comparável à explosão da área de *coaching* (que também, não por acaso, se origina no esporte e passa a ser importada para dentro das empresas nessa época, nos Estados Unidos). Aliando exatamente o linguajar empresarial, esportivo e arrojado, o *coaching* ainda reúne abordagens de saúde mental que interligam neurociência, linguística, terapia cognitivo-comportamental e psicologia positiva para atender a tudo o que se possa imaginar para abrir os caminhos de promoção do *você é aquilo que decide ser* ao consumidor. Neurocoach, psiquiatra e professor de Harvard, Sirini Pillay, por exemplo, se apresenta como um “treinador de cérebros”²³ capaz de ajudar aqueles que buscam atingir seus objetivos e superar suas dificuldades através de mapeamentos da mente e técnicas de reprogramação. Ou seja, uma espécie de promessa de 'modelagem de si', levando em conta o que se deseja alcançar no projeto particular de **autonomia**. Perante a chance de se automodelar para o sucesso através de controles de estados mentais, o autônomo-empendedor passa a ser unicamente responsável por sua vitória ou derrota, como afirma contundentemente o *coach* e administrador, Ismael Gonçalves:

Se você diz que não irá conseguir, você está certo. Se você diz que irá conseguir, você também está certo. Sabe por quê? Porque quem decide se algo dará certo ou não é você! Não delegue o que é de sua responsabilidade. E a sua vida é de sua responsabilidade. (...) Podemos ser tudo que queremos ser. Podemos ter tudo o que queremos ter. E podemos fazer tudo o que queremos fazer. (...) As limitações estão somente na sua mente. (...) O seu limitador é você, porque não há problemas que não possam ser resolvidos. Não há desafios que não possam ser superados. Não há meta que não pode ser alcançada. Não há limites para o sucesso!²⁴

Mas se tudo isso pode parecer tosco, torpe ou até patético diante da realidade político-econômica que se apresenta diante de nossos olhos, vale entender que essa corrida desenfreada por um 'si mesmo' *esculpido* com bases em modelos previamente configurados leva a uma

²³ LIMA, 2011.

²⁴ GONÇALVES, 2010.

pressão sem precedentes. A vida passa a ser um consumir-se na produção desse imaginário narcísico; sociedade vira mercado, cidadão vira consumidor-competidor, laço social vira *networking*. Até onde se aguenta fazer da cotidianidade uma maratona, uma escalada ou uma sucessão de projetos empresariais brilhantes... 24 horas por dia, todo dia? O humano torna-se, assim, escravo da tal ‘autonomia’ a que foi sentenciado: ‘descubra sua vantagem competitiva; lance-se; reinvente-se; inove; apareça’. Esse humano sabe que será a todo instante responsabilizado por seus insucessos e fracassos, da mesma maneira que sabe o esforço que terá de fazer pela manutenção de suas vitórias. E ainda que signifique realmente a única saída para muita gente, a autonomia ‘individualista-empresendedora’ custa caro em termos de implicação da existência. De modo particular para os que estão na base dessa injusta pirâmide, como a maioria dos MEIs, líderes de ONGs, profissionais liberais, micro e médios empresários... que sobrevivem ao desamparo, ao abandono e à falta de incentivo das lideranças do país. Vale dizer que essas pessoas merecem todo respeito e deferência. A crítica dessa pesquisa volta-se para o sistema hegemônico que generaliza a ‘empresarização’ da vida, por meio de um discurso cínico que vende a ideia de que na ‘sociedade de autônomos’ os melhores competidores da livre iniciativa, devido à meritocracia, sempre vencerão; como se as condições e os pontos de largada fossem equivalentes para todos. O pior é que o regime da autossuperação autônoma acaba sendo tão violento que até mesmo os mais privilegiados já sentem o peso da desmedida em prol da produtividade. Que tipo de ser humano se quer forjar com essa maquinaria? Um humano sem pausa, frenético, tenso, ansioso, delirante e esgotado... que não aprofunda, nem elabora e muito menos faz vínculo. Segundo Ehrenberg, estamos diante de uma depressão nervosa generalizada, pela qual as doenças individuais – depressão, estresse, insônia, nervosismo etc. – passam a ser objeto de uma atenção privilegiada das mídias e dos fabricantes de medicamentos, especialmente na categoria dos psicotrópicos. Para Ehrenberg, mais do que qualquer papel terapêutico, essas medicações:

(...) são substâncias dopantes para o indivíduo que, na sociedade concorrencial, tem de ir ao fim de si mesmo, como o esportista deve superar seus limites em uma competição. Permitindo construir uma boa imagem ao aparentemente autocontrolar-se face ao outro (adversário, concorrente ou parceiro), eles são uma maneira de ser si mesmo que, dependendo do caso, contorna ou reforça o trabalho exercido sobre si.²⁵

A obsessão de ganhar, de vencer, de ser alguém, e o consumo em massa de medicamentos psicotrópicos estão estreitamente ligados, pois uma nova cultura da conquista é, necessariamente, uma cultura da ansiedade, que é a face de sombra dela.

²⁵ EHRENBURG, 2010, p. 135.

As pequenas pílulas da felicidade são o perfil *cocoon*²⁶ no próprio coração do perfil *training*, a reintrodução do bem-estar em um estilo de vida em que a tomada de risco, a prioridade da singularidade individual e o autocontrole definem as normas de conduta de cada um.²⁷

Trata-se, portanto, de um entorpecimento usado para tentar aliviar a carga pesada da responsabilidade individual, e também de uma busca atormentada por controle diante do outro que aparece como concorrente. Significa dizer que, conseqüentemente, dispersos da sua real condição, desocupados da cidadania e de suas obrigações sociais, os *empresários de si* veem nos medicamentos uma boa saída para a sua *autoassistência*. Na verdade, e no fundo, uma procura por conforto frente às dificuldades de lidar com tanta pressão por 'autonomia'. Vale dizer, é claro e no entanto, que a autonomia como empreendedorismo também possui a sua face de vocação e, principalmente, visibilidade – ou empoderamento [*Enkrateia/ἐγκράτεια; empowerment*] – para muitos grupos oprimidos; daí ser um termo tão encontrado entre os movimentos sociais. É preciso reconhecer o valor e o lugar desse empreendedorismo enquanto luta por autonomia não só individual, mas também histórica e social de muitos invisibilizados. Contudo, não deixa de ser importante atentar para o quanto dessa ascensão autônoma vem marcada pela falta de espaço, atenção e assistência a que tais grupos teriam direito. O que importa deixar bem contornado é que a nossa crítica aqui se volta para um paradigma que instrumentaliza a noção de **autonomia** dentro do capitalismo tardio, aquilo que na visão foucaultiana se mostraria como critério de verdade, como veremos adiante, fazendo prevalecer certa hegemonia de poder que fabrica a subjetividade na sociedade atual, a 'sociedade de autônomos'. Ou seja, a autonomia-empREENDEDORA enquanto injunção econômico-mercadológica que exige dos indivíduos produtividade ininterrupta, por sua conta e risco, em todos os setores da vida. Queremos nos debruçar na pergunta: mas, afinal, do que se trata essa autonomia? Que 'modo de ser' humano é esse que se apresenta no horizonte da modernidade tardia, alicerçado na tal 'cultura empreendedora individualista', fundada sobre a tríade empresa-esporte-aventura como *modus operandi* de todas as esferas do cotidiano? Como entender a 'sociedade de autônomos', na qual se fala em 'economia compartilhada' e 'família planetária' ao mesmo tempo em que se prega a competição desenfreada e onde só os melhores vencem?

²⁶ Filme de ficção científica de 1985 (EUA) que conta a história de extraterrestres que vêm a Terra com a missão de recuperar casulos com seres de outro planeta. Enquanto os casulos vão sendo recuperados eles são colocados em uma piscina, energizada pelos alienígenas. Mas estes ignoram o fato desta piscina ser usada por três idosos moradores de um asilo, que logo passam a ter uma disposição fantástica. Direção: Ron Howard (1985).

²⁷ EHRENBERG, 2010, p. 139.

Como terá sido a lida com o sentido da ‘autonomia’ em outros tempos? E se chegamos a esse ponto, seria possível fazer dessa ênfase tão ostensivamente lançada sobre a autonomia uma forma de abertura para caminhos de recusa a tudo isso?

Esta pesquisa é um *ensaio de crítica da noção de “autonomia”* fabricada pelo vigente sistema hegemônico neoliberal no Ocidente. Uma autonomia posta como sinônimo de “individualismo-empendedor” como vimos pelas leituras cotidianas apresentadas anteriormente e da qual queremos aprofundar um diagnóstico na primeira parte deste trabalho. Com base no referido diagnóstico, numa segunda e crucial etapa, queremos defender a seguinte tese: *é possível usar o próprio argumento de que estamos sob o “primado da autonomia” para subverter essa noção, dando uma resposta de resistência ao individualismo nülista através de uma autonomia que se faça “político-plural”* no contemporâneo. Para cumprir essa jornada, propomos uma abordagem que transponha o econômico-social, perpetrando uma pesquisa de base filosófica que analise a questão por uma perspectiva **ôntico-ontológica** já que entendemos que a 'autonomia' que se mostra pelo ôntico, nos realiza ontologicamente como modo de ser, e vice-versa. Assim sendo, a estrutura deste estudo espera não perder de vista a proximidade com a contextualização da realidade contemporânea que circunda o tema, não negligenciando, ao mesmo tempo, o rigor teórico que uma pesquisa que se propõe filosófica nos exige. Para examinar nossa questão, escolhemos dois pensadores principais – Byung-Chul Han e Hannah Arendt – que sequer têm a noção de 'autonomia' como eixo de suas obras. Contudo, estamos convencidos de que eles nos fornecem elementos basilares suficientes para sustentar uma boa arguição, no intuito de confirmar ou descartar a tese acima apresentada. Só não podemos deixar de frisar que essa defesa é uma reflexão que se faz *ensaio de crítica*, ou seja, não tem a presunção de apontar soluções para a crise localizada na ênfase à ‘autonomia’ da modernidade tardia, portanto, não visando ser conclusiva em sua problematização. Nesse sentido, faremos uma tese de natureza *temático-autoral*, quer dizer, não somente os autores, mas, especialmente, o tema em si possui centralidade, sendo ele mesmo o principal fio condutor metodológico dos cortes e diálogos necessários para se tratar da matéria.

Para começar nossa investigação, no Capítulo I, vamos contextualizar a origem do termo e o que tivemos como legado, ainda que perdido, de nossa tradição. Para tanto, além dos aspectos genealógicos, conheceremos um pouco da lida greco-romana – pelos estudos de Michel Foucault – e do olhar kantiano (Immanuel Kant) que tanto influenciou a modernidade no assunto. Ainda nesse capítulo, será necessário considerar o quanto a decadência do moralismo metafísico (morte de Deus, em Nietzsche) possibilitou que o conceito de autonomia, junto à crise existencial gerada pela destituição do suprassensível, fosse descolado rumo à ideia

niilista de que estamos todos em orfandade, por nossa própria conta e risco, em ‘pleno mar aberto’; no nosso caso, no mar aberto do mercado neoliberal. Só então entraremos na etapa de diagnóstico, com o Capítulo II, quando analisaremos as bases de articulação da ‘autonomia-empREENDEDORA’ valendo-nos da obra do filósofo sul-coreano, Byung-Chun Han, e entendendo-a sob o aspecto da “positividade psicopolítica do desempenho”; uma versão do psicopoder que leva ao esgotamento por autoexploração, à autoexposição voluntária diante de um panóptico digital e ao entretenimento embotador da cidadania. Em Han, também veremos algumas estratégias de recusa ao sistema, no Capítulo III, como formas de transposição de um ‘eu-desempenho’ pelas vias do erotismo, da idiotia, do cansaço-nós e do zen-budismo. Considerando ser necessário ir além, seguiremos em direção à obra da teórica política alemã, Hannah Arendt.

Será com o pensamento arendtiano que confiamos conseguir a confirmação de nossa hipótese. Primeiramente, pavimentando nosso caminho, no Capítulo IV, quando nos proporemos a retornar, pela condução de Arendt, aos primórdios da *vita activa*, tão importante no tocante ao nosso tema, distinguindo suas principais atividades – o labor, a fabricação e a ação – além da dicotomia com a *vita contemplativa* desde a nossa origem. Na reta final desse capítulo, veremos que a crise da tradição, ao ser levada a seu ponto de ruptura, condena-nos à *desmundanização do mundo*, deixando-nos como modelo de tudo o que é “anti-autônomo” figuras como Adolf Eichmann. Mas como o esquecimento é algo a ser combatido, o capítulo é encerrado pelo melhor dos tipos a serem sempre lembrados em termos de autonomia: o Sócrates de Hannah Arendt. Por fim, chegamos ao Capítulo V apresentando um olhar para a noção de autonomia por uma perspectiva que denominamos “**político-plural**”. Tal possibilidade de reinscrição não se faz prescrição, saída ou fórmula para o conceito. Ao fim e ao cabo, uma proposta de descerramento e abertura dessa noção pela (re) ativação de faculdades sempre nossas enquanto “condição humana”: o *pensamento*, a *ação* e o *discurso* no mundo – em contramão ao que nos encurta a existência por meros comportamentalismos, lógicas mentais e clichês. Uma noção de autonomia que se faz a cada vez, articulada pela *faculdade do juízo* que nos capacita a diferenciar, discernir e discriminar a particularidade das situações que nos interpelam. Vislumbrar tal ideia de autonomia é confiar na possibilidade afirmativa de que somos singularidade e ação criadora em meio à pluralidade, cultivadores de beleza que cuidam de si ao cuidarem do mundo, pelas vias da Política. Para nós, eis a tese de viabilidade de subversão da “autonomia individualista” em “autonomia político-plural” no contemporâneo.

Entendemos ser de relevância esse debate, já que o discurso em torno da ‘personalização’, que caracteriza tanto essa tal *sociedade de autônomos*, faz-se preponderante

no regime capitalista em que estamos mergulhados. Na verdade, a pauta em torno da “autonomia” esteve a todo instante em alta na modernidade e suas áreas de conhecimento (a biologia, a psicologia, a própria filosofia), tão ocupadas com o “eu”, com o “si mesmo”. Por esse prisma, a “autonomia” como bandeira dos ideais modernos de liberdade, esteve sempre remetida ao ‘apartar-se das orientações’, a ‘não seguir prescrições’, a ‘romper com as normas’. Levamos tudo isso à última potência e, agora, chegamos aqui *indivíduos-individualistas*, despreocupados com o mundo, sem outro, ensimesmados e desalentados. Ou seja, vivemos o tempo da ‘autonomia’ enquanto ‘exasperação do indivíduo’, onde ser autônomo em uma *sociedade de autônomos* é condição para “ser” no século em que entramos. A autoafirmação e a afirmação do indivíduo sobre o outro estão, hegemonicamente, por toda parte e se evidenciam em várias manifestações de nossas relações: na saúde, na moradia, no trabalho, no amor, nas causas porque lutamos, na educação, na cultura, na conexão em redes... A autonomia que edifica de forma prioritária os interesses individuais ou, como podemos chamá-la, a autonomia-empresarial, faz com que, preponderantemente, tudo passe pela perspectiva econômico-mercado, precarizando a condição de estar *entre* outros no *mundo*. Ela nos tem levado a ser meros repetidores ininterruptos... máquinas calculantes-tecnológicas-robóticas de altos padrões de produção, resultados e desempenho. Máquinas que, não tendo como serem desligadas, só conseguem parar quando atingem a autocorrosão, a síncope e o colapso.

Por isso, vale perguntar, seguindo o olhar atento de Hannah Arendt, “o que estamos fazendo?”²⁸. Vale questionar, como Foucault: “até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe?”²⁹. Essa tese é, portanto, um exercício de autoestranhamento, uma *prática de si* devido a uma inadaptação profunda ao modelo vigente... em forma de *ensaio crítico-temático-autoral*. Exercício que muitos já entendem como tarefa, chamado e responsabilidade em relação à coexistência diante de cenários cada vez mais hostis, dantescos e insuportáveis. “O ‘ensaio’ – experiência modificadora de si no jogo da verdade – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma *ascese*’, um exercício de si, no pensamento”³⁰, mas um “*si*” que precisa estar tramado ao “*mundo*”. É sobre isso... o que se propõe debater nesta pesquisa.

²⁸ ARENDT, 2017, p. 6.

²⁹ FOUCAULT, 1984, p. 13.

³⁰ *Ibidem*.

1 DA GENEALOGIA DA AUTONOMIA À CRISE DA TRADIÇÃO

E o dono foi perdendo a voz
 E o dono foi perdendo a linha – que tinha
 E foi perdendo a luz e além
 E disse: minha voz, se vós não sereis minha
 Vós não sereis de mais ninguém
Chico Buarque

Até aqui, a autonomia foi apresentada como empreendedorismo, ou seja, como essa capacidade de fazer da vida um negócio bem-sucedido, vitorioso e autoafirmativo. Tal competência para estabelecer metas e gerir-se como um *curriculum vitae* ou um *portfólio* não se limita, no entanto, ao contexto setorizado do trabalho, mas expande-se para todos os campos em que a existência humana esteja implicada, da carreira às amizades, da formação acadêmica ao endereço residencial, enfim... do universo profissional à saúde, ao lazer ou à escolha amorosa. É a modelagem de um sistema que, hegemonicamente, se apoia no individualismo levado às últimas consequências, impondo que os sujeitos ajam ‘por conta própria’ em troca de reconhecimento por parte de uma ‘sociedade sem pertença’. Tornar-se autônomo na modernidade tardia é, portanto, assumir-se empresário de si mesmo, abraçando riscos e reinventando-se constantemente com vistas a um lugar de destaque no pódio da vida enquanto mercado. Obviamente, essa é uma concepção que qualquer mulher ou homem de nosso tempo enxerga como ‘lugar comum’, mas essa visão causaria profundo estranhamento em cidadãos de outros horizontes históricos. Ao longo do tempo, encontramos diferentes ideias para a noção de ‘autonomia’, mas queremos destacar aqui duas que entendemos como as mais importantes perspectivas de nossa história: a primeira vem da Antiguidade greco-romana enquanto prática do *cuidado de si* – foco de interesse de Michel Foucault em sua pesquisa; e a segunda perspectiva, já moderna, encontra-se na noção de *dignidade moral* relacionada ao imperativo categórico de Kant (1724-1804). Ambas, legados perdidos de nossa civilização desde o momento em que nossa tradição entra em crise. Os tópicos seguintes prestam-se a situar a noção de ‘autonomia’ em meio a essas contextualizações. Contudo, antes de conhecermos e termos a dimensão de cada um desses enfoques em relação ao nosso contexto atual, propomos partir da composição etimológica do conceito.

1.1 Aspectos genealógicos do conceito ocidental de autonomia

AUTONOMIA é uma palavra de origem grega [*αυτονομία*], composta pelo nominativo *autós/próprio* [*αυτός*] e pelo substantivo *nomós/lei* [*νόμος*], sendo, portanto, a ‘lei de si mesmo’ ou a ‘automedida’. Temos por autônomo [*auto/nomós*], então, aquele “que se governa pelas suas próprias leis e não está sujeito à potência estrangeira”³¹. Aprofundando um pouco mais o que está em jogo quando nos remetemos a essa ‘lei’ ou ‘medida própria’; ‘lei’ ou ‘métrica de si mesmo’, atentemos, primeiramente, para os vocábulos “lei” e/ou “medida” que compõem a ideia central do vocábulo. **Lei** possui a mesma raiz da palavra **ler**, do latim *lex, legis* – verbo *legere, lego, lectum, legi // colligo, is, egi, ectum*. Como antepositivo, o seu radical **leg** carrega tanto o sentido de ‘ajuntar’, ‘reunir’, ‘recolher’, ‘coletar’, ‘colheita’, ‘coletânea’ (entre outras) quanto de ‘ler para si’, ‘ler em voz alta’, ‘fazer leituras’, ‘leitor’, ‘legenda’, ‘leitura’, ‘legalidade’. Assim, pode-se dizer poeticamente *legere oculis*, “colher com os olhos”³². **Leg(a)** [vocábulo panromânico (romn. *lege*)] - legal, legar, legado... colegiado, colegial, coleguismo³³.

Ao lado do termo “lei” também podemos encontrar para *nomós* a expressão **medida** ou **métrica** - do latim, *metria, métrom*, temos ‘medição’, ‘elemento de referência e critério’, ‘limite’, ‘metrificação’, ‘versificação’, ‘unidade de medida’ e ‘mensuração’ (antepositivo *mens- mensus sum*); o antepositivo *metr(o)* remete-se também à ‘matriz’, ‘útero’- *meter/’mãe*, ‘metrópole’³⁴. Curiosamente, além das significações mais corriqueiras ‘lei’ e ‘medida’, o professor de língua e literatura grega da Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, Henrique Fortuna Cairus, nos adverte que *nómos* provém de *némo*, o que poderia traduzir ao grego a ideia de ‘partilhar’, um sentido bem primevo, embora tenhamos apenas um vago registro dessa palavra remetida a tal origem. O *nómos*, nascido sob a égide da partilha, é definido sobretudo pela sua feição necessariamente coletiva, no retorno do hábito sob a forma de norma (os *nómoi* que estariam próximos ao que chamamos de ‘bons costumes’); um *nómos* enquanto uma norma que se constrói pelo costume, e, por isso, ágrafo por excelência³⁵.

³¹ AUTONOMIA e AUTÔNOMO: AULETE, 1964, p. 456.

³² LER: Origem da Palavra: <<https://origemdapalavra.com.br/artigo/vamos-ler/>>

³³ LEI: ANDRÉ, 2009, p. 176; HOUAISS, 2004, p. 1735.

³⁴ MEDIDA: HOUAISS, 2004, p. 1894 e MÉTRICA: Ibidem, p. 1912.

³⁵ Cf. CAIRUS, 2004.

Por fim, consideremos a segunda e importante parte da composição do vocábulo, afinal a instituição dessa ‘lei’, dessa ‘medida’ ou dessa ‘norma’ em jogo deve ser estabelecida pelo nominativo *autós/próprio* [αυτός], e isso faz toda a diferença. Quando temos “próprio” ou “de si mesmo” chegamos ao ‘que só existe em relação a um sujeito’, a uma ‘maneira de ser intrínseca a este’ e que o caracteriza; ‘verdadeiro’, ‘autêntico’, ‘mesmo’. O seu antepositivo *própri* [do latim- *proprius*], fala do que é de caráter ‘particular’, de ‘propriedade’. E assim, temos: apropriar, propriedade, proprietário³⁶ e, no caso de “mesmo” [adjetivo, do latim *metpsimus*- sup. de *metipse*, partícula *met* + pronome demonstrativo *ipse*] – temos ‘mesmo’, ‘mesma’; ele mesmo, ‘*de si mesmo*’; pela gramática, o ‘si’ tem sentido reflexivo quando acompanhado por *mesmo ou próprio*. A ‘lei’ ou a ‘medida’ há de ser, portanto, instituída e determinada por aquele que a obedece – quer dizer, ‘autoimposta’. Nesse caso, a observação do professor Cairus contribui para pensarmos que o *nomós* particular já carregaria consigo a ideia do ‘coletivo’ e de ‘partilha’ (‘norma’) como sinônimo de ‘bom costume’, fonte de onde o ‘si mesmo’ retiraria os parâmetros para estabelecimento, ele próprio, de sua justa medida.

Podemos dizer, por livre entendimento da formação primária da palavra, que a **autonomia** é, então, a capacidade humana de uma lavra de si, que promove apropriação e coletânea de critérios adequados a uma boa medida a cada sujeito enquanto ser único e diferente dos demais, mas que, estando em comunidade, torna-se apto a legislar-se em meio à partilha com os outros, contribuindo (com) e legando a sua singularidade ao coletivo. Na trilha dessa extensão ao sentido comunitário, diz-se também *autônomas* “as cidades que obtém dos vencedores o direito de se governarem pelas suas próprias leis, de conservarem os seus usos e costumes e de elegerem os seus magistrados”³⁷. Além da “autodeterminação político-administrativa de que podem gozar, relativamente, grupos – partidos, sindicatos, corporações, cooperativas etc. – em relação ao país ou à comunidade política dos quais fazem parte”³⁸. Enfim, “a condição de uma pessoa ou de uma coletividade determinar, ela mesma, a lei à qual se submete”³⁹, levando em conta sua leitura e cultivo próprios. Partindo dessa noção originária da palavra, na qual, portanto, a autonomia se apresenta como ‘autocultivo’, ‘autoleitura’, ‘automedida’ ou ‘autolegislação’, podemos nos debruçar nas duas perspectivas que consideramos as mais decisivas na lida com esse conceito dentro de nossa história: a primeira

³⁶ MESMO: HOUAISS, 2004, p. 1903. PROPRIEDADE e PRÓPRIO: Ibidem, p. 2314.

³⁷ AUTONOMIA e AUTÔNOMO: AULETE, 1964, p. 456.

³⁸ AUTONOMIA: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa, 1990, p. 227.

³⁹ AUTONOMIA: LALANDE, 1953, p. 124.

vem da prática do *cuidado de si*, na Antiguidade greco-romana – foco de interesse de Michel Foucault em sua pesquisa; e a segunda perspectiva, já em tempos modernos, na noção de *dignidade moral* relacionada ao imperativo categórico de Kant. A ideia aqui não é aprofundar uma ou outra abordagem, apenas elucidar um pouco mais a problematização do tema, permitindo, assim, um contraponto à realidade contemporânea sobre o assunto e, principalmente, apontar que é possível pensar a não fixidez da autonomia como empreendedorismo individualista; o que nos dá uma condução satisfatória até nossa questão propriamente dita.

1.1.1 Autonomia como ‘práticas de si’ – legado greco-romano

Ao estudar as matrizes de experiência (como sexualidade, loucura e criminalidade), alicerçado nos eixos da formação dos saberes, da normatividade dos comportamentos e da constituição dos modos de ser sujeito em nossa sociedade, Michel Foucault fornece grande contribuição ao pensamento filosófico no que tange à dessubstancialização de princípios ético-ontológico-epistemológicos que, até então, pareciam ser imutáveis, naturais, originários e a-históricos, relativizando, assim, qualquer obviedade a respeito desses mesmos saberes, comportamentos e modos de ser ocidentais. Para tanto, Foucault recorre a uma pesquisa histórica e a uma análise genealógica das formas de relação do indivíduo consigo mesmo nas civilizações grega e romana da Antiguidade (séculos V a.C. – IV/V d.C.), empreendendo um oportuno retorno ao que ele entendeu como “*artes da existência*”. Ou seja, um voltar-se para a observação de práticas espontâneas por meio das quais os homens desses primeiros tempos, simultaneamente, “se fixaram regras de conduta, como também procuraram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que fosse portadora de certos valores estéticos e respondesse a certos critérios de estilo”⁴⁰. Trazer evidência a tais ‘técnicas de si’ através da familiaridade com os textos antigos, seria, para Foucault, uma maneira de promover as devidas interrogações concernentes às proximidades e às distâncias com essas formas de pensar de nossas origens. E embora não represente qualquer resposta ou resolução para os dilemas da atualidade (e nem é essa a proposta), isso garante, no entanto, uma abertura

⁴⁰ FOUCAULT, 1984, p. 15.

ao nosso próprio exercício filosófico – “liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente”⁴¹. Essa é a grande tarefa a ser empreendida; “a tarefa de uma história do pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: definir as condições nas quais o ser humano 'problematiza' o que ele é, e o mundo no qual ele vive”⁴².

Tal exercício foucaultiano interessa, portanto, a esta pesquisa, porque ao dessubstancializar o ‘modo de ser sujeito’ no contemporâneo com base no método genealógico, ganha-se espaço para se relativizar, inquirir e repensar, conseqüentemente, o sentido de **autonomia** desse próprio sujeito. Nosso ponto de partida – os dias de hoje – mostra-nos este conceito vinculado à categorização da vida como negócio privado, em que cada um está por sua conta e risco, mediante as injunções do mercado neoliberal. Isso aponta para a ideia de livre iniciativa, independência e emancipação competitiva (o que será abordado especificamente mais adiante). Mas, como veremos por meio desse corte específico da obra de Foucault, isso nem sempre foi assim, pois as condições históricas em que se teceu na Antiguidade greco-romana toda a questão do humano e seu modo de ser no mundo se deram sobre o solo do que, como já mencionamos anteriormente, Foucault chamou de “*artes da existência*”; ou, em outros termos, “*práticas de si*”. Significa dizer que, no que tange ao conceito de **autonomia**, a Antiguidade manifesta a coerência da serventia da palavra ao seu sentido mais original, ou seja, autonomia enquanto *automedida*. Isso revela a não submissão do *si próprio* a forças externas e a priorização de uma técnica, uma ética e uma estética. Como explica Foucault, trata-se de uma atividade “ascética, um exercício de si sobre si mesmo através do qual procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser”⁴³. Esse certo modo de ser só se alcança por meio de um ‘autocultivo’. Tais vias de relação consigo desvinculariam, assim, os processos de subjetivação do humano à sujeição de poderes ortopédicos, educativos, pastorais e disciplinares encontrados atualmente na ciência, na medicina, na pedagogia, na religião e, sobretudo, no mercado. Se hoje somos o ‘sujeito racional’, o ‘sujeito do conhecimento’, o ‘sujeito desejante’, o ‘sujeito competitivo’, ‘o sujeito do desempenho’... diferentemente disso, na civilização greco-romana da Antiguidade, eles eram *artífices de si mesmos* e faziam da vida, portanto, uma tarefa artística. E é a respeito dessa ‘arte de viver’, de sua importância durante longo período, e sua

⁴¹ FOUCAULT, 1984, p.14

⁴² Ibidem.

⁴³ Idem, 2004, p. 265.

rejeição de determinado momento para cá, que se dedica Foucault quando se propõe a levantar o debate sobre o “sujeito” e a “verdade” – segundo bases históricas não habituais em que foram tramadas as relações no Ocidente. O ponto que nos interessa em relação à autonomia é, portanto, a noção de *epiméleia heautoû*, ou seja, o “cuidado de si mesmo”, o fato de “ocupar-se consigo”, de “preocupar-se consigo” como uma ideia rica, complexa e bastante frequente na cultura antiga.

O cuidado de si constitui, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – foi pensada como ética. Se se considerar toda uma série de textos desde os primeiros diálogos platônicos até os grandes textos do estoicismo tardio (...), ver-se-á que esse tema do cuidado de si atravessou verdadeiramente todo o pensamento moral.⁴⁴

Trata-se, portanto, de um preceito que teve força de imperativo para muitas doutrinas e impregnou a cultura com atitudes e procedimentos que constituíram uma verdadeira conduta social – “relações interindividuais, trocas, comunicações e até mesmo instituições” – proporcionando, assim, “um certo modo de conhecimento e elaboração de um saber”⁴⁵. São exercícios e práticas que envolviam técnicas das mais diversas, como: meditações, leituras, memorização do passado, exame de consciência, troca de correspondências, ritos de purificação para sonhos ou consultas com oráculos, respiração de perfumes, mentalização de sons e músicas, escritas diárias, retiros, exercícios físicos, depurações e abstinências, atos de provação e resistência, cadernos de anotações, privações eventuais, registros e releituras de conversas com o mestre, entre outros. Essas ações não visavam culpa ou punição, mas sim a reflexão dos fatores de risco que lhes pudessem tirar de – e os caminhos de fortalecimento que lhes pudessem levar a – uma vida sábia. Também se vinculavam a diferentes aspectos da vida pública ou privada, dependendo da escola filosófica ao longo do tempo (socrática, epicurista, estoica...). Um privilegiavam a medicina e a dietética, outras a terapêutica da alma, outras a dedicação à *polis*, outras ainda a relação amorosa etc. Tudo, na verdade, visando ao alcance de transformação, mudança e transfiguração de si rumo a uma vida virtuosa, porque arquitetada e fabricada segundo a **justa medida**; uma vida que não pregava regras absolutas, uma vez que a história de cada um era única, embora agregada a todos. Portanto, novamente é válido destacar que, como alerta Foucault, a vida consagrada a si mesmo não tinha, necessariamente, um caráter de abandono da postura política, nem mesmo era um “exercício de solidão, mas uma verdadeira prática social” ou, num sentido mais específico, “formar-se e cuidar-se eram atividades

⁴⁴ FOUCAULT, 2004, p. 267-268.

⁴⁵ Idem, 1985, p. 50.

solidárias”⁴⁶. Justamente por isso, como dissemos, muitas das experiências do ‘cuidado de si’ envolviam iniciativas coletivas, como círculos e escolas.

Portanto, tinha importância máxima a figura do mestre, já que na iniciação e na condução de todas essas ‘tecnologias’ era fundamental o acompanhamento de um mentor; afinal, a arte do ‘cuidado de si’ passava, sobretudo, pela relação com outro, pois, sem este como mediador, inviabilizava-se a saída da ignorância e o acesso à memória. E é na figura de um sábio guia que esse outro é encarnado por excelência. Aliás, Foucault explica que “não há cuidado de si sem a presença de um mestre”⁴⁷. E qual o papel do mestre? Cuidar do cuidado que o discípulo tem por si mesmo. Isso se dá com a aproximação entre prática e teoria – medicina do corpo e terapêutica da alma – por meio de um convite para que o discípulo se olhe como carente de cuidados físicos e/ou ascéticos. O estudo foucaultiano revela que isso exigia que o sujeito se constituísse “face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tinha necessidade de ser corrigido, formado e instruído”⁴⁸. Era algo maior, que levava o discípulo a se reconhecer ameaçado ou já sofrendo de certos males (de corpo ou de alma) que o impediam de viver uma vida plena. Por isso, abrir-se para fazê-los cuidar, tanto por si mesmo, quanto por alguém dotado de competência para isto – o mestre – era a base das práticas de si. Enfim, o “mestre era aquele que cuidava do cuidado que o sujeito tinha de si mesmo e que, no amor pelo seu discípulo, encontrava a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tinha de si próprio”. Logo, “passar da ignorância ao saber implicava o mestre”. Sua mestria se dava, principalmente, pelo exemplo [modelo de comportamento], pela competência [transmissão de princípios e conhecimento] e pelo diálogo [maneira socrática de levar à descoberta]⁴⁹. Dessa forma, a busca da excelência proposta na relação mestre-discípulo se mirava sempre na autossobrerania através da condução de uma vida que alcançasse a verdade, a virtude e a própria estética. Ascese; lei de si; autossenhório [ἐγκράτεια]⁵⁰; AUTONOMIA! O compromisso do ‘cuidado de si’ era, em última instância e portanto, fazer com que a vida não fosse vivida em vão, uma vida autoleislada por quem não tivesse espírito escravizado pela heteronomia [do grego *heteros* + *nomos*; “diverso, outro, diferente” + “regra, lei”: sujeição a

⁴⁶ FOUCAULT, 2004, p. 57 e 60.

⁴⁷ Idem, 2010a, p. 55.

⁴⁸ Idem, 1985, p. 62.

⁴⁹ Idem, 2010a, p. 55, 115 e 116.

⁵⁰ Cf. FOUCAULT, 1984, p. 26-31. “Moral e Prática de si”.

uma lei exterior ou à vontade de outrem]⁵¹, mas alguém livre e autônomo. Vejamos, como exemplo, uma das cartas de Sêneca na qual isso fica bem evidenciado. Trata-se da Carta remetida a Paulino “Sobre a Brevidade da Vida” (49 d. C.)⁵². Antes, para melhor entendimento da mensagem do mestre, vale contextualizar, ainda que brevemente, o pensamento estoico do qual ele pertence⁵³.

No estoicismo antigo, eles destranscendentalizam e dessubstancializam a noção de natureza e a pensam de maneira corpórea, plural e conflitiva na ideia do cosmos. Interessa para eles, portanto, a concepção de que os corpos são sempre relacionais, sem condição prévia e dotados de uma dinâmica agonística. Nas palavras de Bréhier, “o mundo dos estoicos é composto de princípios espontâneos, contendo vida e atividade neles mesmos, e nenhum deles pode ser dito propriamente o efeito do outro”⁵⁴. Nesse sentido, pensam a natureza como um sistema causal que, não tendo o ‘efeito’ como correlato, constitui-se por um processo de influência mútua, em que se atua e se é atuado. Ou seja, no qual se causa modificações em si e no outro por meio dessa duplicidade inerente às relações causais: causa ativa e causa passiva de uma mesma transformação. Sendo a realidade somente corporal, mesmo aquilo que parece não ser corpo sempre surge de relações corporais, (como a conexão espaço-temporal, os eventos e o sentido das palavras⁵⁵); para isso, dão o nome de “incorporais” (*res incorporalis*). Por exemplo, aqueles elementos que entendemos como ‘significatividade do ente’, que condicionam as injunções fenomênicas, nos estoicos, são os incorporais. Mas o que vale novamente dizer é que nada existe fora da relação e seu significado. Portanto, o *logos* de cada coisa (o *eidos* ou aspecto ideal da coisa, em Platão; a *ousía* ou entidade do ente, em Aristóteles) para os estoicos é sempre produzido com base nas relações corporais. Consequentemente, tudo tem sentido no universo, sem exceção e sem déficit. O universo estoico é um universo onde não há espaço para as dicotomias platônicas. Somos elementos corporais do cosmos e não podemos

⁵¹ HETERONOMIA: HOUAISS; VILLAR, 2004, p. 1523.

⁵² Lúcio Aneu Sêneca, nasceu em Córdoba, aproximadamente entre 4 a.C e I d.C. Era de família abastada. No início de 65, foi apontado entre os participantes de uma conjuração, foi condenado à pena capital e morreu em 19 de abril. Sobre Paulino, segundo nota do livro, Pompeio Paulino era do sul da Gália, de família proveniente de Árelas (Arles). Pertencia à classe dos cavaleiros, integrada por cidadãos abastados. É quase certo de ser pai de Paulina, com quem Sêneca foi casado após o exílio, em 49. O período considerado mais certo para composição dessa obra é o de 48 e 55 d.C. Cf. SÊNECA, 2017. *Sobre a Brevidade da vida/ Diálogos*.

⁵³ O resumo que estamos fazendo aqui sobre o estoicismo e sobre a Carta de Sêneca a Paulino tem como base, sobretudo, o clássico de Émile Bréhier, “A teoria dos incorporais no estoicismo antigo” (2012), estudado nas aulas do Professor Alexandre Cabral - semestre 1/2019, Doutorado em Filosofia da UERJ.

⁵⁴ BRÉHIER, 2012, p. 31.

⁵⁵ SÊNECA, 2017, p. 67. Notas do Editor de *Sobre a Brevidade da vida*.

nos situar fora dele, pois estamos mergulhados nessa rede causal de produção contínua de sentido. E já que não “sobrevooamos”, mas estamos submersos no cosmos, somos incapazes de acessar sua totalidade, embora seja possível pensar que esse todo produz sentido, incessantemente.

Nasce daí um problema. A produção de juízos específicos mediante resultados das relações corporais oriundas das forças causais que nos condicionam e nos fabricam (momento em que passamos a sentenciar o que é bom ou ruim, justo ou injusto, certo ou errado...). Como a maior parte do que acontece conosco não nasce de nós mesmos – causalidade ativa mínima – quando elaboramos tais juízos tendemos a, equivocadamente, absolutizá-los. Essa será a busca para os estoicos que nos interessa nesta pesquisa: a produção de liberdade em meio a uma rede causal que não determinamos por inteiro. Em outras palavras, a construção de um modo de ser próprio e apto de indiferença judicativa (julgamentos) e axiológica (questão dos valores); em paralelo, a criação de uma arte afirmativa de autoimposição – ser impassível ao que não dependa de si; agir assertivamente sobre o que dependa; desapegar-se das situações, mas incorporá-las à existência. Assim, a liberdade estoica diz respeito à capacidade de usufruir sem se apegar e de sofrer sem absolutizar a dor. Essa é a morada do sábio, aquele que vive segundo a **medida de si mesmo**, que se ‘ocupa de si’, que é segundo o que deve ser. Não deve nada, senão a tarefa de ser si mesmo. Alguém que conquista uma arte de viver que nada mais é que a conquista de sua **autonomia**. Neste ponto, podemos então, ater-nos à carta de Sêneca a Paulino, *Sobre a brevidade da vida*. O mote do texto se concentra no descontentamento dos ‘homens’ por acharem que a vida parece ser uma sequência de atos preparatórios que se interrompem logo no momento em que se sentem prontos para vivê-la. Sêneca inicia a correspondência situando a questão e já deixando clara a sua posição a respeito:

A maior parte dos mortais, Paulino, queixa-se da malignidade da natureza, porque somos gerados para uma curta existência, porque esse espaço de tempo que nos é dado transcorre tão veloz, tão rápido, que, com exceção de bem poucos, os demais a vida os deixa exatamente nos preparativos para a vida.

[...]

Não dispomos de pouco tempo, mas desperdiçamos muito. A vida é longa o bastante e nos foi generosamente concedida para a execução de ações as mais importantes, caso toda ela seja bem aplicada. Porém, quando se dilui no luxo e na preguiça, quando não é despendida em nada de bom, somente então (...), sentimos que já passou. É assim que acontece: não recebemos uma vida breve, mas a fazemos; dela não somos carentes, mas pródigos.⁵⁶

⁵⁶ SÊNECA, 2017, p. 9.

Sêneca declara negativa a sua resposta para a dúvida de ser ou não curta a vida porque **brevidade**, para o filósofo, tem a ver com “intensidade e modo de ser” e não com “extensão”. Ou seja, para se pensar a brevidade é preciso ver não o ‘quanto’ se viveu, mas ‘como’ se viveu o que se viveu. Ter uma vida longa não é ter uma vida extensa, mas intensa, e uma vida intensa no contexto estoico é uma vida “ocupada consigo” e “sem dispersão”. O que está em jogo, portanto, no texto de Sêneca, é que quando alguém não se ocupa de si em tudo o que realiza, esse alguém não se realiza, justamente porque está ausente para si; ele não se faz no que faz. Para que se realize em quaisquer de suas realizações tem que haver ‘ocupação de si’. Ocupar-se consigo é meditar; e meditar é elaborar-se. Refletir sobre o uso que se faz de si sem que se seja funcionalizado por meio de um objeto para além de si mesmo. Essa é a relação entre destino e liberdade para Sêneca. O destino aqui é verbal; é um destinar. Na rede causal, várias relações corpóreas das quais não podemos decidir se destinam a nós. Isso significa que podemos ou não tornar-nos marionetes do que acontece. Somos marionetes quando passamos a ser reféns, e não senhores de nós mesmos, diante do que se destina. Se não há ocupação consigo, uso elaborativo e meditativo de si, deixa-se de ser livre. A liberdade não é uma propriedade, mas o cultivo de um *modo de ser* que se afirma e se coloca senhor sobre tudo o que é destinado a si⁵⁷. Mas para quem se distrai, a jornada é desperdício: “um é dominado por avareza; outro, dominado por empenho em tarefas inúteis; outro, se entorpece na preguiça; outro, um desejo irrefreável de comerciar” (...) “nunca lhes é possível voltar-se para si”⁵⁸. Sendo assim, “ninguém reivindica ter a posse de si mesmo” e “ninguém pertence a si próprio”⁵⁹. Conclusão do filósofo, “realmente todo o período restante não é vida, é tempo”⁶⁰; e tempo desperdiçado.

Eu gostaria de abordar uma pessoa dentre as mais idosas da seguinte maneira: “Vemos que tu chegaste a um estágio avançado da vida humana, pesam-te nas costas cem anos ou mais. Vamos, faz o cômputo de tua existência: calcula quanto desse tempo um

⁵⁷ Obviamente que tanto a noção de “intensidade”, de “liberdade”, quanto a de modo de ser que se “afirma”, na abordagem estoica, nada tem a ver com o que nós entendemos desses mesmos conceitos em tempos atuais. Como nos lembra Fuganti, a perspectiva estoica não lida com o déficit, com a falta, com a ideia de imperfeição ou inacabamento. Ao contrário, tudo é *força em ato* e o *ato está na própria força*; uma força que tem a potência de se efetuar. Essa é a finalidade da força e, portanto, o ato já está no efetuar-se, o *ato é pura afirmação*. Neste ponto de vista, a liberdade é a própria força enquanto afirmação da efetuação. Daí não ter como relacionar nenhuma dessas noções à ideia, por exemplo, de “produtividade”, de “objetivo”, “meta” ou “resultados” que precisam ser alcançados para que, só então, possamos ser livres ou afirmados em nossa existência, como fazemos no contemporâneo; o que fala de “causas finais”. Isso não se aplica ao estoicismo que entende a liberdade e a autoafirmação como uma vida dedicada à tarefa de ocupar-se consigo no tempo certo de viver e morrer, de acordo com a temporalidade dos próprios acontecimentos, sem estar aquém ou além do que se apresenta; essa é a vida do sábio. (FUGANTI, 2016).

⁵⁸ SÊNECA, 2017, p. 10.

⁵⁹ Ibidem, p. 11.

⁶⁰ Ibidem.

credor, uma amante, um rei, um cliente te subtraiu (...); acrescenta as doenças que causamos por nós mesmos, acrescenta o tempo que se perdeu sem uso: verás que tu tens bem menos anos do que enumeras. Repassa na memória, sempre que estivesse seguro de uma decisão tua, quão poucos dias decorreram tal como havias planejado, em que momento estiveste disponível para ti, quando tua face manteve expressão normal, quanto tua alma se manteve impassível, que obra realizaste em uma vida tão longa, quantas pessoas saquearam tua vida sem que tu percebesses o que perdias, quanto te subtraiu uma tristeza inútil, uma alegria tola, uma cupidez voraz, uma conversa fútil, quão pouco te foi deixado do que era teu. Compreenderás que estavas morrendo prematuramente”.⁶¹

Quem se dispersa, dispersa tempo. E o tempo para uma vida que se dissipa torna-se, dessa forma, irreversível; meramente cronológico; signo da perda de si. Essa noção de que o tempo é algo que passa, como aniquilação, está para um modo específico de ser: a *vida desperdiçada*. Somente uma vida cativa experimenta passagem cronológica como acusação ontológica. Ao final, em verdade, diz-se que não “viveu”, mas “foi” por muito tempo⁶². Há, portanto, uma distinção para qualificar a existência. Uma coisa é reduzir a vida à simples factibilidade. Somente uma vida que não foi vivida, mas existida, pode se transformar numa vida cronologicamente mensurável. Ou seja, pode-se existir sem viver. Diferentemente disso, o sábio não amarga perda temporal – ao contrário, desconstrói a tríplice temporalidade – pois não se divorcia mas integra o *passado*, usufrui do *presente* sem se apegar e está aberto para o *futuro* sem expectativas - “transcorreu certo tempo: ele o abarca na memória; está em curso: ele o utiliza; está por vir: ele o antevê”⁶³. Viver sabiamente é estar ocupado de si, por isso não há brevidade; vida é sempre longevidade e inteireza. E por quê? Qual o critério? O critério central é que ocupar-se da vida é habilitar-se para a morte. Nesse sentido, enfatiza Sêneca: “É preciso durante toda a vida aprender a viver e, o que talvez cause maior admiração, é preciso toda a vida aprender a morrer”⁶⁴. Significa dizer que aprender a morrer é o exercício do nosso viver (pensamento apropriado de Sócrates), então, ser inteiramente finito e aprender a viver no tempo certo é a tarefa do sábio na sua ocupação consigo mesmo. O sábio vive a temporalidade do que acontece e, portanto, não vive o tempo para além do que se apresenta.

Com base nisso, e retomando a questão da autonomia, é que será importante entender o que envolve o fato da vida sábia ser uma vida segundo o que ‘acontece’. Se o cosmos é uma relação causal, sem efeito, de múltiplas causalidades corpóreas, e se a vida humana é um

⁶¹SÊNECA, 2017, p. 9.

⁶² Ibidem, p. 18.

⁶³ Ibidem, p. 30.

⁶⁴ Ibidem, p. 16.

elemento (ativo ou passivo) dentro dessa causalidade, é preciso se apropriar do que se destina. Quer dizer, é preciso *tornar-se livre em meio ao que se destina*. “Para onde olhas? Para onde te projetas? Tudo o que há de vir repousa na incerteza. Vive de imediato!”⁶⁵. O filósofo quer deixar reforçado o quão fundamental é a inserção naquilo que se presentifica, sem fuga, procrastinação ou distração. “Ninguém vai restituir os teus anos, ninguém vai devolver-te de novo a ti mesmo. (...) a vida se apressa; nesse ínterim, a morte irá chegar, para a qual, querendo ou não, terás de ter tempo”⁶⁶. O que o sábio tem como tarefa a viver é problema do sábio, de mais ninguém. Então, o presente é uma oferenda de uma multiplicidade de elementos que não depende dele mas que, quando a ele se destina, torna-se sua. Aí ele se faz sábio, pois é momento de somente ele agir. Com isso, nada o subtrai, não há qualquer acusação de insuficiência e a temporalidade da vida fica harmoniosamente ordenada.

Nenhuma parte dela (da vida) é usurpada, nenhuma é dissipada com largueza, nenhuma é supérflua; toda ela, digamos assim, é rentável. Desse modo, por breve que seja, ela é plenamente suficiente, e por isso, quando vier o último dia, o sábio não hesitará em caminhar para a morte com passo firme.⁶⁷

O sábio não experimenta a queixa da brevidade porque é capaz de dar densidade à vida. “O que torna longa sua vida é a concentração de todos os tempos em um único”⁶⁸ e a integralização de si em tudo o que faz. Para tanto, Sêneca recomenda que Paulino tome como critério uma vida serena e sem perturbações – “Retira-te para essas ocupações mais tranquilas, mais seguras e maiores”⁶⁹. O que não significa ‘indiferença existencial’: “Não te chamo para um repouso estéril ou inerte, não para que no sono e nos prazeres caros à turba mergulhes toda a índole vigorosa que há em ti; isso não é repousar”⁷⁰. O que ele recomenda é que o discípulo evite perder-se na multidão, pois ela aqui não representa o somatório dos outros, mas sim a dispersão – tudo o que se realiza sem se realizar. É uma multiplicidade que faz com que o discípulo seja quem ele não é, uma indolente ocupação com nulidades que só geram obscurecimento de si. Os que se perdem na multidão são, portanto, reféns daquilo com que se ocupam, reféns da transitividade da ocupação (uma glória numa batalha, grandes magistraturas etc.). “Assim, quando vires alguém portando já com frequência a toga pretexta, ou um nome

⁶⁵ SÊNECA, 2017, p. 19.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem, p. 22.

⁶⁸ Ibidem, p. 30.

⁶⁹ Ibidem, p. 34.

⁷⁰ Ibidem, p. 32.

celebrizado no foro, não o invejes: essas coisas se adquirem com prejuízo da vida”⁷¹. O *cuidado de si* faz com que quem o pratica não se arrisque a se perder, inclusive, em mimetismos dos grandes filósofos e pensadores dos quais precisa se nutrir. Aprendendo a viver (e, portanto, preparando-se para morrer), integralizando-se em tudo o que faz, “destemporalizando” o tempo cronológico, libertando-se do desperdício e apartando-se da multidão, o discípulo terá cumprido sua tarefa; ou seja, terá se tornado *artífice e resultado de si*. Ele terá se revelado *sábio*: “dele nada ficou sem uso e ocioso, nada esteve na dependência de outra pessoa, pois ele não encontrou nada que fosse digno de permutar por seu tempo, sendo dele um guardião bastante parcimonioso”⁷². Eis a conquista da liberdade, da **autonomia**. Uma qualidade vital específica que não pode ser substituída pela vida de ninguém, mesmo pela daqueles que sejam reconhecidamente grandes mestres.

Como se pôde ver, a carta de Sêneca a Paulino retrata bem a cultura da relação consigo. Foucault comenta, a respeito deste texto, que essa relação revela um modelo de posse: um “pertencer a si”, um “ser seu” (*suum fieri, suum esse*) que faz com que “somente de si mesmo é que se depende”. Portanto, a relação consigo é jurídica, política e concreta. Converter-se a si é “afastar-se das preocupações com o exterior, dos cuidados com a ambição, do temor diante do futuro, pode-se, então, voltar-se para o próprio passado, compilá-lo, passá-lo revista e estabelecer com ele uma relação que nada perturba”⁷³. Ao mesmo tempo, tal ‘experiência de posse’ ou ‘ética do domínio’ não age de maneira inquisidora ou de modo a se revoltar; ao contrário, permite um prazer que se tem de ser si mesmo e de estar consigo, justamente porque se consegue acesso a si próprio, o que gera um contentamento com o que se é e uma verdadeira autoaceitação.

Esse prazer para o qual Sêneca emprega em geral os termos *gaudium* ou *laetitia* é um estado que não é acompanhado nem seguido por nenhuma perturbação no corpo e na alma; ele é definido pelo fato de não ser provocado por nada que seja independente de nós e que, por conseguinte, escapa ao nosso poder; ele nasce de nós e em nós mesmos. Ele é igualmente caracterizado pelo fato de que não conhece gradação nem mudança, mas que é dado “por inteiro”, e uma vez dado, nenhum acontecimento exterior pode atingi-lo. E nisso, essa espécie de prazer pode opor-se, traço por traço, ao que é designado pelo termo *voluptas*; este designa um prazer cuja origem deve ser colocada fora de nós e nos objetos cuja presença não nos é assegurada: conseqüentemente, prazer precário nele mesmo, minado pelo temor da privação, e para o qual tendemos pela força do desejo que pode ou não encontrar satisfação.⁷⁴

⁷¹ SÊNECA, 2017, p. 35.

⁷² Ibidem, p. 17.

⁷³ FOUCAULT, 1985, p. 70.

⁷⁴ Ibidem, p. 71.

Por tudo isso, a *estética da existência* foi, por excelência, na Antiguidade, o caminho para a mestria da própria vida, ou seja, a incomparável via para se alcançar **autonomia** no pensamento comum dessa longa época greco-romana. Mentalidade que passou a ser pouco privilegiada pela historiografia filosófica ocidental, sendo substituída pela prescrição délfica: “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*). No entanto, antes de finalizar este tópico, vale a pena destacar apenas que esse preceito, originalmente, não trazia a significação tal qual passamos a dar ao longo do tempo. Lembra Foucault⁷⁵ que todos os preceitos délficos remetiam estritamente à maneira de proceder dos consultentes voltando-se, portanto, para o rito que envolvia o próprio ato da consulta com o oráculo. Dessa forma, tanto o *medèn ágan* (“nada em demasia”), quanto os *engýe* (as “cauções”), e o *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”), não visavam com suas recomendações qualquer princípio ético de conduta humana no geral. Tais orientações objetivavam, respectivamente, que o consultente: 1. não colocasse questões demais na sessão, reduzindo a consulta àquilo que realmente lhe fosse útil ou, ainda, que não exagerasse em relação às próprias demandas e esperanças; 2. não se comprometesse junto aos deuses com promessas que não pudesse honrar; inclusive com generosidades excessivas; e 3. *cuidasse de analisar nele mesmo o que realmente tivesse precisão de saber; além disso, que tivesse a noção de que era apenas um mortal, não devendo afrontar-se com forças que eram próprias da divindade.*

Significa dizer que os preceitos gravados em pedra na entrada do templo eram, na verdade, uma exortação à prudência e não uma exaltação de princípios éticos para a vida. Por conseguinte, quando o “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) surge fora desse contexto, é necessário compreendê-lo sempre acoplado e subordinado a algo maior vigente no mundo grego: o “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*). Este, sim, representava “uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo, que não te esqueças de ti, que tenhas cuidados contigo mesmo”⁷⁶. O próprio Sócrates, ao incitar jovens e velhos à regra do ‘conhece-te a ti mesmo’, o faz a partir de uma máxima maior: “ocupai-vos com vós mesmos”. Esta é a tarefa delegada a Sócrates pelos deuses, esse é o seu ofício maior que – para Foucault – funciona fazendo do cuidado de si uma “espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e que constitui um princípio de agitação, de movimento, de permanente inquietude no curso da

⁷⁵ Cf. FOUCAULT, 2010a, p. 5-6. Conforme as interpretações de Roscher (*Philologus*, 1901) e de Defradas (*Os temas da propaganda délfica*, 1954).

⁷⁶ Cf. FOUCAULT, 2010a, p. 6.

existência”⁷⁷. Com isso, a “*epiméleia heautoû*” deve ser entendida como “o quadro, o solo, o fundamento a partir do qual se justifica o imperativo do conhece-te a ti mesmo”⁷⁸; o que nos permite dizer que muito mais e muito antes de ser o homem que suscita em todos a necessidade do conhecimento de si mesmo, Sócrates é, essencialmente, o fomentador do ‘cuidado de si’. E não só ele. Segundo a pesquisa foucaultiana, como se mostrou, a *epiméleia heautoû* caracterizou “a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana”, contornando, assim, toda uma sociedade.

Não é meramente como condição de acesso à vida filosófica, no sentido estrito e pleno do termo, que é preciso cuidar de si mesmo. Mas, (...) esse princípio tornou-se, de modo geral, o princípio de toda conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral. A incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto.⁷⁹

Fenômeno este que se deu como uma forma de conversão do olhar, “uma atitude (do humano) – para consigo, para com os outros, para com o mundo”⁸⁰; modo da antiga tradição grega; princípio ancestral e plurissecular.

1.1.2 Autonomia como ‘dignidade moral’ – legado kantiano

Uma vez pautada a origem da palavra **autonomia** [*αυτονομία* = medida própria] como aquilo que se estabelece e se governa pelas suas próprias leis, não sujeitando-se à potência estrangeira – também traçado o seu significado na Antiguidade greco-romana como autocultivo, por meio de uma *estética da existência/cuidado de si* – falta-nos ainda outra abordagem que consideramos muito significativa como contraponto à visão deste conceito enquanto *empreendedorismo*, tal qual apresentado na Introdução. Trata-se da ideia de autonomia no pensamento de Immanuel Kant (1724-1804), um dos filósofos que mais impactaram as reflexões da modernidade ocidental. Incluir aqui o seu ponto de vista, ainda que brevemente, se dá justamente pelo fato de que a autonomia ganha centralidade em sua obra;

⁷⁷ Cf. FOUCAULT, 2010a, p. 9.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ibidem, p.10.

⁸⁰ Ibidem, p. 11.

seja no que tange à ação humana enquanto *moralidade*, seja como ideia de *maioridade racional*. Antes de evidenciarmos o que Kant nos diz sobre a autonomia, vale, no entanto, apenas lembrar que no final do tópico anterior, apontamos a perda de espaço do ‘cuidado de si’ – que percorreria toda a filosofia antiga até o limiar do cristianismo – para o ‘conhece-te a ti mesmo’ como eixo central-hegemônico da relação entre subjetividade e verdade no Ocidente⁸¹. Dois fatores merecem, rapidamente, ser colocados aqui como relevantes para essa mudança. O primeiro é que, no decorrer do cristianismo, o ocupar-se de si foi, ao longo do tempo e desde um dado momento, “denunciado como uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo”⁸². Foucault, por várias vezes em seus estudos, deixa destacado o quanto para os gregos a ‘liberdade individual’ era algo determinante. Durante os oito grandes séculos da cultura antiga, o foco esteve na liberdade como sinônimo de ‘não escravidão’ e ‘não tirania’ – “o risco de dominar os outros e de exercer sobre eles um poder tirânico decorre precisamente do fato de não ter cuidado de si mesmo e de ter se tornado escravo dos seus desejos”⁸³. Portanto, o

⁸¹ Cf. MATTAR, 2016, tópico 4.2.1.1- *O abandono do cuidado de si: o momento cartesiano*, p. 161-164.

⁸² FOUCAULT, 2004, p. 268. Vale esclarecer que o “sacrifício de si” e a “renúncia de si” como substituições ao “cuidado de si” passam a se dar, segundo Foucault, pela instituição monástica por volta dos séculos V-VI (como consta em suas análises da Aula de 26 de março de 1980 sobre as *Instituições cenobíticas* de Cassiano), não estando presentes nas formas originárias do cristianismo. Portanto, apenas depois do período mencionado tem-se a junção da remissão das faltas com a verbalização de uma verdade sobre si mesmo; verdade que não vem mais daquele que guia a alma, mas está dada sob o modo da Revelação, do Texto, do Livro diante das novas estruturas de autoridade no interior da Igreja. Trata-se de uma nova definição de ascetismo, relacionado à renúncia de si. Obviamente que aquele que guia a consciência deve obedecer a regras, ter encargos e obrigações; no entanto, o custo mais fundamental, o custo essencial da verdade e do ‘dizer-verdadeiro’ pesará sobre aquele cuja alma deve ser guiada – o que se remete diretamente à *confissão cristã/monasticismo confessional*. E será apenas a custo dessa enunciação feita por ele mesmo e sobre ele mesmo de um discurso verdadeiro que a alma poderá ser guiada. Na análise de Foucault é a partir desse momento que a psicagogia (transmissão de uma verdade que modifica o modo de ser do sujeito a quem a verdade é endereçada) de tipo cristão irá distinguir-se e opor-se profundamente à psicagogia de tipo filosófico greco-romano. Com base nessa nova forma de espiritualidade cristã, o sujeito guiado deve estar presente no interior do discurso verdadeiro como objeto do seu próprio discurso verdadeiro. Ou seja, no discurso daquele que é guiado, o sujeito da enunciação deve ser o referente do enunciado: é a definição da confissão. Na filosofia greco-romana, ao contrário, quem deve estar presente no discurso verdadeiro é aquele que dirige – o mestre, praticante da *parrhesia* [*franc-parler* ou o *franco-falar* nos franceses; *libertas* ou *liberdade para quem fala* entre os latinos]. Nesse sentido, a *parrhesia* assegura o trânsito do discurso verdadeiro de quem já o possui para quem deve recebê-lo, devendo, portanto, o mestre estar presente, não sob forma de referência do enunciado, mas em uma coincidência entre ele como sujeito da enunciação e sujeito de seus próprios atos. Isso está presente em Sócrates, nos estoicos e nos cínicos. É possível encontrar tais esclarecimentos em várias passagens das aulas de Foucault, como: Aula de 26 de março de 1980 sobre as *Instituições cenobíticas* de Cassiano, em *Do governo dos vivos* [1978-1980] (FOUCAULT, 2014b); Aulas 03 e 10 de março de 1982 [1981-1982], em *A Hermenêutica do Sujeito* (Idem, 2010a). Também na Aula de 09 de março de 1983, em *O Governo de si e dos outros* [1982-1983] (Idem, 2010b).

⁸³ FOUCAULT, 2004, p. 272.

autogoverno depende do voltar-se para o ‘si próprio’ como caminho seguro rumo ao coletivo e à prática cívica.

Mas com o avançar do cristianismo, como já foi dito, a busca pela salvação (depois da morte) passou a priorizar a ‘renúncia de si’ em detrimento do ‘cuidado de si’⁸⁴. Foucault esclarece, no entanto, que não foi só o cristianismo a via dessa migração, a era moderna também enveredou por aí: “essas regras austeras foram por nós retomadas e efetivamente aparecerão ou reaparecerão, quer na moral cristã, quer na moral moderna não cristã (...), reaclimatadas para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não egoísmo”⁸⁵. Nas vestes modernas, essa obrigação para com os outros engloba, inclusive, a pátria, a classe ou a coletividade em geral. Com os olhos nessa modernidade, temos o segundo fator que levou o ‘cuidado de si’ a ser desconsiderado e esquecido, e o que talvez mais nos interesse neste tópico por contextualizar o solo da autonomia kantiana. É que num determinado ponto da história, como bem contextualiza Mattar sobre a visão de Foucault, “para se chegar à verdade, passa a bastar o conhecimento, sem que nada precise se alterar no sujeito”⁸⁶. A esse fenômeno, Foucault dá o nome de “momento cartesiano”.

Acredito porém haver uma razão bem mais essencial que esses paradoxos da história da moral, e que concerne ao problema da verdade e da história da verdade. A razão mais séria, parece-me, pela qual esse preceito do cuidado de si foi esquecido, a razão pela qual o lugar ocupado por esse princípio durante quase um milênio na cultura antiga foi sendo apagado, pois bem, eu a chamaria – com uma expressão que reconheço ser ruim, aparecendo aqui a título puramente convencional – de “momento cartesiano”. Parece-me que o “momento cartesiano”, mais uma vez com muitas aspas, atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), seja desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia heautoû* (cuidado de si).

[...]

Pois bem, se fizermos agora um salto de muitos séculos, poderemos dizer que entramos na Idade Moderna (quero dizer a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento. [...] Isto é, no momento em que o filósofo (o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso.⁸⁷

A centralização no conhecimento e somente nele é o que, para Foucault, caracteriza a entrada na modernidade não significando, portanto e necessariamente, segundo ele, que esteja

⁸⁴ FOUCAULT, 2004, p. 268.

⁸⁵ Idem, 2010a, p. 14.

⁸⁶ MATTAR, 2016, p. 162.

⁸⁷ FOUCAULT, 2010a, p. 14-18.

na pessoa de Descartes o primeiro passo para tudo isso. Perde-se ao longo do tempo a espiritualidade como eixo de acesso à verdade do sujeito, entrando em seu lugar o método, os atos, as regras que envolvem o conhecimento; condições que passam por formação, estudos e consenso científico. Condições estas (intrínsecas e extrínsecas) que “não concernem ao sujeito no seu ser: só ao indivíduo na sua existência concreta, não à estrutura do sujeito enquanto tal”⁸⁸. Em outras palavras, o que Foucault está dizendo é que desde o momento em que “o ser do sujeito não esteja posto em questão, (creio que) entramos numa outra era da história das relações entre subjetividade e verdade”⁸⁹. Feitas essas considerações que nos ajudam a entender o salto e a distância não só de tempo mas, principalmente, de compreensão entre a antiguidade e a modernidade, no que tange à base em que se desenvolve nosso objeto de estudo, cremos ser possível apresentar o que entendemos do conceito de autonomia em Kant e sua importância para este trabalho. Vejamos como.

Em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1786, o filósofo se propõe explicitamente, como sinaliza Loparic⁹⁰, à tarefa de encontrar a ‘fórmula’ ou o ‘juízo fundamental’ da moralidade, abstraindo-a de qualquer motivação empírica – e embora exequível – uma moralidade fundada apenas no racional, baseada em uma filosofia moral pura, desnuda e desobstruída de impulsos ou tendências sensíveis. Para atingir tal patamar é necessário, portanto, encontrar o alicerce da moralidade humana justificado no *a priori* da própria razão e à prova de toda realidade experiencial. Logo, alcançar esse juízo supremo impõe à investigação três transições: a passagem do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico; a superação da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes; e o salto da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura. Nessa trajetória, três tipologias de ações se apresentam: as ações *contrárias* ao dever; as ações *conforme* o dever; e as ações *por* dever. Somente as últimas possuem valor moral, pois o próprio dever é motivo das ações. Para deixar isso claro, ainda na esfera da moralidade comum, Kant se vale da ‘boa vontade’ como um princípio por si e em si mesmo. Com base na relação entre dever e boa vontade vê-se que uma ação tem valor moral quando determinada *por* dever e não por inclinações (de sentimentos, de utilidade ou de prazer). Uma ação tem valor moral quando tem o seu valor não no propósito que visa atingir, mas na máxima segundo a qual é decidida. A

⁸⁸ FOUCAULT, 2010a, p. 18.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ Cf. LOPARIC, 1999. p. 28.

máxima plenamente moral (que é subjetiva) não busca um fim, mas é um preceito que se alicerça no dever, na lei moral (que é objetiva, ou seja, é universal – para todos os seres racionais). Portanto, o princípio da moralidade fala sobre eu agir de tal sorte que a minha máxima possa ser fundamento de uma lei universal, ou seja, que a minha máxima possa valer para todos, como anunciado numa clássica formulação kantiana: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”.⁹¹ É esse rigor a respeito do dever inculcado em sua máxima que faz com que o agente moral seja concebido, de acordo com Loparic, tanto como ‘imagem’ quanto ‘semelhança’ daquele “solucionador de problemas matemáticos que procura executar as suas ações de acordo com regras mecânicas, ou seja, aquele que busca agir de modo preciso e correto, sem correr o perigo de ficar indeciso ou de errar”⁹².

Por não ter um fim ou uma intenção material, o dever não vem da experiência, mas da razão. Daí a importância de se partir para uma metafísica dos costumes que transcenda a qualquer antropologia, psicologia ou fator social. Elevando-se a esse outro nível, as ações passam a apontar para uma concordância ou para um desacordo com a razão a partir da noção dos imperativos hipotéticos (condicionais), de um lado, ou do imperativo categórico (incondicional), de outro. Os imperativos hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação como meio para a realização de um fim desejado; ação condicionada a algo que se intenciona. Já o imperativo categórico representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem referência a outro fim. Revela a ordem de uma ação incondicionada, onde, portanto, sua validade e obrigatoriedade independem de inclinações e desejos subjetivos – como elucidada Höffe:

Como imperativo ele é um dever-ser; exorta-nos a agir de determinada maneira; e esta exortação (...) é a única que é válida sem nenhuma limitação. Por isso a fórmula do imperativo categórico começa com um sem-condições “age...!”. Só em segunda linha o imperativo categórico diz em que consiste a ação moral, a saber, em máximas universalizáveis. Em primeiro lugar, ele nos exorta a de modo geral agir moralmente. Em sua forma mais abreviada ele poderia por isso expressar-se: “Age moralmente!”⁹³

⁹¹ Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1786. KANT, 1980, p. 129.

⁹² LOPARIC, 1999, p. 28-29. É digno de nota que Otfried Höffe também se dedica a analisar a relação da matemática com a fundamentação kantiana. Nos tópicos 4.4: “A matemática contém juízos sintéticos *a priori*?” e 4.5: “O conceito de transcendental”, de sua obra *Immanuel Kant*, Höffe esclarece bem a busca de Kant pelos pressupostos *apriorísticos* de todo conhecimento, ou seja, as condições *prévias* da experiência. Cf. HÖFFE, 2005, p. 53-64.

⁹³ HOFFE, 2005, p. 198.

Por isso, a maior das ordens de conduta é o agir de modo racional. Em outros termos, reforça Höffe, significa atingir “a **capacidade de escolher** sua ação independentemente de fundamentos determinantes sensíveis, impulsos, carências e paixões, sensações do agradável e desagradável”⁹⁴. E é aqui que a autonomia ganha relevo, pois ela é a autoimposição da lei moral. Em outros termos, a **autonomia** não é somente 'qualquer' medida de si, mas uma medida que funciona como *lei autoimposta com valor categórico universal*, uma vez que tal medida – tal máxima – pode servir para todos. Significa dizer que a compreensão kantiana a respeito da essência moral se fundamenta, absolutamente, numa ação que se dá no horizonte transcendental da plena autonomia humana. O homem pode, portanto, escolher ser legislador do dever. É, então, devido à ação legislativa de sua vontade que tem condição de se submeter, se sujeitar à moralidade. Kant posiciona, desse modo, a **autonomia** como **pedra angular de uma filosofia moral**; o que levanta uma reflexão pertinente feita por Casanova.

Por um lado, uma filosofia moral precisa sempre compreender de algum modo a distância entre o que deve e o que não deve ser feito. Não há moral senão onde há tensão entre possibilidades específicas de ação e onde se pode falar efetivamente de uma ação em dissonância com aquilo que deveria ter sido realizado. Por outro lado, para que essa tensão seja pensável, é indispensável que a liberdade esteja de alguma forma em questão. Não faz sentido pensar uma ação moral para um ser que jamais venha a experimentar a possibilidade de agir de forma dissonante em relação à necessidade moral (...).⁹⁵

Fica tácita, portanto, a presença constante de uma tensão diante das possibilidades do agir que coloca em jogo a liberdade de destoar ou afirmar a moralidade. A autonomia como lei autoimposta é, nesse sentido, o caminho para a segurança de uma suposta ‘infallibilidade’ do imperativo categórico uma vez que cada ser humano passa a conceber a si mesmo e a todos os seres racionais como legisladores universais da lei moral, a despeito de qualquer fim empírico ou particular. Como agente moral, o homem é capaz de considerar a sua máxima como legítima para se tornar uma lei universal e, portanto, atuar como um legislador interessado em agir segundo o imperativo categórico. Dessa forma, em Kant o *princípio da autonomia*, como aponta a Profa. Marília Espírito Santo, “introduz a ideia segundo a qual o agente moral não compreende somente a si mas a todos os outros agentes racionais como legisladores universais. Agentes que, apesar de terem interesses empíricos e particulares, possuem um interesse prioritário na lei moral”.⁹⁶

⁹⁴ HOFFE, 2005, p. 188, grifo nosso.

⁹⁵ CASANOVA, 2013, p. 29.

⁹⁶ ESPÍRITO SANTO, 2017a; 2017b, versão digital.

A vontade não está pois simplesmente submetida à lei, mas sim submetida de tal maneira que tem de ser considerada também como ‘*legisladora ela mesma*’ [*als selbstgesetzgebend*], e exatamente por isso e só então submetida à lei (de que ela se pode olhar como autora).⁹⁷

Autonomia é pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional.⁹⁸

É a autonomia, por conseguinte, que torna os homens capazes de desenvolver o zelo pela moralidade como uma evolução e não como um fardo a ser suportado, uma vez que, como reforça Zatti, “a vontade quer a própria autonomia e sua liberdade consiste em ser lei para si mesma”⁹⁹. Dito de outro modo, sendo a autonomia¹⁰⁰ o fundamento da dignidade da vontade humana, pode o homem ser um agente universalmente legislador no exato instante que é submetido de forma voluntária à mesma legislação. E, com isso, só escolher de modo tal que as máximas de sua escolha sejam sempre entendidas como lei universal, livre de inclinações e experiências sensíveis. Dessa forma, com a autonomia, a moralidade alforria-se do risco de ser ordenada por qualquer instância externa; é sua própria razão que a ordena. Consequentemente, escapa o indivíduo da heteronomia, impedindo que a vontade busque fora de sua própria máxima e legislação a lei que irá determiná-la. Na heteronomia os imperativos hipotéticos é que norteiam a ação, fazendo com que o objeto da vontade, e não ela mesma, imponha a lei. A chave para que a heteronomia não triunfe sobre a vontade está na vinculação feita por Kant entre a ideia de autonomia e o conceito de liberdade (como apontado por Casanova na reflexão apresentada). Só porque é livre é que a vontade pode legislar a si mesma. Esse é o momento da transição de uma metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura. Nessa esfera é possível compreender que a vontade é capaz de agir segundo a representação das leis, independentemente de fatos alheios, seja no que se refere a um estado anterior ou a causas externas.

⁹⁷ KANT, 1980, p. 137.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 141.

⁹⁹ ZATTI, 2007, p. 16.

¹⁰⁰ Cf. ESPÍRITO SANTO, 2018, p. 105. Achamos importante destacar, com base no artigo “Autonomia e determinação completa na Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, de Marília Espírito Santo, que a *fórmula da autonomia* apresentada por Kant faz parceria com as outras duas principais fórmulas do imperativo categórico. Na segunda seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant apresenta, ao menos, cinco diferentes fórmulas deste imperativo. As três fórmulas principais são: 1) a fórmula da lei universal, 2) a fórmula da humanidade, e 3) a ‘fórmula da autonomia’. As outras duas fórmulas, 4) a fórmula da lei da natureza e 5) a fórmula do reino dos fins, são subsidiárias, respectivamente, à fórmula da lei universal e à fórmula da autonomia.

A fonte da legislação de uma vontade livre está sempre em si mesma e nunca em outro lugar que não na sua própria capacidade de legislar em caráter universal. Portanto, a autonomia como liberdade é a qualidade da vontade de ser sempre lei para si mesma: “a todo o ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia de liberdade, sob a qual ele unicamente pode agir”¹⁰¹. Liberdade esta que não se trata de livre arbítrio, como entendida pelo senso comum (dependente da experiência e atuante em meio aos diferentes impulsos do mundo sensível), mas aquela necessária à moralidade, desprendida de qualquer determinação empírica; uma liberdade da vontade, baseada na razão. Essa é a autoimposição da lei moral geradora do maior de todos os desenvolvimentos do homem como ser racional. Por isso a inseparabilidade entre *autonomia* e *dignidade*. Contundentemente, não há dignidade sem autonomia moral. Todavia, muito embora a autonomia moral liberte o homem dos dados empíricos que se apresentem no contexto de suas ações, não há como negar que, estando em sociedade e exposto a todo tipo de inclinação, é preciso que o ser humano se esmere, então, em trilhar o tal desenvolvimento já referido rumo a sua liberdade essencial. Em outras palavras, cabe ao ser racional a conquista de sua “maioridade” como autonomia moral. E é isso que Kant entende como Esclarecimento; como Iluminismo. Na obra *Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?*¹⁰² (de 1784), o pensador levanta uma reflexão sob o ponto de vista da sua atualidade. Coloca-se, então, como filósofo, estudioso e parte dessa própria realidade da qual pertence, tendo ele que mostrar “certo papel a desempenhar nesse processo em que ele é, portanto, ao mesmo tempo elemento e ator”¹⁰³. Tal papel é o de problematizar o que para ele é o ponto primordial do Iluminismo: a saída da ‘menoridade culpada’ caracterizada pela “incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem”¹⁰⁴. Ou seja, a “falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo”¹⁰⁵. O opúsculo faz uma convocação à liberdade de pensamento que marca a modernidade combatente da tradição e da tutela religiosa. Tal convocação caminha ao lado de um alerta contra a covardia e a preguiça, grandes causadoras da menoridade nos homens já que, afinal, “é mais cômodo ser menor”¹⁰⁶.

¹⁰¹ KANT, 1980, p. 150.

¹⁰² O que é o Esclarecimento? [*Was ist Aufklärung?*] foi escrito em setembro de 1784 e publicado na Revista *Berlinische Monatsschrift* de dezembro do mesmo ano. Publicado também em: FOUCAULT, 2010b, p. 8.

¹⁰³ FOUCAULT, 2010b, p. 13.

¹⁰⁴ KANT, 1784, p. 1.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um director espiritual que em vez de mim tem consciência moral, um médico que por mim decide a dieta etc., então não preciso de eu próprio me esforçar. Não me é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar; outros empreenderão por mim essa tarefa aborrecida. Porque a imensa maioria dos homens considera a passagem à maioridade difícil e também muito perigosa é que os tutores de bom grado tomaram a seu cargo a superintendência deles.¹⁰⁷

O que está em jogo na saída da menoridade nesse texto de Kant, segundo Foucault, não é um estado de dependência natural, ou ainda, um estado de privação de seus direitos (jurídicos ou políticos), muito menos a ação de uma autoridade ilegítima sobre o sujeito. O que está em jogo na saída da menoridade é a maneira como, podendo fazer valer a sua própria consciência moral, ele a deixa substituir pela de outros. É uma “certa maneira de se servir de seu saber próprio acerca da sua própria vida, maneira tal que ele substitui o que pode saber, decidir ou prever da sua vida pelo saber que um médico”, um director espiritual, um livro... “dela possam ter”¹⁰⁸. Ou seja, é a relação entre o uso que se faz da razão e a direção de si que se deixa nas mãos de terceiros. Não ter um movimento livre faz, portanto, com que os homens cedam a fórmulas, preceitos e instrumentos tutelares que os impedem de atingir a maioridade, especialmente quando se trata da grande massa destituída de pensamento. Em outros termos, nas palavras de Foucault, “governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada que se caracteriza o estado de menoridade”¹⁰⁹. Por isso, o uso pertinaz da razão é o que há de mais inestimável, pois se o ‘estar subordinado’ é necessário para que a sociedade funcione, por outro lado é preciso fazer-se erudito dentro de cada função exercida. Obedecer a regras não é sinônimo de não raciocinar. Ao contrário, é fundamental que as ideias contra as injustiças e inconveniências sejam contestadas pela liberdade de se falar em nome próprio, sob pena de se lesar a humanidade do direito à ilustração, ao esclarecimento e ao uso “da própria razão em tudo o que é assunto da consciência”¹¹⁰. A saída, enfim, da menoridade significa, por um lado, a libertação do vínculo “obediência” e “ausência de raciocínio”; por outro lado, o uso da faculdade de racionar tanto na esfera “privada quanto pública”. Entende-se privado, nesse caso, como uso das atividades cotidianas e sociais (como funcionários, membros da coletividade etc.); e o público como uso de nosso entendimento como seres universais (sujeito racional).

¹⁰⁷ KANT, 1784, p. 1.

¹⁰⁸ FOUCAULT, 2010b, p. 30.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 32.

¹¹⁰ KANT, 1784, p. 1.

Como se vê até aqui, a proposta kantiana que condena a menoridade pelo fato de ser ela fruto da própria relação do sujeito consigo, adverte que para se servir do entendimento sem a orientação de terceiros é preciso negar a preguiça e a covardia – não propriamente como defeitos de conduta, mas “como uma espécie de déficit na relação de autonomia consigo mesmo”¹¹¹. Afinal, autonomia tem a ver com a autolegislação moral do indivíduo: a preguiça e a covardia são aquilo pelo qual “não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter com nós mesmos a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral”¹¹². Autonomia da razão e da razão prática, que é a vontade. Se isso emancipa o indivíduo das formas heterônomas de regulação da vida social, ao mesmo tempo, o vincula aos outros. Portanto, não se pode pensar autonomia, em Kant, como individualismo ou autossuficiência já que a lei moral enlaça o sujeito à humanidade, enlaça a sua pessoa à pessoa do outro. A intenção, o móvel que impulsiona cada ação pode, nesse sentido, tornar-se lei universal. Lei que trata a humanidade – na pessoa de um, de outro e de todos – como um *fim* e nunca como um *meio*; afinal, a autonomia como liberdade age sem estar refém das inclinações circunstanciais e egoístas. “O ser racional, ao participar da legislação universal, ao se submeter à lei que ele próprio se confere, é fim em si, não possui valor relativo, mas uma dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional”¹¹³. Nas palavras do próprio Kant:

O homem existe como fim em si mesmo [...]. Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam ‘coisas’, ao passo que os seres racionais se chamam ‘pessoas’, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio [...].¹¹⁴

Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.¹¹⁵

No pensamento kantiano, **autonomia** tem a ver com *dignidade da pessoa* enquanto um *fim em si mesmo*. Ou seja, por existir como um fim em si mesma a natureza racional possui dignidade particular, o que explica o fato de os seres racionais serem livres e autodeterminantes. Como aponta Zatti, “tudo o que há na natureza se conforma com suas leis, exceto o homem.

¹¹¹ FOUCAULT, 2010b, p. 32.

¹¹² Ibidem.

¹¹³ ZATTI, 2007, p. 16.

¹¹⁴ KANT, 1980, p. 134 e 135.

¹¹⁵ Ibidem, p. 135.

Isso porque o homem, na condição de ser racional, conforma-se às leis universais que ele próprio formula”.¹¹⁶ Corrobora a professora Espírito Santo quando diz que dado que a vontade autônoma é completamente determinada pela razão, só é possível pensar em um reino dos fins como uma comunidade ideal de seres racionais onde nenhum agente represente máximas que conflitem com a lei moral. “Esse ideal prático abstrai das diferenças entre os membros de um reino dos fins, seres racionais considerados como fins em si mesmos mediante à fórmula da humanidade”.¹¹⁷ Justamente porque a fórmula do reino dos fins compreende a fórmula da humanidade, cada ser racional, como acima formulou o próprio Kant, *jamais deve tratar a si mesmo e a todos os outros como meros meios, mas sempre ao mesmo tempo como fim em si mesmo*. Tudo isso nos permite enxergar que a autonomia kantiana buscou promover mais que uma mera racionalização moral do agir, mas um agir humano segundo a racionalidade que consulte princípios reguladores pelo bem do si mesmo e dos outros – autonomia por um bem comum. Mas, a essa altura, somos levados a perguntar: que formulação moral vimos se desenvolver ao longo da modernidade? A autonomia racional servindo ao dever, à moralidade, ao propósito de se ter a humanidade como um fim em si mesma foi ratificada? Em última instância, o ideário moral de Kant encontrou repercussões e se realizou, materialmente? Parece que não. O que se pôde ver, com o tempo, foi justamente a emancipação histórica de inclinações exclusivistas e egocêntricas, de princípios heteronômicos e da afirmação de uma subjetividade mediante princípios de ação que não puderam ser moralmente universalizados.

Nesse contexto, vale a pena recuperar a reflexão feita por Casanova apresentada anteriormente, “não há moral senão onde há tensão entre possibilidades específicas de ação e onde se pode falar efetivamente de uma ação em dissonância com aquilo que deveria ter sido realizado”¹¹⁸; além disso “não faz sentido pensar uma ação moral para um ser que jamais venha a experimentar a possibilidade de agir de forma dissonante em relação à necessidade moral”¹¹⁹. Na esteira desse raciocínio, o que se coloca em pauta a respeito da teoria kantiana é que apenas com a superação por completo do risco de agir em desafinação com a sua essência racional é que o homem conseguiria realizar plenamente a sua autonomia moral. Ou seja, à medida que ele fosse capaz de agir ininterruptamente sob o comando do imperativo categórico. Mas seria

¹¹⁶ ZATTI, 2007, p. 25.

¹¹⁷ ESPÍRITO SANTO, 2018, p. 112-113. Apenas lembrando a *fórmula kantiana sobre o reino dos fins*: “Que todas as máximas por legislação própria devem concordar umas com as outras para um possível reino dos fins como um reino da natureza”.

¹¹⁸ CASANOVA, 2013, p. 29.

¹¹⁹ Ibidem, p. 29.

isso possível para um ente, reconhecido pelo próprio Kant, habitante de dois mundos: o sensível e, ao mesmo tempo, o racional? Como assegurar que a autonomia, enquanto dignidade moral, se mantivesse obstinadamente fiel ao imperativo categórico e à ação desinteressada das inclinações do mundo empírico? Segundo Oliveira, a saída encontrada por Kant para a ação moral acaba sendo a “abdicação da terra, da cultura, dos homens, em troca de uma justificação no solo abstrato da metafísica”¹²⁰. Tal saída só fez “remeter a ação moral para o âmbito do transcendente”¹²¹. Às últimas consequências, pode-se dizer que, visando a concretização máxima da *autonomia da vontade racional*, a moral kantiana acabou sendo destinada ao nível do ‘incondicionado’. E, nesse sentido, há somente um ser que não experimenta a cisão entre razão e vontade, apenas um ser dotado da mais plena capacidade de atuação na lei moral como lei da autonomia suprema: Deus.

[...] Deus se mostra como postulado necessário da razão prática, porque a construção paulatina do bem supremo, do reino da eticidade, pressupõe a consumação desse bem na ideia de Deus; e isso por mais que essa construção “só possa ser solucionada plenamente em uma eternidade”, como “postulado da imortalidade”. Aqui temos o surgimento efetivo do pensamento moderno [...].¹²²

O deslocamento feito para a maior de todas as instâncias metafísicas, dotou a razão prática kantiana de um caráter absolutamente dogmático, confinando-a, portanto, ao que teria uma carga de decreto divino¹²³ e afastando-a da viabilidade cotidiana da vida particular humana e mundana. Teria isso alguma relação com o fato de vermos, ao longo da modernidade, a proposta kantiana se afastar do seu ideal, cedendo lugar para a excrescência da mentalidade heteronômica e para a primazia de preceitos consonantes com os imperativos hipotéticos, em que as ações estão por excelência condicionadas a inclinações e a interesses opostos às teses do que seja a **autonomia** enquanto **dignidade humana**? O que aconteceu com o projeto de autonomia como ‘plenitude da liberdade moral do homem’ vinculada a uma instância suprassensível? Afinal, ao mirarmos o rastro deixado ao longo dos anos, constatamos hoje uma realidade onde todos, preponderantemente, tornaram-se meios e não fins. Uma concepção de autonomia que rejeita a autolegislação para o bem universal e impõe a autoafirmação do *um* em detrimento dos *outros*. Isso nos permite fazer referência a uma certa significatividade

¹²⁰ OLIVEIRA, 2010, p. 177.

¹²¹ Ibidem.

¹²² CASANOVA, 2013, p. 34. O autor faz referência aqui ao texto: “Immanuel Kant, *A religião nos limites da razão pura*”, prefácio à primeira edição de 1793, p. 6.

¹²³ OLIVEIRA, 2010, p. 178.

estritamente relacionada ao exercício ininterrupto de um empreendedorismo subserviente à privatização da vida e à monetarização dos laços. Seguindo por essa senda vamos, então, debruçar-nos no anúncio nietzschiano sobre a morte de Deus, a crise da metafísica ou a irrupção do niilismo, avaliando o quanto tal fenômeno se relaciona com o que expusemos acima sobre os rumos tomados pela autonomia moral kantiana e o quanto pode ter aberto de condições para que chegássemos nessa atual noção de autonomia entendida como ‘emancipação’, ‘independência’ e ‘livre iniciativa’.

1.2 Morte de Deus e crise da tradição ocidental: o problema de uma compreensão contemporânea sobre a medida de todas as coisas

Nos tópicos acima, além de remetermos o conceito de **autonomia** a seus significados etimológicos, destacamos duas abordagens ocidentais de grande importância histórica – a ‘estética da existência’ greco-romana (via pesquisa foucaultiana) e a ‘filosofia moral’ kantiana – que servem de contraponto ao que temos na visão contemporânea de uma autonomia que se faz sinônimo, hegemonicamente, de privatização da vida e monetarização dos laços devido a injunções mercadológicas condicionadoras de comportamentos individualista-competitivo-compulsivos. Com os gregos e romanos da Antiguidade pudemos nos voltar para o ‘cuidado de si’ que inclui ascese e regras de conduta capazes de fortalecer corpo e espírito, abrindo caminho à virtude, ao estilo e à ética; verdadeira técnica de ser si mesmo para ser com o outro. Ou seja, um chamado às ‘práticas de si’ que produzem transformação, mudança e transfiguração rumo a uma excelência existencial justamente por conceber a vida como algo arquitetado e cultivado segundo uma medida própria; vida não vivida em vão, mas sedimentada no autossenhório. Vida sábia e, portanto, autônoma. Já da filosofia moral kantiana moderna recebemos a proposta de autonomia enquanto uma autoimposição moral capaz de fazer com que o imperativo categórico funcionasse como lei universal. Por essa perspectiva, autonomia é o que se entende por natureza humana como um fim em si mesma que se pauta pelo dever, subjugando seus impulsos empíricos. Tal instância de si é alcançada, única e exclusivamente, pela razão prática. Em outros termos, significa dizer que a excelência humana é conquistada pela ilustração, pelo esclarecimento e pela maioria racional que libertam o indivíduo – por meio do pensar com a própria cabeça – da menoridade culpada, tornando-o autolegisador do dever. Vida em dignidade moral e, portanto, vida autônoma.

Por vias e configurações muito diferentes, essas concepções não deixam de ter em comum a aversão à heteronomia, ou seja, a repulsa à toda forma de viver ordenada por qualquer instância exterior que leve o sujeito a obedecer a regras ou máximas que não brotem de sua capacidade autolegislativa: só porque é livre é que se pode obter uma vida sábia; só porque é livre é que a vontade pode legiferar a si mesma. Perdemos esses legados ao longo de nossa tradição ocidental... O ‘cuidado de si’ arrefeceu-se e caiu no esquecimento diante da propagação do ‘conhece-te a ti mesmo’, com sua centralização no domínio intelectual, metódico e científico-investigativo, desimplicando da busca pela verdade o sujeito como modo de ser. Também a ‘dignidade moral’ caiu em revés, pois ainda que capaz de sustentar a humanidade como um fim em si mesma, tornou-se desamparada de sua referência a um bem supremo, ícone máximo de uma eticidade universal, dogmática e descolada da experiência cotidiana.

Agora, cá estamos... Diante de uma forma de ‘medida de si’ distante da ascese e da maioria moral. Uma “autonomia” que se mostra empresarial, atlética e aventureira, cujos anseios se voltam para autossuperação, sucesso e êxito individual contínuos. Uma autonomia dinâmica, acelerada e autocentrada num bem-estar que tenta afastar toda forma de negatividade existencial. Uma autonomia competitiva, consumista e instável... ora eufórica, ora deprimida. Queremos entender como essa tal ‘medida’ se estrutura e se desestrutura de maneira tão volátil, mais parecendo ‘desmedida de si’. Contudo, antes disso, consideramos fundamental investigar o que criou condições para que chegássemos a ela. Que fenômeno histórico se mostrou via de possibilidade para que a autonomia do nosso tempo se transformasse em sinônimo de livre iniciativa, independência e emancipação? Para responder tal questão, este tópico se dedica a fazer uma breve parada num anúncio feito por Nietzsche no século XIX que nos desvelou o quanto estávamos mergulhados na revogação de valores e princípios supremos que antes se colocavam organizadores de toda a tradição ocidental. Vale deixar claro que não temos a presunção de dar conta de tal temática da obra nietzschiana, e registramos isso justamente pela consciência sobre a sua grandeza e profundidade filosófica; a morte de Deus altera radicalmente o modo de existir em nossa tradição. Contudo, precisamos fazer esse recorte pois, mesmo não sendo foco central de nossa pesquisa, a irrupção contida nesse ‘anúncio’ se faz base indispensável para que possamos melhor compreender, no próximo capítulo, o individualismo niilista neoliberal na concepção de autonomia, ao abordarmos Byung-Chul Han.

1.2.1 Metafísica em chamas

Deus está morto! Eis a sentença nietzschiana ainda capaz de causar embaraço, estranhamento e torpor mesmo nos dias atuais. Golpe de heresia em toda forma de teísmo, mera provocação de um filósofo incrédulo ou cortante diagnóstico histórico? O que Friedrich Nietzsche (1844-1900) intencionou ao fazer este obituário? Como entendê-lo? Afinal, esta frase lapidar configura-se como a digital do fenômeno conhecido, entre os pensadores, como **niilismo** (*nihilismus* do latim *nihil*, “nada”), movimento que surge no interior do que seriam os acenos do estágio final da história da metafísica ocidental¹²⁴ e o mais decisivo processo a marcar a modernidade desde o final do século XIX até hoje. Segundo Inwood¹²⁵, sua significação está muito mais remetida a um movimento de rejeição à tradição, à autoridade e aos princípios morais/religiosos do que, propriamente, à afirmação de que ‘nada existe’ em absoluto. Vários foram os pensadores que se ocuparam do assunto – como F. H. Jacobi, Turgeniev e Dostoiévski – mas foi Nietzsche¹²⁶ quem conduziu o debate a esferas mais radicais e a sua máxima potência, imputando o surgimento do niilismo à ideia de fraqueza adquirida ao longo da tradição ocidental, que nos levou ao predomínio de forças adversas e hostis à vida.

Baseado na cultura e nos valores sociais de sua própria época, Nietzsche percebeu a hipertrofia de tal debilidade assumida ao longo da herança metafísica – desde Sócrates (Platão), na filosofia, a Paulo de Tarso, no cristianismo – caracterizada pela desvalorização da própria existência humana¹²⁷. Por isso, o niilismo significa um extenso e progressivo processo de esgarçamento de certos pressupostos filosóficos e, ao mesmo tempo, uma crise generalizada de valores considerados supremos, absolutos e universais na nossa história. Com o despontar da

¹²⁴ A metafísica é o tipo de compreensão de mundo que dicotomiza o real em dois setores ontológicos distintos, onde um é o mundo verdadeiro, fonte de sentido de determinação para o outro: o mundo-aparência. A metafísica, portanto, sempre elegeu um dos polos como fundamento do outro. Esse polo não é outro que o mundo suprassensível, que encontra em Deus sua fonte e sua justificativa. CABRAL, 2014, p. 120.

¹²⁵ INWOOD, 2002, p. 129.

¹²⁶ Além destes autores, vale o comentário de Heidegger a respeito da sentença sobre a morte de Deus no que tange a Hegel, Pascal e ao próprio Nietzsche: “O estranho pensamento da morte de um deus e do perecimento dos deuses já era familiar ao jovem Nietzsche. Em uma anotação do tempo de elaboração de seu primeiro texto, *O nascimento da tragédia*, de 1870, Nietzsche escreve: ‘Eu acredito na sentença originariamente germânica: todos os deuses precisam morrer’. O jovem Hegel nomeia, no fim do ensaio ‘Crença e saber’ (1802), o ‘sentimento, sobre o qual repousa a religião da idade moderna – o sentimento: Deus mesmo está morto...’. A sentença hegeliana pensa diversamente da sentença nietzschiana. Não obstante, subsiste entre elas uma conexão essencial, que se esconde na essência de toda metafísica. A sentença que Pascal toma a Plutarco, ‘*Le grand Pan est mort*’ (Pensées, 695), pertence, mesmo que por razões contrapostas, ao mesmo âmbito”. HEIDEGGER, 2003, p. 476.

¹²⁷ Cf. BOEIRA, 2004, p. 24-27.

crise no final do século XIX – momento em que o homem “deixa de acreditar na ‘salvação’ da condição humana, seja através do conhecimento, da sujeição à moralidade ou da ascese religiosa”¹²⁸ – evidencia-se uma situação de estreitamento rumo a um ‘beco sem saída’ para a estruturação de mundo até então concebida pelo Ocidente e, com isso, apresenta-se o estado de carência de sentido, deixando-nos todos desamparados diante do imenso vazio que passa a se impor. Em outras palavras, seguindo o raciocínio de Boeira, Nietzsche constata que a cultura de sua época e, na verdade, de toda a história ocidental – a partir do ocaso da concepção trágica –, leva-nos a uma metafísica e a uma moral que passaram a considerar a vida como imperfeita, indigna e descartável. Dando-se conta disso, a investigação nietzschiana visa, portanto, dar resposta a: “como chegamos a desacreditar de todos os valores supremos?; como chegamos a transformar *vontade de poder* em uma *vontade de nada*?; como chegamos ao niilismo?”¹²⁹; e por fim, como transpassá-lo?

Com base em tais indagações, essa incansável tarefa estará presente em muitas das obras do filósofo, especialmente as dos períodos mediano e tardio, como *Aurora* (1880-81), *A Gaia Ciência* (1882), *Assim falou Zaratustra* (1883-85), *Além do bem do mal* (1886), *A Genealogia da moral* (1887), *O Caso Wagner* (1888), *O Crepúsculo dos ídolos* (1888), *O Anticristo* (1888), *Ecce Homo* (1888), *Nietzsche contra Wagner* (1888) e vários de seus *Fragmentos Póstumos*. Por ser tão grandioso e profundo este estudo e sua averiguação, é digno deixar claro que abordar o niilismo em Nietzsche é algo muito complexo, pois tal conceito se apresenta em sua produção intelectual de forma multifacetada e polissêmica. Logo, para fins desta pesquisa, aqui nos deteremos a uma intervenção precisa e localizada do tema, com base no aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, para tratar do niilismo enquanto revogação dos valores supremos, perda de princípios estruturadores e esmorecimento da tradição, o que, conseqüentemente, nos permitirá entender o afrouxamento dos vínculos, fazendo com que a *autonomia* passe a ser discutida – no contemporâneo – como atomização e individualismo. Explicitada essa nossa preocupação, sigamos para o cerne do debate: **o anúncio da Morte de Deus**.

Como dissemos, *A Gaia Ciência*, de 1882, é um dos livros onde Nietzsche trata do tema, especialmente nos aforismos 108, 125 e 343. Aqui, daremos destaque e evidência ao *aforismo 125*, a partir da cena interpretada por um personagem que dá nome ao fragmento – “*O Homem*

¹²⁸ BOEIRA, 2004, p. 24.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 27.

Desvairado”. A seguir, apresentamos toda a parábola para que se possa ter a noção de conjunto e dos elementos que envolvem essa notícia:

O Homem Desvairado. – Não ouviram falar daquele homem desvairado que em plena manhã acendeu uma lanterna, correu até a praça e gritou ininterruptamente: “Procuro Deus! Procuro Deus!” – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros.

O homem desvairado se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. “Para onde foi Deus?, gritou ele, já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem!

Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e o mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob nossos punhais – quem nos limpará esse sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza deste ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa deste ato, a uma história mais elevada que toda história até então!”

Nesse momento silenciou o homem desvairado e olhou novamente para os seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. Finalmente, ele lançou seu candeeiro ao chão, de modo que este se partiu e apagou. “Eu cheguei cedo demais” – disse ele então – “eu ainda não estou sintonizado com o tempo”. Este acontecimento extraordinário ainda está a caminho e perambulando – ele ainda não chegou aos ouvidos dos homens. O raio e a tempestade precisam de tempo, a luz dos astros precisa de tempo, atos precisam de tempo, mesmo depois de terem sido realizados, para serem vistos e ouvidos. Este ato está para os homens mais distante do que o mais distante dos astros: e, *porém, eles o cometeram!*”

– Conta-se ainda que o homem desvairado adentrou no mesmo dia várias igrejas e entoou aí o seu *Requiem aeternam deo*. Acompanhado até a porta e interrogado, limitava-se a responder: “O que são ainda afinal estas igrejas, senão túmulos e mausoléus de Deus?”¹³⁰.

Vale a pena partir para nossa análise observando os signos empregados por Nietzsche na composição desse apotegma, iniciando pelo protagonista: o Desvairado ou o Louco. O que pensar do portador dessa aterradora notícia? O que ele representa? Incontestavelmente, alguém que acessa aquilo que para os demais parece absurdo e incompreensível. Alguém capaz de alcançar e anunciar uma 'profecia às avessas': ou seja, uma previsão que, contraditoriamente, já

¹³⁰ NIETZSCHE, 2012, p. 137.

se cumpriu, ainda que ninguém tenha se dado conta. O vaticinador desvairado é, portanto, o tresloucado que consegue romper com a normalidade da vida em curso, saltando ao ilógico e enxergando a realidade tal como ela se apresenta: em desatino, desnorteada, desorientada, em certo desvario; e mais, é alguém que além de perceber esta realidade, sabe explicar o que a ocasionou. Este personagem, na verdade, como bem elucida Cabral¹³¹, trata-se de um arremedo do protagonista “Diógenes – o cínico”, relatado por Diógenes Laertio, em seu *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*¹³². O cínico de Laertio assume o papel de crítico da sociedade de sua época. Com o intuito de chamar a atenção para a necessidade de ressignificação dos conceitos sedimentados pelo senso comum, ele anda entre os gregos (especialmente aristocratas presentes na *ágora*), durante o dia, com uma lanterna acesa na mão dizendo procurar por aquele que não tivesse se deixado corromper, mas ao contrário, tivesse atingido a dignidade plena.

Aproximando os personagens-mensageiros de Laertio e Nietzsche, veremos que ambos são videntes ‘insanos’, capazes de entrever além da admissibilidade racional; ambos são provocadores e paradoxais, com suas lanternas acesas em plena luz do dia. Contudo, Diógenes sai à procura de um ‘homem’: “aquele que tinha realizado em si o sentido essencial do ser humano”¹³³; aquele que não se encontrava perdido em meio à demagogia que destrói a virtude e a excelência moral. Mas ao perambular pela *ágora* grega com seu diurnal candeeiro aceso, buscando o mais excepcionalmente humanizado dentre todos, ele cinicamente denuncia a desarticulação de tais homens (especialmente dos aristocratas) com sua própria natureza. Diferentemente disso, o Desvairado de Nietzsche procura por ‘Deus’: aquele que representa a maior das instâncias do suprassensível; ser supremo e absoluto; valor doador da medida da totalidade dos valores. E em meio a sua indagação, ele já retruca com autoridade a demandada resposta: “Para onde foi Deus? – gritou ele – já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos!”. Videntes insanos... com suas lanternas acesas na mão em plena luz do dia. Mas se a luz da lanterna de Diógenes é o brilho da dignidade moral edificante baseada na

¹³¹ Cf. CABRAL, 2014, p. 82-85. O autor nos permite uma criteriosa análise dessa apropriação do personagem de Diógenes Laértio por Nietzsche, suas semelhanças e distinções. Içamos algumas ideias que consideramos centrais para este capítulo.

¹³² Diógenes Laértio foi historiador e biógrafo dos antigos filósofos gregos. A sua maior obra é *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, composta por dez livros, que contém relevantes fontes de informações sobre o desenvolvimento da filosofia grega. Nada se sabe sobre sua vida, mas Laértio deve ter vivido depois de Sexto Empírico (200 d.C.), a quem ele menciona, e antes de Estêvão de Bizâncio e Sópatro de Apameia (500 d.C.), que lhe citam. Como os filósofos mais recentes que cita são Teodósio, Sexto Empírico e Saturnino, todos do século III, ele é situado como tendo vivido na primeira metade do século III, durante o reinado de Alexandre Severo (222-235 d.C.) e seus sucessores. (VIEIRA, 2016).

¹³³ CABRAL, 2014, p. 83.

physis (metafísica, portanto) que seu profeta ainda anseia encontrar, a luz da lanterna do Desvairado é o clarão da denúncia sobre nossa responsabilidade pelo deicídio e suas consequências. Consequências estas ignoradas pelos zombeteiros descrentes que estão na praça do mercado (*ágora*); deicidas distraídos e relapsos diante do que terão que arcar após o ato decisivo. Nesse sentido, podemos afirmar que a luz da lanterna do segundo é, portanto, derradeira: o louco de Nietzsche supera o de Laertio. Chegamos ao final de um tempo e o candeeiro aceso se apaga ao ser arremessado no chão, estilhaçando-se em pedaços. Diante do anúncio do Desvairado, silêncio e espanto: bebemos o mar, apagamos o horizonte com esponja, desatamos a terra do seu sol... Além do mar e do horizonte, que são categorias simbólicas de demarcação de movimento e delimitação de visibilidade de mundo, vale prestar atenção no que aponta o Desvairado ao enunciar este ‘desatar a terra de seu sol’.

O sol é o elemento de todas as identidades essenciais. No Livro VI da República de Platão, Sócrates faz uma equivalência direta entre o Sol e a ideia do Bem ao abordar Glauco sobre a luz. “Qual é, dentre os deuses do céu, aquele a quem atribuis a responsabilidade deste fato, de a luz nos fazer ver da maneira mais perfeita que é possível, e que seja visto o que é visível?”¹³⁴ A resposta do filósofo não deixa dúvidas: “Podes dizer que é o Sol, que eu considero filho do Bem, que o Bem gerou à sua semelhança, o qual Bem é, no mundo inteligível, em relação à inteligência e ao inteligível, o mesmo que o Sol no mundo visível em relação à vista e ao visível”¹³⁵. Também no Livro VII, Sócrates, ao apresentar o Mito da caverna, relaciona o ambiente aprisionado das sombras à ignorância e o encontro com a luz do Sol, após a saída da caverna, à descoberta do mundo verdadeiro. “Precisava se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. (...) Depois já compreenderia, acerca do Sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viam um arremedo”¹³⁶. Portanto, a terra – nosso mundo sensível – desprende-se de seu sol – mundo superior suprassensível: Deus. Voltando a Nietzsche, o nosso mar ou como um dia nos movimentamos; o nosso horizonte ou a nossa delimitação para tudo o que até então acontecia; e o nosso sol ou a origem de todas as nossas categorias essenciais... não têm mais validade. A supressão desse ‘Deus – sol, mar e horizonte’ nos tira campos de definição basilares, além de arrimos existenciais. E agora?

¹³⁴ PLATÃO, 2017a. *A República*, Livro VI [Da Justiça], 508 a-e.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ *Idem*, 2017b. *A República*, Livro VII [Mito da caverna], 516-e.

Agora, perdemos a gravidade, caímos continuamente para trás, para os lados e em todas as direções, vagamos como que através de um **nada** infinito. Não há mais ‘em cima’ ou ‘embaixo’ e sentimos na pele o sopro do vácuo. O anoitecer se faz eterno, por isso lanternas sempre acesas. Não há consolo diante do sacrifício daquele que foi o mais forte e o mais sagrado que o mundo já havia possuído; nossos punhais o fizeram sangrar por inteiro. Segundo Franck, “o único deus que podemos matar é aquele cujo verbo se fez carne, aquele cujo filho morreu sobre a cruz para nossa redenção e foi ressuscitado para a nossa glorificação”¹³⁷. Com isso, o Deus cristão europeu, enquanto princípio regulador de toda ordem – como deixa claro Nietzsche no aforismo 343 [Nós, os impávidos/"O sentido da nossa jovialidade"] da *Gaia CiênciaGaia* – “perdeu o crédito”; arrastando com ele “tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral europeia...”¹³⁸. Significa dizer que, tendo como ‘rótulo’ o Deus cristão, a sentença nietzschiana volta-se para anunciar a falência do mundo supracosmético em geral, ou seja, o mundo ‘ideal das ideias’. Mundo considerado verdadeiro em contraposição ao mundo sensível, transitório e aparente. Como aponta Heidegger, “este âmbito supracosmético vive desde a interpretação grega tardia e cristã da filosofia platônica”¹³⁹ que delega ao nosso mundo o vale dos gemidos e lamentos, em polarização ao monte da infinita ventura do além. “Se denominarmos, como ainda acontece em Kant, o mundo sensível o mundo físico em sentido amplo, então o mundo supracosmético é o mundo metafísico”¹⁴⁰. Dito de outra forma, esse Deus cristão que morre representa, para a visão nietzschiana, a noção sintetizadora de todos os outros conceitos metaempíricos de nossa tradição, tendo garantido ao devir a sua solidez significativa ao longo da história ocidental e tendo fornecido, conseqüentemente, o sentido metafísico-existencial do fazer-se humano no mundo. Por isso, para Franck, “a expressão ‘Deus está morto’ é, sem dúvida, a mais dura daquelas que jamais foram pronunciadas em relação ao homem ocidental e à sua história”¹⁴¹. Sim, duro impacto. Deus está morto, epistêmica e axiologicamente!

¹³⁷ FRANCK, 2005, p. 13 e p. 23. “A morte de Deus é, pois, aquela do deus da revelação cristã, do deus trinitário (a morte do Pai é também e necessariamente aquela do Filho, enquanto ele vai ao Pai, e do Espírito Santo como amor ou comunhão do Pai e do Filho). (...) A morte do Pai, o que Nietzsche nomeou ‘a morte de Deus’, é, portanto, a consequência da morte do Filho. Este morre na cruz por amor aos homens; inversamente, o amor aos homens é a cruz na qual aquele morre”.

¹³⁸ NIETZSCHE, 2012, p. 207.

¹³⁹ HEIDEGGER, 2003, p. 478.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 478.

¹⁴¹ FRANCK, 2005, p. 23.

Contudo, o Desvairado sabe que o falecer de uma divindade, com a miríade temática de valores excelsos e morais da estatura desse teísmo metafísico ocidental, não acontece abruptamente. Então... “não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem!”. Ou seja, matamos, sim, mas não o enterramos; o que gera um lento processo de deterioração, corrosão e decomposição... Está morto... mas sua sombra ainda remanesce. Portanto, nosso assassinato caminha em paralelo ao nosso desamparo que se apega ao que resta da deidade; seja por via das sobras, seja pela mera aversão referenciada nas mesmas. Eis o porquê do Desvairado entoar o *Requiem aeternam deo* (“Senhor, concede-lhes o eterno descanso”¹⁴²) ao adentrar pelas igrejas inquirindo o que seriam os templos senão túmulos e mausoléus divinos. “Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada”¹⁴³, uma ‘sombra imensa e terrível’ – deixa claro o filósofo no aforismo 108 [Novas lutas], também da mesma obra. A tarefa de Nietzsche é mostrar que a luta agora será difícil, difusa e complexa, pois se voltará para aquilo que fizemos ao longo de toda uma tradição e ainda não levamos às últimas consequências. “Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sombra!”¹⁴⁴. Ao se suplantar a maior de todas as métricas e o sentido último da existência, faz-se necessário um novo direcionamento, faz-se indispensável uma tomada de rumo que nos torne dignos do gesto cometido. “A grandeza deste ato não é demasiado grande para nós?” – responsabiliza-nos Nietzsche. Por que medida, agora, nos pautar? Como traçar a nossa produção de sentido daqui para frente? Será possível haver ainda alguma medida e algum sentido?

Para isso, o Desvairado de *A Gaia Ciência* não tem resposta¹⁴⁵. Apagado o candeeiro que se estilhaça no chão, demonstra que ali está o seu limite: reconhecer que nunca houve feito maior, mas que só os que vierem adiante poderão participar dessa história mais elevada. O Desvairado reconhece, com sua potestade de profeta, a linha demarcatória de sua atuação. “Eu cheguei cedo demais. (...) Este acontecimento extraordinário ainda está a caminho e

¹⁴² Verso entoado em cerimônias fúnebres.

¹⁴³ NIETZSCHE, 2012, p. 126.

¹⁴⁴ Ibidem.

¹⁴⁵ As respostas para essas aspirações não cabem ao Desvairado. Tal papel Nietzsche deixa para Zaratustra: “Esse homem do futuro, que nos salvará não só do ideal vigente, como daquilo que *dele forçosamente nasceria*, do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio-dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada (...)”. (NIETZSCHE, 2009, p. 78-79).

perambulando. (...) atos precisam de tempo, mesmo depois de terem sido realizados, para serem vistos e ouvidos. Este ato está para os homens mais distante do que o mais distante dos astros: e, *porém, eles o cometeram!*”. A partir, portanto, dessa ação sem volta que implica a todos, o que era “profunda confiança parece ter se transformado em dúvida” – enlaça Nietzsche no aforismo 343¹⁴⁶. Passamos a viver, especialmente desde o século XIX, sob a égide da suspeita e de forma cada vez mais crepuscular ao encarar nosso ‘velho mundo’, muito embora o grandioso evento fosse continuar passando ao largo da visão da maioria. Mas aqueles de ‘espíritos livres’, mesmo com certa dificuldade inicial, são capazes de pressentir e prever o que se arma, tanto em seu aspecto mais lúgubre, quanto em sua promessa libertadora:

[...] Essa longa e abundante sequência de ruptura, declínio, destruição, cataclismo, que agora é iminente: quem poderia hoje adivinhar o bastante acerca dela, para ter de servir de professor e renunciador de uma tremenda lógica de horrores, de profeta de um eclipse e ensombrecimento solar, tal como provavelmente jamais houve na Terra?... Mesmo nós, adivinhos natos, que espreitamos do alto dos montes, por assim dizer, colocados entre o hoje e o amanhã e estendidos na contradição entre o hoje e o amanhã, nós, primogênitos prematuros do século vindouro, aos quais as sombras que logo envolverão a Europa já *deveriam* ter se mostrado por agora: como se explica que mesmo nós encaremos sem muito interesse o limiar deste ensombrecimento, e até sem preocupação e temor *por nós?*

Talvez soframos demais *as primeiras consequências* desse evento – e estas, as suas consequências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum, tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora...

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”¹⁴⁷.

Eis aí anunciado o *niilismo*: o acontecimento histórico onde a tradição assassina seus pressupostos. Logo, o deicídio nos joga a todos no fosso sem gravidade da ‘nadição’ significativa – seja em atos, palavras, ideias ou quaisquer outras formas de articulação da vida. Caem por terra todos os nossos sistemas binários de explicação de mundo: essência e aparência, ser e devir, bem e mal, perfeito e imperfeito, real e ilusório etc., extinguindo-se, com isso, nosso eixo ontológico-existencial primário. Em outros termos, não tendo mais o conceito reunidor – “Deus” – ficamos sem nossas regras de ‘fim’, ‘unidade’, ‘verdade’ e sem acesso ao ‘absoluto’. Como define Cabral, “ao dizer que Deus morreu, Nietzsche está dizendo: a metafísica não mais

¹⁴⁶ NIETZSCHE, 2012, p. 207.

¹⁴⁷ Ibidem.

determina nossa compreensão da realidade, pois o suprassensível desmoronou”¹⁴⁸. Por isso é que “a crise dos princípios vinculativos é consequência direta da crise do acesso ao ‘em si’”¹⁴⁹. Em tal situação, “o homem não mais existe sob o reconhecimento do que há de mais profundo e digno em si mesmo”¹⁵⁰. É uma crise, portanto, que Nietzsche espreita como ‘ensombrecimento solar’ inevitável e em movimento, como expôs o seu *Fragmento Póstumo de novembro de 1887 a março de 1888*, ao narrar a história dos dois próximos séculos: “Descrevo o que vem, o que não pode deixar de vir: a irrupção do niilismo. (...) Esse futuro anuncia-se por cem sinais, esse destino anuncia-se por toda parte; para essa música do futuro, todos os ouvidos estão afinados”¹⁵¹. Assim é que a impetuosa ação niilista se faz inevitável e se manifesta por inteiro exatamente porque, como reforça Heidegger, a metafísica tornou-se “o espaço histórico no interior do qual se torna destino o fato de o mundo suprassensível, as idéias, Deus, a lei moral, a autoridade da razão, o progresso, a felicidade da maioria, a cultura, a civilização perderem o seu poder edificador e transformarem-se em nada”¹⁵². Tendo ou não consciência, essa atmosfera vem se espalhando pelo Ocidente, estamos com ela afinados, aderidos e tramados; sem termos como evitar o avanço de seu percurso.

Essa é, então, a música do futuro que já vem sendo tocada. A música de um nada infinito, de uma queda no vácuo, sem qualquer direção, base ou solidez, pois a metafísica passa a estar em xeque devido, justamente, à desfundamentação de seus fundamentos. Assim, o anúncio e o desenrolar da morte de Deus permitem, em Nietzsche, uma explosão de abordagens, desde um viés de rejeição ao niilismo até o de reabilitação da vida com base nele. Seria como dizer que há vários tipos de niilismos e várias mortes de Deus¹⁵³. Como pontuamos logo no início deste

¹⁴⁸ CABRAL, 2014, p. 115.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 30.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 20.

¹⁵¹ NIETZSCHE, nov.1887- mar.1888.

¹⁵² HEIDEGGER, 2003, p. 483.

¹⁵³ Segundo o Dicionário Nietzsche, organizado pelo Grupo de Estudos Nietzsche da Universidade de São Paulo/USP, é possível encontrar três formas principais de manifestação do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **1) o niilismo incompleto** – constituído pelo longo período que vai do platonismo até a crise dos valores morais cristãos “superiores” na época moderna. Estão nessa categoria o pessimismo schopenhaueriano e o cristianismo. Este último é visto como o grande movimento niilista da antiguidade, determinante na ‘história do niilismo europeu’. É a moral cristã, com suas noções de Deus e verdade transcendentais, que desencadeia o processo niilista. Nesse sentido, a morte de Deus é um evento necessário como expressão de derrocada de uma interpretação moral que tinha a pretensão de ser a única válida. **2) o niilismo completo** - que se desdobra em niilismo passivo (esgotamento da potência do espírito devido à compaixão e ao desprezo) e niilismo ativo (intensificação da potência do espírito humano nos seus aspectos destrutivos – ‘budismo europeu da ação’). **3) o niilismo extremo** – caracterizado pela intensificação dos impulsos de destruição,

capítulo, não entramos na seara da polissemia de tal tema na obra nietzschiana, mas nos mantivemos estritamente ocupados em mostrar o fato de que, depois desse acontecimento histórico, tem-se, como se pôde constatar, a supressão dos valores supremos, a perda de princípios estruturadores e o esmorecimento da tradição, o que abrirá espaço condicionante para uma nova compreensão do problema da autonomia, no contemporâneo, como veremos. Contudo, antes de darmos por concluído este capítulo, evidenciaremos alguns aspectos ligados a armadilhas que poderiam nos jogar em preconceitos, rótulos, moralizações e que precisam ser evitados. Consideramos tais apontamentos necessários para uma boa orientação de nossa análise, visando melhor amparar as questões atuais que envolvem a autonomia e, posteriormente, as possibilidades de sua reinscrição diante desse fenômeno histórico. Vejamos, então, algumas cautelas pertinentes à lida com esse marco divisor dos rumos no Ocidente.

1.2.2 O niilismo como desafio hermenêutico.

Devido à noção de ‘esfacelamento’ que acompanha a própria natureza do niilismo, este é, com frequência, associado a um sentido absolutamente negativo, como identifica Cabral ao mostrar o eixo hermenêutico apocalíptico em que o assunto é colocado por muitos pesquisadores¹⁵⁴. Este caráter catastrófico embutido no ‘anúncio’ não deixa de ser inevitável, afinal trata-se de algo que afeta radicalmente os alicerces de toda a história ocidental, apontando para o dismantelamento de antigos paradigmas e axiomas morais, religiosos, políticos, sociais, artísticos etc. Contudo, dois pontos valem ser destacados a esse respeito. O primeiro é que, em relação ao caráter profético, apesar de se remeter ao futuro, a fala do filósofo se refere a uma ‘irrupção’ – ou seja, a uma invasão, a um transbordamento, a um aparecimento – que se efetivaria subitamente ‘nos próximos dois séculos’ mas que, de imediato, estaria se anunciando em toda parte no ato de sua divulgação. Portanto, fala de algo que já existe implícita e reconditamente, ou seja, já age ainda que não expressamente a ‘olhos nus’. O segundo ponto é

autodestruição e da vontade de nada, ao mesmo tempo, condição para ir além do mundo esvaziado de valores. Essas explicações podem ser encontradas no *Dicionário Nietzsche* cap. I, (ARALDI, 2016, p.326-328). Vale destacar que Alexandre Cabral (2014, p. 77-132) em “A caracterização primária da morte de Deus e a gênese do problema do niilismo”, e Didier Franck (2005, p. 07-42), em “As mortes de Deus”, também nos fornecem um bom material a esse respeito.

¹⁵⁴ CABRAL, 2014, p. 15.

que, no que tange à negatividade do anúncio, muito embora prenuncie um processo ‘cataclísmico’ e de uma ‘lógica dos horrores’, tal fenômeno se mostra como algo positivamente fundamental para a continuidade de nossa escrita histórica. Vê-se essa perspectiva, por exemplo, tanto na passagem do aforismo 343 – “de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... (...) enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo...” – como também em *Crepúsculo dos ídolos*, no aforismo 5 (do capítulo *Como o ‘mundo-verdade’ se tornou enfim uma fábula*), onde Nietzsche faz a seguinte declaração: “O ‘mundo-verdade’ – uma ideia que não serve mais para nada, não obriga a nada – uma ideia que se tornou inútil e supérflua, *por conseguinte*, um ideia refutada: vamos suprimi-la!”¹⁵⁵. Enfim, o chamado à supressão do que era considerado a ‘verdade’ do suprasensível deixa evidente que o que está sendo posto de forma alguma nos conduz ao final dos tempos (como o apocalipse bíblico), mas, sim, nos encaminha ao final de “um determinado tempo” que precisa ser, de vez, transposto.

Esse esclarecimento se faz conveniente uma vez que a fixidez no caráter profético-negativo da sentença nietzschiana leva ao que Cabral classificou como uma dupla estratégia: a *nostálgica* e a *remoralizadora*. Segundo o autor, ambas podem agir de maneira complementar ou independente, mas possuem o mesmo intuito em relação ao niilismo: repará-lo por meio da confrontação a seus impactos, seja lembrando, seja tentando reinstaurar eixos axiomáticos perdidos. Isso extrapola para o campo ôntico. Podemos tomar como exemplo a postura do próprio governo brasileiro, na gestão de Jair Bolsonaro, que busca fazer alianças com países que defendem posturas conservadoras visando influenciar a agenda de Direitos Humanos. A proposta é a reedificação da forma pela qual assuntos como educação sexual e gênero têm sido tratados nos últimos 25 anos por entidades como a Organização das Nações Unidas/ONU, Organização Mundial da Saúde/OMS e outros organismos internacionais, com a bandeira ideológica de “resgatar valores”. O apelo em prol do retorno a antigos preceitos é tanto que a ministra de Direitos Humanos, Damares Alves, ao participar de um evento em setembro de 2019, em Budapeste, liderado pelo primeiro-ministro da Hungria, o nacionalista e conservador, Viktor Orbán, decidiu convocar os governos a constituir um *grupo de amigos da família*. Segundo ela, seu objetivo na ONU seria “defender e resgatar os valores que alguns setores

¹⁵⁵ NIETZSCHE, s.d., p. 36. (*Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar a marteladas*, 1888)

tendem muitas vezes a ignorar" e que Bolsonaro venceu a eleição por ter prometido "investir na família"¹⁵⁶.

Este posicionamento reacionário surge por essa e por outras diferentes pautas temáticas em diferentes pontos do planeta. Na Europa, na Hungria, na República Tcheca e na Polônia vê-se atitudes de adesão a esse tipo de caminho, incluindo até mesmo os Estados Unidos no período do governo de Donald Trump. Percebe-se, então, que ao se deparar com a estratégica nostálgica, um “poder de ‘demonização’ de muitos discursos da atualidade se efetiva à luz da ideia de crise e da perda da ordem um dia vigente”¹⁵⁷. Ou seja, uma visão excessivamente saudosista sobre o passado e pessimista sobre o presente. Quando entra em cena a estratégia remoralizadora, desloca-se para uma tentativa de reinstalação dos princípios arrefecidos, “através da reativação dos valores morais e/ou religiosos sustentadores da civilização ocidental em tempos pregressos, além das instituições às quais estes mesmos valores sempre estiveram vinculados”¹⁵⁸. Ou seja, uma visão terminantemente terapêutica e medicalizante em relação à atualidade. Em um e outro casos, o niilismo fica resumido ao papel de vilão devorador da solidez moral outrora vigorante; e isso induz o debate a um reducionismo.

Tais estratégias supõem que o niilismo seja compreendido como a crise dos princípios vinculativos tradicionais estruturadores do Ocidente. Com essa definição, as práticas restauradoras ganham espaço e o niilismo passa a ser apropriado somente sob uma perspectiva negativa. Fenômeno de deterioração de antigos princípios de estruturação cultural, o reconhecimento do niilismo passa a estar relacionado com a sua manifestação no conjunto de fenômenos e setores da sociedade que sofre imediatamente a força da crise de tais princípios vinculativos. Isso equivale a dizer que o niilismo passa a reduzir-se ao nível sintomático.

(...)

Justamente a caracterização do niilismo a partir da negatividade que lhe é constitutiva leva a concentração da análise ao nível de seus sintomas: negação da instituição familiar, dissolução dos paradigmas políticos, rejeição da autoridade dos antigos saberes etc. Isso reduz o problema do niilismo ao âmbito dos princípios vinculativos tradicionais, esquecendo que a dissolução desses princípios é consequência e não causa do niilismo¹⁵⁹.

A visão negativa e sintomatológica sobre o niilismo só demonstra, portanto, o caráter moralista com que o assunto é comumente abordado. Por outro lado, vale também nos precaver de uma perspectiva que poderíamos caracterizar como ‘simpatizante’, porém simplória e também equivocada. Tal ideia está ligada a uma suposta adesão ao niilismo baseada na trivial

¹⁵⁶ CHADE, Jamil, 2019.

¹⁵⁷ CABRAL, 2014, p. 21.

¹⁵⁸ Ibidem.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 23-25.

descrença em Deus. Voltando à figura do Desvairado frente aos zombeteiros incrédulos da praça do mercado, vale dizer que o riso destes que não mais acreditavam em Deus é um riso inconsequente, sem consciência e consistência. Estavam ali, descompromissados em perceber, aprofundar e levar às últimas esferas o que representaria a morte de Deus. Concordamos, dessa forma com Heidegger quando afirma que, enquanto apreendemos a sentença ‘Deus está morto’ apenas como fórmula da descrença, “toma-mo-la teológico-apologeticamente e renunciamos ao que está em questão para Nietzsche: a meditação que pensa sobre o que já aconteceu com a verdade do mundo suprassensível e com sua relação com a essência do homem”¹⁶⁰. Significa dizer que a mera rejeição à crença não representa entender o tamanho do movimento em curso. Diferentemente disso, o Desvairado compreende a grandiosidade do fato e do que está em jogo. Não acreditar em Deus ou opor-se à sua existência é estar, ainda, referenciado ao que este representa; mesmo que pela negação.

Com a irrupção do niilismo, teísmos e ateísmos perdem sentido, ou seja, qualquer tentativa de acesso a instâncias suprassensíveis (mesmo pela via da contestação a essências anteriores) significa cair em fundamentalismos. O que Nietzsche apresenta quando fala na morte de Deus não é um parco debate ateísta que defende a inexistência de Deus. Ficar nessa narrativa seria acreditar no poder argumentativo da razão. Mas Deus morre. Com isso, morre também essa potência propositiva racional, ou seja, morre a ideia de que a razão prove alguma coisa, morre a presunção de que ela seja capaz de fundar objetivamente a factibilidade de algo; logo, morre a pretensão de ver a razão como autoridade ‘instituidora’. Em outros termos, partindo de ‘Deus’ como noção debitária da ideia de instância verdadeira/transcendente e que a sua morte é justamente a inviabilização do lugar da transcendência metafisicamente pensada, dentro da perspectiva nietzschiana, portanto, a morte de Deus é impedimento inclusive ao ateísmo, já que este tem o teísmo por fonte. O teísmo propõe Deus como entidade racionalmente validada e o ateísmo precisa da negação desta premissa para se articular. Com tudo isso, conclui-se, que não só a nostalgia e a tentativa de repescagem do pensamento metafísico se colocam em posição moralista, como também toda mera ideia de rejeição nelas referenciada.

A modernidade é, então, o ápice da negação paulatina de Deus. A modernidade é, também, a abertura de novos campos de possibilidades. Isto é o que caracteriza o niilismo a partir do deicídio: um acontecimento histórico radical, banhado de ambiguidade, que carrega consigo um sentido de dissolução e de condição de (re)nascença. Por isso é possível ‘sentir os

¹⁶⁰ HEIDEGGER, 2003, p. 481.

raios de uma nova aurora’; por isso é possível sentir o ‘coração transbordar de gratidão e expectativa’; por isso ‘um horizonte se abre outra vez’... como anuncia o aforismo 343. Por isso uma tarefa se impõe, enfim, para aqueles de espíritos livres... O trabalho de cunho nietzschiano será, com base nisso, portanto, repactuar os conceitos filosóficos de compreensão de mundo, não mais buscando a vigência de pressupostos que tenham a pretensão de estabelecer um plano metafísico para a vida; a noção de coisa *em si*, de fim último ou de natureza... nada que traga uma visão binária ou absoluta de mundo. Para tanto, é preciso entrar nos valores da tradição e produzir uma ressignificação, não somente de categorias, mas dos modos de vida que produziram as categorias em questão. Nas palavras do próprio Nietzsche, segundo o aforismo 8 de *Crepúsculo dos Ídolos* (1888) [Os quatro grandes erros], significa dizer que “(...) as categorias do ser não podem ser referidas a uma causa primeira, o mundo não é mais uma unidade, nem como mundo sensível, nem como espírito: *apenas esta é a grande libertação...*”¹⁶¹.

Trata-se de uma metamorfose, algo que penetre na história da filosofia e produza uma transfiguração desta própria história; o que na linguagem nietzschiana conceitua-se por "transvaloração dos valores"¹⁶² já que o niilismo é em um certo sentido, para Nietzsche, a depreciação de todos os valores mais elevados até então. Portanto, transvalorar não é simplesmente negar, mas imputar uma transgressão da tradição e dos valores decadentes que a constituem. Essa relação entre niilismo e a ideia de valor possui relevância, pois como ressalta Heidegger¹⁶³, a interpretação nietzschiana entende tudo como *valor*, inclusive os aspectos do niilismo e o que precisa ser superado: tanto as metas supremas, os fundamentos e os princípios do ente, quanto o ideal, o suprassensível, Deus... tudo isso é valor. Dessa forma, o niilismo é um processo de instauração de valores, desvalorização de valores e transvaloração de valores. E para se viabilizar esta última, faz-se necessário a remissão à performatividade e à singularidade da existência, superando as pretensões universais de produção de essências e

¹⁶¹ NIETZSCHE, 2006, p. 51.

¹⁶² Enquanto tarefa central da filosofia nietzschiana, a *transvaloração de todos os valores* vai além de uma prática de destruição e ultrapassamento dos valores oriundos do cristianismo (o platonismo para o povo) e da filosofia (compreendida em seu conjunto como movimento niilista), mas de todos os valores humanos, posto que Nietzsche visa destruir e extrapolar o próprio fenômeno que sempre se manifestou em todas as épocas, povos e lugares: **a moral**. Daí ele se autointitular o primeiro imoralista da história. Explicações de reunidas no *Dicionário Nietzsche* em RUBIRA, 2016, p. 399-402.

¹⁶³ HEIDEGGER, 2003, p. 488. Segundo Heidegger, no século XIX, o discurso acerca de valores tornou-se corrente e o pensamento valorativo, usual. Mas somente em consequência de uma difusão dos escritos de Nietzsche o discurso acerca de valores tornou-se popular.

deixando fluir, dessa forma, a *vontade de poder*¹⁶⁴ - “princípio da transvaloração de todos os valores”. Vontade de poder, vale ressaltar, não como um pressuposto identitário do qual todos participam, mas como significatividade única, particular e própria de cada ente, acontecendo enquanto jogo de *forças* agonísticas dentro da concreção e da dinâmica relacional do ‘tornar-se’ ininterruptamente. Ou seja, enquanto forças que criam arranjos temporários, de estabilidades frágeis que se corporificam e produzem configurações, mas que, ao mesmo tempo, precisam se articular continuamente para se preservarem como são, afirmando-se e resistindo umas às outras; por isso, relações dinâmicas de poder.

O ‘tornar-se’ é, portanto, o que explica o *devoir* nietzschiano. Tudo está em constante autocriação, mas simultaneamente, essa autocriação assinala a finitude e a mortalidade da temporalidade de cada corpo ou cada unidade vital. Portanto, não há nenhuma base fixa, nenhuma essência permanente. Por isso é que um corpo ou uma vida é tanto mais pleno (a) quanto mais consegue integrar forças diversas heterogêneas, produzir singularidade e afirmar sua finitude, seu *devoir*. Esse é o ponto a ser observado, e que nos interessa aqui ao marcar a ‘morte de Deus’ e a irrupção do niilismo: nós somos seres capazes de existir de forma contrária a essa produção de forças heterogêneas afirmativas em seu *devoir*, fabricando verdades eternas, negando a finitude e não suportando a pluralidade de forças. Essa foi a trajetória da metafísica. Essa é a motivação para lidar com o niilismo de maneira profético-negativa, apelando para a nostalgia ou para a remoralização, como vimos acima. Mas, para Nietzsche, em *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar a marteladas* (1888), o único caminho é assumir o mar aberto; na verdade, só “desse modo a *inocência* do *devoir* é restabelecida...”¹⁶⁵.

Para concluir este tópico de acautelamento, vale recapitular que lidar com o niilismo enquanto um acontecimento histórico de ambivalência radical (degeneração e chance de regeneração) é reconhecer aquilo que apontamos no início do tópico sobre a leitura de Nietzsche a respeito do Ocidente: a partir da cultura e dos princípios sociais de sua época ele percebeu a hipertrofia de tal debilidade assumida ao longo da herança metafísica caracterizada pela desvalorização na existência humana. Tal herança levou, portanto, a se considerar a vida como

¹⁶⁴ HEIDEGGER, 2003, p. 492. A vontade de poder é o que determina o ente em sua essência, é o traço fundamental da vida. Diz Heidegger: “Vontade de poder, *devoir*, vida e Ser – no sentido mais amplo – significam na linguagem nietzschiana o mesmo. No interior do *devoir* configura-se a vida, isto é, o vivente, em relação aos respectivos centros da vontade de poder. Estes centros são, portanto, conformações de domínio. Nietzsche compreende a arte, o Estado, a religião, a ciência, a sociedade enquanto tais conformações de domínio. Por isso ele também pode dizer: “Valor’ é essencialmente o ponto de vista para o acréscimo ou a diminuição desses centros dominantes’ (em verdade em vista de seu caráter de domínio)”.

¹⁶⁵ NIETZSCHE, 2006, p. 51, grifo do autor.

imperfeita, indigna e descartável, culminando na languidez do próprio sistema mantenedor de todo um modo de pensamento e sustentação da existência. Esta debilidade foi ocasionada exatamente pelo questionamento da validade daquele mundo considerado ideal mas nunca passível de efetivação no interior da realidade: “para que esses valores supremos, se eles não são capazes de assegurar ao mesmo tempo a defesa, os caminhos e os meios de uma realização das metas por eles colocadas?”¹⁶⁶. O que tal desconfiança ocasionou? Ora, a inviabilidade de trazer o ideal de perfeição para o mundo efetivo e a profunda desqualificação deste último. Com isso, o direcionamento da humanidade ocidental rumou à ‘coisa nenhuma’.

Desde o século XIX, portanto, a vida marcada por essa ‘nadirificação’ vem sendo levada a retornar para si e afirmar o seu ocaso. É isso que está em jogo para a nossa tradição: fazer com que esse modo de vida se volte para si e avalie a autocorrosão da hegemonia organizadora de nossa cultura, que é o niilismo – movimento histórico que vem sofrendo a sua própria mortalidade. Isso não se faz fora de uma ambiência de apreensão e agressividade porque a metafísica combina com ‘estabilização’ e não com ‘autossupressão’. Na fala do próprio Nietzsche, quando se refere à cultura europeia, que se move há muito tempo por meio de uma tensão que tortura, de uma tensão que “cresce de década em década, como se estivesse em direção a uma catástrofe: inquieta, violenta, precipitada; como uma correnteza que anseia por *chegar ao fim*, (...) que tem medo de se voltar sobre si”¹⁶⁷. Por isso, o esclarecimento de Heidegger abaixo é bem-vindo e nos faz entender a seriedade do está em jogo na abordagem do que seja o niilismo e seus impactos na modernidade:

O niilismo é um movimento histórico, não um ponto de vista e uma doutrina qualquer defendidos por alguém. O niilismo movimenta a história segundo o modo de um procedimento fundamental, quase absolutamente desconhecido no destino dos povos ocidentais. O niilismo também não é, com isso, apenas um fenômeno histórico entre outros, não é apenas uma corrente intelectual, que também se dá ao lado de outras correntes, ao lado do cristianismo, do humanismo e do iluminismo, em meio à história ocidental. Pensado em sua essência, o niilismo é muito mais o movimento fundamental da história do ocidente. Ele traz à tona um curso profundo tal, que o seu desdobramento só pode ter ainda por consequências catástrofes mundiais. O niilismo é o movimento histórico mundial dos povos da terra que se estendem em meio ao âmbito de poder da modernidade¹⁶⁸.

Nesse sentido, o exercício que se impõe é, primeiramente, o entendimento de que a nossa tradição foi a história de colocar em marcha as configurações niilistas de vida, ou seja,

¹⁶⁶ HEIDEGGER, 2003, p. 484.

¹⁶⁷ NIETZSCHE, nov. 1887- mar. 1888.

¹⁶⁸ HEIDEGGER, 2003, p. 480.

“a instauração da interpretação moral da existência deu origem ao niilismo ocidental”¹⁶⁹. Em outras palavras, a nossa história é a história do niilismo, mesmo antes do anúncio da morte de Deus, pois o Deus que existia já operacionalizava modos de ser niilistas por fazer-nos repugnar a própria vida. Nessa perspectiva, “o deicídio foi o preço pago para que o homem pudesse libertar-se daquilo que o preservava deteriorado. Voltar-se contra Deus foi desobstruir o maior empecilho para a realização da pressuposta liberdade humana”¹⁷⁰. Em segundo lugar, a nossa tarefa é pôr efetivamente em curso a superação desse descrédito. Daí em diante, seremos capazes de enxergar que o niilismo é uma lógica hermenêutica que vem carcomendo a si mesmo exatamente devido ao fato de que os valores supremos não se sustentam eternamente. O século XIX trouxe – com vistas nos dois séculos seguintes – o movimento do seu ocaso, a partir do anúncio da morte de Deus. É exatamente por isso que o niilismo carrega em si mesmo tanto a corrosão sombria do espírito hegemônico ordenador de nossa cultura, quanto as condições favoráveis a um novo mar aberto que pleora em possibilidades. Estamos no século XXI, estamos vivendo esse tempo. Tempo de começar a fabricar valor fora do eixo da normatividade metafísica.

Portanto, escapar dessa escravidão do ‘*absoluto*’ em direção à liberdade significa entender que tudo o que era terra firme, toda solidez, toda fixidez, todo esteio... tudo... ficou para trás. “O fundamento suprassensível do mundo suprassensível tornou-se, pensado enquanto a realidade efetiva de todo real, irreal. Esse é o sentido metafísico da sentença pensada metafisicamente: “Deus está morto”¹⁷¹. O que nos resta aqui e agora no contemporâneo? “Assumir o niilismo como conjuntura atual do Ocidente e reconduzi-lo à sua condição de possibilidade”¹⁷². Concordamos com Cabral quando afirma que, ultrapassando as barreiras moralistas, nostálgicas, medicalizantes e simpatizantes-triviais, conseguimos atingir um campo mais fecundo para deixar aparecer o niilismo como “conjuntura possibilitadora de uma miríade de fenômenos históricos”¹⁷³. Sendo estrutural, o niilismo não se reduz a setores ou regionalismos (institucionais, religiosos, políticos, morais), mas se caracteriza pelo “modo de determinação do mundo histórico que é o nosso”¹⁷⁴. Fácil? Simples? Já estamos vendo que não.

¹⁶⁹ ARALDI, 1998, p. 76.

¹⁷⁰ CABRAL, 2014, p. 87.

¹⁷¹ HEIDEGGER, 2003, p. 514.

¹⁷² CABRAL, 2014, p. 26.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 27.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

Nietzsche nunca disse que seria, muito pelo contrário, pois nada mais está dado *a priori*. Como nos mostra Heidegger, “a destituição do suprassensível desemboca em um nem-nem em relação à distinção entre sensível ($\alpha\epsilon\sigma\theta\eta\tau\omicron\gamma$) e suprassensível ($\nu\omicron\eta\tau\omicron\nu$). A destituição termina no sem-sentido”¹⁷⁵. Isso nos lembra a mensagem deixada por Nietzsche, como prevenção, em seu aforismo 124 de *A Gaia Ciência* [No horizonte do infinito]:

Deixamos a terra firme e embarcamos! Queimamos a ponte – mais ainda, cortamos todo laço com a terra que ficou para trás! Agora tenha cautela, pequeno barco! Junto a você está o oceano, é verdade que ele nem sempre ruge, e às vezes se estende como seda e ouro e devaneio de bondade. Mas virão momentos em que você perceberá que ele é infinito e que não há coisa mais terrível que a infinitude. Oh, pobre pássaro que se sentiu livre e agora se bate nas paredes dessa gaiola! Ai de você, se for acometido de saudade da terra, como se lá tivesse havido mais *liberdade* – e já não existe mais “terra”!¹⁷⁶

É assim que nossos barcos estão zarpando “ao encontro de todo perigo”, a ousadia nos exige o desbravar da abertura desse mar. E como afirma o aforismo 343, “provavelmente, nunca houve tanto mar aberto”. O que se mostra é que antes mesmo da morte de Deus ser um fato libertador, ele é desafiador¹⁷⁷. Assim, parece oportuno e pertinente nos debruçarmos sobre o tema da autonomia em nossos tempos, uma vez que, como aponta Cabral, a morte de Deus nos desnorteia por um duplo aspecto. De um lado, pela crise da metafísica (já que não temos mais a dicotomia mundo verdadeiro/mundo ilusório); de outro, pela crise de sentido existencial (antes fornecido pelo suprassensível). Para Cabral, no entanto, “é a partir da radicalização dos elementos dessa crise que o niilismo aparecerá como oportunidade de instauração de uma **nova medida conformadora do mundo e da existência humana**”¹⁷⁸. O estabelecimento desta nova medida, terá que passar certamente pela reflexão do que seja a “medida de si” no contemporâneo, quer dizer, do que seja a autonomia para além de uma simples modalidade empreendedora, uma vez que, no regime neoliberal, estamos todos *por nossa própria conta e risco*. Se perdemos o legado greco-romano do “cuidado de si” para a racionalização do “conhece-te a ti mesmo”, agora estamos diante de rever o próprio *ti mesmo* a partir da morte de Deus e da perda da referência suprema de uma autonomia pautada no dever racional. Estamos niilistas e expostos a toda sorte de ventos heterônomos que sopram nos oceanos. É essa a reflexão que queremos fazer no próximo capítulo, apoiando-nos, especialmente, na obra do filósofo sul-coreano, Byung-Chun Han.

¹⁷⁵ HEIDEGGER, 2003, p. 471.

¹⁷⁶ NIETZSCHE, 2012, p. 137, grifo do autor.

¹⁷⁷ Referência a uma frase de CABRAL, 2014, p. 90.

¹⁷⁸ CABRAL, 2014, p. 116, grifo nosso.

2 BYUNG-CHUL HAN E A CRÍTICA DA AUTONOMIA NEOLIBERAL: RESSIGNIFICAÇÃO NIILISTA DA LIBERDADE HUMANA

Socorro, não estou sentindo *NADA*...
 Nem medo, nem calor, nem fogo...Nem vontade de
 chorar//Nem de rir.
 Socorro, alguma alma, mesmo que penada... Me empreste
 suas penas.
 Já não sinto amor nem dor. //Já não sinto *NADA*.
 Socorro, alguém me dê um coração... //Que esse já não bate
 nem apanha.
 Socorro, alguma rua que me dê sentido...
 Em qualquer cruzamento, acostamento, encruzilhada...
 Socorro, eu já não sinto *NADA*...
Arnaldo Antunes

Entramos no segundo século após o anúncio do *Homem Desvairado* sobre a morte de Deus e a irrupção do niilismo. Somos aquele futuro que se anunciava por cem sinais e por toda a parte; somos a música para a qual todos os ouvidos estavam afinados. Somos o pequeno barco que se lançou na infinitude; o pobre pássaro que se sentiu livre, mesmo debatendo-se nas paredes da gaiola; somos a interdição da saudade da terra... pois já não há mais qualquer ponte que a ela nos leve de volta. Aliás, já não há mais terra... só mar aberto. Por isso, o poeta contemporâneo lança seu grito de aflição: “socorro, eu não estou sentindo nada!”. Ora, experimentar esse azedume, como vimos no capítulo anterior, faz parte da longa e abundante sequência de ruptura e destruição que nos era iminente. Afinal de contas, a perspectiva nietzschiana nos mostrou que a aspiração da metafísica por uma verdade absoluta a todo custo [ou *vontade de verdade*], só podia endereçar a história ocidental a querer algo que não existe: a perfeição supramundana. E querer algo que não existe é ‘querer o nada’. Por isso Nietzsche dizer que todo esse ódio ao que é humano, que todo esse horror ao que está relacionado aos sentidos, que todo o medo da felicidade e da beleza, que todo o anseio de se afastar do que seja aparência, mudança, morte, devir, desejo, ... – “tudo isso significa (...) uma *vontade de nada* (...), uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e continua sendo

uma *vontade!*”¹⁷⁹. Por isso, assim ele arremata, “o homem preferirá ainda *querer o nada a nada querer...*”¹⁸⁰.

Agora é, portanto, ter que lidar com o que Heidegger nos sinalizou anteriormente: o fato de a destituição da metafísica desaguar em um ‘nem-nem’ sobre a diferença entre sensível e suprassensível, e acabar indo parar no ‘sem-sentido’. Em *Crepúsculo dos Ídolos* [Como o “mundo-verdade se tornou enfim uma fábula, § 6], Nietzsche deixa isso dito de forma clara: “O ‘mundo-verdade’, nós o abolimos: que mundo nos ficou? O mundo das aparências talvez?... Mas não! *Com o mundo-verdade abolimos também o mundo das aparências!*”¹⁸¹. Resta-nos, dessa forma, encarar o sem-nexo e o sem-cabimento que a perda de nossos mundos (de verdade e aparência) nos acarretou. Num primeiro momento, instala-se a amofinação geradora de um esforço agudo por obter a saída da vacuidade - “alguma alma mesmo que penada me empreste suas penas... alguma rua que me dê sentido... em qualquer cruzamento, acostamento, encruzilhada...”. Casanova elucida bem a posição do homem diante da orfandade causada pela decadência do moralismo metafísico, pela supressão dos valores supremos, pela perda dos preceitos que um dia nos foram estruturadores e pelo esmorecimento de nossa tradição... Ou seja, a dureza de vagar sem gravidade e submergir no nada.

Em meio à experiência do niilismo oriundo da supressão radical do suprassensível; em meio ao terror de se encontrar repentinamente em um mundo sem Deus, sem finalidades, sem princípios transcendentais, sem misericórdia, graça, compaixão, sem garantias e salvo-condutos, em meio a um silêncio profundo de um cosmos indiferente a todos os sofrimentos humanos, como dizia Pascal (...), experimentar a eternização das mesmas configurações relacionais é se ver tragado para uma situação de desespero sem fim (...). Desamparo: essa é a lei do homem que repentinamente acorda em um mundo sem Deus.¹⁸²

‘Socorro, eu já não sinto *nada!*’ Desamparados diante do reconhecimento da ausência de verdades últimas e instâncias ontológicas superiores, encontramos-nos com imensa dificuldade de entendimento a respeito desse nosso mundo que nos aponta a todo instante para uma existência finita, fortuita e transitória. Com isso, seguimos amargando a sensação de radical esvaziamento de sentido, falta de valor, e enfado diante da vida. Às vezes, ensaiamos resgates de pressupostos do passado, caindo em armadilhas moralizantes de nostalgia e medicalização moral, tudo em vão. Ao mesmo tempo, por estarmos num regime que se rege

¹⁷⁹ NIETZSCHE, 2009, p. 139. § 28 *Genealogia da Moral*.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 140.

¹⁸¹ *Ibidem*, s.d., p. 36, grifo do autor. *Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar a marteladas*, 1888, § 6.

¹⁸² CASANOVA, 2013, p. 220.

pela absoluta soberania das prescrições econômicas e dos lucros monetários (ou seja, pelos interesses dos mercados em detrimento do cuidado dos povos), perseguimos freneticamente ideais publicitariamente criados com o intuito de tamponar toda forma de vazio, caindo, muitas vezes e paradoxalmente, numa espécie de inflação de sentidos. Com isso, atinge-se o máximo da circulação de capitais via exacerbação de produtividade e consumismo. E, como já não temos mais a vigência dos princípios vinculadores tradicionais nos orientando, passamos a funcionar como partículas sociais a agir de maneira exclusivista, competitiva e desvinculada do todo. Ainda sob o impacto do anúncio nietzschiano de que “Deus está morto”, chegamos à versão niilista neoliberal que institui o individualismo como base da **autonomia** existencial e caracteriza o nosso estar no mundo no contemporâneo.

2.1 Individualismo niilista neoliberal na concepção de autonomia

Relembrando o que apresentamos na introdução desta pesquisa, percebemos que especialmente desde os anos de 1980, norteamos-nos por uma franca pedagogia do individualismo. Com isso, o conceito de ‘autonomia’ torna-se algo central e emerge como empreendedorismo, ou seja, como iniciativa individual de assumir e lançar hábitos, estilos, produtos, serviços, atividades ou movimentos que envolvam ganhos, riscos e notoriedade pessoal. De acordo com o Sebrae¹⁸³, o empreendedorismo envolve sempre mudanças e impactos, estando, portanto, diretamente atrelado a um apelo à inovação. Com base nas teorias de Joseph Schumpeter (1883-1950), economista austríaco de destaque do século XX por defender que as inovações tecnológicas são o mais importante motor do desenvolvimento capitalista, o Sebrae afirma que o empreendedor é aquele que aproveita sempre as oportunidades para fazer negócios, apresentando em seu perfil a capacidade de acreditar em si mesmo, ter gosto por arriscar e por superar desafios incessantemente. Isso nos ajuda a entender a injunção de nosso tempo por um ‘estar no mundo’ de forma independente de outras entidades que não sejam o próprio indivíduo e sua capacidade de transmutar continuamente, assumir o incerto e defender seu particular território. Afinal, o empreendedorismo não é um mero labor¹⁸⁴.

¹⁸³ Matéria de BUENO, 2016.

¹⁸⁴ Mesmo se considerarmos apenas o universo do trabalho, veremos a crescente expansão da noção de *intraempreendedorismo* nos ambientes institucionais [*intracorporate entrepreneuring* – uma espécie de

É, de fato, um processo que se caracteriza pela flexibilização das modalidades de trabalho, mas também que extrapola para uma espécie de privatização da vida, propriamente dita e de uma forma geral. Vimos que três cânones servem de referência para essa propagação: o ‘espírito-empresário’ com a noção de fazer de si mesmo um negócio, o ‘espírito-atleta’ com a busca incansável por pódios/superação e o ‘espírito-aventureiro’ com a obrigação de sempre experimentar ou explorar algo supostamente novo. Como combustível desse *modo de ser*, o empreendedor precisa, portanto, demonstrar sua capacidade de autofinanciamento (empresa), de conquista (esporte) e de risco (aventura), tendo como focos a prosperidade, a visibilidade nas mídias de massa e a participação no universo tecnológico. Essa autonomia-empREENDEDORA privatizada que ultrapassa os contornos do mercado de trabalho, na verdade, parece estar custando caro ao sujeito contemporâneo, uma vez que sua viabilização exige investimento constante e ininterrupto numa autoimagem de felicidade, triunfo e bem-estar que esconde um quadro de exaustão existencial, especialmente em períodos históricos de crises econômicas, políticas e sociais. Mas como entender melhor esta *medida de si* [auto/nomós] da modernidade tardia vista sob a ótica niilista que apresentamos no capítulo anterior? O que pensar dessa autonomia tão carregada pela antítese ‘cultura do regozijo’ e ‘cultura da depressão’, que defronta, portanto, o ritmo obsessivo de fazer sem parar (e, com isso, ser um vencedor), com o estado de estresse, abatimento e apatia diante de tudo (que leva ao consumo exacerbado, por exemplo, de psicotrópicos), como Ehrenberg nos apontou? Que autonomia é essa que posta nas mídias sociais pílulas para o caminho do sucesso e ao mesmo tempo precisa de pílulas psiquiátricas como socorro para a sua perda de sentido de vida?

Para responder a essas perguntas é preciso atentar para o fato de que com o desmoronamento dos princípios metafísicos vinculadores essa é a autonomia que deixa de ter sua medida clássica – na ascese ou na consciência moral – e se vê empurrada a se pensar como *emancipação*, *independência* e *livre iniciativa*. Pela *emancipação*, ou libertação dos elos de comunhão, absolutiza-se na noção do *livre de* ao passar a não estar mais unida, tramada e afeiçoada a coisa alguma. Isso porque, com a dissolução de paradigmas sociais e com o esmorecimento da força dos antigos fundamentos, cada um passa a se comportar de forma isolada, por sua conta e risco. Autonomia como *livre iniciativa* porque, agora, tudo o que faz,

empreendedorismo intracorporativo]. A ideia é que, mesmo que o funcionário ou servidor público seja contratado/concursado e vinculado a uma instituição, todos se coloquem como empreendedores em busca de seu crescimento e progresso. O que promoveria, hipotética e conseqüentemente, a produtividade e os resultados competitivos do estabelecimento organizacional.

faz segundo si mesma e seus interesses. Uma nova ideia de livre arbítrio, não mais comprometida com a *pólis*, com o divino, ou com o dever coletivo universal... mas atrelada apenas às garantias da vida privada, solta de laços e liames que possam interferir nas iniciativas mais vantajosas e úteis ao indivíduo emancipado. Ou seja, uma noção peremptoriamente individualista do que seja autonomia. É-se ponto de partida e ponto de chegada de si mesmo. Com isso, de modo hegemônico, o ‘autônomo’ torna-se ‘átomo’ e atinge a sua **independência**. Ou seja, age de maneira ensimesmada (embora exibicionista) e pensa que tudo o que faz vem de si, com vistas em seus próprios benefícios; sem vínculo com nada, nem ninguém... O que não deixa de acentuar o desamparo, uma vez que é uma autonomia concebida como autossuficiência, diante de um mundo – já apontado por Casanova em citação anterior – sem Deus, sem misericórdia, sem compaixão, sem garantias ou salvo-condutos.

Como isso se dá? Elegemos alguns pontos da obra do filósofo sul-coreano, Byung-Chun Han¹⁸⁵, que julgamos pertinentes para nos ajudar a elucidar em nosso estudo como se constitui este modo de ser autônomo em nossos dias. E embora não tenha especificamente a temática da autonomia como alvo, entendemos que a produção intelectual de Han ofereça-nos adequada fonte para extração dos elementos de caracterização do cenário atual, no que se refere ao nosso objeto de pesquisa. Isso porque suas obras se voltam para a análise de uma certa contemporaneidade e suas pautas mais evidentes (desempenho, positividade, esgotamento, ditadura da visibilidade, excesso de transparência, perspectivas do digital, depressão, ansiedade, *burnout*, violência, entre outras). Tal temática diversificada, faz com que Han dialogue com muitos pensadores – Kant, Heidegger, Sartre, Freud, Hannah Arendt, Foucault, Agamben e tantos outros – abrindo múltiplas frentes de reflexão para pensar – de forma objetiva, sucinta e direta – o problema da subjetivação do capitalismo do século XXI (enquanto neoliberalismo), considerando a variedade de aspectos que envolvem o sujeito ‘fabricado’ por essa época. A partir disso, aqui vamos privilegiar três, dos muitos aspectos levantados pelo filósofo, que consideramos descrever bem a autonomia-empREENDEDORA da versão niilista neoliberal posta na modernidade tardia. São elas: 1) a autonomia sob o aspecto do desempenho que leva ao esgotamento por autoexploração; 2) a autonomia da autoexposição voluntária que trabalha em prol de um panóptico digital; 3) a autonomia do entretenimento que embota a cidadania. Para

¹⁸⁵ PORFÍRIO, 2019. Byung-Chun Han nasceu em Seul, em 1959. Mudou-se na década de 1980 para a Alemanha a fim de estudar filosofia na Universidade de Freiburg (também estudou Literatura e Teologia). A sua tese de doutoramento (1994) fala sobre Martin Heidegger e atualmente dedica-se a lecionar filosofia e estudos culturais na Universidade de Berlim. Recebeu influência de vários autores em sua formação, de modo especial os de linha fenomenológica e existencialista.

tanto, vamos enfatizar apenas alguns dos diversos interlocutores de Han, convenientes à nossa abordagem; dando ‘voz’ a alguns outros, não incluídos em sua obra.

2.1.1 Autonomia niilista neoliberal: do desempenho ao esgotamento por autoexploração

“Qual a sua próxima risada, qual a sua próxima maratona, a sua próxima descoberta, a sua próxima vitória, qual é o seu próximo novo?”. Pergunta a voz do narrador de um comercial de empresa de telecomunicações enquanto se desenrola uma música animada ao fundo e uma sucessão de imagens de pessoas de variadas idades rindo, dançando, jogando *games* e praticando esportes com euforia¹⁸⁶. Eis o modelo daquele empreendedorismo da vida privatizada em que se é preciso alimentar, a todo instante, o giro da livre iniciativa e da emancipação. À primeira vista, pode parecer apenas uma campanha de estímulo a uma mera forma de agir, mas, na verdade, tudo isso compõe uma poderosa corrente ideológica por um certo modo de ser. Para estudar essa tal corrente, Byung-Chul Han vai analisar a contemporaneidade fazendo uso da percepção de Foucault – com base em um diálogo que este estabelece com a obra de Nietzsche – de ser impossível trabalhar quaisquer construções epistemológicas, teorias sobre a realidade ou conceitos sobre o humano, sem considerar a existência de forças políticas que os constituem. Ou seja, de não deixar de se atentar para o fato de que ‘saberes’ são instituídos como veículos de um determinado ‘poder’.

A noção foucaultiana de *poder* extraída de Nietzsche, no entanto, não retrata simples sinônimo de ‘propriedade sobre algo’ ou ‘verticalização de autoridade’. Trata-se de *poder*, conforme sinalizamos no tópico 1.2, como *relações de forças* que se articulam continuamente, corporificando-se e configurando-se em disposições temporárias que lutam entre si. Significa dizer que se deve entender o poder, nas palavras do próprio Foucault, em sua *História da Sexualidade I*, “como a multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte”¹⁸⁷. Em outras palavras, “o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma

¹⁸⁶ CLARO, 2019.

¹⁸⁷ FOUCAULT, 1997, p. 88.

situação estratégica complexa numa sociedade determinada”¹⁸⁸. Situação estratégica esta que se dá, enfim, em meio à pluralidade de elementos que constituem a vida, deixando aberta tanto a possibilidade de resistência quanto a possibilidade de meios para a sua manutenção, no decorrer de seu exercício. Nesse sentido, todas as forças exercem poder, justamente por resistirem e se imporem umas às outras; tudo o que nos compõe exerce poder e está em constante autocriação e desconstrução; está em *devenir*. Portanto, o que Foucault nota é que todas as sociedades são formadas por relações de forças estabelecidas de *saberes* específicos que acabam se tornando critérios de verdade, fazendo prevalecer, dessa forma, certas hegemonias de poder. Ou seja, fazendo vigorar a correlação “saber-poder”, como mostra em seu *Vigiar e Punir* ao afirmar que temos que admitir que “o poder produz saber; que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”¹⁸⁹. As hegemonias disseminadas por tais saberes nos subjetivam, nos formam, nos concebem. São elas que legitimam o que é lícito, aceitável, válido e inquestionável... também o contrário de tudo isso. As relações de poder têm sempre, enfim, uma ideia proposital a atingir, a fabricar. No caso do nosso objeto de estudo, quando se pensa autonomia no contemporâneo, remete-se logo ao modo de ser da *autonomia-empresarial*. Daí a fala do comercial que abre esse tópico não ser veiculada por acaso.

Partindo dessa fonte, Byung-Chul Han reconhece nos estudos de Foucault um legado que certamente nos serve como aferição para entender o que acontece em nossos dias, embora perceba que tais análises não consigam dar conta do exercício de poder e dos saberes que são próprios do século XXI. Mas mesmo não mais dando conta, é preciso reconhecer as correlações do que vivemos hoje com o que as análises foucaultianas já nos tinham apresentado. Portanto, vale partir daquilo que Foucault considerou a chave preeminente do nexo “saber-poder” da modernidade: o **biopoder**, ou seja, a centralização dos discursos na “dimensão do biológico – matriz não somente dos seres vivos, mas também da vida”¹⁹⁰. Girando em torno dessa tal dimensão, o “poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população”¹⁹¹; o que lhe confere sobre todos esses aspectos: gestão, majoração, multiplicação, controles precisos e regulações de conjunto. Se guerras e mortes são causadas

¹⁸⁸ FOUCAULT, 1997, p. 89.

¹⁸⁹ Idem, 1999, versão digital.

¹⁹⁰ Idem, 1997, p. 76.

¹⁹¹ Ibidem, p. 129.

dentro desse contexto, o argumento é sempre que tudo isso se dá por necessidade da vida. Assim, segundo Foucault, duas formas principais, articuladas entre si, caracterizaram a efetivação do biopoder: o **poder disciplinar** e a **biopolítica**¹⁹². Também entendido como visão *anátomo-política do humano*, o poder disciplinar surge primeiro, a partir do século XVII, evidenciando o ‘corpo-máquina’ e dedicando-se a desenvolver sobre este adestramento, utilidade, domesticação e tudo o mais relacionado à disciplina. Na sequência, desponta a biopolítica, em meados do século XVIII, voltando-se para o ‘corpo-espécie’ e comprometendo-se com processos de *intervenção e controles reguladores* da população. Eis, assim, a organização do poder de caráter biológico, por meio do qual mecanismos disciplinadores docilizam o indivíduo e mecanismos reguladores regem o conjunto populacional. Esta sociedade doutrinária apresenta como ícone paradigmático de sua coerção a proposta do jurista inglês Jeremy Bentham – o **panóptico**: edifício em forma de anel dividido em celas, contendo um prisioneiro em cada uma delas. No centro fica a torre de controle e, desta torre, um vigia é capaz de ver tudo sem que ninguém possa vê-lo; sua intenção é obter patrulha, monitoramento e obediência¹⁹³.

Nesse tipo de sociedade, a economia do poder percebe ser mais vantajoso ‘vigiar’ do que ‘punir’. Como já apontado, a ‘disciplina’ opera na docilização dos corpos, alicerçada em uma política coercitiva baseada no confinamento, ordenamento e policiamento dos espaços onde o indivíduo circula de um lugar fechado a outro, projetando modelos de instituições sociais em formato de, como mostra Foucault, ‘olhares que devem ver sem serem vistos’¹⁹⁴. Que representações assumem tal modelo? Hospitais, fábricas, presídios, quartéis, asilos, manicômios... Logo, parece-nos demarcado o que deve ser seguido e rejeitado, pois, como garante Foucault em *A ordem do discurso*, “a disciplina é um princípio de controle da produção de discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras”¹⁹⁵. Com isso, cada disciplina, “no interior desses limites reconhece proposições verdadeiras e falsas; mas repele, para fora de suas margens, toda uma

¹⁹² FOUCAULT, 1997, p. 131.

¹⁹³ Em *Vigiar e Punir*, Foucault apresenta uma planta do panóptico de Jeremy Bentham. Há uma versão do projeto completo de Bentham em português pela Autêntica. (BENTHAM, Jeremy. *O Panoptico (Panopticon)*. 2.ed. São Paulo: Autêntica. 208 páginas, 2019 Coleção Filo.). Uma nota no capítulo “Protocolamento total da vida”, de *No Enxame: perspectivas do digital*, (HAN, 2018a, p. 121), traz uma boa explanação sobre o tema. Também o artigo “Da Sociedade Disciplinar à Sociedade do Controle (CHEVITARESE; PEDRO, [2002]).

¹⁹⁴ FOUCAULT, 1999, versão digital.

¹⁹⁵ Idem, 2014a, p. 34.

teratologia do saber”¹⁹⁶. Nesse caso, o grande axioma discursivo da sociedade da disciplina é que esta, quanto mais exercida, mais otimiza o sujeito como função, e, por conseguinte, mais o despotencializa no âmbito das lutas sociais e políticas. O sujeito é progressivamente considerado útil quanto mais for enquadrado enquanto peça de engrenagem do sistema. E a teratologia? Os que menos se inserem nesse esquema, menos úteis são; logo, descartáveis se tornam. Docilizados, despotencializados e vigiados, todos devem seguir as normas, e com isso, tem-se uma subjetividade obediente. Dessa forma, Byung-Chul Han, em *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder* (2018b), sinaliza que como bem mostrou Foucault, esse tipo de poder se distancia bastante do ‘poder soberano’ que deixou de ser hegemônico a partir do século XVII. Este, com a força da espada, tinha condição de se valer absolutamente de seus súditos, de tal forma que podia supliciá-los e suprimi-los a qualquer hora, como bem lhe aprouvesse. No biopoder e seus mecanismos de controle, a vida é afirmada, e não ceifada, por meio da adaptação e administração dos corpos úteis à produção, instrumentalizando biologicamente o viver e deixando morrer certas vidas que não se mostram favoráveis. Ou seja, “em vez de torturar o corpo, (...) o insere em um sistema de normas”¹⁹⁷. Em outros termos, o poder disciplinar reposiciona o corpo enquanto máquina de produção – que se constitui por meio da *negatividade do adestramento* – e a biopolítica instala uma *força de governança* sobre toda a população – que se mostra com um certo ‘tu deves’, pois há algo que todos devem fazer: assimilar a norma. Byung-Chul Han nota que tudo isso ainda atua hoje. Contudo, nota também o despontar de outro tipo de poder que não mexe mais com a norma e seus elementos de negatividade. Um tipo de poder que Foucault não conheceu, uma vez que nos deixou no ano 1984, não experimentando as sociedades de capitalismo neoliberal. E é aqui que está a diferença.

Agora, estamos diante, hegemonicamente, do **psicopoder** ou da **psicopolítica**. A ‘negatividade do não’ transfigura-se na ‘positividade do sim’, reposicionando o ‘*tu deves*’ na conjugação de nosso tempo. O psicopoder submete o dever ao poder, mas deixa claro que *se tu tudo podes*, logo, *tu deves... deves poder*. O que muda com isso? Não se atua mais, aberta e preponderantemente, adestrando os corpos à norma; não se trabalha com noções biologizantes como espécie, população, controle do indivíduo em nome da potencialização de suas energias produtivas. Esse poder age no psiquismo, estruturando o sujeito da contemporaneidade a se

¹⁹⁶ FOUCAULT, 2014a, p. 31.

¹⁹⁷ HAN, 2018b, p. 34.

entender como aquele que *pode*, independentemente de qualquer coerção externa. No saber-poder do sujeito que deixa de ser **obediente** e passa a ser **empreendedor** não é necessário vociferar: ‘você tem que’; basta motivar... ‘ei, você pode’. Aqui, o que está em jogo, para Han, é que se atua na interioridade com uma certa ideia de ‘liberdade’: eu sou o que projeto ser (o que busco ser, o que me imponho ser como propósito). Enfim, nasce o *eu-projeto*¹⁹⁸! E desse modo de ser surge uma **autonomia-empresária** que não para nunca de atingir metas e se superar continuamente. Uma autonomia estimulada à desregulação por vínculo social, mas vinculada às normas voláteis do discurso econômico-financeiro-mercadológico. Dessa forma, a cada projeto alcançado, uma nova meta deve ser estabelecida, pois não se superar é sinônimo de estagnação e não há nada mais abominável nesse tipo de saber-poder do que a aceitação da ‘zona de conforto’. Dessa forma, não há linha de chegada, pois o deslocamento e a autoultrapassagem são fins em si mesmos. Vale lembrar do comercial que abre este tópico: “Qual é a sua próxima vitória? Qual é a sua próxima maratona? Qual é a sua próxima descoberta? Qual é o seu próximo novo?”. O sujeito é livre para ‘poder’; o sujeito afirma-se enquanto sujeito, *podendo*. Como isso se dá? O projeto nasce dele, os meios nascem dele, a capacidade de realizar depende dele... tudo é dele. E quando alcança, começa de novo... Nesse primado da autonomia[-empresária], “é preciso decidir e agir por si mesmo, como uma ‘totalidade’.”¹⁹⁹

Em seu *Sociedade do Cansaço* (2015a), Byung-Chul Han evidencia que no lugar daquela rígida **sociedade disciplinar**, tem-se, então, a migração para a volátil **sociedade do desempenho**, com sua circulação não mais nas casas de saúde, indústrias, escolas ou cadeias, mas nas academias de *fitness*, bancos, *shopping centers*, laboratórios de genética etc. deixando de ter nos ‘**sujeitos da obediência**’ seus agentes protagonistas, sendo estes substituídos pelos ‘**empresários de si mesmos**’. Diferentemente da sociedade disciplinar em que a proibição, a norma e o mandamento garantem o controle, mas ao mesmo tempo esbarram nos limites impostos pela *negatividade do dever*, na sociedade do desempenho o empoderamento, a motivação e a autoexigência visam maximizar o horizonte da produtividade sem limites vinculada à *positividade do poder*. Esta “positividade do poder”, diz Han, “é bem mais eficiente

¹⁹⁸ Essa noção de *projeto* se difere da usada pelo pensamento existencial (“vir-a-ser” ou “por-vir”), sendo articulação do si mesmo no mundo, portanto, em negatividade. Aqui ela é **autoprojetiva, sem negatividade e sem mundo**. ‘*Sou o que quero e posso o que projeto*’.

¹⁹⁹ EHRENBERG, 2004, v. digital.

que a negatividade do dever”²⁰⁰; o que faz com que o sujeito do desempenho seja mais diligente, mais célere e, principalmente, mais produtor que o sujeito da obediência. Afinal, o desempenho é contínuo, não tem descanso. E quem avalia é o próprio sujeito. Todas as demais mediações (a empresa, a clínica, os cursos, as capacitações) são para que ele se estimule continuamente, parametrizando-se na ideia de que ele sempre pode mais e que a falta é uma virtude. Ao mesmo tempo e consequentemente, “livre” para dar resultados ininterruptos, o empreendedor inflige sobre si uma agressividade peculiar, inaugurando um tipo específico de adoecimento na história, que extrapola os limites do biológico. A teratologia do saber não é repelida para fora das margens, mas absorvida pelo próprio sujeito, ou seja, a bandeira do ‘*Yes, I can*’ conduz a um perigoso processo de autoexploração que acaba em colapso. Em outras palavras, o sentimento de liberdade que permite a passagem do *sujeito* ao *projeto* faz com que todos se considerem liberados das coibições externas e das imposições vindas de outros. Contudo, começa a deixar à vista o quanto este sujeito passa a se submeter a coerções feitas por si mesmo baseado na autoexigência por desempenho. Modelo histórico em que, segundo Byung-Chul Han, a liberdade é – paradoxalmente – repressora. Ou, em outros termos, a **(auto)coerção é vista como liberdade**. Trata-se, na verdade, da aguda violência oriunda do espírito positivado da superprodução, do superdesempenho e da supercomunicação, que segue gritando: “*Yes, I can! Yes, I can!*”. Byung-Chul Han esclarece que esse excesso de positividade se mostra como uma patologia social específica de nossa época, para além do efeito que teria um enunciado bacteriológico ou viral. No início do século XXI, nossa enfermidade generalizada é neuronal, por excelência.

Significa dizer que até o século anterior aquilo considerado negativamente estranho era afastado e combatido com discurso imunológico. Por lógica binária, havia o dentro e o fora; o amigo e o inimigo; o ataque e a defesa; o favorável e o contrário etc., estes eram facilmente reconhecidos e tratados, revelando a existência de uma alteridade presente; havia um outro hostil ao sistema, localizado e alvo de reação. Com o excesso de positividade, inauguramos a tirania que vem do mesmo. Formas de violência imanentes e não externas ao ‘organismo’; opressões que não partem, portanto, da negatividade excêntrica ao sistema, por isso não evocam qualquer defesa imunológica²⁰¹. Agora, a agressão mais aterradora é sistêmica, não excludente,

²⁰⁰ HAN, 2015a, p. 25.

²⁰¹ Han explica que realmente há, na atualidade, diversos discursos sociais ancorados em modelos imunológicos. Mas, para o autor, é um equívoco considerar a aparição destes como sinal de organização e estruturação da sociedade. Ao contrário, a exacerbação de certos discursos pode apontar, muitas vezes, para um sinal de seu

mas exaustiva, que se caracteriza mais por *infartos psíquicos* do que por *infecções*. Isto porque a violência da positividade não pressupõe nenhuma inimidade justamente por se desenvolver mesmo em ambientes permissivos e pacificados, onde não haja polarização entre interior e exterior ou próprio e estranho. É um tipo de agressão que ele denomina, em seu *Topologia da Violência* (2017c), como *violência implorativa* ou autoviolência, capaz de gerar grandes tensões, coerções profundamente destrutivas e superaquecimento global do sistema. “Muito mais perigoso do que o *terror do outro é o terror do igual, o terror da imanência*. Em virtude da falta de negatividade, já não há defesa contra esse terror²⁰².

Han destaca como exemplos: a Depressão, o Transtorno de déficit de atenção e hiperatividade (TDAH), a Síndrome de *burnout* e a Síndrome do pânico. A depressão já é considerada pela Organização Mundial da Saúde/OMS como o ‘mal do século’, caracterizando-se como doença psiquiátrica capaz de levar a um quadro de tristeza profunda, perda do apetite, absoluta falta de ânimo, pessimismo e baixa autoestima²⁰³. Já o TDAH, também conhecido como distúrbio do déficit de atenção, é considerado um transtorno neurobiológico que apresenta desatenção, inquietude e impulsividade detectados na infância, mas que acompanha o indivíduo por toda a vida²⁰⁴. A síndrome do pânico, ou ansiedade paroxística episódica, tem por característica essencial os ataques recorrentes de uma ansiedade grave (por isso a nomenclatura

declínio e surgimento de novos paradigmas. O autor entende que o modelo imunológico depende do reconhecimento do *outro* como *outro*, ou seja, do espaço para a *alteridade e estranheza*, o que, em sua análise, vem sofrendo acelerado desaparecimento. Imigrantes e refugiados, por exemplo, são vistos mais como “peso ou fardo” do que como “ameaça” (não se configuram como um *outro* ou *estrangeiro*, mas como estorvo a ser descartado). (HAN, 2015a, p. 10-12). Vale também registrar aqui que essa visão de Byung-Chul Han causou bastante discussão e crítica quando a crise da pandemia do coronavírus [COVID-19] se espalhou pelo mundo, em 2020, mostrando o quanto o viral não só ainda existia, mas trazia consigo uma força avassaladora de destruição ‘do que vem de fora’, como não vivíamos desde a gripe espanhola de 1918-1919. Para nós, no entanto, a violência da positividade pautada por Han, à luz do que aqui estamos debatendo sobre a noção de ‘autonomia-empresarial’, não sofre dano e segue enquanto abordagem válida para pensarmos a nossa questão. A pandemia, inclusive, deu mostras do desastre da inação do Estado na promoção do cuidado e da justiça social; também deu mostras da atuação da violência autoimposta, pelos sujeitos do desempenho na sua relação com produtividade, auto coerção por resultados, dificuldade com a solidão... em meio ao confinamento.

²⁰² HAN, 2017c, p. 192.

²⁰³ Segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), com pesquisa publicada em 2018, o número de pessoas com depressão correspondia a 322 milhões de indivíduos, ou 4,4% da população da Terra. No Brasil, 5,8% dos habitantes – a maior taxa do continente latino-americano – já sofriam com o problema. Disponível no site do Ministério da Saúde e no Jornal da USP (Gracioli, 2018). Segundo levantamento da consultoria IQVIA, feito a pedido do Conselho Federal de Farmácia (CFF), com a pandemia da COVID-19, o quadro das doenças mentais afetivas se agrava. Houve um crescimento de quase 14% nas vendas de antidepressivos e estabilizadores de humor, usados nos casos de transtornos como depressão, distímia (neurose depressiva) e transtorno bipolar. Em números reais, a quantidade de unidades vendidas pulou de 56,3 milhões, em 2019, para 64,1 milhões, em 2020. Disponível no site do Conselho Federal de Farmácia (2020).

²⁰⁴ Site da Associação Brasileira do Déficit de Atenção (2010).

‘ataques de pânico’) que podem ser deflagradas por situações das mais imprevisíveis. Os principais sintomas comportam a ocorrência brutal de palpitação e dores torácicas, sensações de asfixia, tonturas e sentimentos de irrealidade (despersonalização ou desrealização). Existe, além disso e com frequência, medo secundário de morrer, de perder o autocontrole ou de ficar louco²⁰⁵. Por fim, a síndrome de *burnout* [*queima psíquica* ou *combustão*] que foi incluída na décima primeira revisão da Classificação Internacional de Doenças/CID-11 como um fenômeno ocupacional por ser resultante do estresse crônico vinculado ao trabalho. O CID aponta três dimensões envolvidas que conduzem a essa espécie de ‘apagão’: sentimento de exaustão ou esgotamento de energia; distanciamento mental, negativismo relacionado ao trabalho; e redução do rendimento profissional²⁰⁶.

Não interessa a Byung-Chul Han se ater às questões que envolvem diagnósticos ou tratamentos dessas doenças, mas sim perceber a lógica comum que tais males reúnem a respeito da dinâmica própria de nosso tempo, uma vez que se desvelam como signos do psicopoder. Para o filósofo, o *burnout*, por exemplo é, na verdade, “uma queima do eu por superaquecimento que expressa a alma consumida”²⁰⁷, da mesma maneira, “o *hiper* da hiperatividade representa uma *massificação do positivo* e não uma categoria imunológica”²⁰⁸. Sobre a depressão, ele a posiciona como a “expressão patológica do fracasso do homem pós-moderno em ser ele mesmo”, somando-se a isso a “carência de vínculos fruto da fragmentação e da atomização social”²⁰⁹. Ou seja, em guerra consigo mesmo, dominado pela combustão e pelo cansaço, mas não aceitando-os, “ela (a depressão) irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais *poder*”²¹⁰. Por estarem vinculadas ao próprio modo de ser do sujeito, tais doenças se mostram como patologias complexas, tanto em sua identificação, quanto em seu tratamento, sendo consideradas muitas vezes como espectros difíceis de serem diagnosticados por serem confundidos com muitas possibilidades de adoecimento. O acometido, de sua parte, não consegue perceber com clareza o que se passa, apenas vendo e deixando ver uma ausência plena de si. Nesse sentido, a violência neuronal de nossos tempos

²⁰⁵ DATASUS (s/d) Cid10.

²⁰⁶ ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DE SAÚDE-OPAS/ORGANIZAÇÃO MUNDIAL SAÚDE/OMS, 2019.

²⁰⁷ HAN, 2015a, p. 27.

²⁰⁸ Ibidem, p. 21.

²⁰⁹ Ibidem, p. 27.

²¹⁰ Ibidem, p. 29.

revela o quanto o indivíduo da modernidade tardia traz consigo a herança do estágio disciplinar, contudo, substituindo o ‘imperativo do dever’ pelo ‘imperativo do poder’. Ou seja, a coerção externa cede lugar à própria autovigilância em relação à iniciativa pessoal de produtividade e consumo. Este indivíduo passa a ser senhor e escravo de si mesmo: autocensor, autoexplorador.

É, portanto, agressor e agredido; carrasco e vítima; algoz e mártir. Em combate consigo, esgotado de tanto lutar para ‘ser ele mesmo’, carente de vínculos profundos e socialmente atomizado, conduz-se rapidamente a um sério adoecimento psíquico, fruto de sua tal ‘liberdade coercitiva’. Byung-Chul Han posiciona que se, portanto, na sociedade disciplinar tínhamos como anomalias os ‘loucos e delinquentes’, na sociedade do desempenho temos os ‘depressivos e fracassados’. O caminho até chegar a esse colapso por superaquecimento parte exatamente do excesso de estímulos a que a autonomia-empreadora está submetida a todo instante. Estão para isso alinhados a injunção do trabalho multitarefa e a hiperatenção, com justaposição contínua de focos, distribuídos por atividades, fontes de informação e fluxos que disputam entre si. Diante dessa forma de agir, o que se tem é uma atenção precária, uma incapacidade contemplativa e uma impossibilidade de ‘demorar-se’ no fazer. Para Han, isso deixa demonstrado o quanto o modo de ser no contemporâneo vem se aproximando da barbárie. “Não apenas a multitarefa, mas as atividades como jogos de computador geram uma atenção ampla, mas rasa, que se assemelha à atenção de um animal. As mais recentes evoluções sociais e a mudança de estrutura da atenção aproximam a sociedade humana da vida selvagem”²¹¹. É uma sociedade que desqualifica o descanso, o repouso, a escuta ativa, o olhar desinteressado, o silêncio, o não fazer... em favor da produção e do consumo ininterruptos. Um bom exemplo, a esse respeito, é um relato feito pelo crítico de arte e professor do Departamento de História da Arte da Universidade de Colúmbia (NY), Jonathan Crary, em seu livro *24/7: capitalismo tardio e os fins do sono*. Conta Crary:

Quem já viveu na costa oeste da América do Norte deve saber que, em função das estações, todo ano centenas de espécies de pássaros migram para o Norte e para o Sul, perfazendo distâncias variadas ao longo da plataforma continental. O pardal de coroa branca é uma dessas espécies. No outono, eles voam do Alasca até o norte do México; na primavera, voltam para o Norte. Diferentemente da maioria dos outros pássaros, esse pardal tem a capacidade extraordinária de permanecer acordado por até sete dias durante as migrações, o que lhes permite voar e navegar de noite, e procurar por alimento de dia, sem descansar. Nos últimos cinco anos, o Departamento de Defesa dos Estados Unidos gastou uma expressiva soma de dinheiro para estudar essas criaturas. Com recursos do governo, pesquisadores de diversas universidades, notadamente em Madison, no estado de Wisconsin, têm investigado a atividade cerebral desses pássaros durante longos períodos de vigília, com a esperança de obter

²¹¹HAN, 2015a, p. 32.

conhecimentos aplicáveis aos seres humanos e descobrir como as pessoas poderiam ficar sem dormir e funcionar produtiva e eficientemente.

O objetivo inicial é tão somente a criação de um soldado que não durma – e o estudo dos pardais de coroa branca é só uma fração de um amplo esforço militar para obter algum controle, mesmo que limitado, sobre o sono humano. Por iniciativa da Darpa (*Defense Advanced Research Projects Agency*) – divisão de pesquisas avançadas do Pentágono –, diversos laboratórios estão conduzindo teses experimentais de técnicas de privação de sono, recorrendo a substâncias neuroquímicas, terapia genética e estimulação magnética transcraniana. O objetivo de curto prazo consiste em desenvolver métodos que permitam a um combatente ficar pelo menos sete dias sem dormir, e, no longo prazo, a ideia é duplicar esse período, preservando níveis altos de desempenho mental e físico. [...]

A história mostra que inovações relacionadas à guerra são inevitavelmente assimiladas na esfera social mais ampla, e o soldado sem sono seria o precursor do trabalhador ou do consumidor sem sono. Produtos contra o sono, após agressiva campanha de marketing das empresas farmacêuticas, iriam se tornar uma opção de estilo de vida – e depois, para muitos, uma necessidade²¹².

A história contada por Crary endossa o que Byung-Chul Han aponta como a transformação do homem numa *máquina de desempenho autista*. Para ele, a sociedade do cansaço, justamente por ser muito ativa, vai aos poucos tendendo a se tornar uma sociedade do *doping*, de maneira mais específica, uma sociedade do *doping cerebral* ou melhoramento cognitivo. O controle que era biopolítico volta-se agora para o investimento na otimização dos processos psíquicos e mentais e, portanto, um controle psicopolítico, como dito antes. Por ter a *psique*, e não mais o *corpo*, como a principal força produtiva do neoliberalismo, tem-se o *neuro-enhancement* (o aumento do rendimento psíquico por meio de psicotrópicos)²¹³ como a grande superação das técnicas psiquiátricas em relação à era disciplinar. Não deixamos de concordar com isso, afinal, o que está em jogo é a dominação por meio da “programação e do controle psicológicos”²¹⁴. Contudo, o que chama a nossa atenção, é que, apesar de realmente apontar para uma espécie de suplantação ao que se propunha, o regime disciplinar no que tange ao controle do *bio* para o *psi*, o sistema do desempenho, na verdade, não perde realmente de vista uma certa localização corporal: o cérebro. De acordo com Ortega²¹⁵, nesta nova sociedade que passou a entender o cérebro como o epicentro da vida humana, dos anos 1990 para cá, é vertiginosa a aplicação de recursos nas neurociências, seja dentro das áreas científicas propriamente ditas, seja em campos de saberes da cultura, como as ciências humanas e sociais.

²¹² CRARY, 2015, p. 11-13.

²¹³ HAN, 2018b, p. 40.

²¹⁴ Ibidem, p. 107.

²¹⁵ Cf. ORTEGA, 2019.

Tal movimento colocou em pauta a pergunta sobre o fato de ser a subjetividade realmente reduzível ao cérebro, já que passamos a ser considerados ‘sujeitos cerebrais’. Daí as doenças mentais passaram a ser chamadas de transtornos, síndromes ou distúrbios, termos estes remetidos a defeitos, anomalias e desajustes do funcionamento neuroquímico dessa parte do sistema nervoso do corpo. Com o extrapolar dos limites laboratoriais, as abordagens neurobiológicas passam a servir de lentes para todos os fenômenos humanos.

Neuroantropologia, neuroeconomia, neuropedagogia, neuromarketing, neurolinguística, neuroética, neuropolítica, neurosemiótica, neuroestética, neurodireito, neuropsicologia e tantas outras neurodisciplinas que surgem na virada do milênio especialmente, segundo Ortega, com o espaço aberto pela tecnologia da neuroimagem (ressonância magnética funcional), já presente na neurologia, na neurobiologia, na neuropsiquiatria, na neuro-ortopedia e demais áreas da ciência empírica. Agora, a análise do indivíduo passa a ser mais crível se acompanhada de imagens do cérebro, seja para explicar funções motoras, seja para classificar disfunções mentais ou de memória, chegando a implicações éticas, de competição, violência, preferências de *marketing*, escolhas de consumo etc. O que se passa no cérebro durante o prazer de se ler um livro ou de se fazer meditação? Seja lá qual for a resposta, o objetivo é sempre o mesmo, encontrar correlatos neurais e fundamentos neurobiológicos para tudo. Com isso, e com a perda cada vez maior de investimentos nas áreas não cientificistas, as parcerias e cooperações entre as disciplinas se expandem. Ortega cita como exemplo um pesquisador de literatura inglesa nos Estados Unidos que deseja subsídios para a sua investigação e vai procurar desenvolvê-la como neuroliteratura, o que garantirá mais chance de financiamento. Resultado: o fundamento da pesquisa passa a ser neurobiológico, o que deixa evidente uma hierarquização epistêmica onde o cérebro, e não a literatura, fica no topo da pirâmide.

A questão aqui não é desqualificar a importância dos estudos sobre o cérebro ou a validade das pesquisas científicas biológicas dentro do campo cabível a elas, o problema é o que tudo isso significa em relação a um modelo de mundo com bases ético-político-sociais que submete toda a subjetividade humana à performance cerebral. Nesse contexto, enfraquece-se o olhar para a subjetividade propriamente dita e fortalece-se o foco na eficiência, na função, na instrumentalização pelas vias do neuronal... *subjetividade sem subjetividade; subjetividade enquanto objetividade*. Para Han, tudo isso se dá devido à fundamentação no desempenho. Mediante isso, podemos afirmar que a “autonomia” na versão da modernidade tardia niilista é, portanto, estabelecida desse jeito: a **medida de si** é a **medida de seu desempenho**. Já não se trata mais da medida de uma vida sábia ou do dever moral, pois a medida do desempenho é a medida

do rendimento. Vale lembrar que, na verdade, “desempenho” é uma palavra com significados múltiplos. Possui o prefixo de negação ‘des’ na palavra empenho, que vem do latim *impignare*, de *pignus*, “penhor, objeto dado em garantia”²¹⁶. Assim, desempenho remete a “resgate ou recuperação de uma dívida”, “desendividamento”, “cumprimento de obrigação ou promessa”, “execução”. O sentido dado por Byung-Chul Han segue na direção da palavra enquanto “atuação em termos de rendimento ou eficiência”, o que também é dado como significado do termo, mas não se pode negar que a ideia de ‘recuperar uma dívida ou cumprir uma promessa’ (nesse caso consigo mesmo), não deixa de fazer sentido dentro desse contexto psicopolítico, onde a liberdade – do ‘*eu posso, logo devo*’ – é coercitiva. O que nos alerta Byung-Chul Han é que essa liberdade de *poder (können)*, via desempenho, vem produzindo mais coações do que o *dever (sollen)* disciplinar, justamente porque este último apresenta limites e a primeira não. Por consequência, gera-se uma sociedade do estresse, da fadiga e do esgotamento, marcada por “estados psíquicos característicos de um mundo que se tornou pobre em negatividade e que é dominado por um excesso de positividade”²¹⁷, povoado por uma gente que sofre de “infarto da alma” e de “cansaço solitário, que atua individualizando e isolando”²¹⁸ em nome da própria liberdade. Nesse sentido, Han adverte:

O neoliberalismo é um sistema muito eficiente – diria até inteligente – na exploração da liberdade: tudo aquilo que pertence às práticas e às formas de expressão da liberdade (como a emoção, o jogo e a comunicação) é explorado. Explorar alguém contra sua própria vontade não é eficiente, na medida em que torna o rendimento muito baixo. É a exploração da liberdade que produz o maior lucro. (...) *A liberdade do capital* se realiza por meio da liberdade individual. (...)

O neoliberalismo, como mutação do capitalismo, torna o trabalhador um **empreendedor**. (...) Hoje, cada um é um *trabalhador que explora a si mesmo para a sua própria empresa*. Cada um é senhor e servo em uma única pessoa. A luta de classes também se transforma em uma *luta interior consigo mesmo*. (...) Hoje, é disseminada a ilusão de que qualquer um, enquanto projeto que se esboça livremente, é capaz de uma *autoprodução ilimitada*. (...) Somos todos dominados por uma ditadura do capital²¹⁹.

Na ditadura do capital, a liberdade perde seu caráter relacional mais originário e nos coloca na prioridade da autopromoção por vias mais isoladas e autoexploratórias. Han lembra, no entanto, que a origem da palavra ‘liberdade’ remete a *estar com amigos*, pois ‘liberdade’

²¹⁶ DESEMPENHO: HOUAISS, 2009.3. E também “origem da palavra”. Disponível em <<https://origemdapalavra.com.br/pergunta/empenho-e-desempenho/>>.

²¹⁷ HAN, 2015a, p. 70.

²¹⁸ Ibidem, p. 71.

²¹⁹ Idem, 2018b, p. 11-15, grifo nosso – negrito em ‘empreendedor’.

(*Freiheit*) e ‘amigo’ (*Freund*) contém a mesma raiz indo-europeia. Mas submersos no modo capitalista neoliberal, liberdade para nós deixa de ser sinônimo de amizade, comunidade e realização conjunta para significar livre iniciativa (do eu) e livre concorrência (com o outro). “O capital se multiplica enquanto competimos livremente uns com os outros. A liberdade individual é uma servidão na medida em que é tomada pelo capital para sua própria multiplicação”²²⁰. É o fim absoluto do coletivo? Não. O que temos como tendência é o que Gilles Lipovetsky considera como a última figura do individualismo agindo no social: “ramificações e conexões em coletivos com interesses miniaturizados, hiperespecializados”²²¹. Como exemplo, ele cita o agrupamento de viúvos, de alcólatras, de pais e mães de homossexuais, de gogos, de bulímicos etc., que representam a “solidariedade de pequenos grupos, participação e organização de trabalhos voluntários, redes situacionais...”²²². O que não deixa de ser, para Lipovetsky, um vetor do aumento do individualismo por trazer à mostra um *processo de personalização sob medida*²²³ que cria uma socialização “dedicada a personalizar-psicologizar o indivíduo”²²⁴, permitindo, em última instância, que o “átomo social emancipe-se”²²⁵.

Essa autonomia como átomo (o inteiro, o indiviso) não é capaz de formar um *Nós político*, empobrecendo, segundo Byung-Chul Han, a noção do ‘agir comum’ enquanto sociedade. E por mais que existam agremiações miniaturizadas em torno de seus problemas ou interesses em comum, o comportamento da grande maioria é o abatimento e a sensação de exílio em meio à multidão. Isso ganha efeitos exponenciais se as expectativas autoimpostas pelos autônomos-empresendedores não forem atingidas, especialmente em meio ao grave cenário de crise em que nos encontramos ao longo dessas primeiras décadas do segundo milênio. Concordamos com Han quando diz que “quem fracassa na sociedade neoliberal de desempenho em vez de questionar a sociedade ou o sistema, considera a si mesmo como responsável e se envergonha disso, desalentando-se”²²⁶. Aí está a inteligência peculiar da psicopolítica: não

²²⁰ HAN, 2018b, p. 13.

²²¹ LIPOVETSKY, 2005, XXIII.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibidem*, p. 7.

²²⁴ *Ibidem*, p. 5.

²²⁵ *Idem*, XXI.

²²⁶ Os desalentados são aqueles que se frustram a tal ponto com o próprio insucesso que deixam de ter forças para procurar ou realizar qualquer trabalho. No Brasil, apesar de analisar esse dado há seis anos, o IBGE só passou a divulgar o número de desalentados no país no começo de 2018. Em 2019, eram 4,8 milhões de

permite que emerja qualquer resistência ao sistema²²⁷. Frustrado e culpado pelo fracasso de seu desempenho, além de capturado a ponto de não possuir condições de levantar um questionamento mais sério sobre o quanto isso tem a ver com a própria arquitetura do modelo vigente, o *empresário de si* impõe-se o autolítio e, muitas vezes, acaba desistindo em meio à exaustão. Nos termos de Han, acaba produzindo a “queima do seu próprio eu, por superaquecimento”²²⁸.

2.1.2 Autonomia niilista neoliberal: da autoexposição voluntária ao panóptico digital

Durante muito tempo, o *Guinness Book of Records* (ou Livro dos Recordes) foi o meio mais notável de fazer com que pessoas comuns passassem a ser vistas como fora do comum, sem precisar ter, necessariamente, fama ou vida pública. Ao lado de seres dotados de características genéticas especiais (como altura, elasticidade ou outras peculiaridades congênitas), havia espaço para os que se submetiam a alguns feitos em troca de um recorde. Podemos lembrar de Takeru Kobayashi (Japão) que entrou para o *Guinness* por conseguir comer 12 hambúrgueres em apenas 3 minutos. Já Cindy Jackson (EUA) conseguiu seu reconhecimento pela proeza de realizar 47 procedimentos cosméticos, incluindo nove operações cirúrgicas em grande escala, em 7 anos. E, também, Lee Redmond (EUA) que conquistou o título de unhas femininas mais longas do mundo, podendo compará-las ao comprimento de um ônibus escolar²²⁹. Com o avançar da internet, especialmente com a chegada das redes sociais, o *Guinness* já não tem mais aquele *glamour*; afinal, qualquer um pode se propagandear com grande evidência pelo motivo que bem lhe aprouver.

peças. Com a pandemia, esse número subiu para 5,9 milhões de brasileiros, no terceiro semestre de 2020 e no terceiro trimestre de 2021, ficamos com 5,1 milhões. Dados extraídos das seguintes fontes: Editoria de Estatísticas Sociais do IBGE (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2019). Também do site do IBGE sobre desemprego na pandemia (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2021). Além da Revista Piauí: (UCHÔA, 2018).

²²⁷ Cf. HAN, 2018b, p. 16.

²²⁸ HAN, 2015a, p. 21.

²²⁹ O *Guinness World Records* nasceu em 1954 da parceria entre Hugh Beaver (diretor da Cervejaria Guinness) e os gêmeos Norris e Ross McWhirter (investigadores da Fleet Street), com o objetivo de compilar um livro de fatos e números extraordinários. (GUINNESS, 2019).

Segundo Byung-Chul Han, a promoção da visibilidade pessoal, como mostra em seu *Sociedade da Transparência* (2017b), é bem mais que uma opção, na verdade, é um imperativo do que considera ser o ‘panóptico digital contemporâneo’. Sendo assim, para existir, a autonomia-empresendedora precisa se fazer presente nas mídias de massa. Tal presença não se refere apenas a um feito ou outro específico, mas a um comparecimento total, irrestrito e cotidiano por meio da publicação e entrega dos mais variados dados da vida privada. Para Han, trata-se de uma verdadeira ‘ditadura da transparência’ que, em nome de uma suposta liberdade de informação, aproveita-se da comunicação para implantar monitoramento e controle absolutos de forma mais competente que os meios usados pelo panóptico da sociedade disciplinar, que visava melhoria moral via técnicas ortopédicas **sem conhecer nada do que sentiam ou pensavam os vigiados**. “Com fins disciplinares”, endossa o autor em seu *Psicopolítica* (2018b), “os internos do panóptico benthaminiano eram isolados uns dos outros, de modo que não conversassem. Os internos no panóptico digital comunicam-se intensivamente e expõem-se por vontade própria”²³⁰; e se lá o intuito era o progresso da moral, aqui, o progresso que importa é o do capital individual. A manutenção do panóptico digital é feita com participação de todos os observados através de sua autorrevelação e autoexposição voluntárias, sem qualquer tipo de coação direta. Com isso, para Han, uma espécie de “desinteriorização” acontece, elevando o nível de aceleração da circulação de informações a tal ponto que perdemos a noção das linhas de limite ou reserva, preservação da intimidade e avaliação de consequências. Desprovidos do senso de demarcação público-privado, atingimos uma espécie de conformidade total que age como efeito nivelador permissivo, deleitável e afável, seduzindo, excluindo a negatividade e passando-se por liberdade. “A técnica de poder do regime neoliberal assume uma forma sutil, flexível e inteligente. O sujeito submisso não é nunca consciente de sua submissão. O contexto de dominação permanece inacessível a ele. É assim que ele se sente em liberdade”²³¹. Ironicamente, portanto, a sensação de liberdade que afasta dos conectados a hipótese de proibição ou opressão ao pronunciamento é a mesma que visa gerar toda forma de dependência consumista possível ao mundo virtual e toda forma imaginável de alienação a questionamentos em relação ao sistema.

Passar horas e horas compartilhando o dia a dia, dando opiniões sobre tudo, contando sobre desejos e preferências, realizando compras e *downloads*, trocando mensagens (nem

²³⁰ HAN, 2018b, p. 19.

²³¹ *Ibidem*, p. 26.

sempre empáticas e comedidas) ou publicando fotos de festas, viagens, restaurantes e momentos íntimos... faz com que as pessoas já não consigam viver sem a comoção desse fluxo ininterrupto. A autonomia, que a princípio pode parecer decisiva para um modelo como esse, perde seu caráter conceitual originário de *medida* para ser a *desmedida* de si – já existem serviços ligados à área de saúde mental para tratar pessoas com problemas de dependência digital grave²³². É justamente por isso que Byung-Chul Han considera que estamos vivendo uma verdadeira crise de exploração da liberdade, sob o signo do *curtir*: “enquanto consumimos e comunicamos, ou melhor, enquanto clicamos *curtir*, nos submetemos ao contexto de dominação. O neoliberalismo é o *capitalismo do curtir*”²³³. Dar e receber *curtidas* envolve permanente esforço de atração, encantamento e personalização. Ser motivo de admiração para atrair, prender os olhares e acumular fãs... é tudo o que está em jogo; isso se dá no contexto das marcas institucionais, mas também no contexto da pessoa física de cada um. É o que acontece com um tipo de “autônomo-empresendedor” muito popular e reconhecido por sua emancipação no contemporâneo: o influenciador digital [*digital influencer*], alguém capaz de inspirar e persuadir milhares de seguidores mediante aquilo que compartilha em seus canais de comunicação nas redes sociais: Youtube, Instagram, Twitter, Facebook. Em 2021, o ator e *youtuber* Whindersson Nunes, já contava com mais de 50 milhões de seguidores no Instagram. Por formarem a opinião de um público em larga escala, os influenciadores recebem convites e investimentos de grandes empresas do mercado – de moda, estética, *fitness*, estilo de vida e comportamento em geral – para representar seus produtos e serviços e participarem de programas e campanhas, muitas vezes fora das fronteiras do país. O retorno financeiro obtido com tais representantes pode ser tão ou mais expressivo do que o alcançado por meio de propagandas convencionais, como anúncios em *outdoors* e comerciais em TV, rádios e revistas; por isso, eles são muito bem remunerados tão logo caíam nos encantos de grande quantidade de influenciados.

Quanto aos que não vislumbram conquistar séquitos, profissionalmente, a regra de participação nas redes sociais segue a mesma e vale para todos: é preciso se expor. O fato de tornar-se, obrigatoriamente, objeto de visibilidade, atração e veneração traz à tona um tema

²³² A prestação de serviços para *Dependentes de Internet* do Programa Ambulatorial dos Transtornos do Impulso (PRO-AMITI) do Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da USP (IPq-HC-FMUSP), por exemplo, abre vagas para tratamento de uso abusivo de internet, celular ou jogos pela internet para adultos – maiores de 18 anos – e adolescentes – de 14 a 18 anos. Funciona desde 2006 e engloba atendimento psicoterapêutico e acompanhamento psiquiátrico. (Programa Ambulatorial dos Transtornos do Impulso (PRO-AMITI),2020.; Dependência de Internet, c2015).

²³³ HAN, 2018b, p. 27.

destacado por Byung-Chul Han que nos interessa de modo especial: o narcisismo e seu papel na autoexposição que leva ao modelo de panóptico do século XXI. Obcecar-se por estar na vitrine como alvo de observação ininterrupta, de modo voluntário, faz com que o sujeito narcísico perca a capacidade de estabelecer limites em relação ao outro. Nesse sentido, explica Han logo no início de *Agonia do Eros* (2017a), o mundo passa a se configurar “como sombreamentos projetados de si mesmo”²³⁴. Não conseguindo perceber e reconhecer a alteridade, esse sujeito narcísico segue a vaguear aleatoriamente nas próprias sombras, “até que se afoga em si mesmo”²³⁵. É justamente o que o leva na direção das patologias neuronais de implosão, citadas anteriormente. Em *No enxame, perspectivas do digital* (2018a), Han comenta: “a depressão é, sobretudo, uma enfermidade narcisista. O sujeito narcisista-depressivo sente apenas a reverberação de si mesmo. O mundo aparece a ele apenas sob a sombra do Si. No fim, ele se afoga, esgotado e cansado de si mesmo”²³⁶. Mas o narcisismo do sujeito depressivo da modernidade tardia não é exatamente, para Han, aquele que conhecemos com base na psicanálise. Nesta, o narcisismo é marcado pela presença decisiva do Outro no que tange aos limites do *eu*, diferentemente da realidade atual. Portanto, apenas para contextualizar o viés psicanalítico, tão influente na mentalidade do século passado, pontuaremos abaixo, de forma breve, o que Freud nos legou sobre o assunto e, então, retomaremos o século XXI.

Sigmund Freud (1856-1939) deu grande ênfase ao mito de Narciso [*Narkissos*, de *nárke*: “torpor”, “narcótico”, “o que faz adormecer”], para elucidar a constituição do humano e da sociedade, na escrita da psicanálise. Ao considerarmos rapidamente alguns de seus textos, ao longo de sua obra, vemos o quanto essa pauta está presente. Em *Sobre o Narcisismo: uma introdução*, no ano de 1914²³⁷, esse ‘amor pela própria imagem’ logo aparece como modalidade de referência do eu. Sendo assim, a princípio, “a criança é seu próprio ideal”, e nesse sentido, seria o narcisismo uma relação do sujeito consigo mesmo tomado como objeto amoroso. Seus pais confirmam tal posição, colocando-o como ‘*his majesty, the baby*’. É, portanto, o narcisismo primário o investimento que os pais fazem na criança daquilo que o seu próprio narcisismo revela: “O amor dos pais, tão tocante e, no fundo, tão infantil, não é outra coisa senão seu narcisismo renascido, que, a despeito de sua metamorfose em amor de objeto, manifesta sua

²³⁴ HAN, 2017a, p. 10.

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Idem, 2018a, p. 106.

²³⁷ FREUD, 2003e.

antiga natureza”.²³⁸ No narcisismo secundário, o sujeito já está marcado pelo amor de si e joga isso para o mundo. Nesse momento, o bebê já é capaz de se diferenciar do externo, identificando o que o satisfaz e concentrando em objetos específicos suas pulsões sexuais. Mas com o tempo, ele vai percebendo-se uma ‘majestade destronada’, já que não representa o centro do mundo, nem o único objeto de desejo, especialmente de sua mãe. Gera-se uma ferida no narcisismo primário. O caminho é, então, buscar ser amado pelo outro e reconquistar o seu amor através da satisfação do que lhe é exigido. “É a renúncia à onipotência infantil e ao delírio de grandeza, característicos do narcisismo infantil, que possibilita o surgimento de um outro ideal”²³⁹.

Seguindo esse raciocínio, Freud esclarece que a questão do narcisismo se desdobra em dois conceitos complementares: o *eu-ideal* e o *ideal do eu*. A imagem que se constitui mediante o *eu-ideal* [*ideal-ich*] é o modelo daquilo que exige o *ideal do eu* [*Ich-ideal*]. Em outros termos, o *eu* é constituído pelo *eu-ideal* que por sua vez é constituído pelos significantes dos pais que constituem o *ideal do eu*. Em 1917, nas *Conferências introdutórias sobre Psicanálise*²⁴⁰, o *ideal do eu* converte-se numa instância responsável pelas funções da consciência moral, “que permitiria ao eu avaliar suas relações com seu ideal”. E, ao escrever *Psicologia das massas e a análise do eu*, em 1921²⁴¹, Freud avança e faz do *ideal do eu* uma instância muito distinta do eu, com atribuições de auto-observação, consciência moral, censura onírica e exercício da influência essencial no recalque. Dois anos depois, em 1923, vê-se uma transmissão de poder a partir do título dado ao terceiro capítulo de *O Eu e o Isso*²⁴², que recebe o nome: “O eu e o supereu (ideal do eu)”, e por fim, em 1933, nas *Novas Conferências introdutórias sobre Psicanálise*²⁴³, o supereu se instala definitivamente. Para Roudinesco, “a trigésima primeira conferência dá ensejo a uma apresentação pormenorizada da gênese e das funções do supereu, a título das quais figura o *ideal do eu* com que o eu ‘se compara’, ao qual ele ‘aspira’ e cuja ‘reivindicação’ ele se esforça por satisfazer”²⁴⁴. Dessa forma, com a instalação categórica do supereu, com base no que se observa na obra freudiana, instalam-se as funções de auto-observação, consciência moral e *ideal do eu*. Sendo assim, o supereu não é apenas censor, é

²³⁸ FREUD, 2003e.

²³⁹ ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 362.

²⁴⁰ FREUD, 2003b

²⁴¹ Idem, 2003d.

²⁴² Idem, 2003c.

²⁴³ Idem, 2003a.

²⁴⁴ ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 363.

também ideal a atingir. Vale registrar apenas que, apesar desse apontamento de Roudinesco de que, no avançar da sua teoria Freud acaba por tornar sinônimos os conceitos de *ideal do eu* e *supereu*, Jorge e Ferreira²⁴⁵ chamam atenção para a leitura distinta de Lacan a esse respeito. De fato, em *Os Escritos Técnicos de Freud – Seminário Livro 1* – Lacan esclarece em seu ‘retorno à Freud’, que, segundo o seu entendimento, o pai da psicanálise coloca o *ideal do eu* como algo exaltante para o sujeito, enquanto aponta o *supereu* como algo que lhe constrange e que representa a tirania do *Tu deves*²⁴⁶.

Importante para nós é posicionar que, na teoria psicanalítica, esse *ideal do eu* é o precipitado da antiga representação parental e a expressão da admiração pela perfeição que a criança atribuía aos pais na época. Ficando em seu lugar o supereu, este “assume o poder, a função e até mesmo os métodos da instância parental, sendo, porém, não simplesmente seu sucessor, mas também, realmente, seu legítimo herdeiro.”²⁴⁷ Reconhecer o *ideal do eu* como modelo a ser atingido e o *supereu* como a introjeção da censura, significa reconhecer, ao mesmo tempo, a constante tensão entre pulsão e recalque. Para Freud, tal tensão que constitui o indivíduo, também atua, conseqüentemente e da mesma forma, no coletivo: violência pulsional de um lado e instância castradora a freando, de outro. Isso aparece em *Psicologia das massas e a análise do eu* [1921], quando ele diz que o contraste entre a psicologia individual e a psicologia social ou de grupo, “que à primeira vista pode parecer pleno de significação, perde grande parte de sua nitidez quando examinado mais de perto. (...) Desde o começo, a psicologia individual, nesse sentido ampliado, (...) é, ao mesmo tempo, também psicologia social”²⁴⁸. Talvez por isso o binômio ‘pulsão e castração’ apareça, do mesmo modo, em suas obras de cunho expressamente sociológico, como *Totem e Tabu* [1913-14], *O futuro de uma ilusão* [1927]²⁴⁹ e *Mal-Estar na Civilização* [1929-30]. Nesta última, o pai da psicanálise adverte que “a existência da inclinação para a agressão, que podemos detectar em nós mesmos e supor com justiça que ela está presente nos outros, constitui o fator que perturba nossos relacionamentos”, o que força a civilização a “utilizar esforços supremos a fim de estabelecer limites para as pulsões agressivas do homem e manter suas manifestações sob controle por formações

²⁴⁵ Cf. JORGE; FERREIRA, 2009, p. 42

²⁴⁶ Cf. LACAN, 2009, p. 139-140.

²⁴⁷ FREUD, 2003a.

²⁴⁸ Idem, 2003d.

²⁴⁹ Idem, 1996a.

psíquicas reativas”²⁵⁰. Portanto, o *supereu cultural* é guardião da ética de cada sociedade [Weltanschauung]²⁵¹ e, paralelamente, responsável pelas injunções – mandatos supereuóicos – que nos martirizam e determinam os sintomas mais implacáveis de cada época. Como sinaliza Fuks, ao tratar da função cultural sob a perspectiva psicanalítica, a cultura erotiza a criança para, em seguida, “frustrá-la com uma série de necessárias interdições educativas cujo objetivo é diminuir a força das pulsões sexuais e, mais tarde, impor repressões à realização das pulsões eróticas e agressivas”²⁵².

Esse seria o papel da cultura, a princípio: por um lado, atender a este ser que ao vir ao mundo não sobrevive sem o cuidado alheio e, por outro lado, frear as suas pulsões que visam o gozo absoluto. Civilizar o sujeito seria, portanto, restringir suas ações e adaptá-lo à realidade externa, impondo um contínuo *não* em contrapartida ao eterno *sim* da pulsão. Eis aí a questão: a imposição contínua de um *não* ao eterno *sim* da pulsão; é isso que vai nos trazer de volta à atualidade e à obra de Byung-Chul Han. A breve referência à abordagem do narcisismo na psicanálise²⁵³ feita aqui serve, na verdade, para mostrar que o que acontece com a sociedade disciplinar legada a nós por Foucault – em que a herança da coerção segue ativa mas se desloca do ‘imperativo do dever’ para o ‘imperativo do poder’ – também ocorre com a noção coercitiva psicanalítica supereuóica de Freud. Ou seja, dá-se uma mudança de comando, em que o supereu censor se mantém, contudo age não mais em nome da *negatividade* que castra, mas em nome da *positividade* que impele. Em outras palavras, no ‘imperativo do gozo’ a obrigação se contorce às avessas em relação à antiga situação descrita por Freud sobre o que seria a função do supereu. Como explica Slavoj Zizek²⁵⁴, a articulação civilizatória e a repressão, antes, insistiam que não podíamos gozar por havermos internalizado proibições sociais e uma autoridade paterna que culpabilizavam o prazer. Hoje, a injunção social impele: “Goze de todas as maneiras!”; daí a força do *Yes, you can*. Significa que o que torna o sujeito culpado na modernidade tardia não é o fato de transgredir à proibição e sim o fato de não gozar. Vivemos

²⁵⁰ FREUD, 1996b, p.117.

²⁵¹ *Weltanschauung*: “uma construção intelectual que soluciona todos os problemas de nossa existência uniformemente, com base em uma hipótese superior dominante, a qual, por conseguinte, não deixa nenhuma pergunta sem resposta e na qual tudo o que nos interessa encontra seu lugar fixo”. Extraído da Conferência XXXV das Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise. vol. 22, de 1933. (FREUD, 1976).

²⁵² FUKS, 2007, p. 13.

²⁵³ Esse trecho sobre o narcisismo em Freud pode ser encontrado de forma mais estendida em DAMASCENO, 2015, p. 27-61.

²⁵⁴ Cf. Entrevista de Slavoj Zizek concedida a Vladimir Safatle para Folha de São Paulo, 30 de novembro de 2003 (ZIZEK, 2003).

na ditadura de um narcisismo incomparável que destitui o Outro da importante função de contorno para que os freios sejam postos. Inaugura-se, com isso, a ausência de limite do eu, em outros termos, a ausência do ‘não-eu’ com o qual eu me relaciono.

No narcisismo contemporâneo, para Byung-Chul Han, o mundo se apresenta e se mantém apenas na perspectiva de um *eu englobante* que se expande sem parar. Daí apontar que a depressão é um engolfamento de si num *eu* que não tem limite. Lipovetsky segue na esteira desse entendimento caracterizando o “eu narciso” do contemporâneo não como aquele fixado em sua própria imagem, mas um Narciso em órbita – devido a uma busca interminável de Si Mesmo – mergulhado num “processo de flutuação psi comparável à flutuação monetária ou à flutuação da opinião pública”²⁵⁵, que se depara com uma autorrepresentação hiperinvestida, mas paradoxalmente, esvaziada, despida e imprecisa de si. Por isso, os sintomas neuróticos da era do capitalismo de outrora cederem lugar, agora no capitalismo neoliberal, “às desordens narcísicas, sem forma e intermitentes... perturbações vagas e difusas... crispação neurótica substituída pela flutuação narcisística”²⁵⁶. Para Byung-Chul Han não há outro destino onde pode parar esse mandato *hiperfúlgido* senão na combustão, no esgotamento e no superaquecimento. Pensando psicanaliticamente, o novo desafio, para Zizek, é o de se passar a entender o legado de Freud como aquele que pode nos ensinar, não “como se deve gozar”, mas, na verdade, que “não se é obrigado a gozar” como se incita.

Fato é que se a ordem é o gozo sem limites, Narciso, ainda que flutuante, volta à cena sem censura, potencializando a cultura do sobejo. Para Byung-Chul Han, “a técnica de poder do regime neoliberal não é proibitiva, protetora ou repressiva, mas prospectiva, permissiva e projetiva. Gera não uma escassez, mas uma abundância, um excesso de positividade”²⁵⁷. Nessa realidade, onde as pessoas não sentem agir sobre elas o trabalho coercitivo da vigilância, o novo panóptico faz uso da autoexposição para implantar a lógica da exploração da própria liberdade: “cada clique que damos e cada termo que pesquisamos ficam salvos. Cada passo na rede é observado e registrado. (...) Somos, por assim dizer, prisioneiros de uma memória total de caráter digital”²⁵⁸; tendo como mandato claro e incisivo que a nova *medida de si* é a *medida de*

²⁵⁵ LIPOVETSKY, 2005, p. 37.

²⁵⁶ Ibidem, p. 56.

²⁵⁷ HAN, 2018b, p. 56-57.

²⁵⁸ Ibidem, p. 85-86. Vale acrescentar a lembrança dos documentários da Netflix *O Dilema das Redes* (2019) e *Privacidade Hackeada* (2019), que mostram a atuação desse novo panóptico digital. O primeiro filme reúne depoimentos de ex-funcionários importantes das plataformas de mídias sociais apontando como os algoritmos usados pelas redes – Google, Facebook, Instagram, Twitter, Pinterest – conseguem atrair atenção e manipular

nossa transparência narcísica. Por isso, o único valor em jogo é o valor expositivo. Esse ‘estímulo’ ao exibicionismo e ao voyeurismo chega a tal ponto que, para Han, a *tiranía da visibilidade* nos leva ao obsceno; perdendo-se, na atualidade, a capacidade de viver o prazer e o erotismo, reduzindo-se a vida e suas experiências ao plano do mero desempenho e da classificação de tudo à simples mercadoria: a exposição passa a ser pornográfica. Hipervisíveis, superiluminados e cheios de holofotes, qual o espaço reservado ao oculto, ao silêncio, ao mistério, à elaboração? Para Han:

A seu modo, a superfície brilhante é transparente, não tendo necessidade de sofrer qualquer outro *questionamento* e não possuindo estrutura hermenêutica profunda. (...) O problemático não é o aumento das imagens em si, mas a *coação icônica* para tornar-se *imagem*. Tudo deve tornar-se visível; o imperativo da transparência coloca em suspeita tudo o que não se submete à visibilidade. E é nisso que está seu poder e sua violência²⁵⁹.

Ao tornar-se imagem fabricada e exposta narcisicamente, a busca por uma ‘rede relacional’ retorna, de forma afluente, em direção ao ‘igual’; sem negatividade e sem alteridade, já que Narciso sucumbe entorpecido pelo próprio reflexo. O smartphone é o aparato digital mais representativo desse processo. Também em *No enxame, perspectivas do digital* (2018a), Han faz um alerta para a tendência de perdas significativas: do contato direto com pessoas reais e com a realidade em si, de formas de comportamento que demandam amplitude temporal, de uma visibilidade abrangente e da capacidade de pensar, totalizando a comunicação numa instância *imaginária*²⁶⁰. Essa totalização é uma alusão de Byung-Chul Han à tríade do “nó borromeano” de Jacques Lacan (1901-1981): RSI - Real, Simbólico e Imaginário²⁶¹. “Ele (o smartphone) abre um espaço narcísico, uma esfera do imaginário na qual eu me tranco. Por meio do smartphone o *outro* não fala”²⁶². Ao posicionar o smartphone como um “espelho digital para a nova versão pós-infantil do estágio de espelho”²⁶³, Han se refere ao que, em Lacan, fala do momento em que o bebê reconhece a sua imagem refletida, produzindo um jubiloso processo

comportamentos de acordo com os interesses dos anunciantes. Já o *Privacidade Hackeada* aborda o escândalo Cambridge Analytica protagonizado pelo Facebook (coleta de dados de 87 milhões de usuários sem permissão) e sua manipulação, que teria sido a responsável por ajudar a eleger Donald Trump como presidente dos Estados Unidos em 2016.

²⁵⁹ HAN, 2017b, p. 34-35.

²⁶⁰ Idem, 2018a, p. 45.

²⁶¹ A abordagem em relação ao *imaginário* com base na teoria lacaniana do ‘nó borromeano’ pode ser encontrada de forma estendida em DAMASCENO, 2015, p. 96 a 110.

²⁶² HAN, 2018a, p. 45.

²⁶³ Ibidem.

de identificação. Esse estágio de espelho leva-o a não mais se sentir um corpo despedaçado, um corpo pulsional, sem imagens e sem sentido. Ao contrário, ele agora se reconhece numa unidade corporal: esse sou **eu**. Contudo, o que se dá na alegria do *reconhecimento* – algo típico do imaginário – não acontece sem a caracterização paradoxal do *desconhecimento*. O mito nos ajuda a entender como isso acontece. A saga de Narciso, no mito, é que todos se apaixonam pela sua beleza; inclusive ele. Encanta-se pela própria imagem como se fosse outro, sem se reconhecer, e é esse ‘não reconhecimento’ que leva Narciso à morte. Portanto, o *imaginário* é um registro psíquico em que se encontra, ao mesmo tempo, o reconhecimento e o desconhecimento. Aquele corpo ideal pelo qual o bebê jubilosamente se apaixonou é o que, em Freud, apontávamos como *eu-ideal* [*ideal-ich*] – aquilo que ele passará a vida inteira tentando atingir e nunca conseguirá. Esse eu-ideal, maravilhoso e projetado, é algo que, no que se tenta alcançar, desaparece – daí, o tal ‘reconhecimento-desconhecimento’. Porém, durante a experiência do estágio de espelho, está ali junto e anterior à criança, aquele que esculpe o seu eu-ideal: o grande Outro. Como aponta Jorge, “o *eu* é, assim, descrito por Lacan como essencialmente *imaginário*, embora sua constituição não prescindia do reconhecimento simbólico do Outro”²⁶⁴. Portanto, a imagem do eu-ideal – [*ideal-ich*] – é uma estátua esculpida pelas exigências do que, em psicanálise, como já situamos, chama-se ideal do eu – [*Ich-ideal*].

Ou seja, um modelo de referência produto da identificação com as figuras parentais e seus suplentes sociais, que vão substituir o narcisismo perdido da infância²⁶⁵. E para observá-lo, censurá-lo e cobrá-lo estará sempre 'de plantão' o supereu, a quem o *eu* se esforçará continuamente a satisfazer por meio de um aperfeiçoamento infundável. Com o "estádio do espelho" e a inauguração da matriz imaginária do *eu*, esta sede de todas as posteriores identificações imaginárias alienantes se colocará como uma estátua imponente (ou quiçá, hoje, fosse melhor dizer ‘holograma imponente’), representando-se como imagem ideacional e como conjunto de defesas e resistências que marcarão, então, a vida do sujeito. Se considerarmos o que ponderamos acima, junto de Han – Žižek e Lypovetsky – quanto a um eu narcísico flutuante, sem Outro e com um supereu que manda gozar sem limites ao invés de recalcar a pulsão – o que teremos no aprisionamento do *imaginário* da modernidade tardia é a implosão do si mesmo por via das doenças do esgotamento e, conseqüentemente, a instalação da indiferença como *modus operandi* do social. Tal aprisionamento no *imaginário*, apontado por Byung-Chul Han

²⁶⁴ JORGE, 2011, p. 45.

²⁶⁵ ROUDINESCO; PLON, 1998, p. 362.

com base na teoria *RSI* de Lacan, leva-nos a considerar que talvez seja importante apenas lembrar o papel do simbólico nessa tríade de topologia borromeana. O *simbólico* é, justamente, tudo o que constitui o espaço do *Outro* – as figuras parentais, a cultura, a língua, o social, o laço afetivo... – que se impõe como o ‘não-eu’, trazendo o indivíduo para o campo do *entre*; onde o *eu* passa a ser *sujeito*, para a psicanálise. Na dimensão simbólica, Narciso conta com Janus, uma divindade ambivalente, de origem indo-européia, que fascinava Freud e a quem este se refere em seu livro sobre *Os chistes e sua relação com o inconsciente*, de 1905²⁶⁶. Janus é um deus com dois rostos contrapostos (um no verso do outro), permitindo que as dualidades apareçam – ele é velho e jovem, feio e bonito, masculino e feminino. Um dos mais antigos deuses de Roma, é o guardião das portas e passagens, que vela por entradas e saídas, interior e exterior. Por ser o porteiro celestial, recebe como homenagem o primeiro mês do ano – janeiro – que mostra a sua capacidade de enxergar, ao mesmo tempo, o que termina e o que está começando²⁶⁷. Coexistindo ao lado de Narciso, Janus cumpre o seu papel de possibilitar que os contrários coexistam, substituindo o exclusivismo do ‘ou’ pela adição do ‘e’, conseqüentemente, instituindo contornos, limites e freios a um *eu* desmesurado.

Com tal articulação, o simbólico institui um campo de abertura para o '*entre*', de onde se pode olhar para lados distintos, demorar-se na ignorância de si, beneficiar-se do valor da palavra mediadora, ser interpelado e existir poeticamente com o Outro. O simbólico de Janus faz a ponte, na tríade borromeana, entre o eu (do Imaginário) e o desconhecido ou o nada (do Real), pelo fenômeno da linguagem e toda a sua ambigüidade. É Janus, enfim, aquele capaz de verdadeiramente ‘conectar’ o que não pode ser representado, penetrado, suportado ou assimilado da dimensão do *Real* com aquilo que se encerra em imagem na dimensão do *Imaginário*, permitindo um tempo para o não-saber do *Simbólico* que o faz considerar, ouvir e enxergar o *Outro*. Sem a atuação de Janus, como se coloca Narciso? Coloca-se como na cena do quadro *A travessia difícil*, de René Magritte, metido num terno, endossando-se empresário de si, com uma cabeça totalizada num olho, indiferente à tempestade e ao naufrágio que acontecem diante de si²⁶⁸... No caso do eu-narcísico-empresendedor, de agora, este definha ensimesmado, expondo-se e exibindo-se de modo voluntário e desenfreado, desnudando-se sem pudor por ‘necessidade’ própria. É tudo o que panóptico digital aperspectivístico precisa para

²⁶⁶ FREUD, 1969.

²⁶⁷ CHEVALIER; GHEERBRANT, 1982, p. 512.

²⁶⁸ René Magritte, tela *A travessia difícil*, 1963 [reedição da tela de 1926]. Jorge usa esse quadro para traçar uma representação do *Imaginário* lacanian. CF. JORGE, 2011, p. 44.

seguir uniformizando e estimulando que todos controlem a todos, em nome da liberdade e da autonomia, pelo bem do capital. Para Byung-Chul Han, na sociedade do desempenho, narcisicamente, “cada um é panóptico de si mesmo”²⁶⁹.

2.1.3 Autonomia niilista neoliberal: do entretenimento ao embotamento da cidadania

Até aqui, caracterizamos a autonomia da versão niilista neoliberal, segundo o pensamento de Byung-Chul Han, como sendo definida especialmente pelo diapasão do desempenho e da autopromoção narcísica generalizada. Autonomia positivada que, segundo o filósofo, caminha rumo à combustão por superaquecimento, sob a tirania da transparência e sob o controle do panóptico digital. Autonomia do smartphone, da *selfie*, das redes sociais, das postagens, das curtidas, do *eu imaginário* e do fluxo ininterrupto das informações, em que a liberdade é condição paradoxal de autoexploração e autoincitação ao império do 'eu posso'. Diante dessa *medida de si* que se mostra tão deslumbrada pela aparição, pelo rendimento e pela mobilidade em partículas – portanto apática diante dos temas mais complexos do todo – um último ‘arco’ nos parece importante ser observado e que, na verdade, compõe com os dois tópicos anteriores apresentados, sendo destes complementares: o que parte do entretenimento e curva-se até o embotamento da cidadania. Tudo aponta para a ideia de que a relação entre esses dois polos arqueados não é fortuita. Situemos, então, o ponto de partida. Os dicionários²⁷⁰ nos mostram que entretenimento [*entretenimiento*] pode ser entendido como divertimento ou passatempo. Entreter é desviar a ‘atenção de’, ocupar-se de forma agradável, visando mitigar, tornar algo mais suave ou menos incômodo. Portanto, o entretido é aquele que tem sua atenção desviada, aquele que está iludido ou embalado num processo de distração prazerosa.

Em seu livro *Bom entretenimento* (2019b), Byung-Chul Han, enfatiza que a vida desse nosso tempo foi *gamificada*, tornando a realidade um *efeito* especial do entretenimento. Significa dizer que a territorialidade que separava o real do ficcional prescreveu em meio a uma mistura fluida que faz com que o espaço social se mostre como um *hipersistema* coextensivo ao mundo, decidindo o que *seja* ou *não* 'realidade' com base em um novo axioma. “Para *ser*,

²⁶⁹ HAN, 2018b, p. 58.

²⁷⁰ ENTRETENIMENTO: Dicionário Brasileiro da Língua Portuguesa da Encyclopaedia Britannica do Brasil (1990); Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa (1986); e Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2004).

para pertencer ao *mundo*, é preciso ‘ser algo que entretém’. Apenas aquilo que entretém é *real* ou *efetivo*. Não é mais relevante a distinção entre mundo fictício e mundo real”²⁷¹. Na comunicação, por exemplo, o jornalismo e a publicidade se invadem, embaralhando facilmente informação com propaganda (e muitas vezes, propaganda difamatória). Mas além do ‘infotainment’ [*infotainment*] – mistura de notícias e entretenimento; podemos encontrar esse hibridismo em várias outras áreas e setores: ‘edutainment’ [*edutainment*] – educação e entretenimento; ‘servotainment’ [*servotainment*] – programas de aconselhamento e entretenimento; ‘confrontainment’ [*confrontainment*] – entrevistas políticas e entretenimento; ‘docudrama’ [*doku-drama*] – documentário e entretenimento²⁷². Isso aponta para uma mudança radical no próprio sentido desse conceito, antes associado à destinação de um certo momento devotado ao *tempo livre* (daí ser sinônimo de *passatempo*). Na modernidade tardia não é isso que caracteriza o entretenimento, ou seja, não há a separação de uma ocasião oportuna para o regozijo, o jogo, o lúdico, a brincadeira, a distração...

Do mesmo modo que o real e o ficcional se misturam, passa a não haver mais diferença entre tempo do trabalho e tempo livre; exatamente porque, na verdade, tudo precisa entreter e corresponder à máxima produtividade, simultaneamente: o trabalho, a educação, a cultura, a informação, a política, a literatura, os relacionamentos... Han refere-se até mesmo a um certo *cognitainment* para explicar a junção do saber com o entretenimento, o que para ele seria o oposto do saber como paixão, como fim em si mesmo²⁷³. Portanto, o que marca a atualidade em relação a esse fenômeno é o fato de o entretenimento deixar de ser ‘episódico’ para tornar-se ‘crônico’, passando a ser o novo ‘estatuto’ ou ‘modo de conduta’ para a vida. Daí a figura do aventureiro que sinalizamos lá na frente, baseado em Ehrenberg, ser cabível – ao lado das imagens do empresário e do atleta – para traçar o perfil do autônomo-empresário contemporâneo. O aventureiro é sempre propenso a se envolver em jogos arriscados, em manobras incertas, está sempre disposto a inovar e buscar ideias vanguardistas. Em paralelo a isso, por ser também ‘empresário de si e atleta’, não se conforma apenas em se divertir, mas quer competir, ganhar e estar continuamente à frente do que ele foi no passado e à frente dos demais. A vida privatizada e narcisista no jogo do mercado transforma-se numa festa *rave*, sem

²⁷¹ HAN, 2019b, p. 206.

²⁷² Ibidem, p. 195. Han faz referência aqui à obra de WESTERBARKEY, J: “De todo tipo de diversão ou do trato científico com um conceito antiquado”.

²⁷³ HAN, 2019b, p. 196.

hora para parar, cheia de brilhos, atrações, *games*, bebidas, música eletrônica e *smartphones* fazendo o papel de lanternas luminosas em constelação²⁷⁴.

Para além de lanternas luminosas, os modelos desse tipo de celular são capazes de reunir os principais setores da vida - telefone, aplicativos de mensagens, câmera, agenda, relógio, despertador, redes sociais, bancos, lojas virtuais, sites de busca etc. – e não param de se superar. Vários são os depoimentos de pessoas que já não conseguem mais viver sem eles, sentindo-os como parte do próprio corpo e dedicando a estes a maior parte do seu tempo. Quando o assunto é a força de tal dispositivo como signo do ‘entreter-se’ ou do ‘prender a atenção’, é digno de nota o isolamento causado pelos longos períodos de entrega à navegação via tela do celular. Tanta exposição a esse volume enorme de dados é a causa da SFI – *Síndrome da Fadiga da Informação* – termo cunhado inicialmente em 1996 pelo psicólogo britânico, David Lewis, e usado por Byung-Chul Han em *No Enxame: perspectivas do digital* (2018a) para falar da enfermidade psíquica gerada pelo excesso de informação. Os acometidos pela doença perdem capacidade analítica e se veem presos a uma inquietude generalizada, déficit de atenção e dificuldade de assumir responsabilidades. No início do uso, o termo serviu para se referir a profissionais que trabalhavam com grandes massas informacionais em suas profissões, mas hoje serve para toda a população, especialmente pelo fato dos smartphones terem se difundido em larga escala. Vale atentar para o fato de que, além das buscas e trocas de informação, percebe-se que o ‘vício’ no celular também pode ser verificado na necessidade compulsiva de fazer *selfies*, ainda que em locais arriscados, e por isso muitas vezes com desfechos catastróficos. Entre o período de outubro de 2011 e novembro de 2017, aproximadamente, 259 mortes por *selfies* foram registradas pelo mundo. Na Croácia, por exemplo, equipes de socorro pedem aos turistas para “parar de tirar *selfies* estúpidas e perigosas”, depois que um canadense sobreviveu a uma queda de 75 metros na região montanhosa dos lagos de Plitvice²⁷⁵.

²⁷⁴ Nesse embalo do entreter-se narcísico de um *eu* que se expande sem parar, não podemos nos esquecer do clássico *Os sapatinhos vermelhos*, do escritor e poeta dinamarquês, Hans Christian Andersen (1805-1875), em que a menina-personagem fica tão ludibriada com seus sapatos de estimação que, com o passar do tempo, não considera outra coisa senão o desejo de usá-los em todas as oportunidades. A certa altura do conto, a protagonista não se apercebe, mas os sapatos tornam-se aderentes aos seus pés, não descolam mais e já a dominam. Eles a fazem dançar sem parar e ela perde o controle de sua direção. Sai dançando pela cidade, pelos campos e prados... de dia e de noite... embaixo de sol ou de chuva... em frente à igreja, na praça e dentro do cemitério... Desesperada, exaurida e em total esgotamento, aproveita-se da trilha dançante por onde é levada pela floresta adentro e suplica ao carrasco que lhe corte os pés com seu machado. A menina-personagem de Andersen termina a sua saga amputando os próprios pés, prostrada de tanto dançar. Em dias como os nossos, segundo o que estamos vendo em Byung-Chul Han, a mutilação chega pelas vias da combustão e do curto-circuito de si mesmo.

²⁷⁵ SELFIES, 2019. Matéria na Revista Exame.

Indo além do aparato tecnológico externo que faz com que esse tipo de aparelho se torne uma espécie de prótese aderida ao corpo, não podemos esquecer da instrumentalização mental. E aí o ‘aprimoramento do eu’ aparece como fator decisivo, tanto na constituição do sujeito cerebral de desempenho, quanto na tessitura do fazer de si mesmo *‘algo’ que entretém*, ou seja, algo capaz de atrair e prender a atenção. Há um certo fanatismo, para Han, em torno da ideologia da *otimização pessoal*, o que faz com que o esforço por melhoria, evolução e superação seja contínuo. Ao mesmo tempo, surge o novo pecado mortal e imperdoável: o pensamento negativo. Isso explica o “curar” como sendo a palavra mais importante da autoajuda norte-americana, vendida com êxito para todo o ocidente neoliberal. O que se considera por cura, nesse tipo de ideologia, é o livrar-se de bloqueios mentais, interrupções funcionais e crenças limitantes para que as apostas não desacelerem ou deixem de acontecer. Essa tal *otimização pessoal* é o que move o jogo do que, no seu *Psicopolítica* (2018b), Byung-Chul Han vai chamar de “**capitalismo da emoção**”. No capítulo do livro que leva este mesmo nome, Han explicita²⁷⁶ o quanto a sociedade do desempenho depende da emotividade; chegando a falar de uma genuína ditadura da **emoção**, consequência do processo econômico que é o nosso. Atento à frequente confusão conceitual que se aplica ao termo, o filósofo procura deixar claro o seu significado perante a outras três palavras próximas: sentimento, afeto e disposição, pontuando as devidas distinções. A emoção se difere do **sentimento**, pois este é narrativo, constataativo e possui certa duração. O sentimento não tem estrutura intencional e é difícil de ser explorado devido a sua falta de performatividade [sentimento de luto ou sentimento de culpa]. Ao contrário disso, a emoção é a pura expressão da subjetividade... não se narra, nem se constata, sendo, por excelência, performática e remetida a ações. Ela é intencional, finalista e fugaz; por isso não dura. Considerando em paralelo o **afeto**, este também não é narrativo e muitas vezes se limita a um instante, não sendo, portanto, um estado contínuo. E embora também expresse a subjetividade, ele é eruptivo, faltando-lhe a orientação performática; é aqui que se difere da emoção. Já a **disposição**, exprime um *ser assim*, algo *em que alguém se encontra*, um *estado de espírito*. Portanto, é estática e constelativa, enquanto a emoção é dinâmica e performática. Segundo Han, a disposição é o *‘de onde’* (*Worin*), o sentimento é o *‘para que’* (*Wofür*) e a emoção é o *‘para onde’* (*Wohin*).

Sendo assim - dinâmica, situacional e performática - a emoção é o melhor meio de produção do capitalismo mais recente por ter importância na produção imaterial, levando

²⁷⁶ Cf HAN, 2018b, p. 59-68.

rapidamente ao alcance de uma produtividade expandida. Afinal, a racionalidade da sociedade disciplinar já não interessa mais. Ao contrário, limita, inibe e restringe com sua rigidez funcional, sua regularidade e constância, sua inflexibilidade maquinal. Capitalizar emoções significa apostar na emocionalidade vivida enquanto subjetividade livre. Como já apontado antes, a liberdade é a palavra de ordem para se fazer valer uma economia do consumo – caracterizada não mais pelo valor de uso, mas sim pelo valor de culto (ou valor emocional das coisas). Essa é a sociedade do desempenho: instável, volátil, acelerada, com sua livre iniciativa individual ou autonomia-empresarial que existe para consumir ‘significados’. Para Byung-Chul Han, a conjuntura atual da ditadura da emoção só é possível no neoliberalismo que faz da competição, do consumo, da autoexposição e do entretenimento, pilares hegemônicos de perpetuação de uma psicopolítica, transpassando o racional e agindo no que há de pré-reflexivo no sujeito. Por isso que o termo ‘motivação’ nunca sai de moda e, com ela, os produtos e profissionais ávidos por curar todos os pessimistas e padrões obstaculizadores da positividade do regime.

O capitalismo do consumo, introduz emoções para criar necessidades e estimular a compra. O *emotional design* molda emoções e padrões para maximizar o consumo. Hoje, em última análise, não consumimos coisas, mas emoções. Coisas não podem ser consumidas infinitamente, mas emoções sim. Emoções se desdobram para além do seu valor de uso. Assim, inaugura-se um novo e infinito campo de consumo. (...) A psicopolítica neoliberal se ocupa da emoção *para influenciar ações sobre esse nível pré-reflexivo*. Através da emoção, as pessoas são profundamente atingidas. Assim, ela representa um meio muito eficiente de controle psicopolítico do indivíduo.²⁷⁷

Na ditadura da positividade que entorpece e entretém, a emoção nos faz suspender qualquer critério para separar o supérfluo do necessário. Isso engloba tanto a manutenção de estímulos contínuos, quanto a relação com os sonhos, os objetivos e as metas que nunca têm fim, uma vez que a positividade emotiva instaura a ausência do “não” e a onipresença do “sim”. É por isso que, para lidar com tal onipresença, o *eu* precisa ser onipotente e prepotente, eliminando toda a ameaça negativa e curando-se da dor que só deve ser tolerada quando útil à otimização. Nesse sentido, Han cita o *coach* Antony Robbins, que prega que quando você estabelece uma meta, “está assumindo um compromisso com a Melhoria Interminável e Constante! Existe uma força na pressão da insatisfação, na tensão do desconforto temporário. Esse é o tipo de dor que você *quer ter* em sua vida”²⁷⁸. Ou seja, a ‘dor-trampolim’ ou ‘dor-

²⁷⁷ HAN, 2018b, p. 66-68.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 48. A passagem se refere a uma citação feita no livro *Sorria: como a promoção incansável do pensamento positivo enfraqueceu a América*, de Bárbara Ehrenreich. Trad Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Record, 2013, p. 90.

catapulta’, capaz de proporcionar uma positividade ainda maior que a do estado anterior. Na composição desse bojo negativado do qual a visão positiva se afasta acabam entrando, portanto, a vulnerabilidade, a precariedade, a alteridade, o limite, a finitude, a mortalidade... que só são admitidos de modo fugaz como elementos a serem assimilados na trajetória de superação do *eu indiviso* que segue apressado rumo à evolução contínua. Dessa forma, o entristecer, o fragilizar-se, o deixar-se envolver pelo mistério, o mergulhar sem pressa no campo do outro e, inclusive, o adoecer como face constituinte da vida, tudo isso enquanto modo de existência não é bem vindo... Para Han, o trabalho interminável no *eu* leva, justamente, ao *colapso* total; colapso este que não deixa de ser uma reivindicação contra o sistema. O problema é ter que chegar a tal gravidade de experiência-fronteiriça para que o sujeito entenda que a dor, a debilidade e a limitação fazem parte da ação do tornar-se si mesmo. “A dor é constitutiva para a *experiência*. Uma vida que fosse constituída de emoções positivas e experiências máximas não seria humana. É precisamente à negatividade a que o espírito humano deve sua profunda tensão”²⁷⁹. Na opinião do filósofo essa cura supracitada é mais uma forma de distração, de desvio... que leva ao esgotamento. Na verdade, essa tal cura, no fundo, tem se mostrado um assassinato. Essa forma de assassinato é também, e em última instância, o extermínio dos elementos do simbólico, do plural e de tudo o que fala com a noção de congregação e comunidade.

Assassinato embasado, como explica Byung-Chul Han em *Agonia de Eros* (2017a), no desaparecimento da *negatividade do outro atópico*²⁸⁰ em prol do *eu narcísico* incapaz de estabelecer limites diante de um horizonte que fez com que absolutamente tudo se transformasse em objeto de consumo. Esse horizonte, para o teórico político americano, Benjamim Barber (1939-2017), nada mais é do que a principal estratégia adotada pela última versão do capitalismo: o estabelecimento de um etos infantilista implacável. Em suas palavras, “trata-se de um etos de infância induzida associado à ideologia da privatização, ao marketing e à homogeneização do gosto (...) às custas tanto da civilidade quanto da civilização”²⁸¹. Significa a promoção intencional e engajada - feita por instituições de negócios e governos - de uma rede superconectada de adolescentes perenes [*kidults*], ideal para viabilizar a sociedade do desempenho, da aventura, da competição e da transparência narcísica, levando a vida como um

²⁷⁹ HAN, 2018b, p. 47.

²⁸⁰ Atópico [*a + tópico*] – ‘negação’; ‘que não está no seu lugar; de natureza extraordinária; estranho; insólito’, conforme o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2004), p. 337-8. A *negatividade do outro atópico* significa o ‘não lugar como experiência negativa do outro’. Deteremo-nos mais profundamente nessa expressão ao tratar da figura de Sócrates no tópico sobre erotismo (3.1.1 – próximo capítulo).

²⁸¹ BARBER, 2009, p. 13-14.

perpétuo entretenimento consumista compulsivo. Dessa forma, adultos infantilizados recusam-se a envelhecer – com afrouxamento das noções de compromisso, responsabilidade e cidadania – patrocinam as crianças que, agora, são elevadas à categoria de consumidores, competidores e segmentos de mercado. Enquanto isso, em intenso processo de aceleração, tem-se a entrada dos *big data* e o que podem representar em termos de monitoramento e controle, transformando tudo em números e instalando, para Han, um risco de *totalitarismo digital*; em outras palavras, promovendo uma possível *barbárie dos dados*. A promessa é atingir, a certa altura, até mesmo a legibilidade de desejos dos quais nenhum de nós teria consciência, permitindo ao *datismo* o manejo inconsciente de ações e inclinações por meio da exploração psicopolítica e de uma verdadeira microfísica dos *big data* ou do *ban-óptico*²⁸². Este com função especial de identificar consumidores economicamente inúteis e, portanto, marcá-los como ‘lixo’ para o sistema. Vê-se que é uma mentalidade que adota a crença absoluta na mensurabilidade da vida, ou seja, que eleje o aditivo e ofusca o narrativo, renunciando, assim, a relação com o nexos de sentidos, com o singular e com o improvável. Por conseguinte, tudo isso nos leva a entender que a *medida de si* da *autonomia-empresendedora* contemporânea passa a ser campo do autoconhecimento como *autoaferição*, apenas. “O lema do *quantified self* é: *self knowledge through numbers* (“autoconhecimento através de números”)", diz Han. Contudo, ele enfatiza: “os números não contam nada sobre o eu. (...) o eu se deve a uma *narrativa*. (...) a narrativa é que conduz ao encontro de si”²⁸³. Entre a enumeração e a narrativa, Han tece o seguinte esclarecimento:

A palavra “digital” aponta para o dedo (*digitus*) que, antes de tudo, *enumera* [*zählt*]. A cultura digital se baseia no dedo contador. A história, porém, é uma *narrativa* [*Erzählung*]. Ela não enumera. *Enumerar* é uma categoria pós-histórica. Nem *tweets* nem informações se reúnem em uma *narrativa*. Também o *mural* não narra nenhuma história de vida, nenhuma biografia. Ele é aditivo, e não narrativo. O homem digital *passa os dedos* no sentido de que ele enumera e calcula constantemente. O digital absolutiza o número e o enumerar. Também os amigos no Facebook são, antes de tudo, *contados* [*gezählt*]. A amizade, porém, é uma *narrativa*. A era digital totaliza o aditivo, o enumerar e o enumerável. Mesmo tendências são contadas na forma de curtidas. O narrativo perde enormemente em significado. Hoje tudo é tornado enumerável, a fim de poder ser convertido na linguagem do desempenho e da eficiência. Assim, hoje, tudo aquilo que não é enumerável cessa de *ser*.²⁸⁴

Para Han, é a contramão do ‘cuidado de si’ e da ‘arte de viver’ da antiguidade greco-romana, que priorizavam os exercícios e *registros sobre si mesmo* (logo, *narrativas*) como

²⁸² HAN, 2018b, p. 91. Mais uma vez, cabe a lembrança dos documentários já citados anteriormente: *Dilema das Redes e Privacidade Hackeada*.

²⁸³ Ibidem, p. 84.

²⁸⁴ Idem, 2018a, p. 66-67, grifo do autor.

caminho em direção à verdade e à constituição do ser, como vimos no capítulo anterior. Perder essa via *ética do eu*, é, conseqüentemente, obscurecer a viabilização de uma *ética do nós*, ou seja, é desencaminhar-nos pelo embotamento da cidadania – segundo polo do nosso arco proposto neste tópico. Significa dizer que o que começa no entretenimento, na distração e no desperdício da presença vai se endereçando para a simples enumeração não-narrativa da vida, radicalizando-se no arrefecimento do pensamento diversificado, crítico e engajado. Com isso, a noção do que seja de interesse realmente público e coletivo se esvai na privatização da vida particular, que se torna pública e exposta ao coletivo. Essa é uma distorção a ser observada com seriedade porque o **público** passa a ser apenas o **espaço de exibição do privado**, resumindo-se à indiscrição, à imponderação e ao excesso de reels bisbilhotices ou chocantes obscenidades. Esse fenômeno produz o afastamento de uns com outros, provoca a fuga da solidão elaborativa (substituída pelo refúgio no imagético), e, conseqüentemente, fabrica uma sociedade de espectadores, com dificuldade de comprometimento cidadão. Quando esse tipo de sintoma se instala, perdemos a força da marcha e nos tornamos apenas um conglomerado efêmero ou *enxame de unos barulhentos* – conforme classifica Han, vazio de projeto social de longo prazo, pois cada um torna-se projeto midiático e imediato para si mesmo e só com isso se importa.

A política enquanto ciência, arte e prática das mais importantes para o amadurecimento da convivência entre os humanos, e para o zelo do que seja a noção de ‘povo’, se transforma num espaço de polarizações ocas e pobres de respeito e aprendizado entre as diferenças. Junto às imagens, brotam as verborragias, os escândalos, o personalismo, a ausência de ritos ou protocolos... inclusive por parte de homens e mulheres públicos, que deveriam se colocar como referências de equilíbrio e bom senso, o que só contribui para o desgaste desse exercício. A tentativa de desvalorização do papel da política é bem exemplificada pela proposta de criação da *Smart Policy* - democracia digital/escolha digital - termo usado por empreendedores que defendem uma saída técnico-instrumental para questões que envolvem a administração pública²⁸⁵. A saída técnico-instrumental segue na direção da *enumeração* e despede a *narrativa*, como vimos acima, evidenciando os especialistas e ofuscando aqueles que relativizam o sistema, por meio do discurso. Vencem a inteligência, a eficácia, a competência... perdem o saber, a compreensão, o pensamento. Vence o espírito-consumidor... perde o espírito-cidadão. Para Han, com isso, se elegerá representantes como se vai às compras, o governar tornar-se-á íntimo do marketing, o questionamento político se apequenará à mera pesquisa de mercado e

²⁸⁵ HAN, 2018a, p. 113.

as opiniões eleitorais serão tratadas por mineração de dados [*data mining*] que sanarão os votos negativos com propostas mais atraentes e sedutoras²⁸⁶.

Contudo, a voz do consumidor não é a voz do cidadão, pois a segunda, diferentemente da primeira, só se dá encarnada na ocupação política com o ‘nós’. Se a voz do cidadão é a voz da narrativa em prol do todo, a voz do consumidor é a voz que simplesmente enumera pela autoafirmação; ou quando muito, a que fala sobre o todo, apenas ressoando o que se impõe ideologicamente, sem qualquer reflexão crítica. Serve de exemplo, para tanto, a personagem que acompanha Narciso em seu mito: trata-se de “Eco”²⁸⁷, a ninfa apaixonada pelo mais belo dos homens e amaldiçoada por Hera. Por iludir e entreter Hera enquanto seu marido a enganava com outras ninfas, Eco (que sempre falou demais e gostou de ter a última palavra) foi condenada a nunca mais conseguir sustentar um diálogo com quem quer que fosse, repetindo apenas a palavra dita no final da fala de seu interlocutor. Desprezada por Narciso e amaldiçoada por Hera, Eco se isolou nos rochedos e passou a viver escondida, definhando a tal ponto que se tornou apenas uma voz que repete, repete, repete o que já se manifesta no ar. Ela pode até dar a última palavra diante dos que a interpelam, mas uma palavra oca de pensamento e sentido próprio, uma palavra-reflexo, que nada diz.

Enquanto essa dura realidade se mostra, o materialismo consumista segue gerando novas ‘necessidades’ e solicitando que as assumamos como se fossem nossas. Diante disso, muitos autônomos-empresendedores se distraem *zapeando* novidades e ecoando pseudo-narrativas, outros tantos adoecem por depressão, hiperansiedade, pânico ou *burnout* e alguns poucos, verdadeira e existencialmente autônomos desse sistema, se ocupam em pensar como fazer para resistir e tecer um novo “nós” para a sociedade. Mesmo não voltando objetivamente a sua obra para esta pauta da **autonomia**, Byung-Chul Han já nos deixa estratégias que a beneficiam; são instâncias de recusa - à tirania da positividade psicopolítica do desempenho, do narcisismo exibicionista e do entretenimento neuro-emocional embotador da cidadania - que consideramos importantes e das quais, algumas, nos dedicaremos a falar no capítulo que se segue.

²⁸⁶ HAN, 2018a, p. 119.

²⁸⁷ Cf. CHEVALIER; GHEERBRANT. 1982, p. 356.

3 AUTONOMIA E NEGATIVIDADE EM BYUNG-CHUL HAN: PARA ALÉM DA EMANCIPAÇÃO, DA INDEPENDÊNCIA E DA LIVRE INICIATIVA

Daquilo que eu sei// Nem tudo me deu clareza
 Nem tudo foi permitido// Nem tudo foi concebido
 Daquilo que eu sei//Nem tudo foi proibido
 Nem tudo me foi possível// Nem tudo me deu certeza
 Não fechei os olhos, Não tapei os ouvidos
 Cheirei, toquei, provei// Ah! Eu usei todos os sentidos
 Só não lavei as mãos// E é por isso que eu me sinto
 Cada vez mais limpo...// Cada vez mais limpo...// Cada vez mais limpo...
Ivan Lins e Vitor Martins

Procuramos, no capítulo anterior, mostrar os impactos existenciais da ideia de autonomia niilista contemporânea, ou seja, elucidar o quanto tal conceito vem sendo tratado como emancipação, independência e livre iniciativa com base na noção de **autonomia-empREENDEDORA**, o que nos remete a várias análises a respeito da supressão de certos princípios e da perda de vínculos antes muito caros à tradição. Ao mesmo tempo, à luz do que Nietzsche nos havia apresentado sobre as consequências da morte de Deus anunciada pelo *Desvairado*, como possibilidade de uma nova espécie de ‘luz, felicidade, alívio, contentamento e aurora’ – mediante a expectativa por tanto mar aberto – é preciso admitir que ainda estamos longe. O que se tem, ao contrário, é uma luminosidade ofuscante. Uma luminosidade que não surge de lanternas e candeeiros próprios de uma tomada de consciência, mas de canhões com luzes coloridas de *led* piscando freneticamente contra nossos olhos. Consequência da *ditadura da positividade*, esse tipo de fulgor, de tão forte, obscurece e cega, inviabilizando a nossa saída do ensombrecimento e fazendo com que o *empresariado de si* por vezes nos pareça cataclísmico em termos de constituição de nossa **autonomia existencial** e tudo o que advém dela.

Não há tempo para o silêncio da ascese, nem para o pensamento que desperte a maioria racional, tampouco chegamos a uma via de transmutação ao que tenha sido a metafísica do passado. Parece-nos, realmente, que seguimos niilistas; agora, numa versão hiperpositiva do capitalismo tardio. Isso porque o pendor atabalhoado da autonomia emancipada e independente, característica da livre iniciativa neoliberal, é similar ao ‘espírito do pobre pássaro que não para de se debater às portas da gaiola’. Ao invés de estarmos lidando com autolegislação pela “métrica de si”, mais parece se tratar, de fato, de um modo dissimulado de ‘heteronomia’. Aparentemente isenta de restrições, a autonomia-empREENDEDORA se depara a

todo instante com um poder que retira qualquer direito à desaceleração, e aí está a sua captura. Essa autonomia do século XXI já nasce condenada a só dizer *sim* ao sobrepujamento ininterrupto, pois tudo é, a princípio, permitido, desde que não obstaculize o giro do capital (“capital humano”); portanto, tudo é permitido, menos fracassar. E quem dita o que é fracasso é o *mercado*, entidade mutável e fugaz que prescreve e perfaz todas as medidas. Logo, a **medida da autonomia-empREENDEDORA** é a **medida do mercado**: mutação frívola, sucessiva e por autossuperação. Por isso é que é possível pensar que por trás desse modelo estamos ainda, no fundo, sofrendo os resquícios da putrefação metafísica. Será que não estamos agora, numa tentativa de substituição da antiga divindade, sacralizando o próprio *dever* por meio da volatilidade do mercado que nos impõe o apriorismo de uma autonomia instável: *tu deves poder, sem parar!*? Então, nesse sentido, a *positividade encarrilhada* só reforçaria em nós o ‘nada’, fazendo-nos, portanto, ainda mais niilistas, sem condição de qualquer produção de nexos ou sentido que ‘transvalore’ o nosso passado, como almejou Nietzsche.

3.1 Estratégias de transposição do ‘eu-desempenho’ em Han

Com base no que vimos em Byung-Chul Han, fica fácil constatar que nunca estivemos tão sem gravidade, flutuando para trás, para os lados, em todas as direções, vagando num autocentramento vazio, transitoriamente preenchido por designações esparsas e rasteiras que parecem brotar do próprio sujeito, mas que, na verdade, vêm de fora... do mercado. A psicopolítica neoliberal fez emergir a **autonomia-empREENDEDORA** no Ocidente como algo além de uma simples modalidade de trabalho; antes, como um *modo de ser* que pretende-se para todos, ainda que sem provê-los das mesmas condições: mulheres, homens, jovens, velhos, crianças, adolescentes, pobres, ricos, brancos, negros, proprietários da linha de produção, funcionários, heterossexuais, LGBTQIAP+²⁸⁸, ambulantes, acadêmicos, religiosos, diaristas, donas de casa, pais, mães, ateus,... que devem se pôr à prova em prol do ‘*sim, eu posso*’, pelas vias da otimização emotivo-neuronal. A psicopolítica fez emergir este modo de ser que, enquanto autonomia, não fertiliza o solo para a criação existencial, apenas para a repetição e a reverberação do discurso hegemônico. Autonomia que perde a ‘medida de si’ para um mero *eu*

²⁸⁸ A sigla *LGBTQIAP+* significa: lésbicas, gays, bi, trans, queer/questionando, intersexo, assexuais/aromântiques/agênero, pan/poli e outro/as.

indiviso – autossuficiente e emancipado – mas paradoxalmente subjugado à sua tal ‘liberdade opressora’.

Dessa forma, vítima de sua própria exploração, extremamente narcísico, autoaferido e não narrativo, hiperexposto ao panóptico digital, entretido e desamparado do laço social, esse *eu-autônomo* contemporâneo parece perder qualquer noção de contorno ou limite indo parar no esgotamento, na depressão e na combustão do seu si mesmo – pedindo socorro e dizendo sentir apenas o *nada*. Ou seja, embora tão incitado à gana eufórica de se superar e se tornar um valioso capital humano, tal *empresário de si* acaba ‘sem vontade de chorar ou de rir’, com um ‘coração que não bate, nem apanha’... Desalento, este é o estado produzido a longo prazo pela autonomia-empREENDEDORA enquanto camuflagem heterônoma. No saber-poder *psicopolítico*, luta-se por cunhar esse *eu englobante*, como vimos em Byung-Chul Han. Até mesmo quando aborda o cuidado de si, a sociedade do desempenho o transforma em mais um elemento da positividade contínua, por meio de uma interioridade esculpida pela cosmética, pelas próteses, pelo exercício físico, até mesmo pela meditação (como *mindfulness*) e pela espiritualidade... todos instrumentalizados. A busca é por um bem estar que afaste toda forma de negatividade, fazendo com que o indivíduo *possa-poder* plenamente, sem desculpas ou procrastinação. Essa é a ditadura da positividade efêmera, que precisa ser retroalimentada a cada instante pela via das emoções, das programações e configurações mentais (*mindset*).

Contudo, vale questionar esse *modo de ser* em autossuficiência, sem lidar com a negatividade de si e do outro. Porque não há como se autoconstituir na ‘felicidade, no contentamento e na aurora’, vislumbrados por Nietzsche, sem alteridade, por mais angustiante que seja essa presença. E a concepção de autonomia-empREENDEDORA, levada às últimas consequências, é arredia ao vínculo por não forjar a fabricação criativa do *si mesmo* junto à interpelação do *outro*. Se o outro vira peça no tabuleiro da autossuperação pessoal, perde-se a capacidade efetiva de convivência e comunidade, já que o *nós-político* passa a estar submetido ao *eu-desempenho*. Decreta-se o fim das relações, fortalecendo-se, apenas, alianças temporárias de uso. Mas a conta desse sistema utilitarista é alta e já mostra seu ‘balanço demonstrativo’ por meio de doenças neuronais/existenciais difíceis de tratar, desencadeadas e desencadeadoras de colapso das células sociais – família, amizade, instituições públicas e privadas – que perdem seus participantes para a depressão, para o pânico, para a hiperansiedade, para o *bornout* e até mesmo para o suicídio. Quadros que podem ser entendidos como prova de fracasso daqueles que não corresponderam ao modelo hegemônico, mas que, ao mesmo tempo, podem sugerir a articulação possível para demonstrar a não aceitação do que vigora, forçando um pleito por novos pressupostos. E isso nos interessa aqui. Seria possível reivindicar outro modo de ser

autônomo sem alimentar a delusão de que o mundo da psicopolítica deixará de existir só porque assim desejamos?

Nós consideramos que, mais que possível, essa reivindicação se faz tarefa. Tal tarefa envolve revigorar o sentido original da palavra - *auto/nomós*, ou seja, a lei de si mesmo; a busca pela automedida – partindo de posições de recusa ao que se impõe, ao modo como se impõe, ideologicamente. Sabemos que o caminho rumo à evidência na ‘liberdade individual’ e na ‘personalização’ é sem volta enquanto estivermos sob o regime capitalista e seus ‘avanços’; portanto, tudo indica que uma certa autonomia – seja pelas vias da tecnologia, do trabalho ou das escolhas em geral – será cada vez mais campo de interesse do futuro. Mas vale questionar se pensar uma *sociedade de autônomos* significaria, necessariamente, pensar uma sociedade individualista e egocêntrica. Em outros termos, levantamos as perguntas: poderíamos tecer, paradoxalmente ao que vem se tentando fazer com a autonomia enquanto ‘livre iniciativa’, uma *sociedade de autônomos* entendida como uma congregação dos que governam a si mesmos, visando um governo para o bem comum? Alicerçados em tal congregação, seria possível reconfigurar formas de heteronomia dissimulada, repudiando modelos que usem a liberdade contra o próprio indivíduo e qualquer regime que encapsule o *sujeito-cidadão* num *eunarcísico-atlético-aventureiro-empresário*? Seja como for, defendemos que se a autonomia é condição de base para a sociedade do amanhã, que seja, então, uma **autonomia de resistência** a esse movimento que visa socializar pessoas para que decidam e ajam por si mesmas como se fossem totalidades em si, sem enxergar o mundo à sua volta.

Byung-Chul Han, a quem recorremos nesta pesquisa para caracterizar o que se passa hoje, pensa algumas saídas como respostas de recusa ao sistema. Escolhemos as que nos chamam a atenção como um bom começo para o nosso tema. São estratégias em prol da autonomia, capazes de romper a cápsula do ‘eu-englobante’ acometido pelas doenças neuronais/existenciais filiadas à tanta busca por *desempenho*: 1) o **erotismo**; 2) a **idiotia**; 3) o próprio **cansaço**; 4) a filosofia **zen**. Tais estratégias podem significar, segundo Han, o corte do fluxo compulsivo e compulsório da ‘ditadura da positividade psicopolítica’, por incluir o outro e reconsiderar a demarcação dos limites do eu, já que o erotismo descerra o sujeito para a *relação*, a idiotia permite o *desajuste* à conformidade, o cansaço garante espaço para a *entrega* e o zen aquieta os alardes por meio do *silêncio*. Relação, desajuste, entrega e silêncio são bons caminhos para o rompimento com o torpor *narcísico* pois promovem a abertura do horizonte de aparição do outro, estilhaçando o espelho onipotente, freando a dinâmica infinita da autossuperação e, por consequência, trazendo para o *eu* marcas de negatividade que o colocam em presença e em interação com o mundo, até então perdidas.

3.1.1 Transposição do eu-desempenho pelo EROTISMO

No que se refere ao erotismo, Han enfatiza em *Agonia de Eros* (2017a) o quanto a sociedade atual está longe da prática erótica, justamente por se mostrar enredada no inferno do igual. Erotismo é experiência de discrepância e deslocamento ou, em outros termos, é experiência da *negatividade do outro atópico* [a/negação, privação; *topos*/lugar = *sem lugar, estranho*]²⁸⁹. Justamente o que se tem na figura de Sócrates, quem melhor nos pode servir de exemplo. “O eros aplica-se em sentido enfático ao outro que não pode ser abarcado pelo regime do eu. Essa experiência pressupõe assimetria e exterioridade do outro. Não por acaso, Sócrates, enquanto amante, chama-a de *atopos*”²⁹⁰. Sócrates é aquele que, ele mesmo, não tem lugar definido, aquele do qual é impossível conceber explicação, classificação, totalização... Em *O Banquete*, de Platão, Alcibiades deixa claro o quão desafiador é a tentativa de descrever a pessoa e os efeitos de Sócrates sobre ele: “lágrimas me escorrem sob o efeito dos seus discursos, aqui, muitas foram as vezes em que de tal modo me parecia não ser possível viver em condições como as minhas, (...) de modo que não sei o que fazer com esse homem”²⁹¹. Segundo Decotelli Silva, a *atopia socrática* se desvela na fala de Alcibiades pela *excentricidade* deste que bebe sem se embriagar, que fala por ironia e encanta só com palavras; Sócrates é incomparável. “A qualidade *atópica socrática* afeta diretamente seus interlocutores, gerando nestes a experiência da *aporía* a respeito da identidade do filósofo e diante do rumo que se deve dar à conversa”²⁹². Portanto, a *atopia* preenche de negatividade a qualidade do encontro com o outro, retraindo a linguagem do igual, fascinando o *eu* de mistério e profundidade, beleza e horror, atração e repulsa, finitude e eternidade... exatamente onde se localiza *eros*. Nesse sentido, Sócrates personifica o erotismo por mostrar que sua amizade pela sabedoria, junto aos demais, concede-lhe cada vez mais consciência de sua ignorância; ao mesmo tempo que retira do outro a distração autossuficiente, interpelando-o a desejar, da mesma forma que ele, não menos que a verdade. Como *eros*, Sócrates enfeitiça por deixar à mostra traços do que é mortal e imortal, posicionando-o no *não-lugar*, no *entre*, que apenas *arde*...

Igualmente a Sócrates, Eros é *átomos*, pois não é deus, nem homem, nem belo, nem feio, nem sábio, nem bom, nem mau. Sua característica mais marcante será o seu

²⁸⁹ HOUAISS, 2004, p. 337-338.

²⁹⁰ HAN, 2017a, p. 8.

²⁹¹ PLATÃO, 1972, p. 52-53. *O Banquete*, 216-a, 217-a.

²⁹² SILVA, 2017, p. 125.

desejo. Sempre se lançando à frente, Eros é como Sócrates, o amante da sabedoria, que ama porque não a tem. De igual maneira, Eros e Sócrates são caçadores sedentos pelo saber e passam a vida inteira a filosofar. Sócrates e Eros não têm classificação, são estranhos, mas essenciais à vida verdadeira²⁹³.

Posicionado em sua excentricidade, *eros* é, pois, o que só encontramos na *relação*, aquilo que sozinhos e fechados em nosso narcisismo jamais conseguimos obter. Sócrates deseja a sabedoria, exatamente, porque sabe que não a tem. Sabe também que para alcançá-la precisa estar *em meio aos* outros. Arriscar-se ao ‘perigo’ erótico do outro é topiar com o espanto simultâneo da estranheza e da intimidade, da resistência e da rendição. Ser e deixar ser, sem substituição. É o que vemos, por exemplo, no casal Georg Dreyman e Christa-Maria Sieland, personagens do filme *A Vida dos Outros*²⁹⁴. O que Dreyman e Christa deixam saltar no filme, no que tange ao amor, é exatamente a dor e a beleza de ser *com* o outro, sem ser *pelo* outro. Mesmo tendo como tema central a questão do serviço de vigilância secreta que toma a Berlim Oriental nos anos de 1980 (1984), o erotismo não deixa de se fazer destaque nessa obra. Não só por mostrar a potência da alteridade que se dá na aliança e, ao mesmo tempo, na individuação entre homem e mulher, mas também no efeito avassalador que essa relação causa no agente secreto, Gerd Wiesler. Tal agente passa 24 horas por dia de sentinela, observando cada momento dos dois. Mas o que se propõe a exclusivo serviço de espionagem político-ideológico vai se entremeando a um voyeurismo com resultados inesperados para a história. Wiesler invade o oculto no outro, entrando em contato com o oculto em si – *eros* – aquilo que para ele se fazia inatingível ou impossível de consumir. Freud já alertara em *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (de 1905), o quanto tudo o que é escondido encoraja o desenvolvimento da beleza libidinal, especialmente quando se trata da visão... “As impressões visuais continuam a ser o caminho mais frequente ao longo do qual a excitação libidinosa é despertada”²⁹⁵. E, citando Goethe, mostra como seu impacto atua: “*Consiga-me um lenço tirado do seio dela. Uma liga que tenha comprimido seu joelho!*”²⁹⁶. Ou seja, o espião que começa se orgulhando do regime

²⁹³ SILVA, 2017, p. 130.

²⁹⁴ *Das Leben der Anderen* [2006]. Filme alemão, de Florian Henckel von Donnersmarck, vencedor do Oscar de melhor filme estrangeiro de 2007. A história se passa em Berlim Oriental, 1984. Gerd Wiesler (Ulrich Mühe) trabalha como espião e inquiridor para a causa vermelha atrás de potenciais conspiradores. Ele passa 24 horas/dia espionando o casal Georg Dreyman (Sebastian Koch), um grande dramaturgo da Alemanha Oriental, e sua namorada, a atriz Christa-Maria Sieland (Martina Gedeck). Acaba se deixando tocar pela relação dos dois.

²⁹⁵ FREUD, 1972, p. 154-55.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 155. “Schaff mire in Halstuch von ihrer Brust, Ein Strumpfband meiner Liebeslust!” – Goethe, Fausto, Parte I, Cena 7. Trad. De Bayard Taylor.

e seus métodos impiedosos, vai se surpreendendo e sendo tomado de espanto por sentimentos que só são possíveis sob uma perspectiva amorosa e de vínculo com alguém. Por fim, termina atravessado pela força de *eros*, que o coloca diante de sua própria fragilidade, mas também de sua coragem para mudar. O olhar que vigia para punir transfigura-se em conversão ao amor e à humanização. Em *A Vida dos Outros*, *eros* empurra a autonomia para um lugar de resistência ao sistema.

É, portanto, essa força do erotismo que Byung-Chul Han aponta como uma saída. É essa força que pode nos tirar de uma posição meramente narcisista com vias à depressão por ensimesmamento, ou com vias à pornografização social por expor tudo como mercadoria diante da hipervisibilidade²⁹⁷; uma autonomia que, ao contrário disso, se faça **autonomia-erotizada**. Para tanto, uma autonomia que resista a essa tal visibilidade que inviabiliza o erótico, substituindo-o por pornografia, ou em outros termos, por exposição desenfreada ao panóptico digital; o que representa uma perda irreparável do privado, do mistério, do sagrado. Em *Topologia da violência* (2017c), Han adverte: “também faz parte da integridade de uma pessoa certa dose de inacessibilidade e impermeabilidade; uma total iluminação e clareamento seriam uma violência. Assim escreve Peter Handke: ‘daquilo que os outros não sabem de mim, disso eu vivo’.”²⁹⁸ Vida em *eros* exige um tanto de recôndito, de encobrimento... Cenas, palavras, momentos e situações que devem se manter no foro íntimo da atopia, sem *selfies*, sem curtidas, sem comentários das massas, sem *likes*. Mas, segundo Han, para a psicopolítica, isso não atende ao violento projeto de transparência. E é por isso que a tendência da sociedade de consumo é atacar a alteridade atópica. “Hoje, a negatividade está desaparecendo por todo lado. Tudo é nivelado e se transforma em objeto de consumo”²⁹⁹. Aposta-se, por conseguinte, na ditadura do idêntico a fim de que a máquina capitalista gire em altos volumes, desde um ‘lugar-comum’.

Diferentemente disso, o erotismo nos leva a um sem-lugar, desvelando mundo, retraindo o ritmo acelerado do desempenho e impondo limites ao *eu* mediante a irredutibilidade do outro. É exatamente quando se coloca em prol do que é assimétrico, incompreensível e incomparável que o *eu* escapa à lógica do narcisismo³⁰⁰. Aí, onde nada se assimila, onde só se tem o puro êxodo do si mesmo, onde tudo é inútil... é aí que se dá o amor. Em outras palavras, é aí que,

²⁹⁷ HAN, 2017b, p. 59.

²⁹⁸ Idem, 2017c, p. 204.

²⁹⁹ Idem, 2017a, p. 9.

³⁰⁰ Essas categorias de interpretação do caráter atópico da alteridade derivam de uma leitura, feita por Han, da obra de Emmanuel Lévinas (1906-1995).

como diz Han, contundentemente, “o eros arranca o sujeito de si mesmo e direciona-o para o outro”, é aí que “o eros vence a depressão”³⁰¹, afinal, o estado depressivo é o afogamento no si mesmo. Livre do submetimento ao igual, o *eu* se depara com a possibilidade da riqueza do imprestável, daquilo que não serve para nada, daquilo que não tem qualquer compromisso com sucesso, superação, ou prova sobre si. Por isso mesmo, torna-se capaz, assim, de entender e abraçar a sua dignidade, impondo um *não* ao violento *sim* expansivo da positividade. É verdade que tal experiência cria um certo desajuste; a ideia é essa. O que já nos remete à próxima estratégia de saída de Han: a **idiotia**.

3.1.2 Transposição do eu-desempenho pela IDIOTIA

No último capítulo do seu *Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder* (2018b), Byung-Chul Han dedica especial atenção ao tema da **idiotia**. Valendo-se de Gilles Deleuze, Botho Strauss e Clément Rosset, ele procura destacar que o ‘fazer filosofia’ está profundamente relacionado ao exercício do ‘fazer-se idiota’ para o mundo. Tal tarefa representa uma prática de liberdade perante a conformidade, uma desconexão com o já instaurado e a possibilidade de pensar o impensado. Aqui, no sentido a que se propõe, idiotia flerta com idiosincrasia e com heresia, que desaguam em resistência, militância e reivindicação por alternativas a sistemas vigentes. O idiota salta das massas, faz-se recusa aos modelos e provoca um convite à saída da alienação. Quando antes nos referimos à dificuldade de Alcibíades em tentar dar conta da pessoa de Sócrates e de seus impactos, vimos que essa aflição acontece justamente por causa do desalinhamento deste último ao estado previsível das coisas. Sócrates vive em desajuste com a conformidade e é a isso que Byung-Chul Han se refere quando fala em idiotismo: a recuperação do pensamento em estado virginal, tensão, contração... necessárias a outros começos. Assim se mostra Sócrates que só sabe que nada sabe; também Descartes que tudo põe em questão³⁰². O idiota [*idiotes* – indivíduo *próprio, particular*]³⁰³ é, portanto, o que pergunta, o que se permite não saber, o que vê importância em duvidar do óbvio. Quando

³⁰¹ HAN, 2017a, p. 10 e 12.

³⁰² Idem, 2018b, p. 109-110.

³⁰³ HOUAISS, 2004, p. 1566.

Alcibíades explica sobre o idiotismo socrático ele ressalta o quanto à primeira vista pode-se desmerecer a simplicidade da mensagem pronunciada pelo filósofo, sem perceber que junto às suas palavras encontram-se a presença do divino e da verdadeira virtude:

A quem quisesse ouvir os discursos de Sócrates pareceriam eles inteiramente ridículos à primeira vez: tais são os nomes e frases de que por fora se revestem eles, como de uma pele de sátiro insolente! Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correeiros, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos. Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior penetra, primeiramente descobrirá que, no fundo, são os únicos que têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos, e os que o maior número contêm de imagens de virtude, e o mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter em mira, quando se procura ser um distinto e honrado cidadão.³⁰⁴

O idiota é esse que interage com o sistema, questionando-o de forma aparentemente estúpida, mas levando a cabo a firmeza de não se prostrar; apropria-se da lógica para pô-la à prova, desconstruindo-a, sem existir conforme a mesma. Por ser um desajustado, impõe sua excentricidade aos mandatos predominantes do *consenso*, causando desconforto. Daí a sua suposta idiotia ser, na realidade, uma forma de irredutibilidade à truculência da *ditadura do idêntico* e um exercício autêntico de liberdade; logo, para além de subjetividade e individualidade, ele se faz *unicidade e singularidade*. É assim que, junto com o erótico, o idiota se presta a uma prática de inadaptação em meio ao sistema, que reage. Para nós, é o que entendemos ser ‘autonomia’, no seu sentido mais original. Não a autonomia que vemos enquanto sinônimo de empreendedorismo de autoempresariado, com base em autossuperação e aventura, amalgamada pela ideologia da livre iniciativa. Este tipo de autonomia é puro nivelamento do igual. Concordamos com Han quando diz que os tipos tidos como excêntricos, loucos e idiotas – com base no que apresentamos aqui – parecem ter desaparecido da sociedade. “A conexão digital e a comunicação total aumentam significativamente a coerção por conformidade. A violência do consenso reprime o idiotismo”³⁰⁵. Por isso, parece ser uma tarefa ética reinscrever a autonomia enquanto ‘**autonomia-idiotia**’, ou seja, “em vista da crescente obrigação de conformidade, aguçar a *consciência herética* seria hoje mais urgente do que nunca”³⁰⁶.

Pensa que eu sou um caboclo tolo boboca
Um tipo de mico cabeça-oca
Raquíptico, típico jeca-tatu

³⁰⁴ PLATÃO, 1972, p. 58. *O Banquete*, 222-a.

³⁰⁵ HAN, 2018b, p. 110.

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 112.

Um mero número zero, um zé à esquerda
 Pateta, patético, lesma lerda
 Autômato, pato, panaca, jacu
 Penso, dispenso a mula da sua ótica
 Ora, vá me lamber tradução intersemiótica
 Se segura *milord* aí que o mulato baião
 (Tá se blacktaiando)
 Smoka-se todo na estética do arrastão
 Ca esteti ca estetu
 Ca esteti ca estetu
 Ca esteti ca estetu
 Ca esteti ca estetu
 Ca estética do plágio-iê
 Help, Suassuna!
 Pensa que eu sou um andróide, candango doido
 Algum mamulengo molenga mongo
 Mero mameluco da cuca lelé
 Trapo de tripa da tribo dos pele-e-osso
 Fiapo de carne, farrapo grosso
 Da trupe da reles e rala ralé
 ...

A música acima, *Esteticar* - parceria com Carlos Renno e Vicente Barreto – faz parte do álbum “Com defeito de fabricação” (1998), do compositor, cantor, arranjador e jardineiro, Tom Zé. No lugar de “faixa”, o álbum traz “defeito 1, defeito 2” e assim por diante; *Esteticar* é o defeito número 6, dentre outros 14. A música apresenta o eu-lírico do próprio Tom Zé, representando toda a parcela do povo brasileiro considerada ‘menor’ – o caboclo, o jeca-tatu, o mulato baião, o nordestino... - diante do primeiro mundo e da elite nacional, que se faz estrangeira na própria terra, desvalorizando tudo o que é nosso. Em seu site oficial, a ficha técnica que apresenta o álbum (considerado um dos melhores de 1998 pelo *The New York Times*), diz que o Terceiro Mundo tem uma “crescente população de *andróides*, quase sempre analfabetos e com escassa especialização para o trabalho, nas favelas do Rio, São Paulo e Nordeste do país”. Para Tom Zé, essa é “a periferia da civilização”, que ele se propõe a cantar. Representante desse *nós*, o artista mostra “alguns ‘defeitos’ inatos e muito perigosos, como criar, pensar, dançar, sonhar”. “Somos *andróides com defeito de fabricação*. No umbral da História, o projeto de juntar fibras vegetais e criar a arte de tecer foi uma grande ousadia. Pensar sempre será”³⁰⁷. Esse brasileiro de Irará (interior da Bahia), Antonio José Santana Martins, no auge de seus 85 anos, é praticante da idiotia. Faz arte originária, ousada, inconformada e desajustada com o idêntico. Música experimental, como ele deixa à mostra no documentário “Fabricando Tom Zé”, 2006:

³⁰⁷ Tom Zé. Site Oficial.

Meu show não está engessado. Em cada lugar é de um jeito... Se cair uma lâmpada o show muda, se passar um avião o show muda. São essas coisas que dão para nós a sensação de que estamos vivos.

Dizem que sou mais sofisticado. Não, não. Eu sou mais deficiente. Quem sabe fazer melodia bonita, não se preocupa com criatividade. Eu nasci o Patinho Feio em música. Quando fiz minhas primeiras tentativas me disseram... 'isso é maluquice, isso não é música'. E eu achava que aquilo era interessante. Eu não queria fazer música³⁰⁸.

Foi nos anos 1990, quando nosso desajustado Tom Zé já quase desistia da carreira musical, que o produtor e músico americano, David Byrne, de passagem pelo Rio se deparou com o álbum “Estudando o Samba”. Todo o esquecimento, toda a mágoa em relação ao Tropicalismo, toda a indiferença à sua obra, começavam a ser revistos (em 1999, a Revista *Rolling Stones* o aponta como um dos melhores discos da década; o Grupo Corpo o convida para compor um de seus espetáculos, em 1997 etc.). Infelizmente, foi por meio de um *milord* que passamos a reconhecer o melhor de nossa idiotia... Contudo, e o que mais importa, é que a *atopia* nunca se perdeu e Tom Zé segue a injetar estranheza na conformidade ao seu redor, cantando com maestria quem ele é: *Astronauta libertado/Minha vida me ultrapassa/Em qualquer rota que eu faça*. Esse militante-herexe cumpre a poesia da versão *Sonho Impossível*, de Chico Buarque e Ruy Guerra (1972), para o clássico *O Homem de La Mancha* (J. Darion - M. Leigh). Como todo **autônomo-idiota**, rompe a incabível prisão, voa num limite improvável, toca o inacessível chão. É sua lei, é sua questão virar esse mundo e cravar esse chão, não importa saber se é terrível demais; fará muitas guerras por um pouco de paz, pois entende que vale delirar e morrer de paixão³⁰⁹. Essa paixão também é presente no erótico. Amor e desajuste como formas de rebeldia à positividade narcísica ganham, agora, a companhia da terceira estratégia que vamos destacar como boa saída, em Han, para a autonomia: o próprio **cansaço**.

³⁰⁸ Direção de Décio Matos Jr. (2006) O filme retrata a vida e a obra do artista na perspectiva de sua turnê pela Europa em 2005. Melhor Documentário pelo Júri popular na 30ª Mostra Internacional de São Paulo, pelo Júri popular no Festival Internacional do RJ de 2006, Melhor documentário e Melhor Filme no 4º Festival de Belém do Cinema Brasileiro.

³⁰⁹ Frases referenciadas à música “Sonho Impossível”, Chico Buarque | Ruy Guerra (Joe Darion | Mitch Leigh). Ano 1972. Versão da canção "The impossible dream"- Peça O homem de la mancha.

3.1.3 Transposição do eu-desempenho pelo próprio CANSAÇO

Essa é uma estratégia tratada por Han em *Sociedade do Cansaço*, baseado na noção de “cansaço fundamental”, especialmente apresentada pelo escritor austríaco, Peter Handke (Nobel de Literatura 2019), em seu *Ensaio sobre o cansaço* [*Versuch über die Müdigkeit*]. Vale esclarecer que essa expressão se distancia do que vivenciamos como o ‘esgotamento’ característico da sociedade do desempenho, paradoxalmente, prostrada, isolada e individualizada. Sabemos que a palavra *esgotamento* vem do verbo *esgotar* que surge (de nossa própria língua em meados do século XVI), tendo por significado “esvaziar-se até a última gota”³¹⁰. Nesse sentido, ‘esgotamento’ fala de um exaurir-se, de um extenuar-se e de um consumir-se até o fim das próprias forças; “o sinal específico desse cansaço é parecer não haver qualquer recuperação possível (...), um estado de morto-vivo...”³¹¹. Logo, relacionando tal estado apontado por Handke ao que estamos vendo em Han, esse tipo de cansaço é ‘cansaço extremo’ e retrata uma ruptura abrupta da energia vital após intenso período de autoexploração em busca de superação contínua, ou seja, de melhores resultados ininterruptos. Como já sinalizado antes, o esgotamento é, ainda que lamentavelmente, a ‘linha de chegada’ possível para o sujeito narcísico da psicopolítica, que atua sem noção de seus limites. Ao alcançar a overdose da positividade, ele chega também ao estágio de ‘não poder mais poder’; é aí que vem o colapso ou, em outros termos, o esgotamento.

Com o cansaço é diferente. Essa palavra reporta a uma ideia de saber identificar a dose, desacelerando o ritmo e criando, conseqüentemente, vizinhança com o entorno. É interessante ver que sua origem vem de *cansar* (do latim *campō, as, ātum, āre*), uma linguagem náutica “rodear, andar à roda, dobrar” (um cabo, uma ponta no mar... navegando)³¹². Isso nos remete à ‘mudança de direção’, em paralelo, à ‘necessidade de ceder e vergar-se’. Para Handke, o saudável está em admitir o cansaço – que “em si já é uma iniciativa, um fazer”... já é o descanso. “Tudo se torna espantoso no seu sossego, no sossego do cansaço”³¹³. Este é o *cansaço fundamental*: reconciliador, pacificador e revigorante, capaz de reduzir o *eu* no colo de um *nós*. A esse respeito, o escritor narra uma imagem de sua infância, na virada dos anos 1940/1950,

³¹⁰ HOUAISS, 2004, p. 1217.

³¹¹ HANDKE, 2020, p. 32.

³¹² CANSAR: HOUAISS, 2009.3, versão digital.

³¹³ HANDKE, 2020, p. 53 e 59.

após a debulha do trigo no vilarejo onde morava, que nos serve bem de ilustração: “Então ficávamos sentados lá fora, sob o sol da tarde, e apreciávamos juntos, conversando ou calados, o cansaço coletivo, todas as gerações em uma concórdia episódica”. O cansaço de um, era o de todos, o silêncio moroso de um, falava com o de todos... “uma nuvem de cansaço, um cansaço etéreo que nos unia naquelas horas... imagens de cansaços-nós”³¹⁴. Handke se refere a um cansaço, portanto, que traz senso de comunidade, um dissolver-se nos outros. Trata-se de uma entrega que leva a um entrelaçamento, como exalta Han ao nos deixar essa estratégia, extraída da obra de Handke, como fuga à psicopolítica: “O cansaço, enquanto um ‘mais do menos eu’, abre um *entre* na medida em que afrouxa as presilhas do eu. Eu não só vejo o outro, mas eu próprio sou o outro e ‘o outro torna-se igualmente eu’. Desloca-se o peso do ser do eu para o mundo”³¹⁵. E o mundo abranda tal peso, transformando em narrativa poética a lida com o cotidiano...

Tudo o que move é sagrado/E remove as montanhas
 Com todo o cuidado, meu amor
 Enquanto a chama arder/Todo dia te ver passar
 Tudo viver ao seu lado/Com o arco da promessa
 No azul pintado pra durar
 Abelha fazendo mel/Vale o tempo que não voou
 A estrela caiu do céu/O pedido que se pensou
 O destino que se cumpriu/De sentir seu calor e ser todo
 Todo dia é de viver/Para ser o que for e ser tudo
 Sim, todo amor é sagrado
 E o fruto do trabalho/É mais que sagrado, meu amor
 A massa que faz o pão/Vale a luz do teu suor

Lembra que o sono é sagrado
 E alimenta de horizontes
 O tempo acordado de viver
 No inverno te proteger
 No verão sair pra pescar
 No outono te conhecer
 Primavera poder gostar
 No estio me derreter
 Pra na chuva dançar e andar junto

A canção *Amor de Índio*, de Beto Guedes (parceria com Ronaldo Bastos/1978), fala dessa maleabilidade no lidar com o dia a dia, valorizando a entrega a cada momento, inclusive ao descanso necessário. O *cansaço fundamental* nos libera para o abandono, para a credulidade e para o demorar-se, distendendo as gravatas identitárias que comprimem o ser si mesmo por meio do lema ‘*Yes, I can*’ do autoempresariado. Tal cansaço é “fundamental” justamente por

³¹⁴ HANDKE, 2020, p. 24.

³¹⁵ HAN, 2015a, p. 72.

reunir existência, agregação e convivência quando da suspensão do fluxo ativo de ser. “A inspiração do cansaço diz menos sobre o que é para se fazer e mais sobre o que é para se deixar de fazer”³¹⁶, como lembra Handke. Na abertura de espaço que respeita o não-fazer surge o entusiasmo, o espírito imaginativo e o conagração em relação à vida, serenando a cobrança em relação ao ‘*tu debes poder*’, substituindo-o por tudo o que pode-vir-a-ser, em seu próprio tempo. Essa noção de cansaço, portanto, não renega o fazer, mas antes, imprime uma reconciliação com o ritmo certo de cada coisa, a cada vez. Confiados a esse cansaço, a competitividade cede lugar a uma amizade tão robusta que, segundo Han, “torna pensável uma comunidade que não precisa de pertença nem de parentesco. Homens e coisas mostram-se unidos através de um ‘*e*’ amistoso”³¹⁷. Comunidade composta por uma *comunhão de singularidades*. É como no conto *Sino de Ouro*, de Rubem Braga (1913-1990), que fala de habitantes de uma povoação humilde do fundo do sertão de Goiás. Lá, nesse lugarejo de poucas almas, homens e mulheres são considerados parados e indolentes por viverem em função do som de um enorme sino de ouro. Conta-se do efeito desse belo som voando ao cair da tarde em ondas mansas sobre matas, cerrados, veredas, chapadão, deserto carrascal e campos imensos. Conta-se sobre o que recebem com isso... e no que se tornam então...

E a cada um daqueles homens pobres ele dá cada dia sua ração de alegria. Eles sabem que de todos os ruídos e sons que fogem do mundo em procura de Deus - gemidos, gritos, blasfêmias, batuques, sinos, orações, e o murmúrio temeroso e agônico das grandes cidades que esperam a explosão atômica e no seu próprio ventre negro parecem conter o germe de todas as explosões - eles sabem que Deus, com especial delícia e alegria, ouve o som alegre do sino de ouro perdido no fundo do sertão.

E então é como se cada homem, o mais mesquinho e triste, tivesse dentro da alma um pequeno sino de ouro. Quando vem o forasteiro de olhar aceso de ambição, e propõe negócios, fala em estradas, bancos, dinheiro, obras, progresso, corrupção - dizem que esses goianos olham o forasteiro com um olhar lento e indefinível sorriso e guardam um modesto silêncio.

O forasteiro de voz alta e fácil não compreende; fica, diante daquele silêncio, sem saber que o goiano está quieto, ouvindo bater dentro de si, com um som de extrema pureza e alegria, seu particular sino de ouro. E o forasteiro parte, e a povoação continua pequena, humilde e mansa, mas louvando a Deus com sino de ouro.

Ouro que não serve para perverter, nem o homem nem a mulher, mas para louvar a Deus. E se Deus não existe, não faz mal. O ouro do sino de ouro é neste mundo o único ouro de alma pura, o ouro no ar, o ouro da alegria³¹⁸.

³¹⁶ HANDKE, 2020, conta-capá.

³¹⁷ HAN, 2015a, p. 75.

³¹⁸ BRAGA, Rubem. “O Sino de Ouro”. 1951. Extraído do Portal da Crônica Brasileira.

O sino de ouro, como mostra o conto, não serve para nada. O sino de ouro serve somente para louvar... ainda que Deus sequer exista. É ouro da pureza, da ausência de intenção. O sino de ouro é pura *atopia*, pura *idiotia*... por permitir a essa comunidade do interior do sertão a recusa à toda forma de ambição, apostando no que é considerado indolência, apatia e vadiagem. Como estratégia de resistência, o *cansaço fundamental* diz ‘não’ ao sistema, assim como o goiano diante do forasteiro que só se preocupa com negócios. Diz ‘não’, deixando claro sua escolha pela desaceleração dando um complemento ao lema: ‘*Yes, I can stop*’! Eis a **autonomia-vagarosa** com autoconsentimento para parar. O oposto daquelas programações de férias abarrotadas de baldeações em pontos turísticos, melhoria de idiomas ou atualização de todas as leituras atrasadas. A aposta, diferentemente disso, está em paradas não calculadas, como alerta Handke: “... esses cansaços não se deixam planejar; não podem ser a meta de antemão”³¹⁹. Eis, no cansaço fundamental, o irredutível ao excesso de positividade do modelo de resultados infinitos: um estado de serenidade [*Gelassenheit*], um deixa estar [*Let it be*]... Tal tipo de cansaço é, portanto, fundamental porque abre campo de proximidade com os outros fazendo possível a ideia de vizinhança, amizade e entrega ao ‘nós’. Cansaço que une; e não esgotamento que isola. Essa é, segundo o que nos parece, uma saída rumo à outra atuação autônoma para um *eu* que vem se fazendo mera individualidade compulsiva, depressiva e afogada na exaustão solitária de um narcisismo estéril. Vamos, então, do cansaço fundamental à última, e mais radical, das estratégias de Han que escolhemos para apresentar.

3.1.4 Transposição do eu-desempenho pela FILOSOFIA ZEN

Ao identificar a sociedade do desempenho como um enxame de *unos barulhentos*, Byung-Chul Han vai propor mais uma de suas rotas de saída à positividade injuntiva - a última que apontaremos nesta pesquisa: o **zen-budismo**. Para tanto, dedica o seu livro *Filosofia do zen-budismo* (2019c) a essa estratégia, confrontando outros pensadores (Platão, Leibniz, Fichte, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger) e propondo-se, com eles, a refletir comparativamente sobre o vazio, o habitar em lugar nenhum, o nada, a morte etc., polvilhando

³¹⁹ HANDKE, 2020, p. 60.

tais diálogos com *haikus*³²⁰, como se fossem pinturas na parede. Para nós, interessa mostrar o zen como recurso de recusa, não para apresentá-lo como uma linha filosófica a ser aqui aprofundada. Por isso, não nos deteremos nas confrontações feitas em relação a cada pensador citado; antes, evidenciaremos os seus pontos destacados por Byung-Chul Han que, a nosso ver, se apresentam como um encadeamento de resistência ao modelo hegemônico por nós questionado. Queremos apenas situá-lo como uma resposta ao ‘autônomo empresário de si’ no que tange à agitação, ao culto da autoevidência e à tagarelice, impostos pelo panóptico digital que tenta tornar permanente o estado de entretenimento e a exposição aos holofotes das mídias de massa. A filosofia zen aparece, dessa forma, como uma noção que, contrariando tais desígnios, pode dessubstanciar o eu-narcísico deprimido/compulsivo/obsceno, por meio de um modo de ser despretenioso, plácido e apaziguado.

Vale esclarecer, nesse sentido, que a abordagem de Byung-Chul Han sobre o assunto nada tem a ver com práticas de contornos orientais já capturadas pelo próprio modelo psicopolítico contemporâneo. Ou seja, exercícios e técnicas que aliviem o stress, desenvolvam concentração, melhorem a lida com desequilíbrios emocionais, recuperem o sono, entre outras ofertas. Esse tipo de recurso não deixa de atender ao que já pontuamos anteriormente sobre a busca pelo aprimoramento do eu por meio de otimização pessoal e instrumentalização mental. Logo, segue na linha do aumento da positividade performática ininterrupta. Um bom exemplo disso é o que se prega com a prática do *mindfulness* – centramento total no momento presente, trazendo estado pleno de consciência em cada experiência. Os diversos centros, clínicas, escolas de formação que oferecem esse tipo de meditação baseiam seus enunciados em evidências científicas que apontem sempre para ‘benefícios’ e ‘resultados’ a serem conquistados pelos praticantes. Em outros termos, fala-se no *mindfulness* como um estilo de vida, contudo, um estilo tal que em nada questiona o modelo vigente. A filosofia do zen-budismo proposta por Han é diferente disso. Dissemos anteriormente, inclusive, que seria a mais radical das quatro estratégias de recusa à psicopolítica, dentre as que escolhemos para mostrar nesta pesquisa. Isso porque no ‘erotismo’, na ‘idiotia’ e no ‘cansaço’ ainda encontramos a marca de um *eu*; um ‘eu-não-meramente-narcisista’, mas um *eu*. Tanto no erotismo quanto na idiotia, vemos um êxodo de si, dando-se em paralelo a uma interpelação entre o ‘eu e a alteridade’; no cansaço

³²⁰ Haikai (haikai ou haiku) - forma de poesia japonesa surgida no século XVI e ainda hoje em voga, composta de três versos, com cinco, sete e cinco sílabas, que geralmente tem como tema a natureza ou as estações do ano. A forma *haiku* é mais usada como transliteração do japonês em línguas como o francês e o inglês, e nos livros especializados japoneses; no português, tanto como em outras línguas ocidentais, o registro mais encontrado é com a forma *haikai/haikai*. (HOUAISS, 2009.3, versão monousuário digital).

fundamental, temos uma entrega que mistura o eu ao outro por estar mais confiante no entorno, já apresentando, portanto, ‘mais mundo e menos eu’ (na expressão de Handke). Contudo, na abordagem zen, o que temos é uma diluição total do ‘eu’, ou seja, a proposta de um *não-eu*.

Significa dizer que o zen-budismo apontado por Han se faz veículo para o silenciar não só do discurso, da palavra, da linguagem ou da mente, mas de todo o ser. “O zen-budismo é uma forma de budismo mahâyâna de origem chinesa e orientada para a meditação. *Uma transmissão especial fora dos escritos, independente de palavras e caracteres*”³²¹ (fala atribuída a seu fundador, Bodhidharma³²²). O que está em jogo nessa prática filosófica é trazer novos sentidos que deem “voz ao silêncio total”, fenomenologicamente, permitindo que as coisas apenas sejam como se mostram. Ou, lembrando Heidegger em *Ser e Tempo* (parágrafo 7), ao falar do significado de ‘fenômeno’: permitindo aparecer “o que se revela, o que se mostra em si mesmo”³²³. É daí a importância angular do “nada” budista que não se determina por substancialidades enquanto origem e ordenação do mundo. Ao contrário, o que prevalece é, opostamente, a ausência de ‘subjatividade’, de ‘vontade’ ou qualquer forma de ‘poder’. *Nada* domina; *ninguém* domina... e por conseguinte... não sobra espaço para qualquer estrutura narcísica. É isso que, segundo Han, leva o zen-budismo a uma ausência de violência. “O retrato de mundo zen-budista não é nem direcionado para *cima* nem centrado no *meio*. Falta a ele um centro dominante. Também se poderia dizer: o centro está em toda parte”³²⁴. Quando isso se dá, a dicotomia ‘sagrado/profano’ se esvai, não propondo qualquer caminho rumo à transcendência, uma vez que a ausência de fundamento se torna uma estadia e o habitar passa a se dar no *nada*, tornando *tudo* como doador de medida:

³²¹ HAN, 2019c, p.8.

³²² Liang era um reino do sul da China, quando Bodhidharma foi pra lá foi alertado de que no sul prestavam muita atenção a mérito criado. Em várias versões desse caso, a primeira pergunta do imperador Wu para Bodhidharma é a respeito dos méritos que ele teria acumulado nos céus por haver construído templos e mosteiros para o budismo, e a primeira resposta de Bodhidharma teria sido:

– Mérito nenhum, majestade.

A seguir o imperador perguntou:

– Então, qual a grande verdade da sagrada doutrina? E Bodhidharma respondeu:

– Vazio. Vastidão ilimitada, e não há nada que possa ser chamado de sagrado.

Comentários sobre o Caso II do Shoyoroku, (texto clássico) em que se narra o encontro do imperador Wu, da China, conhecido por seu interesse pelo budismo, e o Mestre Bodhidharma que trouxe o Zen da Índia, cerca do ano 600 dC. Extraído de Daissen Comunidade Zen-budista.

³²³ HEIDEGGER, 2002, p. 58.

³²⁴ HAN, 2019c, p. 23.

Tudo que floresce e brilha, colore e cheira, sobe e vem, vai e cai, soa e silencia, empalidece e escurece já seria doador de *medida*. Não se busca por algo escondido *atrás* do fenômeno. O segredo seria o revelado. Não há nenhuma esfera superior do ser que teria prioridade frente ao fenômeno, à fenomenalidade.

Se um monge tivesse perguntado para o seu mestre: ‘Há na terra uma medida?’, ele provavelmente teria recebido a resposta: ‘cacos de tijolos e telhas’. Também o haiku deixa que o mundo *inteiro* apareça nas coisas. Ele é completamente aberto na evidência das coisas entre o céu e a terra. Nada ficaria ‘escondido’; nada se recolhe no desconhecido.³²⁵

| | | |
|-------------------------------|---------------------------|---------------------------------|
| <i>Nessa nevasca</i> | <i>A flor no vento</i> | <i>Que se confie</i> |
| <i>as folhas dos narcisos</i> | <i>Uma taça respira</i> | <i>Flores secas – murchando</i> |
| <i>Ah! Também murcham.</i> | <i>A cor desse mar...</i> | <i>Ao seu jeito.</i> |
| [Bashô] | [Busson] | [Issa] |

Pensar a autonomia dessa perspectiva é concebê-la ‘sem busca’ - nem de propósitos, nem de racionalidade, nem de realização de metas. Uma autonomia que recebe a sua medida em consonância com a totalidade. Por isso, uma autonomia que dispensa o *si mesmo*, o pensamento sobre as coisas e o elaborar-se para chegar à iluminação, bastando confiar-se ao mundo, radicalmente. A “iluminação é um despertar para o cotidiano. Toda busca por um *Lá* extraordinário faz com que se desvie do caminho. (...) Ir-sem-intenção [*Absichtlos-gehen*] é o próprio caminho”³²⁶. O que se propõe é, simplesmente, contemplar o comum, deixando aparecer o incomum... sem fuga ou negação do mundo. Ou seja, se por um lado, é uma concepção de ‘autonomia’ que não se governa pelos próprios desígnios ou se autodetermina, também não é uma autonomia – paradoxalmente – heterônoma, uma vez que não há sujeição a inclinações, desejos ou comandos externos. Trata-se, então, de uma medida de si tomada por entre meio e permeabilidade com a medida do todo. Autonomia como ‘*atributo da aparição mundana*’. Não há outro melhor que o nosso mestre-guardador-de-rebanhos, Albeiro Caeiro³²⁷, para nos mostrar como isso se dá:

II

O meu olhar é nítido como um girassol.
Tenho o costume de andar pelas estradas

³²⁵ HAN, 2019c, p. 31. Haikas – p. 47, 69 e 148.

³²⁶ *Ibidem*, p. 54-55.

³²⁷ Alberto Caeiro, segundo Fernando Pessoa, inaugura a plêiade de personalidades criadoras, designadas pelo poeta como heterônimos. No domínio da ficção biográfica, Caeiro nasceu em 1889, passou sua curta vida numa aldeia do Ribatejo, para onde se retirou em virtude da delicada saúde, e morreu em 1915. (GAGLIARDI, 2006) Caio Gagliardi é professor do Depto de Letras Clássicas e Vernáculas da USP, na área de Literatura Portuguesa; mestre e doutor em Teoria e História Literária pela UNICAMP e pós-doutor em Teoria Literária pela USP. É também pesquisador da obra de Fernando Pessoa e editor do site Crítica & Companhia.

Olhando para a direita e para a esquerda,
 E de vez em quando olhando para trás...
 E o que vejo a cada momento
 É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
 E eu sei dar por isso muito bem...
 Sei ter o pasmo essencial
 Que tem uma criança se, ao nascer,
 Reparasse que nascera deveras...
 Sinto-me nascido a cada momento
 Para a eterna novidade do mundo...

Creio no mundo como num malmequer,
 Porque o vejo. Mas não penso nele
 Porque pensar é não compreender...
 O mundo não se fez para pensarmos nele
 (Pensar é estar doente dos olhos)
 Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo.

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...
 Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
 Mas porque a amo, e amo-a por isso,
 Porque quem ama nunca sabe o que ama
 Nem sabe por que ama, nem o que é amar,
 Amar é a eterna inocência,
 E a única inocência é não pensar...

Nascer a cada momento, plasmado deveras pelo pasmo essencial, para a eterna novidade do mundo. Crer no mundo; ver o mundo; sentir o mundo... e estar de acordo. Estar de acordo é, antes de mais nada, estar envolto na afeição inocente do ‘não-pensar’, aceitando que o fenômeno do mundo se faça legítimo, a cada vez, falando de si, oferecendo-se, sem qualquer teoria, pressuposto ou preceito *a priori* que o lidime ou que cerre sentido. Estar envolto em tal inocência é, portanto, nunca “saber” ‘o *porquê*’ ou o ‘*o que*’ do mundo; apenas amá-lo em sua dação e em sua mostração enquanto medida: *métrica de si*. Essa é a **autonomia-afável**, que faz de Caetano uma espécie de zen-budista e de todo zen-budista um certo poeta ‘caetano’. Desse modo, a autonomia permeável como ‘*atributo da aparição mundana*’ é uma **autonomia em vacuidade**. Ou seja, autonomia sem ‘substância’ já que o mundo é sem ‘substância’ – do latim: *substantia*; do grego: *hypostasis*, *hupokeimenon*, *ousia* – este jogo de palavras, que tanto alicerça a tradição ocidental, baseada historicamente na separação e na distinção, como vimos em capítulos anteriores, e que aponta para o que ‘subsiste por si mesmo’, para o que ‘subjaz’, para o ‘substrato’... para o ‘sujeito’³²⁸. Contudo, “o conceito budista central ‘*sūnyatā* [vacuidade] representa, de muitas maneiras, o conceito oposto ao de substância. A substância é, por assim dizer, *cheia*. Ela é preenchida de *si*, do próprio”³²⁹. Ao contrapor-se à substância,

³²⁸ SUBSTÂNCIA. HOUAISS, 2004, p. 2628-2630; JAPIASSÚ, 2001, v. digital.

³²⁹ HAN, 2019c, p. 58.

‘*sūnyatā* representa, des-apropriação. “Ele es-vazia o ente que permanece em si, que se afunda em si ou que se tranca em si. Ele o afunda em uma abertura, em uma amplidão aberta”³³⁰.

Quando isso acontece, o zen-budismo permite, como esclarece Cabral, “visualizar a experiência frutiva do mistério (...) fora dos regimes de verdade metafísica, (...) prescindindo de caracteres ontológicos substancialmente dados, (...) conquistando no devir a plenitude”³³¹. Dessa forma, “a montanha não flui *como* o rio, mas sim a montanha *é* o rio”; “o pássaro *é* também a flor, a flor *é* também o pássaro”; “aquele que vê *é*, ao mesmo tempo, o que *é* visto”; conseqüentemente, “o exercício consiste em que os monges que vivem em montanhas se tornem montanhosos”³³². Nesse campo em que interior e exterior se interpenetram, o mundo vai sendo esvaziado “tanto do *anthropos* quanto do *theos*” e o coração humano passa a jejuar até revelar-se sem “*appetitus*” (anseio)³³³. Toda forma de fixação se esvai, seja no mundo e seja para o si mesmo. “Essa serenidade *é* a constituição do coração que habita em lugar nenhum. O ser humano que habita lugar nenhum não está em casa *consigo mesmo*. Antes, ele *é* hóspede consigo mesmo. Nem o corpo nem o espírito são *meus* (ref. a Dogen)”³³⁴, o que desmonta, decisivamente, a imagem identitária. Abrindo mão da posse da casa, Byung-Chul Han explica que o humano faz de si apenas pousada, acolhedor da impermanência e da finitude, trabalhando a favor e não lutando contra ambas. “O despertar para a impermanência des-interioriza o Eu. A morte não *é*, aqui, uma possibilidade extraordinária de ser o Si, mas sim uma possibilidade singular de despertar para uma ausência de Si, de não ser Eu”³³⁵.

Uma **autonomia-porosa** que, portanto, se faz a ‘autonomia da afabilidade’ (do latim, *affabilitas*). Exatamente essa a que Han referiu-se, hóspede da própria casa, sem apego ao *eu* e a qualquer forma de *meu*. Uma autonomia fora de *si*, que como afirma Han em seu *Morte e Alteridade*, levita na tranquilidade [*Gelassenheit*] e desperta para a serenidade [*Serenität*], para a amabilidade oriunda do deslocamento da gravidade do não-eu rumo à mortalidade, à impermanência [*Vergänglichkeit*], ao se deixar *passar*³³⁶. Aquela autonomia em jogo no filme

³³⁰ HAN, 2019c, p. 59.

³³¹ Cf. CABRAL, 2016, p. 113-114.

³³² HAN, 2019c, p. 60-65.

³³³ Ibidem, p. 78 e 87.

³³⁴ Ibidem, p. 118 e 119.

³³⁵ Ibidem, p. 150.

³³⁶ Cf. HAN, 2020, p. 170. Final do capítulo II Minha vida, tópico B- O fim da morte.

“Primavera, verão, outono, inverno... primavera”, de Kim Ki-Duk (1960/2020)³³⁷, em que a harmonia entre os ciclos da vida e as estações do ano vão tecendo a teia existencial de mestre-discípulo. Habitando o pequeno templo flutuante no meio de um lago no vale, a atitude contemplativa dos personagens é entrelaçada no desvelar de suas vidas, em plena efemeridade. A inocência da primavera-infantil, o despertar do verão-jovial, a maturidade do outono-adulto e o declínio do inverno na velhice vão recheando a história de aprendizados em relação à natureza, aos ritos, à disciplina, à sexualidade, ao ciúme, à posse, à agressividade, à dor, à responsabilidade, à solidão e à morte, esvaziando o ego por meio de práticas e ensinamentos passados pelo mestre ao seu discípulo, que um dia se torna mestre e recomeça todo o ciclo.

Eis a afabilidade recíproca... o mestre cumpre a sua jornada de cultivo fazendo com que, com sua morte, o discípulo se faça mestre, pouco importando como e em que momento exato a transformação se dá³³⁸. O amor apresentado no filme é afável... sem heroísmo, sem qualquer triunfo sobre a morte. Ao contrário, é um amor que traz consigo a experiência da mortalidade produzida na relação de atravessamento com a alteridade. Dessa forma, o que é possível se ver em *Primavera, verão, outono, inverno... primavera* é que, como diz Byung-Chul Han, o esvaziamento do ego “não representa uma fuga do mundo. Não se nega a estadia *nesse* mundo. O iluminado não vagueia em um deserto do *nada*”³³⁹. Antes, ele se põe a praticar a abertura ao mundo, pelas sendas da experiência cotidiana mergulhada na vacuidade... na ‘possibilitação’,

³³⁷ Primavera, verão, outono, inverno... e primavera. (*Bom yeoreum gaeul gyeoul geurigo bom*), 2003. 1:45:07. Dirigido por Kim Ki-Duk. Atores principais, Yeong-Su Oh e Young-Min Kim. Alemanha e Coreia do Sul..

³³⁸ A afabilidade remetida à vacuidade e à descontinuidade no filme pode ser notada, especialmente, desde o momento em que o mestre impõe ao discípulo, para que ele se acalme, a tarefa de esculpir e pintar no chão do templo o Sutra do Coração, após ter cometido um crime contra a mulher que tanto desejava. É o estado de refém do “desejo” colocado em questão ali. SUTRA DO CORAÇÃO DA GRANDE SABEDORIA COMPLETA: *Quando Kanzeon Bodisatva praticava em profunda Sabedoria//Completa claramente observou//O vazio dos cinco agregados//Assim se libertando de todas as tristezas e sofrimentos.//Oh! Sharishi!//Forma não é mais que vazio.//Vazio não é mais que forma.//Forma é exatamente vazio.//Vazio é exatamente forma.//Sensação, conceituação, diferenciação,//conhecimento assim também o são.//Óh! Sharishi!//Todos os fenômenos são vazio-forma,//Não nascidos, não mortos,//Não puros, não impuros, Não perdidos, não encontrados.//Assim é tudo dentro do vazio.//Sem forma, sem sensação,//Conceituação, diferenciação, conhecimento;//Sem olhos, ouvidos, nariz, língua, corpo, mente,//Sem cor, som, cheiro, sabor, tato, fenômeno.//Sem mundo de visão, sem mundo de consciência,//Sem ignorância e sem fim à ignorância,//Sem velhice e morte e sem fim à velhice e morte,//Sem sofrimento, sem causa, sem extinção e sem caminho,//Sem sabedoria e sem ganho, sem nenhum ganho.//Bodisatva devido à Sabedoria Completa.//Coração-Mente sem obstáculos,//Sem obstáculos, logo, sem medo,//Distante de todas as delusões,//Isto é nirvana.//Todos os budas dos três mundos devido à sabedoria completa//Obtém ANOKUTARA SAN MYAKU SAN BODAI.//Saiba que Sabedoria Completa//É expressão de grande divindade,//Expressão de grande claridade,//Expressão insuperável,//Expressão inigualável,//Com capacidade de remover//Todo o sofrimento.//Isto é verdade não é mentira!//Assim, invoque e expresse a Sabedoria Completa,//Invoque e repita://GYA-TE GYA-TE//HA-RA GYA- TEI//HARA SO GYA-TE//BO-JI-SOWA-KA. Extraído do site Via Zen, sobre o zen-budismo.*

³³⁹ HAN, 2019c, p. 129.

em meio à convivência com o *outro* que me faz *outro*, a cada vez, pela impermanência. É o que, em Han, se faz afável nesse modo de ser autônomo, o fato de não se precisar de nenhuma janela para se encontrar fora de si mesmo, já que não se habita nem uma casa nem em um castelo. “Ele não tem nenhum interno, nenhum interior do qual poderia ou querer partilhar. Ele mora, a saber, *lá fora*, em *lugar nenhum*.”³⁴⁰.

3.2 De Han rumo ao pensamento arendtiano

Apresentamos acima quatro das estratégias escolhidas por nós, na obra de Byung-Chul Han, como respostas de recusa ao sistema psicopolítico da sociedade do desempenho. Estratégias em prol da autonomia, capazes de romper a cápsula do ‘eu-narcísico-englobante’ acometido pelas doenças sistêmicas-neuronais-existenciais oriundas da autoviolência da positividade colapsante. Partimos do ‘eu-autônomo erotizado’ que ao se abrir ao amor emigra para o universo do outro, deparando-se com a atopia, o estranhamento e o irredutível da alteridade. Passamos pelo ‘eu-autônomo idiotizado’ que, por ser herege e excêntrico, se desloca da conformidade do igual, desajustando-se e sentindo-se à vontade para promover discrepâncias e assimetrias no entorno. Depois, nos demoramos um pouco no ‘autônomo-menos-eu’ que, em seu cansaço fundamental, se entrega ao imprestável e ao improdutivo pelo puro prazer poético do *deixa estar*. Por fim, chegamos ao ‘eu-autônomo afável’ que, esvaziando-se radicalmente, abre mão do próprio *eu* e se torna *um* com o *todo*, ressignificando até mesmo o ‘nada’. Em todas essas possibilidades de versão para a autonomia, diante de nossa realidade niilista e pós-metafísica, encontramos as marcas da *relação*, do *entre*, do *em meio a...* Nenhuma delas, enquanto estratégia, retira o ‘eu’ do ‘mundo’, ao contrário, empurra-o em sua direção. O que fazem é, na verdade, negatizar a conjugação do verbo modal mandatário da psicopolítica: *poder-poder*. Em *Sociedade do Cansaço*, Byung-Chul Han nos lembra:

Há duas formas de potência. A potência positiva é a potência de fazer alguma coisa. A potência negativa, ao contrário, é a potência de não fazer, para falar com Nietzsche; para dizer não. Mas a potência negativa distingue-se da mera impotência, a incapacidade de fazer alguma coisa. (...). A potência negativa supera a positividade, que está presa em alguma coisa. É uma potência de não fazer³⁴¹.

³⁴⁰ HAN, 2019c, p. 168.

³⁴¹ Idem, 2015a, p. 57.

Tanto o *erótico*, quanto o *idiota*, o *cansado* e o *zen* são ‘potentes do não fazer’. Desvencilham, devido a isso, a autonomia das ideias de emancipação, independência e livre iniciativa por apostarem na potência negativa que os encoraja a dizer: “não, não podemos”. Dessa forma, pela ótica de Byung-Chul Han, os verbos modais negativos que praticam são, por excelência, o ‘*não-poder-poder*’, o ‘*não-para-poder*’ e o ‘*poder-não-poder*’³⁴². Significa, por um lado, admitir ‘*não-poder-controlar, não-poder-assimilar, não-poder-submeter*’ o outro aos interesses de seu narcisismo. Fala, também, do *não-para-a-ditadura-do-igual* ou *não-para-a-vida-como-entretenimento*. Ao mesmo tempo, e conseqüentemente, permite optar por ‘*poder-não-usar, poder-não-subjugar, poder-não-se-fechar no si mesmo*’. Essa é a transgressão ao sistema psicopolítico do *poder-poder*, dizer ‘*não*’ à toda forma de positividade excessiva, retraindo o ritmo acelerado do sistema, substituindo a visão ‘*imagética-calculista-digital*’ pela ‘*relacional-elaborativo-narrativa*’ que é – amorosa, herética, lenta... e antecipada por profundo silêncio que respeita a aparição. Em outros termos, é colocar-se na “...negatividade pura do *não-para*, isto é, o vazio, libertando-se de tudo que afluí e se impõe”³⁴³. Quando o ‘autônomo’ se faz erótico, idiota, cansado e zen, ele consegue orientar o *eu* (antes, tão narcísico) rumo à beleza da existência, fora da depressão, da ansiedade, do pânico e da autocombustão. Mas sem o outro, isso é impossível. Para Han, “*salvação do belo é salvação do outro*”³⁴⁴.

E para nós, salvação do outro, é, portanto, salvação da autonomia – já que precisamos estar ‘*em relação com*’ para traçarmos a ‘*métrica de si*’. O termo “salvação” serve aqui, apenas, para enfatizar uma necessidade, uma urgência, uma tarefa que se impõe sobre uma época que assenta na *atuação individual* toda a noção de bem estar, felicidade, progresso, desenvolvimento, iniciativa e liberdade. Tempo niilista, sem Deus, sem norte metafísico e sem sentido previamente dado pelo suprassensível – como vimos em Nietzsche (capítulo I). Tempo de mar aberto, cheio de perigos, mas também repleto de possibilidades de reinscrição sobre tudo. Portanto, se a ênfase da modernidade tardia é, e tudo aponta que continuará sendo, a tessitura de uma *sociedade de autônomos*, precisamos questionar como temos vivido esse

³⁴² Há várias passagens sobre a negatização do verbo modal *poder* ao longo da obra de Byung-Chul Han e ele dialoga, não apenas com Nietzsche como na citação acima, mas com vários pensadores em relação a essas modulações. É possível, encontrar um tópico especificamente sobre o tema em *Agonia de Eros – Capítulo “Não-poder-poder”* (2017a, p. 21-35). Nele, Han, dialoga com Lévinas, Buber, Bataille, entre outros.// Também em *Sociedade do Cansaço – final do Capítulo “Pedagogia do ver”* (2015a, p. 58), ele se dedica a falar sobre a negatividade do *Não-para*.

³⁴³ HAN, 2015a, p. 58.

³⁴⁴ Idem, 2019a, p. 97.

conceito; **se** e **como** podemos reencaminhá-lo. Até porque, levado às últimas consequências, o modelo de autonomia que estamos vendo se impor pelo atual ‘saber-poder’ preponderante, que parte do discurso jurídico-profissional-econômico mas se espalha por todos os setores da existência, levará tal ‘sociedade’ – enquanto o somatório de indivíduos emancipados, independentes e autossuficientes – a se implodir junto com todos os seus pseudo-membros, a começar pelas vias das próprias patologias neuronais. Em outros termos, significa dizer que o primado da autonomia enquanto *empreendedorismo individualista*, não conseguirá se sustentar como modo de ser no coletivo, descuidando de forma crescente do senso comunitário.

Portanto, o capítulo anterior fez a obra de Byung-Chul Han nos ajudar a compreender o quanto, com base no modelo hegemônico psicopolítico, a noção de ‘autonomia’ vem servindo à autoexploração, à autoexposição e ao desengajamento do vínculo social. Uma autonomia autoprojativa e ensimesmada, que vive para (se) realizar em nome da livre iniciativa. Entendemos, com base no filósofo, que esta forma de materializar tal conceito, tem contribuído para o adoecimento dos sujeitos, que se implodem em doenças neuronais, como *burnout*, depressão, ansiedade, pânico etc. Sujeitos incapazes de alcançar a noção de totalidade, tão ocupados que estão com seu narcisismo consumista-competitivo-exibicionista produtor de esgotamento. No atual capítulo, Han propõe estratégias de rompimento desse torpor. Contrariar o modelo vigente, eis o mote, sem deixar de fazer parte dele; até porque, essa não é uma opção. Erotizar-se, idiotizar-se, permitir-se o cansaço, esvaziar-se... são formas de resistir, de frear o que se quer impor como ininterrupto. Esses não deixam de ser caminhos para o ‘*cuidado de si*’ – como fizeram gregos e romanos –, nem mesmo de ser uma valorização da *natureza humana*, *não como meio, mas como um ‘fim em si mesma’* – como quis Kant. Consideramos essas estratégias sugeridas por Han – de fazer vigorar o *amor*, o *desajuste*, a *entrega* e o *silêncio* – como interessantes respostas para começar a reconduzir o niilismo conjuntural, no que se refere ao sentido de autonomia, à sua condição de possibilidade: a referência suprema, nesse caso, centrada no próprio *dever* do laço relacional.

Negativar o verbo modal *poder* na lida com o cotidiano, surge mesmo, então, para nós, como um passo importante para já criar “musculatura existencial” de resistência. Mas daí afirmarmos ser o suficiente para reinserir a noção de **autonomia**... não. Parece-nos faltar algo. Podemos até concordar que saímos de uma perspectiva 'individualista', porém permanecemos ainda muito presos à uma perspectiva do 'individual'. O êxodo de si no erotismo, a não adequação causada pela idiotia, o cansaço compartilhado e o silêncio ‘nadificado’ do zen, a nosso ver, não têm, sozinhos, força suficiente para reabrir campo efetivo de possibilidade para a revisão dessa *autonomia-empresadora* com a qual temos que pelear na modernidade tardia.

Entendemos que o “**mundo**”, citado por Byung-Chul Han em suas estratégias de recusa, ainda precisa ser levado mais a sério. Afinal, passando por todas as suas modalidades transgressoras do sistema, vemos que para abrir mão desse ‘narcisismo-sem-outro’ é imprescindível “voltar a confiar no mundo”. Mas que mundo? Temos mundo? Do que se trata esse conceito e qual a sua importância na reinscrição da noção de **autonomia**? Seria possível poetar-se, experimentando erotismo, idiotia, entrega e silêncio sem questionar as próprias noções de mundo e pluralidade em jogo em cada resistência até aqui proposta? Como fica a alteridade, o *entre*, a relação ‘eu-outro’ no mundo do qual depende cada estratégia de recusa por ele sinalizada? Não teríamos, talvez, antes ou em paralelo, uma tarefa a fazer? Acreditamos ser essencial o aprofundamento naquilo que, em Han, tivemos de modo tênue: o *eu-autônomo* transmutado a um *nós-político*.

Voltamos a ressaltar que a prática negativada do erótico, do herege, do cansado e do zen nos surge como significativa arma de resistência. Contudo, não sustenta uma *medida de si* se quisermos pensar em termos de *singularidades* combativas ao sistema hegemônico, que se fazem *unicidades* tramadas na *pluralidade* e a serviço do *espaço comum*. Defendemos, portanto, a proposição de que a releitura da autonomia, para ser capaz de responder ao modelo pós metafísico e niilista como possibilidade de modo de ser na valorização do próprio *dever* do laço relacional, precisa passar pela reflexão de todos esses conceitos acima, irmanados com a discussão do que seja a *Política*. Daí precisarmos redimensionar a pesquisa em prol de uma **autonomia** enquanto **ação**, **discurso** e **pensamento**, engajada com a **coexistência**, ou seja, atuante no **mundo**. Isso, não encontramos em Byung-Chul Han. Logo, partimos, agora, rumo à obra da teórica política, Hannah Arendt, com especial atenção para o seu clássico “*A Condição Humana*” - e a abordagem que faz sobre a *Vita Activa* – junto com outras obras suas que nos apoiem nesses temas, como *O que é Política?*, *Entre o Passado e o Futuro*, *Homens em Tempos Sombrios*, *A Promessa da Política*, *Vida do Espírito*, *Eichmann em Jerusalém*, *A Dignidade da Política*, entre outras. Com Arendt, confiamos ser capazes de encontrar respostas mais robustas para a confirmação de nossa hipótese, baseados no que temos até aqui.

Antes de concluirmos este capítulo, no entanto, vale registrar que Byung-Chul Han, em alguns de seus livros, faz apontamentos sobre ideias de Hannah Arendt. Porém, em seu *Sociedade do Cansaço* ele dedica uma seção inteira (capítulo 4) para comentar *A Condição Humana*, nossa cardeal escolha de estudo. Han faz uma crítica a Arendt ao confrontar a abordagem sobre a *vita activa* com o sujeito do desempenho da psicopolítica. Achamos relevante fazer uma breve consideração a respeito, antes do fechamento desse diálogo com Han, uma vez que, de modo geral, não concordamos com sua percepção. No entanto, não pretendemos fazer qualquer discurso apologético à Hannah Arendt, uma vez que ela sequer

precisaria de nós para isso. Também não cogitamos abrir um debate teórico com Byung-Chul Han. Queremos, apenas, apresentar nossa posição sobre a sua leitura, sem ter a pressa descuidada de antecipar e esvaziar nossos próprios exames sobre a complexa obra arendtiana, tema de nossos próximos capítulos (IV e V). Dessa forma, vamos nos concentrar apenas nas principais de nossas várias discordâncias em relação às argumentações de Han que levam, em nosso ponto de vista, a uma leitura equivocada sobre a obra da filósofa. Três são as acusações levantadas por Byung-Chul Han em que vamos basear nossa consideração. O **primeiro ponto** fala da posição moralista em que Han coloca Arendt em relação ao que aconteceu historicamente com a *vita activa*³⁴⁵; o **segundo ponto**, quando afirma que o *primado da ação*, em Arendt, se estabelece como um “*ativismo heroico*” especialmente por relacioná-lo ao *nascimento* e ao *milagre*, alegando que Hannah coloca a ação numa dimensão ‘quase religiosa’; e o **terceiro**, quando Han conclui que a tese de Hannah Arendt, ao centralizar o triunfo no *animal laborans* e afirmar que a vida na modernidade mergulha no processo anônimo e passivo da espécie, não resiste “a um teste comprobatório nas recentes evoluções sociais”³⁴⁶, acusando-a de não nos oferecer saída efetiva diante das questões impostas pela sociedade psicopolítica do desempenho.

Partindo da primeira crítica, é importante destacar que Hannah Arendt se propõe a “descrever” fenômenos para “compreendê-los” e não analisar fenômenos moralmente para tentar reabilitá-los. Quando ela trata do que aconteceu historicamente com a *vita activa* não está interessada em emitir opinião se isso foi bom ou ruim, justo ou injusto; muito menos tentar restituir nada – como parece afirmar Han. Vale o ressaltado de que Hannah Arendt é uma fenomenóloga; o que significa dizer que deixa o fenômeno aparecer; mais que isso, ela dialoga com o fenômeno, sem com isso manejar fatos de acordo com sua concordância ou discordância. Arendt vai a lugares históricos para *acessar fenômenos estruturais* e, baseada em tais fenômenos, conseguir compreender a modernidade e suas “desfenomenologizações” de elementos fenomenológicos do mundo; daí o diálogo com Antiguidade Greco-Romana (para entender noções como ação, discurso, autoridade, liberdade etc.). Não perceber tal rigor metodológico é reduzir a sua teoria política a jogos maniqueístas que ela não faz. Portanto, a pensadora não interpreta que ‘a *vita activa* foi degradada à mera agitação’, mas, antes, descreve

³⁴⁵ Diz Han: “Em seu escrito *Vita activa*, Hannah Arendt procura reabilitar a vida ativa contra o primado tradicional da vida contemplativa (...)”. E complementa: “Em sua opinião, a *vita activa* foi degradada de forma injusta na tradição à mera agitação (...)”. HAN, 2015a, p. 40 e 41.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 42.

o que se deu com a *vita activa* ao longo de todo um encadeamento histórico-conceitual desvelador do esvaziamento da ação, da distorção da fabricação, chegando à ‘eleição’ do *laborans* como aquele que “tocaria” a modernidade. Essa falta de entendimento de Han sobre “o fazer metodológico” arendtiano se repete na segunda crítica. Para posicionar o *primado da ação*, em Arendt, como um “*ativismo heroico*”, Han faz relação com o que nela se refere ao *nascimento* e ao *milagre*, o que a ele sugere uma dimensão ‘quase religiosa’ para a ação. Como prova de seu argumento, Han cita a exaltação natalina de base bíblica, e usada por Hannah no livro, “Nasceu-nos um menino”. Essa leitura estigmatiza Hannah Arendt. Tudo o que a filósofa não faz com sua obra é “quase”, seja lá o que for. Além disso, o ‘ativismo heroico’ não tem lugar como significado de ‘ação’ para uma filósofa que vincula tal conceito à pluralidade humana e ao discurso. Portanto, o primado da ação volta-se, por excelência, para o *fazer em conjunto* e não para qualquer forma de militância solitária de superação ou triunfo, como se poderia supor em um *ativismo heroico*; o que não invalida a reflexão a respeito de uma *distinção* que nos faz *únicos* em meio à alteridade, pela resposta dada à pergunta sobre o *quem* somos por meio de nossas palavras e feitos (daí isso ser *ativismo heroico* ficar bem distante).

Em paralelo, a vinculação deste primado com as noções de “nascimento” e “milagre”, remete ao fato de que todo nascer possibilita algo de singularmente novo ao mundo, a cada novo ser que nos chega. E, ao mesmo tempo, fala da capacidade humana de realizar, a cada vez, novos começos. Significa dizer que o uso da exaltação bíblica feita por Arendt é uma indicação poética à tese de que o homem não nasceu para a morte, mas para os (re)começos. Encerrar isso a uma dimensão ‘quase-religiosa’, é subtrair o rigoroso trabalho da filósofa, fundamentada em um diálogo com os clássicos, visando acessar fenômenos estruturais, como sinalizamos acima. Nesse sentido, as proposições da Antiguidade greco-latina, a sua tese sobre o *amor* em Agostinho (a quem enxerga como um pensador com ótica romana), além do que seja fundamental na nossa tradição, como Kant, se colocam como eixos de seu pensamento. Ou seja, é dialogando com os clássicos que Hannah deixa aparecer o que ficou obscurecido para nós na modernidade. Arendt faz fenomenologia sem se colocar maniqueísta, moralista, religiosa, nostálgica ou idealizadora de um futuro a ser alcançado. Han, portanto, encurta o que Hannah enxergou sobre o amor – seja ao próximo, seja pelo mundo – e que direcionou em sua obra para a vida na *pólis*. Além do mais, o tema da capacidade humana para o (re)começo é coerente na obra de quem sofreu perseguições, soube o que foi perder direito à cidadania e tornar-se apátrida, ocupando-se em contribuir com a luta contra o totalitarismo e a barbárie. A isso não se pode denominar ‘quase-religião’, mas ‘teoria política’.

Para terminar as nossas considerações, queremos resistir à conclusão de que a tese de Hannah Arendt, ao centralizar o triunfo no *animal laborans* e afirmar que a vida do indivíduo na modernidade mergulha na corrente do processo anônimo e passivo da espécie, não resiste “a um teste comprobatório nas recentes evoluções sociais”³⁴⁷. Com o acréscimo de acusar a filósofa de não nos oferecer saída efetiva diante das questões impostas pela sociedade psicopolítica do desempenho, já que para Han, Arendt termina sua obra ‘constatando resignada’ que a ação é para poucos, conjurando a atividade do pensar e, portanto, falando por fim, a linguagem da vida contemplativa³⁴⁸. Diferente do que declara Han, em nosso entendimento, o que Hannah Arendt ‘deixa aparecer’ no seu último capítulo, *A vitória do animal laborans*³⁴⁹, tem a ver com ‘perda de confiança no mundo’ e com o ‘arremesso do homem moderno para dentro de si mesmo’. Tal desconfiança e tal introspecção nos legaram, historicamente, uma outra forma de imortalidade distinta dos tempos de outrora (seja da Antiguidade ou da Idade Média). Um tipo de imortalidade reduzida ao próprio processo vital da espécie humana, com destaque para os fluxos do cálculo mental, dos desejos e apetites individuais. O que passa a vigorar é, portanto, a vida individual destituída de *ação no espaço comum*, vinculada a esse *processo vital da espécie*. O labor, das atividades da *vita activa*, é a representação categórica desse modelo.

Ou seja, a *ação* passa a ser vista como mero produzir; a *fabricação* como outra forma de trabalho; o *labor* como o próprio processo vital. Vivemos com base na concepção do *trabalho*: produzir e consumir... ininterruptamente, seja por vias coercitivas ou autoimpostas. Ora, essa é ou não a matriz da modernidade, desde o “sujeito disciplinar” da biopolítica (com o *Tu deves!*) até o “sujeito do desempenho” da psicopolítica (com o *Tudo deves poder!*)? Estamos ou não, com tudo o que defende o próprio Byung-Chun Han, jogados num – usando as palavras de Hannah Arendt – “funcionamento puramente automático, como se a vida individual

³⁴⁷ HAN, 2015a, p. 42.

³⁴⁸ Ibidem, p. 48-50: “O último capítulo da *Vita activa* de Hannah Arendt trata do triunfo do *animal laborans*. Frente a essa evolução social, Arendt não oferece nenhuma alternativa efetiva. Apenas constata, resignada, que a capacidade de agir fica restrita a poucos. Depois, nas últimas páginas de seu livro, ela conjura diretamente o pensar. O pensamento seria o que menos prejuízo teve daquela evolução social negativa. Embora o futuro do mundo não dependa do pensamento, mas do poder das pessoas que agem, o pensamento não seria irrelevante para o futuro das pessoas, pois, dentre as atividades da *vita activa*, o pensamento seria a mais ativa atividade, superando todas as outras atividades quanto à pura atuação. (...) Por volta do final de seu tratado *Vita activa*, sem querer, Arendt acaba falando a linguagem da vida contemplativa. Ela não consegue ver que precisamente a perda da capacidade contemplativa, que não por último dependa da absolutização da *vita activa*, é corresponsável pela histeria e nervosismo da sociedade ativa moderna”.

³⁴⁹ ARENDT, 2017, p. 397.

houvesse sido submersa no processo vital global da espécie”³⁵⁰? O ‘abandono da individualidade’ e a ‘aquiescência funcional, entorpecida e tranquilizada’ dos quais se refere Arendt trata-se de uma decadência de nossa ‘capacidade de agir, discursar e pensar’, reduzindo nossa experiência de estar no mundo a meros e repetitivos “*comportamentos*”. É essa “passividade mortal e estéril” que ela está deixando aparecer, junto com todos os revestimentos de mutação biológico-científico que a motorização nos poderia trazer. Daí, Arendt dizer, criticamente, que a “ação” – ‘fonte e significância que ilumina toda a existência humana’ – passa a sofrer estreitamento como prerrogativa exclusiva dos cientistas e de pequeno grupo de privilegiados.

Em paralelo, o que a filósofa mostra em relação à atividade de pensar (esta, do *espírito*, e não da *vita activa*), é que, mesmo em tempos tão sombrios, é uma atividade que se faz ainda possível, seja qual for a condição de liberdade política em que estejamos³⁵¹. Significa que todo pensamento é ato político; uma forma muito específica de ação... ao mesmo tempo que um correlato dinâmico do contemplativo sem necessitar da metafísica. Pensar é, portanto, dissolver códigos estabelecidos, partindo da própria relação consigo. E relação consigo não é ausência de relação, ao contrário, é o ponto de partida para qualquer forma de relação autêntica – e autônoma – com o mundo. Em outros termos, pensar nos faz suspender os códigos que nos obstaculizam o agir, libertando-nos da previsibilidade dos meros comportamentos, levantando a pergunta pelos sentidos e nos qualificando novamente a cuidar do mundo. Enxergar o cuidado com o mundo é justamente olhar para o espaço em que o *eu* não domina. Sem mundo, não somos. O mundo não se reduz a nós, mas é condição do *nós*. Hannah Arendt é uma pensadora do mundo; só há humanidade porque há mundo³⁵². Parece que Han não se demorou o suficiente na obra arendtiana para aprofundar tais conceitos, inclusive técnicos, deixando de enxergar as descrições de “perdas de fenômenos estruturais” que ocorrem na modernidade e que estão em jogo na obra arendtiana.

Então, para concluir, precisamos discordar de Byung-Chul Han ao dizer que, “sem querer”, Arendt acaba falando a linguagem da vida contemplativa e que ela não consegue ver que a perda da capacidade contemplativa e a absolutização da *vita activa*, responde, de alguma

³⁵⁰ ARENDT, 2017, p. 400.

³⁵¹ Por isso Hannah Arendt usa a frase de Catão: “*Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*” [“Nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo”]. (ARENDT, 2017, p. 403.)

³⁵² Cf ARENDT, 2008, p. 10-40. Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing.

forma, pela histeria e nervosismo da sociedade ativa moderna. Ao contrário disso, o que Arendt faz é, muito antes de Han, permitir-nos o revelar do risco de um sistema fabricado, não por acaso e hegemonicamente, sob os prismas da *propriedade privada* e da *organização social* baseada na *atividade laborante (vida biológica)*, como eixos modernos, o que tornou o espaço político uma quimera na contemporaneidade. O que Arendt faz é, antes de Han, possibilitar-nos sérias reflexões sobre para onde nos levaria o *indivíduo em isolamento*, mobilizado à interiorização e à consequente degradação do espaço público, abrindo condições para a perda da dignidade na política. Se o sujeito do desempenho psicopolítico, denunciado por Byung-Chul Han, está nervoso, histérico, narcísico e esgotado é justamente por tudo o que os estudos da filósofa política, que jamais cairia na negligência do “sem querer”, já nos tinha deixado ver no horizonte de aparição moderno, desde a década de 1950.

Estamos, assim, finalizando o terceiro capítulo desta tese. Agora, queremos ir atrás do que nos parece mais decisivo para o acesso a um outro campo significativo da noção de autonomia em nosso tempo: um sentido que vá além de qualquer caráter individualista. Tal noção precisa passar por perspectivas de transgressão e resistência que recuperem o ‘cuidado de si’ vinculado ao ‘cuidado do mundo’. É com Hannah Arendt que queremos fazer essa abordagem. Como dissemos anteriormente, essa é, para nossa pesquisa, a vinculação entre o *eu-autônomo* e o *nós-político* por meio da reflexão aprofundada de uma teia conceitual que incluam noções, como: *ação, discurso, pensamento, juízo, singularidade, unicidade, pluralidade, espaço comum, coexistência, aparência, mundo, política*, entre outras. A partir de tal reflexão, tendo como arcabouço teórico a obra arendtiana, estamos esperançosos de poder abrir uma possibilidade de sentido para a autonomia que seja viável num horizonte para além da metafísica e para além do niilismo. Aí sim, o autônomo erótico-herge-moroso-afável qualificará a porosidade de sua existência para **agir no mundo**, começando pela negatividade da resistência do ‘*não-poder-poder*’, do ‘*não-para-poder*’ e do ‘*poder-não-poder*’ em relação à autonomia-emprededora da “livre-iniciativa” capitalista, transmutando-a em negatividade criadora do ‘*não-há*’, de uma **autonomia-nascitura** que se constrói, a cada vez, por meio da imprevisibilidade da “iniciativa *entre e com os outros*”, pelo bem comum.

4 HANNAH ARENDT E A VITA ACTIVA: BASE DE REFLEXÃO DA ‘AUTONOMIA ATUANTE’

A coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas sim o mundo está em jogo.
Hannah Arendt

Era primavera de 1955, quando Hannah Arendt concluía o seu curso *A História da Teoria Política*, na Universidade de Berkeley (Califórnia), com uma metáfora que encontramos no Epílogo de *A Promessa da Política* (2020)³⁵³ e que mais do nunca se faz alegoria pertinente para retratar os tempos atuais, em que o nosso tema sobre a ‘autonomia’ vem sendo debatido: o **mundo-deserto**. Quando pensamos no deserto, imaginamos uma vasta área desabitada, de terreno arenoso, movediço ou rochoso... terreno de solo infértil devido à ausência de águas das chuvas ou dos rios. Um lugar excessivamente quente durante o dia, em torno de pelo menos 50 graus, e muito frio à noite, podendo chegar a temperaturas abaixo de zero. Habilitados a tamanha hostilidade, nele são comumente encontrados répteis, roedores e insetos... seres peçonhentos e venenosos, como aranhas, cobras e escorpiões. Em relação aos humanos, a arqueologia nos mostra que apenas na condição de fósseis os desertos podem nos favorecer, daí tantas descobertas de múmias bem preservadas nessas regiões. Portanto, enquanto vivemos, o deserto não é para nós. O que nos permite entender que o “mundo-deserto” apontado por Hannah Arendt nesse texto fala de uma “**ausência-de-mundo**” devido à destruição de tudo o que remete à materialidade construída para nossa estabilidade e segurança, e, especialmente, a tudo o que se reporta à devastação da coexistência e do *entre* nós que direciona nosso designo comum.

Portanto, quando Arendt nos traz a imagem do *mundo-deserto*, ela nos convida a uma reflexão sobre o ‘circundante’, fazendo uma análise crítica do diagnóstico nietzschiano que percebeu o deserto na ‘interioridade’. Eis aí o grande problema: Nietzsche, a partir do niilismo

³⁵³ Esse texto também pode ser encontrado com o título *Um possível capítulo final: “De Deserto a Oásis”*, no livro *O que é Política?* (Tópico 5 da Segunda Parte – Comentário da Editora, p. 177-183). Aqui, usamos como texto guia, o Epílogo de *A Promessa da Política*, p. 266-269, além de alguns trechos do primeiro. O filósofo Alexandre Cabral faz excelente análise desse texto no capítulo 2.1 “Niilismo, totalitarismo e superfluidade da vida: a produção contemporânea do mal em Hannah Arendt”, no seu livro *Desidentidades e Resistências: ensaio de alterogêneses político-existenciais* (2020, p. 95-120).

que esvazia a vitalidade da vida, acreditou que o “deserto está em nós”³⁵⁴. Para Hannah, uma ilusão. Na verdade, o deserto está “sob nossos pés” na superfície em que nos movemos, sendo a própria *ausência-de-mundo* instalada. Os perigos do entendimento de sermos habitantes conscientes do deserto se relacionam, para Arendt, com dois fenômenos próprios do nosso tempo: a **psicologia moderna** e os **movimentos totalitários**. A primeira, atua exatamente como a ‘psicologia do deserto’³⁵⁵ por se oferecer a nos ajudar na adaptação às condições de ‘ausência-de-mundo’ o que faz com que, antes de mais nada, passemos a considerar que há algo errado em nós (e não fora de nós) que precisa ser ajustado. Mas, se não somos seres do deserto, por que achar que devemos nos adaptar a conjunturas tão hostis, trazendo para nós a responsabilidade de tal acomodação? Não seria mais potente a indignação oriunda de nosso sofrimento e a condenação a respeito da decrepitude de nosso solo? Acontece que a psicologia do deserto, segundo Hannah Arendt, tira-nos esse fio de esperança ao nos propor resignação, aceitando que o deserto seja a nossa casa. Isso só contribui para nos tornar mais vulneráveis ao segundo fenômeno característico da modernidade, apontado por Arendt: os movimentos totalitários que, na reflexão da pensadora, mostram-se como ‘tempestades de areia’ que irrompem estridentemente do nada devastando tudo ao redor. Ao emergir, parecem muito inovadores, contudo, só empreendem a exacerbação do ódio, da destruição e do terror, assolando-nos com seu extremismo e impondo-se como forma política mais ajustada ao deserto³⁵⁶. Junto à psicologia moderna, os totalitarismos se fazem pseudoações e não trazem qualquer real transformação – seja para o âmbito individual, seja para o coletivo –, apenas a sujeição à nossa perda de mundo.

Ao mesmo tempo, Hannah nos chama a atenção para o fato de que em toda região desértica há de haver os **oásis**, “aqueles campos da vida que existem independentes, ao menos em larga medida, das condições políticas”³⁵⁷. Entretanto, ao perdermos a noção de “mundo” enquanto o solo cultivado de nosso bem viver no compartilhamento de objetos construídos, na pluralidade e na coexistência – passando a aceitar que somos habitantes adaptados do deserto – deixamos de sofrer e repudiar a *desertificação*, alienando nossa capacidade de resposta e

³⁵⁴ O capítulo 1 desta tese deixa clara essa interioridade desértica com a queda da metafísica e a irrupção do niilismo a partir da morte de Deus. Em termos de sua obra, é especificamente em “*Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*” (1883-1885) que Nietzsche se dedica a mostrar o quanto o deserto cresce e se expande em nós. (NIETZSCHE, 1956)

³⁵⁵ A psicologia a que Hannah Arendt se refere, aqui, é a psicologia *behaviorista*, como veremos mais adiante.

³⁵⁶ CF. ARENDT, 2020, p. 267.

³⁵⁷ ARENDT, 2020, p. 267.

desistindo da paixão pela vida junto à luta pela constituição, ao menos, de oásis que nos mantenham seres do ‘pensamento’, do ‘discurso’ e da ‘ação’. Em síntese, quando nos conformamos ao deserto, abrimos mão também dos oásis. Corresponde a dizer que o preço de nossa adaptação é a ruína também dos solos férteis, fontes de transgressão e recusa. Manter os oásis ativados significa que mesmo sabendo da hegemonia do deserto, não concordamos com ela. Manter os oásis ativados representa também não permitir que estes se tornem meras bases para *escapismos*, pois se assim o for, como nos alerta Arendt, acabaremos por permitir que rajadas de areias penetrem e ressequem nossos mananciais de resistência política³⁵⁸. É certo que às vezes, “pode parecer que tudo conspira para fazer o deserto tornar-se universal”³⁵⁹. Nessa hora, Hannah Arendt nos lembra que o ‘mundo’ é uma construção dos mortais, dotados de natalidade e, por isso, iniciadores de novos começos³⁶⁰. Tais renascimentos passam pela nossa capacidade de estranhamento, de sofrimento, de negação, de dizer ‘basta’... ou seja, tudo o que vimos estar em crise em capítulos anteriores, no que tange à autonomia humana contemporânea, com base na obra de Byung-Chul Han.

A atual *sociedade psicopolítica da positividade* promove a primazia do modo de ser ‘autônomo’ enquanto ‘empresário de si’ por precisar que busquemos, desesperadamente, a adaptação ao deserto, abrindo mão de todos os oásis de resistência. Tal tipo de autonomia ajustada ao deserto [mercado] torna a vida um negócio e se revela no individualismo radical – rivalidade competitiva, consumismo, compulsividade, superação contínua, desempenho ininterrupto – até parar no perecimento, na agressão sistêmica e nos infartos psíquicos. Trata-se exatamente do autolítigio e da autoviolência de um *eu narcísico englobante*, sem outro e sem mundo, que é levado a acreditar que a sua ‘autonomia’ pode ser entendida como autossuficiência pela livre iniciativa falaciosa do ‘*tu podes* tudo o que tu quiseres ser’ porque, no fundo, ‘*tu debes poder* adaptar-se e ser resignado’ ao mercado... Psicopolítica é psicologia do deserto! Mas ao constatar as linhas demarcatórias do ‘não’ pelo esgotamento nas condições adversas de *estar por sua conta e risco* do mundo-deserto da meritocracia, o ‘autônomo empresário-esportista-aventureiro’ cai em desgraça existencial, responsabilizando a ele próprio – e não ao sistema que o capturou – pelo seu fracasso e prostração. Vimos anteriormente que são muitos nessa situação, especialmente em nosso país (milhões de desalentados sem

³⁵⁸ Hannah exemplifica tal fenômeno citando Kierkegaard que, no afã de escapar da dúvida cartesiana moderna, introduziu-a na própria esfera da religião e da fé. CF. ARENDT, 2020, p. 268.

³⁵⁹ ARENDT, 2018b, p. 180.

³⁶⁰ CF. ARENDT, 2018b, p. 181.

esperança e engajamento, sentindo-se sem ânimo, sem fôlego e sem coragem para procurar trabalho, estudar... pertencer). O que estamos fazendo por isso? Até onde estamos debatendo a ‘autonomia’ com vestes ‘econômico-mercadoológicas’, tão imprescindível à psicopolítica, sem pautar a ‘autonomia-existencial’ capaz de resistir e condenar o mundo-deserto? Por que não propor uma releitura da ‘sociedade de autônomos’ – até então um ‘enxame atômico e autômato de *unos barullhentos*’, como vimos em Byung-Chul Han – abrindo possibilidades para que esses mesmos autônomos se façam uma congregação dos que governam a si mesmos, tornando-se cultivadores de oásis para o bem comum? Temos o direito – e o dever – a essa desconstrução para que algo novo tenha a chance de ser começado.

Byung-Chul Han deixou uma contribuição ao nos sugerir caminhos de eros, de reuoso, de heresia, de amabilidade meditativa... como formas de recuperação da alteridade na constituição da ‘métrica de si’. E tais saídas não deixam de ser bons apontamentos rumo a uma autonomia jardineira de oásis, como veremos adiante. Entretanto, consideramos que tudo isso pode se mostrar ainda insuficiente se continuarmos a rodar em torno do ‘eu’. O mundo segue deserto e a nossa obrigação precisa ir além do debate sobre o que semear nas pequenas terras férteis. É preciso também pensar as suas defesas contra a passividade e as tempestades de areia. Afinal, os oásis indicados por Arendt em sua metáfora não são *lugares de relaxamento*, mas fontes vitais que se fazem *zonas de tensão*, permitindo-nos morar no deserto sem nos reconciliar com ele³⁶¹. Por isso, é à Hannah Arendt³⁶² – esta pensadora que prioriza o mundo e a política –

³⁶¹ ARENDT, 2020, p. 268.

³⁶² Hannah Arendt nasceu em Hannover, em 1906, e cresceu em Königsberg (cidade natal de seus pais e de Kant). Estudou filosofia em Freiburg e doutorou-se pela Universidade de Heidelberg, em 1929, tendo com Karls Jaspers – seu orientador e amigo – e com Martin Heidegger – seu mestre e amante – uma história que perdurou por toda a sua vida. Em 1933, com a ascensão de Hitler ao poder, deixa Berlim junto a Günter Stern (seu primeiro marido) para se exilar em Paris. Em 1941, já casada com seu segundo marido, Heinrich Blücher, é enviada para o campo de Gurs, de onde escapa três meses depois, partindo com Blücher e sua mãe para Nova Iorque. Hannah faleceu em 1975, deixando uma obra que nos permite, a todo instante, fazer do *pensar* um exercício de resgate, reconsideração e recomeço do que se passa a nossa volta. Em todas as vezes que retratam sua biografia é comum o entendimento de que Arendt jamais objetivou oferecer preceituários, regulamentos, modelos ou saídas para as questões que problematizou. Do mesmo modo, nunca lidou de forma a procurar desmascarar passados ou projetar futuros utópicos, como ela mesma afirma no Prefácio de *Entre Passado e Futuro* (1954). Hannah Arendt quis compreender, rigorosamente, os assuntos humanos. Deixou-os aparecer ao se mostrarem... Entrou neles... Dialogou com eles... Descreveu-os. Foi fenomenóloga, enfim. Vale dar aqui um lugar a essa breve lembrança de sua história, pois como diz Cláudia Perrone Moisés, “existem autores cuja biografia pode não ter muita importância para o entendimento de sua obra. No caso de Hannah Arendt, podemos dizer que é o oposto” uma vez que seu pensamento sempre esteve “centrado nos acontecimentos que ela presenciou, na sua experiência de judia alemã refugiada do nazismo e nas observações que pôde fazer da sociedade norte americana, na qual viveu a maior parte de sua vida”. Tais acontecimentos, experiências e observações levaram a pensadora a nos mostrar o papel da política enquanto condição humana indispensável, essencial e inevitável a qualquer tempo. Aquilo que está muito além e distante da ideia de dominação, força ou violência. mas, ao contrário, que dignifica a ação humana no mundo, a cada novo

a quem recorreremos daqui por diante para nos ajudar em tal tarefa. Pelas vias arendtianas defendemos a tese de que a ‘autonomia econômico-individualista’ de nosso sistema hegemônico precisa receber como resposta a tessitura da ‘autonomia político-plural’, capaz de um cuidado de si imbricado no cuidado do mundo. Uma possibilidade de reinscrição significativa para a **autonomia** que não seja *nostálgica* ou *remoralizadora* de qualquer passado, muito menos *derrotista* ou *idealizadora* sobre o futuro. Tudo isso, sem presunção de solucionar as crises que nos assolam, ou seja, sem a pretensão de apontar conclusões para a nossa problematização. Apenas pôr em pauta uma proposta de autonomia crítica, posicionada e, principalmente, atuante. Uma autonomia que vislumbre, se comprometa e lute por um horizonte mundano que não seja nem metafísico nem niilista, mas autenticamente criativo... a cada vez.

Dessa forma, o capítulo atual se propõe a nos oferecer a base de reflexão para o que será entregue no capítulo V, quando apresentaremos nossa hipótese de viabilização do que seja a “autonomia político-plural”, exatamente, seguindo as trilhas da autora. Nosso debruçar na teoria política de Hannah Arendt que se dará aqui, não tem, contudo, a pretensão de uma análise profunda de sua obra, pois como sinalizado na Introdução visamos traçar um *ensaio de crítica temático-autoral* em que entrecruzamos as ideias dos autores escolhidos em torno do tema de nossa centralidade, viabilizando diálogos considerados necessários para se tratar do assunto. Nesse sentido, faremos recortes teóricos específicos que nos permitam dar sustentação a nosso intuito, com destaque para *A Condição Humana* (2017), texto de 1958; *The Human Condition* (1958); ao lado de textos de *A Promessa da Política* (2020) escrito em 2005; *Entre o Passado e o Futuro* (2016), de 1954; *A Dignidade da Política* (1993); *Origens do Totalitarismo* (2012), de 1949; *A Vida do Espírito* (2018a), de 1971; *Eichmann em Jerusalém* (1999), de 1963; *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil* (1965), de 1963; *O que é Política?* (2018b), de 1993; *Homens em Tempos Sombrios* (2008), de 1955; *Pensar sem corrimão: Compreender 1953-1975* (2021b), entre outros. O ponto de largada por nós definido será a contextualização de Hannah Arendt sobre a *vita activa*, com base em seus estudos sobre as nossas origens na Grécia Antiga, desde a sua caracterização no labor, na fabricação e na ação política, passando pela dicotomia entre a *vita activa* e a *vita contemplativa*, até encerrar no rompimento com a tradição que possibilitou um modo de ser autônomo alienado do mundo.

Essa demarcação conceitual na obra de Hannah Arendt nos parece pertinente por visarmos uma ‘autonomia atuante’, uma autonomia que se constitua na vida prática, junto aos

começo. Baseamo-nos no texto: MOISÉS, Cláudia Perrone. “*Quem foi Hannah Arendt*”. Texto publicado no jornal Valor Econômico, de 14 de outubro de 2006.

outros, em coexistência. Daí precisarmos compreender a noção originária de *vita activa* no Ocidente. Nesse cenário, faz-se mister deixar claro o quanto a ‘ação política’ se destacava sobre as demais atividades e o quanto os gregos a reverenciavam. Ao mesmo tempo, mostrar a perda dessa posição para a vida contemplativa e seus porquês, encaminhando-se para o entendimento a respeito da nossa perda da tradição e do mundo, na modernidade. Sem essa compreensão ficaria inviável, a nosso ver, descerrar uma proposta de novo começo (‘arendtianamente’ falando) para a noção de autonomia – que estamos chamando de “autonomia político-plural” - a ser apresentada no capítulo V. Porém, antes de finalizar o atual capítulo, objetivamos já direcionar o contorno teórico acima para a questão da nossa pesquisa através de uma breve análise de dois personagens centrais da obra arendtiana: Adolf Eichmann, representante de tudo o que é oposto à autonomia; e Sócrates, a lembrança do maior de todos os símbolos da atuação por uma *justa métrica de si* junto aos outros. Com esse exame, abriremos passagem para o próximo capítulo que embeberá de política o fazer-se autônomo pelo pensamento, pelo discurso e pela ação a favor da natalidade e da pluralidade, viabilizando, assim, uma reinserção para a ideia de **autonomia**. Uma autonomia plasmada no binômio ‘cuidado-de-si/cuidado-do-mundo’, viabilizado pela *faculdade do juízo*, que sendo efeito deliberado do pensamento, faz-se caminho de aplicabilidade para o que foi refletido, tornando-nos, na ação discursiva, ‘cultivadores de oásis’ perante desertos a nós impostos e ‘atores da *pólis*’ onde quer que estejamos.

Como primeiro passo na direção dos tópicos deste atual capítulo, gostaríamos de situar logo de início dois conceitos que se farão recorrentes ao longo das alíneas aqui apresentadas, sendo pedras angulares e interligadas na obra de Hannah Arendt: as noções de “**mundo**” e de “**política**”. Primeiramente, então, como veremos no curso deste texto, nossa pensadora nos convida a olhar de maneira polissêmica para o *mundo*³⁶³, como sendo, a princípio, o “artifício

³⁶³ Hannah Arendt bebeu da fonte de muitos filósofos a respeito desse tema, com destaque para o pensamento fenomenológico de Edmund Husserl (noções como “mundo da vida” e “*epoché*”, por exemplo) e, especialmente, de Martin Heidegger (noções como “mundanidade”, “ser-aí”, “ser-com-os-outros”, “ser-no-mundo” ... dentre tantos outros efeitos de Heidegger, seu professor)... ora concordando, ora discordando ou expandindo o tratamento para o assunto. O filósofo Fábio Passos no livro *O conceito de mundo em Hannah Arendt* (2020) dedica-se a mostrar como se dão tais atravessamentos. Por outro lado, também não se pode deixar de apontar, em termos de influência, a presença de Santo Agostinho – foco de sua pesquisa de Doutorado e livro *O conceito de amor em Santo Agostinho* – especialmente no que tange à expressão *amor mundi*. O amor ‘caridade’ e não ‘concupiscência’; que ama o Eterno, que ama a si-mesmo, que ama o próximo, fazendo do mundo uma construção conjunta da significação humana na Terra. Em Hannah Arendt, isso se dá pela Política (informações extraídas de uma aula de Alexandre Cabral, 21.09.2020). Junto a esses grandes filósofos, é verdade que Hannah dialoga e se deixa tocar por muitos outros ao pensar o conceito de ‘mundo’, como Montaigne, Tocqueville, entre outros. Mas o que Arendt consegue, devido a sua relação estreita com a política e com os eventos do seu tempo, é posicionar tal noção a um patamar que, talvez, nenhum pensador tenha conseguido fazer com tanta veemência, preocupação e autenticidade.

humano edificado”³⁶⁴ ou, em outros termos, a realidade artificial constituída por mãos humanas sobre a natureza, que se faz totalidade objetiva doadora de estabilidade, segurança, permanência e mediação da vida de homens e mulheres por meio das coisas duráveis encontradas em itens de uso, utensílios, monumentos, leis, instituições, cultura, linguagem, arte etc. Paralelamente, e avançando no conceito, o mundo é morada e lar imortal onde habitam os mortais; é o lócus histórico transcendente que abriga a jornada de cada humano na Terra³⁶⁵, antecedendo-o ao nascer e sucedendo-o ao morrer³⁶⁶. Por isso mesmo é que, do nascimento à morte de cada humano, acima de tudo, o mundo se faz coexistência e convivência; a pluralidade das diferenças e a manifestação da singularidade de seres únicos que precisam de ‘teia relacional’ para viver³⁶⁷. Dessa forma, o mundo é espaço de aparição que se faz palco da ação e do discurso, o cenário e o campo de confluência do que é comum e plural. Segundo Hannah: “... o mundo e as pessoas que nele habitam não são a mesma coisa. O mundo está *entre* as pessoas” ... é propriamente “esse *espaço intermediário*...”³⁶⁸. Em última instância, e por todos os focos significativos acima dispostos, Arendt afirma que “*somos do mundo, e não apenas estamos nele; também somos aparências, pela circunstância de que chegamos e partimos, aparecemos e desaparecemos*”³⁶⁹, o que prova que o mundo não se reduz a nós, mas é condição para nossa existência. Em outros termos, o mundo é correlato do humano, ou seja, só existe mundo porque existem humanos e só é possível sermos humanos porque somos mundanos³⁷⁰.

Nessa esteira conceitual localiza-se a noção de *política*³⁷¹ que, para Hannah Arendt, é,

³⁶⁴ Cf. ARENDT, 2017, p. 169.

³⁶⁵ ARENDT, 2017, p. 216. É clara a distinção feita por Arendt entre os conceitos de Terra e Mundo, baseada na influência heideggeriana. Mundo, diferente da Terra, não é algo natural, mas artifício criado pelos humanos. “(...) o termo ‘mundo’ não designa um estado de coisas no interior do qual nos descobrimos inseridos como um ser simplesmente dado, mas o horizonte transcendental a partir do qual o ser conquista o seu desvelamento ou o seu *af*” (ALVES NETO *apud* PASSOS, 2020, p. 82).

³⁶⁶ Idem, 2018a, p. 37.

³⁶⁷ Cf. ARENDT, 2017. Tópicos 24 e 25 do Capítulo 5 de *A Condição Humana*.

³⁶⁸ ARENDT, 2008, p. 11.

³⁶⁹ Idem, 2018a, p. 39.

³⁷⁰ Idem, 2018b, p. 36.

³⁷¹ Na entrevista concedida a Günter Gaus, em 1964, Hannah Arendt é questionada sobre a sua posição a respeito de ser filósofa ou professora de teoria política. Alguns trechos de sua resposta, mostram a sua vinculação à política. “*Na minha opinião, eu me despedi da filosofia uma vez por todas. Eu estudei filosofia, como você sabe, mas isso não significa que eu continuei nela. (...) A expressão ‘filosofia política’, uma expressão que evito usar, está extraordinariamente sobrecarregada pela tradição. Quando falo sobre tais coisas, academicamente ou não, sempre menciono que entre filosofia e política há uma tensão, a saber, entre o sujeito como ser pensante, ao filosofar, e o sujeito como ser atuante. (...) Há uma hostilidade contra a política por parte da grande parte dos filósofos (...). Eu não quero ter parte nessa hostilidade, isto é, eu quero ver a*

antes e acima de tudo, o ‘*cuidado com o mundo*’³⁷². Dizendo de outro modo, a política é a condução dos negócios, dos afazeres e dos assuntos humanos no que tange à vida em comum pelo bem do mundo por nós edificado; é o engajamento dos singulares à sua condição plural na realização da tarefa de tornar possível e exequível o que é de interesse comunitário. Daí ser a política a esfera pública da vida humana que originalmente se apresenta como a atividade mais elevada da *vita activa* grega exercida na *pólis*, localização onde a liberdade se dá através da isonomia entre palavras e ações, portanto, como espaço de produção de visibilidade humana³⁷³. Em completa consonância com o conceito polissêmico de mundo, a política é o âmbito da *praxis* da pluralidade humana, sobretudo, por meio da qual promove-se a aparição de seres singulares e distintos em meio à coexistência. Logo, “a política baseia-se na pluralidade dos homens”³⁷⁴: a pluralidade é a condição da política e a política é a viabilização da vida em pluralidade. “Não *o* Homem, mas *os* homens é que habitam este planeta. A pluralidade é a lei da Terra”³⁷⁵. Portanto, quando nos perguntamos “O que é Política?” com base no pensamento arendtiano, devemos partir na contramão da biologia, da psicologia, da filosofia ou da teologia que apenas enxergam que ‘só existe *o* homem’; conforme a crença da zoologia em existir apenas *o* leão. “Só leões se ocupariam de leões”³⁷⁶. Sendo assim, “a política surge *entre* os homens; portanto, absolutamente *fora do homem; no intra-espaço*. Política diz respeito à coexistência e associação de homens *diferentes*”³⁷⁷, mas a era moderna, como deixa claro nossa pensadora, passou a operar sob a premissa de que a ‘vida’ do homem e não o ‘mundo’ deveria ser o supremo foco de preocupação³⁷⁸.

Daí o nosso interesse pela política ao buscar uma reinscrição para a noção de autonomia – tão vinculada ao solipsismo contemporâneo (como vimos anteriormente) – porque o mundo e não a humanidade é o foco da política. Nas palavras da própria Arendt: “no centro da política

política sem ter os olhos embaçados pela filosofia”. Disponível em *Zur Person*, entrevista de Hannah Arendt a Günter Gaus, Programa exibido em 28.10.1964 pelo canal alemão ZDF, detentor dos direitos autorais da entrevista original. Gravação da entrevista: 16.09.1964. Tradução para o português de Ludmila Franca-Lipke; revisão de Cláudia Perrone-Moisés e Ellen Spielmann.

³⁷² ARENDT, 2018b, p. 35.

³⁷³ Cf ARENDT, 2017, p. 33; 61; 64. Também Cf. ARENDT, 2016, p. 201.

³⁷⁴ ARENDT, 2018b, p. 21.

³⁷⁵ Idem, 2018a, p. 35, grifo nosso.

³⁷⁶ Idem, 2020, p. 144.

³⁷⁷ Ibidem, p. 144-146. Também em ARENDT, 2018b, p. 23.

³⁷⁸ ARENDT, 2017, p. 395.

jaz a preocupação com o mundo, não com o homem”³⁷⁹. E “a razão pela qual os seres humanos hão de perecer não são eles próprios, mas (...) o curso do mundo sobre o qual eles não mais têm domínio, do qual se encontram tão alienados”³⁸⁰. Acreditamos que, se não reconsiderarmos a política enquanto ‘cuidado do mundo’, não conseguiremos rever o ‘cuidado de si’, pilar para a ‘autonomia’ *cultivadora de oásis e encarnação da pólis*, em resistência ao mundo-deserto. Concordamos com Hannah Arendt quando diz que o que há de mais terrível e assustador no cuidado com o homem – e não com o mundo – é que tal preocupação “não está nem um pouco atenta para essas ‘externalidades’, para o perigo real definitivo, mas se refugia num interior onde, na melhor das hipóteses, é possível a reflexão, mas não a ação e a mudança”³⁸¹. Por isso é que nos propomos a seguir pelas trilhas do método arendtiano³⁸² que busca compreender os conceitos penetrando em seus elementos constitutivos à luz do que os levou a serem erigidos e desmantelados, especialmente nesses nossos tempos modernos.

4.1 *Vita Activa*, rompimento com a tradição e alienação do mundo

Como procuramos deixar apontado na abertura deste capítulo, a ideia de *autonomia político-plural* que queremos trazer mais adiante, como resistência ao que nos impõe o discurso hegemônico contemporâneo, relaciona-se diretamente com os estudos de Hannah Arendt sobre o papel da **política** na *vita activa* de nosso berço ocidental, a Antiguidade greco-romana. Nesse sentido, entender o que significa, especialmente, a “ação” dentro do contexto dessa origem e o que com ela passa a acontecer ao longo de nossa tradição, se faz aqui essencial. Assim como perceber o quanto o rompimento (crise e ruptura) com essa mesma tradição possibilitou a nossa radical alienação do mundo, corroborada, na atualidade, pelo culto à *autonomia empreendedora individualista*, criticada nos capítulos anteriores. Jogar luz sobre a ação política e sua relação com a autonomia, com base no pensamento arendtiano, é, antes de mais nada, lembrar algumas de nossas capacidades que desde há muito vêm sendo negligenciadas, particularmente

³⁷⁹ ARENDT, 2020, p. 158.

³⁸⁰ Ibidem, p. 160.

³⁸¹ Idem, 2008, p. 11.

³⁸² A respeito do método arendtiano, Fabio Passos pontua: “... para compreendermos os elementos constitutivos de um determinado conceito em Arendt, necessitamos compreender, antes de mais nada, os riscos do esfacelamento dos elementos constitutivos desse mesmo conceito”. 2020, p. 67.

aquelas que nos fazem mais que meros seres biológicos a habitar a Terra da qual queremos fugir rumo ao universo. Aquelas capacidades unicamente humanas que nos colocam na posição de construtores, junto com os outros, do artifício mundano estável do qual temos fugido rumo ao si-mesmo. Hannah Arendt nos convida a pensar “o que estamos fazendo”³⁸³ ao empreender essas fugas e quais os seus impactos sobre o nosso modo de ser, uma vez que “o que quer que toque a vida humana ou mantenha uma duradoura relação com ela assume imediatamente o caráter de condição da existência”³⁸⁴. Ou seja, segundo Arendt, não somos ‘natureza’, mas sim ‘condição humana’, o que significa dizer que “o impacto da realidade do mundo sobre a existência é sentido e recebido como força condicionante”³⁸⁵ sobre nós.

4.1.1 Caracterização da *vita activa*: labor, fabricação e ação

Se a única natureza humana possível, segundo Hannah Arendt, é o fato de sermos condicionados, então, “é altamente improvável que nós, que podemos conhecer, determinar e definir as essências naturais de todas as coisas que nos rodeiam e que não somos, sejamos capazes de fazer o mesmo a nosso próprio respeito”³⁸⁶. Não somos um *quê* já dado, mas um *quem* revelado a cada instante em que “estamos ativamente empenhados” e “enraizados em um mundo de homens ou de coisas feitas pelos homens”³⁸⁷. No clássico *A Condição Humana* (2017), publicado em 1958, Arendt retoma a descrição dessa *vita activa* no mundo antigo grego, concentrando-se em três de suas atividades fundamentais: o **trabalho** [labor], a **obra** [fabricação] e a **ação**. Ligado à própria vida e às necessidades essenciais do processo biológico do corpo humano em sua manutenção, está ‘o trabalho ou o labor’. Escapando do ciclo vital está ‘a obra ou a fabricação’, que se remete à mundanidade que nos caracteriza, ou seja, à construção do ambiente estável artificial, portanto não natural, que abriga a cada um e transcende a todos, ao mesmo tempo. Por fim, está a ‘ação’, que revela a condição humana da pluralidade por ser a única a se dar *entre os homens* sem qualquer mediação de coisas, sejam

³⁸³ Cf. ARENDT, 2017, p. 6.

³⁸⁴ ARENDT, 2017, p. 12.

³⁸⁵ Ibidem.

³⁸⁶ Ibidem, p. 13.

³⁸⁷ Ibidem, p. 27.

naturais ou artificiais; esta é a que sustenta a condição da política. Dessa forma, ficam asseguradas aos seres humanos, por meio dessas atividades: a sobrevivência e a vida da espécie – com o trabalho/labor; a permanência e a durabilidade à vida mortal – com a obra/fabricação; e a lembrança e a história – com os corpos políticos constituídos pela ação³⁸⁸.

Cada uma das atividades descritas deixa aparecer diferentes atuações humanas. Pelo trabalho, temos o *animal laborans*, sujeito às penas e aos esforços necessários a suprir a preservação do ciclo biológico vital da espécie. O *laborans* vê-se sempre encarcerado na recorrência do processo natural e linear do ‘trabalhar-consumir-trabalhar...’, infinitamente, em prol da sobrevivência. Pela obra, temos o *homo faber*, o fazedor de instrumentos e coisas artificiais que são fontes de durabilidade, permanência e estabilidade ao nosso habitar terrestre. É ele o fornecedor, portanto, de mundanidade à nossa existência, pois objetiva natureza em mundo, por meio da relação de uso em que fins e meios compõem uma série sistemática de serventia. Pela ação, temos o *ator político*, nada menos que cada recém-chegado ao mundo recepcionado com a pergunta: “*quem é você?*”. É por ele que a condição da natalidade mais se manifesta em nós, seja no ato da nossa ‘entrada em cena’, ao nascer, seja a cada iniciativa tomada pelo tempo que fizermos parte da rede relacional que nos compõe. Como vimos, são, portanto, o *animal laborans*, o *homo faber* e o *ator político* – e as atuações nas atividades do trabalho, da obra e da ação – que caracterizam a *vita activa* em suas especificidades em termos de ‘vida’, de ‘artifício humanamente fabricado’ e de ‘pluralidade’.

Para Hannah Arendt, é de grande relevância notar que, na Antiguidade que nos serve de berço (nesse contexto, a Grécia, especificamente), as atividades no interior da *vita activa*, já apontadas, organizavam-se de modo hierárquico entre si. De acordo com a visão pré-platônica, devido à centralidade e à importância da *pólis* grega, a **ação** era a atividade de maior valor dentre elas por estar vinculada à esfera política, ou seja, aos assuntos públicos do espaço comum. Diz Arendt, em *A Condição Humana*, com base no pensamento aristotélico do *bios politikos*: “nem o trabalho nem a obra (fabricação) eram tidos como suficientemente dignos para constituir um *bios*, um modo de vida autônomo e autenticamente humano; uma vez que serviam e produziam o que era necessário e útil...”³⁸⁹. Isso quer dizer que, para os gregos, a base da liberdade humana estava na atuação participativa na *pólis*, independentemente das necessidades da vida e suas conexões. Estas, fora da condição de liberdade, ficavam destinadas

³⁸⁸ Cf. ARENDT, 2017, p. 9-11.

³⁸⁹ ARENDT, 2017, p. 16.

aos escravos e a todos os que se viam limitados em seus movimentos e realizações, como artesãos e mercadores. Arendt mostra, seguindo Aristóteles, a superioridade dos modos de vida que podiam se ocupar com aquilo que não era ‘necessário’, nem ‘útil’, mas apenas ‘belo’. São eles, o modo de vida voltado para o ‘deleite’; o modo dedicado aos ‘assuntos da *pólis*’; e a ‘filosofia’³⁹⁰. Tais formas de vida eram produtoras de beleza pelas vias dos prazeres do corpo, dos feitos políticos ou da contemplação do eterno. Nenhuma delas se contaminava por carências biológicas, consumo ou utilidade.

Nesse sentido, vale entendermos um pouco mais sobre as caracterizações, os contrastes e as distinções entre ‘labor/trabalho’, ‘fabricação/obra’ e ‘ação’ para que compreendamos o que viria a acontecer em nossa tradição, desde o seu início até a modernidade. Partindo do ‘trabalho’³⁹¹, um bom começo pode ser o tópico 11 de *A Condição Humana*, intitulado por Hannah Arendt, não por acaso, com a frase de J. Locke: “O **trabalho** de nosso corpo e a **obra** de nossas mãos”³⁹². A filósofa quer elucidar a confusão que passa a ser adotada ao longo do tempo, e a distinção necessária, entre os dois conceitos. Para tanto, esclarece que, embora tais noções tivessem se tornado sinônimas – inclusive na Antiguidade Clássica – as línguas europeias sempre tiveram, etimologicamente, sentidos próprios para cada uma dessas palavras:

(...) a língua grega distingue entre *ponein* e *ergazesthai*, o latim entre *labore* e *facere* ou *fabricari*, que têm a mesma raiz etimológica, o francês entre *travailler* e *ouvrer*, o alemão entre *arbeiten* e *werken*. Em todos esses casos, apenas os equivalentes de “trabalho” têm uma conotação inequívoca de dores e penas. O alemão *Arbeit* se aplicava originalmente apenas ao trabalho agrícola executado por servos, e não à obra do artesão, que era chamada *Werk*. O francês *travailler* substituiu o mais antigo *labourer* e deriva de *tripalium*, uma espécie de tortura (cf. Grimm, *Wörterbuch*, p. 1854 ss., e Lucien Fèbre, “Travail: évolution d’un mot et d’une idée, *Journal de psychologie normale et pathologique*, v. XLI, n. 1, 1948)³⁹³.

Tais origens mostram que a frase de Locke reconhece a diferença remanescente do antigo discernimento grego entre as ‘mãos que obram’, do artífice [*cheirotechnés*], e o ‘corpo que trabalha’, dos “escravos e animais domésticos”, diretamente implicados no atendimento das necessidades da vida. Arendt segue esclarecendo com outros vocábulos essa distinção, atentando para o fato de que apenas em uma situação o uso de ‘trabalho’ e ‘obra’ como sinônimo

³⁹⁰ Cf ARENDT, 2017, p. 15-16.

³⁹¹ Ora, usamos a expressão “trabalho”. ora “labor”; ora “obra”... ora “fabricação, pois não há unanimidade nas traduções para a língua portuguesa dos livros de Hannah Arendt utilizados nesta pesquisa. É possível encontrar todos os termos, dependendo do tradutor. Na versão alemã, segundo Jerome Kohn, Arendt usa *die Arbeit* e *das Herstellen*.

³⁹² ARENDT, 2017, p. 98, grifo nosso.

³⁹³ Ibidem. Essa citação é uma nota de rodapé (3, p. 98), sobre a pesquisa etimológica feita por Hannah Arendt.

fracassou, quando o termo ‘trabalho’ é apresentado como substantivo. Nesse caso, tal termo jamais é associado a ‘produto final’ (como no caso de ‘obra’), mas como gerúndio/substantivo verbal, a ‘ação de trabalhar’. Para não estender tanto a questão etimológica, o que importa aqui é deixar claro que os gregos menosprezavam o trabalho; seja o desprezo mais original pelas atividades que se encarregavam apenas de sustentar a vida, seja o desprezo do período das cidades-Estado que subestimavam todas as ocupações não políticas que exigissem esforços de tempo e energia dos cidadãos³⁹⁴ em tarefas que não fossem de dedicação aos assuntos da *pólis*. O trabalho era, enfim, a atividade mais servil e menos valorosa da *vita activa*, pois “trabalhar era ser escravizado pela necessidade”, o que conduzia a uma “metamorfose do homem em algo semelhante a um animal doméstico”³⁹⁵.

Daí ser o *animal laborans* “uma das espécies animais que povoam a Terra – na melhor das hipóteses, a mais desenvolvida”³⁹⁶. O que produz o *laborans* precisa ser consumido logo após a sua produção, sendo o que há de menos mundano dentro de um processo recorrente e circular da natureza. Nesse ciclo, nunca há começo e fim, mas ininterrupta repetição exigida pelo processo biológico do organismo vivo, opostamente ao que acontece com a atividade da obra [*working*] que “termina quando o objeto está acabado, pronto para ser acrescentado ao mundo comum das coisas”³⁹⁷. Eis a grande diferença a ser entendida entre ‘realidade da vida’ e ‘realidade do mundo’: a primeira remete-se a fadigas, dores e esforços para a obtenção do que é necessário à sobrevivência; a segunda volta-se para permanência e durabilidade, implicando a capacidade de transcender os meros processos de vitalidade e vivacidade da espécie. A desmundanidade [*worldlessness*] do *laborans* acontece na medida em que ele é “prisioneiro da privatividade do seu próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém

³⁹⁴ Atentemos para o fato de que poucos eram considerados “cidadãos” na Grécia Antiga. Não faziam parte desse grupo: escravos, moradores das casas (mulheres, crianças), operários do povo em geral [*demiourgoi*] e artesãos [*banausoi* – homens cujo principal interesse é o seu ofício e não a praça pública]. Segundo Hannah Arendt, “Somente a partir de fins do século V a *pólis* passa a classificar as ocupações segundo a quantidade de esforço que exigem, de sorte que Aristóteles considerava como mais mesquinhas aquelas ocupações ‘nas quais o corpo se desgasta mais’”. Pastores e pintores foram reconhecidos como cidadãos, diferentemente dos *banausoi*, camponeses e escultores. Na nota de rodapé nº 7 deste tópico, Arendt – citando a obra aristotélica *Política* e o livro *Wirtschaftsgeschichte*, de Fritz Heichelheim [1938] –, aponta que a estimativa era a de que 80% da mão de obra livre, a obra e o comércio consistiam em não cidadãos: eram estrangeiros (*katoikountes* e *metoikoi*) ou escravos emancipados que tinham galgado essas posições. Cf ARENDT, 2017, p. 100.

³⁹⁵ ARENDT, 2017, p. 103. Nessa mesma página Hannah Arendt esclarece, no entanto, que “a instituição da escravidão na Antiguidade, embora não em épocas posteriores, não foi um artifício para obter mão de obra barata nem um instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim a tentativa de excluir o trabalho das condições da vida do homem”, p. 103.

³⁹⁶ Ibidem, p. 104.

³⁹⁷ Ibidem, p. 120.

pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente”³⁹⁸. Ele é banido do mundo para o contexto [grego] do lar, do doméstico, da casa, da família, da reprodução, da fertilidade, enfim, da vida. Sua felicidade é a de experimentar o ‘estar vivo’ no ritmo sucessivo do trabalhar, fatigar-se, descansar, consumir.... e começar tudo de novo... dia e noite.

Com o *homo faber* é diferente, pois pela ‘obra de suas mãos’ ele fabrica as coisas que serão o somatório do artifício humano que se constitui em mundo. Hannah Arendt é didática quando distingue a produção de um pão, feita pelo *laborans*, “cuja ‘expectativa de vida’ no mundo dificilmente ultrapassa um dia”, da produção de uma mesa feita pelo *faber*, “que pode facilmente sobreviver a gerações”³⁹⁹. Objetos como a mesa não são consumidos, mas usados, gerando hábitos e costumes que permitem a interação dos homens com as coisas e com os seus semelhantes. Dessa forma, “o que os bens de consumo são para a *vida* humana, os objetos de uso são para o *mundo* humano”⁴⁰⁰, pois conferem solidez, estabilidade e abrigo à infixidez de nossa subjetividade, concedendo, ao mesmo tempo, objetividade e independência ao mundo. Se o consumo exige, intrinsecamente, a destruição imediata do que é produzido, o uso suscita o desgaste e a deterioração, implicados no próprio uso ou em motivos incidentais. Fato é que o que está em jogo na obra é a reificação, ou seja, a interferência das mãos sobre a natureza na construção de coisas artificiais destinadas a fins e meios que nos sirvam. Em *Trabalho, Obra e Ação* (2021c), texto de 1964, Hannah Arendt diz que “o *homo faber* torna-se senhor e mestre da própria natureza na medida em que viola e parcialmente destrói o que lhe foi dado”⁴⁰¹. Por ter em mente um produto final que atende a uma finalidade de uso, a fabricação distingue-se totalmente do trabalho, que segue em seu fluxo ininterrupto dos estágios complementares produção-consumo. Mesmo se pensarmos que o artesão pode replicar a fabricação, por demandas da necessidade dos seus meios de subsistência, Arendt nos lembra que não podemos confundir ‘repetição’ com ‘multiplicação’, já que esta última pode ou não ser repetida. “A multiplicação realmente multiplica as coisas, enquanto a repetição apenas segue o ciclo recorrente da vida no qual seus produtos desaparecem quase tão rapidamente quanto aparecem”⁴⁰². Por isso é que, se o *laborans* é um servo da natureza misturando-se a ela e aos instrumentos que o apoiam para suprir necessidades do consumo, o *faber* pode ser considerado,

³⁹⁸ ARENDT, 2017, p. 146.

³⁹⁹ Ibidem, p. 114.

⁴⁰⁰ Ibidem, p. 116, grifo nosso.

⁴⁰¹ Idem, 2021c, p. 347.

⁴⁰² Ibidem, p. 348.

como já dito, mestre e senhor da Terra. Isso por ter a capacidade de interferir, construir e destruir o seu entorno, com seus utensílios e ferramentas, em prol do que idealiza como modelo ou esboço do que almeja colocar à disposição de sua serventia.

Tal favorecimento faz com que o fim inicialmente desejado torne-se meio para novos fins, sucessivamente. A questão, nesse caso, é que a visão do *homo faber* – levada às últimas consequências – é a da inépcia para distinguir ‘utilidade’ e ‘significância’, ou seja, para fazer a diferença entre o ‘a fim de’ [*in order to*] e o ‘em razão de’ [*for the sake of*], levando a uma rede utilitarista sem significado. No capítulo 4 de *A Condição Humana*, Hannah Arendt atenta para o fato de que “a perplexidade do utilitarismo é que ele é capturado pela cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar (...) a categoria da própria utilidade”⁴⁰³. Ela quer dizer, com isso, que “o ‘a fim de’ torna-se o conteúdo do ‘em razão de’; em outras palavras, a utilidade instituída como significado gera a ausência de significado”⁴⁰⁴, transformando o *faber* em um agente que considera tudo como mero meio a seu dispor. Isso poderia não ser problemático, não fosse pela razão de a natureza ser finita em seus recursos, e principalmente pelo fato de que a presença humana no mundo se dá junto a outros seres humanos em espaço comum. Este é, portanto, o espaço da coexistência, em que o sentido de ‘mundo’ extrapola o somatório de coisas criadas artificialmente, para atingir o lugar onde se dá o domínio do que é público. Dessa instância, o *animal laborans* nada sabe, por ser gregário e agente da vida biológica, logo, sem mundo. Já o *homo faber*, ainda que dotado de algum domínio público (não político) – devido à atuação junto a seus ajudantes de oficina e ao mercado de trocas onde exhibe seus produtos – tem sua visão preponderantemente voltada para o ‘fazer em isolamento’ como um ‘artífice’. É o *ator político* que sabe ser agente dessa esfera, a mais importante da *vita activa* no mundo antigo.

É preciso, agora, compreendermos a dimensão da atividade que “transcende a mera funcionalidade das coisas produzidas para o consumo e a mera utilidade dos objetos produzidos para o uso”⁴⁰⁵, ou seja, a atividade que nos posiciona no máximo do “sentido não biológico, o tempo que transcorre entre o nascimento e a morte”, e que sem ela “a vida é literalmente morta para o mundo; deixa de ser uma vida humana, uma vez que não é vivida entre os homens”⁴⁰⁶: trata-se da **ação** e, junto dela, o **discurso**. Nessa instância, nós, como *atores políticos*, temos

⁴⁰³ ARENDT, 2017, p. 191.

⁴⁰⁴ Ibidem, p. 192.

⁴⁰⁵ Ibidem, p. 216.

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 219.

aberto o campo para que nossa *unicidade* ‘apareça’. Isso se faz por meio da nossa condição humana da *pluralidade*, aquilo que nos faz iguais e, por isso, capazes de compreensão uns sobre os outros e aquilo que nos faz absolutamente diferentes, ou seja, um diverso de cada outro. Somos ‘distintos’ de tudo o que vive na Terra e partilhamos de ‘alteridade’ de tudo o que existe no mundo. Assim somos: “paradoxal pluralidade de seres únicos”⁴⁰⁷. Segundo Arendt, a unicidade – ou seja, tudo o que o homem insere com palavra e ato no grupo de sua espécie – “não nos é imposta pela necessidade, como o trabalho, e não é motivada pelas carências e desejos, como a fabricação”⁴⁰⁸. A nossa unicidade é incondicionada, surgindo desde o momento que nos inauguramos ao nascer e a cada nova iniciativa pela qual respondemos. Só pela ação, portanto, é possível nos iniciarmos no mundo, a cada vez, e fazer com que o mundo se (re) inicie, como aponta o próprio conceito de *agir*.

Agir, em seu sentido mais geral, significa tomar iniciativa, iniciar (como indica a palavra grega *archein*, “começar”, “conduzir” e, finalmente, “governar”), imprimir movimento a alguma coisa (que é o significado original do termo latino *agere*). Por constituírem um *initium*, por serem recém-chegados e iniciadores em virtude do fato de terem nascido, os homens tomam iniciativas, são impelidos a agir. [*Initium*] ergo ut esset, *creatus est homo*, ante quem *nullus fuit* (“para que houvesse um início, o homem foi criado, sem que antes dele ninguém o fosse”), diz Agostinho em sua filosofia política. Trata-se de um início que difere do início do mundo, pois não é o início de algo, mas de alguém que é, ele próprio, um iniciador⁴⁰⁹.

Sendo um iniciador e sendo único, como mostra Arendt inspirada na filosofia política agostiniana, o humano pode sempre inaugurar o improvável e o inesperado no mundo, por meio da sua condição de **natalidade** – ao agir – e da **pluralidade** – ao discursar; o que faz de nós seres distintos entre iguais. Nas correlações entre ‘ação e início’ e ‘discurso e revelação’ aquela pergunta que nos é imposta ao ingressarmos na trama de relações mundanas pode, então, começar a ser respondida, desde o nascimento: *Quem és?* Para Hannah Arendt, a revelação desse *quem* dá-se por esses nexos. Afinal, a “ação muda, sem discurso, não existe; ou se existe é irrelevante; sem a fala, a ação perde o ator”⁴¹⁰. Mas Arendt também deixa claro que o *quem* a ser revelado é para o próprio *ator* algo que permanece oculto – como o “*daimon*, na religião grega, que acompanha cada homem durante toda sua vida, sempre observando por detrás, por cima de seus ombros, de sorte só ser visível para aqueles que ele encontra”⁴¹¹. Ou seja, essa

⁴⁰⁷ ARENDT, 2017, p. 218.

⁴⁰⁸ Idem, 2021c, p. 352.

⁴⁰⁹ Idem, 2017, p. 219-220.

⁴¹⁰ Idem, 2021c, p. 353.

⁴¹¹ Idem, 2017, p. 222.

revelação se dá apenas no *entre*, no *estar com*, *junto a* outros; se dá apenas nesse espaço que, mesmo sendo intangível, é muito real – a “teia” de relações que se ‘arma’ onde quer que os humanos vivam agrupados. É devido à realidade imaterial dessa ‘rede relacional’ que a ação, diferentemente do trabalho e da obra, não deixa atrás de si resultados ou produtos finais, tampouco consegue qualquer garantia de atingir seus objetivos, uma vez que tantos conflitos podem estar em jogo.

Contudo, por conta da linguagem e do discurso, constam como sua 'produção' as histórias que poderão ser contadas e lembradas para sempre sobre os feitos humanos; histórias que poderão ser materializadas em objetos, tanto de uso quanto de arte, em registros escritos ou em forma de monumentos. Ou seja, feitos que entrarão para a memória da humanidade, revelando o *quem* enquanto *agente* realizador, mas nunca produtor, pois como diz Arendt, “alguém as iniciou e delas é sujeito, na dupla acepção da palavra, seu ator e seu padecente, mas ninguém é seu autor”⁴¹². Isso acontece porque, ao contrário das demais atividades da *vita activa*, a ação nunca seria possível em isolamento, mas apenas no entrelaçamento, já que “a ação e o discurso são circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela”⁴¹³. Portanto, no que tange ao domínio dos negócios humanos [a política], é um engano acreditar que a força de um indivíduo possa estar no isolamento de seus semelhantes. No entanto, com o tempo, o entendimento a respeito do significado de ‘ação’ foi se distanciando da ideia original da pluralidade, do fazer *entre* outros... e isso afetou a maneira como passamos a encará-la. Hannah Arendt elucida essa ‘quebra’, pela própria origem da palavra *agir* ao apontar as designações iniciais, tanto no grego quanto no latim para este verbo, e o que se dá posteriormente.

Como visto antes, “agir” se origina das palavras gregas *archein* [“começar”, “liderar”, e “governar”] e *prattein* [“atravessar”, “realizar”, e “acabar”], que têm por correspondentes latinos *agere* [“pôr em movimento”, “liderar”] e *gerere* [“conduzir”, originalmente]⁴¹⁴. Quando o ator inicia algo novo, quando toma uma iniciativa... precisa de outros para, com ele, dar direcionamento, realizar e levar a cabo o que foi lançado. Dessa forma, há no verbo um duplo sentido que envolve, de um lado “começo”, e, de outro “realização”. Hannah Arendt nos mostra, entretanto, que, ao menos no contexto da **linguagem política**, a noção que designava a

⁴¹² ARENDT, 2017, p. 228.

⁴¹³ Ibidem, p. 233.

⁴¹⁴ Cf ARENDT, 2017, p. 234.

“realização” [*prattein*] passa a assumir a ideia do conceito no seu sentido geral. Em paralelo, o que designava “começo” ganha status especial, “*archein*” passa a significar, principalmente, ‘governar’ e ‘liderar’, quando empregada de maneira específica, e *agere* a significar ‘liderar’, mais do que ‘pôr em movimento’⁴¹⁵. Ou seja, a ideia de “ação” se quebra em duas vertentes, perdendo sua interdependência entre “iniciar” e “realizar”.

A partir de então, temos, de um lado, o governante como agente iniciador e líder, isolado de todos, dando ordens sem participar do feito; de outro lado, os súditos com a incumbência de executá-las, sem necessariamente sentirem-se parte na iniciativa tomada. Essa não é uma questão irrelevante na observação de Hannah Arendt, já que cria a ilusão da ‘força do homem isolado e poderoso’, crédulo de um domínio cego para o fato de que todo ‘agente’, ao agir, torna-se ‘padecente’ do ato. Isso está relacionado com a ideia de que, na ação, pode-se conhecer bem o início, mas nunca se prever ou determinar o seu fim, por se tratar de um processo que só se mostra plenamente quando termina, revelando-se quase sempre para o contador da estória [*story-teller*] e quase nunca para os agentes que a realizaram. A ação não é o ciclo repetitivo do trabalho, nem a metodização idealizada da fabricação, ela se converte em uma cadeia de reações sem volta, dentro da teia de relações em que é lançada, reações que se mostram novas ações, desde o momento em que a iniciativa é deflagrada. Em outras palavras, significa dizer que a ação é caracterizada, por excelência, pela “imprevisibilidade” e pela “irreversibilidade”, pois uma vez posta em curso, fica difícil calcular onde vai dar, complicado controlar os limites de sua repercussão e impossível desfazê-la.

O imprevisível e o irreversível falam do próprio caráter revelador de cada *quem* envolvido nesse desenrolar. Por isso, na Grécia Antiga, era tão importante ter um espaço destinado exclusivamente para a ação: a *pólis*. “Antes que comessem a agir, era necessário assegurar um lugar definido e nele erguer uma estrutura dentro da qual pudessem ocorrer todas as ações subsequentes; o espaço era o domínio público da *pólis* e a estrutura era a sua lei”⁴¹⁶. Vale destacar que o legislador, para os gregos, não era vinculado aos negócios e assuntos humanos, portanto, à política. Isso porque as leis, assim como os muros ao redor da cidade, eram associadas a produtos da fabricação e não da ação; legislador e arquiteto compunham uma mesma categoria. Realça-se, nesse aspecto, que essa ideia de ‘lei’ enquanto ‘muro’ associada ao contexto espacial, assegurava aos cidadãos uma área concreta e definida de viabilização do

⁴¹⁵ ARENDT, 2017, p. 235.

⁴¹⁶ *Ibidem*, p. 241.

singular que só se dava, ao mesmo tempo, por aparição no plural – unicidade e pluralidade como sendo, portanto, correlatas. A política, ao fim e ao cabo, possibilitava simultaneamente contorno físico e instância de aparência dos cidadãos em sua excelência, ou em outros termos, a *pólis* era não somente lugar (ou seja, não só Atenas), mas os próprios atenienses. Daí o belo pensamento grego destacado por Hannah Arendt ao fechar o tópico 27 do capítulo sobre a Ação, em *A Condição Humana*, que explica bem a importância desse espaço instaurado, deixando claro que ele, no entanto, vai além do que seja material e tangível:

A rigor, a *pólis* não é a cidade-Estado em sua localização física; é a organização das pessoas tal como ela resulta do agir e falar em conjunto, e o seu verdadeiro espaço situa-se entre as pessoas que vivem juntas com tal propósito, não importa onde estejam. “**Onde quer que vás, serás uma pólis**”: essas famosas palavras não só vieram a ser o lema da colonização grega, mas exprimiam a convicção de que a ação e o discurso criam um espaço entre os participantes capaz de situar-se adequadamente em quase qualquer tempo e lugar. Trata-se do espaço da aparência, no mais amplo sentido da palavra, ou seja, o espaço no qual eu apareço aos outros e os outros a mim; onde os homens existem não meramente como as outras coisas vivas ou inanimadas, mas fazem explicitamente seu aparecimento⁴¹⁷.

O espaço da aparência é o espaço da política; portanto, é a *pólis* o campo onde todos os cidadãos, fenomenologicamente, podem aparecer. Nesse sentido, quando os humanos se agrupam – em discurso e ação – ali se ergue potencialmente o espaço da aparência e do domínio público, *a priori* e para além de qualquer formalização de tipo de governo. Para Hannah Arendt (e isso será marcante em sua obra diante dos totalitarismos), o “poder” não se vincula ao uso de ‘força’ ou ‘vigor’ sobre algo ou alguém, mas significa o “caráter potencial” [de potencialidade – *dynamis*, do grego; *potentia*, do latim; *Macht*, do alemão] de humanos agindo e discursando em coexistência; o poder só existe quando pessoas reunidas “agem em concerto”⁴¹⁸. Portanto, ele só é “efetivado onde a palavra e o ato não se divorciam, onde as palavras não são empregadas para velar intenções, mas para desvelar realidades, e os atos não são usados para violar e destruir, mas para estabelecer relações e criar novas realidades”⁴¹⁹. Para Arendt, o “poder é sempre potencial de poder”, revelador de possibilidades humanas em seu sentido ‘único’ e ‘plural’, em benefício do mundo. Qualquer coisa que se apresente como “poder”, mas usando força, imposição ou silenciamento é violência e aniquilação. Os antigos estimavam o poder pelo discurso e pelo ato, na aparição. Por isso mesmo, prezavam tanto a política e o domínio público. Esse “espaço no mundo de que os homens necessitam para de algum modo aparecer, é, portanto,

⁴¹⁷ ARENDT, 2017, p. 246, grifo nosso.

⁴¹⁸ Ibidem, p. 303.

⁴¹⁹ Ibidem, p. 248.

‘obra do humano’, em um sentido maior que o da obra de suas mãos ou o do trabalho do seu corpo”⁴²⁰.

As confusões em que estiveram sempre envolvidos os negócios humanos ao tratar do “poder” teriam sido para a autora, na verdade, respostas calamitosas para tentar resolver o que pontuamos acima sobre a “imprevisibilidade” e a “irreversibilidade” da ação, ou seja, nosso total descontrole diante de atos e palavras postos em curso assim que algo novo é, espontaneamente, introduzido no mundo. Se a ação é algo perigoso, é também o que nos faz mais humanos, pois é ela a fonte do que denominamos *liberdade*. “Com a criação do homem, veio ao mundo o próprio princípio do começar, e isso, naturalmente, é apenas outra maneira de dizer que o princípio da liberdade foi criado quando o homem foi criado, mas não antes”⁴²¹. Tal princípio da liberdade ‘criado com a criação’ do homem, diferentemente do que costumamos pensar, não está meramente vinculado à uma liberdade interior enquanto consciência responsável por escolhas, de acordo com princípios morais, mas, antes, à nossa condição de pluralidade (como veremos melhor adiante). Ou seja, está vinculado à nossa condição de agir entre outros humanos no espaço comum da coexistência, como nos fala Hannah Arendt em *Entre Passado e Futuro* (2016), escrito em 1954, “a *raison d’être* da política é a liberdade, e seu domínio de experiência é a ação”⁴²². De modo que deve ser a própria ação a fonte para as resoluções dos embaraços por ela criados, diferentemente do que acontece com o labor e com a fabricação. E do que se tratam tais resoluções? Tratam-se de saídas de redenção.

Quando consideramos o trabalho, vemos que o *laborans* é redimido do ciclo recorrente do processo vital pela capacidade de construção de mundo do *faber*, ou seja, sua aptidão para imprimir durabilidade e permanência à presença humana na Terra por meio de objetos, utensílios e ferramentas criados. Quanto ao *faber*, este é redimido da ausência do significado e de critérios limitadores ao utilitarismo dos fins e meios, através da ação e do discurso que dotam o mundo de ‘sentido’ por meio das histórias que brotam dos feitos do *ator político*. Como se pode perceber, a redenção do *laborans* e do *faber* vem de fora de suas atividades. Mas como e por quem o *ator político* é redimido? Como resolver a ‘imprevisibilidade’ e a ‘irreversibilidade’ da ação? A redenção, nesse caso, vem... da própria ação e do próprio *ator*. Nos tópicos 33 e 34 de *A Condição Humana*, Hannah Arendt apresenta que o remédio para a ‘irreversibilidade’ –

⁴²⁰ ARENDT, 2017, p. 257.

⁴²¹ Ibidem, p. 220.

⁴²² Idem, 2016, p. 192.

impossibilidade de desfazer o que se fez – é a faculdade de ‘perdoar’, e que a remissão para a ‘imprevisibilidade’ – incapacidade de prever o porvir – é a faculdade de ‘prometer e cumprir promessas’. Perdoar e prometer formam uma dupla redenção no interior da ação, desatando atos realizados no passado e constituindo ‘ilhas’ de segurança diante das incertezas do futuro. Segundo Arendt, não fosse pelo perdão, nossa capacidade de agir estaria fadada a ser vítima das consequências de um único ato; e, sem a promessa, o ‘poder’ da orquestração surgido no espaço comum ficaria sem rumo após o desarmar do campo de aparição, desamparando a teia de relações de contratos mútuos capazes de eliminar riscos, equívocos e contradições.

É verdade que ambos – perdão e promessa – dialogam com os sentimentos de ‘fé’ e ‘esperança’, menos a ver com os gregos (que nada sabiam a respeito) e mais a ver com os cristãos. Contudo, Arendt quer se referir não ao divino ou à sacralização de tais sentimentos, mas à experiência de nossa capacidade de dar nascimento a novos começos como traço pleno de nossa existência. Assim sendo, tanto uma quanto a outra são faculdades que reabilitam o *ator político* em sua atuação no domínio público, iluminando e orientando a pluralidade, e só nela podendo existir. Afinal, “o perdão e a promessa na solitude e no isolamento permanecem sem realidade e não podem significar mais do que um papel que a pessoa encena para si mesma”⁴²³. Com a possibilidade de autorregeneração em meio à coexistência, a ação consegue cumprir-se na condição humana da ‘natalidade’, ou seja, enquanto processo de (re)começos sem fim, seja pela entrada de novos seres humanos no mundo, seja pela tomada de iniciativas que atualizam a teia relacional. Isso é alicerçador na obra de Hannah Arendt, fazendo-a sempre nos lembrar que, “embora tenhamos que morrer, não nascemos para morrer, mas para iniciar algo novo”⁴²⁴. Eis o maior dos milagres, que traz renovação e potência para o mundo, como bem disse as palavras do Evangelho, exaltadas por Arendt em *A Condição Humana*: “Nasceu uma criança entre nós”⁴²⁵. Dar nascimento, promover aparição e inscrever novidade são tarefas da ação desde a Antiguidade, como convicção do cotidiano da *pólis*; daí o fato de os gregos a terem como a mais elevada das atividades humanas.

Mas toda essa apreciação ao domínio público sofre uma mudança radical com o desaparecimento das cidades-Estado⁴²⁶ e com a escalada da escola socrática. A partir de então,

⁴²³ ARENDT, 2016, p. 294.

⁴²⁴ Idem, 2021c, p. 356.

⁴²⁵ Idem, 2017, p. 306. Ref. Evangelho de Lucas, capítulo 2, versículos 11-12.

⁴²⁶ No século IV a.C., conflitos internos, disputas e sucessivas hegemonias entre os gregos desorganizam e enfraquecem as cidades. Isso dá oportunidade para que o pequeno reino da Macedônia, de Filipe II, se

uma perda se dá em termos políticos, passando a expressão *vita activa* a significar toda a vinculação ativa às coisas deste mundo. Com isso, junto com trabalho e fabricação, a ação “passa a ser vista como uma das necessidades da vida terrena, de modo que a contemplação (*bios theoretikos*, traduzido como *vita contemplativa*) passa a ser, agora, o único modo de vida realmente livre”⁴²⁷ e transcendente a qualquer outro tipo de atividade. Como desdobramento dessa mudança, que vai desde a Antiguidade tardia até os cristãos ávidos pelo abandono dos assuntos mundanos, a *vita activa* passa a ser considerada, apenas, pelo prisma da contemplação, representando agora tudo o que é negativo, portanto, contrário à absoluta **quietude** – *otium* [do latim] ou *scholè* [do grego]: o ócio em relação à obrigação política, e, por conseguinte, liberdade para ocupar-se com o que é eterno⁴²⁸; a *vita activa* passa a ser a própria *in*-quietude. “Do ponto de vista da contemplação, não importa o que perturba a necessária quietude, mas que ela seja perturbada”⁴²⁹. Com a preponderância de tal perspectiva, torna-se imperativo o modo contemplativo do filósofo, como superior, em relação ao modo político do cidadão da *pólis*, como subserviente aos fins da contemplação. O enorme valor hierárquico desta sobre a ação representará o ofuscamento e o embaçamento de todas as articulações presentes dentro da própria *vita activa*, daí em diante. Além disso, posicionará em lados opostos os ‘sujeitos da ação’ e os ‘sujeitos do pensamento’ na trajetória do que se dará, *a posteriori*, no Ocidente. O hiato que separa a *vita activa* e a *vita contemplativa* se estenderá, como veremos, da origem à crise final da nossa tradição.

4.1.2 Vita activa X Vita contemplativa na nossa tradição: dicotomia do início ao fim

A presença do antagonismo entre a *vita contemplativa* e a *vita activa* se encontra na raiz da nossa tradição. Com a instauração da superioridade da primeira, o ‘trabalho’ seguiu sendo

fortaleza. Em 2 de agosto de 338 a.C., uma aliança grega liderada por Atenas e Tebas enfrenta e perde para o exército macedônico na planície de Queroneia, região da Grécia central. A derrota grega significa o fim da independência das cidades-Estado e o declínio da democracia ateniense. Atenas não foi ocupada, pôde manter o que restou da Liga de Delos e conservou seu governo democrático (que só foi abolido em 322 a.C.). Mas, a cidade perdeu sua independência, tendo que se submeter, como o resto da Grécia, à Macedônia. (DOMINGUES, 2021).

⁴²⁷ ARENDT, 2017, p. 17.

⁴²⁸ Idem, 2020, p. 32.

⁴²⁹ Idem, 2017, p. 19.

considerado a mais rasa dentre as atuações humanas, mas a ‘ação’ passou a ser vista, então, pelas perspectivas da ‘obra’, tendo que ‘fabricar’ resultados duradouros e imutáveis que assegurassem quietude à vida⁴³⁰. Isso se dá desde a ascendência do pensamento político na escola socrática, como vemos no tópico 3 do capítulo 1 de *A Condição Humana*, quando os filósofos presumem ter “encontrado um princípio superior para substituir o princípio que governava a *pólis*”⁴³¹, trazendo à tona um choque entre as noções de ‘imortalidade’ e ‘eternidade’. De acordo com o entendimento grego, originalmente tinha-se uma dupla realidade no cosmos: de um lado, a natureza e os deuses do Olimpo sendo imortais; de outro lado, os ‘homens’, únicos mortais em meio ao universo imortal. Como sinaliza Hannah Arendt, “inserida em um cosmos onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana”⁴³², só o homem consegue trespassar o movimento circular de sua vida biológica, traçando um curso retilíneo que conta a história de sua vida dos pontos que marcam o seu nascimento até a sua morte.

Assim se dá a mortalidade humana, “mover-se ao longo de uma linha reta em um universo em que tudo o que se move o faz em sentido cíclico”⁴³³. Mas seria possível, no antigo pensamento grego, que os mortais atingissem, de alguma forma, a imortalidade? Sim, por meio de grandes realizações e palavras merecedoras de lembrança, reconhecimento e fama perenes, ou seja, por sua capacidade de *feitos imortais*, garantia de sua *doxa* [aqui, no sentido de ‘glória’, ‘brilho’, como nos deteremos mais adiante]. Esse era o princípio norteador original e que regia a *pólis*; daí a importância da ação e da atividade política. Isso muda, entretanto, quando a ascensão da escola socrática apresenta uma nova noção norteadora: o **eterno**. Hannah Arendt não encerra discussão se foi o próprio Sócrates (que nada deixou por escrito) quem teria descoberto tal conceito, mas é indiscutível ver na pessoa de Platão a cepa do conflito entre a preocupação com o eterno – com a qual o filósofo [*bios theoretikos*] deveria se ocupar, isolado dos negócios humanos – e a luta pela imortalidade que marca o modo de vida do cidadão [*bios politikos*]. A proposta, com isso, passa a ser a busca superior pela experiência do ‘indizível’ [*arrheton* - Platão] e do ‘sem palavras’ [*aneu logou* – Aristóteles], ou seja, a experiência regida pelo princípio da *vita contemplativa*, em detrimento da imortalidade que guiava a *vita activa*. Para a política grega de antes, essa experiência do eterno seria sinônimo de morte, pois

⁴³⁰ Cf. ARENDT, 2021c, p. 341.

⁴³¹ ARENDT, 2017, p. 22.

⁴³² Ibidem, p. 23.

⁴³³ Ibidem, p. 24.

significaria ‘deixar de estar *entre* os homens’. Tal mudança radical, no entanto, possui um fenômeno condicionante que explica a aversão dos filósofos à vida na *pólis*. Esse é o mesmo fenômeno fundador de nossa tradição: **o julgamento e a morte de Sócrates**, em Atenas.

A certidão de nascimento de nossa tradição encontra-se no Livro VII da *República*, quando Platão, após a perda de seu mestre, oferece nova chave de entendimento sobre a vida, marcada pela divisão entre o **mundo das sombras** – a *vita activa*, apegada aos negócios e assuntos humanos – e o **mundo da luz** – a *vita contemplativa*, elevada à instância das ideias eternas. Vamos lembrar alguns trechos da *Alegoria da Caverna* em que essas noções – segundo um diálogo entre Sócrates e Glauco – são apresentadas por Platão e, na sequência, contextualizar tal mito segundo a compreensão de Hannah Arendt.

514a–c. (...) Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima de longe, numa elevação, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos “robertos” colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles. (...)

515b–e. Veja também ao longo deste muro homens que transportam toda a espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda a espécie de lavor; como é natural, dos que os transportam, uns falam, outros seguem calados. (...) — Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições, eles tenham visto, de si mesmo e dos outros, algo mais que as sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna? (...) — E os objetos transportados? Não se passa o mesmo com eles? (...) — Então, se eles fossem capazes de conversar uns com os outros, não te parece que eles julgariam estar a nomear objetos reais, quando designavam o que viam? (...) — E se a prisão tivesse também um eco na parede do fundo? Quando algum dos transeuntes falasse, não te parece que eles não julgariam outra coisa, senão que era a voz da sombra que passava? (...) — De qualquer modo – afirmei –, pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão a sombra dos objetos. (...) — Considerada pois – continuei – o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, para ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo. Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço, a andar e a olhar para a luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor, e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cujas sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? E se ainda, mostrando-lhe cada um desses objetos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam? (...) — Portanto, se alguém o forçasse a olhar para a própria luz, doer-lhe-iam os olhos e voltar-se-ia, para buscar refúgio junto dos objetos para os quais podia olhar, e julgaria ainda que estes eram na verdade mais nítidos do que os que lhe mostravam? (...) — E se o arrancassem dali à força e o fizessem subir o caminho rude e íngreme, e não o deixassem fugir antes de o arrastarem até à luz do Sol, não seria natural que ele se doesse e agastasse, por ser assim arrastado, e, depois de chegar à luz, com os olhos deslumbrados, nem sequer pudesse ver nada daquilo que agora dizemos serem os verdadeiros objetos?

516b–e. (...) — Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objetos, refletidas na água, e, por último, para os próprios objetos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia. (...) — Finalmente, julgo eu, seria capaz de olhar para o Sol e de o contemplar, não já a sua imagem na água ou em qualquer outra parte, mas a ele mesmo, no seu lugar. (...) — Depois já compreenderia, acerca do Sol, que é ele que causa as estações e os anos e que tudo dirige no mundo visível, e que é o responsável por tudo aquilo de que eles viam um arremedo. (...) — E então? Quando ele se lembrasse da sua primitiva habitação, e do saber que lá possuía, dos seus companheiros de prisão desse tempo, não crês que ele se regozijaria com a mudança e deploraria os outros? (...) — E as honras e elogios, (...) parece-te que ele teria saudades ou inveja das honrarias e poder que havia entre eles (...) ? (...) — Imagina ainda o seguinte – prossegui. — Se um homem nessas condições descesse de novo para o seu antigo posto, não teria os olhos cheios de trevas, ao regressar subitamente da luz do Sol? (...)

517a–e. — E se lhe fosse necessário julgar daquelas sombras em competição com os que tinham estado sempre prisioneiros, no período em que ainda estava ofuscado, antes de adaptar a vista – e o tempo de se habituar não seria pouco – acaso não causaria o riso, e não diriam dele que, por ter subido ao mundo superior, estragara a vista, e que não valia a pena tentar a ascensão? E a quem tentasse soltá-los e conduzi-los até cima, se pudessem agarrá-lo e matá-lo, não o matariam? (...) ⁴³⁴

Eis, portanto, o advento da tradição ocidental. E com ela, o melhor manancial para examinar a fenda ‘filosofia X política’ que marcará toda a história do nosso pensamento político, como esclarece Hannah Arendt em *Entre o Passado e o Futuro*, desde a sua fundação com a morte de Sócrates, até a sua crise final, com as teorias de Karl Marx⁴³⁵. Como se pode constatar pelo trecho acima, o mito da caverna inaugura a convicção de que a ‘esfera dos assuntos humanos e da convivência em comum’ pertence ao mundo obscuro, confuso e ilusório. De outro lado, está a ‘esfera do eterno e da luz, o mundo das ideias’, acessível apenas àquele que aspira a verdade, repudiando, conseqüentemente, a vida das sombras. No primeiro mundo, vivem os cidadãos da *pólis*; no segundo, o filósofo. Fica claro, com isto, a marca deixada pela morte de Sócrates e o verdadeiro desprezo pela convivência com a cidade e seus negócios humanos. Em *A Promessa da Política* (2020), texto de 2005, no capítulo dedicado a Sócrates, Arendt aponta o quanto tal fenômeno fez com que Platão passasse a duvidar até mesmo de certos ensinamentos do mestre, o quanto passou a desconfiar da *pólis* e a desacreditar da

⁴³⁴ PLATÃO, 2017b. *A República, Livro VII* 514a- 517-a.

⁴³⁵ Cf. ARENDT, 2016, p. 43. Eis o trecho exato de abertura do Capítulo “A Tradição e a Época Moderna”, de *Entre o Passado e o Futuro*: “A tradição de nosso pensamento político teve seu início definido nos ensinamentos de Platão e Aristóteles. Creio que ela chegou a um fim não menos definido com as teorias de Karl Marx” (p. 43). Vale registrar que, apesar da ênfase dada a Karl Marx, nessa passagem, Hannah Arendt também compreende Søren Kierkegaard e Friedrich Nietzsche como grandes ícones da crise de nossa tradição. Isso fica claro em várias de suas obras e até mesmo no capítulo supracitado, como indicamos nesta pesquisa, ao tratarmos dos mecanismos de inversão presentes nas teorias de tais pensadores.

persuasão – a política do discurso [*peithein*] – antes tão valorizada pelos atenienses, que viam a ‘retórica’, até então, como a mais elevada das artes. É como se Sócrates tivesse tentado, mas não tivesse conseguido, convencer os juízes (nem a seus amigos) de que seu comportamento era de interesse maior da cidade. Fracassando, instala-se a fúria contra a *doxa* [aqui, no sentido de ‘opinião’, como voltaremos adiante]. Daí ser a ‘verdade platônica’ – e seu desejo pela onipotência dos pressupostos – o que há de mais radicalmente oposto à ‘opinião’ e o de mais primordial em sua filosofia política. “O espetáculo de Sócrates submetendo sua própria *doxa* às opiniões irresponsáveis dos atenienses e sendo derrotado por maioria de votos levou Platão a desdenhar das opiniões e a desejar parâmetros absolutos⁴³⁶.

Mas a oposição entre ‘verdade’ e ‘opinião’, diz Hannah, foi a mais antissocrática das conclusões de Platão sobre o julgamento de Sócrates. Deduziu a visão platônica que a cidade não era lugar seguro para filósofos – tanto no que tange à sua vida, quanto à preservação de sua memória, sua imortalidade terrena. Daí a defesa de Platão pela ideia do *sophos* (sábio) como governante, ou seja, a pretensão do governo nas mãos do filósofo, “único capaz de contemplar a ideia de Bem, a mais elevada das essências eternas”⁴³⁷. Tal reivindicação fez com que Platão se opusesse à *pólis*, segundo Arendt, em dois importantes sentidos. Primeiramente, ao sublinhar a preocupação do filósofo com o que era eterno, fazendo com que ele jamais caísse no risco de se tornar inútil; em segundo lugar, ao atestar que as coisas eternas eram ainda mais ‘valiosas’ do que belas. Do ideal grego [o belo e o bom], Platão escolhe o *bem* [bom], já que é aplicável e útil, ofertando-se melhor aos propósitos políticos e viabilizando a ‘ideocracia’ (ideias eternas traduzidas em leis humanas). Nesse sentido, a tragédia da perda de Sócrates, para Hannah Arendt, se faz sobre um mal-entendido, “a *pólis* não entendeu que Sócrates não julgava ser um *sophos*, um homem sábio”⁴³⁸, não dando-lhes ouvidos e o posicionando como todos os *sophoi*, ou seja, como politicamente inútil. Ao mirar no Bem e na contemplação do eterno, Platão renega a importância da convivência no espaço comum e do cuidado dos negócios humanos, a política. No fundo, o que reivindicava não era um governo ocupado com os assuntos da *pólis*, mas a garantia de que, dali por diante, os filósofos não fossem ameaçados.

Como nos mostra Hannah Arendt, a contenda entre filosofia e política surge exatamente da intenção de Sócrates de tornar a primeira relevante para a *pólis*. O desfecho, é uma derrota

⁴³⁶ Cf. ARENDT, 2020, p. 48.

⁴³⁷ ARENDT, 2020, p. 51.

⁴³⁸ Ibidem, p. 52.

para a própria filosofia que, por meio da *apolitia*, busca proteção, desprezando o espaço comum e fazendo com que os filósofos não mais se sintam com ele comprometidos. Sócrates responsabiliza-se pela cidade, cumpre leis e enfrenta a condenação; diferentemente disso, Aristóteles, posteriormente sob ameaça, abandona Atenas sem hesitar. “Daí em diante, a única coisa que os filósofos quiseram da política foi serem deixados em paz; e tudo que pediam ao governo era proteção para sua liberdade de pensar”⁴³⁹. De um lado, passam a estar os agentes de ação; de outro lado, os de pensamento... como fica contundente no Mito da Caverna, a parábola elucidativa do brotar de um filósofo, em seus três estágios, considerados por Arendt como ‘três reviravoltas’⁴⁴⁰ dotadas de desorientação e transformação de sentido existencial. A primeira, ainda na caverna, faz-se pela libertação dos grilhões e pelo confronto com suas *doxai* (opiniões) distorcidas. A segunda se dá, ao sair da caverna numa aventura solitária, pela descoberta da origem das coisas; o encontro com o mundo iluminado das ideias que cega com tanta luz. É aqui que acontece o clímax da vida do filósofo, mas também o início de sua tragédia, na direção da próxima etapa. A terceira, última e difícil reviravolta, caracteriza-se pelo retorno à caverna, já que – sendo mortal e terreno – não pode permanecer no mundo das ideias. O seu retorno a um mundo de sombras, depois de conhecer a luz, se torna um desvario, além de envolver grande perigo, uma vez que não será compreendido pela ignorância dos demais habitantes e nem conseguirá novamente se adaptar ao senso de orientação que outrora lhe havia servido de guia no convívio com os demais.

Filosofia e política opostas, eis a marca de nascimento da nossa tradição, posicionando a primeira como fornecedora de regras, medidas e parâmetros absolutos à segunda, posta como esfera menor onde as necessidades vitais e os negócios humanos só demonstram a corruptibilidade de nossa ‘natureza’, destinando a noção originária de ‘política’ à precariedade de meras formas de ‘governo’⁴⁴¹. A medida dessa polarização incipiente pode ser percebida, segundo Arendt, ao longo de nossa história, por uma série de reviravoltas e inversões que caracterizam a jornada do Ocidente, contorcendo às avessas o interior do próprio pensamento político e filosófico vigente. Contudo, tais reviravoltas seriam tão brutais com a chegada da era moderna, que levariam a crises sem volta e ao fim da própria tradição, deixando-nos como descendentes errantes, sem indicação de onde encontrar os próprios tesouros perdidos, como

⁴³⁹ ARENDT, 2020, p. 70.

⁴⁴⁰ Cf. ARENDT, 2020, p. 72-74.

⁴⁴¹ Cf. ARENDT, 2020, p. 82-83.

aponta a frase de René Char, que abre o prefácio de *Entre o Passado e o Futuro*, de Arendt: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”⁴⁴². A dicotomia iniciada com a morte de Sócrates, que fez a busca pela imortalidade, na *vita activa*, perder seu espaço para a busca pela eternidade, na *vita contemplativa*, faz sua última inversão, segundo Hannah Arendt, quando Karl Marx [1818-1883], na era moderna, defende que a “filosofia e sua verdade estão localizadas não fora dos assuntos dos homens e de seu mundo comum, mas precisamente neles, podendo ser ‘realizada’ unicamente na esfera do convívio, por ele chamado de ‘sociedade’.”⁴⁴³

Assim, não mais os filósofos forneceriam os pressupostos absolutos à política, mas a filosofia deveria ser materializada na prática pela emergência dos ‘homens socializados’ [*vergesellschaftete Menschen*]⁴⁴⁴ e sua ação revolucionária na ‘sociedade’. Esta é a última das inversões, concluindo Hannah Arendt que “o fim sobreveio quando um filósofo repudiou a Filosofia, para poder ‘realizá-la na política’⁴⁴⁵. Marx “tentou virar de cabeça para baixo a tradição, suas categorias fundamentais e sua hierarquia de valores. Com essa inversão a tradição havia chegado ao fim”⁴⁴⁶, muito embora, esse “fim” não representasse, logo de cara, que os padrões tradicionais tivessem deixado de pautar o cotidiano. Mas sim que “desde o século XIX, a tradição tivesse mantido um impenetrável silêncio sempre que confrontada com questões modernas e que a vida política (...) tivesse desconsiderado constantemente os seus próprios parâmetros”⁴⁴⁷. Sem condição de resposta, foi perdida a força de autoridade do nosso passado, ameaçado de esquecimento. Essa relação com a tradição enquanto *autoridade* – herança a nós deixada especificamente pelos romanos e seu conceito de “fundação”⁴⁴⁸ – que antes nos servia de alicerce ou pedra angular, passa a ser instável e proteica. Para Arendt, “sua perda é equivalente à perda do fundamento do mundo”⁴⁴⁹, que, mediante os movimentos totalitários, conduziu o que restava da crise à condição real de uma ruptura, como veremos a seguir.

⁴⁴² ARENDT, 2016, p. 28.

⁴⁴³ Ibidem, p. 43.

⁴⁴⁴ Ibidem.

⁴⁴⁵ Ibidem, p. 44.

⁴⁴⁶ Idem, 2020, p. 83.

⁴⁴⁷ Ibidem, p. 85.

⁴⁴⁸ Voltaremos ao termo no próximo capítulo (5).

⁴⁴⁹ ARENDT, 2016, p. 132.

4.1.3 Desmundanização do mundo: entre a crise e a ruptura da tradição

Para abordarmos ‘crise e ruptura’ em nossa tradição, gostaríamos de abrir este tópico atentando para as noções de ‘sociedade’ e ‘homens socializados’ citadas acima (quando nos referimos a Marx), considerando, em Hannah Arendt, os conceitos de ‘social’ e ‘político’ diante dos ‘domínios público e privado’ em nossa jornada ocidental. Entendemos que essa breve reflexão nos ajudará a pontuar o debate sobre a *desmundanização do mundo*, tão caracterizadora da era moderna em sua obra. Pois bem, começamos tal observação nos remetendo ao capítulo 2 de *A Condição Humana*, em que Arendt lembra que “nenhuma vida humana, nem mesmo a vida do eremita em meio à natureza selvagem, é possível sem um **mundo** que, direta ou indiretamente, testemunhe a presença de outros seres humanos”⁴⁵⁰. Nesse sentido, se pensarmos no *laborans* ou no *faber*, concebidos num trabalho ou fabrico na mais completa solidão, teremos que admitir que estes deixariam, imediatamente, de ser considerados seres humanos. E que a ‘ação’, diferentemente de tal hipótese, como já apontado anteriormente, se faz prerrogativa exclusiva do ‘humano em comunhão relacional’, tendo o mais estreito elo com a premissa do ‘estar junto e entre os outros’. Tal premissa, que originalmente estava vinculada, como vimos, à política, é substituída com o tempo pela ideia do ‘social’.

A mudança de sentido, segundo Hannah Arendt, refere-se à antiga tradução do *zoon politikon* de Aristóteles como *animal socialis*, podendo ser encontrada em Sêneca e, mais adiante, em Tomás de Aquino, presente, por exemplo, na máxima consagrada “o homem é, por natureza, político, isto é, social” [*homo est naturaliter politicus, id est, socialis*]⁴⁵¹. “Melhor que qualquer teoria elaborada, essa substituição inconsciente do político pelo social revela até que ponto havia sido perdida a original compreensão grega da política”⁴⁵². A palavra ‘social’, de proveniência romana e sem equivalente no grego, passa a ser designada para uso geral a respeito de uma ‘sociedade da espécie humana’ [*societas generis humani*]⁴⁵³, entendida como a vida vivida em companhia de outros homens. Acontece que, no grego original, essa

⁴⁵⁰ ARENDT, 2017, p. 27, grifo nosso.

⁴⁵¹ Ibidem, p. 28. Hannah faz referência aqui ao *Index Rerum* da edição de Turim das obras de São Tomás de Aquino (1922).

⁴⁵² Ibidem.

⁴⁵³ Hannah Arendt esclarece que o uso latino da palavra *societas* tinha originalmente um significado político, mas limitado; indicava uma aliança entre pessoas para um fim específico, como quando os homens se organizavam para dominar outros ou para cometer um crime. ARENDT, 2017, p. 28.

companhia ‘natural da espécie’, era vista como uma limitação da vida biológica (nos assemelhando a outras espécies animais que, nesse aspecto, também vivem em ‘sociedade’). No pensamento grego, tal ‘companhia natural social’, diferentemente do convívio político, estava associada à vida privada do lar, em pleno antagonismo à vida comum, da *pólis*. Significa dizer que o ‘cidadão’ (o *ator político*) pertence a duas instâncias distintas: a vida na esfera do que lhe é ‘próprio’ [*idion*] e a vida na esfera do que lhe é ‘comum’ com os outros [*koinon*]. Isso é importante porque, para os gregos, como afirma Arendt, a convivência na *pólis* é guiada pela ação e pelo discurso, ou seja, “tudo é decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência”⁴⁵⁴. Estas últimas são relacionadas aos povos bárbaros e permitidas fora da *pólis*, na ambiência do lar e da família, uma vez que “o chefe da casa impera com poderes incontestes e despóticos”⁴⁵⁵ na lida com a organização doméstica junto a familiares e escravos.

Daí ficar demonstrado o equívoco em relação à tradução do *zoon politikon* aristotélico pela ideia do homem como ‘animal social’, uma vez que a noção original não só *não designa* ‘associação natural’ que em grego estaria remetida à vida doméstica, como, além disso, se coloca no seu sentido oposto. Essa distorção do ‘político’ pelo ‘social’ faz com que, com o tempo, o ‘governo político’ passe a ser visto como ‘governo doméstico’, ou seja, o ‘governante de Estado’ passa a ser comparado ao ‘chefe da casa’, atingindo a sua máxima mistura com a chegada da era moderna e sua concepção de ‘sociedade’. O que antes separava a esfera pública (domínio da política) da esfera privada (domínio do lar), chega nos tempos modernos sem linha divisória, apregoando “o corpo de povos e comunidades políticas como uma família cujos assuntos diários devem ser zelados por uma gigantesca administração doméstica de âmbito nacional”⁴⁵⁶. Em outros termos, o que entendemos por *sociedade* “é o conjunto de famílias economicamente organizadas de modo a constituírem o fac-símile de uma única família sobre-humana, e sua forma política de organização é denominada ‘nação’.”⁴⁵⁷ A própria ideia de ‘economia política’, que passou a ser por nós utilizada à luz da noção de sociedade,

⁴⁵⁴ ARENDT, 2017, p. 32.

⁴⁵⁵ Ibidem. Também em *Entre o Passado e o Futuro*, Hannah Arendt afirma que “tanto Platão quanto Aristóteles, embora de modos bem diferentes, foram obrigados a fiar-se em exemplos de relações humanas extraídos da administração doméstica e da vida familiar gregas, onde o chefe da família governa como um ‘déspota’, dominando indiscutivelmente sobre os membros da família e os escravos da casa” (p. 143-144). O déspota não era considerado um homem livre enquanto senhor dessa relação com a casa e o lar. Apenas na *pólis*, com seus iguais, isso era possível.

⁴⁵⁶ Ibidem, p. 34.

⁴⁵⁷ Ibidem, p. 235.

originalmente seria uma aberração, já que a ‘economia’⁴⁵⁸ dava conta do que era doméstico e a ‘política’⁴⁵⁹ do que era comum aos cidadãos. Nesse ponto, vale lembrar a importância da significação da ‘propriedade’ no domínio privado, trazendo clareza para o próprio campo político, no domínio público.

A propriedade privada era o lugar daquilo que deveria ficar oculto à exposição pública e onde os homens pudessem cuidar, junto à família e aos servos, de suas necessidades e carências – no contexto pré-político e hierarquicamente desigual; já a *pólis* era justamente o espaço de triunfo sobre as limitações da vida biológica, representando para os cidadãos o asseguramento de sua *liberdade*, ou seja, da ‘vida boa’ entre iguais. Assim também os romanos consideravam a privatividade como um refúgio temporário dos assuntos da *res publica*. No corte preciso dessa distinção, vale esclarecer que a noção de propriedade não tinha, necessariamente, qualquer vinculação com a noção de riqueza – como fazemos nos tempos modernos. A propriedade tinha seu caráter sagrado pela sua relevância na circunscrição entre as esferas pública e privada: “a propriedade significava nada mais nada menos que o indivíduo possuía seu lugar em determinada parte do mundo e, portanto, pertencia ao corpo político, isto é, chefiava uma das famílias que constituíam em conjunto o domínio público”⁴⁶⁰. Portanto, sua sacralidade estava vinculada à demarcação de seu lugar no mundo e ao caráter sagrado do oculto na privatividade do lar, domínio do nascimento e da morte, que deveria permanecer impenetrável aos olhos humanos. Em situação diferente estava a riqueza, que jamais substituía o valor da propriedade, de acordo com o dito acima. De modo que um escravo ou um estrangeiro poderia até apresentar riqueza, mas nunca teria a importância de um chefe de propriedade que, mesmo pobre, trazia consigo a marca de seu lugar no mundo e de sua cidadania junto à *pólis*.

⁴⁵⁸ Localizado no latim medieval como *oeconomia*, sobre o grego *oikonomy*, formado pela combinação: *oikos*, que se refere à ideia de casa ou morada, com raiz no indo-europeu **weik-*(1), no que diz respeito a um grupo de indivíduos, e o verbo *némein*, interpretado como a ação de gerenciar ou distribuir, com referência no indo-europeu **nem-*, por atribuir. Com esta denominação os gregos antigos expressavam uma ideia geral: a administração de tudo relacionado à casa. (VESCHI, 2019). Também em HOUAISS, 2009.3: Do grego *oikonomia*, atos; administração de uma casa; organização etc. Pelo latim *oeconomia*, *ae*.

⁴⁵⁹ É determinado no latim *politicus*, associado ao grego *politikós*, cujo masculino se expressa em *politiké*, constituindo-se como tal no final do século XIII, sendo entendido como um adjetivo que distingue os cidadãos que compõem a comunidade na qual convivem civicamente, a partir de *polis*, referindo-se à cidade no sentido da sua organização e seus processos, com referência nas formas latinas *civitas*, *civitatis*, configurando a palavra cidade, e servindo de base para o adjetivo civil, declarado no latim como *civilis*. Na Grécia antiga, desenvolvem-se os fundamentos de uma democracia em constante evolução, destacando-se a participação cidadã. (VESCHI, 2019). E também em Houaiss 2009.3: Do grego *politikè*, (sc. *tékhnè*) ‘(ciência) dos negócios do Estado.

⁴⁶⁰ ARENDT, 2017, p. 76.

Quando a política passa, com ainda mais ênfase na era moderna, a ser uma simples função da sociedade, aquilo que antes era de domínio privado passa a ser encarado como atividade econômica de domínio público, ou seja, “a administração doméstica e as questões antes pertinentes ao privado da família transformam-se em preocupação ‘coletiva’⁴⁶¹” por meio de uma administração generalizada numa espécie de ‘governo de ninguém’ – a burocracia. Para Hannah Arendt, “o governo de ninguém não é necessariamente um não-governo; pode, de fato, em certas circunstâncias, vir a ser uma das suas mais cruéis e tirânicas versões”⁴⁶². O que combina com esse ‘tipo’ de governo não é mais a *ação* – espontânea e imprevisível em concerto com outros –, mas o *comportamento social* – individual, repetitivo e uniforme (como veremos adiante, no tópico 5.1.2), marca desse modelo de mega administração. Nessa forma tão pouco política (no sentido original da palavra) de reger o domínio público, o que emerge como prioritário é o homem como ‘animal social’, elemento dessa sociedade como organização do processo vital que assegura a perpetuação da espécie, na individualidade de seus membros. Com isso, aquela atividade menos mundana das atuações humanas – o *trabalho* – salta de sua posição sempre tão desqualificada, e ganha, na era moderna, status de atividade principal. A excelência, antes associada ao domínio do político, passa a estar associada ao que era renegado às restrições da vida privada, na privatividade da presença de familiares ou ‘inferiores’⁴⁶³.

Mas se vimos que o trabalho é das atividades a mais escravizada pelas fadigas e privações do ciclo biológico e que o *laborans* é o agente mais sem-mundo dentre as nossas atuações, como fica o ‘mundo humano’ a partir daí? Não fica. Do que passamos a entender por domínio público com base no conceito de “sociedade”, nada resta de espaço de aparição como o originário espaço comum. Perdeu-se a constituição do campo da aparência como “mundo de coisas interposto entre os que o possuem em comum” e “espaço-*entre*” que nos reúne na companhia uns dos outros para sermos vistos e ouvidos. O ‘domínio público’ vinculado à noção de ‘sociedade’, especialmente no caso da “sociedade de massas”⁴⁶⁴, não tem qualquer poder de

⁴⁶¹ ARENDT, 2017, p. 40.

⁴⁶² Ibidem, p. 49.

⁴⁶³ Ibidem, p. 60.

⁴⁶⁴ Diz Fábio Passos em seu *O conceito de mundo em Hannah Arendt*: “O surgimento das sociedades de massa, fomentada a partir do distanciamento com a realidade e a concomitante vitória do *animal laborans*, constitui-se em um fenômeno que foi antevisto por pensadores que se empenharam em compreender a sociedade em seu aspecto político-social, fundamentalmente após as revoluções ocorridas na França e na América. Alex de Tocqueville pode ser identificado como um desses pensadores, e sua influência sobre as reflexões arendtianas é notória. O que Tocqueville preconiza será a característica das sociedades de massa: todos os eventos são vistos por uma única perspectiva, a qual é determinada pela uniformidade de pensamentos e opiniões

congregação, vínculo e separação entre os homens, mas apenas de gerenciamento do interesse das posses privadas. Agora, propriedade e riqueza passam a ser sinônimas, enfatizadas pelo processo de acumulação. E a sociedade se faz uma “organização de proprietários [*property-owners*]” que exigem do domínio público proteção para o acúmulo de mais riqueza⁴⁶⁵; o capital. Como sinaliza Hannah Arendt, esse modelo de governança em que a única coisa “em comum” é o “interesse privado”, faz da esfera pública uma mera função da esfera privada, e posiciona a esfera privada na única preocupação comum que nos restou⁴⁶⁶. A partir daí, nossa relação com o mundo passa a ser uma não relação, esvaziando por completo o que se teve de melhor da *vita activa* em nosso berço. Eis aberto o processo de desmundanização do mundo...

Nesse sentido, no capítulo 6 de *A Condição Humana*, Hannah Arendt fecha a obra dedicando-se a descrever a *vita activa* e a era moderna. Em dez tópicos, ela nos mostra o quanto caminhamos da ‘alienação do mundo’ até a ‘vitória do *animal laborans*’ em nosso tempo. Começa apontando os três grandes eventos que marcam a soleira da era moderna, a saber: a descoberta das Américas, com navegadores e aventureiros (aproximadamente 1492/1516); a Reforma protestante, com Martinho Lutero (1517) e a invenção do telescópio, com Galileu Galilei (entre 1609/1610). Dentre tais eventos, Arendt se atém a este último, talvez o de menor visibilidade, porém, o de maior impacto posterior, em termos de velocidade e impetuosidade. Isso porque, a introdução do telescópio, abre caminho para o fenômeno de ‘apequenamento do globo terrestre’, fazendo com que os humanos passem a se aperceber não somente habitantes de seu país, mas de toda a Terra, da qual, com essa invenção instrumental-científica, sentem ter plena e total posse enquanto morada. A repercussão dessa investidura se dá tanto na relação com a própria natureza terrestre, quanto com o movimento econômico de acumulação. Dá-se, assim, o **processo de alienação**: “Quanto maior a distância entre homem e seu ambiente, o mundo ou a Terra, mais ele pode perquirir e medir, e menos espaço mundano e terrestre lhe restará”⁴⁶⁷. Dito de outra forma, “qualquer diminuição de uma distância terrestre só pode ser conquistada ao preço de se colocar uma distância decisiva entre o homem e a Terra, de aliená-lo do seu ambiente terrestre imediato”⁴⁶⁸. Os estágios que surgiram, a longo prazo, desse

fomentada pela equalização de todos os indivíduos em membros de uma sociedade. Esse fenômeno leva à perda da realidade, pois essa, para ser real, necessita ser atestada pela multiplicidade de pontos de vista, pois a pluralidade é ‘a lei da Terra’.” (PASSOS, 2020, p. 127).

⁴⁶⁵ ARENDT, 2017, p. 83.

⁴⁶⁶ Cf. ARENDT, 2017, p. 85.

⁴⁶⁷ ARENDT, 2017, p. 310.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, p. 311.

processo de alienação falam, segundo Arendt, de miséria e pobreza material por expropriação de certos grupos; do entendimento da sociedade enquanto ‘sujeito coletivo’ do processo vital e do declínio do Estado-nação com o encolhimento econômico e geográfico da Terra, abrindo caminho para consequências de proporções radicais⁴⁶⁹, ainda em curso.

Essa é a jornada moderna desde a descoberta de Galileu, que nos fez olhar ademais e mirar na direção do universo, deslocando o nosso ponto arquimediano⁴⁷⁰ para fora da Terra, instituindo, com isso, uma visão não mais geofísica, mas astrofísica do mundo. A partir do momento que nos tornamos ‘seres universais’, nossa atuação sobre a natureza se faz com uma superioridade desconexa e desimplicada, assumidamente ‘de fora’ e movendo o ‘ponto arquimediano’ por um sistema sem centro fixo, determinado pelos fins que nos forem convenientes. Tornamo-nos uma sociedade caracterizada pela *alienação do mundo* e inauguramos uma ciência *alienada da Terra*, trazendo, com isso, a presença contínua da ameaça de criação do que imaginarmos e, na mesma medida, de destruição de tudo o que nos rodeia. Nossa filosofia moderna é ‘filha’ da “dúvida”, tendo a sua paternidade em René Descartes (1596-1650), “o primeiro a conceitualizar esse duvidar moderno, que depois dele passou a ser (...) o eixo invisível em torno do qual todo pensamento tem girado”⁴⁷¹. Não mais o *thaumazein*⁴⁷² grego – o espanto e a admiração diante de tudo o que é como é – move a filosofia, mas sim a capilaridade da desconfiança – condição máxima da suspeita cartesiana.

Como destaca Hannah Arendt, não foi a razão que nos trouxe a tanto, mas a ‘obra das mãos’ do *faber* construtor do telescópio, instrumento que nos levou a entender que a verdade e a realidade não são dadas e que somente com interferência e eliminação das aparências é que se pode pretender o verdadeiro conhecimento; Ser e aparência⁴⁷³ estão aqui,

⁴⁶⁹ ARENDT, 2017, p. 311-318.

⁴⁷⁰ Ponto arquimediano - ponto teórico de critério tão forte que determina a condição de qualquer realidade. Disponível em <http://notasdeaula.org/dir3/filosofia_02-06-09.html>. Acesso em 20 nov 2021.

⁴⁷¹ ARENDT, 2017, p. 339.

⁴⁷² O termo *thaumazein* (do grego *θαυμάζειν*) significa o espanto, a admiração, a perplexidade e o assombro de que padece o filósofo. É o impulso inicial ao filosofar. Disponível em: <<https://periodicos.ufn.edu.br/index.php/thaumazein>>. Acesso em: 15 set. 2021.

⁴⁷³ Embora não seja foco de nossa pesquisa, vale destacar que em seu *Introdução à Metafísica*, Heidegger trata deste tema crucial no capítulo IV: “A Delimitação do Ser, tópico 2. *Ser e Aparência*. Nele, Heidegger fala sobre o quão antiga é a separação entre Ser (o constante em si) e Aparência (o que surge e desaparece, sem constância) e o quão difícil é para nós, modernos, aborçarmos a questão tão viciosamente encrustada de equívocos epistemológicos. Não nos damos conta de que o que permitiu tal separação foi justamente a indicação de união entre ambos. “Antes de tudo se trata de compreender a unidade escondida de Ser e Aparência. Já não a entendemos mais por que decaímos da distinção original, que cresceu historicamente e hoje já não fazemos outra coisa senão transmiti-la adiante como algo posto em circulação em algum tempo e

incontornavelmente, divorciados. Ao passarmos a questionar a capacidade de nossos cinco sentidos, passamos a desqualificar o sexto e “mais elevado de todos os sentidos”⁴⁷⁴ para o mundo e para a tradição: o ‘**senso comum**’, que ajusta o humano à realidade que o rodeia por ser o sentido capaz de promover pertença a um mesmo espaço histórico ou partilha do mesmo mundo. Com essa perda, fomos direcionados à introspecção, nos envolvendo apenas com aquilo que a nossa própria mente produz, cognitivamente, deixando de nos preocupar com qualquer coisa que não seja nossos processos mentais subjetivos – o mundo da nossa consciência, o único, para nós, suficientemente real. Agora, quando “tudo tem de ser posto em dúvida”⁴⁷⁵, esvaziando a confiança humana no mundo e na natureza, não nos sentimos mais em casa.

O senso comum, que antes nos servia como sentido maior pelo qual todos os outros sentidos nos norteavam e nos ajustavam ao mundo, é visto, na era moderna, meramente como ‘aquilo que é comum a todos’. Ou seja, “o que os homens têm agora em comum não é o mundo, mas a estrutura de suas mentes, e isso eles não podem, a rigor, ter em comum; o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio seja a mesma para todos”⁴⁷⁶. Para Hannah Arendt, a velha definição de *animal rationale* passou a significar o homem enquanto mero animal capaz de ‘calcular consequências’⁴⁷⁷. Isso se deu quando a solução cartesiana deslocou o ponto arquimediano para o interior do próprio homem, tendo como “último ponto de referência a configuração da própria mente humana, que se assegura da realidade e da certeza dentro de um arcabouço de fórmulas matemáticas produzidas por ela mesma”⁴⁷⁸. A nova inversão que derrubou a preponderância da *vita contemplativa* e o olhar admirador da antiga filosofia, tão influente durante o desenrolar da tradição, não significou, entretanto, a

lugar”. (...) “Ser significa aparecer, mas não no sentido de que aparecer seja qualquer coisa de suplementar, que, às vezes, acresce o Ser. Não. O Ser vige e se Essencializa, *como* aparecer”. HEIDEGGER, 1999, p. 125-128.

⁴⁷⁴ ARENDT, 2017, p. 340. Já na página 258 de *A Condição Humana*, Hannah nos faz atentar: “O único atributo do mundo que nos permite aferir sua realidade é o fato de ser comum a todos nós, e o senso comum ocupa uma posição tão alta na hierarquia das qualidades políticas porque é o único sentido que ajusta à realidade como um todo os nossos cinco sentidos estritamente individuais e os dados rigorosamente particulares que eles percebem. Graças ao senso comum, é possível saber que as percepções dos outros sentidos desvelam a realidade e não são meramente percebidas como irritações de nossos nervos nem como sensações de resistência de nossos corpos. Um declínio perceptível do senso comum em qualquer comunidade e um perceptível recrudescimento da superstição e da credulidade constituem, portanto, sinais quase inconfundíveis de alienação em relação ao mundo”.

⁴⁷⁵ *Ibidem*, p. 341.

⁴⁷⁶ *Ibidem*, 2017, p. 351.

⁴⁷⁷ Expressão referida a Thomas Hobbes.

⁴⁷⁸ ARENDT, 2017, p. 353.

revalorização da *vita activa* e sua atuação no mundo, ao nível do que fora primitivamente. Como aponta Arendt, “agora, o filósofo já não se volta de um mundo de enganosa perecibilidade para outro mundo de verdade eterna, mas volta as costas a ambos e se retira para dentro de si mesmo”⁴⁷⁹. A partir desse contexto, a *vita activa* na qual passamos a viver, retoma com a vitória do *homo faber*, tendo nos instrumentos e no experimento o paradigma de que o homem só pode conhecer o que ele mesmo produz, inaugurando, no entanto, o foco não mais no ‘o que’ ou no ‘por que’, mas prioritariamente, no ‘como’. Por isso, o conceito de “desenvolvimento”, vinculado à engenhosidade produtiva e criativa do *faber*, passa a se fazer conceito central, tanto das ciências históricas, quanto das ciências físicas.

Consequentemente, “no lugar do conceito de Ser, encontramos agora o conceito de Processo” como ideia-chave da era moderna, que com o tempo consegue transcender à própria mentalidade do *homo faber* em sua reificação com vistas ao produto final, atendo-se agora simplesmente ao que, antes, seria meio e não fim: o processo em si da produção, independentemente do resultado. Essa mudança de foco leva, em última análise, à derrota do próprio *homo faber*, com a perda de importância do ‘produto final’ (relacionado, de alguma maneira, à permanência e à durabilidade mundana) e a priorização do olhar apenas no ‘processo’ (vinculado, por excelência, ao movimento individual e subjetivo humano); o que evidencia que antes, era da natureza do Ser aparecer e assim se desvelar, agora, é da natureza do Processo permanecer invisível⁴⁸⁰. Assim, duas vertentes passam a importar⁴⁸¹: a primeira é que o valor da utilidade, daí em diante, passa a estar não nos objetos de uso, propriamente, mas em tudo o que *estimula o prazer e diminui a dor* na relação produção-consumo das coisas; a outra vertente, especialmente percebida a partir dos séculos XVIII e XIX, é o princípio da *própria vida* como bem supremo, critério maior dos interesses do indivíduo e da espécie, influenciado inclusive, pela contribuição cristã em torno da sacralidade da vida. Com a predominância da “vida individual” sobre o “mundo durável e permanente” e sobre o “espaço político do domínio público”, a vitória final ficou, portanto, com o *trabalho* e com o *animal laborans*, como já apontamos. Contudo, vale destacar que esse indivíduo laborante que ‘venceu’ – desde a secularização, a perda da fé e a dúvida cartesiana – retoma o início e volta a ser mortal, só que, agora, em um mundo totalmente instável e não confiável. O indivíduo

⁴⁷⁹ ARENDT, 2017, p. 364.

⁴⁸⁰ Ibidem, p. 368.

⁴⁸¹ Cf. ARENDT, 2017, p. 383-387.

moderno foi impellido para dentro de si mesmo, sem qualquer promessa de futuro na eternidade. Assim,

[...] o homem moderno não ganhou este mundo ao perder o outro, e tampouco, a rigor, ganhou a vida; foi empurrado de volta para ela, arremessado na interioridade fechada da introspecção, na qual o máximo que ele poderia experimentar seriam os processos vazios do cálculo da mente, o jogo da mente consigo mesma. Os únicos conteúdos que sobraram foram os apetites e os desejos, os anseios sem sentido de seu corpo que ele confundia com a paixão e que considerava “não razoáveis” por julgar não poder “arrazoar” com eles, isto é, calculá-los. Agora, a única coisa que podia ser potencialmente imortal, tão imortal quanto fora o corpo político na Antiguidade ou a vida individual na Idade Média, era a própria vida, isto é, o processo vital possivelmente eterno da espécie humana⁴⁸².

O que Hannah Arendt alerta com o apontamento acima é que, com a vitória do *animal laborans*, nenhuma das capacidades humanas superiores nos é mais fundamental, bastando apenas que trabalhemos, garantindo, assim, a perpetuação da vida e da espécie. Visto de outro ângulo, é entender que tanto a *contemplação*, quanto o *pensamento* e a *ação*, foram perdidos em sua excelência. A primeira, com o esvaziamento total de significação e transcendência, já que o espanto com o que se mostra não ocorre mais; o segundo, passando a ser mero cálculo mental; e a terceira, sendo considerada simples execução ou realização experimental em prol da vida (do processo vital). Com o *laborans* no comando de nossa atuação, nada mais importa sobre o uso ou a preservação da durabilidade do mundo; ao contrário, “temos que consumir, devorar, por assim dizer, nossas casas, nossa mobília, nossos carros, (...) arrastados rapidamente para o ciclo interminável do metabolismo do homem com a natureza”⁴⁸³. Todo o nosso tempo é gasto com o consumo e seus apetites, que cada vez mais ávidos deslizam do campo da necessidade para o campo da superfluidade. Esse, para Arendt, é um perigoso caminho rumo à aniquilação⁴⁸⁴, pois uma sociedade de consumo não sabe “como cuidar do mundo e das coisas que pertencem de modo exclusivo ao espaço das aparências mundanas, visto que sua atitude central ante todos os objetos, a atitude de consumo, condena à ruína tudo em que toca”⁴⁸⁵.

Eis o máximo da representação de uma *vita activa* oca de reificação e opaca de espaço comum. A vitória do *laborans* se faz com a derrota do *mundo*, seja em termos de perda do artifício humano constituído, seja em termos de perda da pluralidade. Trata-se do tal tesouro perdido (o público) enquanto herança sem testamento (a tradição), impactando radicalmente o

⁴⁸² ARENDT, 2017, p. 398.

⁴⁸³ Ibidem, p. 155.

⁴⁸⁴ Cf. ARENDT, 2017, p. 165.

⁴⁸⁵ ARENDT, 2016, p. 264.

que viria a acontecer na relação entre o nosso passado e o nosso futuro. É disso que fala Hannah Arendt em diversos momentos da sua obra, ao mostrar a crise e a ruptura da qual padecemos a partir da entrada na era moderna. Com relação à crise, antes mesmo da fratura final, Arendt analisa, especialmente, inversões feitas por grandes pensadores como Søren Kierkegaard (1813-1855), Friedrich Nietzsche (1844-1900) e Karl Marx (1818-1883), deixando clara a frouxidão da autoridade do pensamento que havia nos servido de guia até então, embora ainda por ele influenciada. Kierkegaard, com o distorcer da relação tradicional entre razão e fé, salta da dúvida para a crença, trazendo a desconfiança cartesiana para dentro da religião; Nietzsche, ao propor o avesso do reino transcendente das ideias em prol da sensualidade da vida, com o ‘platonismo invertido’, acaba indo parar, mesmo sem querer, no niilismo; e Marx, invertendo teoria pela ação, com o salto da filosofia para a política, torna a ação algo mais teórico e dependente daquilo que se passou a chamar ‘ideologia’⁴⁸⁶. O destaque se dá para este último já que a sua rebeldia contra a tradição, como dito anteriormente, defende a aplicabilidade da filosofia na vida prática. Ou seja, que a filosofia deve acontecer dentro do ambiente dos assuntos humanos, sendo, portanto, ‘realizada’ em ‘sociedade’, pela ação revolucionária de ‘homens (e mulheres) socializados’.⁴⁸⁷

Hannah Arendt esclarece que tal inversão proposta por Marx segue o curso de Friedrich Hegel, ao ter tornado a “Metafísica uma Filosofia da História e transformado o filósofo no historiador a cuja visada retrospectiva o significado do devir e do movimento – não do ser e da verdade – revelar-se-ia afinal”⁴⁸⁸. Tendo não mais o sentido antigo (metafísico), mas uma filosofia de base hegeliana, por esse ‘fio de continuidade histórica’, Marx sobrepôs a ‘*lei da História*’ à Política, “findando por perder o significado de ambas – da ação não menos que do pensamento, e da Política não menos que da Filosofia – ao insistir em que eram meras funções da sociedade e da história”⁴⁸⁹. Essas condições modernas dadas à política, especialmente desde as Revoluções Francesa e Industrial, incompatíveis com o que era clássico, tornaram cabível a consideração marxista de entender o **trabalho** – e junto com ele a ação revolucionária da luta de classes – como expressão máxima da liberdade positiva e produtiva do homem (e da mulher), com base em três proposições-chave: * a de que o trabalho (e não Deus) criou o homem; * a de que a violência é a parteira de toda sociedade grávida de uma nova; * e a de que os filósofos já

⁴⁸⁶ ARENDT, 2016, p. 43-68.

⁴⁸⁷ Ibidem, p. 43.

⁴⁸⁸ Ibidem, p. 56.

⁴⁸⁹ Ibidem, p. 57.

tinham interpretado demais o mundo e que era chegada a hora de transformá-lo⁴⁹⁰. A esse respeito, não temos pretensão nem condição de aprofundar aqui as teorias de Karl Marx na obra arendtiana, mas vale salientar a provocação feita por Hannah Arendt, em *Entre e o Passado e o Futuro*, ao inquirir essa tal *humanidade socializada* a partir do momento de superação da necessidade de existência do próprio *Estado*, com sua produtividade tão elevada a ponto de o trabalho abolir-se a si mesmo, abrindo tempo de lazer ilimitado a todos os integrantes da sociedade⁴⁹¹.

Se o trabalho é a mais humana e mais produtiva das atividades do homem, o que acontecerá quando, depois da revolução, ‘o trabalho for abolido no ‘reino da liberdade’, quando o homem houver logrado emancipar-se dele? Que atividade produtiva e essencialmente humana restará? Se a violência é a parceira da História e a ação violenta, portanto, a mais honrada de todas as formas de ação humana, o que acontecerá quando, após a conclusão da luta de classes e o desaparecimento do Estado, nenhuma violência for sequer possível? Como serão os homens capazes de agir de um modo significativo e autêntico? Finalmente, quando a Filosofia tiver sido ao mesmo tempo realizada e abolida na futura sociedade, que espécie de pensamento restará?⁴⁹²

Ou seja, depois de tudo isso que mundo nos restará, então? Essas interrogações nos fazem enxergar que, segundo Arendt, ao tentar salvar o pensamento filosófico pelas vias da atuação calcada no ‘metabolismo do processo vital’, Marx acaba por encaminhar o pensamento à sujeição despótica das forças produtivas sociais. Em outros termos, quando ele inverte a contemplação pelo trabalho, repudiando a filosofia para poder ‘realizá-la na política’⁴⁹³, a tradição chega a um ponto de esgarçamento sem volta. Foi a última das rebeliões que deixaram à mostra as incompatibilidades entre as perguntas feitas pela modernidade e as respostas já não mais disponíveis no Ocidente. Entretanto, tal esgarçamento viria a soltar seu último fio com o que podemos considerar não mais “crise”, e sim “ruptura” radical com a tradição... O que encontramos pela frente, a partir da Segunda Guerra Mundial (1939-1945), introduz em nossa realidade o que nos era impensável em termos de terror e ideologia. Trata-se dos movimentos totalitários⁴⁹⁴, essa nova forma de dominação que para Hannah Arendt, em seu ineditismo, “não

⁴⁹⁰ Cf. ARENDT, 2016, p. 44-48.

⁴⁹¹ Cf. ARENDT, 2016, p. 45.

⁴⁹² ARENDT, 2016, p. 51.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 44.

⁴⁹⁴ Regimes totalitários surgidos na Europa do século XX: o **stalinismo** soviético (iniciou-se com a revolução russa de 1917 e depois da morte de Lenin, o poder na URSS esteve concentrado em Josef Stalin. O regime perdurou entre 1927 e 1953); o **nazismo** (tendo nele o maior de todos os representantes totalitários, Adolf Hitler. Tal regime se instala na Alemanha a partir de 1933, indo além de sua fonte de inspiração – o fascismo italiano – e inaugurando a ideologia da superioridade da raça ariana sobre as demais, o que justificou genocídio e extermínio de seres humanos de um modo aterrorizador. Terminou em 1945, com o fim da

podem ser compreendidos mediante categorias usuais do pensamento político”⁴⁹⁵, e seus crimes “não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização”⁴⁹⁶. É o rompimento do Ocidente, em tradição e história.

O 'mundo' imposto pelo totalitarismo, na contramão de tudo o que vimos na jornada da tradição ocidental, caracteriza-se pelo oposto de qualquer ideia de durabilidade, permanência e, especialmente, coexistência plural. O que há, na verdade, é uma interdição no que entendemos por 'realidade' por meio de um 'mundo fictício', em contínuo movimento, levado a cabo por duas ferramentas-chave, faces da mesma moeda: **propaganda** e **organização**. Em *Origens do Totalitarismo* (2012), escrito em 1951, Hannah Arendt nos mostra o quanto os movimentos totalitários contam com o apoio das *massas*⁴⁹⁷ e a popularidade de seus líderes para efetivar seu projeto de dominação através de mentiras absurdas. No caso do nazismo, vê-se pela disseminação de uma suposta Conspiração Mundial por parte do povo judeu, colocando-o como a própria encarnação do mal, validada pelas ondas antissemitas já presentes na Europa desde o final do século XIX. Partindo do modelo dos ‘Protocolos dos sábios de Sião’⁴⁹⁸, excitava-se as massas contra os perigos do domínio judeu, oferecendo a grande saída pelo triunfo do império mundial alemão; na verdade, do ‘império mundial ariano’. Essa é a propaganda totalitária que se faz linguagem constante com os que se encontram na soleira e fora do universo totalitário. Para os que a ele se filiam, ela possibilita a passagem ao processo de doutrinação, tecendo o fascínio que leva os membros fanatizados a tornarem-se inatingíveis à experiência e ao argumento. Para Arendt, a “identificação com o movimento e o conformismo

Segunda Guerra). Informações confirmadas no site de História Contemporânea *Toda Matéria*, texto da Professora Juliana Bezerra.

⁴⁹⁵ ARENDT, 2016, p. 54.

⁴⁹⁶ *Ibidem*.

⁴⁹⁷ Hannah Arendt deixa clara a importância das massas para os movimentos totalitários, uma vez que estas não possuem consciência por um interesse comum, não apresentando também articulação de objetivos específicos existentes entre as classes. São pessoas reunidas em número, de forma neutra e indiferente, que não conseguem integração em partidos, associações profissionais ou sindicatos e que, até os movimentos totalitários se voltarem para elas, são percebidas como apáticas ou estúpidas. O que mais caracteriza homens e mulheres de massa são o isolamento e a falta de relações sociais normais. Portanto, individualização, atomização e massa populacional desestruturada. Cf. ARENDT, 2012, p. 438-439; 446.

⁴⁹⁸ O texto é um trabalho repleto de invenções, sem quaisquer bases na realidade, escrito com a intenção de culpar os judeus por diversos males sociais. Aqueles que o distribuem alegam que o livro documenta uma conspiração judaica para dominar o mundo, embora tal conspiração e seus supostos líderes, os chamados Sábios de Sião, nunca tenham existido. Em 1903, o jornal russo *Znamya*, A Bandeira, publicou, de forma seriada, trechos do livro *Os Protocolos dos Sábios de Sião*, mas a versão que perdura até hoje e que foi traduzida para dezenas de idiomas foi publicada pela primeira vez em 1905, como um apêndice ao texto do escritor e místico russo Sergei Nilus, intitulado *Os Grandes e os Pequenos: A Vinda do Anticristo e o Domínio de Satã na Terra*. Disponível na Enciclopédia do Holocausto.

total parecem destruir a própria capacidade de sentir, mesmo que seja algo tão extremo como a tortura ou o medo da morte”⁴⁹⁹, conseguindo uma lealdade absoluta, esvaziada de qualquer ponderação de conteúdo concreto.

Esse descolamento da realidade permite que pressupostos monstruosamente falsos se tornem fatos incontestes, fazendo com que “a diferença entre a verdade e a mentira possa deixar de ser objetiva e passe a ser apenas questão de poder e esperteza, pressão e repetição infinita”⁵⁰⁰, articulados em forma de cientificismos ideológicos e afirmações proféticas sem qualquer necessidade de verificação. As massas acreditam, elas aceitam os absurdos, pois segundo Arendt, já não confiam mais no que seus olhos e ouvidos demonstram, mas apenas na sua imaginação. “A propaganda totalitária prospera nesse clima de fuga da realidade para a ficção”, e com isso, “(...) através de pura imaginação, as massas desarraigadas podem sentir-se à vontade e evitar os eternos golpes que a vida (...) inflige aos seres humanos”⁵⁰¹. Nesse sentido, o que faz a distinção entre a liderança totalitária em relação às demais lideranças é a capacidade com que a primeira se dedica, de forma obstinada e simplória, a criar para as massas um “mundo” absolutamente quimérico, que transcende o mundo real em sua desvantagem de não ser ordenado, controlado e coerente como se deseja. Cabe à “força da organização” totalitária ‘fazer funcionar’ estruturalmente o enredo dessa ficção. Segundo Hannah Arendt, a seriedade com que os adeptos precisam enxergar a organização do movimento é mais profunda que a própria liquidação física de seus oponentes.

Na estruturação organizacional do governo totalitário o modelo representativo operante se faz pelo formato de “cebola”, diferentemente do que acontece com os governos autoritários e tirânicos que se apresentam em formato piramidal ou de pirâmide sobre bloco. Pela arquitetura de pirâmide, o governo autoritário localiza-se no topo, fazendo escorrer o seu poder, hierarquicamente, até as bases da pirâmide solidamente construída em andares sobrepostos. Já o tirano explicita o seu poder desconectado do todo em bloco a quem ele comanda isolado de sua pirâmide individual; sua posição é a de ‘um contra todos’, a quem oprime de forma maciça e uniforme. Quanto ao governo totalitário em seu formato de ‘cebola’, temos a novidade do posicionamento do líder no centro do sistema, operando de dentro, não de fora ou de cima⁵⁰². De onde atua, pode agir como autoritário ou tirano, importando mais que seja capaz de

⁴⁹⁹ ARENDT, 2012, p. 436.

⁵⁰⁰ Ibidem, p. 466.

⁵⁰¹ Ibidem, p. 486-488.

⁵⁰² Cf. ARENDT, 2016, p. 134-137.

convencer a todos sobre o ‘mundo ficcional’ a ser implantado. Por estar protegido por várias demãos, o líder totalitário coloca o seu sistema à prova de choques imediatos com a factualidade do mundo real e normal, minando-o de dentro para fora. Para que sua manutenção funcione, o “desejo dinâmico e sempre em movimento do *Führer*”, como diriam os nazistas, faz-se lei suprema do Estado totalitário e em torno dele as camadas seguem-se superpostas, formadas por linhas em *dégradé* que vão desde as formações de elite e membros doutrinados, a meros simpatizantes à propaganda do regime; o que neutraliza muito os dogmas e a ideologia no avançar da implantação do movimento na direção do ‘domínio total’. Hannah Arendt destaca o quanto esse tipo de organização “evita que os seus membros jamais venham a encarar diretamente o mundo exterior, cuja hostilidade permanece para eles um simples pressuposto ideológico”⁵⁰³.

Ao substituir a vida concreta por outra imaginada pela ficção do líder, a organização se mantém em estado de fluidez, permitindo ao regime receber novos sedimentos e mais níveis de militância. Para tanto, é preciso também a instalação de uma espécie de “hierarquia flutuante” que, da mesma forma, acresce camadas e graus de autoridade possibilitando que controladores controlem controladores... infinitamente... num sistema de extrema mutação, infixidez e esvaziamento de poder, delineado pela existência de duplicações institucionais e criação de falsas organizações. Assim, de um lado obtém-se um fluxo crescente de novos adeptos e, por outro lado, impede-se perder a força de seu radicalismo emanado do centro impenetrável, onde o líder se oferece como fonte onipresente de defesa mágica do movimento. Dessa forma, ele contagia com sua responsabilidade pessoal todos os participantes do sistema, aproximando-os de sua imagem exotérica a quem devem total lealdade, como acontece nos ritos e pactos das sociedades secretas. Com seu segredo último à mostra (conquistar o mundo, deportar estrangeiros e exterminar os de ‘herança biológica inferior’)⁵⁰⁴, os movimentos totalitários podem contar com obediência irrestrita das massas que cultivam em si profunda hostilidade contra o mundo que as rodeia, mundo este perdido de suas nuances, diferenças e pluralidade; incapaz de concorrer com a ficção inventada:

Toda a estrutura hierárquica dos movimentos totalitários, desde os ingênuos simpatizantes até os membros do partido, as formações de elite, o círculo íntimo que rodeia o Líder e o próprio Líder, pode ser descrita em termos da mistura curiosamente variada de credulidade e cinismo com que se espera que cada membro (...) reaja às diversas declarações mentirosas do Líder e à ficção ideológica central e imutável do movimento.

⁵⁰³ ARENDT, 2012, p. 503.

⁵⁰⁴ Cf. ARENDT, 2012, p. 514.

[Nessa] mistura de credulidade e cinismo (...) quanto mais alto o posto, mais o cinismo prevalece sobre a credulidade.

A convicção essencial compartilhada por todos os escalões, desde os simpatizantes até o Líder, é de que a política é um jogo de trapaças, e que o “primeiro mandamento” do movimento – “o *Führer* sempre tem razão” – é tão necessário aos fins da política mundial – isto é, da trapaça mundial – como as regras da disciplina militar o são para as finalidades da guerra.⁵⁰⁵

É com essa credulidade cínica que os totalitarismos conseguem abolir a distinção entre vida real e fantasia, entre verdade e mentira, entre fato e desvario. Tudo e todos devem estar a serviço da ficção, esse sistema mágico em movimento. Tudo e todos devem ser meras funções, até mesmo o próprio Líder que – embora possa fazer o que bem entende e contar com a lealdade suicida de seu séquito – está ali apenas como peça de convencimento e instrumentalização da violência da organização totalitária. Foi por meio dessa estrutura ficcional montada e propagada que, aproximadamente, 6 milhões de judeus, 250 mil pessoas com deficiências residentes de instituições, 250 mil ciganos, cerca de 1.900 testemunhas de Jeová e, pelo menos, 70.000 “criminosos reincidentes” e denominados “antissociais” (como homossexuais, por exemplo) foram torturados, massacrados e mortos em nossa era moderna⁵⁰⁶. O esgarçamento que tivemos pela crise de reviravoltas dentro da própria tradição, caracterizando o *processo de alienação do mundo*, estava agora com seu último fio rompido pelo mais radical *processo de ausência de mundo*. De lá para cá, como lamenta Arendt, já não almejamos por um eventual restauro da “antiga ordem do mundo com todas as suas tradições, nem pela reintegração das massas, arremessadas ao caos produzido pela violência das guerras e revoluções e pela progressiva decadência do que sobrou”⁵⁰⁷.

Estamos todos refugiados, destituídos de lar e desprovidos de raízes. Tanto a *vita activa* quanto a *vita contemplativa* já não encontram mais o seu lugar, pois nas palavras de Tocqueville enaltecidas por Arendt, “desde que o passado deixou de lançar luz sobre o futuro,

⁵⁰⁵ ARENDT, 2012, p. 519-520.

⁵⁰⁶ Calcular com exatidão o número correto de pessoas mortas como resultado das políticas nazistas é uma tarefa extremamente difícil. Não há um só documento criado por funcionários nazistas na época da Guerra que explicita exatamente quantas pessoas foram mortas durante o Holocausto, na Segunda Guerra Mundial. O fato mais importante a se ter em mente é que, ao se tentar documentar o número de vítimas, não há em todo o mundo uma lista única, básica, que abranja todos os que pereceram durante tal período. As estimativas existentes foram calculadas a partir de relatórios do período da Guerra, feitos por aqueles que implementaram a política populacional nazista, e estudos demográficos de perda populacional durante a Segunda Guerra Mundial. (ENCICLOPÉDIA do Holocausto).

⁵⁰⁷ ARENDT, 2012, p. 11.

a mente do homem vagueia nas trevas”⁵⁰⁸. Resta-nos assumir que a tarefa da coexistência segue mais do que nunca na ordem do dia diante do desterro e da desmundanização. Para esta tarefa, importa que resgatemos a nossa singularidade autônoma – *pensante, atuante e discursiva* – em meio à pluralidade. Ao olharmos para a nossa jornada ocidental pelas lentes arendtianas, acharemos pistas referenciais do que não fazer e de onde nos inspirar. Nesse sentido, para fechar este capítulo, escolhemos dois personagens que nos servem de tipologias do que podemos tirar como a mais absoluta ausência e o máximo de presença de autonomia existencial, em pluralidade humana.

4.2 Eichmann, o anti-autônomo X Sócrates, o grande autônomo

Para finalizar este capítulo, queremos exemplificar nosso recorte teórico por meio de uma breve análise de dois personagens centrais da obra arendtiana. O primeiro é Adolf Eichmann, um nazista capaz de personificar tudo o que é oposto à autonomia. O segundo é Sócrates, o maior de todos os ícones da atuação por uma *justa métrica de si* junto aos outros. Vale ressaltar que não alargaremos nossa análise ao contexto de tais personagens, seja no que se refere à Segunda Guerra/Holocausto, no caso de Eichmann, seja no que envolve a rica filosofia socrática. Nosso foco se concentra na pessoa de cada um enquanto *tipo* observado por Arendt em sua obra e o que podemos deles extrair junto à questão da autonomia. Com esse sucinto exame, nos encaminharemos para o quinto e último capítulo de nossa pesquisa, desejosos de conseguirmos um caminho aberto para a releitura da autonomia na *vita activa*, uma atuação política que nos engaje existencialmente enquanto sujeitos de um mundo que se hoje se faz *desmundo*... é por nossa conta e risco.

4.2.1 Eichmann: o adesista-burocrata

Em maio de 1963, é lançado o livro *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal* [*Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*], fruto da cobertura do julgamento de Adolf Eichmann, na cidade de Jerusalém, em 1961, feita por Hannah Arendt

⁵⁰⁸ ARENDT, 2016, p. 32.

como correspondente da Revista *The New Yorker*. As reações foram enormes e Hannah recebeu ácidas críticas, sendo hostilizada até mesmo por amigos próximos. No pós-escrito da edição de 1964, ao citar as controvérsias que envolveram a obra, Arendt se refere a vários pontos que elucidam a campanha organizada contra o livro, mesmo antes de sua publicação, promovida por motivos que envolviam desde mera ignorância, passando por má fé, até manipulação de opinião que provocasse barulhos artificiais na fabricação de uma 'imagem' sobre o texto. Essa 'imagem' envolvia o debate de questões como a conduta do povo judeu e o papel da liderança judaica. Mas o que Hannah Arendt deixa claro é que:

Este livro não trata da história do maior desastre que se abateu sobre o povo judeu, nem é um relato sobre o totalitarismo, nem uma história do povo alemão à época do Terceiro Reich, nem é, por fim e sobretudo, um tratado teórico sobre a natureza do mal. O foco de todo julgamento recai sobre **a pessoa do acusado, um homem de carne e osso com uma história individual, com um conjunto sempre único de qualidades, peculiaridades, padrões de comportamento e circunstâncias**. Tudo o que vai além disso, tal como a história do povo judeu na Diáspora e do antisemitismo, ou a conduta do povo alemão e de outros povos, ou as ideologias da época e o aparato governamental do Terceiro Reich, só afeta o julgamento na medida em que forma o pano de fundo e as condições em que o acusado cometeu seus atos⁵⁰⁹.

A “pessoa do acusado”, é o que importa à Hannah Arendt. Ela não está às voltas com a teorização ou a abstração; ela está diante de um agente, de carne e osso, do massacre. A partir daquele momento, a situação desloca sua visão sobre o totalitarismo do ‘sistema’ para a ‘atuação singular’. Significa dizer que ela jamais depreenderia a pessoa de Eichmann genericamente, mas o encararia procurando compreender: *Quem é você?* Essa foi, portanto, a questão que Hannah buscou responder. Ela estava diante de Otto Adolf Eichmann, capturado num subúrbio de Buenos Aires em 11 de maio de 1960 e levado a julgamento na Corte Distrital de Jerusalém em 11 de abril de 1961. O tribunal o acusava de crimes contra o povo judeu, crimes contra a humanidade, crimes de guerra durante o período nazista (especialmente durante a Segunda Guerra), entre outras denúncias. A Lei de 1950 [Lei de Punição dos Nazistas e Colaboradores dos Nazistas], sob a qual estava sendo julgado, previa pena de morte para esses tipos de crime. Contudo, para cada uma das incriminações, Eichmann declarava-se “Inocente, no sentido da acusação”. No segundo capítulo de seu livro, Arendt dá ênfase ao fato de ninguém – nem a defesa, nem a acusação, nem quaisquer dos três juízes – ter se dado ao trabalho de fazer uma pergunta óbvia diante dessa frase do réu: “Em que sentido então ele se considerava culpado?”⁵¹⁰. A resposta veio por uma entrevista à imprensa dada por seu advogado, Robert

⁵⁰⁹ ARENDT, 1999, p. 309, grifo nosso.

⁵¹⁰ Idem, 2016, p. 32.

Servatius, sem mesmo ter a confirmação do próprio acusado: “Eichmann se considera culpado perante Deus, não perante a lei”⁵¹¹.

O que explica a concepção de não se sentir culpado perante a lei é o fato de que, para Eichmann, ele estava servindo ao sistema legal nazista vigente na ocasião, por isso não teria feito nada de errado; as acusações a ele impostas não constituíam crimes, mas “atos de Estado” e que, na verdade, *dever* e *obediência* estavam em jogo. “Com o assassinato dos judeus não tive nada a ver. Nunca matei um judeu, nem um não-judeu, – nunca matei nenhum ser humano”⁵¹². Eichmann deixa clara apenas a obediência que lhe cabe, sendo capaz de matar o próprio pai se tivesse recebido ordem para tanto. Afinal, ele se apresentava como um cidadão respeitador das leis e as ordens de Hitler tinham ‘força de lei’ no Terceiro Reich. Portanto, segundo ele, a consciência só devia tornar-se pesada quando não fazia aquilo que lhe ordenavam. Vale lembrar que, no seu caso, tratava-se de “embarcar milhões de homens, mulheres e crianças para a morte (em campos de extermínio), com grande aplicação e o mais metucioso cuidado”. A esse respeito, desabafa Hannah Arendt: “Isso era mesmo difícil de engolir”⁵¹³. Eichmann teve seu perfil psicológico considerado ‘normal’ pela meia dúzia de psiquiatras que o analisaram e pelo sacerdote que o acompanhou durante o julgamento, tendo apresentado “ideias positivas e desejáveis” a respeito de família, esposa e filhos, mãe e pai, irmãos e amigos. Arendt ironiza toda essa parafernália dos “peritos da alma”⁵¹⁴, como chama, mas acentua que o maior dos incômodos é o duro fato de não se tratar de sanidade moral ou sanidade legal. Eichmann, inclusive, dizia-se pessoalmente sem qualquer razão própria para agir contra os judeus. Mas os juízes de Jerusalém não acreditaram nele por não admitirem que “uma pessoa mediana, ‘normal’, nem burra, nem doutrinada, nem cínica, pudesse ser inteiramente incapaz de distinguir o certo do errado”⁵¹⁵.

Leal cumpridor do seu dever e obediente? Cínico e artiloso? Quem *é esse alguém* que se mostra? Ali, diante de Hannah Arendt, enjaulado e constipado numa cabine de vidro, deveria

⁵¹¹ ARENDT, 2016, p. 32.

⁵¹² Ibidem, p. 33.

⁵¹³ Idem, 1999, p. 37.

⁵¹⁴ Ela põe em parênteses a informação de que o Sr. Hausner, um dos envolvidos na análise do perfil de Eichmann à época, revelou posteriormente ao *Saturday Evening Post* dados que não pôde revelar no julgamento, apontando Eichmann como ‘um homem obcecado, com um perigoso e insaciável impulso de matar, uma personalidade pervertida e sádica’. Isso não seria interessante para um julgamento que já começou decidido, Eichmann era culpado. E ninguém o queria ver internado num ‘asilo de alienados’ e sim condenado à morte por enforcamento. ARENDT, 1999, p. 37.

⁵¹⁵ ARENDT, 1999, p. 38.

estar objetivamente um “monstro assustador”, um dos arquitetos da “Solução Final”⁵¹⁶ dos judeus. Contudo, quanto mais Eichmann se colocava, mais a sua monstruosidade ia cedendo lugar a uma mediocridade patética, ainda que absolutamente longe de flertar com qualquer vitimação a respeito de tudo o que o relacionava ao holocausto. Estava ali um sujeito nascido em 1906, na cidade alemã de Soligen, alguém que escreveu um livro de memórias não publicado, que se declarou um *Gottgläubiger* (termo nazista para os que haviam rompido com o cristianismo, daí ter se recusado a jurar sobre a Bíblia), sendo ao mesmo tempo um *Befelsträger* (“portador de ordens”) e um *Geheimnisträger* (um “portador de segredos”), como todo agente nazista ligado à “Solução Final”. Sua precária biografia mostra a presença de infelicidade desde a infância, lidando com a morte da mãe logo cedo, com os problemas financeiros e com as dificuldades escolares que o levaram a não conseguir se formar. Hannah Arendt ressalta que ao longo de toda a sua vida, Eichmann enganou as pessoas sobre suas limitações, sendo suas mentiras reveladas ao longo do processo: não era engenheiro de construção como dizia, nem nascera na Palestina, também não era fluente em hebraico e iídiche, nem havia sido mandado embora de seu trabalho como vendedor viajante da Companhia de Óleo a Vácuo da Áustria por ter se filiado ao Partido Nacional Socialista, e sim porque era homem solteiro (e os solteiros eram os primeiros a perderem seus empregos na ocasião; aliás o que o motivou a casar-se com Veronika, em 1935). Tinha judeus entre seus familiares e parece ter tido uma amante judia em Linz (a relação sexual com judeus estava entre os crimes mais graves que um oficial da SS podia cometer), o que o levava a reforçar sempre aquela ideia de que nada tinha, em termos de razões pessoais, contra os judeus – chegou a atender a um pedido pela emigração da filha de um casal de familiares em pleno período de “Solução Final”.

Vai despontando frente aos olhos de Hannah Arendt um sujeito terrivelmente... comum. Alguém que queria desempenhar papéis importantes, ter destaque na vida, mas que se debatia em ressentimento diante da hipótese de viver em escala social inferior devido às suas próprias insuficiências e restrições. Para Arendt, não passa despercebido, no entanto, um dos maiores vícios capitais de seu observado: a **pretensão**. Adolf Eichmann era um arrivista e precisava crer que um dia a sua imaginação tornar-se-ia materialidade em forma de triunfo. Mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ele era um *adesista*. E foi assim que sua jornada ganha outro rumo ao

⁵¹⁶ A primeira “solução” consistiu em *expulsão*; a segunda foi a *concentração*; a terceira, conhecida pelo codinome de “Solução Final” foi o *extermínio* – Auschwitz foi o maior e o mais famoso dentre os campos, com uma área de trinta quilômetros quadrados na Alta Silésia e mais de 100 mil prisioneiros. Havia dois métodos para a matança: o fuzilamento e a execução por gás – em caminhões ou câmaras. Cf. Arendt, 1999, p. 105.

se filiar, em 1932, ao Partido Nacional Socialista, entrando para a SS. Ressalta Hannah Arendt, a esse respeito, um comentário do próprio Eichmann em 8 de maio de 1945, data oficial da derrota da Alemanha, quando se dá conta de que a partir de então teria de viver sem a orientação do regime. Usando palavras lamentosas, Eichmann diz: “Senti que teria de viver uma vida individual difícil e sem liderança, não receberia diretivas de ninguém, nenhuma ordem, nem comando me seriam dados, não haveria mais nenhum regulamento pertinente para consultar”⁵¹⁷. Eichmann estava de novo perdido ao final da guerra. Ele que sempre precisou estar associado a algo... Quando criança, à Associação cristã de moços; mais tarde, ao Movimento de jovens alemães; depois, na escola secundária, ao setor jovem da Organização de veteranos de guerra austro-germânicos... Já ia se filiar à Loja maçônica Schlaraffia, quando recebeu a sugestão de Kaltenbrunner, sócio de seu pai, para que ingressasse na SS. Isso mostra, segundo Arendt, que Eichmann não entrou para a SS movido pela convicção, inclusive, sequer em algum momento conheceu o programa do Partido, nunca tendo lido o *Mein Kampf*⁵¹⁸. “Kaltenbrunner disse para ele: Por que não se filia à SS? E ele respondeu: Por que não? Foi assim que aconteceu, e isso parece tudo”⁵¹⁹. Mas Hannah Arendt alerta que, obviamente, isso não foi tudo. Eichmann era ambicioso e não se conformava com sua vida sem importância e fracassada diante de si mesmo, da família e da sua classe social.

E se ele nem gostava do que tinha de fazer (por exemplo, despachar multidões que iam de trem para a morte em vez de forçá-las a emigrar), se ele não adivinhou antes que a coisa toda iria acabar mal, com a Alemanha perdendo a guerra, se todos os seus planos mais caros deram em nada (a evacuação dos judeus europeus para Madagascar, o estabelecimento de um território judeu na região de Nisko, na Polônia, o experimento com instalações de defesa cuidadosamente construídas em torno de seu escritório em Berlim para repelir os tanques russos), e se, para sua grande “tristeza e sofrimento”, ele nunca passou do grau de *Obersturmbannführer* da SS (posto equivalente ao de tenente-coronel) – em resumo, se, com exceção do ano que passou em Viena, sua vida fora marcada por frustrações, ele jamais esqueceu qual seria a alternativa. Não só na Argentina, levando a triste existência de um refugiado, mas também na sala do tribunal de Jerusalém, com sua vida praticamente confiscada, **ele ainda preferiria** – se alguém lhe perguntasse – **ser enforcado como *Obersturmbannführer* a.D. (da reserva) do que viver a vida discreta e normal de vendedor viajante** da Companhia de Óleo a Vácuo⁵²⁰.

Devidamente filiado ao Partido, Eichmann vai começar como soldado, passar a cabo (*Scharführer*), até ingressar, em 1934, no Serviço de Segurança da *Reichsführer* SS – o

⁵¹⁷ ARENDT, 1999, p. 44.

⁵¹⁸ Minha Luta [*Mein Kampf*] livro escrito por Adolf Hitler, em dois volumes.

⁵¹⁹ ARENDT, 1999, p. 45.

⁵²⁰ *Ibidem*, p.45, grifo nosso.

Sicherheitsdienst ou SD – de Himmler [Heinrich Luitpold Himmler], um dos principais líderes do regime nazista. Designado para o Sistema de Informação, primeiramente ocupa-se do arquivamento de tudo o que dizia respeito à maçonaria, passando (cinco meses depois) a cuidar do novo departamento voltado totalmente para informações sobre os judeus. Enquanto isso, o governo nazista avança... excluindo os judeus do serviço público (desde 1933); realizando a emigração ainda de forma ordeira, especialmente de jovens que não viam futuro na Alemanha; implantando certo número de *Eizenlaktionen* (ações individuais que pressionavam os judeus a vender suas propriedades a preços bem mais baixos); expedindo as Leis de Nuremberg de 1935 (ampliação do antissemitismo legalizado pelo Partido nazista)⁵²¹ etc. Mas a partir de 1938, a situação se agrava com a implantação dos *pogroms* (perseguição e ataques violentos), merecendo destaque a Noite de Cristais (*Kristallnacht* – 09 e 10/11/1938), quando 7500 vitrinas de lojas judaicas foram destruídas, todas as sinagogas incendiadas e 20 mil judeus levados para campos de concentração. Eichmann seguia em seu objetivo... ser alguém com alguma relevância... No que se refere aos judeus, alega durante o julgamento que nunca perdera de vista seu idealismo por uma “solução política”/expulsão com base sólida (em oposição à “solução física”/exterminio), especialmente depois de ter lido o grande clássico *Der Judenstaat*, de Theodor Herzl⁵²², que o converteu ao sionismo. Dizendo-se, portanto, sionista, Eichmann desprezava os judeus ‘assimilacionistas’, considerando os judeus ‘ortodoxos’ muito tediosos.

Desde que conquista uma indicação a espião oficial, e depois passa a fazer contatos pessoais e a organizar emigrações, Eichmann vai conseguindo lentamente ser visto dentro do sistema, chegando a grau de oficial como tenente [*Untersturmführer*], no ano de 1938, e recebendo condecorações, como a que proclama seu “conhecimento abrangente dos métodos de organização e ideologia do oponente, o judaísmo”. Em Viena, seu primeiro posto decisivo, ele busca impressionar implantando a missão de ‘emigração forçada’ (expulsão) e, como aponta

⁵²¹ Explica Hannah Arendt que as “Leis de Nuremberg privavam os judeus de seus direitos políticos, mas não de seus direitos civis; eles não eram mais cidadãos (*Reichsbürger*), mas continuavam membros do Estado alemão (*Staatsangehörige*). Mesmo que emigrassem, não ficariam automaticamente sem nacionalidade. Era proibido o ato sexual entre judeus e alemães, bem como a realização de casamentos mistos. Além disso, nenhuma mulher alemã com menos de 45 anos podia se empregar numa casa judaica. De todas essas estipulações, somente a última tinha alguma importância prática; as outras meramente legalizavam uma situação de fato. Daí as Leis de Nuremberg serem sentidas como estabilizadoras de uma nova situação dos judeus do Reich alemão. Para dizer o mínimo, eles já eram cidadãos de segunda classe desde 30 de janeiro de 1933” (...). ARENDT, 1999, p. 51.

⁵²² Segundo Hannah Arendt, esse teria sido o único livro sério lido por Eichmann. Na verdade, leu também *História do sionismo*, de Josef Böhm. O curioso é que Hannah Arendt destaca “isso era talvez uma considerável conquista para um homem que, segundo ele próprio, sempre relutara em ler toda e qualquer coisa além de jornais, e que, para desânimo do pai, nunca recorrera aos livros da biblioteca familiar. ARENDT, 1999, p. 53.

Hannah Arendt, consegue fazer com que em “menos de dezoito meses, a Áustria seja ‘limpa’ de cerca de 148 mil pessoas, aproximadamente 60% de sua população judaica” (...) ⁵²³. Eichmann era um burocrata. E sendo a questão da ‘organização’ um dos pilares do sistema, tornara-se fácil para ele corresponder. Ele criou uma verdadeira ‘linha de montagem’ para que o fluxo da emigração ocorresse, desde a emissão de documentos até o aviso sobre a saída forçada. Sua ‘contribuição’ foi um sucesso para o regime. Certa vez, ao se depararem com o esquema fabril desenvolvido por Eichmann, funcionários de Berlim exclamaram: “Isto é como uma fábrica automática, como um moinho de farinha ligado a uma padaria”. E eles relatam impressionados como se dava o processo de despojamento e destituição da vida dos inimigos: “Numa ponta você põe um judeu que ainda tem alguma propriedade, uma fábrica, uma loja, uma conta no banco, depois ele atravessa o edifício de balcão em balcão, de sala em sala, e sai na outra ponta sem dinheiro, sem direitos, apenas com um passaporte (...)”. No documento final, um aviso e uma ameaça: “Você deve deixar o país dentro de quinze dias. Senão, irá para um campo de concentração” ⁵²⁴. Eichmann torna-se um ‘perito’ na questão judaica. Nesse sentido, foi um sujeito, de fato, capturado pela propaganda nazista que conferia a ele a perda de contato com a realidade e o ganho de mundo fictício do qual tanto necessitava para mitigar suas angústias, enquanto adaptava-se impressionantemente bem à organização do regime. Fazer parte disso dava-lhe lugar; mais do que isso... dava-lhe *ânimo*. Tanto *ânimo* que Hannah Arendt por mais de uma vez reforça a leitura de que a presunção, a vanglória e o gabo foram os vícios que o arruinaram. Chegara a dizer para seus homens nos últimos dias da guerra: “Eu vou dançar no meu túmulo, rindo, porque a morte de 5 milhões de judeus [ou “inimigos do Reich”...] na consciência me dá enforme satisfação” ⁵²⁵, como se pudesse associar somente à sua pessoa a responsabilidade pela morte de 5 milhões de judeus...

Para Arendt, toda essa bazófia era o que gerava “uma excepcional sensação de *ânimo*” em sua “triumfal” medíocre vida. Esse perfil totalmente ensimesmado revela, segundo Hannah, uma outra e mais específica falha de caráter de Eichmann: “sua quase total incapacidade de olhar qualquer coisa do ponto de vista do outro” ⁵²⁶. Vê-se um exemplo no capítulo 3 do livro que relata a história de um judeu chamado, Storfer. Eichmann conta ter recebido um telegrama de Rudolf Höss, comandante de Auschwitz, anunciando que Storfer solicitava vê-lo com

⁵²³ ARENDT, 1999, p. 56.

⁵²⁴ Ibidem, p. 58.

⁵²⁵ Ibidem, p. 59.

⁵²⁶ Ibidem, p. 60.

urgência após ter sido preso e enviado para o campo de concentração por ter tentado se esconder e escapar da Gestapo em Viena. Eichmann se dirige a Auschwitz para conversar com Storfer, que já estava submetido a extremo trabalho forçado. Sobre a conversa que Eichmann caracteriza como ‘normal e humana’, ele relata que Storfer descreve todo o seu sofrimento e a sua dor, recebendo dele a seguinte resposta: “Bom, meu querido amigo, sobrou para nós! Que falta de sorte! Olhe, eu não posso mesmo ajudar você porque as ordens do *Reichsführer* são de ninguém sair. Não posso tirar você. (...)”⁵²⁷. Na sequência do diálogo, Eichmann pergunta ao ‘amigo’ como ele está, e solicita que Storfer fique cuidando dos caminhos de cascalhos para que possa se sentar de vez em quando. E encerra a conversa: “Está bom assim, Sr. Storfer? Está bom para o Senhor?”⁵²⁸. Segundo Eichmann, Storfer ficou muito contente, causando nele também grande alegria por poder ter ajudado aquele bom homem com quem trabalhou por tantos anos... O relato termina com o registro de que, após esse ‘normal e humano’ diálogo, o Sr. Storfer foi morto por fuzilamento no campo de concentração de Auschwitz. Não é só a incapacidade de se colocar no lugar do outro que chama a atenção a cada vez que Eichmann se pronuncia, mas também a sua enorme dificuldade de expressão. Arendt chega a apontar que o acusado parece ser um caso brando de afasia. Quando os juízes não o compreendem e lhe pedem que faça a abordagem de uma outra forma, Eichmann simplesmente não consegue. Ele se repete, usando a sua língua alemã que, como diz Hannah Arendt, sempre o derrotava. Na verdade, Eichmann só conseguia se comunicar por meio de **clichês** e isso estava relacionado, para Hannah Arendt, a sua incapacidade de **pensar**:

[...] os juízes tinham razão quando disseram ao acusado que tudo o que dissera era “conversa vazia” – só que eles pensaram que o vazio era fingido, e que o acusado queria encobrir outros pensamentos que, embora hediondos, não seriam vazios. Essa ideia parece ter sido refutada pela incrível coerência com que Eichmann, apesar de sua má memória, repetia palavra por palavra as mesmas frases feitas e clichês semi-inventados (quando conseguia fazer uma frase própria, ele a repetia até transformá-la em clichê) toda vez que se referia a um incidente ou acontecimento que achava importante. [...]

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 pelo 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 [o clichê].⁵²⁹

⁵²⁷ ARENDT, 1999, p. 64.

⁵²⁸ Ibidem.

⁵²⁹ Ibidem, p. 61-62. Para Arendt, Eichmann escapava à lógica de um criminoso comum (ela cita a análise de Dostoiévski sobre assassinos, estupradores e ladrões) “que só pode se proteger com eficácia da realidade do

Precariedade no pensar... esvaziamento completo da capacidade discursiva. Hannah Arendt, ao fazer esta análise, sem qualquer atenuante à responsabilidade de Eichmann, lembra que a prática de evitação do contato com a realidade, associada à mentira e à estupidez, também havia impregnado a mentalidade da sociedade alemã daquela época. E que a mente de Eichmann era recheada até a borda de frases clichês que lhe enchiam de “sensação de ânimo”. Era esse perfil que confundia o tribunal que estava ali para condenar o monstro que massacrou o povo judeu, mas que a todo instante desafiava pela precariedade existencial que se fazia ignorante de tudo o que não dizia respeito ao que fosse técnico, burocrático e ligado ao seu labor; um sujeito que tinha memória deficiente para os momentos históricos decisivos sobre o extermínio, mas que vibrava com detalhes de cenas efusivas de sua carreira; um sujeito que se expressava por meio de chavões mas que não tinha qualquer condição de explicar com suas próprias palavras o que havia acabado de dizer... Um sujeito que não via contraposição entre a frase “Vou dançar no meu túmulo rindo porque exterminei judeus” e a frase “Posso ser enforcado em público como exemplo para todos os antissemitas da Terra”. O que Arendt deixa demonstrado é que eles precisavam, desesperadamente, levar Eichmann a sério naquele tribunal, mas que isso não era tarefa fácil, nem para quem o estava julgando, nem para quem o estava defendendo, nem para quem o estava acusando... menos ainda para quem ali estava para descrevê-lo. A saída mais fácil para o dilema entre o horror inenarrável dos atos e o inegável absurdo do homem que os perpetrara, segundo Arendt, era declará-lo um mentiroso esperto e calculista – “coisa que evidentemente não era”⁵³⁰.

Eichmann era a resposta sobre *QUEM* alguém pode se tornar no totalitarismo. Doze anos depois de Hannah Arendt ter escrito *Origens do Totalitarismo*, o rosto totalitário que ela encara é o de um sujeito que apenas raciocina pela lógica do sistema, que apenas repete clichês nos quais acredita ferrenhamente, que simplesmente comporta-se sem questionar. O que mais causa impacto na compreensão de Arendt é a impossibilidade de julgar o acusado a partir das conhecidas figuras históricas da maldade humana. Figuras vinculadas, por exemplo, ao demoníaco, ao perverso, ao monstruoso, ao disforme, ao descomunal... Quanto mais Hannah Arendt acompanha o processo menos consegue ver – com toda a honestidade intelectual que tem ao se propor a compreender um acontecimento – quaisquer dessas figuras em Eichmann...

mundo não criminoso dentro dos estreitos limites de sua gangue”. Eichmann se via em plena harmonia com o ‘mundo’, um fiel e obediente seguidor das leis. Cf. ARENDT, 1999, p. 64-65.

⁵³⁰ ARENDT, 1999, p. 67.

Isso é extremamente embaraçoso. Trata-se de um absurdo histórico, já que, segundo o Gênesis, a queda de Adão e Eva se dá pela insubordinação ao mandamento de Deus. O que faz, portanto, com que a origem do pecado humano na Terra seja a 'desobediência', posicionando, ao mesmo tempo, a 'obediência' como a maior de todas as virtudes na civilização ocidental, preponderantemente judaico-cristã. Com Eichmann, isso se problematiza seriamente, uma vez que ele alega exercer a maior das virtudes, inclusive por envolver a noção de lei e, portanto, de soberania, tão cara ao conceito de Estado na época moderna⁵³¹. Hannah Arendt leva tudo isso muito a sério, entendendo que o que Eichmann traz à pauta são as relações desproporcionais da tradição com ela mesma como uma subversão implacável. Eichmann, juridicamente, não cometeu crime, uma vez que prometeu obediência ao código legal vigente durante o domínio nazista, e ele foi obediente. O nazismo codificou o antissemitismo. Então, quando ele se diz “inocente em relação à acusação” é disso que se trata, o que traz muito embaçamento para quem está diante do processo. Inclusive, no caso específico deste acusado (diga-se de passagem, ‘baixo-clero’ do regime por ser um mero tenente-coronel), durante todos os capítulos do livro que retratam o julgamento, é possível encontrar muita ambiguidade a respeito de suas atitudes, inclusive em relação aos judeus. Esse cenário configura a ruptura radical com a nossa tradição, que se encontra absolutamente sem respostas em suas conhecidas categorias para explicar a subjetivação diante do totalitarismo. Como enxergar o fenômeno do 'mal' ao compreender a pessoa de Eichmann? Na Introdução de seu último livro, de 1971, *A Vida do Espírito* (2018a), Hannah Arendt testemunha:

Aquilo com que me defrontei era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não demoníaco ou monstruoso. Nele não se encontrava sinal de firmes convicções ideológicas ou de motivações especificamente más, e a única característica notória que se podia perceber tanto em seu comportamento anterior quanto durante o próprio julgamento e o sumário de culpa que o antecedeu era algo de inteiramente negativo: não era estupidez, mas *irreflexão*.⁵³²

⁵³¹ Vale, no entanto, ressaltar que o entendimento do conceito de “lei” no sistema totalitarista é bem diferente das compreensões tradicionais. Cabral nos lembra que, tradicionalmente, as leis positivas que nos norteiam são concebidas como derivadas de leis metafísicas, devendo os seres humanos, a elas, toda a obediência. Portanto, nossos comportamentos são julgados por tais leis e sua durabilidade. Diferentemente disso, “diante da compreensão totalitária da lei, toda compreensão tradicional aparece como irrisória ou mesmo descartável. Para os movimentos totalitários, não há imobilidade nas leis. Toda lei totalitária, sobretudo as leis da Natureza e da História, é lei do movimento e em movimento”. Significa dizer que “a qualquer momento, as leis totalitárias podem prescindir dos indivíduos, casos eles apareçam como obstáculos para o devir do processo histórico na qual a lei é realizada e atualizada” (CABRAL, 2020, p. 108).

⁵³² ARENDT, 2018a, p. 19.

Diante do que relata a respeito de como lhe aparece o fenômeno Eichmann, Hannah Arendt cunha sua famosa expressão: eis aí “a **banalidade do mal**” (que não temos como aprofundar aqui, por ser um tema tão complexo, técnico e profundo na obra arendtiana; apenas o vincularemos ao recorte do personagem em questão). Nesse sentido, Eichmann era realmente culpado, mas antes de o ser pelos crimes dos quais era acusado, ele era culpado por “**não pensar**”. Para uma pensadora política como Hannah Arendt, não há crime pior. Para nós aqui, com o tema da **autonomia** em jogo, trata-se da “perda da própria métrica” ou da “desmedida de si”. Mas em momento algum Arendt amenizou ou defendeu Eichmann, apenas procurou compreender com seriedade de quem se tratava, afinal, aquele sujeito. Ela deixa claro que ele “viu o suficiente para estar plenamente informado de como funcionava a máquina de destruição” por fuzilamento e por gás; “viu também as complexas precauções que se tomavam no campo para enganar as vítimas até o final”⁵³³. Ele viu o bastante... Mas não pensou a respeito porque a impossibilidade do pensamento, inviabiliza o questionamento do código ou a suspensão das normas (como veremos no próximo capítulo). Eichmann é sem pensamento, sem discurso, sem ação... porque é sem outro, sem pluralidade, sem mundo... Eichmann é o *quem* de um regime voltado para a fabricação de vidas supérfluas. Tornar o humano supérfluo é o tipo de mal revelado pelo totalitarismo. Antes de serem mortos, os prisioneiros eram convencidos de que todo aquele caminho de expropriação, expatriação, humilhação, exploração, tortura, punição e morte não estava vinculado a qualquer delito ou a vantagens lucrativas. Era preciso que fossem levados à condição de ‘vidas supérfluas’, despojadas de qualquer sentido, antes de serem exterminados. A própria morte, inclusive, não podia ser associada a qualquer menção honrosa ou grandiosa de mártires; antes, era preciso exacerbar a condição do mais completo e silencioso anonimato sobre suas existências. Isso porque, a dominação totalitária visou cavar “buracos de esquecimento”, seja nas vítimas, seja na memória dos que ficaram para julgá-los, eliminando vestígios dos massacres. Mas como diz Arendt, “os

⁵³³ ARENDT, 1999, p. 105. Em certo momento do julgamento, Eichmann relata, por exemplo, ter visto em Minsk jovens atirando para dentro de uma vala e ter visualizado uma mulher com os braços para trás. Ele diz ter “simplesmente olhado, sem pensar, nada mais”. Complementa dizendo ter saído de lá, pois não aguentava ver aquilo de tão horrível, que não tinha como ser médico por nunca ter aguentado ver sangue e teria comentado nas delegacias como poderiam fazer aquilo com mulheres e crianças, que ‘eles’ deviam estar loucos. Eichmann “virou as costas e foi embora”, para continuar fazendo o seu trabalho. (USHPIZ, 2016) [*Vita activa – the spirit of Hannah Arendt*]).

buracos de esquecimento não existem. (...) existem no mundo pessoas demais para que seja possível o esquecimento. Sempre sobra um homem para contar a história”⁵³⁴.

Portanto, quando Eichmann insiste em se dizer inocente por ter “apenas” cumprido ordens e ser obediente à lei do Führer, ele só corrobora com mais uma vertente da superfluidade. Para Hannah, essa desculpa mostra que o maior dos males é aquele perpetrado por *ninguém*. São “males cometidos por homens sem qualquer motivo, sem convicção, sem razão maligna ou intenções demoníacas. Mas seres humanos que se recusam a serem pessoas”⁵³⁵. Seres que não pensam! Seres que não param para refletir sobre o seu agir diante da realidade dos fatos a seu redor. Na verdade, seres que não agem, mas apenas se comportam... Portanto, seres sem qualquer autonomia! Afinal, até para se ter culpa é preciso convocar a consciência, que está implicada na noção da responsabilidade⁵³⁶. Bom exemplo disso é o relato de Arendt sobre o diálogo, ao fim da guerra, entre um correspondente americano e um jovem nazista no campo de concentração de Majdanek. O nazista é indagado se matou pessoas e responde que sim. Também se enterrou pessoas vivas e ele responde que sim. Ao ser indagado pelo correspondente o que achava sobre o que estava fazendo, o jovem nazista responde que “foi ruim no início, mas que se acostumaram”. Por fim, o correspondente americano pergunta se ele sabe que será enforcado e a reação vem com outra pergunta, em meio a prantos: “por quê; o que eu fiz?”. Aí reside a “banalidade do mal”. Um tipo de mal que, a princípio, Hannah Arendt nomeou como radical, mas que, reconsiderando, disse ser impossível conceber como algo banal e radical, ao mesmo tempo. Sua melhor definição foi deixada nessa carta a Gerhard Scholem:

É minha opinião que o mal nunca pode ser radical, mas somente extremo; e que não possui nem profundidade, nem uma dimensão demoníaca. Ele pode abranger o mundo inteiro e devastá-lo, precisamente porque se difunde como um fungo sobre a sua superfície. É um desafio ao pensamento, como eu escrevi, porque o pensamento quer ir até o fundo, tenta ir às raízes das coisas e, no momento em que se interessa pelo mal, se frustra, porque não há nada. Essa é a banalidade. Só o Bem tem profundidade e pode ser radical.⁵³⁷

O mal personificado em Eichmann é como um fungo que se espalha pela superfície parasitando, no caso da política, aquilo que é a sua razão de ser: o próprio convívio humano enquanto pluralidade de diferenças. Enxergar a ‘banalidade do mal’ exige alcançar o que o olhar de Arendt alcançou, ou seja, compreender o quanto a superficialidade nos incapacita e ameaça

⁵³⁴ ARENDT, 1999, p. 254.

⁵³⁵ TROTTA, 2012.

⁵³⁶ USHPIZ, 2016.

⁵³⁷ Ibidem.

a continuidade do mundo. A esse respeito, Judith Butler alerta para o fato de que adotar ideologias fascistas e racistas, sem pensar, é o que Hannah Arendt diz pertencer a um novo estilo de vida, uma nova modalidade que passou a ser normal. “É medonho ser normal. Se esse mal se tornou comum, corriqueiro, essa realidade é medonha”. Butler se refere a essa expressão arendtiana, bastante usada, mas não entendida por muitos. “Então, ela (Hannah Arendt) não está dizendo que é banal, mas sim que é uma nova atrocidade que se passa por normalidade. Por isso mesmo temos que ficar mais atentos”⁵³⁸. O alerta é claro, segundo Butler: “Se você tenta acabar com a pluralidade, vira genocida. Certo? Isso me parece crucial”. É uma questão ideológica. Por isso, importa sublinhar que a noção de “ideologia” para Hannah Arendt, ao tratar dos totalitarismos, diz respeito não ao simples estudo de ideias (*logia*) ou a algo ligado à superestrutura sociocultural, ou mesmo a qualquer forma de visão política em defesa de determinada causa. “Uma ideologia é bem literalmente o que o seu nome indica: **é a lógica de uma ideia**”. Tal *lógica*, “é um movimento decorrente da própria ‘ideia’ e dispensa qualquer fator externo para colocá-lo em atividade”⁵³⁹.

Significa dizer que, ao se aplicar a lógica a uma determinada ideia, como movimento de pensamento, tal ideia torna-se uma 'premissa' de onde tudo se deduz cabalmente. Para Arendt “as ideologias nunca estão interessadas no milagre do ser”⁵⁴⁰, mas no “vir a ser e no morrer”, ascendendo e destruindo culturas com a justificativa oriunda de alguma lei da ‘História’ ou da ‘Natureza’. Quando se trata de raça, por exemplo, utiliza-se de uma 'ideia' para legitimar a coerência de certo movimento histórico, tornando essa 'ideia' instrumento absoluto de explicação. “As ideologias pressupõem sempre que uma ideia é suficiente para explicar tudo no desenvolvimento da premissa, e que (...) tudo está compreendido nesse coerente processo de dedução lógica”⁵⁴¹. Por conta disso, uma vez implantada, a ideologia conduz ao total despreendimento da realidade e do sentido real que provém da experiência – a premissa impõe-se por si mesma como autoconsistente, sem espaço para debate ou necessidade de demonstrações, ‘reinventando’ o mundo. Daí a aceitação de que “raças incapazes”, “raças inferiores” ou “raças indignas” devem mesmo ser exterminadas. Tanto vítimas quanto carrascos precisam ser mergulhados nessa dedução lógica capaz de abranger **tudo e todos**. Quando esse mundo ficcional e sua explicação cabal da história consegue se implementar como ‘realidade’,

⁵³⁸ USHPIZ, 2016.

⁵³⁹ ARENDT, 2012, p. 624-625, grifo nosso.

⁵⁴⁰ Ibidem, p. 624.

⁵⁴¹ Ibidem, p. 626.

estamos diante do “totalitarismo”. Segundo Cabral, movimentos totalitários só conseguem ter a “pretensão de abarcar a totalidade da história, porque não se relacionam com a concretude do mundo, mas sobrevoam o concreto e se relacionam com este por meio de alguma ficção reguladora”⁵⁴².

Em prol da manutenção desta ficção em contínuo devir, os movimentos totalitários não toleram nada que se solidifique, muito menos que mostre resistência. Por isso, têm no *terror total* o seu substrato afetivo⁵⁴³ por onde tudo é articulado em prol da ideologia. É ele o responsável por operar essa ‘deformação’ do mundo no regime totalitário, despotencializando as leis positivas antes vigentes (não destruindo-as ou acabando com as instituições já existentes e sim) centralizando todas as forças na lei totalitária que emana da pessoa do Líder, a própria encarnação dessa lei. Cabe ao terror, nesse sentido, atravessar todas as camadas da “cebola” desde o centro, aonde se mantém o líder, até as pontas da sociedade. O terror rasga as demãos sociais, desmundanizando as pessoas por meio do rompimento com a pertença e com o senso comum num movimento violento de atomização. Junto com a “força autocoerciva da dedução lógica”, como explica Arendt, o terror se instala com o seu “cinturão de ferro” compulsivo que “comprime as massas de homens isolados umas contra as outras e lhes dá apoio num mundo que para elas se tornou um deserto”⁵⁴⁴. O *terror* totalitário é, portanto, onipresente e se faz fonte do isolamento entre mulheres e homens, fazendo-os perder a noção de pluralidade e tornando-

⁵⁴² CABRAL, 2020, p. 112.

⁵⁴³ A noção de “substrato afetivo” aqui está relacionada aos conceitos heideggerianos de **disposição** ou **afetividade** e **tonalidades afetivas** ou **humor**. No que se refere à **disposição/afetividade**, trata-se de abertura ontológica fundamental, ou seja, abertura originária do modo de ser que caracteriza o *ser-aí* jogado em meio ao ente na totalidade (ser-em). “A disposição é o próprio *aí* como abertura de mundo” (MATTAR, 2019, p. 2); condição de possibilidade dos modos de sentir ou o modo como somos afetados pelo Ser e respondemos afetivamente. Isso não significa mera manifestação ôntica, de cunho emocional e sentimental. *Befindlichkeit* traduzida como afetividade, segundo a Professora Irene Borges-Duarte, em Heidegger é o “elemento basilar da existência histórica que constitui o Dasein” (BORGES-DUARTE, 2012, p. 43) e aparece como “a abertura do Aberto em seu momento inicial”; momento inicial da compreensão (“Compreender é o ser desse poder-ser”, § 31 ST, p. 199). A **disposição** é, portanto, liame de abertura com o mundo a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro. Por isso, a afirmação de que a disposição é um modo existencial básico em que o ser-aí é o seu *aí*. Com base na definição de disposição (afetividade), sabemos que, sendo em um mundo, o Dasein é sempre afetado pelo intramundano que vem ao seu encontro e responde afetivamente ao que do mundo o afeta. Sabemos que a disposição possui caráter ontológico e não pode ser apreendida diretamente. É aqui que devemos localizar as **tonalidades afetivas** ou o **humor**. As tonalidades afetivas enquanto afinações, atmosferas, sentimentos, matizes de humor são os modos de abertura que se apresentam como concreções ônticas de mundo. Contudo, tanto a *afetividade* (ontológica) quanto o *humor* (ôntico) descerram mundo; na afetividade – baseado no afinamento de antemão com o que aparece; e no humor – a partir de uma afinação concreta do estar alegre ou triste, raivoso ou calmo, tolerante ou irritado etc. Portanto, no caso das tonalidades afetivas, como diz Heidegger, “toda compreensão está sempre sintonizada com o humor” (HEIDEGGER, 2002, p. 198. § 31). É nesse contexto que devemos entender o *terror total* que tudo abarca, operado nos totalitarismos.

⁵⁴⁴ ARENDT, 2012, p. 631.

os impotentes; o que leva a política, enquanto o “cuidado de tudo o que é interesse comum”, a ser completamente destruída. No isolamento e no desterro, as relações passam a ser marcadas pela universalização da desconfiança, da visão persecutória e do emblema de ‘todos contra todos’, eixos da estrutura social promovida pelo totalitarismo.

Com a confiança no mundo devastada, elimina-se também as capacidades de sentir, pensar e agir em seres humanos que já não falam mais por si mesmos. Eichmann é prova disso, o tipo ideal do governo totalitário... não por ser um nazista convicto, mas por ser alguém “para quem já não existe a diferença entre o fato e a ficção (isto é, a realidade da experiência) e a diferença entre o verdadeiro e o falso (isto é, os critérios do pensamento)”⁵⁴⁵. Submerso até o fim no delírio do regime a quem confiou seus comportamentos, suas lógicas e seus clichês - tendo cumprido o papel de mero adesista-burocrata, na sua versão mais *animal laboras* e menos *ator político* de sua precária pessoa - Otto Adolf Eichmann foi condenado e levado à morte pouco antes da meia noite do dia 31 de maio de 1962. A sua cena final, relatada por Arendt, fala do que se tratou aquele *quem* observado no julgamento:

Adolf Eichmann foi para o cadafalso com grande dignidade. Pediu garrafa de vinho tinto e bebeu metade dela. Recusou a ajuda do ministro protestante, reverendo William Hull, que se ofereceu para ler a Bíblia com ele: tinha apenas mais duas horas para viver, e portanto nenhum “tempo a perder”. Ele transpôs os quarenta metros que separavam sua cela da câmara de execução andando calmo e ereto, com as mãos amarradas nas costas. Quando os guardas amarraram seus tornozelos e joelhos, pediu que afrouxassem as cordas para que pudesse ficar de pé. “Não preciso disso”, declarou quando lhe ofereceram capuz preto. Estava perfeitamente controlado. Não, mais do que isso: estava completamente ele mesmo. Nada poderia demonstrá-lo mais convincentemente do que a grotesca tolice de suas últimas palavras. Começou dizendo enfaticamente que era um *Gottgläubiger*, expressando assim da maneira comum dos nazistas que não era cristão e não acreditava na vida depois da morte. E continuou: “Dentro de pouco tempo, senhores, iremos encontrar-nos de novo. Esse é o destino de todos os homens. Viva a Alemanha, viva a Argentina, viva a Áustria. *Não as esquecerei*”⁵⁴⁶.

Hannah Arendt, após a narração da cena acima, chama a atenção para o fato de que até diante da morte Eichmann encontrou um clichê. Nesse caso, aquele usado em oratória fúnebre... Contudo, significando um último golpe de sua memória: ele estava no cadafalso, tratava-se de seu próprio funeral! Eis o resumo do aprendizado que obtivemos com essa tragédia: a lição da temível *banalidade do mal*, que segue até hoje na contramão do pensamento, do discurso e da ação. E, portanto, da autonomia humana no mundo e na Terra!

⁵⁴⁵ ARENDT, 2012, p. 632.

⁵⁴⁶ Idem, 1999, p. 274.

4.2.2 Sócrates: o filósofo-atuante

Com base no que lemos no tópico anterior, como fica uma grande pensadora diante de um fenômeno que se revela como a mais absoluta *ausência de pensamento*? E o que isso tem a ver com o modo de ser autônomo e a atuação na *vita activa*? Ao deparar-se com o que viu no julgamento de Eichmann, Hannah Arendt ficou tão aturdida que precisou “pensar sobre *O Pensar*”, tema de sua última obra antes de se despedir desse mundo, em 1975. O já aqui citado *A Vida do Espírito*, seu livro inacabado, foi considerado pelo *The New York Times* o mais instigante livro da autora. Nele, Arendt dedicou-se a examinar as atividades humanas que chamou de ‘espirituais’: o pensar, o querer e o julgar. No que tange ao pensamento, o interesse girava em torno da pergunta se seria possível que tal atividade – o hábito de examinar o que quer que aconteça ou chame a atenção, independentemente de resultados e conteúdo específico – estivesse entre as condições que levam homens e mulheres a absterem-se de fazer o mal, ou mesmo os ‘condicione’ contra ele”⁵⁴⁷. A esse respeito, e a outras questões ligadas ao pensamento propriamente dito, debruçaremos-nos com mais atenção no próximo capítulo. Mas podemos, desde já, no encerramento deste capítulo IV, ir abrindo caminho através de um recorte a respeito do ‘modelo’ escolhido por Hannah Arendt para pautar essa sua investigação, como “exemplo de pensador não profissional que unificou em sua pessoa duas paixões aparentemente contraditórias, a de **pensar** e a de **agir**”⁵⁴⁸. Ela também nos mostra isso no capítulo que leva o nome *Sócrates*, em *A Promessa da Política* (2020), de 2005. Na visão do organizador desta obra, Jerome Kohn, tal personagem entra em cena como homem de carne e osso, afirmando com o seu modo de ser, segundo leitura de Arendt, o quanto o alinhamento entre pensamento e ação assegura a abertura à pluralidade e viabiliza a ideia de que a violação de qualquer outra pessoa pode equivaler a autoviolação⁵⁴⁹; problema central para Hannah Arendt quando o assunto é a política, e exatamente o que faltou no personagem pautado no tópico anterior.

Sócrates é aquele que conseguiu, segundo Arendt, a proeza de se sentir à vontade em duas esferas tidas como antagônicas – a coletiva e a solitária – tramitando de uma para outra com grande facilidade, sem hierarquizá-las. É alguém que não pretendeu qualquer governo e

⁵⁴⁷ Cf. ARENDT, 2018, p. 20.

⁵⁴⁸ ARENDT, 2018, p. 189.

⁵⁴⁹ Idem, 2020, p. 28.

sequer registrou alguma doutrina... apenas buscou ser um homem dentre os homens, cidadão dentre os cidadãos da praça pública, ocupando-se da *pólis*, examinando opiniões, pensando sobre elas e pedindo aos seus interlocutores que fizessem o mesmo. Com o cuidado de esclarecer as controvérsias em torno do Sócrates histórico, exatamente por não ter ele deixado nada por escrito de suas ideias e sendo por nós conhecido principalmente através de Platão (que muitas vezes faz Sócrates ‘falar’ o não-socrático), Arendt se mostra consciente da dificuldade de localizar em personagens reais a marca de tipos-ideais. Contudo, alega saber que ninguém contestará a validade de sua escolha, mesmo com a exigência de tal método em transformar, de alguma forma, a figura escolhida em modelo, designando-a a um certo ‘papel’. Essa técnica, como ela mesma avalia, é pouco concedida a filósofos e bem mais aos artistas e literatos – com suas ‘licenças poéticas’ – como Étienne Gilson aponta sobre o que Dante faz o “seu” Tomás de Aquino fazer⁵⁵⁰. No caso de Hannah Arendt e “seu” Sócrates, o intuito é mostrar o quanto ‘filosofia’ e ‘política’ já estiveram em convivência estreita, ainda que tensa. Ou seja, o quanto ‘pensamento’ e ‘ação discursiva’ puderam fazer da *vita activa* um exercício integral de pluralidade e cuidado, de si e do mundo. Para nós, isso é de grande valia por acreditarmos ser essa a essência de uma *práxis* da “autonomia político-plural” que estamos visando.

Sócrates já apareceu em vários momentos anteriores deste trabalho, especialmente quando, no capítulo I, com base nos estudos foucaultianos, relacionávamos o conceito de autonomia à noção de cuidado de si, um legado perdido dos gregos. Em tal contexto, Sócrates surge como aquele que submete o ‘conhece-te a ti mesmo’ (*gnôthi seautón*) à ocupação consigo (*epiméleia heautoû*) – o maior de todos os ofícios que se pode ter e a maior das contribuições que se pode dar à *pólis*. No capítulo III, voltamos a mencioná-lo quando apresentamos uma das saídas de Byung-Chul Han contra o ‘individualismo-niilista’ contemporâneo: o *erotismo*. Na ocasião, sublinhávamos o apontamento do autor de *Agonia de Eros* contra o *inferno do igual*, situando o erótico como a possibilidade de deslocamento por vias da ‘negatividade do outro atópico’ e, nesse sentido, era também Sócrates quem aparecia como o melhor dos exemplos de alguém impossível de ser abarcado pelo regime do *eu*. A excentricidade, a assimetria e o estranho tão bem articulados no modo socrático de ser representavam a abertura do *eu* para o mistério... para a convivência entre beleza e horror, atração e repulsa, finitude e eternidade. Esse *entre*, esse *não lugar*, só é possível na *relação* com o outro que ele tanto prezava estando junto aos atenienses. Por fim, Sócrates foi igualmente citado neste capítulo já no contexto da

⁵⁵⁰ ARENDT, 1993, p. 153.

abordagem arendtiana, quando tratamos do nascimento da tradição ocidental desde sua condenação e morte, em que a visão platônica deduziu não ser a cidade um lugar seguro para filósofos, instaurando a distância entre filosofia e política, tudo o que o próprio Sócrates não fazia. Agora, retomando um certo fio dessa perspectiva, deteremo-nos no recorte de seu perfil pessoal, pelos olhos de Hannah Arendt, para concluir este tópico de modo inspirador, antagonizando com a figura antiautônoma de Adolf Eichmann e apontando para o último capítulo desta tese.

Nosso personagem de agora viveu em Atenas no período de 469 a 399 a.C. e travou uma luta pacífica ao buscar, em meio aos outros, a sabedoria e a prática da virtude. No empenho por tal procura, Sócrates emprega a *aporia* nos seus diálogos com os interlocutores, fazendo com que a investigação pelo tópico pautado gire em torno das perguntas e a reflexão não leve a qualquer certeza absoluta. Nas palavras de Arendt, “Sócrates fazendo perguntas para as quais ele *não* conhece a resposta, coloca-os [os argumentos] em movimento; e quando as afirmações voltam ao ponto de partida, em geral é ele quem alegremente propõe começar tudo de novo”⁵⁵¹. É com o significado das coisas mais corriqueiras e cotidianas que Sócrates se importa, pois os substantivos e os adjetivos que usualmente empregamos, revelam como nos *aparece* singularmente o mundo, como veremos adiante. Portanto, quando se volta a conceitos, como os de felicidade, justiça, coragem... percebe-se o quão impossível é concebê-los de forma definitiva. É esse o exercício que Sócrates nos provoca a fazer, ao levar a sério as palavras. “Quando tentamos defini-las, tornam-se escorregadias; quando começamos a discutir seu significado, nada mais fica no lugar, tudo começa a mover-se”⁵⁵². Hannah dá um simples exemplo ao pensar o conceito de “casa” e tudo o que a ele se refere, como ‘o ser abrigado’, ‘o habitar’, ‘o possuir um lar’ etc. Ao final da amostra, ela diz que tal exercício apresenta a palavra *casa* como um “*pensamento congelado que o ato de pensar tem que degelar sempre que pretende encontrar o seu significado original*”⁵⁵³. Degelar conceitos e significados para que a virtude possa ser aprendida por meio da profundidade discursiva e reflexiva do pensamento, era isso que Sócrates fazia. Tal processo de degelo desestabiliza os atenienses. Daí as associações feitas à sua pessoa: **moscardo; parteira e arraia-elétrica**.

⁵⁵¹ ARENDT, 2018, p. 191.

⁵⁵² Ibidem, p. 192.

⁵⁵³ Ibidem, p. 193.

Como moscardo, um inseto de picada dolorosa, ele aferroa os cidadãos, acordando-os do sono da acomodação. Consequentemente, desperta-os para “o pensamento e para a investigação, uma atividade sem a qual, a seu ver, a vida não valia a pena nem sequer era totalmente vivida”⁵⁵⁴. Enquanto parteira, ele próprio é estéril, mas traz à luz os pensamentos de seus interlocutores, conseguindo (exatamente por conta de sua esterilidade) discernir a gravidez real da gravidez ilusória, purgando as pessoas de “preconceitos não examinados que as impeçam de pensar” (falsos fetos)⁵⁵⁵. Por fim, tem-se a comparação com a arraia-elétrica, peixe capaz de paralisar os que com ele têm contato. Em seu caso, paralisar em duplo sentido; tanto no de deter o fluxo dispersivo necessário à suspensão de conceitos estabelecidos, quanto no de provocar impacto embaraçoso diante de pressupostos estagnados. Nesse caso, a paralisia de Sócrates se faz, segundo ele, a partir de sua própria perplexidade do ‘não saber’ e sua disposição contínua para refletir, como ele explica no diálogo com Mênon, autor de tal associação:

Mênon - Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia <dizer> que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia, e levars também outros a cair em aporia. E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia. E, se também é permitida uma pequena troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspecto como pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado. Pois tanto ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quanto tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder.

Sócrates - Quanto a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não. Pois não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros. Mas, caindo em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros. **Também agora, a propósito da virtude, eu não sei o que ela é; tu entretanto talvez anteriormente soubesses, antes de me ter tocado; agora porém estás parecido a quem não sabe. Contudo, estou disposto a examinar contigo, e contigo procurar o que ela possa ser.**⁵⁵⁶

O trecho final deste diálogo deixa claro que Sócrates não visa sobrepor-se a qualquer pessoa com quem dialoga. Para Arendt, Sócrates não carrega consigo a pretensão de produzir ‘sábios’, tampouco deseja simploriamente esvaziar o conteúdo significativo dos conceitos com relativismos. O que está em jogo é que ele “nada ensina e nada tem a ensinar”; ao contrário, seu intuito é provar o quanto “ninguém é sábio”. É o que esclarece em *Apologia de Sócrates* sobre a revelação do oráculo de Delfos a respeito de ser ele, Sócrates, o mais sábio dentre os homens. Intrigado e descrente, Sócrates sai a pesquisar junto aos políticos, poetas e artesãos mais

⁵⁵⁴ ARENDT, 2018, p. 194.

⁵⁵⁵ Ibidem.

⁵⁵⁶ PLATÃO, 2001, grifo nosso. *Diálogo Mênon*, 80-b.

renomados de Atenas, uma maneira de pôr à prova o anúncio de Apolo feito pela Pítia. Contudo, chega ao entendimento de que a sua sabedoria se confirma a cada vez que descobre a ignorância dos demais, ao confrontá-los com a maiêutica – seu método dialógico e aporético que se baseia na corrosão da obviedade dos pontos de partida sem intenção de chegar a respostas conclusivas, mas partejando a verdade de cada um, a partir de seu lugar no mundo. Diz Sócrates ao elucidar, portanto, a que se referia o deus Apolo ao lhe apontar como o maior dos sábios: “quem sabe é apenas o deus (...), pouco ou nada vale a sabedoria do homem, e dizendo que Sócrates é sábio, não quer referir-se propriamente a mim, Sócrates, mas apenas usar meu nome como exemplo”. Ele complementa dando voz ao próprio oráculo: “Ó homens, é sapientíssimo entre vós aquele que, como Sócrates, tenha reconhecido que sua sabedoria não possui nenhum valor”⁵⁵⁷. Ao entender a mensagem délfica, Sócrates afirma com segurança o clássico *eu só sei que nada sei de tudo o que sei*. É esse saber ‘o não saber’, que nada tem a ensinar, mas somente a questionar – aferroando como moscardo, paralisando como arraia-elétrica e fazendo nascer como parteira... – que ele defende e causa grande repercussão.

Para Hannah Arendt, esse modo de exercer filosofia é o que faz de Sócrates um paradigma para compreender a relação ‘filosofia-política’. Contudo, como já apontamos anteriormente, Hannah Arendt nos mostra que o nascimento de nossa tradição acontece com o julgamento e a morte de Sócrates⁵⁵⁸. Nossa origem é, portanto, traumática... tão traumática que nos fundamos e repercutimos os efeitos do trauma, esquecendo-nos de Sócrates em vida. O referido revés em que nos assentamos é o que leva o seu discípulo e porta-voz mais importante a afastar de uma vez por todas o pensamento da ação; a vida contemplativa da vida ativa; a noção de verdade dos assuntos humanos... Mas Arendt transpassa o Sócrates do próprio Platão, penetra-o e identifica-o como esse subterrâneo da tradição, deixando o “seu” Sócrates falar. A partir daí, Arendt nos chama a atenção para o fato de que Sócrates sempre fez filosofia em espaço público e nunca deslocado da *pólis*. Em Sócrates, a retirada para a reflexão na relação consigo se dá pela própria maiêutica, aplicada em partilha junto aos outros mediante o questionamento e da capacidade de içamento dos códigos vigentes. Ou seja, em momento algum a relação consigo se faz por encapsulamento ou fuga, mas longe disso, mesmo quando em solidão, o si mesmo está ininterruptamente enlaçado ao mundo. Por essas vias, o fazer

⁵⁵⁷ PLATÃO, 2002a, p. 52. O verdadeiro saber consiste em saber não saber. *Apologia de Sócrates*. II, 2-e/9.

⁵⁵⁸ Sócrates é condenado por não reconhecer os deuses que o estado reconhece; introduzir novos cultos; e, especialmente, por corromper a juventude. Pena para tais crimes: a morte. Seus acusadores são Meleto (acusador oficial), Anito e Licon. PLATÃO, 2002a, p. 37. (Introdução à *Apologia de Sócrates*).

filosófico torna-se a fertilização de novos posicionamentos por via de uma abertura dialógica consigo e com o mundo, preservando o ‘não-saber’ em meio ao próprio ‘saber’, sem imposição de regras ou produção de sistemas fechados (outra diferença radical do que nos legou a leitura platônica). O método socrático trata-se de uma estratégia discursiva e de linguagem que não se ocupa em capturar a verdade absoluta dos significados para a vida e para a convivência. Ao contrário, pelo olhar de Hannah Arendt, Sócrates se interessa em aprender a desaprender verdades antes estabelecidas para que se permita uma experiência com uma verdade fora da ordem do definitivo. Isso se dá porque, em Sócrates, a verdade acontece no espaço da relação. E a sua provocação em prol do ‘não saber’ vincula-se exatamente ao fato de querer mostrar que a verdade herdada é uma verdade opinativa, que não se sabe opinativa.

Eis aí um ponto importante a se destacar, uma vez que, pela nossa tradição, a expressão ‘verdade opinativa’ já seria um problema, pois, segundo Hannah Arendt, a oposição entre ‘verdade’ e ‘opinião’ foi a maior de todas as conclusões antissocráticas que Platão extraiu do julgamento de Sócrates⁵⁵⁹. Vem daí o distanciamento entre a *pólis*/espaço das opiniões (mundo das sombras no interior da caverna) e o espaço da verdade iluminada pelo Sol/Bem (mundo exterior à caverna); vem daí também a hipótese da ideocracia (ideias eternas transformadas em leis humanas); vem daí, por fim, a cisão que hierarquiza a contemplação ou espaço do pensamento sobre a ação ou espaço da atuação política. Como já visto antes, por não ter conseguido convencer os atenienses que o condenaram ao dialogar do mesmo modo como fazia com seus discípulos, Sócrates é sentenciado a morrer e isso leva Platão a posicionar a verdade (do filósofo) como contrária à opinião (do cidadão), passando a desmerecer a retórica ou a persuasão quando comparada à dialética ou discurso filosófico (*dialegesthai*). A questão é que o próprio Sócrates, como ressalta Arendt, não localizava o *dialegesthai* – dialética / debate sobre alguma coisa com alguém – em posição contrária à opinião. Por isso vale elucidar a relação de Sócrates com a *doxa*, a opinião. “Para Sócrates, como para seus concidadãos, a *doxa* era a formulação em discurso de *dokei moi*, ou seja, ‘aquilo que se me parece’. (...) O objeto dessa *doxa* (...) era a compreensão do mundo ‘tal como ele se me revela’.”⁵⁶⁰

Hannah Arendt está dizendo que, por meio da *doxa* ou da opinião, o *dokei moi* de cada um pode se revelar enquanto o ‘mundo como se me aparece’. Isso é fundamental no método socrático porque, por essa perspectiva, o conceito de *doxa* está vinculado a brilho e glória. Nesse

⁵⁵⁹ ARENDT, 2020, p. 49.

⁵⁶⁰ *Ibidem*, p. 55.

sentido, a palavra que deixa o brilho de cada um aparecer é ‘opinião’. E Hannah Arendt sabe o quanto a luminosidade na Grécia Antiga é coisa séria. Portanto, compreende que o que Sócrates faz é interpelação (dele mesmo e do outro) até o abismo de si, não conduzindo à verdade enquanto o final de um caminho discursivo, mas abrindo possibilidades para o nascimento de sua própria verdade. Parir essa verdade é o papel da maiêutica socrática, a experiência da verdade na relação única com o mundo. Uma verdade, portanto, experimentada por cada um no vínculo com os demais. Ao trazer esse esclarecimento, Hannah Arendt nos mostra que o que Sócrates faz é iluminar o caráter verdadeiro da opinião e desconstruir as verdades que não se pretendem opiniões. Em outros termos, significa dizer, por vias arendtianas, que Sócrates ajuda a trazer o outro para o modo como o mundo aparece a ele, por meio da sua própria *doxa*, enquanto *aparência* (*dokei moi* – o mundo como se lhe aparece) e enquanto *glorificação* (brilho, luminosidade – o seu esplendor revelado ao mundo). Essa verdade específica, da *doxa*, é a verdade da *aparência* de cada um em meio à pluralidade que é o mundo. Isso interessa radicalmente ao exercício da política, ressignificando o modo de se estar na esfera pública. Nas palavras de Arendt:

[...] o mundo se revela de maneira diferente aos homens segundo a posição ocupada por cada um; e (...) a “mesmice” do mundo, seu caráter comum (*koinon*, diriam os gregos, “comum a todos”) ou “objetividade” (como diríamos desde o ponto subjetivo da filosofia moderna), reside no fato de que o mesmo mundo se revela a todos e, apesar de todas as diferenças entre os homens e suas posições no mundo – e consequentemente suas *doxai* (opiniões) –, “tanto eu quanto você somos humanos”. [...]

A *doxa* [...] está relacionada à esfera política, que é a esfera pública na qual todo mundo pode aparecer e mostrar quem é. Afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais. [...] Na privacidade da vida doméstica [...] não se pode aparecer nem brilhar; consequentemente, ali nenhuma *doxa* é possível.

Sócrates, que sempre rejeitou cargo e honra pública, nunca se retirou para a vida privada, mas, ao contrário, circulava pela praça do mercado em meio a essas *doxai*, opiniões. O que Platão chamou mais tarde de *dialegethai* Sócrates chamava de maiêutica, a arte do parto; ele queria ajudar as pessoas a dar à luz os seus próprios pensamentos, a encontrar a verdade em sua *doxa*.⁵⁶¹

Então, se cada ser humano tem a sua própria abertura para o mundo e ocupa um lugar próprio no mundo, fica possível entender o porquê de Sócrates sempre partir de perguntas e nunca buscar respostas definitivas, pois como destaca Hannah Arendt, seria impossível saber o tipo de *dokei moi*, “de a-mim-assim-me-parece”, que o outro carrega em si, de antemão; como do mesmo jeito seria inviável chegar a verdades perpétuas, uma vez que a verdade se dá sempre

⁵⁶¹ ARENDT, 2020, p. 56.

no *entre*, na relação. Isso não serve só para o outro, mas também para o si mesmo que só consegue conquistar a sua própria *doxa* na experiência relacional com os demais. Daí concordamos com Arendt quando diz que “Sócrates queria tornar a cidade mais verdadeira ajudando cada cidadão a parir suas próprias verdades”⁵⁶², sem com isso cair em relativismos⁵⁶³. Tal atuação faz da maiêutica uma atividade de aproximação entre o pensar e o agir, consequentemente entre a política e a filosofia; uma filosofia que não tem por meta uma verdade geral, mas uma *práxis* discursiva que faça dos cidadãos seres mais autênticos e verdadeiros em sua ação no mundo compartilhado. A visão do mundo enquanto ‘partilha significativa do que é comum’ é entendido por Hannah Arendt como o propósito de Sócrates de trazer para a convivência dos atenienses o viés político do conceito da *amizade*.

Arendt se baseia, nesse caso, muito mais no Sócrates presente em Aristóteles – e sua noção de equalização política, *philia*, amizade – do que no Sócrates propriamente platônico. Partindo dessa abordagem aristotélica, com ênfase nos livros VIII e IX do *Ética a Nicômaco*⁵⁶⁴, Arendt ressalta que a equalização na amizade não leva os amigos a serem idênticos, mas “parceiros em posições de igualdade num mundo comum”, capazes de constituírem uma “comunidade” a partir da isonomia dessas posições diante de suas diferenças. Nesse sentido, sendo a amizade mais elevada que a justiça – uma vez que esta última sequer precisa ser reclamada entre amigos que se querem bem (conforme prega Aristóteles) –, Hannah Arendt nos diz que, havendo a marca do elemento político da amizade no diálogo autêntico, todos

⁵⁶² ARENDT, 2020, p. 57.

⁵⁶³ Veremos melhor essa questão no próximo capítulo.

⁵⁶⁴ Em *Ética a Nicômaco*, os livros 8 e 9 (ARISTÓTELES, 1991), dentre os 10, são dedicados à amizade. Aristóteles não separa ética de política e quando aborda a *philia* fica claro que Hannah Arendt quer mostrar que, segundo ele, a amizade é uma virtude ligada à condição da visibilidade no espaço comum. Arendt aponta que Aristóteles nos permite pensar em três tipos de verdade na amizade: a verdade segundo o *útil*; a verdade segundo o *aprazível*; a verdade segundo o *bem*; sendo este último o tipo de verdade que garante o sentido e o lugar aos dois primeiros. Portanto, partindo deste principal tipo, significa dizer que a amizade é uma relação amorosa que possibilita reciprocidade, para Aristóteles. Ou seja, tem-se uma mútua participação na vida um do outro, sem hierarquia. Isso fala à Hannah Arendt porque a esfera política, para ela, faz-se espaço de coexistência entre pessoas diferentes em condições equânimes, de discursividade e ação. Por isso a amizade é um paradigma na Grécia Antiga, uma expressão usada inclusive nas relações políticas. Amizade pressupõe compartilhamento de mundo, “o espaço comum”, em relações de reciprocidade. Tal reciprocidade não comporta indiferença, tampouco invasão. Antes, o que acontece é um favorecimento do “outro como outro”, em busca do *bem* que lhe cabe como arte de seu *bem viver* (conceito grego de felicidade). As outras amizades falam de aliança baseada no *prazer* proporcionado pelo outro (relações narcísicas) e no *uso* (favores). Para Aristóteles, onde houver a primeira (bem) haverá consequentemente as duas demais (prazer e uso). Dessa forma, a amizade segundo o *bem* compartilha o espaço comum a partir do qual as diferenças entre os amigos não significam hierarquia, mas mutualidade. Então, de alguma maneira, a coexistência em jogo na política tem relação com a amizade, que revela, em Aristóteles, esse espaço comum mediante o qual a maiêutica socrática se aplica. Tem-se aí o favorecimento do outro segundo o seu lugar no mundo: a sua *doxa*. Nota baseada em aulas do Prof. Alexandre Cabral sobre o tema, em 2020.

entenderão a verdade presente na opinião uns dos outros. Ou seja, todos serão capazes de ver o mundo do ponto de vista uns dos outros; o que, para Arendt, significa atingir uma “percepção política por excelência”⁵⁶⁵. Sócrates acreditou ser essa a função política do filósofo, “ajudar a criar esse tipo de mundo comum, construído sobre o entendimento da amizade, em que nenhuma governação é necessária”⁵⁶⁶. Tal *philia* foi cultivada por Sócrates mesmo em seus momentos mais críticos na convivência com os que o rodeavam. Vê-se, por exemplo, a condução que dá ao diálogo com seus discípulos, pouco antes de cumprir a sentença, no livro *Fédon* (de Platão), quando Cebes e Símiias, aflitos com a morte que se aproxima do mestre, o questionam sobre a imortalidade e a imperecibilidade da alma, após a separação do corpo. Fédon relata a Equécrates que Sócrates, ao ser insistentemente inquirido, manteve-se acolhedor, sorrindo e com olhar generoso. Em nenhum momento quis impor a sua opinião, mas ouvindo atentamente a de seus amigos inconformados com sua perda, conduziu-os pela maiêutica, como sempre fazia. Diz ainda ele, Fédon, que estava sentado ao seu lado, a um nível abaixo, e era acalmado pelo carinho que Sócrates lhe dava ao passar a mão em sua cabeça, deixando claro a todos que não estava ali preocupado em impor a sua verdade, mas em buscá-la junto com eles.

Asseguro-te, Equécrates, que, se durante toda minha vida admirei Sócrates, naquele momento o admirei muito mais, porque teve respostas rápidas, o que não é surpreendente num homem como ele, mas o que me pareceu mais admirável foi ver, inicialmente com que dulçura, com que vontade, com que ar de aprovação recebeu objeções daqueles jovens e em seguida, com que sagacidade se deu conta da impressão que haviam produzido em nós e, enfim, com que habilidade nos tranquilizou e, como a derrotados e postos em fuga, nos reuniu, nos fez voltar a cabeça e nos trouxe à discussão.⁵⁶⁷

Eis a fala de Sócrates para seus amigos ao acolher as objeções e analisá-las...

[...] porque vou morrer e temo que hoje, ao tratar disso, longe de atuar como verdadeiro filósofo, comporte-me como um discutidor teimoso, como fazem esses ignorantes que, quando discutem, não se preocupam com o aprender a verdade, e cuja única finalidade é impor sua opinião a todos os que o escutam. A única diferença que há entre mim e eles é que não pretendo apenas convencê-los, isto é, aos aqui presentes, ainda que, se isto acontecer, seja uma feliz consequência, mas que **meu principal objetivo é convencer-me**.⁵⁶⁸

O trato amigável ao lidar com as objeções dos discípulos, relatado no diálogo *Fédon*, tem ligação com esse compromisso maior de Sócrates em buscar em si a coerência de sua verdade antes de qualquer convencimento alheio, e isso está na raiz de duas ideias centrais de

⁵⁶⁵ ARENDT, 2020, p. 60.

⁵⁶⁶ Ibidem, p. 60.

⁵⁶⁷ PLATÃO, 2002b, p. 141. *Diálogo Fédon ou da Alma*, 89-a.

⁵⁶⁸ Ibidem, p. 144, grifo nosso. *Diálogo Fédon ou da Alma*. 91b.

seu pensamento, segundo Hannah Arendt. A primeira é a máxima délfica já citada aqui, “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi sauton*); e a segunda é a frase (do Diálogo *Górgias*) “É melhor estar em desacordo com o mundo inteiro do que, sendo um, estar em desacordo comigo mesmo”⁵⁶⁹. No que tange à primeira noção, Hannah Arendt entende que o ‘conhecer a si mesmo’ apresenta-se como o único caminho de acesso à compreensão da verdade uma vez que o ‘absoluto da verdade’ nos é impossível enquanto mortais. Em outras palavras, o que nos cabe é conhecer a verdade da *doxa* de cada um, revelando-a a si mesmo e aos outros. Dando voz ao método socrático, Arendt nos traduz o *gnothi sauton* vinculando-o à indicação do oráculo sobre a sabedoria de Sócrates:

[...] sei que não tenho a verdade para todo mundo; não posso saber a verdade do outro a não ser lhe perguntando e assim aprendendo a sua doxa, que se lhe revela de um modo que não se revela a nenhum outro. Dessa forma absolutamente ambígua, o oráculo de Delfos distinguiu Sócrates como o mais sábio de todos os homens porque ele havia aceitado as limitações da verdade para os mortais, as limitações impostas pela dokein, aparência, e porque ao mesmo tempo ele, ao contrário dos sofistas, havia descoberto que doxa não era nem ilusão subjetiva nem distorção arbitrária, mas aquilo a que a verdade invariavelmente aderiria.⁵⁷⁰

Essa leitura do ‘conhece-te a ti mesmo’ indica, portanto, que se trata de conhecer o modo como o mundo ‘se-lhe aparece’, a partir do seu lugar no espaço comum. Conhecer a si mesmo é trazer luz à própria opinião e levá-la a conhecer aos outros. Tal conhecimento começa, portanto, no ‘si mesmo’ devido à necessidade de que, para expressar autenticamente a sua *doxa*, é preciso estar de ‘acordo consigo’, não se contradizendo. E assim chegamos à segunda máxima central destacada por Arendt quando se refere ao fato de ser melhor estar em desacordo com todos do que, *sendo um*, estar em autodesacordo. Atentemos para o fato de que Hannah quer nos mostrar que para entrar em desarmonia consigo é preciso admitir a presença da alteridade no si mesmo. Em outras palavras, só é possível entrar em autodesacordo porque, embora *sendo um*, me relaciono comigo sendo, concomitantemente, um “outro eu-mesmo” para mim. Tal “outro eu-mesmo” é uma expressão aristotélica remetida à descoberta de Sócrates: o *dois-em-um*, primordial para viabilizar tanto o pensamento quanto a ética. Tomam relevo aqui as faculdades do discurso e da pluralidade humana, que, nessa perspectiva, mostram-se ativas não só para nos permitir a coexistência junto aos outros, mas, principalmente, a autoconvivência,

⁵⁶⁹ ARENDT, 2020, p. 60. A frase de Sócrates a Cálicles: Eu, pelo menos, meu caro, sou de parecer que me fora preferível ter a lira desafinada e desarmônica, ou um coro por mim dirigido, sim, e até mesmo não concordar com minhas opiniões a maioria dos homens, e combatê-las, a ficar em desarmonia comigo mesmo e vir a contradizer-me. (PLATÃO, *Górgias*, 482-c). Em versão digital.

⁵⁷⁰ ARENDT, 2020, p. 61.

uma vez que ‘não só apareço para os outros, mas também apareço para mim’. Eu dialogo comigo; eu sou plural para mim...vivo junto aos outros, mas convivo antes comigo. Daí ser tão importante a busca pela não contradição em prol de uma autoconvivência harmoniosa.

Com base na noção do *dois-em-um* socrático, Arendt nos aponta a ilusão do filósofo em achar possível a vida retirada da coexistência, pois ainda que se refugie na solidão supostamente absoluta, terá que lidar com a condição da pluralidade presente no seu si-mesmo. Diferentemente do que poderia imaginar, no seu silêncio solitário a voz plural de seu ‘outro’ falará ainda mais alto, já que só estando em meio aos demais é que consegue escapar do diálogo desse *dois-em-um* – pensamento puro – tornando-se em público novamente apenas *um*, falando uma única voz e sendo assim reconhecido por todos. Contudo, jamais poderá livrar-se dessa alteridade, afinal o “eu-mesmo é a única pessoa de quem não posso me afastar, que não posso deixar, a quem estou irrevogavelmente unido”⁵⁷¹. Por isso, Sócrates explica aos seus amigos diante da morte que a sua maior preocupação não é convencê-los, mas convencer a si mesmo em prol de sua ‘não contradição’. Para ele, seria insuportável ter que conviver com sua própria incoerência, sendo melhor estar em desacordo com todos do que ter que estar em desacordo consigo mesmo. Para Hannah Arendt, a questão do *aparecer*, tão cara aos gregos, mostra-se relevante em Sócrates na coligação entre o espaço comum e o insulamento: “apareça a si próprio tal como gostaria de aparecer quando visto pelos outros. Dado que mesmo quando está só você não está completamente só, você mesmo pode e deve atestar a sua própria realidade”⁵⁷². Ou, em outros termos mais socráticos: “a razão pela qual não se deve matar, mesmo numa situação em que ninguém possa vê-lo, é que você não vai querer viver com um assassino. Ao cometer assassinato, você se coloca na companhia de um assassino para o resto da vida”⁵⁷³.

Essa relação consigo foi o que Sócrates considerou, mesmo não a batizando com este nome, como “**consciência**” – esse *eu* que se pensa e se faz coerente em autoaparição –, condição fundante para o *fazer filosófico*, como explica Arendt. Seguindo o seu entendimento, ao mesmo tempo, é essa consciência que possibilita uma relação esclarecida e de excelência com o mundo, cultivando ética na multiplicidade de singulares, condição fundante para o *fazer político*. Vale destacar, no entanto, que a ‘consciência socrática’ não se apresenta como o “eu metafísico” fechado e traçado por meio de uma ‘identidade fixa e essencializada’. Em Sócrates, o “eu”, ao

⁵⁷¹ ARENDT, 2020, p. 63.

⁵⁷² Ibidem, p. 64.

⁵⁷³ Ibidem.

aparecer para si, mostra-se autodistinto e é exatamente por isso que precisa assumir uma tarefa ética de constituir-se, a todo instante, pela coerência e em combate à contradição; essa é a “co-ciência” socrática na perspectiva arendtiana. Em outros termos, porque não é cerrado, o ‘eu’ se mostra diverso de si mesmo, contrariando uma lógica identitária que o dispensaria de questionar o próprio ser. Significa dizer que a necessidade do autoquestionamento relaciona-se justamente ao fato de esse ‘eu’ ser equívoco⁵⁷⁴ e não unívoco para si. Nesse sentido, o ‘conhece-te a ti mesmo’ e o ‘estar em acordo consigo antes de estar em acordo com os demais’ apontam, portanto, para a busca do ‘eu’ por uma unidade de si que só se faz possível enquanto harmonia na autoconvivência plural, conquistada na coerência e na não contradição, pelas vias da consciência ética que se dá com o pensamento. Tal busca é um exercício, uma empreitada da relação do ‘eu’ consigo mesmo, em solidão, mas que precisa do mundo para questionar o sentido das experiências vividas na coexistência com os outros.

Mais uma vez, filosofia e política aproximadas, afinal, a defesa de Sócrates era por uma cidade sedimentada na virtude, composta de cidadãos que fossem, ao mesmo tempo, ‘pensantes’ e ‘atuantes’. Para tanto, “o pressuposto subjacente a esse ensinamento é o pensamento, não a ação, porque só no pensamento pode o diálogo do *dois-em-um* realizar-se”⁵⁷⁵. Mas Hannah Arendt ressalta que realmente, devido a sua condição questionadora, o pensamento foi e sempre será uma ameaça para a *pólis*, organizada por leis e regras já estabelecidas. Sócrates também o sabia, mesmo assim não deixou de ser moscardo, arraia-elétrica ou parteira de quem com ele interagiu, pondo-se em perigo e assumindo as consequências pelo compromisso até o fim em se fazer filósofo-atuante. Diferentemente do que vimos no tópico anterior, ao relatar o cumprimento da sentença de Adolfo Eichmann, a morte de Sócrates foi repleta do exercício do pensar e do discursar entre amigos; foi um ato de coragem, cheia de espontaneidade, sem qualquer clichê. No diálogo *Fédon* consta que ele, após estar convencido e convencer os discípulos a respeito da continuidade de sua alma, começa a se preparar para o desfecho, indo calmamente banhar-se, antes de morrer. Chegada a hora, ele consola o carcereiro que, chorando, anuncia-lhe o rito final. Sócrates pede orientação de como deveria colaborar para que o veneno operasse, sendo instruído a bebê-lo e caminhar um pouco até que suas pernas pesassem, deitando-se com a face para cima e aguardando que a rigidez lhe

⁵⁷⁴ Trataremos dessa noção no próximo capítulo, ao voltar à questão do pensamento.

⁵⁷⁵ ARENDT, 2020, p. 66.

tomasse o corpo. Ao vê-lo tomar cicuta, todos caem em prantos com o sentimento de orfandade como uma desgraça que não era de Sócrates, mas deles, diante do amigo que perdiam.

Até então quase todos tínhamos tido forças para conter nossas lágrimas, mas, ao vê-lo beber e depois de ter bebido, já não podíamos conter mais nossos impulsos. Quanto a mim, minhas lágrimas me afluíam em abundância, apesar de meus esforços e tive que cobrir-me com meu manto para poder chorar livremente. [...] Críton, que já havia se transtornado antes de mim, não havia podido reter suas lágrimas e saiu. Apolodoro, que não parava de chorar, pôs-se então a gritar e promover alarido e a soluçar de tal modo que não houve quem não se comovesse, menos Sócrates.⁵⁷⁶

Sim, Sócrates seguia sereno, acalmando-os e pedindo coragem quando...

[...] disse que começava a sentir suas pernas pesarem e se deitou com o rosto voltado para cima [...]. Ao mesmo tempo, o homem que lhe havia dado o veneno se aproximou e depois de ter examinado por um momento seus pés e pernas, apertou-lhe com força um pé e perguntou-lhe se o sentia. Sócrates disse que não. Apertou-lhe os tornozelos e foi subindo as mãos, mostrando-nos assim que começava a esfriar e tornar-se rígido. [...] disse-nos que quando aquilo chegasse ao coração, naquele instante, Sócrates nos deixaria. Já tinha todo seu baixo-ventre rijo e frio quando descobrindo o rosto, que havia tapado, disse essas palavras: — *Críton, somos devedores de Asclépios, devemos-lhes um galo, pois bem, paga minha dívida, não te esqueças.*⁵⁷⁷

Críton prometeu pagar a dívida e perguntou se ainda teria algo mais a dizer. A essa inquirição, o discípulo ficou sem resposta, pois após breve estremecimento, os olhos do mestre já estavam fixos. Sócrates morreu cultivando, até o último instante, a arte de pensar, de discursar e de agir eticamente. O pedido a Críton para que pagasse a oferenda assumida junto a *Asclépios* não se fez à toa; este é o deus da cura na mitologia grega. Sócrates foi digno da vida e da morte que teve; sua morte foi, para ele, a sua cura. Para Hannah Arendt, tal cura se deu porque, diferente de Eichmann, ele pensou. E para nós, por isso mesmo, ele foi autônomo, um buscador da justa medida de si, junto aos outros.

O nosso recorte teórico na obra de Hannah Arendt, permite-nos constatar que o *ator político da vita activa*, existente em nós originariamente, vem sendo derrotado ao longo de toda a tradição, desde o seu nascimento até seu esmorecer de vez na modernidade. Primeiramente, ele foi submetido ao modo contemplativo que desprezava os assuntos mundanos. Depois, sucumbiu à força do *homo faber* e suas invenções patrocinadoras da fuga do mundo e da Terra, fazendo de nós seres ‘universais’, não vinculados à própria morada. De tão utilitaristas, os meios engoliram os fins, tornando o *Processo* nossa via única para tudo. E foi aí que o nosso *faber* também acabou vergando-se diante do fazer metabólico do *trabalho*, promovendo o

⁵⁷⁶ PLATÃO, 2002b, p. 177. *Diálogo Fédon ou da Alma*. 117-c.

⁵⁷⁷ *Ibidem*, p. 178. *Diálogo Fédon ou da Alma*, 117-e; 118.

laborans como o vitorioso final. Com o triunfo do modo de ser laborante, a *vida ativa* se aliançou apenas à reprodução ininterrupta do processo vital da espécie, na labuta da produção e do consumo infinitos. Nessa jornada, o espanto pelo Ser que se mostrava foi substituído pelo Processo mental de calcular que elimina a dúvida no interior de nós mesmos, a nossa última rota de fuga. Seguindo sem senso comum, desprovidos de fórum de debate para ações e promessas que deveriam ser feitas entre cidadãos ocupados com o bem comunitário, tornamos meros indivíduos compulsivos, privados e órfãos de esfera pública. O nosso mundo ficou deserto. E nós? Reduzimo-nos à versão moderna do *animal laborans*. Aquela famosa sentença nietzschiana ainda ecoa: Deus está morto! Mas com complemento arendtiano: Nosso *ator político* também! O individualismo desenvolvimentista acelerou avanços científicos, mas também nos expôs a tempestades de areia devastadoras, faceadas pela irrupção de regimes totalitários que fincaram terror e ideologia que seguem a nos ameaçar.

Por tudo isso, vale lembrar que o *animal laborans* não sabe cuidar do mundo e não saberá sequer cultivar oásis. O nosso *animal laborans* não *pensa*, não *discursa*, não *age*... somente comporta-se resilientemente ao deserto, vimos isso em Eichmann. Apenas o nosso *ator político* é repleto de mundo porque tem no mundo o seu correlato. Ou seja, porque “torna-se” ator político cuidando, exatamente, do mundo em seu sentido pleno: dando significação ao artifício humano estável reificado pelo nosso *faber*; vendo o mundo como morada; criando campo de aparição de seu brilho (*doxa*) e do brilho dos outros pela ação em pluralidade. Enfim, apenas o nosso *ator político* consegue ser, verdadeiramente, *autônomo*, como nos mostrou Sócrates! Retornando então ao início, sobre o Epílogo de *A Promessa da Política*, Hannah Arendt nos permite não só enxergar tudo isso, mas nos deixa uma provocação a partir da pergunta cunhada por Leibniz, Schelling e Heidegger – “*por que existe alguma coisa em vez de nada?*”. Tal indagação só pode ser formulada porque em torno de nós impera a ‘ausência de mundo’. Esse mundo tornado grande deserto, especialmente pela perda da pluralidade em cada um de nós e entre nós, faz Hannah nos questionar “*por que existe alguém em vez de ninguém?*”⁵⁷⁸. Ambas as perguntas podem soar niilistas, mas segundo Arendt, são justamente o contrário. Elas nos convocam a assumir um posicionamento a respeito da indiferença ao combate necessário contra o ‘não-mundo’ em que nos encontramos. Ou seja, Hannah Arendt nos deixa um apelo antiniilista, dando-nos a oportunidade por uma resposta que só pode se dar com “*alguma coisa*” no seio do **pensamento** que implique o nosso “*alguém*” em prol de uma

⁵⁷⁸ ARENDT, 2020, p. 269.

ação discursiva pela defesa de nosso designo comum, antes que o *'nada'* e o *'ninguém'* destruam de vez o mundo; e, conseqüentemente, a todos nós.

5 AUTONOMIA POLÍTICO-PURAL: UMA ‘MEDIDA DE SI’ POR CAMINHOS ARENDTIANOS

Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível, nunca dependemos tanto de forças políticas que podem a qualquer instante fugir às regras do bom senso ...

Hannah Arendt

Mas...

...em que medida ainda temos alguma obrigação para com o mundo, mesmo quando fomos expulsos ou nos retiramos dele?

Hannah Arendt

Abrimos esse trabalho evidenciando, logo na Introdução, o quanto o conceito de **autonomia** tornou-se decisivo e preeminente para a fabricação do discurso hegemônico que faz do ‘individualismo’ o modo de ser basilar no contemporâneo. O sociólogo Alain Ehrenberg, esteve nesse ponto da largada pautando o ideal ‘masculino’ e ‘tripartite’ – *empresarial-esportivo-aventureiro* – como modelo preponderante para todos e todas, emergindo como o mais capacitado a atingir metas, obter superação contínua e buscar sempre novas experiências de acordo com o ritmo, a compulsão e a competitividade do *mercado*. Para Ehrenberg, devido justamente à força imperiosa deste perfil é que podemos associar a ideia de uma ‘sociedade de autônomos’ à uma ‘sociedade de deprimidos’. Em entrevista ao psiquiatra Michel Botbol, citada na abertura deste trabalho, Ehrenberg afirma que do ponto de vista sociológico, o ingresso na considerada ‘era da depressão’ está diretamente ligado à transformação da sociedade disciplinar, tão bem analisada por Foucault, em “uma *sociedade que se encontra sob o primado da autonomia*, ou seja, em que tudo depende da decisão e da ação pessoais”. Nesse sentido, fiando-nos em um pensador do nosso tempo que seguisse essa esteira, mas por abordagem filosófica, optamos pela obra de Byung-Chul Han que nos permitiu contextualizar tal primado a partir da *sociedade psicopolítica da positividade*, onde o desempenho e o esgotamento são faces da mesma moeda.

De porte do emblema do *eu-projeto*, essa autonomia niilista neoliberal que, a princípio, é convencida de que “tudo pode” por caminhos de desregulação, autoexplora-se, autoexpõe-se, entorpece-se em entretenimentos que acabam conduzindo-a a profanar o mistério e a embotar

a cidadania. Tal autonomia niilista, como vimos no capítulo I, só nos foi possível pela crise de nossa própria tradição, que tendo perdido seus parâmetros e princípios norteadores (morte de Deus, em Nietzsche), deixou-nos soltos no vazio... no nada. Mas vimos também, pelo nosso berço na Antiguidade greco-romana, que a noção de autonomia, originariamente, vincula-se a uma tarefa virtuosa e existencialmente *estética* de *autocuidado*, mediante a descoberta de sua própria *métrica*; a ‘medida de si’. Mesmo na modernidade, de alguma forma, essa preocupação se manteve, ainda que pelas vias do esclarecimento e do dever, como nos apontou Kant, que vinculou a autonomia à noção de *dignidade moral* conquistada pelo papel regulador do *imperativo categórico*, numa visão de *humanidade como fim* e não como meio. É verdade que estes são legados perdidos. É verdade também que a autonomia que se mostra niilista, privada e capturada pelo individualismo é a que nos rege, hegemonicamente. Por isso, apesar de acharmos pertinentes algumas saídas apontadas por Byung-Chul Han (capítulo III), vimos que o *entre* que precisamos como resposta urge ser mais radical.

Fomos, então, à Hannah Arendt para levar esse ‘eu-narcísico-individualista’ a se defrontar com o ‘viver com os outros’ pela atuação junto aos negócios humanos, no mundo. Daí, vestimos as lentes arendtianas para compreendermos a noção da *vita activa* voltando às origens, sua caracterização pelo *laborans* (vazio de autonomia), pelo *faber* (pobre de autonomia) e pelo *ator político* (fecundo de autonomia), sua oposição com a vida contemplativa, sua perda de espaço na tradição que, ao entrar em crise e se romper de vez pelos totalitarismos, fez-nos conhecer a desmundanização e, portanto, o deserto niilista em que estamos. Contrapondo um *tipo* de ‘eu’ sem-mundo – por Adolf Eichmann – com um *tipo* de ‘eu’ pleno de mundo – por Sócrates – encerramos o capítulo IV pavimentando o caminho para chegarmos aqui mais seguros para tratarmos de nossa hipótese. Dessa forma, com a base que o capítulo anterior nos forneceu, podemos agora nos concentrar mais detidamente no conceito proposto de “autonomia” atentando para uma resposta-alternativa ao modelo imposto pela psicopolítica positivada da sociedade do desempenho. Vale dizer, mais uma vez, que a ‘autonomia’ a que vamos nos referir aqui não se pretende fórmula mágica, muito menos resgate de qualquer modo de ser metafísico. A reinscrição ora evidenciada fala de um olhar voltado para os conteúdos de composição originária do conceito – ‘medida, métrica, leitura, cultivo ou colheita de si’ – pelas lentes fornecidas por Hannah Arendt no que vimos e no que seguiremos trilhando do recorte de sua obra. Portanto, não visa trazer soluções de qualquer natureza já que, como sinalizamos anteriormente, Arendt não prescreve, apenas descreve acontecimentos, deixando-os aparecer.

O que nos interessa, portanto, é evidenciar que se não temos como escapar do mundo-deserto, podemos nos valer e capturar a concepção hoje “privada-individual” para viabilizar o exercício de uma “autonomia político-plural”. Como? Alinhando o sentido de tal conceito em três eixos que mais caracterizam a condição humana e que, para nós, mostram-se, igualmente, como condições de possibilidade da “*autonomia*”: o **pensar**, o **agir** e o **falar** articulados pela faculdade humana do **juízo**. Dessa forma, acreditamos transpor três obstáculos à autonomia muito comuns na nossa sociedade homogeneizada em massas e entretida pelo panóptico digital: o mero ‘**raciocínio lógico**’, o ‘**comportamento**’ e o ‘**clichê**’. Essa é a nossa tese: *a possibilidade de reinscrição da noção de autonomia pelo pensamento, pela ação e pelo discurso, articulados entre si pela capacidade humana de julgar, numa já fabricada ‘sociedade de autônomos’, pode nos ajudar a desconstruir ideias niilistas de emancipação, independência e livre iniciativa (que fazem da vida um conglomerado mercadológico), reconduzindo a singularidade para a posição de força de resistência político-plural, em prol do que é comum.* Por conseguinte, tal reinscrição pode descerrar novas possibilidades de *cuidado de si* e *cuidado do mundo*, tornando-nos agentes *cultivadores de oásis* e *atores da pólis*, em meio à desertificação em que nos encontramos. É sobre essa “**autonomia político-plural**” que tratam os próximos tópicos desta pesquisa, estendendo aspectos já abordados e trazendo outros elementos arendtianos, para fins de confirmação de nossa hipótese, neste capítulo.

5.1 Reinscrição da noção de autonomia

Três arcos contrapostos compõem os tópicos a serem desenvolvidos a seguir. O primeiro deles confronta a *lógica calculante* em relação ao *pensamento*; o segundo começa no *comportamento*, mas regressa à *ação*; e o terceiro principia no *clichê* reconduzindo-se ao *discurso*. Todos os pontos de partida de cada arco representam, para nós, os maiores obstáculos à ‘autonomia’ que queremos propor e, portanto, os mais eficazes colaboradores para a autonomia-individualista preponderante no atual sistema psicopolítico positivado do desempenho. Não por acaso, são elementos que flertam diretamente com o desdobramento de modelos totalitários, tendo servido a estes como importantes instrumentos de viabilização do terror e do massacre. Eles continuam a existir entre nós, como armas de desertificação. Por isso, ao tratarmos de cada um, faremos menção direta ao que Hannah Arendt nos fala em sua obra sobre o que não devemos esquecer desses regimes. Por outro lado, temos a outra ponta dos

arcos, aonde queremos chegar e que nos servem como eixo para a reinscrição da noção da ‘medida de si’ enquanto autênticas forças de resistência aos três elementos anteriores. Pensar, agir e falar parecem conceitos óbvios, à primeira vista, contudo, é preciso nos deter a cada um deles, pelas lentes de nossa pensadora, entendendo-os como as mais sofisticadas capacidades que temos como humanos e como vias de desobstrução de nossa ‘autonomia’.

Seria natural tratarmos da ação e do discurso (próprios da vida ativa) antes do pensamento (próprio do espírito), considerando a obra da autora, mas para nós, importa que o pensamento seja abordado antes, propositalmente, uma vez que é ele, como veremos, o responsável por nos fazer parar e descontinuar o ritmo frenético e vicioso da vida irrefletida que estamos levando na sociedade produtiva, competitiva e consumista da positividade e do esgotamento. Sem essa interrupção que nos faz perguntar ‘o que estamos fazendo?’, torna-se impossível a abertura para uma ‘ação discursiva’ autônoma. Ao mergulharmos, portanto, no retorno ao pensamento, à ação e ao discurso, teremos a chance de reencontrar, por abordagem arendtiana, a *autoridade*, a *liberdade* e a *verdade* enquanto conceitos não interiorizados no “eu-egoico”, mas absolutamente enlaçados no “nós-mundano”. Portanto, remetidos a um ‘eu-relacional’ ou consciente do seu *em-si* como correlato do mundo e não deste emancipado. É claro que uma pergunta se faz pertinente em torno desse enlace do ‘eu’ com o ‘mundo’: como viabilizar a passagem do pensamento para a ação discursiva? Nossa resposta virá no tópico 5.2, quando aprofundaremos o foco na faculdade do *juízo* como via de articulação entre as atividades do pensar, do agir e do discursar, tornando factivelmente possível um *cuidado de si* entretecido no *cuidado do mundo*. Ao realizarmos essa jornada, esperamos conseguir confirmar a nossa hipótese da “autonomia político-plural” como resposta à “sociedade de autônomos-atômicos” de agora. Por ela, esperamos nos tornar ‘cultivadores de *oásis*’ e ‘atores da *pólis*’ onde quer que estejamos, aliando o *amor à beleza e à sabedoria* próprio da filosofia com a *atuação orquestrada* da ação política, em defesa do bem comum.

5.1.1 Da lógica (totalitária) ao pensamento

Ao terminar o capítulo “O totalitarismo no poder” em *Origens do Totalitarismo* (2012) escrito em 1951, Hannah Arendt deixa o alerta de que as soluções totalitárias podem muito bem sobreviver à queda dos regimes. Tais soluções são ideias que ficam ali, latentes... São concepções até certo ponto reprimidas ou disfarçadas por serem opressoras, mas que podem se

mostrar atraentes tentações disponíveis para aliviar problemas profundos, estruturais e complexos a serem encarados por todos nós e que nos exigiriam, para serem superados, desapego a privilégios, reeducação de posturas, novos pactos, reparações históricas. Hannah nos previne que sempre que estivermos frente a frente com nossa miséria humana – seja no que envolve o social, o econômico ou o político – precisamos ter cautela... as saídas totalitárias se oferecerão como atalhos mágicos a resolver nossos embaraços. Essas soluções, além de simplificadoras, fazem-se facilmente viáveis ao não se mostrarem contra o sistema de leis positivas que já nos rege, mas por carregarem consigo o apelo de legitimação baseada em leis superiores, origens de todas as outras: a lei da Natureza ou a lei da História, capazes de promover o “reino da justiça na terra”.

Quando o apelo se faz pela lei máxima do *Processo* Natural ou do *Processo* Histórico, torna-se possível e ‘legítimo’ fazer com que a humanidade se torne a *encarnação da lei*, custe o que custar (como as leis raciais do nazismo ou as leis das lutas de classes do bolchevismo, por exemplo). A mobilidade, a dinâmica, o movimento do *processo*, a partir desse instante, tornam ‘legalidade’ e ‘justiça’ sinônimas, tirando-lhes qualquer distinção. Com isso, a noção de estabilidade própria de toda *lei positiva* deixa de existir e o que passa a imperar é o *terror total*. Apenas com a instalação do ‘terror total’ é possível viabilizar as leis da natureza ou da história como força de governo. Por quê? Porque os inimigos são identificados e selecionados previamente e independentemente de qualquer ato diante do sistema legal vigente, o que faz com que as noções de ‘culpados’ e ‘inocentes’ percam sentido, pois a sentença já está dada para os indivíduos que a Natureza considerar “indignos de viver” e para os que a História entender como partícipes de “classes agonizantes”⁵⁷⁹. Ou seja, eu não preciso fazer nada contra o sistema para ser levado ao extermínio (a minha posição ‘natural’ ou ‘histórica’ já me condena); ao mesmo tempo, quem se propõe a dar cabo da minha vida está *apenas* cumprindo o que manda a ‘lei maior’ (a sua posição ‘natural’ ou ‘histórica’ já lhe autoriza). Trata-se da ‘fabricação de humanidade’ que sacrifica certas partes em prol de um todo, pelo bem da espécie ou da história⁵⁸⁰, servindo-se da “**ideologia**” em caráter científico e em argumentação que se diz filosófica.

Como se vê, segundo Hannah Arendt, a ideologia pretende-se uma “filosofia científica” mas, como mostrado antes, ela não passa daquilo que a sua nomenclatura indica: *a lógica de*

⁵⁷⁹ Cf. ARENDT, 2012, p. 620-627.

⁵⁸⁰ *Ibidem*, p. 618.

uma ideia; não no sentido de um estudo sobre o que algo *é*, mas como revelação de um *processo* em constante mudança, já desvelando o mistério do presente, do passado e do futuro pela lógica da própria ideia⁵⁸¹. Isso é possível porque, como visto no capítulo IV, a lógica da ideologia está ancorada no processo de dedução de uma *premissa*. Nas palavras de Arendt, “assim que se aplica a uma ideia a lógica como movimento de pensamento – e não como o necessário controle do ato de pensar – essa ideia se transforma em premissa”⁵⁸². Lembrando o que Hannah considerou como o verdadeiro crime de Eichmann durante o julgamento em Jerusalém, é possível dizer que o sujeito capturado pela lógica da premissa, não pensa, tendo explicação para tudo a partir de tal premissa e tornando-se, ele mesmo, um instrumento do regime. Aqui, troca-se a “liberdade inerente à capacidade humana de pensar” pelo aprisionamento na “camisa de força da lógica, que pode subjugar o homem quase tão violentamente quanto uma força externa”⁵⁸³. No caso da autonomia, cabe-nos perguntar: como ser capaz de estabelecer a “medida de si” se o modo de ser do ‘si-mesmo’ obedece à lógica de uma premissa já dada? Aprisionar-se existencialmente em uma lógica é renunciar a busca pela própria medida. E como essa ‘morte da medida de si’ acontece?

Existem três elementos conexos entre si e especificamente totalitários⁵⁸⁴, apontados por Arendt, que funcionam como mecanismos de tessitura do ‘pensamento-ideológico’ e que, para nós, mostram-se como o ponto de partida da destruição da autonomia humana. O primeiro elemento é a pretensão da *explicação total* apoiada na lógica do *movimento* ou, em outros termos, do *vir a ser do processo natural ou histórico* que se sobrepõe à humanidade. Por essa via, uma “ideia” pode ser aplicada ao curso de todos os acontecimentos que ficam precedentemente esclarecidos, seja para justificar o passado, organizar o presente ou prever a necessária condução futura. Somado a este, temos o segundo elemento que é a *emancipação da realidade desqualificando a experiência como fonte de aprendizado*. Dessa forma, desautoriza-se a força perceptiva dos cinco sentidos, depositando toda soberania à doutrinação pregada pela propaganda da ideologia, que sempre aponta para uma ficção que injeta significados ocultos, secretos e conspiratórios na realidade. Então, mesmo que os sentidos nos mostrem o óbvio (seja pelo absurdo da violência, pela maldade, pela mentira escancarada, por atos nefastos ou

⁵⁸¹ Cf. ARENDT, 2012, p. 624.

⁵⁸² ARENDT, 2012, p. 625.

⁵⁸³ Ibidem, p. 626.

⁵⁸⁴ Cf. ARENDT, 2012, p. 627-9.

toscas...), seguimos confiando no que nos diz o ‘pensamento ideológico’ que ‘pensa’ por nós. Por último, temos a *instalação da premissa por meio de certos métodos de argumentação e demonstração* que contaminam de ‘coerência’ e “consistência” a ideologia imposta. Nesse ponto, busca-se trazer uma lógica que endosse ‘cientificamente’ a dedução das leis naturais e históricas substitutivas da realidade posta em suspensão.

Vem daí a aceitação, a concordância, a conivência emudecida com que lidamos com ‘raciocínios lógicos’ de que algumas raças são mesmo ‘indignas de viver’ e de que membros de certas ‘classes agonizantes’ estão mesmo condenados já à morte ou à precarização da vida... Vem daí a nossa passividade diante de estilhaços de elementos do pensamento totalitário, como extermínios urbanos devido à cor de pele, à condição social, à invisibilidade de certos gêneros etc. A força da dedução lógica é corrosiva e se espalha com rapidez (como um fungo!) quando não paramos para pensar fora das massas comprimidas pelo cinturão ideológico que asfixia a todos com uma realidade inventada por sua ficção. Um modo de ser autônomo, que, portanto, busca uma medida única para si mediante a troca e o aprendizado com a métrica dos outros por meio da convivência, parte da indignação, não aceitando deduções lógicas para explicar a vida e o si-mesmo, quer seja o seu si-mesmo ou o dos outros. Por tudo o que vemos em Hannah Arendt, podemos afirmar que acatar a heteronomia imposta pela ideologia é, em último plano, render-se à *tiranía da lógica* que “começa com a submissão da mente à lógica como processo sem fim, no qual o homem se baseia para elaborar seus pensamentos. Através dessa submissão, renuncia à sua liberdade interior, tal como à do movimento quando se curva a uma tirania externa”.⁵⁸⁵

Fica claro, portanto, que uma alternativa àquele “eu-individualista-niilista” que se entende ‘autônomo’ por ser emancipador de si dentro de um ambiente competitivo e voraz, precisa romper com o *modus operandi* da lógica, que apenas raciocina e calcula. Lógica esta que, no caso do uso da noção de autonomia, vem passando pela truculência do *mercado*, onde cada indivíduo deve lutar em prol de seus próprios benefícios de forma a poder, pelas vias da meritocracia, gozar dos ganhos obtidos de sua disputa com os demais. A premissa dessa lógica fala de uma visão neoliberal de extrema privatização, não só de serviços, mas da vida enquanto tal; a nossa vida é o nosso negócio. Por essa lógica, o bem coletivo se dá pelo somatório de indivíduos competentes enquanto *administradores de si* que saem dessa franca concorrência satisfeitos com a conquista de seus resultados, muito embora o que costumamos ver é um

⁵⁸⁵ ARENDT, 2012, p. 631.

amontoado de esgotados, angustiados, deprimidos, estressados, ansiosos e sequelados... mesmo entre os pseudovencedores que configuram o quadro social contemporâneo. Para alimentar o seu frenético ritmo, o *mercado* vai organizando o tabuleiro, com a mínima intervenção do Estado, de preferência, sem considerar se as oportunidades e os critérios são os mesmos para todas e todos. Como ‘autônomos profissionais’ (não importa se trabalhando como autônomos ou profissionais liberais, pois a expressão aqui representa o *primado da autonomia* da vida enquanto um *negócio* a ser gerido), não conseguimos escapar dos grilhões dessa lógica, pois ficamos girando em torno da premissa de que é preciso trabalhar sem parar, produzir o tempo todo, mostrar-se socialmente bem sucedido, ter dinheiro e comprar muito, ter uma rede de *networking* onde se anuncie o *eu-projeto* como mercadoria... Enfim, para pertencermos, é preciso competirmos e consumirmos uns aos outros numa espécie de antropofagia sem rito! É como se encarnássemos a janela da direita do Tríptico *Jardim das Delícias*, de Bosch⁵⁸⁶.

Por isso é que dissemos que sem romper com essa lógica fica impossível tornarmo-nos, de fato, autônomos, ainda que, como nos propõe Byung-Chul Han, nos abramos ao erotismo, à idiotia, à amabilidade meditativa ou à aceitação do próprio cansaço como limite ao esgotamento... Esse ‘eu’ pode até expandir seu campo de libertação por ampliar a sua competência relacional com o outro, mas segue vulnerável à ‘tirania da lógica’ se não ‘saber pensar’. É preciso, como ponto de partida, a resistência a discursos hegemônicos e a observação do mundo como fenômeno a ser compreendido. Só então, esse “eu” pode ter a chance de reconquistar a sua liberdade e dar uma resposta por meio de sua atuação na vida ativa. Quando essa empreitada é feita, o sujeito sai da mera *lógica calculante* que se dá na sua mente de forma repetitiva e ininterrupta, localizando-se novamente na posição do pensamento. Pensar não é raciocinar. Pensar, como nos mostrou *o Sócrates* de Hanna Arendt, é um exercício da relação do ‘eu’ consigo mesmo, em solidão, mas que precisa do mundo para questionar o sentido das experiências vividas na coexistência com os outros. Então, se há uma coisa que importa - e que aprendemos com Arendt - é que para combater a ditadura da “lógica” é crucial não confiar em qualquer argumentação que se faça emancipada do mundo ou indiferente à existência dos seres que conosco habitam a Terra.

Dito de outro modo, para exercitar-se em pensamento, é preciso voltar a atenção para o ‘senso comum’ (ainda que o estejamos perdendo), diante de qualquer ‘lógica’ que se imponha. É pelo senso comum que garantimos a leitura da realidade como tal, fazendo com que a maneira

⁵⁸⁶ *O Jardim das Delícias Terrenas*, de Hieronymus Bosch, 1504, óleo sobre madeira.

como percebemos o mundo – por meio dos cinco sentidos – seja endossada pela percepção de todos os outros humanos que habitam o nosso entorno. Como já destacado antes, o senso comum é o sexto sentido fundamental para que a maneira como os objetos sejam vistos, tocados, farejados, degustados, ouvidos e usados, faça-se da mesma forma. É a instância de nosso espírito herdada da sabedoria dos que nos precederam em tradição. Por isso se mostra um sentido misterioso, pois mesmo não podendo ser localizado como um órgão corporal é quem “adequa as sensações, em sua qualidade e intensidade meramente sensoriais, a um mundo comum compartilhado”⁵⁸⁷. Ao emancipar-se do mundo, a lógica massacra exatamente o que nos entrega esse sexto sentido [o senso de *realidade/realness*], uma vez que o senso comum, como aponta Arendt em *A Dignidade da Política* (1993) ...

[...] pressupõe um mundo comum no qual todos cabemos e onde podemos viver juntos, por possuímos um sentido que controla e ajusta todos os dados sensoriais estritamente particulares àqueles de todos os outros; ao passo que a lógica, e toda a auto-evidência de que procede o raciocínio lógico, pode reivindicar uma confiabilidade totalmente independente do mundo e da existência de outras pessoas. Comenta com frequência que a validade da afirmação $2 + 2 = 4$ é independente da condição humana (...). Em outras palavras, onde quer que o senso comum, o sentido político por excelência, deixe de atender nossa necessidade de compreensão, é muito provável que aceitemos a lógica como seu substituto, pois a capacidade de raciocínio lógico é também comum a todos nós⁵⁸⁸.

Mesmo sendo, de fato, o raciocínio lógico comum a todos nós, Hannah alerta, contudo, que ele se faz uma atividade absolutamente estéril em termos de compreensão. O que significa que a lógica só ganha poder de persuasão quando a nossa capacidade de pensar e nossos padrões de juízo estão nivelados muito por baixo. No caso da autonomia, é acreditar que a *medida de si* pode ser definida pelo alcance de metas impostas pelo imperialismo de um mercado homogeneizador que determina o corpo, o gênero, o sucesso, a fortuna, a saúde, a intelectualidade, a espiritualidade, a vida enfim... que se deve ter como ‘capital pessoal’. Infelizmente, como estamos capturados por tal visão opressora, pouco questionamos a importância de tecermos em nós uma luta em prol de nossa autonomia e pouco fazemos em nossas práticas para que campos de tessitura de autonomia se abram para os outros. Só quando nos deixamos tocar pelo efeito da arraia-elétrica socrática é que isso começa a ser possível. Ou seja, não há como conceber a reinscrição da noção de autonomia no contemporâneo sem partir da disponibilidade para “parar e pensar” tudo o que está acontecendo, tudo o que estamos

⁵⁸⁷ ARENDT, 2018a, p. 67. Hannah nos aponta que Tomas de Aquino definia o senso comum como um ‘sentido interno’ que funcionava como a ‘raiz comum e o princípio dos sentidos exteriores’ e, para ela, é tentador equiparar tal ‘sentido interno’ com a faculdade do pensar. (ARENDT, 2018a, p. 68).

⁵⁸⁸ Idem, 1993, p. 48.

fazendo e como estamos estabelecendo a ‘medida’ de nosso modo de ser no mundo junto aos demais. Após iniciado esse exercício, podemos partir para uma outra forma de atuação, em ação e discurso, mas não antes. Sem a perplexidade que nos faz parar para pensar, nossa ação é apenas comportamento e nosso discurso é mero clichê... Pois então, do que se trata o pensamento? Eichmann nos mostrou sobre a sua ausência. Sócrates nos legou as melhores pistas. Cabe, portanto, voltarmos a alguns pontos apresentados antes, por outras vias, para relacioná-lo mais diretamente à questão da autonomia.

Em “Pensamento e considerações morais”, no *A Dignidade da Política*, Hannah Arendt justifica o seu debate em torno do “pensamento” retomando a ‘banalidade do mal’ com que se defronta ao acompanhar o julgamento de Eichmann enquanto um fenômeno que se vincula à “extraordinária superficialidade” deste agente, o que se pode entender por sinônimo de uma “curiosa e autêntica incapacidade de pensar” – como vimos no capítulo anterior – o que não se confunde com estupidez. Aliás, por algumas vezes Hannah declarou que Eichmann era até bem inteligente. O que acontece é que “pensar” é algo muito próprio. E é daí, fazendo distinções, que Arendt conduz a sua investigação. Para começar, deixa claro, à luz da teoria kantiana, que *pensar não é conhecer*. O pensamento, ligado à razão [*Vernunft*] busca o “significado”, enquanto o conhecimento, ligado ao intelecto [*Verstand*], interessa-se pela “cognição”⁵⁸⁹. Em outros termos, enquanto este último deseja chegar à verdade irrefutável dada aos sentidos no mundo sensorial e perceptível das evidências, o primeiro quer compreender o significado que *faz com que cada coisa seja*. Portanto, o ‘conhecimento’ almeja atingir um *fim* que uma vez alcançado – como se dá no método científico –, é disponibilizado como parte integrante da vida cotidiana; diferentemente do ‘pensamento’ que levanta questões irrespondíveis pelo senso comum ou pela ciência, uma vez que a investigação por significados desconstrói os próprios significados estabelecidos. Devido à essa sede pela indagação, o pensamento tem por característica principal a sua capacidade de interrupção de toda e qualquer atividade habitual; pensar é, portanto, estancar a ação. Por provocar tal interregno, o pensamento nos tira do fazer, deslocando-nos para fora do senso comum, desconectando-nos do ‘mundo das aparências’⁵⁹⁰ – *o mundo comum no qual aparecemos pelo nascimento e do qual desaparecemos pela morte* –,

⁵⁸⁹ Cf. ARENDT, 2018a, tópicos 6 a 8.

⁵⁹⁰ ARENDT, 2018a, p. 102. Sobre esse ‘mundo das aparências’, apenas vale lembrar que na importante descoberta de Husserl sobre a intencionalidade da consciência, consta que nenhum ato subjetivo pode prescindir de um objeto. Dessa forma, assim como todo ato subjetivo possui seu objeto intencional, também todo objeto que aparece possui seu sujeito intencional. “O que quer que apareça visa a alguém que o perceba, um sujeito potencial é não menos inerente em toda objetividade do que um objeto potencial é inerente à subjetividade de todo ato intencional (ARENDT, 2018a, p. 63).

e levando-nos a lidar com os invisíveis, sejam coisas ou pessoas, que precisam estar afastados de nossos sentidos para que o que estava distante torne-se manifesto ao espírito.

Nessa instância, a corporalidade cede lugar à memória [Mnemosyne, mãe das musas], à lembrança e às projeções... relacionadas ao que está ausente do sensorial pelas vias da imaginação. Assim, “quando estou pensando não me encontro onde realmente estou; estou cercado não por objetos sensíveis, mas por imagens invisíveis para os outros (...) numa terra imaginária, a terra dos invisíveis”⁵⁹¹. A espacialidade é suprimida, enquanto a temporalidade presentifica todos os tempos em uma mesma dimensão deslocada para fora do espaço da aparência. No prefácio de seu *Entre o passado e o futuro*, ao tratar da crise na tradição, Hannah Arendt nos ilustra como isso se dá por meio de uma metáfora de Kafka. Na parábola, um narrador (denominado ‘ele’, por Kafka) conta sobre dois adversários com quem tem que lutar; um o atinge por trás e o ajuda a lutar com o que está à sua frente. O outro, à sua frente, luta com ele enquanto o ajuda a lutar com o de trás. O desejo do narrador seria saltar para fora da linha do combate à posição de juiz sobre os adversários e deixar que lutassem entre si. Essa história fala do embate entre o narrador, as forças do passado e do futuro. O tempo na cena contada não é um fluxo contínuo, mas é o ‘partido ao meio’, a ‘lacuna’ onde está inserido e age o narrador. Hannah destaca que o desejo sonhado por “ele” de ser alçado à posição do juiz fala do anseio por uma dimensão em que a reflexão lhe seja possível sem deixar de estar envolvido no tempo em que a luta se dá. Seria a inclusão de uma força diagonal, acrescenta Arendt à metáfora kafkiana, “cuja direção é determinada pelo passado e pelo futuro, mas cujo eventual término jaz no infinito”⁵⁹²: a metáfora perfeita para a *atividade do pensamento*. Ela ressalta que esse espaço intemporal não pode ser herdado, apenas descoberto e pavimentado de novo por cada humano que ingressa em sua jornada no mundo. Tal descoberta e pavimentação só pode ser feita através de exercícios e práticas que diferem de cálculos mentais como a dedução, a indução e a tirada de conclusões. Aliás, foi exatamente o que Hannah se propôs a fazer com os ensaios do próprio livro em questão – exercícios de pensamento – sem prescrições ou regras lógicas.

Isso confirma que, pensar, em última instância, não tem qualquer compromisso de serventia com a cotidianidade, uma vez que *nunca nos lega resultados*. É uma atividade que não se esgota, podendo ser considerada, até mesmo, autodestrutiva, “como a teia de Penélope:

⁵⁹¹ ARENDT, 2018a, p. 104.

⁵⁹² Idem, 2016, p. 37-39.

desfaz-se toda manhã o que foi terminado na noite anterior”; “*todo pensar é um re-pensar*”⁵⁹³ para os que caminham despertos e atentos ao que acontece. Hannah Arendt, ao se deparar com o problema do mal e o possível encadeamento com a irreflexão, após o caso Eichmann, descreve três pressupostos que sintetizam o modo como ‘pensar o pensar’. O primeiro pressuposto é que a faculdade de pensar é *atribuída a todos os humanos* – somos todos egos pensantes; o segundo é que a atividade de pensar *não conduz a qualquer tipo de proposição, código ou mandamento definitivo*; e o terceiro é que *se localiza fora do mundo ordenado e habitual*, uma vez que lida com o que está distante, oculto e invisível às aparências e aos sentidos⁵⁹⁴. Tanta ausência de tangibilidade para o cotidiano leva Hannah a questionar sobre como o pensamento pode ter relevância para o mundo e para o bem comum. É nesse momento que ela situa Sócrates como resposta e modelo, o grande autônomo que vimos no capítulo anterior, exatamente por juntar filosofia (pensamento) e política (ação) em um mesmo modo de ser e atuar entre os seus. Inspirados no Sócrates arendtiano pudemos ver que o pensamento é a atividade que leva as palavras ao ‘degelo significativo’, suspendendo definições e meditando sobre o sentido de cada coisa sem visar resultados.

Contudo, isso nada representa de perda para a vida ativa, mas ao contrário, a qualifica em excelência. Vem daí os símiles a Sócrates, atribuídos quando se trata de abrir-se ao pensamento pelo bem da *pólis*, tanto quando ele faz parar e causar perplexidade (arraia-elétrica), despertar da dormência (moscardo) ou dar à luz (parteira) ao que é digno do pensar de cada um pela própria *doxa*. Mas sabemos como a história termina, Sócrates é condenado por corromper a juventude ateniense e ser impiedoso – não reconhecendo os deuses que o estado reconhece. Afinal de contas, como dito acima e como reforça Arendt, o pensamento possui um “efeito destrutivo e corrosivo sobre todos os critérios, valores e medidas estabelecidos para o bem e o mal, enfim, sobre todos os costumes e regras de conduta com que lidamos em moral e em ética”⁵⁹⁵. Quem pensa vive no *modus operandi* do pasmo, seja ‘parando’ para refletir sobre o que lhe acontece (portanto, interrompendo frequentemente a mecanicidade rítmica do hábito), seja ‘esvaziando-se’ de conceitos até então estáveis (portanto, experimentando o incômodo vazio significativo que o pensar lhe causa). Não é agradável... inquieta... exatamente porque a

⁵⁹³ ARENDT, 1993, p. 150-1 e 2018a, p. 106.

⁵⁹⁴ Cf. ARENDT, 1993, p. 151. Sócrates associava o pensamento aos ventos, como podemos encontrar na citação de Xenofonte feita por Arendt: “os ventos são eles mesmos invisíveis, e ainda assim o que fazem mostra-se a nós, fazendo com que de certa maneira sintamos quando se aproximam”. (Xenofonte, *op. Cit.*, IV, iii, 14 *apud* ARENDT, 1993, p. 157).

⁵⁹⁵ ARENDT, 1993, p. 157.

busca pelo significado está sempre reexaminando quaisquer que sejam os códigos, as doutrinas, as regras que norteiam as condutas. Há um ensinamento muito pertinente de Hannah Arendt, nesse sentido, que esclarece o quanto é equivocado se deplorar o niilismo atribuindo-o a pensadores que ousaram pensar ‘pensamentos perigosos’. A isso, Hannah responde: “não há pensamento perigoso; **o próprio pensar é perigoso**. O pensar representa perigo para todos os credos, e não dá origem, por si mesmo, a nenhum novo credo”⁵⁹⁶.

Entretanto, Arendt também é ainda mais apropriada quando afirma que **perigo maior é não pensar**. “Ao proteger as pessoas do perigo da investigação, ensina-as a agarrarem-se a qualquer conjunto de regras de conduta prescritas (...). Em outras palavras, acostumam-se a jamais decidir por si próprios”⁵⁹⁷. Isso nos leva a afirmar, portanto, que o “não-pensamento” inviabiliza a “autonomia”, transformando-a em heteronomia tão logo a incapacidade de traçar a própria *métrica de si* permita que outros a façam por nós. O problema é que a métrica que vem de fora nos esteriliza e mutila-nos a capacidade de formulação das perguntas irrespondíveis, as questões que buscam pelo significado das coisas... e que nos fazem realmente humanos. Sócrates nos alertou que não vale a pena viver fora da reflexão, aliás, que não teremos exatamente uma vida humana fora de tal faculdade. Por isso, ser autônomo é, antes de mais nada, parar para refletir sobre tudo o que desde os gregos mais importa: justiça, virtude, felicidade, amizade, prazer, bem viver... “palavras que designam coisas invisíveis que a língua nos ofereceu para explicar o significado de tudo o que acontece em nossa vida”⁵⁹⁸. Para Sócrates, essa busca é o próprio *eros*, única coisa da qual ele se dizia conhecedor. Sócrates desejava ardentemente saber. “Uma vez que a busca é uma espécie de amor e desejo, os objetos do pensamento só podem ser coisas merecedoras de amor”⁵⁹⁹. Esse pressuposto revela para Hannah Arendt, ao tratar a questão do mal, que o que é mal exclui-se do interesse do pensamento, surgindo apenas como deficiência (‘falta de’... amor, beleza etc.), ou seja, quando há falta do bem. O mal, nesse caso, é uma ausência, e não possui raiz ou essência em si mesmo a ser apreendida pelo pensamento.

Se o pensamento dissolve conceitos positivos até o seu significado original, então o mesmo processo tem que dissolver tais conceitos ‘negativos’ até a sua ausência de significado original, isto é, até o nada, do ponto de vista do ego pensante. Eis por que Sócrates acreditava que ninguém pudesse fazer o mal voluntariamente – o mal, como

⁵⁹⁶ ARENDT, 1993, p. 159, grifo nosso.

⁵⁹⁷ Ibidem.

⁵⁹⁸ Ibidem, p. 160.

⁵⁹⁹ Ibidem.

diríamos nós, não tem estatuto ontológico: ele consiste em uma ausência, um algo que não é.⁶⁰⁰

Sendo o mal *algo que não é*, em termos socráticos, ele não está no foco de quem busca ardentemente o saber. Logo, conclui-se que pessoas que não amam estão incapacitadas ao pensamento, conseqüentemente, vulneráveis ao mal; por outro lado, pessoas investidas de *eros* – o amor desejanste de sabedoria, de beleza, de justiça – são aptas e sedentas por pensar e, portanto, incapacitadas ao mal. Por isso, Sócrates defende a máxima de que “é melhor sofrer o mal do que o cometê-lo”⁶⁰¹, pois cometer o mal o arremessaria para fora de *eros*, o que representa, para quem é apaixonado por busca de sabedoria e reflexão filosófica, a pior de todas as trevas. Uma vez que queremos relacionar “autonomia” e “pensamento”, interessa perguntar, então, como fazer-se erótico na criação de nossa própria medida? *Conhecendo a si mesmo e estando em coerência consigo*; aquelas duas máximas socráticas que vimos no capítulo anterior. Vale lembrar, portanto, que ‘conhecer a si mesmo’ é buscar a verdade possível de ser conhecida – a nossa *doxa* e a *doxa* daqueles com os quais partilhamos a vida – pelo modo como ‘se-nos aparece’ o mundo, a partir do nosso lugar no espaço comum. Deixar-nos tomar pela perplexidade reflexiva e compartilhar perplexidades com os outros nos leva ao autoconhecimento, à nossa verdade possível e, portanto, à nossa autonomia⁶⁰².

Compreender a visão socrática por esse prisma, no entanto, e como já alertamos antes, não significa cair em relativismos. Não basta dizer que “esta é a minha opinião” para que isso seja considerado “a” verdade, como vemos acontecer no contemporâneo com o fenômeno da ‘pós-verdade’⁶⁰³. Na Antiguidade, esse tipo de discurso oco é vinculado aos sofistas que

⁶⁰⁰ ARENDT, 2018a, p. 201.

⁶⁰¹ PLATÃO apud ARENDT, 2018a, p. 203 (citação do *Górgias*, 474b; 483a, b).

⁶⁰² Já vimos anteriormente, no tópico 4.2.2, a “verdade” enquanto *dokei moi* (ou seja, ‘aquilo que se me parece’, a compreensão do mundo ‘tal como ele se me revela’). Nesse sentido, a verdade enquanto algo próprio e particular, “gestado” e “parido” desde uma relação única com o mundo, só pode ser a verdade experimentada por cada um no vínculo com os demais. Sob esse aspecto, o papel da maiêutica socrática, pela visão arendtiana, é justamente ajudar na descoberta do modo como o mundo aparece a cada um, por meio da sua própria *doxa*, enquanto *aparência (dokei moi)* e *glorificação* (brilho, luminosidade – esplendor revelado ao mundo). Essa verdade específica, da *doxa*, é a verdade da *aparência* de cada singular em meio à pluralidade que é o mundo. Contudo, veremos que a “verdade” também é abordada por nossa autora em outra perspectiva na sua relação com a Política; trata-se da diferenciação necessária entre “verdade racional” e “verdade factual”, que nos ateremos mais adiante, no tópico 5.1.3, ao aprofundarmos a faculdade humana do *Discurso*.

⁶⁰³ Segundo a Academia Brasileira de Letras/ABL, tem-se os seguintes significados para o fenômeno da Pós-verdade: 1. Informação ou asserção que distorce deliberadamente a verdade, ou algo real, caracterizada pelo forte apelo à emoção, e que, tomando como base crenças difundidas, em detrimento de fatos apurados, tende a ser aceita como verdadeira, influenciando a opinião pública e comportamentos sociais. *s.2g.* 2. Contexto em que asserções, informações ou notícias verossímeis, caracterizadas pelo forte apelo à emoção, e baseadas em

reduzem o debate sobre a condição humana à mera coerência discursiva, encerrando tudo na retórica, como se a realidade fosse simples espelhamento do que o discurso diz. Mais adiante, tópico 5.1.3, veremos o quanto essa questão vincula-se ao clichê e à relação com a noção de verdade. Mas a questão é que Sócrates não era um sofista e sim um filósofo-atuante, considerado o mais sábio dentre os homens por aceitar as limitações a ele impostas enquanto mortal (*só o deus sabe*, ressalta ele ao declarar que *só sabe que nada sabe de tudo o que sabe*). Portanto, chegar à própria verdade depende de um autêntico despertar para a investigação incansável, junto a si mesmo, sobre os significados. O que implica a busca por um entrar em acordo consigo, como abordado no capítulo passado, durante a convivência com este *em si* que se faz *outro*... este não idêntico, equívoco de si⁶⁰⁴.

Foi o que vimos em Sócrates como o *dois-em-um*: quando apareço para os outros, sou um; mas ao aparecer para mim... me vejo outro, dialogo comigo... há uma diferença, uma cisão na minha unicidade... Retomamos aqui o conceito de *consciência* socrática, o ‘conhecer comigo mesmo’, literalmente, enquanto coloco o mundo em suspensão. Segundo Hannah Arendt, quando não pensamos, nossa vida transcorre em estado de *sonambulismo*, por outro lado, quando pensamos, tornamo-nos a própria encarnação misteriosa do *pensamento feito carne*⁶⁰⁵. Isso porque, damo-nos a nós mesmos de maneira plural, subtraindo-nos de comandos, normas, códigos que, dependendo do contexto, vão nos tragando *premissa* à dentro. Com a habilidade

crenças pessoais, ganham destaque, sobretudo social e político, como se fossem fatos comprovados ou a verdade objetiva. *adj.2g.2n. 3. Diz-se de política, era etc. caracterizada pela pós-verdade (2). Para o Dicionário Oxford, pós-verdade* (eleita a palavra do ano de 2016 pela equipe deste dicionário) é um adjetivo que significa ‘relacionado a ou que indica circunstâncias em que fatos objetivos são menos influentes na formação da opinião pública do que apelos à emoção e à crença pessoal’. (PÓS-VERDADE: Academia Brasileira de Letras/ABL, 2022)

⁶⁰⁴ A filosofia medieval dedicou grande atenção à questão da linguagem ao tratar do conceito de Deus. Nesse sentido, os pensadores medievais desenvolveram uma teoria em torno de três palavras que dessem conta do tema: *analogia, univocidade e equivocidade*. As palavras **análogas** são as usadas em sentido relacional e se remetem à proporcionalidade, como acontece na afirmação “Deus é amor”. Nós humanos amamos, mas não temos como nos equiparar a Deus. Ao usarmos o verbo amar, tanto para Deus quanto para os homens, temos uma relação analógica porque é proporcional. Ou seja, a palavra amor ou o verbo amar tem aqui proporções distintas, embora carregue uma relação de proporcionalidade em seu sentido. As **unívocas** são palavras usadas quase sempre com o mesmo sentido, como o que se dá com a palavra “número” em seu significado matemático. Por fim, temos as palavras **equivocas**, aquelas usadas com sentidos díspares. Estas são as que tem a ver com nosso contexto sobre o *si mesmo* socrático em sua equivocidade. Vejamos o que se passa com a palavra “rosa”. Essa palavra pode ter vários significados dependendo do contexto. Rosa pode ser nome próprio; rosa pode ser cor; rosa pode ser flor.... Esta é uma palavra equívoca, ou seja, pode ter significados diversos sem que nenhum dos termos possa ser considerado errado. Então, Hannah Arendt usa essa expressão *equivoco* para falar do ‘eu’ como sendo múltiplo em si mesmo. Informações organizadas a partir da explicação dos filósofos e professores: Alexandre Cabral (UERJ), em aulas sobre o tema nas datas de 18 e 25 de janeiro de 2021 e ASHWORTH, 2019.

⁶⁰⁵ ARENDT, 2018a, p. 64.

de pensar, na relação mediante a qual enxergamos nossa diversidade e deixamos de ser turvos para nós mesmos, sempre retornamos à coletividade de forma renovada em nossa aparição. Significa dizer que, embora a atividade de pensar não seja política e não cause transformações no espaço comum, é ela a que mais beneficia a *pólis*, uma vez que nos possibilita ser de outro modo, a cada vez, na excelência de nosso singular, ao retornar à pluralidade. Eis, aí, a importância do pensamento para a vida ativa: sendo a pluralidade o espaço da aparição, haverá benefício para o mundo sempre que se puder contar com singulares que não sejam opacos para si mesmos, mas que, reconhecendo-se em sua autopluralidade, conjugam-na em torno de uma consistência existencial que, embora múltipla para si, não se perde fragmentada pelas vias da incoerência.

Nesse sentido, fica claro que a coesão da existência não está na homogeneidade – por um ‘eu’ que se faça único e fechado numa metafísica – tampouco no somatório de fragmentos de um ‘eu’ niilista orbitante, que vaga conforme as flutuações de mercado ou opinião pública. A coesão e a coerência se fazem pela *unidade múltipla com que esse ‘eu’ aparece para ele mesmo*. Aqui está o cerne da relação entre **pensamento** e **autonomia**. Sempre que nos pomos a pensar, abrimos nossa existencialidade a um ajuste de nossa própria medida, como o que acontece no processo de afinação de um instrumento. Pensar é, dessa forma, ajustar a medida de si, a cada vez que se interrompe o fluxo do hábito e se suspende a força dos códigos vigentes em busca de significados. Tal fenômeno permite que o ‘eu’ se relacione consigo como se relaciona com a pluralidade humana que ‘ele’ não é, vendo-se com os olhos da pluralidade. Ou seja, pelas lentes arendtianas, um singular que se enxerga plural para si, respeita e torna-se alguém melhor para a pluralidade dos outros. Será, portanto, autônomo e respeitará autonomias alheias... eis o que vimos no capítulo passado ao se caracterizar um *fazer político* pela perspectiva aristotélica da amizade – consigo e com os demais – pois quem não preserva a boa relação consigo não tem como preservar a boa relação com os outros. Como já apontamos antes, pela *philia* não precisamos que o outro nos seja idêntico para constituir com ele uma comunhão. Ao contrário, nossas diferenças nos complementam e nos ensinam a viver com base no respeito à diversidade. Para Hannah, essa é a percepção política em seu mais elevado grau.

Portanto, a partir do momento que nos vemos plurais para nós mesmos, sendo *dois-em-um*, inauguramos uma amizade conosco e permitimos que o exercício do pensamento se dê em nós. Junto a isso, admitimos o pensar como a possibilidade de sermos coerentes com a discordância que somos. Conseqüentemente, isso é estendido à coletividade que se nutre de uma convivência rica em diferenças, o oposto do que se dá nos campos de concentração por meio da lógica assassina contra a pluralidade humana, baseada na premissa de que a aniquilação

está justificada em leis naturais ou históricas; ali, as subjetividades são levadas à opacidade e à superficialidade pelo terror. Ao contrário disso, sempre que a faculdade do pensamento é possível, passamos a estar a sós em companhia amigável de nós mesmos... no papel simultâneo de quem pergunta e quem responde, tecendo uma *autonomia plural* que se constitui ‘medida’ aberta e permeável... nunca concluída. Esta autonomia é negatizada e, por isso mesmo, *pode não poder*, contrariando o ‘*Tu debes poder*’ da sociedade positiva do desempenho esgotante. Tal autonomia nada tem a ver com identidade, no sentido moderno da palavra. Ao contrário, a sua métrica está sempre sendo renovada pelos ventos invisíveis do pensamento que a levam a frequentes degelos e revisões a partir do que aprende nas experiências vividas com os outros. Da mesma forma, enquanto autônoma, percebe os sujeitos que a rodeiam não como ‘identidades’ mas como ‘medidas’ permeáveis. Pelas palavras de Arendt...

Enquanto estou consciente, isto é, consciente de mim mesmo, sou idêntico a mim mesmo somente para aqueles a quem apareço como sendo um só. Para mim mesmo, ao articular esse estar-consciente-de-mim-mesmo, sou inevitavelmente *dois-em-um* – o que vem a ser, a propósito, a razão pela qual a nossa busca moderna pela identidade é fútil, e nossa crise moderna de identidade só poderia ser resolvida pela perda da consciência. (...) Consciência não é o mesmo que pensamento; mas sem a consciência o pensamento seria impossível. É a diferença dada na consciência o que o pensamento realiza em seu processo.

Para Sócrates, o dois-em-um significa simplesmente que, se queremos pensar, devemos cuidar para que os dois participantes do diálogo do pensamento estejam em boa forma, que os parceiros sejam amigos⁶⁰⁶.

É no “conhecer consigo” (consciência socrática) que chegamos a uma ‘conformidade à desconformidade que somos’, ou seja, a uma ‘consistência em ser si mesmo’, combatendo o risco da autocontradição, enunciada por Sócrates em sua máxima. Sem o ‘conhecer consigo’ a atividade do pensamento fica obstruída e impraticável. Diferentemente do raciocínio lógico – que solicita apenas os mecanismos calculantes cerebrais vinculados à realidade perceptível-sensorial – o pensar requer autoconvivência em silêncio suspensivo da ação habitual [fala sem som], daí a necessidade de diálogo entre ‘si e si mesmo’ no exame sobre o que se diz e o que se faz. Esse exame acontece por meio da *faculdade humana de julgar*, o que é derivado do efeito liberado pelo pensamento, e que se distingue deste pelo fato de lidar com o que se faz presente, com o que está à mão, confrontando cada aspecto da realidade que se apresenta como interpelação específica, ajuizando particulares sem subsumi-los a regras gerais. Estando ligado ao circundante, é o “juízo” que torna manifesto no mundo das aparências o que foi pensado ‘fora dele’; é o que atua em nós, portanto, como a habilidade de devolver ao cotidiano as nossas

⁶⁰⁶ ARENDT, 1993, p. 164.

posições de ‘isto como certo’, ‘isto como errado’, ‘isto como belo’, ‘isto como feio’⁶⁰⁷ etc., interrelacionando-as com o que se deu na instância dos invisíveis e representativos revelados no ato de pensar, agora atualizado e posicionado no cotidiano. Em *A Vida do Espírito*, Hannah nos esclarece que...

Se o pensamento – o dois-em-um do diálogo sem som – realiza a diferença inerente à nossa identidade tal como ela é dada na consciência, resultando, assim, na consciência moral como seu derivado, então o **juízo**, o derivado do efeito liberador do pensamento, *realiza o próprio pensamento, tornando-o manifesto no mundo das aparências*, onde eu nunca estou só e estou sempre muito ocupado para poder pensar⁶⁰⁸.

Como precisamos dos códigos e das normas para viver em coletividade, a **capacidade do julgamento** nos permite, portanto, a reinscrição no espaço da aparência, viabilizando o que foi articulado no exercício do pensamento e nos livrando da mera adesão ao código por meio da cega obediência. É esta a faculdade humana – base de todo o pensamento político⁶⁰⁹ – que nos abre a possibilidade de uma relação criadora com o espaço da pluralidade por nos fazer apreciar, discernir e ajuizar as particularidades de cada situação não submetendo-as à universalidade. Foi esse exame que faltou a Eichmann e que o levou a argumentar que estava “apenas” executando o seu trabalho de forma obediente ao código supremo do *Führer*; ainda que o seu “trabalho” fosse administrar a burocracia do extermínio de pessoas. Eichmann, como vimos, é um antiautônomo, pois a autonomia exige o tensionamento contínuo da *medida de si* diante da medida de um sistema que deve ser questionado pelo ‘pensamento’ e ajuizado pelo ‘julgamento’ de cada situação que nos interpela. Nesse sentido, e à vista disso, nos deteremos com mais precisão em tal faculdade humana no tópico 5.2.2, ilustrando-a com um exemplo ocorrido no mesmo período da opressão nazista, como oposto ao comportamento eichmanniano. Tratar-se-á da atuação orquestrada dos dinamarqueses em relação aos judeus, mostrando o quanto a *capacidade do juízo* faz-se via de articulação entre ‘pensamento’, ‘ação’ e ‘discurso’, e, portanto, representando o exercício real da Política como *cuidado*, das singularidades e do mundo. A habilidade para o julgamento é, dessa forma, uma condição para a ‘autonomia político-plural’ que almejamos, pois, sem ela, inviabiliza-se a conexão entre o pensamento e a atuação na *vita activa*, impedindo-nos a reconciliação, a cada vez, com o que nos acontece. Significa dizer que, se somos incapazes de reflexão, resta-nos apenas a lógica, que pode racionar, conhecer e calcular, mas que nada compreende. Daí Hannah Arendt afirmar

⁶⁰⁷ Cf. ARENDT, 1993, p. 167.

⁶⁰⁸ ARENDT, 2018a, p. 216, grifo nosso.

⁶⁰⁹ Cf. ARENDT, 2020, p. 153.

que “ao compreendermos os totalitarismos não estaremos perdoando coisa alguma, mas, antes, reconciliando-nos com um mundo em que tais coisas são definitivamente possíveis”⁶¹⁰. Essa reconciliação é o que nos permite lidar com a realidade e fazer do mundo a nossa casa de novo. Arendt nos mostra que a compreensão só pode acontecer pela autocompreensão, pois “enquanto simplesmente sabemos sem ainda compreender **contra o que** lutamos, sabemos e compreendemos menos ainda **pelo que** estamos lutando”⁶¹¹.

É preciso, portanto, levar a sério ‘contra o que’ queremos resistir ao criticarmos a ‘autonomia individualista-niilista’ do poder hegemônico que nos leva ao esgotamento pela tirania psicopolítica da autossuperação contínua; e o que queremos dar como resposta a ela. Sem leitura de mundo, sem pensamento, sem compreensão, sem julgamento... torna-se impossível ter uma posição ou um governo de si, afetando, conseqüentemente, nossa capacidade de ação e discurso. Logo, a autonomia político-plural precisa ter atenção à questão da busca por *autoridade* na constituição de sua medida, conquistada com o exercício do pensar e do julgar. Nesse sentido, vale ressaltar que a noção de ‘autoridade’, em Hannah Arendt, como sinalizamos no capítulo anterior, não nos é um legado dos gregos; a palavra e o conceito são de origem romana e estão remetidos à ideia de “fundação”. Em *Entre o passado e o futuro*, Hannah Arendt descreve que a autoridade nem sempre existiu, os gregos – seja em sua língua ou práticas políticas – não mostram qualquer conhecimento sobre ‘autoridade’ e o tipo de governo que ela implica. Os romanos, estes sim, no cerne de sua política, é que carregam a convicção do caráter sagrado da fundação de algo que, uma vez instituído, deve ser expandido e perpetuado pelas próximas gerações. “A palavra *auctoritas* é derivada do verbo *augere*, ‘aumentar’, e aquilo que a autoridade ou os de posse dela constantemente aumentam é a fundação”. Diante disso, fazer política era, antes de tudo, salvaguardar a fundação da cidade de Roma.⁶¹²

No caso de nossa questão, queremos apenas ressaltar que a autonomia que se pretende político-plural é a que considera a memória, a lembrança, o passado... sem estar nostálgica ou saudosa de qualquer repescagem metafísica como solução para um cenário niilista; não é disso que se trata. Acontece que essa noção de ‘autoridade’ remetida às origens romanas e enfatizada por Arendt – que nada tem a ver com poder, violência, coerção ou persuasão – fala do enlace

⁶¹⁰ ARENDT, 1993, p. 39.

⁶¹¹ Ibidem, p. 41, grifo nosso.

⁶¹² Cf. ARENDT, 2016, Cap. 3. *Que é Autoridade?* Especialmente p. 142-164. No caso dos gregos, quando a questão é *autoridade*, estes sempre se guiam por modelos de relação mais remetidos à esfera da vida privada, como por exemplo o pastor e o rebanho; o senhor e o escravo; o timoneiro do barco e os passageiros etc. Tais exemplos, segundo Hannah Arendt, inspiram diálogos políticos como *A República*, *o Político* e *As Leis*.

jamais negligenciado com o que foi fundado por quem nos antecedeu (é curioso notar que para os romanos o conceito de crescimento, diferentemente de nossa concepção moderna totalmente voltada para o futuro, dirigia-se no sentido do passado... expandir o passado). Portanto, quando falamos da constituição de uma reinscrição da autonomia que se constitua para além da metafísica e do niilismo, estamos afirmando que aquele que se pretende autônomo precisa ouvir, enxergar, considerar e se atentar, ao exercitar-se em pensamento, a tudo o que veio antes dele, respeitando também a história do outro com quem vive em pluralidade. Significa ter olhos e ouvidos para os acontecimentos, contextos e fatos legados pelos antepassados (chamados pelos romanos de os *maiores*). Afinal de contas, o ato de pensar está diretamente ligado à dimensão da profundidade e, portanto, inviabiliza-se diante do esquecimento, pois, como sustenta Arendt, tal dimensão “não pode ser alcançada pelo homem a não ser através da recordação”⁶¹³.

Sendo assim, vale o destaque para a noção de ‘autoridade’ como elemento fundamental na tessitura dessa autonomia, uma vez que tal conceito revela-se como um dos grandes prejuízos que tivemos ao entrar na era do “mundo-deserto”. Se a tradição foi de vez rompida pelos movimentos totalitários, a ideia de autoridade está perdida e, sob esse impacto, estamos todos desautorizados. Lembremos novamente que somos descendentes errantes, bem caracterizados pela frase de René Char enfatizada por Arendt: “Nossa herança nos foi deixada sem nenhum testamento”. Daí ser tão importante encarregar-se da ‘autoridade’ enquanto uma questão implicada na “medida de si” ao ansiar pelo pensamento... pois a perda da *busca pelo significado* e a ausência do *apuro por compreender* são as maiores ameaças à autonomia humana. Sem essas forças, o que se entrega ao mundo são singularidades que não se veem plurais, mas meros sujeitos opacos, tanto para os outros quanto para si-mesmos, sujeitos-indivíduos... sujeitos-identidades; por conseguinte, sujeitos vulneráveis ao domínio da lógica, com pouca chance de conseguirem efetivar um exercício de suspensão de códigos ou normas vigentes por serem precários ou vazios de consciência socrática. Nesse sentido, Hannah nos enche de esperança ao ressaltar que a pluralidade é condição humana e, por isso, o pensamento se faz possível para todos nós... mas, ela não deixa de alertar que a inabilidade de pensar também será sempre uma possibilidade. Dito de outra forma, todos podemos exercitar a reflexão, tanto quanto podemos esquivar-nos dessa interação.

⁶¹³ ARENDT, 2016, p. 131.

Na primeira hipótese, conquistamos um olhar que nos tira o fardo e a doutrinação de qualquer prescrição. Na segunda hipótese, deixamos de nos incomodar ao contradizermos e ao vermos as contradições à nossa volta, pois perdemos a capacidade de compreender o que fazemos em nossa atuação mundana; apenas repetimos metabolicamente a lógica calculante, como *laborans*, sem competência para o cuidado de si e do espaço comum. A habilidade de pensar permite ao nosso espírito retirar-se do mundo, sem jamais deixá-lo ou transcendê-lo. Portanto, ao esquivarmo-nos do pensamento, renunciamos à autonomia questionadora do sistema e praticante do bem. Uma autonomia que consegue atingir a *consciência moral* [*conscience*] – ‘efeito colateral’ da consciência socrática – que nos faz evitar o mal⁶¹⁴ e nos blinda das tempestades de areia que ameaçam irromper, a qualquer tempo, no deserto. Quando entendemos a “autonomia” como uma tarefa pensante e do juízo, tornamo-nos guardiões do exercício permanente de desconstrução dos códigos e apreciação crítica do que acontece, para que se faça a defesa dos oásis. Os que se esquivam são os que insistem em querer fazer dos oásis lugares apenas de entretenimento, fuga e escapismo. Ou pior, são os que se agarram a valores, doutrinas, teorias e opiniões que, mais cedo ou mais tarde, tornar-se-ão opressoras em nome de privilégios de poucos. Os que forem ‘autônomos político-plurais’ não estarão entre eles, contudo, como lamenta Arendt no prólogo⁶¹⁵ de *A Condição Humana*, a ausência de pensamento [*thoughtlessness*] enquanto “despreocupação negligente”, “confusão desesperada” e “repetição complacente de ‘verdades’ que se tornam triviais e vazias” ainda parece caracterizar notavelmente o nosso tempo.

5.1.2 Do comportamento à ação

No tópico anterior, procuramos focar que a reinscrição da noção de autonomia na atual *sociedade de autônomos* a ser deslocada de uma perspectiva ‘individualista-narcísica’ para um eixo ‘político-plural’ precisa começar, antes de mais nada, por uma atividade específica do espírito: o pensamento. Vimos que esta é, na verdade, uma “atividade anti-ação”, por apartar

⁶¹⁴ Cf. ARENDT, 1993, p. 166. Reforça Duarte que o “pensamento”, dada a sua estrutura dialógica, na conexão com o “juízo” e sua habilidade apreciativa, acabariam por liberar a ‘*consciência moral*’ na forma do temor da antecipação do próprio sujeito como autotestemunha; “o que poderia vir a dissuadir o agente de praticar o mal”. Cf. DUARTE, 2000, p. 354.

⁶¹⁵ Cf. ARENDT, 2017, p. 6.

a presença humana do senso comum, permitindo que o questionamento de códigos vigentes seja feito e o encontro com a significação se dê. Entendemos que sem essa suspensão necessária, o enxame de *unos barulhentos* alienado do mundo fica absolutamente neutralizado de sua capacidade de revisão de si e do seu entorno, seguindo superficialmente em seu ritmo acelerado na busca por autossuperação contínua e ininterrupta. De maneira socrática, a retirada da marcha cotidiana ao mesmo tempo que cria distanciamento indispensável do espaço sensorial e perceptivo, abre campo de proximidade do ‘eu’ consigo, estabelecendo o diálogo silencioso e amigável no *dois-em-um*. Enquanto pensamos, portanto, e, de certa forma, atuamos muito! Por isso Hannah Arendt cita Catão para ressaltar que “nunca se está mais ativo que quando nada se faz, nunca se está menos só que quando se está consigo mesmo” [*Nunquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*]⁶¹⁶. Mas vale dizer, também, que toda essa retomada à atividade crítica do pensar em prol da constituição da autonomia só se justifica quando não perdemos de vista a ‘autonomia atuante’ junto aos outros – daí ser uma autonomia transpassada pelo ‘político-plural’. Inclusive porque a sociedade moderna do primado autônomo não deixará de ser uma sociedade da *práxis*, portanto, qualquer transformação jamais pode se dar fora da vida ativa, eis aí o nosso grande desafio.

O capítulo passado nos esclareceu, pelo recorte que fizemos na obra de Hannah Arendt, o quanto a *vita activa* já nos foi apresentada, desde o início de nossa tradição, em sentido contrário ao que havia sido no nosso berço ocidental antes da morte de Sócrates. Também, o quanto ela se desqualifica ainda mais com o declínio dessa mesma tradição que teve emudecida a sua capacidade de nos dar respostas. Tal silêncio esteve acompanhado da mistura entre as esferas pública e privada, que, com o tempo, diluíram-se na noção de ‘sociedade’. A política, antes revelação máxima da condição humana da pluralidade e do espaço do *entre*, torna-se, na modernidade, uma mera função social, caracterizada por um certo tipo de gerência que faz dos assuntos domésticos e privados algo de interesse coletivo por meio de um governo de “ninguém”, conhecido como *burocracia*. Consequentemente, não mais a *ação* – irreversível, imprevisível e em concerto com outros, mas a mega administração – uniforme, repetitiva e regulada, passa a gerir a coexistência. Ao tornarmo-nos todos ‘animais sociais’, perdemos nossa habilidade de atuação enquanto *atores políticos* até que o labor dominasse de vez a maneira como conduzimos a dinâmica de uma vida tão pouco ‘em comum’. Vamos retomar, então, pontos já abordados no capítulo anterior, a fim de compreendermos, aqui, a diferença entre

⁶¹⁶ ARENDT, 2017, p. 403.

“comportamento” e “ação”; e o quanto precisamos atentar para tal distinção se quisermos efetivar uma “autonomia político-plural” como resposta à supremacia da autonomia atual.

Como vimos em “A *vita activa* e a era moderna”, de *A Condição Humana*, Hannah Arendt tem como ponto de partida o fenômeno da *alienação do mundo* qualificada especialmente pelas grandes descobertas humanas, com destaque para a invenção do telescópio. Ao longo de uma sequência que descreve nosso desprendimento da relação com a Terra (fuga para o universo) e da relação com o mundo (fuga para o si-mesmo), Arendt mostra o quanto nos tornamos filhos da dúvida cartesiana, o quanto desqualificamos o senso comum e passamos a confiar apenas nos cálculos de nossa própria mente aos sermos arremessados para dentro de nós mesmos... Nossa *vita activa* que, a princípio, fica sob o comando do *homo faber* e sua engenhosa capacidade produtiva de ampliar o nosso ‘desenvolvimento’, com o tempo, sofre a imposição da ‘feitura’ sobre a ‘reifificação’, perdendo o foco no produto final e passando a mirar apenas no próprio *Processo*, pelo encadeamento ‘consumo-produção-consumo...’. Definitivamente, com isso, a ‘vida individual’ em seu metabolismo e não mais o ‘mundo’ (manufaturado-durável e, ao mesmo tempo, compartilhado em convivência no espaço público) torna-se o nosso bem supremo. Isso destituiu o *faber* de seu lugar, levando-nos à vitória do *animal laborans*. Com o *laborans* no comando, a *ação* passa a ser vista como mero *fazer algo*; a *fabricação* como um simples tipo de *trabalho*; e o *labor* como sinônimo de nosso *processo vital*. Passamos a viver fundamentados pela concepção do *trabalho*, estendendo a ideia de viver para *trabalhar* a todos os aspectos da existência, seja por vias compulsórias ou autocoercitivas.

Ao chegarmos em nossos dias, é possível constatar que já deixamos para trás a ‘sociedade de trabalhadores’ e a ‘sociedade de empregados’... estamos, agora, sendo todos impelidos à ‘sociedade de empreendedores’. Aqui jaz a condição perfeita para o atual psicopoder implantar a positividade da ditadura do idêntico personificada no “sujeito do desempenho” – individualismo podendo ser levado à última potência, aquiescido pela vida enquanto negócio, o modo de ser mais precário da versão de ‘processo vital metabólico’ onde tudo isso começou. Nesse sentido, pautar a ‘perda da ação’ como uma das bases condicionantes do *primado da autonomia* contemporânea, mesmo numa sociedade que ‘não para’, exige que não percamos de vista, mais uma vez, o quanto tal fenômeno está localizado no contexto da relação entre a nossa *alienação com o nosso mundo* e o binômio *introspecção/subjetivismo* que tanto nos tipifica desde que entramos na época moderna. Somos completamente devotados à egolatria, apegados a tudo o que se passa em nossas mentes e em nossos processos lógicos, neuronais, psíquicos e psicológicos, por isso é tão efetiva a repercussão da *psicopolítica* (sinalizada por Han) na atualidade. E se, no tópico anterior, vimos o quanto debilitamos o

pensar em função do *raciocinar* e do *calcular*, aqui queremos avistar o quanto a nossa **capacidade de agir** precariza-se e limita-se a meros **comportamentos**.

Quando escreve *A Condição Humana*, Hannah Arendt já alerta que o problema com as modernas ‘teorias do comportamentalismo’ não era que estivessem erradas, mas que viessem a se tornar verdadeiras enquanto a melhor conceituação possível de tendências da sociedade moderna. Hannah queria dizer que seria “perfeitamente concebível que a era moderna – que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana – viesse a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu”⁶¹⁷. Pois é disso que se trata conceber a substituição da *ação* pelo *comportamento*. Lembremos da metáfora arendtiana com a qual abrimos o capítulo anterior, para trazer de volta os dois fenômenos que, segundo ela, marcam a nossa *desertificação* moderna: os movimentos totalitários e a psicologia do deserto; ambos, de formas específicas, estão ligados à questão da perda da capacidade do agir. Como? Os primeiros, ao irromperem como tempestades de areia, destruindo a pluralidade humana e ‘ajustando a realidade à sua ficção’ por meio do terror. A segunda, oferecendo-se como caminho para a ‘adaptação às condições do *não-mundo*’ e endossando que o que precisa ser transformado está no interior dos humanos e não no seu circundante. Dessa forma, contribuindo, conseqüentemente, para a obstrução da busca pela reconciliação com o sofrimento e neutralizando a possibilidade de um posicionamento que poderia significar resistência aos sistemas vigentes em prol do mundo. Aprofundemos um pouco mais...

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt nos indica que o objetivo de “domínio total” almejado pelos movimentos totalitários só se viabiliza quando toda e qualquer pessoa é reduzida a ‘identidade de reações’ previamente traçada pela sua ficção. Em outras palavras, o propósito só se torna exequível pela implantação de uma ideologia onde seja possível **a fabricação de uma espécie humana sem pluralidade**. Para que tal desígnio se realize, a doutrinação totalitária implanta as formações de elite e instaura o terror absoluto, espalhando um nível de irrealidade, incredibilidade e isolamento tão grande que leva à mais absoluta dessimbolização dos sujeitos. Nesse sentido, são os campos de concentração os verdadeiros laboratórios de verificação do assombro por meio da instituição de um sofrimento capaz de transformar pessoas em ‘animais que não se queixam’⁶¹⁸. Termos feito dos campos de concentração locais onde ‘tudo era

⁶¹⁷ ARENDT, 2017, p. 400.

⁶¹⁸ Ibidem, p. 583. Há uma nota a respeito dessa expressão em que Hannah comenta que em *Tischgespräche*, Hitler menciona várias vezes estar lutando por uma situação em que ‘cada indivíduo saiba que vive e morre para a preservação da espécie’.

possível’ é a prova mais contundente de onde pode chegar a nossa alienação mundana e a descaracterização das condições que fazem de nós seres humanos na Terra. É bom que nunca nos esqueçamos... Hannah Arendt classifica tal temeridade como a coisificação da existência pela aniquilação da própria **espontaneidade**, elemento estritamente vinculado à capacidade humana da ação. Nas palavras de Arendt:

Os campos destinam-se não apenas a exterminar pessoas e degradar seres humanos, mas também servem à chocante experiência da **eliminação**, em condições cientificamente controladas, **da própria espontaneidade** como expressão da conduta humana, e da transformação da personalidade humana numa **simples coisa**, em algo que nem mesmo os animais são...⁶¹⁹.

O abatimento da espontaneidade tem importante papel na produção de dúvida sobre si mesmo, sobre a vontade de viver e sobre a realidade que se mostra diante dos olhos, afinal, os totalitaristas sabem o valor do efeito ficcional para o seu movimento. Daí, investirem com toda veemência na produção de ‘humanos inanimados e mortos-vivos’ cujo retorno ao estado normal após tanta atrocidade, como diz Arendt, corresponderia à ressurreição de Lázaro. Mas Hannah enfatiza que, ao erguerem-se dentre os ‘mortos’ (mesmo não tendo condição de narrarem exatamente o que passaram frente a tamanho absurdo), reencontram-se inalterados em personalidade e caráter, afinal, somos mais que um ‘feixe de reações’; muito embora seja a isso que toda forma de governo totalitário queira nos reduzir. Então, que nos sirva de alerta o que Arendt observa: a maneira politicamente mais importante de julgar os eventos da nossa época é sempre avaliar se estes “são úteis ou não ao domínio totalitário”⁶²⁰. Se forem, é preciso reagir, resistir e impedi-los, imediatamente... pois são formas de governo que vão incutindo medidas voltadas a tratar as pessoas como ‘se nunca tivessem existido’ e ‘fazê-las desaparecer no sentido literal do termo’. O extermínio pode se dar de modo imediato ou paulatino, afinal, pode-se morrer por tortura, fome sistemática, superpovoamento, abandono... o que se deseja, em últimas consequências, é liquidar o material humano ‘supérfluo’ e promover em todos o esquecimento. Para que tal projeto se encaminhe, é preciso que nos comportemos de modo resiliente ao sistema, nos adaptando, nos acomodando, nos acostumando ao dito popular que defende que ‘não se faz o omelete sem se quebrar os ovos’. Uma pessoa que busca uma verdadeira ‘medida de si’ não se limita a repetir a lógica ditada por ideologias de nenhum sistema hegemônico que, como diz Hannah Arendt, podem a qualquer instante – depois do que vivemos no século XX – irromper no deserto e criar ‘*sociedades de campos de concentração*’ que antes de produzir

⁶¹⁹ ARENDT, 2012, p. 582, grifo nosso.

⁶²⁰ Ibidem, p. 587.

massas de cadáveres reais sempre preparam politicamente a ideia de cadáveres vivos... os apátridas, os indesejados, os desterrados. Isso corresponde à morte jurídica, moral e, por fim, individual das pessoas. Isso corresponde a um atentado à autonomia.

Porque destruir a individualidade é destruir a espontaneidade, a capacidade do homem de iniciar algo novo com os seus próprios recursos, algo que não possa ser explicado à base de reação ao ambiente e aos fatos. Morta a individualidade, nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte. Esse é o verdadeiro triunfo do sistema (...). Quem aspira ao domínio total deve liquidar no homem toda a espontaneidade, produto da existência da individualidade, e persegui-la em suas formas mais peculiares, por mais apolíticas e inocentes que sejam. O cão de Pavlov, o espécime humano reduzido às reações mais elementares, o feixe de reações que sempre pode ser liquidado e substituído por outros feixes de reações de comportamento exatamente igual, é o “cidadão” modelo do Estado totalitário...

[...] O totalitarismo não procura o domínio despótico dos homens, mas sim um sistema em que os homens sejam supérfluos. O poder total só pode ser conseguido e conservado num mundo de reflexos condicionados, de marionetes sem o mais leve traço de espontaneidade.⁶²¹

Todo o trabalho de devastação da autonomia, encerrando-a a um mero comportamentalismo de empuxo à autossuperação por conquista de metas, ao exibicionismo narcísico da mercantilização da imagem pessoal e ao frenesi da vida como um *game*, condizem com a redução de nossa existência a marionetes com rostos humanos. Assumimos o risco de entrar na posição do cão de Pavlov enquanto um espécime reduzido aos reflexos mais elementares, um *feixe de reações* facilmente manipulável e substituível... Lembremos que Ivan Petrovich Pavlov (1849-1936) – fisiologista russo que tanto influenciou a psicologia (do deserto!) – conseguiu tal feito por meio de uma série de pesquisas, demonstrando a conexão entre secreção salivar, reflexos, funcionamento dos hemisférios cerebrais e suas ligações com o ambiente. A teoria pavloviana defende que somos formados por uma cadeia de reações inatas e condicionadas que nos fazem interagir com o meio externo. Os reflexos inatos representam os processos básicos de nossa interação (numa cadeia que passa por estimulação, captação por órgãos receptores, transmissão nervosa, centro nervoso, sinapses e circuitos de difusão de influxos recebidos e órgãos de resposta), já os reflexos condicionados dependem da relação dos primeiros com as experiências reiteradamente sofridas e vivenciadas. Em seus conhecidos experimentos com cães, Pavlov relacionou o salivar com a apresentação de um pedaço de carne; depois acrescentou um toque de campainha sempre que oferecia o alimento; e, depois de repetidas vezes desse mecanismo, notou que a salivação acontecia bastando o toque da

⁶²¹ ARENDT, 2012, p. 604-5.

campainha, mesmo na ausência da carne. Eis aí o “reflexo condicionado” que, segundo o experimento de Pavlov, demonstra que toda resposta condicionada resulta da repetição de um comportamento associado a um dado estímulo (campainha) que vem somado, a princípio, a uma recompensa (carne)⁶²². Por tal concepção, o ser humano revela-se uma criatura naturalmente resiliente e simplesmente adestrada pelo meio, para o bem ou para o mal, incapaz, portanto, do *dois-em-um* socrático e de formação de juízos.

É a esse *feixe de reações* que se refere Hannah Arendt na passagem citada. É esse tipo de ser que todo sistema aspirante a modelos totalitários procura fabricar como substituto ao cidadão autônomo – pensante, atuante, narrativo – que sabe agir em pluralidade. Mas vale dizer que a produção de mulheres e homens supérfluos... condicionados a reflexos arquitetados ideologicamente... não depende, necessariamente, de regimes explicitamente totalitários para acontecer; nos próprios sistemas democráticos bastam que forças desse tipo se infiltrem e comecem a corromper, oxidar e deteriorar nossas capacidades humanas mais excelentes, que já colhemos os nefastos impactos dessa desgraça. Ao nos fazerem supérfluos, deixamos de agir e passamos apenas a nos comportar... viramos ‘avatars’, ‘fantoques’, ‘autômatos’... facilmente manejáveis pela ficção da *tiranía da lógica*... pelo *panóptico digital*, como nos mostram documentários como *O Dilema das Redes* e *Privacidade Hackeada*⁶²³, citados anteriormente. Vimos no capítulo II o quanto o entretenimento, o estímulo à exposição e o vício pelos smartphones fazem parte dessa fabricação. Também, o investimento científico-tecnológico em tudo o que se relaciona às atividades cerebrais, como a pesquisa do pássaro ‘pardal de coroa branca’ para obter conhecimentos aplicáveis aos seres humanos que passariam a não dormir para funcionar mais produtivamente. Ou ainda, o alto emprego de medicamentos psicotrópicos em saúde mental e as preferências por pesquisas acadêmicas que privilegiem a associação de qualquer campo do conhecimento a trabalhos em que o cérebro esteja no epicentro do estudo. Todas essas perspectivas podem até fazer parte do debate de um mundo plural, o problema é quando viram manobras de quaisquer sistemas que visem a destruição da capacidade humana de iniciar algo novo com os seus próprios recursos; algo que, como aponta Arendt, não possa ser explicado à base de reações psicobiológicas.

⁶²² Cf. PAVLOV, 1984, p. IX.

⁶²³ Apenas lembrando que em *Dilema das Redes* (2020), frequentadores do Vale do Silício, ex-funcionários da Google, Facebook, Instagram, Twitter e Pinterest, mostram como os algoritmos são usados para manipular comportamentos e programar a vida em sociedade. Em *Privacidade Hackeada* (2019), fica à mostra o escândalo Cambridge Analytica/ Facebook e a manipulação que ajudou a eleger Donald Trump nas eleições de 2016 a partir do hackeamento e manobras de dados pessoais dos americanos. ORLOWSKI, Jeff. *O Dilema das Redes* (2019). AMER, Karim. *Privacidade Hackeada* (2019).

É aqui que se concentra a necessidade do fortalecimento de nossa capacidade de agir. Contudo, se tal capacidade se tornou sinônimo de um mero *fazer alguma coisa*, e não mais a junção entre *archein* ou *agere* [“começar” / “liderar”] e *prattein* ou *gerere* [“realizar junto a outros”], como restituí-la enquanto base de nossa ‘medida de si’? Precisamos, mais uma vez, voltar a pontos que tratamos no capítulo anterior e trazê-los em nova perspectiva, a fim de compreender a importância dessa atividade para a autonomia. Primeiramente, é necessário lembrarmos que a **ação** é a capacidade reveladora da condição humana da *pluralidade*, o que significa que ela só se faz possível *entre os humanos*, sem mediação de coisas naturais ou artificiais. Tal condição está estritamente vinculada à noção de *natalidade* que nos marca não apenas ao adentrarmos o mundo, mas a cada iniciativa que tomamos no intuito de responder à principal questão de nosso Ser, a nós apresentada pela ‘teia relacional’ que nos recebeu e nos compõe: “*Quem é você?*”. Passamos nossa jornada entre o nascer e o morrer atuando como *atrizes* e *atores* protagonistas dessa pergunta existencial, dedicados a tecer uma resposta que só se dá *a cada vez que somos*, dia após dia, fenômeno após fenômeno... do nosso existir. Atentemos, novamente, para o fato de que Arendt deixa clara a nossa atuação enquanto “atores” e não “autores” dessa “decifração”.

Somos ao mesmo tempo ‘*agentes ou sujeitos de*’ e ‘*padecentes ou sujeitados a*’ nossos atos, por isso, nosso *quem* situa-se na posição do “*daimon*” grego, acima de nossos ombros, perceptível somente aos olhos dos outros com quem nos relacionamos, conservando-se sempre um mistério para nós. Em outras palavras, sem o espaço comum a revelação de nosso *quem* fica interdita, pois precisamos da *pluralidade* para que a nossa *unicidade* apareça; e o mundo precisa da interação entre cada ‘ser distinto’ para compor-se ‘multiplicidade’. Nesse sentido, para Hannah Arendt, a cada novo nascimento, um ser único adentra a teia de relações humanas, renovando nossa malha plural de seres singulares; portanto, a cada novo nascimento, a chance de algo novo ser inaugurado no mundo se abre para todos nós. Mas isso também se faz possibilidade permanente pelo fato de carregarmos a condição da natalidade em nós; assim, sempre que ‘agimos’ o inesperado tem a oportunidade de acontecer. E é por isso que a “ação” faz-se um incômodo, uma vez que sempre representará, junto com a capacidade de *pensar*, uma ameaça para qualquer sistema hegemônico. Por quê? Como vimos, é impossível antever, após o início da ação, o desenrolar e o desfecho de seus resultados, devido à cadeia de novas ações deflagrada pela trama relacional onde é lançada. Trata-se da “imprevisibilidade” e da “irreversibilidade” que a caracterizam e que marcam a sua repercussão, só podendo ser redimidas por meio do ‘perdão’ e da ‘promessa’. Perdoando, nos liberamos do passado... prometendo, constituímos ilhas de segurança sobre o futuro, como vimos no capítulo anterior.

Mesmo contando com tanto risco, a **ação** enquanto *o inédito que podemos começar e realizar junto com os outros* é algo que se faz fundamental para a rearticulação do conceito de autonomia, pois descerra novamente a “régua” da “métrica de si” à espontaneidade e à autenticidade do *quem sou* diante de toda e qualquer opressão imposta pelos estatutos vigentes. Quando agimos, negativamos a positividade do sistema, estabelecendo novas formas de fazer e novos parâmetros ao que, até então, impunha-se como fatores condicionantes de ‘comportamentos’. À vista disso, é preciso compreendermos que somente pela ação alcançamos **liberdade**, o que há de mais decisivo para uma autonomia que se pretende ‘político-plural’, pois liberdade e autonomia, especialmente no nosso caso aqui, são absolutamente correlatas. Mas o que é liberdade: “livre arbítrio”; “poder de escolha”; “sentir-se livre internamente”; “o limite que termina onde começa o de outrem”...? Hannah Arendt, em sua obra *Entre o Passado e o Futuro*, propõe-se a esse debate mostrando a dificuldade de se elaborar uma concepção a respeito do tema, uma vez que entendemos a liberdade humana como uma verdade evidente por si mesma; o que gera muito desacerto. Por isso, ela problematiza as muitas contradições da história – contextualizando vários pensadores, como Kant, Max Planck, Aristóteles, Epicteto, Paulo, Santo Agostinho – mas buscando a noção originária do conceito. Afinal, ao nos fixarmos nos conceitos derivados, dependendo do período histórico, teremos na base da liberdade ideias voltadas, de um lado, para os *princípios morais condutores da interioridade* (consciência, responsabilidade, ética) ou, por outro lado, para o *princípio da causalidade* (previsão segundo relação com as experiências do mundo externo – causa/efeito) ⁶²⁴.

Hannah Arendt rompe com os dois discursos hegemônicos sobre liberdade; tanto o que a concebe como uma *dinâmica da interioridade*, quanto com o que a associa à *liberação de fluxos obstruídos* – visão organicista, causal e previsível. Para a nossa autora, a liberdade

⁶²⁴ Por meio de tal contextualização, Hannah Arendt faz apontamentos que mostram as derivações por que passa a noção de liberdade: sejam os pressupostos que a vinculam à **interioridade** ou os que a remetem à **causalidade**. Destaca-se aqui a liberdade como *lei autoimposta do sujeito moral* de Kant em sua razão prática (que, como já vimos no capítulo I, defende que “só porque é livre é que a vontade pode legislar a si mesma”), tão ligada à questão da ética e da subjetividade. Essa relação com a interioridade vem de longa data, acontecendo desde a decadência da antiga tradição greco-romana em que os estoicos (Hannah cita Epicteto – “liberdade é ser livre dos próprios desejos”) contribuem para a migração da noção de liberdade a uma certa interioridade. Contudo, o seu ápice se dá com o cristianismo e sua imbricação entre liberdade e graça de Deus contra a escravidão do mundo; noção de livre arbítrio da vontade – somos responsáveis pelo nosso querer, mas não temos como realizar a plenitude de nosso querer (os focos aqui são Paulo e Santo Agostinho). Na modernidade, a interioridade cristã perde para a projeção do modelo científico e a visão da subjetividade racional do sujeito. A partir das mudanças do século XVII, a visão predominante do conhecimento objetivo, faz com que o conceito de liberdade seja dotado de previsibilidade devido aos mecanismos causais e aos jogos de estímulos-respostas que nos regulam (Arendt usa Max Planck e seu reducionismo em relação à teoria kantiana); uma liberdade organicista e behaviorista, ditada por leis biológicas e corporais. Cf. ARENDT, 2016, p. 188-220. (capítulo 4, *Que é Liberdade?*)

sempre se dá no plural, conjugada com o singular e afirmando a imprevisibilidade. Ou seja, por uma perspectiva arendtiana, não há como pensar liberdade prescindida do mundo... desmundanizada, uma vez que não há como pensar a própria condição humana sem mundanidade – sem outro, sem pluralidade, sem singularidades relacionadas, sem objetos fabricados e mediadores. Apesar de tudo o que estamos fazendo, somos filhas e filhos do mundo! Significa dizer que liberdade sem plano relacional não é liberdade, apenas uma idealização. Tanto a concepção que a relaciona à interioridade (*arbítrio da vontade ou do intelecto e tudo o que por aí se orienta*), quanto a que a vincula à liberação (*dinâmica autorreguladora de desobstrução de fluxos metabólicos individuais e tudo o que daí pode ser concebido pelo organicismo*), pensam liberdade sem mundo. Para Hannah Arendt, pensar liberdade requer reconsiderá-la a partir de seu caráter mundano e a base dessa compreensão está na própria concepção originária, na significação perdida dos gregos em sua relação com *vita activa, pólis*, política... portanto, em sua relação com a **ação**. Nesse sentido, segundo Arendt, antes mesmo de saber sobre *liberdade interior* ou *liberdade enquanto dinâmica autorreguladora individual* nós humanos já vivemos a liberdade experimentada como uma realidade mundanamente tangível, só tendo qualquer consciência de sua presença ou do seu contrário a partir de nosso relacionamento com outros, e não de nossa autoconvivência. No que tange ao nosso berço ocidental,

Antes que se tornasse um atributo do pensamento ou uma qualidade da vontade, a liberdade era entendida como o estado do homem livre, que o capacitava a se mover, a se afastar de casa, **a sair para o mundo e a se encontrar com outras pessoas em palavras e ações**. Essa liberdade, é claro, era precedida da liberação: para ser livre, o homem deve ter-se libertado das necessidades da vida. O estado de liberdade, porém, não se seguia automaticamente ao ato de liberação. A liberdade necessitava, além de mera liberação, da companhia de outros homens que estivessem no mesmo estado, e também de um espaço público comum para encontrá-los – um mundo politicamente organizado, em outras palavras, no qual cada homem livre poderia inserir-se em palavras e feitos. (...) Sem um âmbito público politicamente assegurado, falta à liberdade o espaço concreto onde aparecer.⁶²⁵

Mas o elo entre liberdade e política é rompido desde que a distinção entre as esferas pública e privada se dissolve no conceito de “sociedade”, como vimos. Com isso, a liberdade passa a ser uma faculdade do indivíduo, entrando na pauta da ação política apenas quando se armam crises ou revoluções. Na sua palestra “Revolução e Liberdade”, de 1961 (2021d), Hannah Arendt ressalta que a liberdade não está simplesmente entre os temas importantes da política – como justiça, poder ou igualdade – mas se encontra no cerne da razão pela qual os

⁶²⁵ ARENDT, 2016, p.194-5, grifo nosso.

humanos vivem juntos e de forma organizada. Estreitar a discussão sobre a liberdade no contexto das revoluções é esquecer que a política, em sua origem grega, se fazia pelo discurso persuasivo, nunca por meio de violência; inclusive Arendt lembra o quanto o termo ‘revolução’ (palavra originária da astronomia, que metaforicamente deixaria de remeter à ideia de ‘movimento cíclico e rotatório’ para a de ‘irresistibilidade’), como fenômeno histórico, é algo relativamente novo entre nós, pois “antes das grandes revoluções do fim do século XVIII, a própria palavra estava ausente do vocabulário da teoria política”⁶²⁶, tendo a sua noção inicial muito mais próxima do que seria uma ‘restauração’ do que, propriamente, uma revolução de antigos regimes. O famoso diálogo entre Luís XVI e seu mensageiro, o conde de Liancourt, na ocasião da queda da Bastilha, na Revolução Francesa [1979], é que traria as concepções do irresistível e do irreversível para esse cenário. A partir desses movimentos, em que o âmbito público é estendido para todos – inclusive para os oprimidos e não apenas para os que antes eram considerados *livres*, ou seja, desobrigados das preocupações com as necessidades da vida – a liberdade tem acentuados ainda mais os seus dois aspectos de diferenciação, mencionados por Arendt na citação anterior, quando se referiu à origem grega. O primeiro aspecto, negativo, que remonta a ‘ser livre *de* coação’; o segundo, positivo, que fala de ‘ser livre *para* a ação’.

Liberação *de* e Liberdade *para* sempre estiveram relacionadas, mas aquilo que na Grécia era compensado com escravidão e esfera doméstica (dando apenas a alguns o privilégio da cidadania), com a entrada da ‘revolução’ passa a incluir a violência (em sua etapa negativa: violência em nome da liberação da necessidade, da desigualdade, do medo, quer dizer, liberação dos problemas sociais causadores de infelicidade e miséria de todo um povo), para só então haver condição para a instauração do ‘novo’. Sabemos que, com o tempo, os objetivos inaugurais das revoluções de combate às restrições das necessidades foram perdidos, junto com o próprio intento de instituição da liberdade. Até porque, para nossa autora, violência e liberdade estarão sempre em rotas contrárias quando o assunto é *realidade política*. Neste âmbito, a liberdade se faz pela “liberdade de expressão” (o direito de falar e ser ouvido em público, baseado na liberdade de pensamento), e pela “liberdade de associação”, na medida em que nenhum homem pode agir sozinho⁶²⁷. Para Hannah Arendt, a liberdade foi e continuará sendo, portanto, um **atributo da ação humana no mundo**. “Os homens *são* livres enquanto agem – diferentemente de possuírem o dom da liberdade –, nem antes, nem depois; pois *ser*

⁶²⁶ ARENDT, 2021d, p. 388.

⁶²⁷ Cf. ARENDT, 2021d, p. 399.

livre e agir são uma mesma coisa”⁶²⁸. Nada tendo a ver, portanto, com o intelecto ou com a vontade – ainda que necessite de ambos – a liberdade brota de um *princípio inspirador*⁶²⁹ [*archê*] que não opera no ‘interior do eu’ mas mediante a instauração do próprio ‘ato realizador’ [*prattein*] e enquanto a ação estiver sendo executada. Daí ser tão importante entender que, ao contrário do que se prega quando se defende que a politização da vida traz o fim da liberdade, pela visão arendtiana, quando abandonamos a política é que entramos nas sendas destruidoras de nossa liberdade. Nas palavras de Hannah: “liberdade e política coincidem e se relacionam uma com a outra como dois lados da mesma moeda”⁶³⁰, diz ela em sua palestra de 1960 (2021a), *Liberdade e Política*.

Lembrar a liberdade como atributo da ação nos permite pensar a autonomia como ruptura da repetição de cacoetes comportamentais por meio da possibilidade de criação e da instauração do novo enquanto seres atuantes no mundo. Significa dizer que a *autonomia político-plural*, pelas vias da *ação*, é esta que se abre à imprevisibilidade, à espontaneidade, à descontinuidade, ao descontrole, ao não hábito, à desadaptação... para que o *nascituro* possa acontecer a partir do exercício relacional com os outros por tudo aquilo que interessa ao bem comum, ao mundo. É a autonomia que se incomoda e se posiciona em prol da isonomia enquanto condição de igualdade das diferenças perante códigos e regras de convivência. Contudo, o apelo à autonomia-individualista da positividade faz ver que no contemporâneo ‘comporta-se’ muito, mas ‘age-se’ pouco. Fala-se muito em emancipação e usa-se a noção de *sociedade do primado da autonomia* para isso, mas ninguém é autenticamente *livre*, portanto, ninguém é *autônomo*. Liberdade não tem a ver com propósito, atingimento de metas, meritocracia ou autossuperação. Liberdade é agir; é *fazer ser o que não era* e, nesse sentido, a autonomia que se propõe ‘político-plural’ é a que, sendo livre pela ação, faz-se exercício de si em pluralidade. Isso nos coloca diante de uma possibilidade de conceber a autonomia excedendo a qualquer ideia de motivo, causa, finalidade ou funcionalidade para a sua atuação mundana, ainda que propósitos, objetivos e metas possam existir. Na verdade, a ação em

⁶²⁸ ARENDT, 2016, p. 199.

⁶²⁹ Referência a Montesquieu e pré-socráticos. ‘Princípio’ não se confunde com ‘começo’. O *princípio* acompanha os movimentos por ele deflagrados (olho d’água ao percorrer todo o curso do rio e juntar-se ao mar), neles atuando mesmo após o ato instaurador. (Cf. ARENDT, 2016, p. 196). Em outra perspectiva, vale lembrar que sobre *Princípio* e *começo* em Santo Agostinho (Cidade de Deus), Hannah Arendt valoriza a ideia agostiniana de que, “*para começar* (e recomeçar) *é que o ser humano foi posto na Terra*”. Deus é o Princípio [*Principium*] Criador de todas as coisas. A liberdade humana, nesse sentido, é justamente a capacidade de sempre começar num mundo já principiado por Deus. “Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade”. (ARENDT, 2016, p. 218).

⁶³⁰ ARENDT, 2021a, p. 264.

concerto enquanto revelação do nosso *Quem*, ou constituição da *medida de si*, não pode ser reduzida a um feito qualquer, nem a um meio para se atingir um fim.

O princípio inspira a ação, mas não pode prescrever um resultado particular, como se fosse questão de cumprir um programa; não se manifesta em nenhum tipo de resultado, apenas na realização do próprio ato. Nessa realização, vontade e ato são simultâneos, são a mesma coisa; a vontade não prepara a ação, ela já é o próprio feito. E a ação não executa um ato da vontade; o que se manifesta não é uma vontade subjetiva e um fim em vista, mas um princípio orientador que permanece manifesto enquanto a ação existir.⁶³¹

Trata-se de um sentido maior que torna nosso modo-de-ser um ‘cuidado’, mais apoiado na ideia originária de *estética de si*, como vimos pelos estudos de Foucault sobre os povos da Antiguidade greco-latina. Tem a ver também com o que Arendt, referindo-se a Montesquieu, chamaria de honra, glória, amor à igualdade e excelência, ou referindo-se a Maquiavel, nomearia por ‘virtuosidade’ ou ‘fortuna’ do mundo [*virtú*], levando-nos a uma atuação criativa e criadora no mundo. Uma atuação em que a prática artística de viver não se confunde com a fabricação de obras de arte (enquanto produtos) mas se faça realização política, proporcionando-nos, de fato, um espaço de aparição onde a liberdade possa aparecer para todos⁶³². É nesse aspecto que, como já dissemos antes, para Hannah Arendt a razão de ser [*raison d’être*] da política é a liberdade – atributo da ação – e que só pode sempre se dar pela visibilidade do entrelaçamento e das relações entre os humanos, no esmero de seu destino comum. Assim, a ‘autonomia político-plural’ reinscreve a noção de ‘medida de si’ quando busca exceder-se em ação, subtraindo o impacto dos comportamentos típicos da sociedade psicopolítica do desempenho e da positividade. Ela tece-se entendendo o mundo como *pólis*, fazendo do exercício de si uma experiência política, com menos ‘ego’, menos ‘economia’ [lógica da casa], menos ‘preservação dos interesses individuais’... e mais alteridade, mais domínio público, mais cidadania.

Para tanto, Hannah Arendt (citando Churchill) sinaliza ser preciso *coragem*, pois apenas essa virtude política cardeal é capaz de liberar os humanos de sua preocupação com a ‘vida’ [o privado] para a liberdade do ‘mundo’ [o comum a todos]. Ao fim e ao cabo, “a liberdade só pode ser o sentido da política se política se referir à esfera que é pública e, portanto, não apenas distinta, mas também oposta à esfera privada e a seus interesses”⁶³³. É nessa hora que ela nos deixa a famosa máxima de que “a coragem é indispensável porque, em política, não a vida, mas

⁶³¹ ARENDT, 2021a, p. 268.

⁶³² Cf. ARENDT, 2016, p. 199-201.

⁶³³ ARENDT, 2021a, p. 270.

sim o mundo está joga”⁶³⁴. Toda essa conexão entre pluralidade, singularidades relacionadas, nascimento, liberdade e coragem equipara a “ação” àquilo que Hannah Arendt exalta nos ensinamentos de Jesus de Nazaré: a fé que – muito diferentemente do que envolve a vontade tratada por Paulo de Tarso – é capaz de mover montanhas e irromper com o inesperado e com o imprevisto. A obra da fé é o milagre e, nesse aspecto, cada vez que realmente agimos no mundo, (re)iniciamos a cadeia de milagres que marca a presença humana na Terra. A *ação* enquanto *milagre*, na perspectiva arendtiana, nada tem de sobrenatural, é o que nos permite romper com vícios de comportamento, reinscrevendo em nós a noção de autonomia pelas vias do imprevisível.

5.1.3 Do clichê ao discurso

Chegamos ao último arco conceitual que consideramos angular na possibilidade de uma autonomia que renuncie à noção individualista e abrace uma ideia plural, em si mesma. Trata-se do **discurso**, o elemento arendtiano que nos permite, junto com a ação, aparecer em meio à coexistência, na vida ativa, revelando o nosso *Quem* refletido e atualizado pelo diálogo silencioso do *dois-em-um*. Mas, enquanto o ‘*pensamento ceder lugar à lógica*’ e a ‘*ação for substituída por comportamentos*’, o discurso não tem como acontecer, pois a lógica apenas calcula e os comportamentos se fazem hábitos mudos. Tivemos a chance de observar a efetividade dessa afirmação ao debruçarmo-nos sobre o perfil de Adolf Eichmann, no capítulo anterior. Se havia algo que mais chamava a atenção de Hannah Arendt no acusado, enquanto transcorria o julgamento, era a sua imensa ‘dificuldade de expressão’. Eichmann só consegue responder às indagações dos juízes através da repetição de frases feitas; sua única forma de comunicação é por meio de **clichês**, até diante de sua morte. Como Arendt deixa claro em vários momentos de sua obra, o **clichê** é uma *frase semi-inventada, repetida muitas vezes e geradora da ‘sensação de ânimo’, própria para blindagem contra as palavras, contra a realidade e contra a presença da pluralidade* naqueles que dele fazem uso. Exatamente por isso, viver de clichê é a condenação voluntária à incapacidade de discursar, em paralelo à incapacidade de agir e de pensar. Os modelos totalitários, devido a sua propaganda quimérica, têm por aliado e

⁶³⁴ ARENDT, 2016, p. 203.

guarda-costas um robusto sistema de estribilhos. Eichmann é, portanto, fruto de um tipo de regime que nos quer a todos ‘supérfluos’, ‘funcionais’ e ‘banais’... pelos clichês.

Ao perdermos a capacidade narrativa, nossas vias para o pensamento e para a ação emudecem e o nosso ser vai depreciando a condição humana do “questionamento” – do nosso *si mesmo* e do que nos acontece –, restando-nos apenas a repetição infinita da ficção difundida hegemonicamente. Enquanto meros repetidores de frases feitas, o nosso *Quem* deixa de ser, portanto, uma indagação existencial a ser revelada, passando a ser uma afirmação caricata, heteronônima e fabricada pelo sistema, incapaz do *diálogo consigo mesmo* e distante de qualquer possibilidade espontânea de *instauração do novo no mundo*. Todo clichê é uma espécie de diapasão emotivo, que intensifica os afetos e impede a atividade de pensar o que se diz. Seu mecanismo atua desconectando os sentidos, fazendo-nos cegar, ensurdecer, calar e não ‘experienciar’ o que se passa no entorno. Nesse aspecto, a atuação compartilhada esvai-se sem correlatos porque o clichê é um mecanismo de suspensão da realidade que se dá pelo ofuscamento do senso comum, ou seja, pelo apagamento do mundo. Ao ‘nadificar’ o mundo, a realidade pode se tornar qualquer coisa que excite... qualquer ‘discurso’ arquitetado ideologicamente. Isso importa não só para os regimes abertamente totalitários, mas para todos os modelos que salpiquem estilhaços aspirantes ao ‘domínio total’, tendo no clichê a sua fundamentação. Diante de tais modelos é preciso atenção, pois “a violência tem início onde termina a fala”⁶³⁵, diz Arendt. A maneira como os clichês invadiram a linguagem cotidiana e os debates, para nossa autora, é o maior dos indicadores da privação da faculdade da fala em que nos encontramos na modernidade.

Os clichês, as frases feitas, a adesão a códigos convencionais e padronizados de expressão e conduta têm a reconhecida função social de nos proteger da realidade, isto é, da exigência de nossa atenção pensante que todos os acontecimentos e fatos despertam, em virtude de sua mera existência.⁶³⁶

O problema é que quando substituímos o discurso – proveniente do exercício pensante e ajuizante – pelos clichês, deixamos o caminho livre para a ‘doutrinação’, suplantando, segundo Hannah Arendt, qualquer relação sólida com números e fatos certificadores de que compartilhamos e pertencemos a um mesmo mundo, plurirrelacional. A partir desse instante, perdemos o elemento que nos faz, por excelência, condição humana: o duplo aspecto da *igualdade* e da *distinção*; espaço de atuação do **discurso**. Nos tópicos 24 e 25 do capítulo V de

⁶³⁵ ARENDT, 1993, p. 40.

⁶³⁶ *Ibidem*, p. 146.

A *Condição Humana*, Arendt nos lembra que por sermos iguais enquanto humanos somos capazes de assimilar uns aos outros, reconhecer os que viveram antes de nós e avistar o melhor para os que vierem quando não mais estivermos aqui. Por outro lado, e de modo especial, *por sermos completamente distintos uns dos outros é que precisamos tanto do discurso, associado à ação, para nos fazer compreender*. Pelo discurso, que dá voz à ação, é que nos revelamos **únicos** no mundo, ou em outros termos, que nos tornamos propriamente ‘vida humana’ na Terra. Portanto, se pela ação somos capazes de iniciar algo novo, pelo discurso somos capazes de desvelar aquele *Quem* em forma de pergunta que carregamos como *daimon* durante toda a jornada na coexistência. A ação precisa do discurso, pois é ele o seu caráter revelador: “a ação muda deixaria de ser ação, pois não haveria mais um ator; e o ator, realizador de feitos, só é possível se for, ao mesmo tempo, o **pronunciador de palavras**. A ação que ele inicia é humanamente revelada pela palavra”⁶³⁷.

Vê-se, dessa forma, que é pelo discurso que a revelação da unicidade humana se faz *quem* – não o *que* – se é; pelo discurso, o alguém de cada humano ganha “nome” e “voz”. Mas assim como ocorre na “ação”, o discurso carrega consigo toda a incerteza própria da ausência de mediação que o ‘mundo das coisas’ pode nos dar. O discurso também é irreversível e não oferece qualquer garantia de onde pode levar em termos de seus resultados, exatamente por não deixar atrás de si nenhum produto físico final. Em outros termos, o discurso diz respeito somente ao ‘espaço-entre’ [*in-between*], ao que *inter-essa* [*inter-est*] às pessoas em sua diversidade. Por isso, o discurso acompanha a ação em sua periculosidade e torna-se alvo de incômodo e destruição. Vimos a presença dessa ameaça desde o nascer de nossa tradição, quando Platão passa a rejeitar a vida na *pólis* após a morte do mestre, desacreditando da persuasão (a política do discurso/[*peithein*]) que antes colocava a retórica como a mais digna das artes. Tal desprezo é caracterizado pela fúria contra a *doxa* que, como vimos, possui o caráter ambivalente de ‘opinião’ e ‘glória’⁶³⁸. Vale lembrar que, para Sócrates e todos os cidadãos atenienses, força e violência eram próprias dos bárbaros, que não guiavam a convivência pelo discurso e pelo poder da persuasão. Como observado no capítulo passado, a lida despótica na Grécia Antiga só era tolerada na esfera privada do lar, pelo chefe da família e da casa. Na *pólis*, pela maiêutica, a *doxa* enquanto discurso visava trazer luminosidade ao *dokei*

⁶³⁷ARENDT, 2017, p. 221, grifo nosso.

⁶³⁸ Cf. ARENDT, 1993, p. 97.

moi ('o mundo tal como se-me-parece') de cada um. A *doxa*, portanto, era o discurso revelador da **verdade** de cada *Quem*, conseqüentemente, o fundamento de uma **cidade** mais **verdadeira**.

Devemos nos ater à questão da *verdade* como aspecto importante para falar da autonomia político-plural que precisa, para se viabilizar, resistir com veemência ao pacto de naturalização da perfídia e do lugar-comum que atingimos no contemporâneo. A partir da tirania das mídias de massa, sinalizada por Byung-Chul Han, em que todos podem dar suas "opiniões" ao mesmo tempo que entregam os dados da vida privada sem cerimônia, passamos a ser controlados, monitorados e manipulados por uma linguagem *fake*, desvinculada da realidade e dominada por clichês. Chegamos a um nível de aceleração na circulação de informações em que perdemos qualquer compromisso com a verdade, deixando-nos levar por quaisquer pseudo-discursos delirantes, estapafúrdios e grotescos sobre história, ciência, política, gênero, religião etc. Desprovidos da capacidade de pensar, o discurso esvaziado e ilusório do 'panóptico digital' captura-nos com facilidade, implantando um tipo de 'conformidade total' que nivela muito por baixo a coletividade, arrasando com a cidadania. O mais sério é ver que essa crise sobre a verdade, caminha ao lado da crise de autoridade e de liberdade, elementos já sinalizados aqui e que estão, para a autonomia político-plural, ligados à questão do pensar e do agir. Levar tudo isso a sério é entender que, ao abirmos a possibilidade de reinscrição para o conceito de autonomia pelas vias arendtianas da rearticulação de nossa capacidade de pensamento, de ação e de discurso, estamos colocando em pauta a nossa relação com autoridade, liberdade e verdade de nosso estar em coexistência com os outros.

No caso da verdade pelo discurso, a crise passa pelo fato de que, ao nos perdermos do mundo – plural e compartilhado – a realidade deixa de existir e a 'teia relacional' esvai-se em um 'feixe de iguais', inebriado por uma *linguagem comunicacional narcisicamente publicitária*, esculpida pelas vias do *imaginário*. É o que Han nos sinalizou sobre um *enxame barulhento e fluorescente* incapaz de estrutura hermenêutica profunda. O brilho que sai das 'opiniões' desse imperativo da visibilidade pelo ficcional não tem nada a ver com a *doxa* ou a *verdade de cada um*, proposta pela maiêutica socrática, totalmente enlaçada em espaço público. O que vivemos atualmente precisa ser contestado pela pergunta: como discursar e apresentar 'o mundo como se-me parece' quando não há mais *mundo*? No mundo-deserto, qualquer verdade serve, já que se baseia em relativismo. Se a "opinião" é a de que não houve ditadura no Brasil, então a ditadura passa a não mais existir. Se a "opinião" entende que não há como a Amazônia estar se extinguindo em chamas por se tratar de floresta úmida, então não há o que combater sobre sua devastação; pouco importam os registros documentais e científicos; é aterrador assim... em nome da "liberdade" e da "autoridade" que temos sobre nossas ideias. Mas Hannah

Arendt nos mostra que ‘*opinião*’ é **verdade relacional**, e se é relacional diz respeito a relação com *algo*, nesse caso, o espaço compartilhado no *entre*, a *história comungada* que nos narra. Reconhecer a história faz com que nosso passado seja a nossa casa, mas sem **senso comum** inventamos qualquer passado, manobramos ilusoriamente o presente e arriscamos não ter futuro. Ou seja, ao eliminar o espaço compartilhado, anulamos a opinião por autonomizar o discurso, permitindo-nos plasmar ‘um’ mundo segundo a retórica do discurso que convém a cada qual.

Só pela perda da pertença ao senso comum isso se torna possível e nos lança no deserto onde tempestades totalitárias podem se armar, devastando tudo e todos. Nessa nossa época de pós-verdade, qualquer um pode falar qualquer asneira, pois a referência está no próprio dizer. Isso nos faz lembrar os sofistas (na perspectiva de Platão), que entendem que basta o discurso para que o mundo se reduza à retórica. Contudo, vimos que Sócrates não é sofista, mas filósofo-atuante, portanto, para ele, o discurso vincula-se ao mundo partilhado que se faz real e mostra-se para nós. Isso indica que a verdade é o reconhecimento de que a experiência do nosso lugar no mundo traz consigo o modo como o mundo se revela a nós, o modo como o mundo nos aparece. Isso é ‘opinião’... *dokei moi*, a verdade singular que se une à multiplicidade de verdades que brilham e dão conta de um mundo comum em partilha (política inspirada na amizade, como expomos no capítulo anterior). A lição de Sócrates é que precisamos ser ‘seres da escuta e da palavra’, questionando, trocando, debatendo... interessados na *doxa* ou na *verdade* que é fruto de como o mundo se revela para cada um segundo aquilo que nos é comum – nosso passado, nossa história, fatos, números, experiências... a realidade, enfim. Seguindo as sendas de Hannah Arendt, vemos que baseados nessa visão podemos entender o mundo de modo plural à medida que nos apropriamos do mundo que se dá a cada um de nós. De um lado, respeitando diferenças e diversidades; de outro lado, impedindo a atomização da verdade, já que a experiência do mundo comum estaria a salvo. Em outros termos, se vivemos reconhecidamente num mundo plural, convivemos com a pluralidade de verdades que se apresentam a partir do discurso e da linguagem num espaço público de aparição onde todos possam ser escutados e ter voz, com isonomia.

Eis a autonomia partejada pelo modo socrático: o filho que nasce desse parto é a *doxa* ou a *verdade* de cada um enquanto apropriação e afirmação de lugar no mundo. Por isso ser esta uma autonomia “político-plural”, gestada e parida como modo-de-ser da fala e da escuta, que age e pensa, a cada vez. Sem mundo, não há como haver discurso, e vice-versa. Sem mundo e sem discurso, não há como respondermos à autonomia individualista-narcísica que estamos criticando nessa pesquisa. Afinal, em espaços sem escuta e fala plurais o que há é apenas a

reprodução da violência; seja a autoviolência por esgotamento do sujeito do desempenho, apontada por Byung-Chul Han, sejam as violências moral, jurídica, policial, social e econômica, denunciadas por tantos grupos representantes das maiorias consideradas minorias no sistema hegemônico em que estamos. Sem discurso, o que há, em suma, é apenas o silenciamento que se estende do *bournot* e do desalento individual até as chacinas que promovem extermínios comunitários... Precisamos do pertencimento ao espaço político para que o assassinato ou a subalternização das falas não aconteça no que entendemos por autonomia. Viver de reles opiniões sobre tudo, especialmente em redes sociais, é, no mínimo, contentarmo-nos com um (des)mundo desenhado em *photoshop* ou inventado por algoritmos. Pode servir para entretenimento ou suspensão momentânea do extenuante peso em que se encontra o nosso cenário atual, contudo, não nos tira a responsabilidade de filiação ao MUNDO.

Tal filiação levada a sério por Hannah Arendt diz respeito, como aponta Antônio Abranches ao prefaciar a obra *A Dignidade da Política*, à luta pela solidez de um mundo que precisa resistir à evaporação dos **significados**. Daí uma “sociedade de autônomos” viável ser a que se volte, de algum modo, para o despertar da ‘escuta’ e da ‘palavra’. Para Abranches, “essa tarefa é política, porque diz respeito a todos, embora não seja partidária ou militante. É política, embora não tenha, por si mesma, o poder de fabricar um mundo melhor”⁶³⁹. Exatamente isso, não se trata de idealizar um mundo melhor, traçar prescrições ou sugerir novos modelos metafísicos... Hannah Arendt nunca fez isso, como sinalizamos tantas vezes, também nós não temos tal pretensão. Mas o que está em jogo, como sublinha Abranches – o ponto de partida e de retorno permanente, válido para cada um e para todos, crentes ou incrédulos – é compreendermos que “há um mundo”, que há uma “tessitura de ações, destinos, ruínas e vitórias provisórias ou finitas”... há, em suma, uma “temporalidade mundana, a que é possível”... que depende da responsabilidade de nossa atuação política; atuação essa que começa na ‘medida’ de nosso modo de ser em pluralidade e que parte, portanto, da **verdade** pronunciada pela **voz** de cada *Quem* singular. A nossa urgência autônoma, é política, embora pensar “verdade” e “política” seja quase um contrassenso para nós.

Hannah Arendt reconhecia a dificuldade que temos em fazer tal aliança. No capítulo 7 de *Entre o Passado e o Futuro* – “Verdade e Política” – ela aponta que não é realmente comum colocarmos a sinceridade como uma das virtudes da política. Por isso mesmo é como se a própria política fosse uma constante ameaça à verdade. Nesse sentido, Hannah sinaliza ser

⁶³⁹ ARENDT, 1993, p. 11.

preciso identificar que há dois tipos de verdade em jogo nessa discussão: as **verdades racionais** – filosóficas, matemáticas e das ciências naturais – e as **verdades factuais** – as que dizem respeito a eventos, acontecimentos, situações e circunstâncias testemunhadas. Arendt, ao tratar da política, refere-se a estas últimas, deixando claro que as *verdades factuais*, por serem mais frágeis que as *verdades racionais* sempre foram muito atacadas na esfera pública, afinal as fórmulas matemáticas, a cientificidade, o empirismo e outras pretensas universalidades não são politicamente problemáticas, pois localizam-se fora do espaço da coexistência concreta – ou dos negócios humanos, próprios da política, com verdades factuais a ela relacionadas. Mas é preciso levar a sério o apontamento que Hannah já fazia de que nunca tais verdades foram tão enxovalhadas quanto nos tempos modernos atuais, a ponto de estarem ameaçadas de eliminação do mundo pelo seu elemento contrário. E que elemento seria esse? Diferentemente da *verdade racional* que tem na classificação de “erro, ilusão ou ignorância” o seu antagonico (como no belo exemplo do texto *O Futuro de uma Ilusão*, em que Freud trata da religião), o oposto da verdade factual é a “**mentira**”, que opera “desfactualizando fatos” por meio de suas contingências e injetando “sucedâneos” por meio da “imaginação”. A partir desses mecanismos, consegue-se instaurar o imperativo de uma “mentira organizada”⁶⁴⁰, como na ficção totalitária.

Vale notar, à vista disso, e Hannah Arendt nos ajudou a ver pelo recorte que fizemos da história de nossa tradição, que a noção de ‘**verdade**’ nunca esteve associada ou próxima da vida ativa, das opiniões e dos negócios humanos. Ao contrário, ela sempre esteve ligada à contemplação, à ideia de eternidade, ao postulado da iluminação salvífica... enfim, a tudo o que diz respeito ao mundo, mas que não se origina no mundo... O ditado latino “faça-se justiça, embora pereça o mundo” [*Fiat iustitia, et pereat mundus*]⁶⁴¹, provavelmente de autoria de Fernando I (século XVI), usada por Hannah em *Verdade e Política*, sinaliza que no Ocidente a verdade sempre foi considerada desligada do mundo, portanto, antipolítica. “O homem não está à altura da verdade, e todas as suas verdades – pobre coitado! – são *dóksai*, meras opiniões”⁶⁴². Contudo, ainda que tradicionalmente a tenhamos centralizado em torno de certos saberes dotados de caráter dogmático, metafísico e universal [*veritas*], também pudemos ver pelo Sócrates arendtiano que a verdade, originalmente, esteve associada à ideia grega de ‘revelação’

⁶⁴⁰ ARENDT, 2016, p. 288.

⁶⁴¹ Ibidem, p. 283.

⁶⁴² Ibidem, p. 290.

do *Quem* exatamente pela *doksa/opinião*. Em seu sentido revelador, a verdade mostra-se como ‘negação ao esquecimento/ocultamento’ [*aletheia*]⁶⁴³. Perdida a noção de *revelação*, a verdade moderna fortaleceu-se na noção daquilo que é produzido ou instituído pelo sujeito – a verdade da precisão, da evidência, do cálculo mental, do conhecimento –, o que nos levou a uma autonomização discursiva logicamente consistente e transcendente da relação com o mundo que se mostra. Daí passarmos a ter discursos científicos e especializados completamente autorreferidos. E a verdade factual, concreta e responsável por tramar a pluralidade, como ficou? Como disse Arendt, cada vez mais exposta à “mentira organizada”. Isso, no contemporâneo, atingiu patamares nunca pensados. A *mentira*, enquanto algo que querem nos impor como instrumento próprio da ação política, no entanto, torna-se poderoso substituto ou serve de caminho para meios abertamente violentos, eis a lição deixada pelo século XX. E continua pondo em jogo a nossa sobrevivência, uma vez que se faz impossível a perpetuação de um mundo humano incapaz de “*dizer a respeito do que é*”. Nas palavras de Arendt, “nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que *é* e que lhes *aparece porque é*”⁶⁴⁴. Fatos e eventos, uma vez esquecidos, perdidos ou manchados pela mentira, podem tornar-se irrecuperáveis, impondo-nos o risco de jamais tê-los de volta. O modo mais corriqueiro de fazer isso é transformá-los em opinião sob a alegação do antigo *dókei moi*, como nos explica Arendt:

[...] a tendência a transformar o fato em opinião, a borrar a linha divisória que os separa, não é menos motivo para perplexidade do que o transe em que se encontrava outrora o contador da verdade, tão vividamente expresso na alegoria da caverna, na qual o filósofo, de retorno de sua jornada solitária ao céu das ideias sempiternas, tenta comunicar sua verdade à multidão, com o resultado de esta desaparecer na diversidade dos modos de ver que são ilusões para ele, e é rebaixada ao nível incerto da opinião, de modo que agora, de volta à caverna, a própria verdade apresenta-se debaixo do disfarce da *dókei moi* (“parece-me”) – a mesma *dóksai* que ele esperará deixar para trás de uma vez por todas. Contudo, o relator da verdade factual está mais deslocado. Ele não retorna de nenhuma jornada por regiões além do âmbito dos negócios humanos, e não se pode consolar com o pensamento de que se tornou um estrangeiro nesse mundo. Similarmente, não temos nenhum direito de nos consolarmos com a noção de que sua verdade, se verdade há de ser, não é desse mundo. Se suas simples afirmações fatuais não são aceitas – as verdades vistas e testemunhadas com os olhos do corpo, e não com os olhos da mente –, surge a suspeita de que pode estar na natureza do âmbito político negar ou perverter a verdade de toda espécie [...].⁶⁴⁵

Colocar a verdade sob o disfarce da *dókei moi* (“assim parece-me”) e achar que se pode negar ou perverter fatos e eventos ao belprazer de cada discurso significa esquecer que a

⁶⁴³ CARRASCO, 2019.

⁶⁴⁴ ARENDT, 2016, p. 285, grifo nosso.

⁶⁴⁵ *Ibidem*, p. 294.

verdade factual está sempre implicada na pluralidade, sendo estabelecida pelo reconhecimento testemunhal de muitas pessoas, portanto, pela dependência de referencialidade e comprovação, por registros, documentos, monumentos... Nesse sentido, a verdade factual é realmente política por natureza, afirma Hannah Arendt, por isso opiniões podem e devem diferir, sem que, no entanto, inabilitem os fatos. Para Arendt, a liberdade de opinião é uma falácia, a não ser que a “informação factual seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados... em outras palavras, a verdade factual informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica”⁶⁴⁶, como por exemplo o fato de ser impossível negar que na noite de 04 de agosto de 1914 as tropas alemãs invadiram a Bélgica. Ou seja, como toda forma de verdade, a verdade factual carrega em si mesma um elemento coercitivo, levando a se tornar inútil qualquer apelo que tente arrastá-la para o campo da persuasão ou da dissuasão. Os fatos podem se mostrar indesejáveis e incômodos para muitos, mas nada pode demovê-los de seu caráter coercitivo a não ser as mentiras absolutas e cabais, pois a narratividade não pode se desprender do mundo – a verdade da opinião é opinião depurada. Sem isso, o que temos é “narrativismo”, privatizando e nadificando o discurso enquanto verdade conveniente a cada um, como na crítica irônica do *Porta dos Fundos*, ao parodiar um programa de debate sobre o racismo entre uma mulher negra e um empresário branco⁶⁴⁷ que reivindica o direito de ser racista, situando a discussão como mero ponto de vista, onde fatos que deveriam servir de referenciais perdem toda a importância.

Respeitar, levar em conta, dar ouvido e voz às opiniões de todas as pessoas, constitui a natureza da política. Mas isso não pode substituir a verdade factual por nenhuma forma de relativismo, falsidade deliberada ou mentira organizada e instrumentalizada pela tirania dos clichês. Ao contrário do que se tenta mostrar, a política nos garante o espaço em que nem o dogmatismo (a tirania da verdade imposta sem discussão) nem o ficcionalismo (nihilismo narrativo onde tudo é invenção) possa nos oprimir. A política é o espaço do pensamento representativo que na versão arendhtiana significa “re-apresentar”⁶⁴⁸ – trazer o ponto de vista de outras pessoas ao atuar no mundo, trazer em nós a voz da diversidade, a partir do lugar ocupado por nós e por cada singular nas diferentes perspectivas partilhadas na esfera comum que nos compõe, um contágio daquilo que não somos (“mentalidade alargada”, de Kant, como

⁶⁴⁶ ARENDT, 2016, p. 295.

⁶⁴⁷ “Racismo: verdade ou cinismo”, paródia com Fábio Porchat, Noemia Oliveira e Victor Leal ao Programa de Debates do Canal CNN. Disponível em *Porta dos Fundos*, 2021.

⁶⁴⁸ ARENDT, 2016, p. 299.

veremos novamente adiante). Isso é política. Mas quando nos submetemos a invencionices, corremos perigo, pois o clichê e a discursividade ficcional, em quaisquer épocas e governos, são capazes de atuar universalmente, como já provaram os regimes totalitários. Segundo Hannah Arendt, esses modelos, “quer seus atores saibam ou não, abrigam um germe de violência; a mentira organizada tende sempre a destruir aquilo que ela decidiu negar”⁶⁴⁹.

Nessa hora, um processo de destruição do mundo real passa a acontecer, fora e dentro de cada um de nós, apagando nossa memória, levando-nos ao esquecimento, suspendendo nossa capacidade de pensar, agir, falar e cuidar do mundo. Por isso, é preciso defender a verdade e resistir a toda forma de mentira orquestrada. Para essa tarefa, Hannah Arendt nos aponta três instituições de apoio: o judiciário, a imprensa livre e as universidades (especialmente os cursos de ciências históricas e as humanidades, nesse caso)⁶⁵⁰, pois são esferas capazes de se proteger do poderio hegemônico, prestando um serviço de defesa à legalidade, acesso à informação e formação de cidadania e pensamento crítico. Com essa salvaguarda aos eventos e à realidade histórica, podemos respirar aliviados e exercer com criatividade o **discurso** que faz de nós também *contadores de histórias*. Afinal, a condição humana, segundo Hannah, é maior que a totalidade de fatos; ela é, no fundo, inaverigável: “aquele que diz o que é – *légei tá eónta* – sempre narra uma história, e nessa história os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem algum sentido humanamente compreensível”⁶⁵¹.

Termos o direito ao **discurso** é lutarmos pelo que nos faz mais humanos, junto com a ação e com o pensamento. É o que nos faz, verdadeiramente, autônomos. Mas não podemos esquecer que sem mundo isso é impossível, somos capturados pelo ficcionalismo. No nosso caso aqui, a autonomia fabricada pela ‘sociedade do desempenho’ que não está nem aí para o mundo, mas totalmente devotada ao diapasão revérbero de clichês incitadores da sensação de ânimo. Por isso Han, como estudamos, alega se poder falar em uma genuína ditadura do "**capitalismo da emoção**", portador de uma *fala* dinâmica, situacional, performática, motivacional, fugaz e reprodutora de comportamentos. O clichê excita, estimula e é passional; inviabiliza o pensar e conseqüentemente o discursar, ao produzir condicionamento e massificação. O seu representante é aquele do quadro de René Magritte [*A travessia difícil*, 1963], que citamos no capítulo II, em cena como indivíduo metido num terno, com a cabeça

⁶⁴⁹ ARENDT, 2016, p. 312.

⁶⁵⁰ Ibidem, p. 321-322.

⁶⁵¹ Ibidem, p. 323.

resumida a um olho, sem ouvidos e sem boca... indiferente à tempestade e ao naufrágio que acontecem à sua frente. Esse ‘empresário de si’ sem discurso, no sentido arendtiano do termo, fala demais, tem opinião sobre tudo, mas não é “ator de sua história” e sim um fantoche manipulado narcisicamente pelo panóptico digital que acha suficiente enaltecer a própria imagem, investir em si mesmo como *eu-projeto*. Precisamos da capacidade do discurso para vivermos no deserto, sem adaptarmo-nos a ele. Precisamos do discurso para podermos cultivar oásis, pois só quando o contador da *verdade dos fatos* é também um *contador de estórias* ele se torna capaz de efetivar a ‘reconciliação com a realidade’⁶⁵².

Nesse sentido, a ficção proposta pela literatura não é pura invencionice, mas veículo de mostraçã e apariçã da realidade por meio da fala de cada um e de cada povo. Ao fazer morrer a língua, a fala, rouba-se a *virtu* a favor do mundo. A literatura nos faz ver o que quase sempre nós não conseguimos sem ela; é o que nos ensina a escritora dinamarquesa, Isak Dinesen [1885-1962], com quem Arendt abre o tópic 24 do capítulo 5 de *A Condição Humana*: “*todas as mágoas são suportáveis se as colocamos em uma estória [story] ou contamos uma estória sobre elas*”⁶⁵³. Desde Homero, aprendemos que a busca por nossa excelência humana passa pela narraçã dos feitos humanos na Terra, isso envolve o nosso enlace com o mundo. Se o desafio de Ulisses, na Odisséia, era conseguir vencer a travessia do rio *Léthê* (o rio do esquecimento, daí *aletheia* ser a ‘negaçã ao esquecimento’), o nosso desafio é não deixar que o deserto se faça de vez. Que Mnemosine, a divindade grega que personifica a Memória, nos proteja assim como fazia com os rapsodos e que, dessa forma, a fala de Hannah Arendt, em *A Condição Humana* se cumpra, fazendo com que “toda vida individual entre o nascimento e a morte possa afinal ser narrada como uma estória com começo e fim”, esta “é a condiçã política e pré-política da história [*history*], a grande estória sem começo nem fim”⁶⁵⁴. A autonomia político-plural poderá, assim, viabilizar-se pelo discurso e, conseqüentemente, assegurar oásis diante de um mundo desertificado.

⁶⁵² Em *A Dignidade da Política*, Hannah ressalta a relevância da “compreensão” e sua relaçã com a conquista da “reconciliaçã com a realidade”. Cf ARENDT, 1993, p. 39-53. capítulo *Compreensão e Política*.

⁶⁵³ ARENDT, 2017, p. 217.

⁶⁵⁴ *Ibidem*, p. 228.

5.2 Cuidado de si e cuidado do mundo: a faculdade do *juízo* como via de articulação entre pensamento, ação e discurso

Queremos entrar no último tópico desta pesquisa, reafirmando que tudo o que foi apresentado não visa nenhuma saída fixa, absoluta ou metafísica; tampouco esvaziada de sentido, pessimista ou nadificada em seus apontamentos. A autonomia que reivindicamos como resposta à versão individualista-niilista contemporânea não possui fórmula ou prescrição. Afinal, ao retomarmos a concepção originária com que abrimos o primeiro capítulo desta tese, lembramos que essa palavra de origem grega [*αυτονομία*], composta pelo nominativo *autós/próprio* [*αυτός*] e pelo substantivo *nomós/lei* [*νόμος*] – entendida como a ‘lei de si mesmo’ ou a ‘automedida’ – está não somente vinculada à ‘autolegislação’, mas também ao ‘**autocultivo**’, já que carrega as noções de ‘colheita’, ‘coletânea’, ‘leitura’ estabelecidas de limites e códigos de sua própria ‘matriz’. Ou seja, se aqui intencionássemos um postulado fechado para todos, a autonomia deixaria de ser autonomia... cada um que encontre a sua métrica, portanto. Mas, ao mesmo tempo, foi nosso compromisso traçarmos um percurso reflexivo que abrisse campo de reinscrição mais profícuo para esse conceito tão valorizado e, atualmente, tão empregado na fabricação de um individualismo radical vestido na pele de um ‘*eu-projeto-mercadológico*’.

Depois de tudo o que pudemos obter da compreensão arendtiana, achamos ser realmente possível conduzir tal noção a um eixo que remonte à tríade mais genuína da condição humana enquanto existência autônoma – o pensar, o agir e o discursar. Contudo, no início do tópico anterior (5.1), uma pergunta que consideramos pertinente foi mencionada e chegou a hora de, neste tópico, debruçarmo-nos em sua resposta. A questão foi: na tessitura da ‘autonomia político-plural’, como permitir que o *pensamento* – uma atividade característica do espírito e da invisibilidade – encontre passagem para a *ação* e para o *discurso*, próprios da visibilidade da vida ativa? Desde o início deste quinto capítulo, especialmente no tópico 5.1.1 (sobre o pensamento), deixamos apontado que tal caminho se faria pela “faculdade do *juízo*”, a via de articulação máxima entre as atividades do pensar, do agir e do discursar no mundo. Mais adiante, especificamente no tópico 5.2.2, procuraremos mostrar o quanto esta capacidade humana está para além de mero recurso contra o risco de uma fenda entre o que se pensa e o que se faz. Ela representa o próprio asseguramento da Política como Cuidado; *cuidado de si* aliançado ao *cuidado do mundo*. Para chegar a essa ideia, partimos da compreensão de que, como vimos anteriormente, o pensamento se dá no campo dos invisíveis, ‘degelando’ e

dissolvendo significados dos códigos vigentes postos em suspensão. Portanto, o pensamento, em si, nada cria, apenas desconstrói. Por outro lado, no campo da perceptibilidade, estão a ação e o discurso, que operam juntos na aparição do refletido, possibilitando a criação do ‘novo’ de forma ‘orquestrada’ e revelando cada ‘quem’ singular que compõe a pluralidade. Nesse sentido, é cabida a preocupação em como salvaguardar a “autonomia” que estamos propondo do perigo de queda num hiato existencial, seja retirada em suas meditações ou absorvida pela aparência. Em outros termos, é válida a atenção em proporcionar que aquilo que seja levado à revisão significativa retorne à teia relacional em atos e palavras comprometidos com o designo comum.

A *faculdade de julgar* é essa via de ligação. Por isso, Hannah Arendt a considera a mais política das faculdades humanas, ou, dito de outro modo, “a base de todo o pensamento político”⁶⁵⁵. Se já aprendemos com Arendt que, por um lado, a *política é o cuidado com o mundo* e se já nos legaram os gregos, por outro lado, que *onde quer que formos, podemos ser pólis*, então, é digno afirmar que tal capacidade, enquanto rota de articulação entre pensar, agir e discursar, é a melhor forma de promover um ‘cuidado de si em liame ao cuidado do mundo’; eis a matriz da “autonomia político-plural”. Vale lembrar, por conta disso, que de acordo com o dicionário, a palavra “**cuidado**” se origina do latim [*cogitatus*, part. pass de *cogitare*] – ‘meditado’, ‘pensado’, ‘*refletido*’. O verbo latim *cogito* é fonte do verbo em português, “*cuidar*”. Para “*cuidar*”, tem-se ‘agitar no espírito’, ‘remoer no pensamento’, ‘pensar’, ‘meditar com ponderação’, ‘atentar para’, ‘prestar atenção’, ‘*julgar*’, ‘fazer/realizar com atenção’, ‘interessar-se por’, ‘tratar de’, ‘responsabilizar-se por’, ‘ter muita atenção para consigo’, ‘acautelar-se’, ‘prevenir-se’. O seu antepositivo *cuid-* [*cogito, as, avi, atum, are*] – significa ‘pensar’, ‘meditar’, ‘conceber’, ‘cuidar’ etc.⁶⁵⁶. Em paralelo a essas significações, o teólogo e filósofo Leonardo Boff não nos deixa esquecer que “alguns estudiosos derivam *cuidado* do latim *cura*” e, nesse sentido, “*cogitare-cogitatus* é o mesmo de *cura*: cogitar, pensar, colocar atenção, mostrar interesse, revelar uma atitude de desvelo e preocupação”⁶⁵⁷. De fato, o

⁶⁵⁵ ARENDT, 2020, p. 153.

⁶⁵⁶ CUIDADO: HOUAISS, 2004, p. 885.

⁶⁵⁷ BOFF, 1999, p. 90-91. Vale também lembrar da fábula de Higino, usada por Heidegger no §41 de *Ser e Tempo*, para apresentar o *ser-aí* como *cura* ou *cuidado*. “Certa vez, atravessando um rio, “Cura” viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A “Cura” pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado o seu nome. Enquanto “Cura” e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também a Terra (tellus) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes tomaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, Terra, por teres dado o corpo, deves receber o

antepositivo latino *cur-* [*cura, ae*] significa ‘cuidado’, ‘preocupação’, ‘tratamento’, ‘ocupação’, entre outros termos ligados à tarefa de cuidar, zelar e tratar⁶⁵⁸. Dessa forma, ao estarmos habilitados à reflexão e ao *juízo*, habilitamo-nos ao *cuidado* do nosso “*pensar-agir-e-falar*” que, por meio da política, envolve o ‘si mesmo’ e o ‘mundo’.

Nessa justaposição constitucional com o mundo, a ‘lei de si mesmo’ é, portanto, ‘leitura’ e ‘cultivo’ de um ‘eu’ sempre aberto e múltiplo em sua unicidade, criando-se mediante a atuação e o convívio com os outros. Ou seja, um ‘si mesmo’ como *Existenz*, segundo o que Hannah Arendt valoriza em seu mestre, Karl Jaspers: “o Homem como possibilidade de sua espontaneidade voltado contra o seu mero Ser-come-resultado”⁶⁵⁹. Em outras palavras, o ‘si mesmo’ como uma ilha de liberdade humana que atua de acordo com sua própria espontaneidade em meio ao plural, podendo se desenvolver somente no “estar-junto [*togetherness*] dos homens no mundo comum dado”⁶⁶⁰, fora da ilusão arrogante de se poder ser o Ser em geral. De acordo com essa visão, podemos, então, transgredir o “*Cogito, ergo sum*” cartesiano para: “*Cuido, logo sou*”. Por esse ‘cuidado político’, em que pensamos, agimos e discursamos de modo *inter-essado* no bem comum, possibilitamos a reinscrição da **autonomia** como **político-plural**. Afinal, para *questionar os códigos, trazer o novo* e revelar *quem se é*, faz-se necessário a aplicabilidade no mundo. Precisamos carregar o mundo em nós e nos filiar ao mundo, com consciência e responsabilidade. Para nós, esse é o verdadeiro ‘cuidado de si’, sem dogmatismos metafísicos nem reduções niilistas, por ser um cuidado correlato ao ‘cuidado do mundo’, portanto de modo não solipsista; um cuidado em que a autoridade, a liberdade e a verdade do *si mesmo* estão em liame com a autoridade, a liberdade e a verdade em jogo no *mundo* enquanto casa ou lar que acolhe a todos – uma casa inacabada, muitas vezes suja, feia, infiltrada, não saneada como gostaríamos... com partes em ruínas e outras em construção; mas a casa que temos, que devemos defender e da qual devemos nos ocupar, principalmente diante à *desertificação*. Por isso, queremos concluir esse capítulo nos concentrando em duas metáforas-chave como formas de cuidado – de si e do mundo: *oásis* e *pólis*.

O cuidado por meio dos *oásis* é o cultivo, como nos ensinou Hannah Arendt, daqueles solos férteis que nos nutrem, para além das condições políticas, fontes de amor, amizade,

corpo. Como, porém, foi a “Cura” quem primeiro o formou, ele deve pertencer à Cura enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve chamar-se ‘*homo*’, pois foi feito de *humus* (terra)”. HEIDEGGER, 2002, p. 263.

⁶⁵⁸ *CUR-* (A, AE) HOUAISS, 2004, p. 892.

⁶⁵⁹ ARENDT, 1993, p. 34.

⁶⁶⁰ *Ibidem*, p. 37.

literatura, música, espiritualidade, arte etc. Aqui podemos localizar bem as saídas propostas por Byung-Chul Han no erotismo, na idiotia, no cansaço-nós, na amabilidade meditante... Contudo, sem negligenciar aquela atenção para o fato de que os oásis não podem servir como instâncias de escapismo, de fuga do mundo, pois, se assim o for, em nada se mostrarão cuidado, apenas rotas de evasão, prazer ou alienação incapazes de defesa e engajamento. Até porque, a constante ameaça das tempestades de areia se mantém, não podemos esquecer. E é aí que entra a nossa segunda metáfora-chave, que deve estar lado a lado com os oásis, tendo por inspiração aquele lema da colonização grega “*Onde quer que vás, serás uma pólis*”. Fazer-se *pólis* é incorporar a orquestração da pluralidade em si mesmo, pela articulação do ‘pensar’, do ‘agir’ e do ‘falar’ promovida pelo “juízo” – considerando a particularidade de cada situação. É comprometer-se com a defesa dos espaços de aparência, no mais amplo da palavra – aparecer aos outros e lutar para que todos os outros tenham garantido o seu aparecimento, em isonomia. Ser *pólis* é, portanto, não só nutrir-se e fertilizar-se dos oásis, mas protegê-los, deixando claro que não aceitamos a transformação do mundo em deserto, ainda que assim o seja em estado hegemônico. Eis aí a caracterização da “autonomia político-plural”; ela é *oásis* e *pólis* ao mesmo tempo, em todo tempo e lugar: ela é paz e luta, acolhida e resistência, silêncio e enfrentamento, amor e tensão. É, enfim, *medida de si* em porosidade e descerramento.

5.2.1 Cultivando oásis no deserto

Começamos pelos *oásis*. Aqui, chamamos de volta e de forma muito breve, apenas para dar um lugar, alguns dos mecanismos de saída sugeridos por Byung-Chul Han em sua obra, que usamos no capítulo III como respostas à sociedade psicopolítica do sujeito do desempenho individualista-narcísico. A primeira delas é o “erotismo” em contramão ao “inferno do igual”. A prática erótica, lembrando, é a experiência da *negatividade do outro atópico*, onde tudo pode se mostrar discrepante, excêntrico e estranho ao *eu*. No encontro amoroso com o outro, em puro êxodo de si, a ‘linguagem do igual’ é retraída, levando o *eu* a encher-se novamente de mistério e profundidade, beleza e horror, atração e repulsa, finitude e eternidade de *eros*. Han também nos sugere a “idiotia” [*idiotes* – indivíduo *próprio, particular*], a prática da idiosincrasia perante a conformidade. Fazer-se idiota significa, nesse sentido, reivindicar o desligamento das massas de manobra, rodar no sentido anti-horário e fechar acesso ao invasivo panóptico digital, permitindo-se estar de fora – torto, perdedor, manco, anônimo – em recusa à modelagem pasteurizada do sistema. Estando à margem, Byung-Chul Han nos diz para aproveitar o cansaço como resposta ao esgotamento. Tal parada, inspirada no termo *cansaço fundamental* (de Peter

Handke), refere-se a uma reconciliação com o *nada fazer*, especialmente se acompanhado de outros que *nada fazem*, apenas se pacificam com a presença sossegada do *nós... cansaço-nós...* como acontece no campo, ao se espiar o crepúsculo após se arar a terra. Por fim, Han nos propõe refletir sobre o vazio, sobre habitar o não-lugar como forma de calar a tagarelice do *eu* por meio de sua própria dessubstanciação. Trata-se da vida orientada pela “filosofia zen-busdista”, em placidez, apaziguamento e amabilidade com o silêncio não só da linguagem ou da mente, mas de todo o ser. Esses são modelos de oásis em que, em paralelo à toda forma de cultivo de beleza e sabedoria, temos disponibilizada uma autêntica fonte de sustento para a existência.

Ao identificarmos esses solos férteis – da literatura, da música, da espiritualidade, das esculturas, das artes em geral – que tanto nos nutrem para além das condições políticas, é preciso que não os reduzamos a rotas de fugas e alienações; portanto, a reels entretenimentos, capazes de contribuir para minar nossa autoridade pensante, enclausurar nossa liberdade de ação e substituir nossa verdade discursiva por ficcionalismos. Significa dizer que se faz mister posicionarmo-nos como promotores e defensores da nossa **cultura**; esta palavra de origem romana – *colere* – que como nos lembra Hannah Arendt, em *Entre o Passado e o Futuro*, designa “cultivar, habitar, tomar conta, criar e preservar”⁶⁶¹. Tal cultivo tem como ponto de partida o trato humano com a natureza, criando as condições para que esta se torne adequada à habitação humana na Terra, indicando “uma atitude de carinhoso cuidado” e colocando-se “em aguda oposição a todo esforço de sujeitar a natureza à dominação do homem”⁶⁶². Consequentemente, tal carinho extrapola o lavar o solo, mas alcança também a alma humana. É por isso que Hannah destaca Cícero e sua expressão – *excolere animum* – para falar de um ‘espírito cultivado’. Os romanos enxergavam a própria produção de arte como uma espécie de agricultura, atividade para eles tão elevada, diferentemente dos gregos que associavam o *fazer obras de arte* à fabricação e, portanto, incluindo-a entre os artificios ‘técnicos’ [*tékhnē*] violentos que agrediam a terra. Em decorrência disso, explicita Arendt, os artistas [ou filisteus – *bánausos* – como eram nomeados] nada tinham para ser admirados, uma vez que possuíam mentalidade utilitarista (de meios e fins), estando longe do domínio da política em sua ação discursiva, articulada na *pólis*, que era o que realmente importava para a antiguidade grega⁶⁶³. Porém, tanto os romanos quanto os gregos tinham enorme sensibilidade e amor à beleza, isso é

⁶⁶¹ ARENDT, 2016, p. 265.

⁶⁶² Ibidem.

⁶⁶³ Ibidem, p. 267 e 269.

fato e ponto comum. No caso especialmente grego, não sensibilizava-lhe quem produzia o belo, mas o espectador, aquele que buscava e apreciava a beleza, dentro do domínio público, no espaço da *pólis*⁶⁶⁴.

Interessante notar que, segundo Arendt, o que vimos acontecer na modernidade foi a inversão desse desprezo, deslocando para os *atores políticos* a fama de se encapsularem em suas ambições individuais, submetendo ações e discursos a meios para atingirem certas vantagens próprias, ou seja, a acusação de uma mentalidade banáusica ou, em outros termos, uma visão totalmente utilitarista da política. Nunca é o bastante registrar que “atividades verdadeiramente políticas – o agir e o falar – não podem de forma alguma ser exercitadas sem a presença de outrem”⁶⁶⁵, também não podem intencionar um fim determinado, mas abraçar a imprevisibilidade da ação orquestrada com todos, em meio ao plural, em favor do comum. A tensão entre os agentes da política e da arte segue até os nossos dias, e certamente se manterá. O que vale mesmo destacar, e o que interessa para nós, é que *fazer-se cultivador de oásis* enquanto sinônimo de uma *autonomia político-plural*, a partir do que nos mostra Hannah Arendt, é nunca deixar de perceber que a “cultura” é a nossa ponte de viabilidade entre “política” e “arte”. Daí ser impossível trazer os *oásis* como metáfora de cuidado do mundo sem que a *pólis* esteja incluída. O cerne desse elo de ligação é que ambas, arte e política, são fenômenos por excelência do “**mundo público**”, como esclarece Hannah. Em outros termos, é afirmar que “o que medeia o conflito do artista com o homem de ação é a *cultura animi*”, ou seja, “uma mente de tal modo educada e culta que se lhe pode confiar o cuidado e a preservação de um mundo de aparências cujo critério é a beleza”⁶⁶⁶. A mediação em prol de um mundo belo, para todos, é o que nos deve servir de ‘guiança’. Contudo, vale o reforço, mentes educadas e cultas em quem se pode confiar o cuidado mundano, são as que sabem pensar, agir e falar. São mentes ‘desinteressadas’ de ambições narcísicas e ‘compromissadas’ com o amor à coexistência. Hannah, a esse respeito, afirma que Cícero nomeava-as como *maxime ingenuum*, “o gênero nobilíssimo dos homens livres de nascimento, por aquilo que faziam: olhar por olhar, unicamente (...)” ou “observarem atentamente o que se faz e como é feito”⁶⁶⁷. Ao voltarem-se para a excelência de si por um bem comum através da cultura e seus registros públicos, tais mentes atingem a beleza enquanto manifestação da glória [*doxa*] na qual a “imortalidade

⁶⁶⁴ ARENDT, 2016, p. 267.

⁶⁶⁵ Ibidem, p. 271.

⁶⁶⁶ Ibidem, p. 272.

⁶⁶⁷ Ibidem, p. 273.

potencial é manifestada no mundo humano”⁶⁶⁸. Para Arendt, sem beleza, “toda vida humana seria fútil e nenhuma grandeza poderia perdurar”⁶⁶⁹.

Fazer-se *oásis* de forma engajada é lutar por uma sociedade de autônomos tecida em *cultura animi*, doadora de beleza e inspiração para os demais. Tivemos muitos exemplos ao enfrentar a pandemia da Covid-19. O que seria de nós sem os médicos da alma, os artistas, que paralelamente aos que combatiam na linha de frente em enfermarias e UTI’s, nos nutriam de beleza o espírito? Foi o caso do cantor, compositor e gestor político (ex-Secretário de Cultura da Paraíba), Francisco César Gonçalves, ou como o conhecemos mais popularmente: Chico César, nascido em Catolé do Rocha, interior da Paraíba. Escolhemos Chico César como representante da ‘autonomia político-plural’ genuinamente brasileira, cultivador de oásis no deserto, alguém que pluraliza as vozes pretas, nordestinas, indígenas, femininas, masculinas, híbridas, regionais, metropolitanas... ao lado de parceiros como Zeca Baleiro, Lenine, Carlinhos Brown, Lanny Gordin, Lokua Kanza, André Abujamra, coral negro da Família Alcântara, os rappers Thaíde e DJ Hum, Paulo Moura, Quinteto da Paraíba, Fióti, Emicida, entre muitos outros que elevam a cultura do país, pela força do frevo, do forró, do arrasta-pé, do xote, da toada, do reggae, do funk, do samba... em diálogo com os “*beats*” universais. As suas letras e composições propõem uma poesia provocativa, como o álbum de nome “*Respeitem Meus Cabelos, Brancos*”, de 2002, usando a vírgula para situar o título no lugar certo. Chico César é alguém que canta o erótico e adverte de forma rasgada o sistema, conjugando amor e resistência, *oásis* e *pólis*. Durante o período de isolamento social, enquanto esperávamos uma resposta da ciência, foi um ferrenho defensor do “fique em casa”, um crítico feroz do negacionismo e um porta voz dos vitimados pelo vírus, como podemos lembrar por meio de suas canções – *Nada, Pico e Inumeráveis*⁶⁷⁰.

Nada

Amanhã não vai ter nada amada
 Fique em casa e tome sol
 Se tiver casa e sol
 Que tal dance nua no quintal
 Ponha a alma no varal
 Guarde o verão em si

⁶⁶⁸ ARENDT, 2016, p. 272.

⁶⁶⁹ Ibidem.

⁶⁷⁰ *Inumeráveis* é uma poesia de Bráulio Bessa, em homenagem às vítimas da Covid-19, que Chico César decidiu musicar. O site oficial de Chico César é: <<https://www.chicocesar.com.br/>>.

Amanhã não rola nada ainda
 Fique linda pra você
 Bela como a flor do ipê
 Porque eu nem sei como dizer
 Medo de fazer sofrer
 Te querer longe de mim
Deixa que a saudade derreta
O asfalto e as antenas de tv
Deixa que a distância construa
As pontes de lembrar e esquecer
 Amanhã não vai ter nada amada
 Nem praia nem futebol
 Isso em si não é tão mal
 Que tal bote um disco bem legal
 Lembre o último carnaval
 Outro ainda há de vir
 Amanhã não rola nada baby
 Cada qual com seu rolê
 Tomar banho, cozinhar, ler
 Vê, tanta coisa pra fazer
 E se a gente não fizer
 Nem por isso vai morrer

Pico

Eu vou tomar vacina
 Quem não quiser, que tome cloroquina
 Não vou passar vergonha
 Quem não quiser, que escute esse pamonha
 Estou já de braço esticado
 Com o muque amarrado
 Pra tomar esse pico
 Se o vírus me pega e me agarra
 Cadê minha marra?
 Como é que eu fico?
 Não brinco o carnaval nem um tico
 Eu vou tomar vacina
 Quem não quiser, que tome cloroquina
 Não vou passar vergonha
 Quem não quiser, que escute esse pamonha
 Estou já de braço esticado
 Com o muque amarrado
 Pra tomar esse pico
 Se o vírus me pega e me agarra
 Cadê minha marra?
 Como é que eu fico?
 Não brinco o carnaval nem um tico

Inumeráveis

Andre Cavalcante era professor
 amigo de todos e pai do Pedrinho.
 O Bruno Campelo seguiu seu caminho
 tornou-se enfermeiro por puro amor.
 Já Carlos Antônio, era cobrador
 estava ansioso pra se aposentar.
 A Diva Thereza amava tocar
 seu belo piano de forma eloquente.
Se números frios não tocam a gente, espero que nomes consigam tocar.

Elaine Cristina, grande paratleta,
 fez três faculdades e ganhou medalhas.
 Felipe Pedrosa vencida as batalhas
 dirigindo uber em busca da meta.
 Gastão Dias Junior, pessoa discreta na pediatria escolheu se doar.
 Horácia Coutinho e seu dom de cuidar de cada amigo e de cada parente.
Se números frios não tocam a gente, espero que nomes consigam tocar.
 Iramar Carneiro, herói da estrada
 foi caminhoneiro, ajudou o Brasil.
 Joana Maria, bisavó gentil.
 E Katia Cilene uma mãe dedicada.
 Lenita Maria, era muito animada,
 baiana de escola de samba a sambar.
 Margarida Veras amava ensinar
 era professora bondosa e presente.
Se números frios não tocam a gente, espero que nomes consigam tocar.
 Norberto Eugênio era jogador
 piloto, artista, multifuncional.
 Olinda Menezes amava o natal.
 Pasqual Stefano dentista, pintor
 curti cinema, mais um sonhador,
 que na pandemia parou de sonhar.
 A vó da Camilly não vai lhe abraçar.
 com Quitéria Melo não foi diferente.
Se números frios não tocam a gente, espero que nomes consigam tocar.
 Raimundo dos Santos, um homem guerreiro
 o senhor dos rios, dos peixes também
 Salvador José, baiano do bem,
 bebia cerveja e era roqueiro.
 Terezinha Maia sorria ligeiro,
 cuidava das plantas, cuidava do lar.
 Vanessa dos Santos era luz solar,
 mulher colorida e irreverente.
Se números frios não tocam a gente, espero que nomes consigam tocar.
 Wilma Bassetti vó especial
 pra netos e filhos fazia banquete.
 Yvonne Martins fazia um sorvete
 das mangas tiradas do pé no quintal.
 Zulmira de Sousa, esposa leal,
 falava com Deus, vivia a rezar.
 O X da questão talvez seja amar
 por isso não seja tão indiferente.
Se números frios não tocam a gente, espero que nomes consigam tocar.

As letras das músicas nos falam de amor, resistência, engajamento e solidariedade. Elas nos lembram que para estar bem com os outros é preciso saber estar sozinho, em boa companhia de si mesmo, como já nos havia ensinado a lição socrática da autoconvivência pelas lentes arendtianas. Uma solidão que se faz morada da consciência e do diálogo *dois-em-um*, abrindo espaço para o pensamento que nos permite revelar-nos em novos atos e discursos. Mas as pessoas não suportam solidão quando não têm em si a pluralidade, quando não conseguem estar juntas de si, uma vez que não há um ‘si’ para estar junto. Hannah Arendt chama isso de *desolação* de tempos sombrios em que “tudo o que existe é uma presença opaca e sem sentido

que espalha o ofuscamento e provoca mal-estar”⁶⁷¹. Essa é a condição contemporânea do *eu-projeto emancipado do mundo*; como ousamos chamar isso de “autonomia”? Os autônomos-independentes da sociedade neoliberal psicopolítica não sabem nada da *medida de si*. São, na maioria das vezes, pessoas que não suportam a si mesmas, não por serem solitárias, mas por estarem desoladas. Em desolação, ninguém consegue fazer ou ficar em silêncio. Ninguém consegue não se *comportar, não fazer nada...* exatamente porque não suporta estar em autocompanhia. Essa é a sociedade da ausência de si, da ausência do mundo. Em outras palavras, é a sociedade da precarização de si em correspondência à precarização do mundo. Por isso o poeta chama a atenção para a necessidade de ficarmos a sós conosco, antes de mais nada, *tomar banho... cozinhar... ler... cada qual com seu rolê... e se nada se fizer, nem por isso se vai morrer...* No que vimos da experiência pandêmica, enquanto não ficávamos conosco mesmo em confinamento, pois nos dispersávamos em redes sociais repletas de clichês, muitos de nós não pensavam, não questionavam sobre o que estava acontecendo... indiferentes a covas abertas para cadáveres, em grande parte, evitáveis; vozes da história, “inumeráveis”, que tiveram caladas as suas estórias pelo negacionismo do pamonha que fez de tudo para obstaculizar as soluções que se mostravam, verdadeiramente, como saídas científicas (vacinas, por exemplo).

Com o fluxo da coletividade sendo retomado, a pergunta que fica é o que vamos escrever nesse século XXI, em termos de atuação em nossa *vita activa*: cultivo de oásis ou a expansão do deserto? Cuidado ou mais ausência-de-mundo? Que espaços de ‘pensamento’ e ‘juízo’ estamos conseguindo oferecer a nós mesmos para que ‘ação’ e ‘discurso’ possam nos blindar de novas pandemias e de “governos” como o que tivemos entre 2018 e 2022, no Brasil? Ou, ainda e mais importante, com o avançar rumo a uma nova guerra mundial, a exemplo do que estamos vendo com a invasão da Rússia à Ucrânia, sacrificando autonomias individuais e de todo um povo em prol de uma ficção imperialista antidemocrática⁶⁷²? Enquanto tempestades de

⁶⁷¹ ARENDT, 2008, p. 8.

⁶⁷² Em 24 de fevereiro de 2022, Vladimir Putin invade a Ucrânia, um país soberano, com seus mais de 40 milhões de cidadãos, que se veem forçados a tornarem-se ‘deslocados’ e ‘refugiados’, deixando para trás suas casas, suas cidades, suas vidas. Desde essa data até o término da escrita desta tese, passaram-se, aproximadamente, 20 dias. Finalizo o texto sem saber se estamos adentrando pela III Guerra Mundial ou se Putin será contido pelo que não esperava encarar pela frente depois do êxito da tomada da Crimeia, em 2014: as pressões ocidentais e a resistência do povo ucraniano. Acompanho atenta e diariamente vários acadêmicos, especialistas, jornalistas, artigos, vídeos etc. – com pasmo, dor e tristeza – a atualização de cada fato. Não teremos como analisar esse complexo fenômeno aqui, com seus tantos aspectos e variáveis, até por ainda estar em curso. Contudo, não há como deixar de registrar a tamanha relação do que está acontecendo com o que procuramos defender nessa tese. Vladimir Putin promete a “autopurificação natural e necessária do povo russo”, ameaçando tratar o mal (o Ocidente que quer “cancelar” a Rússia) e os seus traidores como “moscas a serem cuspidas boca afora”. Seus argumentos baseiam-se no ficcionalismo de ‘uma Ucrânia’ que ‘não é

areia se armam, vamos continuar dedicando-nos à superação de metas, curtidas, consumos desnecessários, autopromoção narcísica, dinheiro, fama, títulos acadêmicos sucessivos, qualidade de vida, todas as formas terapêuticas possíveis de cura para o eu, autossuperação, enfim... sem parar? Até quando olvidar que o pensamento é o distanciamento do mundo tendo o “mundo”, e não o “eu”, como condição? Até quando continuar insistindo em resolver as mazelas apenas do “*eu* que sofre em sua interioridade” e não do “*eu-sem-mundo*” que vagueia desolado no deserto? O interesse pela ‘essência-do-homem-indivíduo’ é tanto que negligenciamos a **Terra** e tudo o que ela nos oferece de natural; também negligenciamos o **Mundo**, a realidade artificial e objetiva constituída por mãos humanas, doadora de estabilidade e mediação por meio das coisas duráveis avistadas em itens de uso, utensílios, monumentos, leis, instituições, cultura, linguagem e arte. Deixamos fora da pauta o mundo como morada e

propriamente um Estado’, nem ‘nunca teve tradição própria’, sendo apenas ‘parte da Rússia’ (ainda que Kiev seja mais antiga que Moscou, como se sabe historicamente). Putin acusa a Ucrânia de ser marionete da Organização do Tratado do Atlântico Norte/OTAN (1949) e estar contaminada pelo mal ocidental, incluindo costumes moralmente degradantes e as mais diversas perversões. Sendo assim, a Rússia vem sendo atacada e ameaçada pelo Ocidente, com a liderança dos EUA e conivência da União Europeia, não restando outro caminho que não seja o de invadir a Ucrânia e “reagir” às agressões. Diante disso temos, no coração da Europa, o maior ataque de um Estado sobre o outro desde a II Guerra Mundial, envolvendo uma potência nuclear. O Kremlin usa o nome de “operação militar especial” para “desmilitarizar e desnazificar a Ucrânia”, visando “proteger” as pessoas de “abusos e genocídio” por parte do governo ucraniano. Com base no reconhecimento de independência das autoproclamadas repúblicas de Donetsk e Luhansk, Moscou envia tropas para “funções de manutenção da paz”, que simplesmente passam a destruir, arrasar e implantar o terror sobre Mariupol, Kharkiv, Nizhyn, Dnipro, Kiev, Odessa, Kramatorsk... assumindo o comando, inclusive, de Chernobyl. Putin lança a *tempestade de areia* em nosso *mundo-já-tão-deserto*. Mas Arendt nos ensinou que a *Ação e Discurso*, enlaçados na faculdade do *Juízo*, mediante o efeito produzido pelo *Pensamento*, pode surpreender com o improvável. Um presidente antes fraco, comediante e com baixa aprovação, de repente, surpreende a todos. Com sua decisão de não fugir do país, lutar e conclamar o povo e a comunidade internacional em defesa da Ucrânia, Volodymyr Zelensky, orquestra o *novo*. Seus discursos por telões para manifestantes em praças públicas e recintos governamentais – como no Congresso dos EUA, na União Européia, nos parlamentos alemão, canadense e britânico, na ONU –, suas visitas a hospitais em Kiev, suas mensagens diretas a soldados e famílias... articulam agentes (até mesmo divergentes) num mesmo gesto, conquistando não só aplausos de pé, mas liberação de ajuda militar e humanitária, falas de apoio à Ucrânia, condenação à Putin e aprovação de sanções nunca antes implantadas. Enquanto isso, os ucranianos resistem. Em cidades como Lviv, de funcionários a cidadãos comuns, todos correm para salvar monumentos públicos que contam os feitos garantidores da imortalidade identitária e cultural do país, como podem. Mas fato é que o estrago está feito. São muitos os mortos e feridos, inclusive entre civis. Até aqui, já se chega a 3 milhões o número de refugiados, tendo só a Polônia já recebido em torno de 1, 7 milhões desde o início da invasão, conforme divulgado pela CNN em 15 de março de 2022 (KOTTASOVÁ; BROWN, 2022). Não sabemos o que vai acontecer, mas é certo, no mínimo e na melhor das hipóteses, que uma Nova Ordem Mundial já se organiza... Há quem diga que ninguém é ‘mocinho’ nessa história. Certamente! O currículo dos Estados Unidos, por exemplo, não é nenhum exemplo irretocável. Além disso e, por outro lado, todos sempre soubemos quem era Putin, mas, em nome do avanço do capital, acabamos contribuindo para a expansão do poderio do Kremlin. Assim como sabemos quem é o líder da China, tão decisiva daqui para frente... Porém, a questão é muito mais profunda do que a classificação em heróis e bandidos, muito mais complexa que vantagens e desvantagens econômicas. Trata-se da existência da AUTONOMIA de povos e cidadãos, com história, língua, cultura... Trata-se da beleza do bem comum. Trata-se de “autoridade”, “liberdade” e “verdade” enlaçadas pela Política. E em Política, como nos fez ver Hannah Arendt no âmbito desta pesquisa, o que passa a estar em jogo, ao fim e ao cabo, é o CUIDADO COM O MUNDO, que sela o destino de todos nós, agora, literalmente ameaçado pelas armas nucleares de Vladimir Putin.

lar imortal onde habitamos nós, os mortais, lócus histórico transcendente que abriga nossa jornada, antecedendo-nos e sucedendo-nos.

Mas, principalmente, esquecemos do mundo enquanto teia relacional, coexistência e convivência, esterelizando-nos para a pluralidade das diferenças e para as singularidades de nossos seres plurais. Com isso, minguou-se o espaço de aparição entre nós, escurecendo o cenário de confluência do que é comum, restando-nos apenas a “família” como único modelo de mundo organizado, sem qualquer outra alternativa de abrigo orquestrado para o indivíduo-cidadão. Daí famílias terem se incorporado como nossos únicos ‘castelos sólidos’ mediante ao tal mundo inóspito e absolutamente estranho para nós⁶⁷³. A recondução do conceito de “autonomia” por uma perspectiva político-plural, antes de mais nada, precisa jogar luz na noção de mundo enquanto o próprio *entre* as pessoas, enquanto *espaço intermediário*, condição para nossa existência. Não custa lembrar, de novo, que o mundo é correlato do humano. Portanto, como já nos disse Hannah Arendt, só existe mundo porque existem humanos e só é possível sermos humanos porque somos mundanos. Se cuidarmos do mundo, cuidaremos do sujeito. É só para isso que vale a pena pensar numa reinscrição da autonomia. O oceanógrafo e inventor, Jacques-Yves Cousteau (1910-1997), mundialmente conhecido por suas viagens de pesquisa a bordo do Calypso, costumava dizer uma frase que contribui para essa reflexão: “*Eu não estou interessado no que há no meu interior, estou interessado no que há fora de mim*”⁶⁷⁴. A autonomia em sua versão político-plural também se volta para fora e importa-se com o circundante, com o cultivo do solo, agindo com criticidade diante do sistema, como faz Chico César...

Pedrada

Cães danados do fascismo
 Babam e arreganham os dentes
 Saí do ovo a serpente
 Fruto podre do cinismo
 Para oprimir as gentes
 Nos manter no escravismo
 Pra nos empurrar no abismo
 E nos triturar com os dentes
Ê, república de parentes, pode crer
Na nova Babilônia eu e você
Somos só carne humana pra moer
E o amor não é pra nós

⁶⁷³ ARENDT, 2018b, p. 22.

⁶⁷⁴ Documentário **Becoming Cousteau**, da National Geographic Documentary Films. 2021.

*Mas nós temos a pedrada pra jogar
A bola incendiária está no ar
Fogo nos fascistas
Fogo, Jah!*

Eu quero quebrar

Eu quero quebrar a porra toda
Onde houver o mal que eu leve o mel
Eu quero que o sistema se foda
Eu vou tirar minha ira do papel
Eu quero botar meu bloco na rua
Vou meter o loko e é geral
Sangra na avenida a carne crua
Da alma mais barata carnaval
*Espero que se acabe agora a espera
Já era basta chega pra mim deu
O anjo está solto besta-fera
O zoo explodiu bicho fugiu sou eu*
Eu quero que a cidade derreta
Se ninguém aqui é cidadão
Vou sair do coma pro cometa
Cometer loucura e revolução

Entender o amor como ato revolucionário (nome do álbum em que foram lançadas essas duas canções, de 2019), é colocá-lo a serviço do mundo, relacionando a **desumanidade** a nós imposta pelos cães danados e cínicos do sistema – que rosnam e arreganham seus dentes contra nós – com a **desmundanização** apontada por Hannah Arendt. Enxergar o deserto e não se adaptar a ele, é sair do coma para o cometa, tirando a ira do papel e respondendo ao mal com o mel. Para isso, é preciso ser cidadão, cultivar a alegria por meio da resistência, buscando liberdade não pela livre iniciativa do comportamento atômico, mas pela pertença à pluralidade. Isso, às vezes, causa incômodo. No caso de Chico César, em janeiro de 2021, um fã pediu-lhe em redes sociais que parasse de ficar fazendo músicas de natureza política: *"Carinhosamente, te pediria para evitar as de cunho político-ideológico. Tu és muito maior que eles todos. Tu não debes nada a eles. Eles que te devem. Tuas mãos são limpas. Não as coloque no fogo por nenhum deles"*, escreveu o fã. Chico não teve dúvida na resposta e devolveu o seguinte: *"Por favor, todas as minhas canções são de cunho político-ideológico! Não me peça um absurdo desse, não me peça para silenciar, não me peça para morrer calado. Não é por 'eles'. É por mim, meu espírito pede isso"*. Após esclarecer que o chamado era próprio, de seu próprio espírito engajado, Chico César dá uma indicação ao fã, um recado, na verdade: *"Respeite ou saia. Não veja, não escute. Não tente controlar o vento. Não pense que a fúria da luta contra as opressões pode ser controlada. Eu sou parte dessa fúria. Não sou seu entretenimento"*. E, caso ainda restasse alguma dúvida, ele sela a questão, dizendo: *"Sou o fio da espada da história feito música no pescoço dos fascistas. E dos neutros. Não conte comigo para niná-lo. Não vim*

botar você para dormir, aqui estou para acordar os dormentes”⁶⁷⁵. Certamente, Chico ficou sem uma curtida, pode até ter perdido um fã, mas manteve-se com a consciência tranquila no seu diálogo *dois-em-um*; como *cultura animi*.

Ser autonomia político-plural é também fazer-se fio da espada. É negar-se a fazer da vida entretenimento. É arriscar-se ao descontrole dos ventos devido à imprevisibilidade da ação e do discurso, mas especialmente, e antes de tudo, devido à periculosidade do ato de pensar/julgar. Hannah Arendt lembra que também Sófocles fez a comparação entre o pensar e o vento, em seu *Antígona* e que, na modernidade, Heidegger citou o “tufão do pensamento”, referindo-se a Sócrates. “Durante toda a sua vida e até a hora da morte, Sócrates não fez mais do que se colocar no meio desta ventania [do pensamento], e nela manter-se. Eis por que ele é o pensador mais puro do Ocidente”⁶⁷⁶. Para Heidegger, sair do pensamento puro e escrever é refugiar-se em abrigos. “Todos os pensadores posteriores à Sócrates, apesar de sua grandeza, são como esses refugiados”, diz ele. Estes abrigos se fazem na literatura, na música, na amizade, no encontro amoroso, na profissão de uma fé... entre outras formas de oásis, que exigem também desapego do ego, como nos mostrou Chico César em seu posicionamento diante de um fã, de um seguidor, de um cliente... Quando decidimos por uma autonomia político-plural precisamos saber que ela reivindica renúncia ao narcisismo proporcionado pela autonomia individualista-do-desempenho. Estamos dispostos? Qual a medida do nosso sacrifício pela justa ‘medida de si’? Quanto de defesa política possuem nossos oásis ante tudo o que flerta com as tempestades de areia? Eis a importância de também sermos *pólis*.

5.2.2 “Onde quer que vás, serás uma *pólis*”

O título deste último tópico, como sinalizamos, é o lema da colonização grega, citado por Hannah Arendt em *A Condição Humana*⁶⁷⁷. Tal lema, só lembrando, visa deixar claro que a *pólis* vai além de uma localização física, além da cidade-Estado... além dos Recintos onde se exerce oficialmente a política. Está em todo o espaço que se ‘arma’ para que a ação e o discurso

⁶⁷⁵ CHICO, 2021.

⁶⁷⁶ HEIDEGGER. 1954, p. 52. *apud* ARENDT, 2018a, p. 196.

⁶⁷⁷ ARENDT, 2017, p. 246.

pelo ‘comum’ sejam viabilizados, ou seja, a *pólis* se faz no espírito de cada cidadão que se reúne a outros para discursar e agir de modo orquestrado. Portanto, pode estar nas universidades, nos teatros, nas empresas públicas e privadas, nas ruas, nas praças.... Vale a pena, no entanto, destacar que para ser *pólis* é preciso saber distinguir o que é próprio do domínio público e o que é próprio do domínio privado, como bem faziam os gregos.⁶⁷⁸ Por isso, este lema confirma a convicção de que ‘ação’ e ‘discurso’ seguem válidos, em qualquer tempo e lugar em que se configurem espaços de aparição para a ‘pluralidade de únicos’ que somos. Quando não estivermos otimistas, que nos mantenhamos esperançosos nessa ideia, afinal, Hannah nos diz que mesmo no “tempo mais sombrio temos o direito de esperar alguma iluminação (...), menos de teorias e conceitos, e mais da luz incerta (...) que alguns homens e mulheres, nas suas vidas e obras, farão brilhar...”⁶⁷⁹. Nesse sentido, ser *pólis* é aparecer e querer que apareçam vidas e obras, não pelo sucesso pessoal narcísico, mas pelo cuidado do mundo. Difícil perspectiva numa época individualista de panóptico digital em que a autopromoção se impõe às precárias relações coletivas. Mas Hannah Arendt nos rememora, ao receber o Prêmio Lessing, capítulo 1 de *Homens em Tempos Sombrios*, que as homenagens nos trazem uma lição de modéstia. Elas pressupõem que a nós não cabe julgar o próprio mérito e que os prêmios precisam ser, por nós, simplesmente aceitos com um gesto de agradecimento ao mundo... “só podemos fazê-lo ignorando-nos a nós mesmos e agindo totalmente dentro do quadro de nossa atitude em relação ao mundo, em relação ao mundo e a um público a quem devemos o espaço onde falamos e somos ouvidos”⁶⁸⁰.

A autonomia político-plural que situamos neste último capítulo, como uma resposta crítica à autonomia psicopolítica do primeiro bloco desse trabalho, atenta-se para essa posição de Hannah Arendt. É uma autonomia que busca a ‘medida de si’ como uma tarefa, um exercício estético e político. Nesse aspecto, *fazer-se pólis* ou plural em si mesmo, abrindo-se para vozes diversas, significa intencionar um espaço de convivência em que nenhum ser humano seja reduzido ao *supérfluo*. A ideia é, antes de mais nada, levar a sério a bandeira de que “todas as vidas importam”, indo atrás do direito à *autoridade*, à *liberdade* e à *verdade* de cada sujeito, cada cultura, cada credo, cada etnia, cada gênero. Por isso, a medida da autonomia político-

⁶⁷⁸ “Só quem consegue distinguir o que se situa no âmbito público e o que deve permanecer no privado pode perceber o público. E só lá pode surgir, afinal, uma dimensão política, ou seja, uma dimensão que diga respeito a todas as pessoas naquilo que têm em comum”. GRUNENBERG *apud* ARENDT, 2019, p. 351.

⁶⁷⁹ ARENDT, 2008, p. 9.

⁶⁸⁰ *Ibidem*, p. 10.

plural passa pela luta em prol do pensamento, da ação e do discurso de todos. Isso pode ser considerado uma utopia. Isso pode ser entendido como uma visão romântica... Não tem problema⁶⁸¹. Tivemos aqui como ameaças principais à autonomia: a lógica, o comportamento e o clichê, todos pilares dos movimentos totalitários que irromperam no século XX e ainda seguem nos rondando em seus espectros. Se falássemos que, em meio a toda violência do holocausto, pessoas resistiram, seria difícil acreditar... E se falássemos que uma comunidade inteira se uniu por essa luta, aí mesmo que seria inimaginável. Mas aconteceu.... na Dinamarca. Vale destacar que a Dinamarca conseguiu se manter como Estado neutro até 1943, ainda que tivesse sido invadida pelo exército alemão em abril de 1940. Lá, não havia movimentos fascistas ou nazistas importantes, o que implicou na ausência de colaboradores. Para Hannah Arent, o comportamento de cada cidadão do povo dinamarquês e de seu governo foi muito particular entre todos os países da Europa, uma lição para quem queira aprender sobre o conceito de “poder”, “ação” e “resistência” diante de adversário tão superior em termos de violência. Uma lição a respeito de como o pensamento, a ação e o discurso podem ser articulados pela *faculdade humana do juízo*. Vejamos o que fizeram os dinamarqueses:

Quando os alemães os abordaram, bastante cautelosamente, quanto à introdução do emblema amarelo, eles simplesmente disseram que o rei seria o primeiro a usá-lo, e os funcionários governamentais dinamarqueses tiveram o cuidado de esclarecer que medidas antijudaicas de qualquer ordem provocariam imensa renúncia. Muito decisivo na questão toda foi o fato de os alemães não conseguirem determinar nem mesmo – o que era vitalmente importante para eles – quem eram os dinamarqueses nativos de origem judaica (cerca de 6400) e quem eram os 1400 judeus alemães refugiados que haviam encontrado asilo no país antes da guerra, agora declarados apátridas pelo governo alemão. Essa recusa deve ter sido uma infinita surpresa para os alemães, visto que parecia “ilógico” um governo proteger pessoas a quem havia recusado categoricamente naturalização e mesmo permissão de trabalho. (...) Os dinamarqueses, porém, explicaram aos funcionários alemães que uma vez que os refugiados apátridas não eram mais cidadãos alemães, os nazistas não podiam mais requisitá-los sem o consentimento dinamarquês. (...) Dessa forma, nenhum dos movimentos preparatórios, tão importantes para a burocracia do assassinato, pôde ser levado a cabo, e as operações foram adiadas até depois do outono de 1943.⁶⁸²

Em agosto de 1943, as coisas não estavam bem e Himmler decide tocar a ‘questão judaica’, tão atrasada, em meio a outros problemas envolvendo a resistência dinamarquesa e até

⁶⁸¹ Nessa hora, nos agarramos ao pensamento do mestre Paulo Freire, em seu *Pedagogia da Autonomia*: “Às vezes, temo que algum leitor ou leitora, mesmo que ainda não totalmente convertido ao ‘pragmatismo’ neoliberal mas por ele já tocado, diga que, sonhador, continuo a falar de uma educação de anjos e não de mulheres e homens. (...) O problema que se coloca para mim é que, compreendendo como compreendo a natureza humana, seria uma contradição grosseira não defender o que venho defendendo”. FREIRE, 1996, p. 36-37.

⁶⁸² ARENDT, 1999, p. 190-191. O emblema amarelo (ou estrela de Davi), foi usado como um estigma da exclusão dos judeus da sociedade, um distintivo obrigatório na Alemanha nazista.

de funcionários alemães – que ‘já não eram mais os mesmos’ estando em convivência com o povo desse país. Inclui-se dentre estes Werner Best, velho homem da Gestapo e antigo conselheiro legal de Heydrich, em quem os nazistas não podiam mais confiar. O desfecho da história confirma o que Hannah Arendt nos fala a respeito daqueles que são capazes de distinguir certo e errado, guiando-se “apenas por seus próprios juízos e liberdade”. Afinal, nesse caso, já “não havia regras às quais se pudessem conformar os casos particulares com que se defrontavam. Tinham de decidir sobre cada passo quando ele surgia, porque não existiam regras para o inaudito”⁶⁸³. Dessa forma, chegada a ocasião da busca e captura dos judeus para que fossem mandados para o campo de Theresienstadt, sob comando de unidades da polícia alemã de fora da Dinamarca, na noite de 1º de outubro, algo se constatou...

No último momento, Best lhes disse que não podiam invadir apartamentos, porque nesse caso a polícia dinamarquesa poderia interferir, e que não deviam entrar em choque com os dinamarqueses. Em decorrência, só conseguiram capturar os judeus que abriram suas portas voluntariamente. De um total de mais 7800 pessoas, encontraram exatamente 477 que estavam em casa e dispostos a deixá-los entrar. Poucos dias antes da data fatídica, um agente de transporte alemão, George F. Duckwitz, provavelmente a partir de informações fornecidas pelo próprio Best, revelou todo o plano aos funcionários governamentais dinamarqueses, que por sua vez informaram rapidamente os cabeças da comunidade judaica. Estes, em marcante contraste com líderes judeus de outros países, deram a notícia abertamente nas sinagogas, por ocasião dos serviços de Ano Novo. Os judeus tiveram tempo suficiente para sair de seus apartamentos e esconder-se, o que era muito fácil na Dinamarca porque, nas palavras da sentença, “todos os setores do povo dinamarquês, desde o rei até os simples cidadãos”, estavam prontos para recebê-los.⁶⁸⁴

Não precisaram sequer ficar na clandestinidade até o final da guerra, pois a Suécia também aceitou recebê-los em embarcações por meio da frota pesqueira dinamarquesa. Aqueles que não tinham meios para custear a fuga, receberam ajuda de cidadãos dinamarqueses ricos que assumiram o custo do transporte (quando o mais comum em vários outros países era que os judeus dessem o seu jeito para pagar pela própria deportação, permissão de saída, subornos etc., mesmo em lugares que encontravam apoio e simpatia). Os suecos receberam 5919 refugiados – pelo menos 1000 de origem alemã, 1310 meio-judeus e 686 não-judeus casados com judeus. Quase metade dos judeus dinamarqueses permaneceram em seu país, na clandestinidade e judeus não dinamarqueses passaram a ter permissão para lá trabalhar. Os poucos que foram capturados e enviados a Theresienstadt foram velhos e pobres que não conseguiram receber a tempo a notícia divulgada. Sua situação nos guetos era cercada de certos privilégios por medo dos cidadãos e instituições dinamarquesas que estavam de olho e faziam

⁶⁸³ ARENDT, 1999, p. 321.

⁶⁸⁴ Ibidem, p. 191.

muito ‘barulho’; 48 deles vieram a morrer. Na avaliação de Adolf Eichmann, a missão na Dinamarca foi um retumbante fracasso. Para nós, uma prova de que é possível resistir por meio da atividade do *juízo*, que se faz via de passagem de tudo o que é refletido no pensamento, sendo destinado à visibilidade na ação e no discurso orquestrados.

Este foi, segundo Arendt, o único caso conhecido de resistência nativa declarada aos nazistas. Por este relato, podemos ou não acreditar ser possível conceber beleza em meio ao terror e à destruição? Parece-nos que sim, mas apenas quando se tem consciência e responsabilidade com o belo da existência enquanto ‘cuidado’, através do exercício do ‘julgar’ – que se dá no pensamento, considerando a particularidade de cada situação – permitindo que o novo e a revelação apareçam na ação discursiva coletiva. Em *A Vida do Espírito*, Arendt nos diz que a vida, “limitada pelo nascimento e pela morte é, em si, um caso limite” ao nos apontar que sempre seremos forçados a dar conta de um passado quando ainda não éramos e de um futuro quando não mais seremos, a partir da contribuição de nossos atos presentes⁶⁸⁵. Nesse sentido, saber pensar deixa de ser uma atividade à margem do mundo em situações de emergências políticas e torna-se até mesmo, segundo Hannah, um “tipo de ação” diretamente vinculado à “*euteleia*, ou à faculdade de fazer mira no julgamento”⁶⁸⁶, que, como vimos antes, é um efeito liberador da capacidade de destruição e degelo, própria do pensamento. Por isso, é crucial retomarmos agora a importância do “*juízo*” na tessitura da autonomia político-plural.

Para compreender a “faculdade de julgar particulares” e sua relação entre a política e o amor ativo à beleza, Hannah se apoia na primeira parte da *Crítica ao Juízo*⁶⁸⁷, de Kant, com sua analítica sob o ponto de vista do espectador ajuizante para tratar da questão do ‘gosto’ enquanto significação conectiva com o ‘belo’, somando a este exame, para tanto, a “faculdade legislativa da razão” presente no imperativo categórico abordada na, também kantiana, *Crítica da Razão Prática*. A partir dessas bases, Arendt aponta como se dá a eficácia do *juízo*: pela união ou pelo acordo potencial entre o ‘*estar em conformidade com o próprio eu*’ e a capacidade de ‘*pensar no lugar de todas as pessoas*’; ou seja, o que Kant denominou “mentalidade alargada” ou o “modo alargado de pensar”. Pelo olhar arendtiano, tal mentalidade, como afirma Duarte, faz com que aquele que julga considere os juízos possíveis de todos os outros em seu processo de constituição, ou seja, faz com que se coloque “em pensamento no lugar dos outros, a fim de

⁶⁸⁵ ARENDT, 2018a, p. 215.

⁶⁸⁶ Idem, 2016, p. 268.

⁶⁸⁷ Kant escreveu a *Crítica da Razão Pura* em 1781, a *Crítica da Razão Prática* em 1788 e a *Crítica do Juízo* em 1790.

libertar-se das condições privadas e subjetivas próprias à posição que cada um ocupa no mundo”⁶⁸⁸. Nas palavras de Arendt:

[...] não basta estar em concórdia com o próprio eu [...]. A eficácia do juízo repousa em uma concórdia potencial com outrem, e o processo de pensamento do raciocínio puro, um diálogo de mim comigo, porém, se acha sempre e fundamentalmente, mesmo que eu esteja inteiramente só ao tomar minha decisão, em antecipada comunicação com outros com quem sei que devo afinal chegar a algum acordo. O juízo obtém sua validade específica desse acordo potencial⁶⁸⁹.

E insiste:

O juízo, diz Kant, é válido “para toda pessoa individual que julga, mas a ênfase na sentença recai sobre “que julga”; ela não é válida para aqueles que não julgam ou para os que não são membros do domínio público onde aparecem os objetos do juízo⁶⁹⁰.

Significa dizer que esse tal ‘alargamento da capacidade de pensar’ depende, necessariamente, da presença de outros e do contexto dessas convivências próprias e exclusivas, como vimos no caso dinamarquês apresentado, indo muito além da habilidade de transcender às limitações individuais. Isso explica o fato de o juízo não ser universal, nunca podendo estender suas pretensões de validade “além dos outros em cujo lugar a pessoa que julga colocou-se para suas considerações”⁶⁹¹. Daí ser a capacidade de julgar tão importante para a política, “a faculdade de ver as coisas não apenas do próprio ponto de vista, mas na perspectiva de todos aqueles que porventura estejam presentes”⁶⁹². Isso mostra que o *discernimento que julga* apoia-se no *sensu comum*, o maior de todos os sentidos que, como já vimos, permite-nos o compartilhamento do mundo. Segundo Arendt, ao vincular a análise do belo ao fenômeno do gosto, e sua relação com o juízo, Kant nos legou o mais original de sua Filosofia Política, uma vez que o gosto, como qualquer outro juízo, apela ao *sensu comum* [*sensus communis*], que nos capacita a julgar como espectadores no que há de comum a todos em oposição ao que é íntimo [*sensus privatus*]⁶⁹³. Na visão arendtiana, em juízos políticos, assim como acontece nos juízos

⁶⁸⁸ DUARTE, 2000, p. 356.

⁶⁸⁹ ARENDT, 2016, p. 274.

⁶⁹⁰ Ibidem, p. 275. A frase de Kant é extraída do texto de Introdução (VII) da *Crítica do Juízo*. A esse respeito, esclarece André Duarte o que Arendt quer ressaltar com essa ideia kantiana na sua relação com a política: “(...) apenas o pensamento que se abre para o juízo e, portanto, para os eventos do mundo em sua particularidade concreta, pode efetivamente reconhecer o momento de maior perigo político e, assim, evitar atitudes que, para o próprio pensador, seriam catastróficas”. DUARTE, 2000, p. 356, grifo nosso. Foi isso que fizeram os dinamarqueses ao decidirem agir e discursar em conjunto a favor dos judeus.

⁶⁹¹ ARENDT, 2016, p. 275.

⁶⁹² Ibidem.

⁶⁹³ Idem, 2018a, p. 520-525. Duarte nos traz a confirmação do quanto Hannah Arendt ficou encantada com essa contribuição kantiana à política: “Em uma carta de 29 de agosto de 1957, Arendt comentava a Jaspers que

estéticos, *toma-se decisão*, “e conquanto esta seja sempre determinada por uma certa subjetividade, também decorre, pelo mero fato de cada pessoa ocupar um lugar seu, do qual observa e julga o mundo, de o mundo ser um dado objetivo”⁶⁹⁴. Esse ‘dado objetivo’ não é outra coisa senão o ‘comum a todos nós, seus habitantes’; enquanto objeto primário, para os juízos do gosto, é o mundo o que mais importa, antes mesmo do ‘homem’, da ‘vida’ e do ‘eu’.

Nesse sentido, para reunir subjetividade e objetividade, visando a comunicabilidade com o mundo, o “juízo” se operacionaliza por duas vias, de acordo com a visão arendtiana, extraída das teorias sobre “gosto”, em Kant: 1) a capacidade da *imaginação* que nos permite ser afetados pelos objetos, representando-os em nosso interior, ainda que distantes de nossa presença imediata – é aqui que se dá a “operação da reflexão”. Nas palavras de Arendt, “só aquilo que nos afeta na representação (...) pode ser julgado como certo ou errado, feio ou belo. Passamos, então, a chamá-lo de juízo, e não mais de gosto (...)”⁶⁹⁵. Ou seja, é no distanciamento e na remoção do objeto que se estabelece, segundo Arendt, a condição adequada para se conseguir a ‘imparcialidade’ para se julgar. Contudo, os parâmetros necessários para que a “operação da reflexão” se efetive vinculam-se, completamente, com algo que já mencionamos acima e que se faz a segunda via de operacionalização do julgamento. Trata-se do 2) *senso comum*, pois tanto ‘os juízos do gosto’ quanto o ‘os juízos políticos’ só ganham qualquer sentido se voltados para a “*sociedade*”. E, como Hannah aponta, Kant já havia se dado conta disso, ressaltando que para ‘poder pensar é preciso estar só, mas quando se está diante de uma refeição, ninguém quer desfrutá-la sozinho’⁶⁹⁶. A aprovação e a desaprovação, tanto no gosto quanto no político, passam pela nossa convivência com os outros. Daí a importância de se enxergar no ‘caráter público’ o alicerce da ‘comunicabilidade’ de nossos juízos, tendo o senso comum como “o sentido extra (*Menschenverstand*) que nos ajusta a uma comunidade”⁶⁹⁷.

Para Arendt, diferentemente das questões de conhecimento (proposições cognitivas e científicas enquanto verdades que nos compelem), o campo das *opiniões* e dos *juízos*, enquanto

estava ‘lendo a *Kritic der Urteilskraft* com uma fascinação crescente. Ali, e não na *Kritic der praktischen Vernunft*, é que está escondida a real filosofia política de Kant. O seu elogio do ‘senso comum’, que é tão frequentemente desprezado; o fenômeno do gosto considerado seriamente como o fenômeno básico do juízo (...); o ‘modo do pensamento alargado’, que é parte e parcela do julgamento, de modo que se possa pensar do ponto de vista de um outro; a exigência pela comunicabilidade”. DUARTE, 2000, p. 358.

⁶⁹⁴ ARENDT, 2016, p. 276.

⁶⁹⁵ Idem, 2018a, p. 522.

⁶⁹⁶ Cf. ARENDT, 2018a, p. 522-523. Ela também cita a observação kantiana: “Um homem que se deixe abandonar numa ilha deserta não enfeitaria sua casa ou a si mesmo...”.

⁶⁹⁷ ARENDT, 2018a, p. 525.

‘atestadoras’ de ‘tipos de mentalidades’ de nosso senso de comunidade, voltam-se para as máximas. No caso do *sensus communis* kantiano, seriam: * *pensar por si mesmo (máxima do esclarecimento)*; * *colocar-se no lugar de todos os outros em pensamento (máxima da mentalidade alargada)*; e * *ser consistente (estar de acordo consigo mesmo)*⁶⁹⁸. A partir daí, ‘atuar discursivamente’ passa a ser a capacidade de comunicar aos demais o que foi refletido, julgado e decidido a respeito de cada vivência particular levada à atividade do pensamento. Comunicação que deve ser feita não pela coação, mas pela persuasão, interferindo na teia relacional de forma desinteressada (imparcialidade, em Kant, *o prazer desinteressado no belo*)⁶⁹⁹. Nesse sentido, nos diz Hannah Arendt, que Cultura e Política classificam-se na mesma categoria, uma vez que o que se põe em jogo, em ambas, são ‘juízo’ e ‘decisão’; uma judiciosa troca de *opiniões* e uma deliberação pelo modo como se quer *coexistir* no *entre*. Isso é fundante na concepção de autonomia político-plural, uma vez que...

Por seu modo de julgar, a pessoa revela também algo de si mesma, que pessoa ela é, e tal revelação, que é involuntária, ganha tanto mais em validade quanto se libertou das idiossincrasias meramente individuais. Ora, é precisamente o domínio do agir e do falar, isto é, o domínio político em termos de atividades, aquele no qual essa qualidade pessoal se põe em evidência em público, no qual o “quem fulano é” se manifesta mais que as qualidades e talentos individuais que ele possa possuir⁷⁰⁰.

Vê-se, portanto, e novamente, que é a capacidade de pensamento que permite a atualização de nosso *quem* constantemente revelado em atos e palavras no domínio público. Mais especificamente, é a “faculdade de julgar particulares” – subproduto do efeito liberador do pensamento – que nos habilita para a discriminação de cada situação em que somos intimados a dar respostas únicas e a fazer aparecer ‘quem somos’ em meio aos outros, a cada vez⁷⁰¹. Tal faculdade humana é decisiva para a composição da *autonomia* que defendemos aqui

⁶⁹⁸ ARENDT, 2018a, p. 526.

⁶⁹⁹ Ibidem, p. 527. Hannah ressalta que “em uma de suas reflexões nos cadernos, Kant observa que o Belo nos ensina a amar sem interesse próprio [*ohne Eigennutz*]. E a característica peculiar deste interesse é que ‘interessa somente em sociedade’.”

⁷⁰⁰ Idem, 2016, p. 278.

⁷⁰¹ A relação entre *pensamento* e *juízo* é algo da maior relevância na obra arendtiana, fazendo-se o eixo da análise de *A Vida do Espírito*, quando Arendt busca compreender, a partir do caso Eichmann, como já sinalizamos antes, se o ‘pensar’ e o ‘julgar’ poderiam se apresentar como obstáculos ou, até mesmo, como recursos de evitação do mal no campo da política. Eichmann não pensava, logo, não suspendia códigos e normas recebidos. Eichmann não julgava, logo, não possuía a capacidade de se colocar no lugar dos outros e nem de considerar a particularidade de cada situação. Ambos, ‘pensamento’ e ‘juízo’ são vistos como capacidades humanas fundamentais para se compreender um caso como esse. Segundo Duarte, “Arendt enfatiza ora o *pensamento enquanto tal*, ora a *conexão* entre o pensamento e o juízo como responsável pelo condicionamento humano contra a prática do mal, reproduzindo assim uma ambiguidade que seria perceptível já desde suas primeiras formulações sobre o assunto, durante os anos sessenta. Mesmo se não é possível

uma vez que, por ela, o ‘si mesmo’ ajusta a sua medida sem subsumir-se à universalidade dos códigos, pautando-se pela reconsideração de hábitos e regras específicos que vão sendo renovados de acordo com a experiência em pluralidade. Por essas vias de *revisão de si* promovidas pela faculdade do juízo, a autonomia além de transpassar as suas idiossincrasias individuais, protege-se da heteronomia e torna-se capaz de combater “preconceitos” – aquelas perigosas visões de mundo fechadas ou ideologias que tudo explicam. Em *O que é Política?*⁷⁰², Hannah ressalta que os preconceitos só perduram quando juízos estabelecidos em certo passado tornam-se petrificados, sem abertura ao novo e à retificação. À vista disso, ela nos lembra que a palavra “julgar” possui dois significados em nosso uso idiomático. De um lado, remete-se ao “medir normalizador” como critério que um dia “foi posto em julgamento”, “assumido como juízo”, tornando-se um “meio para se poder continuar julgando”. Nesse aspecto de *subordinação*, temos que admitir que em qualquer ‘juízo’ jaz, de certa forma, um preconceito. Contudo, por outro lado, *judgar* também significa a capacidade humana do *discernimento*, quando nos deixamos confrontar com a singularidade de cada situação, não nos prendendo a qualquer parâmetro que não seja a especificidade do que está sendo julgado; neste caso, o sentido vincula-se mais à capacidade de ‘diferenciar’ do que à capacidade de ‘ordenar e subordinar’.

É aqui que, para Hannah, o *juízo político* e o *juízo estético* se encontram – numa busca que será sempre por “pretender”, “cortejar” e “chegar a um acordo”⁷⁰³, tão bem sinalizado por Kant. Neste ponto, “*ator e espectador* passam a estar unidos”⁷⁰⁴; fazendo com que a máxima daquele que *age* e a máxima daquele que *judga* o espetáculo do mundo “torn[e]m-se uma só”⁷⁰⁵. Isso nos abre o caráter possibilitador do próprio niilismo no qual nos encontramos, como sinalizado no tópico 1.2.2, pois sem mais uma metafísica que nos forneça os parâmetros,

definir com precisão qual seria sua última palavra sobre o assunto, é possível argumentar no sentido de que as tais implicações devam ser buscadas na *conexão* entre pensamento e o juízo, e não derivadas apenas e exclusivamente do próprio pensamento enquanto tal. Se a autora detectou na própria dinâmica interna ao pensamento, isto é, em seu *modus operandi* específico, as condições básicas para a exploração das consequências ético-políticas da vida do espírito, por outro lado ela também afirmou que a própria manifestação efetiva desse efeito importante colateral no mundo das aparências depende da capacidade de julgar, da habilidade para estabelecer as diferenças e discernir o certo e o errado em circunstâncias políticas particulares” (DUARTE, 2000, p. 346). Por isso, é possível dizer que “Arendt passa a enxergar no pensamento e no juízo exatamente os últimos recursos de defesa do indivíduo sitiado e, por extensão, de resistência ao espraiamento do mal na cena pública”. DUARTE, 2000, p. 349.

⁷⁰² ARENDT, 2018b, p. 28-37.

⁷⁰³ Ibidem, p. 32; 2018a, p. 527.

⁷⁰⁴ Idem, 2018a, p. 526.

⁷⁰⁵ Ibidem.

passamos a ser capazes de agir, como autônomos, julgando o que acontece de novo todo dia, pelo discernimento e pela capacidade de agregar. Segundo Arendt, essa é a forma ‘política’ por excelência, não autoritária ou jamais vinculada a “uma concordância no sentido de uma conclusão lógica e inevitável; podendo apenas e tão-somente convencer”⁷⁰⁶. Isso é o que se passa também com o *juízo estético* que vincula “gosto” ao “senso de comunidade”⁷⁰⁷. Quando política e arte se encontram, no que há de mais genuinamente destinado ao que interessa a todos, abre-se caminho para um reto amor à beleza. É isso que pode fazer da “métrica de si pautada no plural” uma autonomia embriagada de *gosto; autonomia oásis*, que “humaniza o mundo do belo ao não ser por ele engolfado; que cuida do belo à sua própria maneira ‘pessoal’ e produz assim uma ‘cultura’”⁷⁰⁸. Pelas lentes arendthianas, *gosto* é política! É o que cria *cultura animi*, mentes cultas que cuidam do mundo.

Pensar, agir e discursar pela beleza em pluralidade faz de cada um de nós ‘*pólis-oásis*’, e a cidade inteira se beneficia. É claro que temos consciência de que a *pólis* grega foi perdida, de que o modo de vida socrático – ‘filosófico-atuante’ – arrefeceu. Mas a política segue como uma possibilidade, pois pelas lentes arendtianas, como vimos, a noção de *política* é, antes e acima de tudo, o ‘*cuidado com o mundo*’ – interesse, engajamento e compromisso com os assuntos humanos e tudo o que abarca a vida em comum; o empenho de singulares à sua condição plural em nome do interesse comunitário. Por isso, é possível que a política esteja em tudo o que nos enlaça: a amizade, o erotismo, a literatura, o teatro, a música, o humor... toda e qualquer manifestação de diferenças entremeadas na nossa pluralidade, cabe na política. Isso porque ela surge *entre e fora dos homens; no intra-espaço*, onde nos tornamos mais fortes quando juntos. E por isso é tão importante quererem os regimes hegemônicos que a política esteja longe de nós; quererem que a julguemos corrupta e mentirosa por si mesma. Por isso, todos os recursos que nos façam seres da reflexão e da atuação crítica serão perseguidos, esvaziados e punidos.

No fundo, por tudo o que analisamos e absorvemos do recorte da obra de Hannah Arendt, é preciso concordar com ela quando afirma que a nossa tradição – especialmente depois dos totalitarismos – chegou hoje a um momento em meio ao qual tanto a filosofia quanto a política se veem em profunda crise... por isso é tão difícil *pensar, agir e discursar* pelas

⁷⁰⁶ ARENDT, 2018b, p. 33.

⁷⁰⁷ Idem, 2018a, p. 526.

⁷⁰⁸ Idem, 2016, p. 279.

perspectivas arendtianas. De fato, vivemos numa condição histórica *sem-mundo*, em destruição de tudo o que há *entre-nós*. O deserto se expande, fazendo com que estejamos com o outro na ausência do plural... fazendo de todos nós *párias* de nosso próprio mundo. “O *pária* é o excluído, o que luta pela própria autoconsciência e a encontra em sua condição de *outsider*”⁷⁰⁹. Eis um elemento totalitário que sobreviveu à queda dos regimes totalitários... Mundo sem mundo, desmundanização. Portanto, hegemonicamente só há *ninguém*; e esse é o maior problema. Por isso, para nós, reagir a essa concepção de ‘sociedade de autônomos-atômicos’ é um elemento central. Se ainda podemos lutar para deixarmos de ser um somatório de *ninguéns*, precisamos ressignificar a noção de ‘autonomia’ do próprio sistema. Nesse sentido, nossa maior arma contra a desmundanização e a ditadura do *ninguém* começa na reativação da nossa capacidade de **pensamento**; que não é raciocínio, nem aplicação do código vigente como bons técnicos, especialistas ou *experts* de qualquer área do conhecimento, mas bons na suspensão de regimentos e normas em profundo diálogo conosco, buscando a própria ‘autoridade’ de nossa métrica pelo ouvir, enxergar, considerar e se atentar ao que tem acontecido, ao que veio antes de nós, respeitando também a história dos outros com quem coexistimos.

Pensantes, estamos capacitados a abrir sendas do *novo*, em **ação** e **discurso**, garantindo ‘liberdade’ e revelação da ‘verdade’ de todos, a todos e entre todos, com isonomia, embevecidos por um *princípio inspirador* [*arché*] que opera ‘fora do eu’, a partir da instauração do próprio ‘ato realizador’ [*prattein*]. Dessa forma, por ação e discurso *fazemos ser o que não era* e tecemos a *história comungada* que nos narra. Tudo isso é filosofia e política ao mesmo tempo; elas que sempre estiveram em posições tão antagônicas e seguirão em estado de tensão uma com a outra, precisam estar no foco da reinscrição da “autonomia” e a obra de Hannah Arendt, nesse sentido, nos serve de grande aliada. Por meio de uma vida ativa refletida e amadurecida pelo pensamento, no exercício do julgamento de cada situação em particular, posto em aparição pela ação discursiva no espaço comum, talvez tenhamos chance de recuperar nosso *amor* e nosso *cuidado* para com o *mundo*. O mesmo amor e o mesmo cuidado que Hannah Arendt demonstrou pelos assuntos humanos em partilha. Para nós, o caminho de ressignificação da autonomia-individualista para a autonomia-plural se dá pela diminuição da ‘dúvida’, tão moderna, e pelo aumento novamente do ‘espanto’, tão grego... O *thaumadzein*, considerado origem e fim da filosofia, que nos leva ao maravilhamento com a beleza à nossa volta, mas também que nos faz emudecer diante de atrocidades e injustiças... aquele que nos leva a

⁷⁰⁹ GRUNENBERG, 2019, p. 199.

questionar a obviedade do sentido das coisas e a inquirir sobre o que estamos fazendo, não deixando-nos adaptar ao deserto. A “autonomia político-plural” nada tem de conclusiva; ao contrário, é plena abertura à capacidade de silenciar e discursar, recolher-se e agir... na hora certa, questionando as perguntas que nunca terão respostas, arriscando-se pelo imprevisível e pelo irreversível, esforçando-se pela recusa ao *ego* em prol de uma singularidade correlata ao plural. Para nós, esse é o ‘cuidado de si’ mais plausível, o autêntico *epiméleia heautoû* grego identificado pelos estudos de Foucault. Esse cuidado de si, imbricado no cuidado do mundo, nos protege de uma vida escravizada, nos faz brotar *oásis*, e nos torna *pólis* em defesa de qualquer traiçoeira conspiração de feições totalitárias que insistam em se oferecer como saídas mais fáceis para nossos complexos e difíceis problemas humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

...E os sem amor, os sem teto
 Os sem paixão sem alqueire
 No peito dos sem peito uma seta
 E a cigana analfabeta
 Lendo a mão de Paulo Freire
Chico César

Chegado o término desta jornada de pesquisa, queremos arrematar nossas reflexões não com um capítulo de “Conclusão”, mas com algumas “Considerações”, por ora “Finais”, a respeito do tema da “autonomia”. O primeiro passo desse desfecho deve estar na pergunta: qual foi a nossa questão aqui? Propomos realizar um *ensaio de crítica temático-autoral*, de abordagem ôntico-ontológica, da fabricação feita pelo sistema hegemônico contemporâneo do conceito de “*autonomia*” como sinônimo de “individualismo-empresendedor”. Nesse sentido, buscamos entender a “sociedade de autônomos” composta por uma massa de emancipados, independentes e movidos pela livre iniciativa que “empresariza” todos os aspectos da vida. Para este fim, usamos a obra do filósofo sul-coreano, Byung-Chul Han, e seus estudos sobre a positividade da psicopolítica que instaura, pelas vias do narcisismo, uma corrida desenfreada por desempenho, levando ao esgotamento total, caracterizado especialmente pelos infartos psíquicos. Vimos, antes desse diagnóstico, que a relação do “si mesmo” com a noção de “autonomia” já esteve endereçada a significados bem distintos, como a *estética de si* na Antiguidade greco-romana – aqui exemplificada com a visão estoica – ou como a *dignidade moral* na versão kantiana moderna.

Diferentemente de tais noções, reguladas pelo ‘cultivo da autossoberania virtuosa’ ou pela ‘autolegislação racional do dever’, o ‘si mesmo’ contemporâneo foi levado a entender a autonomia como autossuficiência do *eu-projeto* que se supera continuamente em busca de resultados ilimitáveis às custas do desenlace coletivo – um certo *eu autônomo* esvaziado de sentido e significância, tão volátil quanto o mercado financeiro... tão fugaz quanto as mutações da tecnociência. Ou seja, uma autonomia que se mostra ‘desregulação’ e um ‘si mesmo’ que flutua no cavo. De acordo com o que nos anunciou o Desvairado nietzschiano, chegamos no tempo de “cairmos para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções, sem mais a noção de *em cima e embaixo*” ... Tempo em que “vagamos como que através de um nada infinito

sentindo na pele o sopro desse vácuo”. A “autonomia” deixou de ser “lei, medida ou leitura” do “si próprio” não simplesmente porque esse tal ‘si mesmo’ está assujeitado pela heteronomia do mundo; é pior, pelo que vimos à luz da compreensão arendtiana, o ‘si mesmo’ perdeu o seu correlato – o ‘mundo’ – e, assim sendo, perdeu-se a ‘si mesmo’. No colapso da normatividade metafísica e no desafio do ‘nada’ preeminente, perguntamos se seria possível pensar a noção de autonomia para além dos pressupostos perdidos de nossa tradição já que, como vimos, o niilismo também deve ser vislumbrado pela sua conjuntura possibilitadora de ‘novos nascimentos’. Aqui fincamos a nossa hipótese: utilizar o próprio argumento de que estamos sob o “*primado da autonomia*” para subverter essa noção, dando uma **resposta de resistência ao individualismo niilista** através de uma **autonomia** que se faça “**político-plural**”.

Para estruturar a viabilidade de tal hipótese, sabíamos ser necessário descolarmo-nos da ideia consagrada do “eu-egoico” como centro da questão, abrindo-nos para uma ideia de “si mesmo” como ‘unicidade múltipla’ constituída ‘mundanamente’. A partir de um diálogo profícuo com Hannah Arendt, e noções que são centrais em sua obra, especialmente a inspiração na figura *de um certo Sócrates*, defendemos a configuração do conceito de “autonomia” na contemporaneidade como *articulação de elementos heterogêneos que se realiza pelo exercício constante da condição humana consigo, com os outros e com o mundo*. Uma autonomia que não seja entendida como um “apartar-se”, mas afirmada pelas próprias condições de sua possibilidade: o pensamento, a ação e o discurso – faculdades humanas por excelência – pelo cuidado de si e do mundo, ou seja, pela política. Nesse sentido, a ideia de ser autônomo deixa de estar atrelada à rejeição irrestrita às prescrições. Antes, e mais importante, o que passa a estar em jogo é a capacidade de ‘questionar códigos vigentes’ por meio do pensamento, iniciando e realizando o ‘novo’ em conjunto, cada vez que necessário, permitindo, desta forma, a ‘revelação e a aparição’ do *quem* de cada um. Ao fim e ao cabo, o autônomo, para nós, é o *ator político*; aquele que se faz condição de singularidade capaz de silenciar e compreender o que se passa, não emancipando-se da pluralidade. Nele, a multiplicidade habita, fazendo da singularidade uma unicidade equívoca para si mesmo.

O ‘autônomo’ enquanto ‘ator político’, pelas lentes arendtianas, tem consciência de que o mundo desmundanizou-se, sabe que não há como escapar desse deserto, entendendo que o jeito é cultivar *oásis* – incluindo aí as próprias saídas apontadas por Byung-Chul Han – como mananciais de sustentação para a resistência a formas de resiliência cega ou adaptação alienada, lutando contra conjunturas inóspitas que se impõem. O ‘ator político’ cuida de si, cuidando do mundo. Em outros termos, torna-se autônomo praticando-se *pólis*; quer dizer, fazendo de si uma arena política pela sua capacidade de articulação de pensamento, ação e discurso pelo bem

comum – pelo discernimento do que acontece ‘a cada vez’, via *juízo*. A tessitura dessa autonomia que denominamos ‘político-plural’ se dá pela contraposição a *lógicas* que se oferecem para absolutizar, generalizar e resolver da forma mais vil as diferenças humanas, empuxando a repetição massificante apenas de *comportamentos* e *clichês*. Tais mecanismos, herdados do século XX, especialmente a partir dos movimentos totalitários, perduram e pairam sobre todas as cabeças, arrancando de nós o vínculo com a ‘autoridade’, com a ‘liberdade’ e com a ‘verdade’ de nossa existência em coexistência. A possibilidade da autonomia política nos permite ver que esses três aspectos fundamentais para a perpetuação de nossa convivência são “*relacionais*” estando remetidos ao nosso passado, ao que nos foi dado, narrado e herdado pelos que vieram antes de nós; também pelos nossos atos em concerto na pluralidade, aqui e agora, com nossos pares de jornada humana na Terra, com quem podemos trocar, aprender, constituir mundo, com isonomia, deixando legados para os que virão depois. Perder isso de vista é negligenciar a ameaça sempre presente da irrupção de tempestades de areia que liquidam a espontaneidade e apostam na superfluidade da existência para instaurar o terror, a opacificação e o olvidamento. Não custa lembrar pelas palavras de Hannah Arendt, antes de dar por encerrada esta pesquisa, que...

Por mais difícil que seja conceber o mal, mesmo diante de sua existência factual, ele parece estar intimamente ligado à invenção de um sistema em que todos os homens são igualmente supérfluos. O perigo das fábricas de cadáveres e do esquecimento é que hoje multidões continuam sendo consideradas supérfluas enquanto continuamos a pensar no mundo em termos utilitários, não como um mundo comunitário, dividido por todos. Eventos políticos, sociais e econômicos na modernidade estão numa conspiração silenciosa com instrumentos totalitários criados para tornar os homens supérfluos. As soluções totalitárias podem sobreviver à queda dos regimes totalitários no formato de uma forte tentação que vai surgir sempre que parecer impossível aliviar o sofrimento político, social ou econômico da forma digna de um homem⁷¹⁰.

A autonomia “político-plural” que cunhamos a partir do diálogo com Hannah Arendt nos proporciona, portanto, reportar a noção de autonomia a dois vetores que consideramos fundamentais no engajamento à resistência do perigoso cenário acima descrito: o *vetor da singularidade*, que está no ‘em si múltiplo e poroso’, que faz silêncio, que lida e precisa da solidão para exercitar o degelo de suas significações sobre suas experiências no senso comum, sendo capaz de (re) elaborar juízos e tornar-se alguém contributivo para o coletivo em sua unicidade; e o *vetor da pluralidade*, que é o ‘mundo’, o nosso artifício humanamente constituído na Terra, nosso lar e principalmente, o *entre* que somos em teia relacional, onde o significado do que é público é empreendido pelas diferenças. Tais vetores estão presentes um no outro, são

⁷¹⁰ USHPIZ, 2016.

correlatos e interdependentes. A tensão entre eles faz da autonomia política uma inquietude, uma incompletude, um campo aberto em suas condições de possibilidade: o pensamento, a ação e o discurso. Mas, ao mesmo tempo, nos povoa novamente de interesse, amizade, esperança, compromisso e responsabilidade com o “comum”. A autonomia “político-plural” não está e nunca estará dada; ela é uma tarefa interminável. Uma tarefa que começa pelo despertar para o fato de que, antes de mais nada, a política não é uma profissão de alguns, mas um exercício de todos. Como nos lembra Jerome Kohn no texto introdutório de *A Promessa da Política*, “...nossa predileção por enxergar a esfera da política sob o prisma de ideologias – direita, esquerda ou centro – como substitutas dos princípios inspiradores da ação é uma forma de abolir nossa espontaneidade”⁷¹¹. Ora... a política é, arendtianamente falando, o cuidado com o mundo! Achamos que a nossa hipótese é, portanto, não só viável, mas necessária como ‘ordem do dia’. Isso por acreditarmos ser possível fazer de nossa *vita activa* uma realidade de seres pensantes, iniciadores de novos começos, em que todos tenham rosto, nome e voz enquanto pronunciadores de palavras reveladoras dos diferentes “*quens*” que povoam nossa pluralidade.

Sabemos, é claro, que esse é um exercício hercúleo e que estamos exaustos diante de uma longa peregrinação que nos põe ainda muito distantes do que precisamos. Mas podemos começar sempre... alguma coisa, por algum lugar, cada um do seu jeito... em sua profissão, em sua empresa, em seu terreiro, em sua mesquita, em sua igreja, em seu condomínio, em seu trabalho voluntário... de forma orquestrada com outros, pois já não aguentamos mais do jeito que está. Podemos ser *oásis* e *pólis* uns dos outros, contra os produtores de desertos. A autonomia individualista-empreadora seguirá firme, inclusive contando com muita gente boa e bem intencionada. Aliás, vale deixar muito claro, não foi sobre essa gente a nossa crítica. Os muitos empreendedores que estão aí como MEIs, como líderes de ONGs, como profissionais liberais, como micro e médio empresários... são sobreviventes dessas rajadas de areia e merecem toda a nossa reverência. Nossos apontamentos, diferentemente disso, voltaram-se para o sistema hegemônico e sua fabricação de um discurso econômico-mercadológico que captura certo conceito em prol de um regime de desassistência em que todos tornam-se ‘por sua própria conta e risco’, questão e resposta para si mesmos... desamparados e desalentados de governo e coletividade’, precarizando a condição de estar *entre* no mundo. É justamente disso que o domínio público se faz enquanto espaço comum. Como lembra Arendt, “o que torna a sociedade

⁷¹¹ ARENDT, 2020, p. 26. Introdução por Jerome Kohn.

de massas tão difícil de ser suportada não é o número de pessoas envolvido, mas o fato de que o mundo entre elas perdeu seu poder de congregá-las, relacioná-las e separá-las”⁷¹².

Não temos como nos furtar a esse debate. Não podemos nos omitir do que André Duarte, em seu *Vidas em Risco*, chama de necessária interrogação sobre nosso presente como “época-limite na qual já se está decidindo o futuro dos ideais de **autonomia e liberdade** e, portanto, também o futuro das formações institucionais políticas e sociais em que viveremos”⁷¹³. Essa “época-limite” em que estamos, para nós, precisa valorizar a “filosofia atuante” e a “política pensante”. Na abertura desta tese, irmanamos Bernardo Soares, um dos heterônimos do poeta Fernando Pessoa, à escritora Carolina Maria de Jesus. O primeiro nos traz uma reflexão em trânsito, um pensamento ativo; uma filosofia transgressora, em duas palavras: “Sou-me” – a significação de uma existência que “exerce junto de si mesma a função divina de se criar, se dirigir e se formar”, a cada vez, já que esse é o efeito do antigramaticalmente “transitivo” que subverte o sentido da definição “Sou eu”. A escritora Carolina Maria de Jesus nos apresenta uma ação política pensante descrevendo o cenário em que conversa com as mulheres “filantrópicas-papagaios noturnos” que enaltecem o alerta feito por ela sobre a condição em que vivem os relegados em quartos de despejo do país. Enquanto reflete a sua ação, a escritora faz uma constatação: “Eu pensava, elas são filantrópicas nas palavras, mas não agem. Quando avistam-me é que recórdam que ha favelas no Brasil. Quando eu mórrer o problema será olvidado como decreto de político”. Ela finaliza com uma pergunta: “...será que surge outras Carolinas? Vamos ver!”. Nós acreditamos que sim, Carolina. A viabilidade de uma autonomia “político-plural” é um autocuidado para esse nosso ‘si-mesmo’ tão desalentado, um movimento sem fórmula em prol do cuidado do mundo. Na verdade, um encontro, quem sabe, dessa tal filosofia atuante e dessa política pensante tão lindamente representado não só em nossa epígrafe de abertura, mas principalmente, na epígrafe final, em que “a cigana analfabeta lê a mão de Paulo Freire”.

⁷¹² ARENDT, 2017, p. 65.

⁷¹³ DUARTE, 2010, p. 104, grifo nosso.

REFERÊNCIAS

AIRBNB. Sobre nós. Informações básicas. **Airbnb News**. Disponível em: <<https://news.airbnb.com/br/about-us/>>. Acesso em: 06 jan. 2022.

ARALDI, Claudemir Luís. Nihilismo. In: MARTON, Scarlet (ed.). **Dicionário Nietzsche**. Apoio: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche/Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas / Universidade de São Paulo/USP. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 326-328. (Sendas & Veredas).

_____. **Para uma caracterização do nihilismo na obra tardia de Nietzsche**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998, p. 75-94. Versão Digital. (Cadernos Nietzsche, n. 5). Disponível em: <http://www.gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/upload/cn_05_05%20Araldi.pdf>. Acesso em: 10 ago. 2019.

ARAUJO, Carla; MARAKAUA, Fabio. Bolsonaro: Trabalhador terá de escolher entre mais direitos ou emprego. **Valor Econômico**. Seção: Política. Brasília, 4 dez. 2018. Disponível em: <<https://valor.globo.com/politica/noticia/2018/12/04/bolsonaro-trabalhador-tera-de-escolher-entre-mais-direitos-ou-emprego.ghtml>>. Acesso em: 22 jul. 2019.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução de Denise Bottmann. Posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

_____. **A dignidade da política: ensaios e conferências**. Organizador Antônio Abranches. Tradução de Helena Martins *et al.* Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. **A promessa da política**. Organização e introdução Jerome Kohn. Tradução de Pedro Jorgensen. 7. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2020.

_____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. Tradução de Cesar Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018a.

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

_____. **Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil**. Nova York: Viking Press, 1965.

_____. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.

_____. **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann, posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. Liberdade e Política. In: _____. **Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975**. Organização e apresentação Jerome Kohn. Tradução de Beatriz Andreiuolo *et al.* 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021a. p. 263-287.

_____. **O que é política?** Editoria Úrsula Ludz. Tradução de Reinaldo Guarany. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018b.

_____. O que fica é a língua materna. [Entrevista concedida a] Günter Gaus. **Zur Person** Programa exibido em 28 out.1964 pelo canal alemão ZDF, detentor dos direitos autorais da entrevista original. Data da gravação da entrevista: 16 set. 1964. Tradução do original alemão para o português de Ludmila Franca-Lipke. Revisão da tradução de Claudia Perrone-Moisés e Ellen Spielmann. Técnico de Áudio: Marcell Lipke. Trabalho de imagem e legendas: Ricardo Wolff, Bruno Oppido e Carlos "Carlucho" Suárez. Disponibilizado pelo Centro de Estudos Hannah Arendt-CEHA/USP. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=PG8BYwv9IBQ>>. Acesso em: 28 set. 2019.

_____. **Origens do totalitarismo.** Tradução de Roberto Raposo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Pensar sem corrimão:** compreender 1953-1975. Organização e apresentação Jerome Kohn. Tradução de Beatriz Andreiuolo *et al.* 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021b.

_____. **The Human Condition.** Chicago: The University of Chicago Press, 1958.

_____. Trabalho, fabricação, ação. In: _____. **Pensar sem corrimão:** compreender 1953-1975. Organização e apresentação Jerome Kohn. Tradução de Beatriz Andreiuolo *et al.* 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021c. p. 339-356.

_____. Revolução e Liberdade. In: _____. **Pensar sem corrimão:** compreender 1953-1975. Organização e apresentação Jerome Kohn. Tradução de Beatriz Andreiuolo *et al.* 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021d. p. 381-402.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco.** Tradução da versão inglesa de W. D. Ross: Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

ASHWORTH, E. Jennifer. Teorias medievais da analogia. Tradução de Vitor Matias. **Blog Contra os Acadêmicos.** Seção Metafísica. Disponível em: <<https://contraosacademicos.com.br/blog/teorias-medievais-da-analogia/>>. Acesso em: 23 jul. 2019.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DO DÉFICIT DE ATENÇÃO/ABDA. **O que é o TDAH?** 2010. Disponível em: <<https://tdah.org.br/o-que-e-o-tdah/>>. Acesso em: 31 ago. 2019.

ATÓPICO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.** Instituto Antônio Houaiss. Volume I. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 337-8.

AUTONOMIA. In: AULETE, Caldas. **Dicionário contemporâneo da Língua Portuguesa.** Volume 1. 2. ed. Rio de Janeiro: Delta, 1964. p. 456.

AUTONOMIA. In: DICIONÁRIO Brasileiro da Língua Portuguesa. Volume I. 12. ed. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda, 1990, p. 227.

AUTONOMIA. In: LALANDE, André. **Vocabulário Técnico y Crítico de la Filosofía**. Sociedad Francesa de Filosofía. Buenos Aires: Librería “El Ateneo” Editorial, 1953.

AUTÔNOMO. In: AULETE, Caldas. **Dicionário contemporâneo da Língua Portuguesa**. Volume 1. 2. ed. Rio de Janeiro: Delta, 1964. p. 456.

A VIDA dos outros. Direção e roteiro: Florian Henckel von Donnersmarck. Alemanha: Europa Filmes Distribuidora (Brasil), 2006, 137m. Título original: *Das Leben der Anderen*.

BARBER, Benjamin. **Consumido**: como o mercado corrompe crianças, infantiliza adultos e engole cidadãos. Tradução de Bruno Casotti. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BECOMING Cousteau. Direção: Liz Garbus. Roteiro: Mark Monroe e Pax Wasserman. Produção: Mridu Chandra, Dan Cogan, Evan Hayes, Liz Garbus, [S.l]: National Geographic Documentary Films e Disney+, 2021. Documentário, Biografia.

BEZERRA, Elizabeth. Contabilidade: a parceria ‘contador-empendedor’ e o sucesso do negócio. In: DAMASCENO, Bianca (org.). **Autonomia profissional**: cuidados fundamentais para a estruturação de uma carreira. Rio de Janeiro: iVentura Editora Comercial, 2018.

BEZERRA, Juliana. Regimes totalitários na Europa. **Toda Matéria**. Seção História Contemporânea. Disponível em: <<https://www.todamateria.com.br/regimes-totalitarios-na-europa/>>. Acesso em: 02 out. 2021.

BOEIRA, Nelson. **Nietzsche**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BOFF, Leonardo. **Saber cuidar**: ética do humano - compaixão pela terra. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

BORGES-DUARTE, Irene. A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano. **Phainomenon**, Lisboa, n. 24, p. 43-62, 2012.

BRAGA, Rubem. O sino de ouro. **Correio da Manhã**. Rio de Janeiro, mar. 1951. Acervo Fundação Casa de Rui Barbosa. Extraído do Portal da Crônica Brasileira. Disponível em: <<https://cronicabrasileira.org.br/cronicas/9879/o-sino-de-ouro>>. Acesso em: 22 dez. 2019.

BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. Subchefia para Assuntos Jurídicos. **Decreto-Lei n. 5.452, de 1º de maio de 1943**. Aprova a Consolidação das Leis do Trabalho. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del5452.htm>. Acesso em: 06 jan. 2022.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Tradução de Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho; transliteração e tradução do grego de Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. (Coleção Filô).

BRESSER-PEREIRA, Luiz Carlos. **A crise financeira global e depois**: um novo capitalismo? São Paulo: Cebrap, mar., 2010. (Novos Estudos, n. 86). Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002010000100003>. Acesso em: 21 jun. 19.

BUENO, Jefferson Reis. Mas afinal, o que é empreendedorismo? **Blog Sebrae**. 04 mar. 2016. Disponível em: <<https://blog.sebrae-sc.com.br/o-que-e-empreendedorismo/>>. Acesso em: 12 set. 2019.

CABRAL, Alexandre. **Desidentidades e resistências**: ensaio de alterogêneses político-existenciais. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

_____. **Fenomenologia da experiência mística**: mística, antimetafísica e existência à luz de Mestre Eckhart e do zen budismo. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

_____. **Nihilismo e hierofania**: uma abordagem a partir do confronto entre Nietzsche, Heidegger e a tradição cristã – Nietzsche, cristianismo e o Deus não-cristão. Vol I. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2014. 2v.

CAIRUS, Henrique Fortuna. **Quando nomós não é a lei**. [S.l.: s.n.], [2004?] [Publicado originalmente em Influência: Arte: Debates: Cultura: Direito: Oriente. São Paulo: Uninove, 2004. ISBN: 85-89852-06-7]. Disponível em: <http://www.letras.ufrj.br/proaera/quando_o_nomos.pdf>. Acesso em: 05 jan. 2022.

CANSAR. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Versão monousuário 2009.3. Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. CD-ROM.

CARRASCO, Bruno. Verdade: veritas, aletheia e emunah. **Ex-isto**. 20 ago. 2019. Disponível em: <<https://www.ex-isto.com/2019/08/verdade-veritas-aletheia-emunah.html>>. Acesso em: 23 dez. 2021.

CASANOVA, Marco. **Eternidade frágil**: ensaio de temporalidade na arte. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013

CÉSAR, Chico. **Chico César**. Seções: Biografia e Discos. Disponível em <<https://www.chicocesar.com.br/>>. Acesso em: 26 dez. 2021.

CHADE, Jamil. Brasil articula aliança mundial “pró-família” com governos conservadores. **UOL Notícias**. 14 set. 2019. Disponível em: <<https://jamilchade.blogosfera.uol.com.br/2019/09/14/governo-bolsonaro-articula-alianca-internacional-pro-familia/>>. Acesso em: 14 set. 2019.

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1982.

CHEVITARESE, Leandro; PEDRO, Rosa Maria Leite Ribeiro. Da sociedade disciplinar à sociedade de controle: ... **Estudos de Sociologia**: revista do Programa de Pós-graduação em Sociologia da UFPE, v. 8, n. 1.2. p. 129-162, [2002]. [Na plataforma de periódicos do PPGS/UFPE o artigo faz parte do v.1, n. 8, 2002.] Disponível em: <<https://periodicos.ufpe.br/revistas/revsocio/article/view/235443>>. Acesso em: 13 abr. 2022.

CHICO César rebate fã que pediu músicas sem "cunho político". **Portal Terra**, 05 jan. 2021. Disponível em: <<https://www.terra.com.br/diversao/gente/chico-cesar-rebate-fa-que-pediu->

musicas-sem-cunho-politico,f13247e38173fcb0ef916cc432fe4f23e4ljzsmg.html>. Acesso em: 26 dez. 2021.

CLARO. **Qual é o seu próximo novo?** 2019. Publicidade. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=DTf1IpSTOC4>>. Acesso em: 22 nov. 2019.

COCOON. Direção Ron Howard. Roteiro David Saperstein. EUA: 20th Century Fox, 1985, 117min. Ficção Científica.

COMISSÃO ECONÔMICA PARA A AMÉRICA LATINA E O CARIBE/CEPAL. Em meio à crise da COVID-19, a América Latina e o Caribe **Comunicado de Imprensa**, 5 ago. 2021. Disponível em: <<https://www.cepal.org/pt-br/comunicados/meio-crise-covid-19-america-latina-o-caribe-receberam-2020-o-menor-valor-investimento>>. Acesso em: 07 jan. 2022.

CONSELHO FEDERAL DE FARMÁCIA/CFF. **Venda de medicamentos psiquiátricos cresce na pandemia**. 2020. Disponível em: <<http://covid19.cff.org.br/venda-de-medicamentos-psiquiatricos-cresce-na-pandemia/>>. Acesso em: 29 jan. 2021.

CRARY, Jonathan. **24/7: capitalismo tardio e os fins do sono**. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CUIDADO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss. Volume 1. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 885.

CURA. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss. Volume 1. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 892.

DAMASCENO, Bianca. **O coaching sob um olhar psicanalítico: demandas do contemporâneo**. [Alemanha/] Niemcy: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

DASA ANALYTICS. **Dados COVID-19**. 2021. Disponível em: <<https://dadoscoronavirus.dasa.com.br/>>. Acesso em: 06 jan. 2022.

DATA-SUS. **F40-F48 Transtornos neuróticos, transtornos relacionados com o “stress” e transtornos somatoformes [CID-10]**. Disponível em: <http://www.datasus.gov.br/cid10/V2008/WebHelp/f40_f48.htm>. Acesso em: 31 ago. 2019.

DEPENDÊNCIA DE INTERNET. **Quem somos**. c2015. Disponível em: <<https://www.dependenciadeinternet.com.br/quemsomos.php?panel=#quemsomos>>. Acesso em: 14 mar. 2020.

DESEMPENHO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Versão monusuário 2009.3. Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. CD-ROM.

DOMINGUES, Joelza Ester. Batalha de Queroneia e o fim das cidades-Estado gregas. **Ensinar História**. Disponível em: <<https://ensinarhistoria.com.br/linha-do-tempo/batalha-de-queroneia-fim-das-cidades-estado-gregas/>> Acesso em: 04 jul. 2021.

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

_____. **Vidas em risco**: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUSZYNSKI, Maciej. **Blog Gig Economy**: Definition, Statistics & Trends. 4 jan. 2021. Disponível em: <https://zety.com/blog/gig-economy-statistics?gclid=Cj0KCQiAjKqABhDLARIsABbJrGkfFTFSO1Y2RsLbZqIoj3S32tVf3-hSx8PDKtfRZp2BO9KquszB6jAaAraXEALw_wcB>. Acesso em: 22 jan. 2021.

EHRENBERG, Alain. Depressão, doença da autonomia? [Entrevista cedida a] Michel Botbol. **Ágora**: Estudos em Teoria Psicanalítica, v. 7, n. 1, jan. 2004. Versão Digital. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/agora/a/wHfWfz3Gth3d6vCJZvrMhcw/>>. Acesso em: 07 set. 2020.

_____. **La Fatigue d'être soi**: Dépression et société. França: Odile Jacob. 2000.

_____. **O culto da performance**: da aventura empreendedora à depressão nervosa. Organização e Tradução de Pedro Bendassolli. São Paulo: Ideias & Letras, 2010.

ENCICLOPÉDIA DO HOLOCAUSTO. **Documentando o número de vítimas do holocausto e da perseguição nazista**. Disponível em: <<https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/documenting-numbers-of-victims-of-the-holocaust-and-nazi-persecution>>. Acesso em: 31 jul. 2021.

ENTRETENIMENTO. In: DICIONÁRIO Brasileiro da Língua Portuguesa. Volume I. 12. ed. São Paulo: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda. 1990.

ENTRETENIMENTO. In: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo dicionário brasileiro da Língua Portuguesa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed Nova Fronteira, 1986.

ENTRETENIMENTO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss. Volume I. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

ESPÍRITO SANTO, Marília. Autonomia e determinação completa na Fundamentação da metafísica dos costumes. **Analytica** Revista de Filosofia da UFRJ. Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, 2018. p. 105-119. Versão Digital. Disponível em <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/24731>>. Acesso em: 04 jul. 2019.

_____. **Filosofia - Fundamentação da metafísica dos costumes, de Kant**. Aula em vídeo. Aula 22 - 06 abr. 2017a. Duração de 1:30:51. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IjMIDV00y3M>>. Acesso em: 09 dez. 2018.

_____. **Filosofia - Fundamentação da metafísica dos costumes, de Kant.** Aula em vídeo. Aula 23 - 06 abr. 2017b. Duração de 52:14. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=A-797w9VZ1o>>. Acesso em: 09 dez. 2018.

FABRICANDO Tom Zé. Direção Décio Matos Jr., Brasil, Goiabada Productions, Spectra Mídia, Muuiraquitã Filmes, Primo Filmes, 2006, 90 minutos. Documentário. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=UJdXrL4nYOQ>>. Acesso em: 04 jul. 2019

FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: _____. **Ética, Sexualidade e Política.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. (Ditos e Escritos, V).

_____. **A hermenêutica do sujeito:** curso no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma annus Muchail. 3. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France (02 dez.1970). Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014a.

_____. **Do governo dos vivos:** curso no Collège de France (1978-1980). São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

_____. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1997.

_____. **História da sexualidade II:** o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. **História da sexualidade III:** o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **O governo de si e dos outros:** curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 20. edição. Versão digital. Petrópolis, Vozes, 1999.

FRANCK, Didier. **As mortes de Deus.** 2005. p. 07-42. Versão digital. (Cadernos Nietzsche, 19). Disponível em: <http://www.gen.ffeilch.usp.br/sites/gen.ffeilch.usp.br/files/u41/CN019_1.7-42.pdf>. Acesso em: 18 ago. 2019.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia:** saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FREUD, Sigmund. A dissecação da personalidade psíquica. Conferência XXXI. In: _____. **Novas Conferências introdutórias sobre a Psicanálise e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 2003a. Versão digital. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 22).

_____. **A questão de uma Weltanschauung.** Conferência XXXV. In: _____. **Novas conferências introdutórias sobre a Psicanálise e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 1976. Edição *Standard* bras. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 22).

_____. **Conferências introdutórias sobre a Psicanálise - parte III.** Rio de Janeiro: Imago, 2003b. Versão digital. (Obras psicológicas completas, v. 16).

_____. **O Ego e o Id e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 2003c. Versão digital. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 19).

_____. **O futuro de uma ilusão.** Rio de Janeiro: Imago, 1996a. Edição *Standard* bras. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21).

_____. **O mal-estar na civilização.** Rio de Janeiro: Imago, 1996b. Edição *Standard* bras. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21).

_____. **Os chistes e sua relação com o inconsciente.** Rio de Janeiro: Imago, 1969. Edição *Standard* bras. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 8).

_____. **Psicologia das massas e a análise do eu.** Rio de Janeiro: Imago, 2003d. Versão digital. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 18).

_____. Sobre o narcisismo: uma introdução. In: _____. **A história do movimento psicanalítico:** artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos. Rio de Janeiro: Imago, 2003e. Versão digital. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 14)

_____. **Totem e tabu e outros trabalhos.** Rio de Janeiro: Imago, 2003f. Versão digital. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 13)

_____. **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade.** Rio de Janeiro: Imago, 1972. Edição *Standard* bras. (Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 7).

FUGANTI, Luiz. **Os estoicos e a ordem imanente da natureza.** Aula de 8 mar. 2016. Formação Pensamento Ocidental – Aula 11/32. Escola Nômade de Filosofia. Disponível em: <<https://www.escolanomade.org/2016/03/08/aula-11-os-estoicos/>>. Acesso em: 13 jul. 2019.

FUKS, Betty Bernardo. **Freud e a cultura.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007. (Passo-a-passo, 19).

GAGLIARDI, Caio. Apresentação In: PESSOA, Fernando. **Poemas completos de Alberto Caio.** São Paulo: Hedra, 2006. Disponível em: <http://estudospessoanos.fflch.usp.br/sites/estudospessoanos.fflch.usp.br/files/CG_Intro_Caio.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2020.

GARCIA, Pedro Piccoli. Beradêro: uma leitura da canção de Chico César sob o viés do imaginário. **Entrelaces** - Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras - Universidade Federal do Ceará/UFC. [Fortaleza], v. 2, n. 9, 2017. Seção Estudos Literários. Dossiê "Vidas íntimas: poéticas do Eu". Disponível em <<http://www.periodicos.ufc.br/entrelaces/article/view/6521>>. Acesso em: 07 jan. 2022.

GLOBAL ENTREPRENEURSHIP MONITOR. **Empreendedorismo no Brasil: 2016**. Coordenação de Simara Maria de Souza Silveira Greco. Curitiba: IBPQ, 2017. Disponível em: <<https://ibpq.org.br/wp-content/uploads/2017/07/AF-GEM-Nacional-BAIXA.pdf>>. Acesso em: 10 set. 2017.

GOMBATA, Marsílea. Trabalho informal bate recorde e deve continuar a crescer. **Valor Econômico**, 10 nov. 2021. Disponível em <<https://valor.globo.com/brasil/noticia/2021/11/10/trabalho-informal-bate-recorde-e-deve-continuar-a-crescer.ghtml>>. Acesso em: 06 jan. 2022.

GONÇALVES, Ismael. **O segredo do sucesso é ser feliz**. 07 jun. 2010. Disponível em <<http://www.administradores.com.br/informe-se/artigos/o-segredo-do-sucesso-e-ser-feliz/45498/>>. Acesso em: 26 maio 2019.

GONZALEZ, Amelia. No Reino Unido, ‘contrato zero’ entre patrões e funcionários expõe a fragilidade dessa relação. **G1**. Blog da Amelia Gonzalez. 29 mar. 2017. Disponível em: <<http://g1.globo.com/natureza/blog/nova-etica-social/post/no-reino-unido-contrato-zero-entre-patroes-e-funcionarios-expoe-fragilidade-dessa-relacao.html>>. 29/03/2017. Acesso em: 30 jul. 2019.

GRACIOLI, Julia. Brasil vive surtos de depressão e ansiedade. **Jornal da USP**, São Paulo, Universidade de São Paulo, 23 ago. 2018. Disponível em <<https://jornal.usp.br/atualidades/brasil-vive-surto-de-depressao-e-ansiedade/>>. Acesso em: 31 ago. 2019.

GRUNENBERG, Antonia. **Hannah Arendt e Martin Heidegger**: história de um amor. Tradução de Luís Marcos Sander. São Paulo: Perspectiva, 2019.

GUINNESS WORLD RECORDS. **Nossa história**. [Seção] Quem somos. Disponível em: <<https://www.guinnessworldrecords.com.br/about-us/our-story>>. Acesso em: 28 set. 2019.

HAICAI. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Versão monousuário 2009.3. Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. CD-ROM.

HAN, Byung-Chul. **A salvação do belo**. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019a.

_____. **Agonia de eros**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017a.

_____. **Bom entretenimento**: uma desconstrução da história da paixão ocidental. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019b.

_____. **Filosofia do zen-budismo**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019c.

_____. **Morte e alteridade**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.

_____. **No enxame**: perspectivas do digital. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018a.

_____. **Psicopolítica** – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné., 2018b. (Coleção Aut Aut, 1)

_____. **Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power**. [S.l.]: Verso, 2017. *E-book*.

_____. **Sociedade da transparência**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017b.

_____. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015a.

_____. **The Burnout Society**. 1. ed. Tradução para o inglês: Erik Butler. Stanford/California: Stanford Briefs, 2015b.

_____. **Topologia da violência**. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017c.

HANDKE, Peter. **Ensaio sobre o cansaço**. Tradução de Simone Homem de Mello. 1. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2020.

HANNAH. Direção Margarethe von Trotta. Roteiro Pam Katz, Margarethe von Trotta Alemanha: Heimatfilm, Amour Fou Luxembourg, MACT Productions, 2012. 113min. Drama, Biografia.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. Tradução de Marco Casanova. **Natureza Humana**, v. 5, n. 2, São Paulo, jul-dez. 2003. p. 471-526. Versão impressa ISSN 1517-2430 e versão digital. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302003000200008>. Acesso em: 25 fev. 2019.

_____. **Introdução à metafísica**. Apresentação e Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **Ser e Tempo**. Parte 1. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HETERONOMIA. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss. Volume I. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 1523.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA/IBGE. PNAD Contínua: taxa de desocupação é de 12,7% e taxa de subutilização é de 25,0% no trimestre encerrado em março de 2019. **Agência IBGE Notícias**. 30 abr. 2019.

Disponível em: <<https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/24284-pnad-continua-taxa-de-desocupacao-e-de-12-7-e-taxa-de->

subutilizacao-e-de-25-0-no-trimestre-encerrado-em-marco-de-2019>. Acesso em: 14 set. 2019.

_____. **Desemprego**. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/explica/desemprego.php>>. Acesso em: 06 jan. 2021.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JORGE, Marco Antonio Coutinho; FERREIRA, Nadiá Paulo. **Lacan, o grande freudiano**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009. (Passo-a-passo, 56).

JORGE, Marco Antonio Coutinho. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan – Vol. I** - As bases conceituais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. In: _____. **Textos Selecionados/Immanuel Kant**. Seleção Marilena de Souza Chauí. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores)

_____. **Resposta à pergunta**: "o que é o Iluminismo?". Tradução de Artur Morão. 1784. Versão Digital: www.lusosofia.net. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf>. Acesso em: 27 maio 2019.

KOTTASOVÁ, Ivana; BROWN, Benjamin. Número de pessoas que fogem da Ucrânia chega a 3 milhões, segundo agência da ONU. **CNN Brasil**. [Seção Internacional]. 15 mar. 2022. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/numero-de-pessoas-que-fogem-da-ucrania-chega-a-3-milhoes-segundo-agencia-da-onu/>>. Acesso em: 17 mar. 2022.

LACAN, Jacques. **O Seminário, livro I**: os escritos técnicos de Freud. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller [versão brasileira de Betty Milan]. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

LEI. In: ANDRÉ, Irmão Demétrio (Nardier João Orsi), Marista. **Variiedades**. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2009. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=yeLKYgu23g0C&pg=PA176&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false>. Acesso em: 28 dez. 2021.

LEI. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss. Volume 1. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 1735.

LER. In: ORIGEM DA PALAVRA. **Vamos ler?** Disponível em: <<https://origemdapalavra.com.br/artigo/vamos-ler/>>. Acesso em: 23 dez. 2021.

LIMA, José Antonio. O treinador de cérebros. **Época**, 15 nov. 2011. Versão Digital. Disponível em: <<http://revistaepoca.globo.com/Revista/Epoca/0,,EMI104583-15259,00.html>>. Acesso em: 25 maio 2019.

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Tradução de Therezinha Monteiro Deutsch. São Paulo: Manole, 2005.

LOPARIC, Zeljko. O Fato da razão: uma interpretação semântica. **Analytica**: revista de Filosofia da UFRJ. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999. p. 13-55. Fonte Digital: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/438>>. Acesso em: 04 jul. 2019.

MARTON, Scarlet (ed.). **Dicionário Nietzsche**. Apoio: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche / Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas / Universidade de São Paulo/USP. São Paulo: Edições Loyola, 2016. (Sendas & Veredas).

MATTAR, Cristine Monteiro. **Psicologia, cuidado de si e clínica: diálogos com Kierkegaard e Foucault**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016.

_____. **Tonalidades afetivas e sofrimento psíquico**. In: SEMINÁRIO PERMANENTE DE FENOMENOLOGIA, Psicologia Fenomenológica II. 22 fev. 2019, Évora. [Comunicação]. Évora: Universidade de Évora, 2019.

MEDIDA. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss. Volume I. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 1894.

MESMO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss. Volume I. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004., p. 1903.

MÉTRICA. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss. Volume I. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 1912.

MOISÉS, Cláudia Perrone. “**Quem foi Hannah Arendt**”. Disponível em <<https://www.hannaharendt.org.br/hannah-arendt>>. Texto publicado no jornal Valor Econômico, de 14 de outubro de 2006. Acesso em: 21 nov. 20.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **A genealogia da moral – uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Assim falava Zaratustra**: um livro para todos e para ninguém. 2. ed. São Paulo: Logos Ltda, 1956.

_____. **Crepúsculo dos ídolos ou como filosofar a marteladas**. Tradução Carlos Antonio Braga. São Paulo: Escala, 2006. (Grandes Obras do Pensamento Universal, v. 28).

_____. **NF/FP 11** [Fragmento Póstumo][411] de novembro de 1887 a março de 1888.

O DILEMA das redes. Direção Jeff Orlowski. Produção Exposure Films e Argent Pictures. EUA: Distribuidora Netflix, 2019. 89 minutos. Título original *The Social Dilemma*. Documentário.

OLIVEIRA, Érico Andrade M. **A crítica de Nietzsche à moral kantiana**: por uma moral mínima. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2010, p. 169-189. Brasil. Versão Digital. (Cadernos Nietzsche, n. 27). Disponível em: <http://gen.fflch.usp.br/sites/gen.fflch.usp.br/files/u41/Cadernos_Nietzsche_27_169_189.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2019.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE/OMS. **Depressão**. 2020. Atualizado em 2021. Disponível em: <<https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/d/depressao-1/depressao>>. Acesso em: em 31 ago. 2019.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE/OPAS. ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE/OMS. **Histórico da pandemia de Covid-19**. Disponível em: <<https://www.paho.org/pt/covid19/historico-da-pandemia-covid-19>> [2020?]. Acesso em: 05 fev. 2021.

_____. **CID: burnout é um fenômeno ocupacional**. 28 maio 2019. Disponível em: <<https://www.paho.org/pt/noticias/28-5-2019-cid-burnout-e-um-fenomeno-ocupacional>>. Acesso em: 31 ago. 2019.

ORTEGA, Francisco. Neurociências: nós somos nossos cérebros? **Café Filosófico**, 05 abr. 2019. 120 min. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sT4RMtiBxX0>>. Acesso em: 10 set. 2019.

PASSOS, Fábio A. **O conceito de mundo em Hannah Arendt**: para uma nova filosofia política. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris. 2020.

PAVLOV, Ivan Petrovich. **Textos escolhidos de Ivan Petrovich Pavlov**. 2. ed. Tradução de Rachel Moreno, Hugolino de Andrade e Elena Olga Maria Andreoli. São Paulo: Abril Cultural. 1984. (Coleção Os Pensadores).

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Diálogos: *Apologia de Sócrates, Eutífron, Fédon, Críton*. 4. ed. Tradução de Márcio Publiesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 2002a.

_____. **A República**. Livro VI, 508 a-e. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017a.

_____. **A República**, Livro VII, 514a- 517-a. Introdução, tradução e notas: Maria Helena da Rocha Pereira. 15. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017b.

_____. **Diálogo Fédon ou da Alma**. Diálogos: *Apologia de Sócrates, Eutífron, Fédon, Críton*. 4. ed. Tradução de Márcio Publiesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 2002b.

_____. **Diálogo Mênon**. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro: PUC/Loyola, 2001. Versão Digital. Disponível em: <<https://revistasofosunirio.files.wordpress.com/2012/04/menon-sem-a-parte-grega.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

_____. **Górgias**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Versão eletrônica. Disponível em <<http://br.egroups.com/group/acropolis/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

_____. O banquete. In: _____. **Diálogos: O Banquete, Fédon, Sofista, Político**. Tradução e notas: José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Coleção Os Pensadores)

PORFÍRIO, Francisco. Byung-Chul Han. **Brasil Escola**. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/filosofia/byung-chul-han.htm>>. Acesso em: 16 nov. 2019.

PORTA DOS FUNDOS. **Racismo: verdade ou cinismo?** [Paródia ao Programa de Debates do Canal CNN]. Quadro Polêmica da Semana. Atores: Fábio Porchat, Noemia Oliveira e Victor Leal. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=E90pluaeHkU>>. Acesso em: 23 dez. 2021.

PÓS-VERDADE. In: ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS/ABL. Disponível em <<https://www.academia.org.br/nossa-lingua/nova-palavra/pos-verdade>>. Acesso em: 27 jan. 2022

PRIMAVERA, verão, outono, inverno... e primavera. Direção e roteiro: Kim Ki-Duk. Coreia do Sul, Alemanha, Pandora Film, Cineclick Asia, Korea Oictures, 2003. 103 min. Título original: *Bom yeoreum gaeul gyeoul geurigo bom*. Drama.

PRIVACIDADE hackeada. Direção de Karim Amer e Johane Noujaim. EUA, Noujaim Films e OTHERS Production, 2019. 113 minutos. Título original: *The Great Hack*. Documentário.

PROGRAMA AMBULATORIAL DOS TRANSTORNOS DO IMPULSO/PRO-AMITI. Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da USP (IPq-HC-FMUSP). **Preciso de Ajuda**. [Sobre Dependência Digital e de Internet]. Disponível em <<https://www.proamiti.com.br/quemsomos?in=slide2>>. Acesso em: 14 mar. 2020.

PROGRAMA SEM FRONTEIRAS. As reformas trabalhistas pelo mundo. **Globonews**. Exibido em 31 ago. 2017. Disponível em: <<https://globosatplay.globo.com/globonews/v/6118753/>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

PROPRIEDADE In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss. Volume I. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 2314.

PRÓPRIO. In: AULETE, Caldas. **Dicionário contemporâneo da Língua Portuguesa**. Volume 1. 2. ed. Rio de Janeiro: Delta, 1964.

PRÓPRIO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss. Volume I. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004., p. 2314.

ROCHA, Isabel. Empreendedorismo no Brasil dispara. **Revista Exame**, 24 set. 2021. atualiz. 8 out. 2021. Versão digital. Disponível em: <<https://exame.com/pme/empreendedorismo-no-brasil-dispara-e-hora-de-abrir-o-proprio-negocio/>>. Acesso em: 25 nov. 2021.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de Psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

RUBIRA, Luís. Transvalorização de todos os valores. In: MARTON, Scarlet (ed.). **Dicionário Nietzsche**. Apoio: GEN – Grupo de Estudos Nietzsche/Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas / Universidade de São Paulo/USP. São Paulo: Edições Loyola, 2016. p. 300-402. (Sendas & Veredas).

SALOMÃO, Karin. De desempregado a bilionário: a vida do CEO do Airbnb. **Revista Exame**. [Seção] Negócios. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/negocios/de-desempregado-a-bilionario-a-vida-do-ceo-do-airbnb/>>. 20.10.17. Publicado em 12.06.16. Acesso em: 24 maio 2019.

SANTANDER. **Vermelhinha**. Publicidade. [2017]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=T-EATolmEBs>>. Acesso em: 10 set. 2019.

SELFIES são cinco vezes mais letais do que ataques de tubarão. **Revista Exame**. [Seção] Mundo. 27 jun. 2019. Disponível em: <<https://exame.abril.com.br/mundo/selfies-sao-cinco-vezes-mais-letais-do-que-ataques-de-tubarao/>>. Acesso em: 11 out. 2019.

SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida/Diálogos** [48/55]. Tradução de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

SERVIÇO BRASILEIRO DE APOIO ÀS MICRO E PEQUENAS EMPRESAS/SEBRAE. **DataSebrae – Sobrevivência das empresas no Rio Grande do Sul**. Disponível em: <<https://datasebrae.com.br/sobrevivencia-das-empresas/#taxa>>. Acesso em: 27 maio 2019.

_____. **Lojas colaborativas**: informe de mercado. [S.l.] 2017. Disponível em: <<http://www.sebrae.com.br/Sebrae/Portal%20Sebrae/UFs/PA/Sebrae%20de%20A%20a%20Z/SU-LojasColaborativas-vsfinal%2021-11-17.pdf>>. Acesso em: 24 maio 2019.

_____/SC. Recorde de abertura de novas empresas em 2021: Conheça os benefícios de registrar sua MEI. **G1**. 15 out. 2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/especial-publicitario/sebrae-sc/sebrae-acelera-negocios/noticia/2021/10/15/recorde-de-abertura-de-novas-empresas-em-2021-conheca-os-beneficios-de-registrar-sua-mei.ghtml>>. Acesso em: 6 jan.2022.

<https://g1.globo.com/sc/santa-catarina/especial-publicitario/sebrae-sc/sebrae-acelera-negocios/noticia/2021/10/15/recorde-de-abertura-de-novas-empresas-em-2021-conheca-os-beneficios-de-registrar-sua-mei.ghtml>. Consultado em 06.01.22

SILVA, André Decotelli. “Nenhum de vocês o conhece bem”: o estranho Sócrates segundo Alcibíades. **Analógos**: revista do Departamento de Filosofia da PUC- Rio, Rio de Janeiro, n. 1, p. 123-132, 2017. ISSN 2526-7698, DOI 10.17771 Disponível em: <<https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/31539/31539>>. PDF. Acesso em: 7 jan.2022.

SUBSTÂNCIA. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. **Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa**. Instituto Antônio Houaiss. Volume I. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. p. 2628-2630.

SUBSTÂNCIA. In: JAPIASSÚ, Hilton. MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de Filosofia**. Versão digital. 3. ed. Digitalizado por TupyKurumin. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

TOM ZÉ. **Site oficial**. [Seção] Bio. Disponível em: <<http://tomze.com.br>>. Acesso em: 14 nov. 2020.

UBER. _____. **Dirija pelo app da Uber**. Disponível em: <https://www.uber.com/br/pt-br/s/d/join/?adg_id=72317246584&cid=1675169998&cre=329126908286&dev=c&dev_m=&fi_id=&gclid=Cj0KCQjwz6PnBRCPARIsAN0tCw1XkqodUTbNU3Sfqgw_yAZQNyZn6ziO1sT3rv_7dAkRJWRiEIoT99QaAhAyEALw_wcB&kw=%2Buber&kwid=kwd-38545560932&match=b&net=g&placement=&tar=&utm_campaign=search-google-brand_25_-99_br-national_d_txt_acq_cpc_pt-br_%2Buber_kwd-38545560932_329126908286_72317246584_b_c_track-mar29generalupdate_restructure&utm_source=AdWords_Brand>. Acesso em: 25 maio 2019b.

_____. **Fatos e dados sobre a Uber Brasil**. Disponível em: <<https://www.uber.com/pt-BR/newsroom/fatos-e-dados-sobre-uber/>>. Acesso em: 24 maio 2019a

UBER. **O que não fazemos**. Disponível em: <<https://www.uber.com/pt-BR/newsroom/fatos-e-dados-sobre-uber/>>. Acesso em: 06 jan. 2022.

UCHÔA, Victor. Depois do desemprego vem o desalento. **Piauí**. [Seção] Anais da crise. 17 jul. 2018. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/depois-do-desemprego-vem-o-desalento/>>. Acesso em: 14 set. 2019.

USHPIZ, Ada. *Vita Activa: The Spirit of Hannah Arendt*. Filme de 125 minutos. Canadá. P/B e Cor. Documentário. Ano 2016.

VESCHI, Benjamin. Etimologia de Economia. In: **Etimologia, Origem do Conceito**, 2019. Disponível em: <<https://etimologia.com.br/economia/>>. Acesso em: 22 jul.2021.

_____. Etimologia de Política. In: **Etimologia, Origem do Conceito**, 2019. Disponível em: <<https://etimologia.com.br/politica/>>. Acesso em: 22 jul. 2021.

VIA ZEN. **Sutra do coração da grande sabedoria completa**. [sobre o zen-budismo]. Disponível em:

<<http://www.viazen.org.br/si/site/0106/p/Sutra%20do%20Cora%C3%A7%C3%A3o%20da%20Grande%20Sabedoria%20Completa>>. Acesso em: 12 fev. 2021.

VIEIRA, Eziel. Biografia Diógenes Laercio. **Blog Biografias e Curiosidades**. 20 jan. 2016. Disponível em: <<http://biografiaecuriosidade.blogspot.com/2016/01/biografia-de-diogenes-laercio.html>>. Acesso em: 14 jul. 2019.

VIVER NO EXTERIOR. **Conheça os tipos de contratação...** 12 fev. 2018. Disponível em: <<https://www.vivernoexterior.com/arquivos/3785>>. Acesso em: 30 jul. 2019.

ZATTI, Vicente. **Autonomia e educação em Immanuel Kant e Paulo Freire**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2007.

ZIZEK, Slavoj. A paixão pelo real. [Entrevista concedida a] Vladimir Safatle. **Mais!** Especial para Folha de São Paulo. 30 nov. 2003. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3011200304.htm>>. Acesso em: 03 out. 2019.